

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
we Wrocławiu

Ks. mgr lic. Andrzej Majka

Stanisława Kowalczyka koncepcja życia społecznego

Rozprawa doktorska napisana
na seminarium z filozofii
pod kierunkiem
ks. prof. dr hab. bpa Ignacego Deca

Wrocław 2018

SPIS TREŚCI

| | |
|---|------------|
| WYKAZ SKRÓTÓW: | 5 |
| BIBLIOGRAFIA | 7 |
| WSTĘP | 21 |
| ROZDZIAŁ I | 39 |
| ETAPY EWOLUCJI NAUKOWO-FILOZOFICZNEJ STANISŁAWA KOWALCZYKA | 39 |
| 1. Etap tomistyczny | 43 |
| 2. Etap augustyński | 45 |
| 3. Etap personalizmu | 54 |
| ROZDZIAŁ DRUGI | 77 |
| PODSTAWY ŻYCIA SPOŁECZNEGO | 77 |
| 1. Osoba ludzka ontycznym podmiotem życia społecznego..... | 78 |
| 2. Dobro wspólne - tworzywem życia społecznego | 91 |
| 3. Aksjologiczne elementy dobra wspólnego | 108 |
| ROZDZIAŁ TRZECI | 127 |
| FORMY ŻYCIA SPOŁECZNEGO | 127 |
| 1. Rodzina | 130 |
| 2. Naród | 137 |
| 3. Państwo | 148 |
| 4. Program integracji europejskiej i światowej | 171 |
| ROZDZIAŁ CZWARTY | 183 |
| ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO | 183 |
| 1. Zasada prawdy | 189 |
| 2. Zasada personalizmu (pomocniczości) | 206 |
| 3. Zasada solidarności..... | 217 |
| ZAKOŃCZENIE | 231 |

WYKAZ SKRÓTÓW:

- CV** Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*
- CA** Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus*
- LE** Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*
- SrS** Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*
- RH** Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
- VS** Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*
- MM** Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*
- PP** Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*
- QA** Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*
- KDK** Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium Et Spes*.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe:

- Kowalczyk S., *Bóg filozofii a Bóg wiary*, Sandomierz 2005.
- Kowalczyk S., *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005 (pierwsze wydanie: 1994).
- Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009.
- Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Lublin 2007.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006.
- Kowalczyk S., *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983.
- Kowalczyk S., *Elementy filozofii i teologii sportu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin, 1972.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 1996.
- Kowalczyk S., *Filozofia wolności*, Lublin 1999.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996.
- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.
- Kowalczyk S., Baławajder E., *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno - teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992.
- Kowalczyk S., *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992.
- Kowalczyk S., *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kowalczyk S., *Metafizyka ogólna*, Lublin 1997.
- Kowalczyk S., *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003.
- Kowalczyk S., *Nurty filozofii Boga w Polsce w latach 1880-2008*, Lublin 2009.
- Kowalczyk S., *Nurty Personalizmu - Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kowalczyk S., *Odkrywanie Boga*, Sandomierz 1981.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979.

- Kowalczyk S., *Personalizm - podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Kowalczyk S., *Teoria poznania*, Sandomierz 1999.
- Kowalczyk S., *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001.
- Kowalczyk S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986.
- Kowalczyk S., *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000.
- Kowalczyk S., *Współczesna filozofia Boga*, Lublin 1970.
- Kowalczyk S., *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.
- Kowalczyk S., *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem - człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S., *Z nauczania społeczno-teologicznego papieża Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2004.
- Kowalczyk S., *Augustynizm*, hasło z encyklopedii PTTA, <http://www.ptta.pl> [dostęp: 12.12.2017].
- Kowalczyk S., *Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 1977, nr 2, s. 57-93.
- Kowalczyk S., *Argument z przygodności świata na istnienie Boga*, Roczniki Filozoficzne, 1973, t. 31, z. 1, s. 29-46.
- Kowalczyk S., *Aspekt filozoficzny kultury*, [w:] Encyklopedia katolicka, t. 10, Lublin 2004.
- Kowalczyk S., *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, „Communio” 1982, nr 4, s. 86 -102.
- Kowalczyk S., *Człowiek - „JA” osobowe*, „Studia Płockie” 1990, t. 18, s. 169 - 188.
- Kowalczyk S., *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2015, nr 3, s. 7-16.
- Kowalczyk S., *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki „Caritas in Veritate” Benedykta XVI*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2012, vol. 15/1, s. 25-31.
- Kowalczyk S., *Etos kapitalizmu – profil, pozytywy, ograniczenia, dylematy*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2007, t. 10, nr 1, s. 49-55.
- Kowalczyk S., *Ewolucyjno - kosmiczna koncepcja człowieka P. Teilharda de Chardin*, [w:] *z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s.59-85.

- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 219-224.
- Kowalczyk S., *Filozofia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1960, nr 4, s. 71-84.
- Kowalczyk S., *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, [w:] Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i Komentarze*, pod red. S. Nagy, Lublin 1983.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1999, nr 8, s. 86-87.
- Kowalczyk S., *Integralny personalizm Wincentego Granata*, [Przedmowa do:] W. Granat, *Osoba ludzka*, Lublin 2006.
- Kowalczyk S., *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, „Studia Płockie” 1982, t. 10, s. 151-157.
- Kowalczyk S., *Komunizm a globalizm*, „Człowiek w kulturze” 2002, nr 14, s. 97-106.
- Kowalczyk S., *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2011, nr 8, s. 169-181.
- Kowalczyk S., *Marxistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, *Collectanea Theologica* nr 42 t. 2, s. 53-70.
- Kowalczyk S., *Modele integracji europejskiej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2005, nr 8/1, s. 157-163.
- Kowalczyk S., *Negacja analogii a poznawalność Boga. Krytyka teorii F. Brentano*, *Towarzystwo Naukowe KUL*, 1959, t.2, nr 1, s. 93-101.
- Kowalczyk S., *O właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1982, nr 1, s. 182-183.
- Kowalczyk S., *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2009, nr 1, s. 171-178.
- Kowalczyk S., *Pedagogika wolności*, [w:] *Służcie Panu z weselem*, red. I. Dec, Wrocław 2000, s. 479-487.
- Kowalczyk S., *Personalizm i solidaryzm jako podstawowe wskazania społecznej nauki Kościoła*, „*Roczniki Nauk Społecznych*” 1991-1992, nr 19-20, z. 1, s. 161-176.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Kowalczyk S., *Religia a kultura*, „*Studia Płockie*” 1980, t. 8, s. 263-277.
- Kowalczyk S., *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i Tomaszowej*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, pod red. I. Deca, Wrocław 1999, s. 129-139.

- Kowalczyk S., *Rola szóstej drogi J. Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, [w:] Jacques Maritain, *prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera, Lublin 1992.
- Kowalczyk S., *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „*Annales. Etyka w życiu gospodarczym*” 2011, vol. 14, nr 1, s. 13-19.
- Kowalczyk S., *Sprawiedliwość w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *W służbie prawdzie i miłości*, Poznań 1998, s. 287-294.
- Kowalczyk S., *Świadomość etyczna w argumentacji za istnieniem Boga*, [w:] *o Bogu i o człowieku*, Praca zbiorowa pod red. B. Bejze, Warszawa 1969, t. 2, s. 79-96.
- Kowalczyk S., *Święty Tomasz z Akwinu dziś aktualny?*, „*Kronika Diecezji Sandomierskiej*” 1979, nr 3-4, s. 78-82.
- Kowalczyk S., *Święty Tomasz z Akwinu z perspektywy współczesnej*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 1980, nr 4, 37-55.
- Kowalczyk S., *Wciąż żyje w pamięci uczniów*, [za:] H. I. Szumił, *Ksiądz Wincenty Granat: nauczyciel chrześcijańskiej doktryny i jej realizator (1900-1979)*, [w:] *Chrześcijanin*, t. 11, Warszawa 1983, s. 9-32.
- Kowalczyk S., *Wiodące koncepcje człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej*, „*Studia Płockie*”, t. 21, Płock 1993, s. 47-58.
- Kowalczyk S., *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym. Elementy teorii i praktyki*, t. 2, *Naród, Ojczyzna, Patriotyzm, Państwo, Pokój*, Lublin-Kielce 2006, s.110-112.
- Kowalczyk S., *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Ośrodek dokumentacji i studiów społecznych, Warszawa 1977.
- Kowalczyk S., *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995.

Dzieła klasyków filozofii i papieży:

- Arystoteles, *Polityka*, ks. I, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003.
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.

- Arystoteles, *Metafizyka*, księga IV, 1011 b, tłum. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, Lublin 1996.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym, 29.06.2009.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Rzym, 04.03.1979.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Rzym, 14.09.1981.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym, 30.12.1987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus*, Rzym, 01.05.1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym, 06.08.1993.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, Rzym, 15.05.1961.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym, 11.04.1963.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r.*, Dz. U. z 1997 r. Nr 78 poz. 478 z późn. zm.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, Rzym 1965.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, London 1960.
- Nietzsche F., *Wola mocy*, Warszawa 1910-1911.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Rzym, 26.03.1967.
- Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, Rzym, 15.05.1931.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.
- Sartre J. P., *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007.
- Hobbes Th., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Wojtyła K., *Osoba – podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, z. 2, s.5-39.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*. Studium etyczne, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003.

Opracowania:

- Dec I., *Filozof komplementarnych ujęć. Laudacja na cześć ks. Prof. Stanisława Kowalczyka, 15 czerwca 2012 r.*, „Rocznik Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 4, s. 199-204.
- Dec I., *Ksiądz profesor Stanisław Kowalczyk - Między augustynizmem a tomizmem, [w:] Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu. Rozważania filozoficzne*, Świdnica 2017, t. 1, s. 722-728.
- Guzowski K., *Stanisław Kowalczyk – personalizm realistyczno-dynamiczny, [w:] S. Kowalczyk, Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Hoefler Ch., *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, Lublin 2014.
- Jabłoński A., *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1.
- Kondrat K., *Światopogląd i religia w ujęciu Stanisława Kowalczyka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, nr 1, s. 37-55.
- Kosiewicz J., *Stanisław Kowalczyk: Rozważania o społeczeństwie i sporcie*, "Ruch dla Kultury" 2005 nr 5, s. 166-176.
- Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga: studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, pod red. E. Balawajdera, P. Niteckiego, A. Jabłońskiego, Sandomierz 1997.

Literatura pomocnicza:

- Ambrożewicz Z., *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kantyizmu*, „Diametros” 2015 (46), s. 1-29.
- Andrzejuk A., *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce (1946-2000)*, „Lumen Poloniae. Studia z Filozofii Polskiej” 2007, nr 1, s. 55-66.
- Balawajder E., *Kryzys, nihilizm i filozofia. O aktualności najnowszej książki Stanisława Kowalczyka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 107-112.
- Bartnik Cz., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bartnik Cz., *Idea polskości*, wyd. II, Lublin 1996.

- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów*, Lublin 2004.
- Bejze B. (red.), *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1992.
- Biesaga T., *Personalizm i indywidualizm*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, pod red. P. Andryszczaka, Kraków 2002, s. 22.
- Biesaga T., *Personalizm wobec kolektywizmu i liberalizmu*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Kraków 2002, s. 14-26.
- Biesaga T., *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce*, [w:] *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, red. J. Bremer SJ i R. Janus SF, t. 2, Kraków 2005, s. 57-67.
- Bochenek K., *Personalizm jako wyznacznik chrześcijańskiej wizji społeczeństwa optymalnego*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy”, nr 14, Rzeszów 2009, s. 27-37.
- Bochenek K., *Wspomnienie o Profesorze Mieczysławie A. Krąpcu OP (1921-2008)*, Memorabilia, „Σοφία”, 2009, nr 9, s. 373-385.
- Borecki P., *Laickość państwa w świetle dorobku powojennego konstytucjonalizmu*, [w:] *Cuius regio, eius religio? Publikacja po Zjeździe Historyków Państwa i Prawa, Lublin 2006*, Lublin 2008, t. 2, s. 484-504.
- Borecki P., *Państwo laickie. Współczesna rzeczywistość ustrojowa i perspektywa na przyszłość*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 2, s. 61-79.
- Borowik Z., *Zasada pomocniczości u podstaw integracji europejskiej*, „Społeczeństwo” 2004, nr 2, s. 337-334.
- Brodziński W., *Zasady ustroju Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Polskie prawo konstytucyjne*, pod red. D. Góreckiego, Warszawa 2012.
- Buglewicz U., *Tożsamość polska*, <http://www.niedziela.pl/> [dostęp: 01.09.2017].
- Chmielewski A., *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.
- Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby*, Kraków 2007.
- Cynarski W. J., *Ewolucja nauki na przykładzie socjologii (od XIX wieku ku przyszłości)*, „Idō – Ruch dla Kultury” 2001, s. 161-179.
- Czarnecki P. S., *Etyka biznesu*, „Zarządzanie. Teoria i Praktyka” 2012, nr 2, s.13-22.
- Czartoszewski J. W., *Analiza pojęcia światopoglądu ekologicznego*, „Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW” 2012, nr 3, s. 33-52.
- Daniec B., *Sokrates w świetle starożytności i nowoczesnej nauki*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 3, s. 300-318.

- Dec. I., *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, PWT Wrocław, 1991.
- Dec I., *Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 99-110.
- Dobro wspólne. Teoria i praktyka*, pod red. F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, W. Arndt, Warszawa 2013.
- Drożdż B., *Siedem podstawowych zasad etyczno-społecznych*, Legnica 2015.
- Filozofia Boga J. Maritaina a Vaticanum II*, [w:] *Jacques Maritain, prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera, Lublin 1992, s. 93-104.
- Gadacz T., *Bytem być, czyli o rozkwicie i uwiądzie egzystencjalizmu*, „Niezbędnik Inteligenta”, nr 18, dodatek do Tygodnika „Polityka” 2009, nr 28, s. 18-22.
- Gocko J., Chrześcijanek S., *Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym. Studium na kanwie Dzienniczka św. Faustyny Kowalskiej i nauczania społecznego Jana Pawła II*. [w:] *Z problematyki społeczno-pedagogicznej*, „Seminare” 2009, t. 26, s. 186-199.
- Gogacz M., *Próba heurezy subsystemy i osoby. (Wprowadzenie)*, [w:] *Subsystemy i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, “Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 8, ATK, Warszawa 1987, s. 9-16.
- Gogacz M. (red.), *Subsystemy i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Akademia teologii Katolickiej, Warszawa 1987.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. I, Sandomierz 1961.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, wyd. II, Lublin 2006.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Gronbacher G. M. A., *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki, przedm. M. Novak, Lublin 1999.
- Gryżenia K., *Dobro wspólne – rozwój osobowy – życie gospodarcze*, „Annales” 2007, nr 10/2, s. 11-22.
- Guardini R., *Świat i osoba*, Kraków 1969.
- Guzek K., *Nieudzielalność osoby ludzkiej jako jedna z podstaw personalizmu chrześcijańskiego*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 2, s. 152-158.
- Haarscher G., *Laickość*, Warszawa 2004.
- Irek W., *Pomocniczość w Kościele. Prezentacja wybranych poglądów*, [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005, s. 113-155.

- Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami, Przemówienie do intelektualistów (Combra, 15.05.1982)*. [w:] *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Redakcja wydawnicza KUL, Rzym - Lublin 1986, s. 153-159.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku*, <http://www.opoka.org.pl>, [dostęp: 03.01.2018].
- Janeczek S., *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. 18, Białystok 2006, s. 143-159.
- Judycki S., *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 2001, t. 49, nr 1, s. 25-62.
- Judycki S., *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28 (1999), s. 23-45.
- Kiereś B., *Personalistyczny wymiar wspólnotowego życia w rodzinie. Kontekst cywilizacyjny*, „Paedagogia Christiana” 2015, nr 2/36, s. 195-208.
- Kiereś H., *Wolność jako wartość a dobro wspólne*, „Człowiek w kulturze”, t. 14, s. 167-181.
- Kisiel R., *Wokół papieskich encyklik*, „Perspectiva” 2002, nr 1, s. 126-154.
- Kosche M., *Zarys personalizmu integralnego Wincentego Granata*, „Teologia w Polsce” 2013, nr 2, s.151-171.
- Koszała M., *Indywidualizm a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunsza Szkota*, „Filo-Sofija” 2013, nr 4, s. 73-88.
- Krajski S., *Wokół dyskusji o subsystemach*, „Studia Philosophiae Christianae” 1984, nr 20/1, s. 121-130.
- Kraśński J., *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, *Sandomierz 2002*.
- Krąpiec M. A., Maryniarczyk A., *Lubelska szkoła filozoficzna*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- Krąpiec M. A., *Dobro wspólne*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001.
- Krąpiec M. A., *Człowiek i polityka*, Lublin 2007.
- Krąpiec M. A., *Człowiek w kulturze*, Rzym-Warszawa 1990.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek, zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Krąpiec M. A., *Moralność Etyki*, *Świdnickie Studia Teologiczne*, 1(2004), nr 1, s. 147-162.

- Krapiec M., Sochoń J., *Porzucić świat absurdów. Z Mieczysławem Krapcem rozmawia ks. Jan Sochoń*, Lublin 2002.
- Krapiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959.
- Krapiec M. A., *Człowiek jest osobą*, [w:] *Człowiek. Osoba. Płeć*, red. M. Wójcik, Łomianki 1998, s. 31-56.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, [w:] *Dzieła*, t. 9, Lublin 1991.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Krucina J., *Społeczne zasady prawa naturalnego w Kościele*, „Collectanea Theologica” 40, 1970, z.1, s. 33-48.
- Krukowski J., *Państwo polskie a kościół katolicki w ujęciu historycznym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2016, nr 2, s. 83-100.
- Kundera E., Maciejewski M. (red.), *Weber Max* [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, wyd.3., Warszawa 2009.
- Kuzior A., *Człowiek jako racjonalny podmiot działań w świetle założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju*, Problemy Ekorozwoju, 2006, nr 2, s. 67-72.
- Legutko R., *Dylematy kapitalizmu*, Paryż 1986.
- Lusawa R., *Encyklika „Populorum Progressio” o popieraniu rozwoju ludów*, „Rocznik Naukowy Wydziału Zarządzania w Ciechanowie”, 1-4 (V) 2011, s. 137-152.
- Łastowski K., Zeidler P. (red.), *Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, "Wydawnictwo Humaniora", Poznań 2001.
- Łubnicki N., *Światopoglądy*, Warszawa 1973.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987.
- Majka J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.
- Małajny R. M., *Państwo świeckie (rozdział kościoła od państwa)*, [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mazgłowski, Warszawa 2014, s. 271-290.
- Maryniarczyk A., *Dlaczego tomizm dziś?*, „Człowiek w kulturze”, 1994, nr 2, s. 143-163.
- Maryniarczyk A., Krapiec M. A., *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, hasło w Encyklopedii PTTA, <http://www.ptta.pl> [dostęp: 14.11.2017].
- Maryniarczyk A., *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krapca OP*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 73-97.
- Mazur-Wierzbicka E., *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, [w:] *Nierówności społeczne a Wzrost Gospodarczy*, 2006, nr 8, s. 317-328.

- Mączyńska E., Pysz P. *Liberalizm – neoliberalizm – ortoliberalizm*, „Ekonomista” 2014, nr 3, s. 221-247.
- Mijał P., *Zasada pomocniczości jako wyznacznik roli prawotwórczej samorządu terytorialnego*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2014, nr 2, s. 215-231.
- Młynarska-Sobaczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2009, nr 69, s. 61-72.
- Montesquieu Ch., *O duchu praw*, Fundacja Nowoczesna Polska (ebookpoint).
- Mrówczyński T., *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964.
- Nawrot O., *Ludzka biogeneza w standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011.
- Nitecki P., *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 1989, nr 1, s. 1-21.
- Pawlikowski T., *Lubelska szkoła filozofii jako polski wkład w filozofię europejską*, „Lumen Poloniae” 2010, nr 1, s. 79-92.
- Piechowiak M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. 31, nr 2, s. 5-35.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010.
- Pietrzak M., *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999.
- Piwowarski W., *Zasada pomocniczości*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993.
- Pogórski R., *Przestrzeń aksjologiczna w nauczaniu ks. bpa prof. gen. Tadeusza Płoskiego*, <https://archiwum-ordynariat.wp.mil.pl> [dostęp: 07.03.2018].
- Rabczyński P., *Globalizacja w ujęciu Jana Pawła II*, „Studia Elbląskie” 2011, t.12, s. 275-287.
- Raburski T., *Niccolò Machiavelli: klasyczny realizm i republikanizm*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2012, t. 1, nr 1, s.111-119.
- Rau Z., *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, A. Romaniuk, Warszawa 1994.
- Reykowski J., *Wolność gospodarcza jako ideologia*, „Studia Socjologiczne” 2013, nr 3, s. 7-29.
- Rodziński A., *Na orbitach wartości*, Lublin 1998.
- Rodziński A., *Osoba i kultura*, Warszawa 1985.
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989.

- Roguska A., *Wolontariat - działania na rzecz jednostki i społeczeństwa*, [w:] *Wolontariat w teorii i praktyce*, red. M. Danielak-Chomać, B. Dobrowolskiej i A. Roguskiej, Sie-dlce 2010, s. 27-48.
- Roos L., *Zadania państwa w gospodarce*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe za-gadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny i S. Fel, Katowice 2003, s.171-185.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010.
- Sadowski M., *Personalizm chrześcijański Jacques 'a Maritain 'a jako fundament koncepcji godności człowieka*, [w:] *Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa*, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 36-43.
- Sienkiewicz E., *Człowiek w myśli św. Augustyna*, „Teologia w Polsce” 2011, nr 5,2 (2011), s. 259-272.
- Sokołowski G. (red.), *Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk. Doktor honoris causa Papi-eskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, Wrocław, 28 stycznia 2011r., Wrocław 2011.
- Sołtyszewski S., *Encyklika społeczna Mater et Magistra*, „Prawo kanonicze: kwartalnik prawnohistoryczny”, 1962, 5/1-2, nr 1-2, s. 269-280.
- Sowiński S., *Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 2008, nr 3, s. 39-52.
- Schaff A., *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965.
- Stępień K., *O lubelskiej szkole filozoficznej: [rozmowa z o. prof. Mieczysławem A. Krąpcem OP]*, „Człowiek w Kulturze” 2007, t. 19, s. 65-71.
- Szczap A., *Idea społeczeństwa obywatelskiego w komunitaryzmie*, „Rocznik Lubuski” 2003, t. 29, cz. I, s. 75-93.
- Szymonik M., *Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu M. A. Krąpca*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 2011, nr 1, s. 84-104.
- Śliwerski B., *Współczesny spór o istotę i zakres wychowania personalistycznego w Polsce*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t. 14, nr 2, s. 11-25.
- Śmietanka T., *Polityka społeczna gminy jako czynnik rozwoju lokalnego (na przykładzie gmin miejsko-wiejskich: Grójec, Koziennice, Szydłowiec)*, Poznań 2014.
- Śpiewak P., *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod red. P. Śpiewaka, Warszawa 2004.
- Świątkiewicz W., *Zasady ładu społecznego*, Katowice 1998.
- Tarasiewicz P., *Naród*, [w:] *Encyklopedia PTTA*, www.ptta.pl [dostęp: 10.10.2017].

- Tatar M., *Świętość ontyczna i struktura ontologiczna człowieka. Antropologiczne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2013, s. 177-194.
- Taylor Ch., *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitaria-
nie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, War-
szawa 2003, s. 37-38.
- Turek J., *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*,
„Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, t. 11, nr 1, s. 87-94.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993.
- Tuziak A., *Społeczno-ekonomiczne aspekty zrównoważonego rozwoju w ujęciu globalnym
i lokalnym*, „Problemy Ekorozwoju” 2010, t. 5, nr 2, s. 39-49.
- Twardowski M., *Chrześcijańska perspektywa rozwiązywania kwestii społeczno-ekonomicz-
nych w świetle nauczania Jana Pawła II i założeń personalizmu G. M. Gronbachera*,
„Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2015, t. 18, nr 2, s. 55-66.
- Walicki A., *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy*, „Zdanie” 2012, nr 3-4, s.36-37.
- Wasiewicz J., *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX w.*, Wrocław
2010.
- Werner K., *Co można wiedzieć o człowieku? Analiza pojęcia wiedzy przydatna dla
antropologii filozoficznej*, „Diametros” 2007, nr 11, s. 83-110.
- Werner M., Sokół L., Januszkiewicz M., *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki
nihilizmu i nowoczesności*, [w:] *Nihilizm i nowoczesność*, Warszawa 2012,
s. 5-27.
- Wesoły W., *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Studia Warmińskie” 2010,
t. 47, s. 281-305.
- Winczorek P., *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku*,
Warszawa 2008.
- Wódka M., *Warstwa ideowo-filozoficzna „Roczników Nauk Społecznych”*, „Roczniki Nauk
Społecznych” 2012, nr 4, s. 178-192.
- Zamelski P., *Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatyw-
nym*, [w:] *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja
i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka, cz. I: Współczesne
rozumienie praw człowieka*, pod red. J. Jaskierni, Warszawa 2012,
s. 181-206.
- Zampetti P., *Państwo demokratyczne i społeczeństwo obywatelskie*, *Społeczeństwo* 10(2000),
nr 3(39), s. 451-466.

- Zawojcka A., *Liberalizm, neoliberalizm, wolność ekonomiczna i polityczna a rozwój gospodarczy kraju*, „Zeszyty Naukowe SGGW – Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej” nr 58, Warszawa 2006, s. 5-23.
- Zdybicka Z., *Analiza pojęcia partycypacji, występującego w filozofii klasycznej*, „Rocznik Filozoficzny” 1970, z. 1, s. 5-78.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977.
- Zdybicka Z., *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1968, nr 2, s. 15-26.
- Zdybicka Z., *Religia i technika*, Świdnickie Studia Teologiczne 1(2004), nr 1, s. 163-176.
- Zdybicka Z., *Problematyka Boga w myśli współczesnej*, „Roczniki Filozoficzne” 2002, t. 50, z. 1, s. 553-574.
- Zdybicka Z., *Ontyczna wspólnota bytów*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. 19 z. 1, s. 85-94.
- Żemojtel-Piotrowska M., Baran T., Piotrowski J., *Postawy roszczeniowe a system wartości w ujęciu Shaloma Schwartza*, „Psychologia Społeczna” 2011, t. 6 2(17), s. 146-158.

WSTĘP

Człowiek nie jest samotną wyspą. Wręcz przeciwnie – aby normalnie funkcjonować potrzebuje on obok siebie innych ludzi, rodzinę, społeczeństwo, naród, państwo. Arystoteles w *Polityce* twierdzi, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie”¹, człowiek jest *zwierzęciem politycznym* (ζῷον πολιτικόν – *zoon politikon*). Ta arystotelesowska definicja człowieka jako istoty z natury zdolnej do uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym państwa jest dla naszych rozważań punktem wyjścia do przeprowadzenia rozlicznych analiz, które mają na celu ukazanie bytu ludzkiego – osoby w kontekście relacji interpersonalnych i życia społecznego w ogóle.

Życie społeczne opiera się na najbardziej trwałej strukturze, jaką jest małżeństwo (więź pomiędzy kobietą a mężczyzną). Małżeństwo tworzy rodzinę, która nie jest w stanie zaspokoić wszystkich swoich potrzeb, a zatem łączy się w kolonie rodzin (gminę wiejską lub miejską), a następnie w *polis* (państwo), które jest wspólnotą pełną i samowystarczalną.

W rozwoju myśli ludzkiej, na gruncie różnych nurtów filozoficznych, dokonywano namysłu intelektualnego na temat życia społecznego. Warto w tym miejscu przytoczyć kilka koncepcji życia społecznego, które w odmiennej perspektywie – z rozmaitych punktów widzenia – opisywały relacje interpersonalne, w których człowiek współistnieje w społeczeństwie, w świecie. Dla naszych rozważań znaczące jest ukazanie tych koncepcji, które stoją w opozycji do personalistycznej koncepcji życia społecznego.

Pierwszą propozycją o specyficznym, antagonistycznym oglądzie jednostki ludzkiej jest marksizm, który podważa autonomię człowieka. Marksizm został zapoczątkowany w XIX wieku i zasadniczo jest przede wszystkim materializmem, co potwierdzają wypowiedzi jego twórców, zarówno K. Marksa, jak i F. Engelsa². Ten ostatni w sposób szczególny wyakcentował dialektyczny charakter marksizmu. Zaznaczyć trzeba, że protoplaści materializmu dialektycznego³ afirmowali fakt jedności bytu, ale za sam byt, jego rdzeń uznawali jedynie jego aspekt materialny. Sprawia to, w ich przekonaniu, iż tylko materia jako taka jest w sobie samej wieczna oraz ontycznie unikatowa. W ten sposób marksizm stał się nową formą materializmu powiązaną nieodłącznie z dialektyką.

¹ Arystoteles, *Polityka*, ks. I, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003, s. 5.

² S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Ośrodek dokumentacji i studiów społecznych, Warszawa 1977, s. 36; zob. także: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 51-52.

³ Tamże, s. 41.

Materializm historyczny jest filozofią społecznego bytu człowieka. Ten z kolei afirmuje pierwszeństwo materialnej ze swej natury *bazy* względem *nadbudowy* – zawsze o charakterze ideologicznym. Według twórców tej koncepcji, baza materialna to model gospodarczo-społeczny państwa, zaś nadbudowa ideologiczna to wszelkie wytwory umysłu ludzkiego – kultura o charakterze duchowym. Można więc powiedzieć, że uznanie absolutnego prymatu bazy ekonomicznej przed nadbudową jest fundamentalnym założeniem materializmu historycznego. W marksizmie najważniejsza jest relacja pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Absolutyzuje on społeczeństwo klasowe, czyli proletariatu, który traktuje jako byt absolutny. Marks twierdził, że istota człowieka jest całokształtem stosunków społecznych. Jednostka powstaje w ramach społeczności, dlatego jej geneza wyjaśnia się tylko przez odwołanie do społeczności.

Jest to zatem – jak widać – wyraźnie kolektywistyczne rozumienie człowieka. K. Marks przyjmował teorię organistyczną, według której dopiero w społeczności rodzi się istota indywidualnej osobowości - człowiek jako taki. Przed i poza społeczeństwem człowiek istnieje jedynie jako indywidualny przedstawiciel gatunku *homo sapiens*, a ludzką twarz nadaje mu dopiero społeczny kolektyw. W myśl tej koncepcji człowiek nie jest istotą jednostkową, lecz zespołową, jest wynikiem działania wielu jednostek – wspólnotą indywidualności. Jest to stanowisko przyjmujące kolektywistyczną genezę człowieka zwaną „socyjoprioryzm”. Głosi on, że wszystko, co człowiek jest w stanie osiągnąć, zawdzięcza społeczeństwu. Socyjoprioryzm łączy się tu z socjocentryzmem, który jest wyeksponowaniem dominującej roli społeczności w relacji jednostka – kolektyw⁴. Człowiek jest nie tylko istotą społeczną, ale społeczność jest istotą człowieka. Tak rozumiany człowiek zatracą swą indywidualność, gdyż wszystko poporządkowane jest w relacji do państwa. Marks w kolektywie upatrywał właściwe urealnienie ludzkiej osobowości. Teoria kolektywizmu jest więc realizowana przez niego w wersji radykalnej, gdyż indywidualność i osobowość człowieka zostały ograniczone do jego więzi ze społeczeństwem. Jednostka ludzka wyraża się wyłącznie w życiu społecznym. Kolektyw najpełniej obrazuje osobowy byt człowieka⁵.

Współtwórca marksizmu rozróżniał wolność abstrakcyjną i wolność konkretną, którą rozumiał jako przezwyciężenie alienacji ekonomicznej i ideologicznej. K. Marks dostrzegał przyczynę alienacji w nieprawidłowym modelu ekonomiczno – społecznym, bazującym na

⁴ S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, „Studia Płockie” 1982, t. 10, s. 160-168.

⁵ Por. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965; S. Kowalczyk, *K. Marks i F. Engels, Naturalistyczno-kolektywistyczna teoria człowieka*, w tenże, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 95-117.

własności prywatnej środków produkcji. To ona skutkuje odczłowieczaniem w sensie metaforyczno-moralnym. Poczucie alienacji człowieka wynika z faktu, że jest zmuszony do życia w bardzo trudnych warunkach i w takich warunkach musi również pracować. Wykluczając faktyczną wolność człowieka, każda alienacja niesie za sobą niewolę. Odbieranie jednostce tożsamości prowadzi do alienacji społeczeństwa. Alienacja socjalno – polityczna i ekonomiczna skutkuje konsekwentnie alienacją w zakresie ideologicznym, religijnym oraz filozoficznym⁶. Reakcją na działania w stosunku do zjawiska alienacji jest jej przewyciężanie, czyli dezalienacja, która jest równoznaczna z procesem wyzwolenia. To zaś nie jest możliwe bez wykorzystania przemocy w formie walki klasowej, rewolucji i dyktatury proletariatu. Uzasadnieniem ich, według Marksa, jest humanistyczny cel: stworzenie społeczeństwa jednolitego, w którym zapanuje równość społeczna oraz sprawiedliwość. Wolność w interpretacji marksistowskiej⁷ jest przede wszystkim dziełem człowieka wynikającym z jego ekonomiczno-społecznego wyzwolenia.

Kolejną kontrowersyjną koncepcją życia społecznego jest liberalizm, który powstał w XVII i XVIII wieku. U podstaw tej propozycji znajduje się indywidualistyczna koncepcja człowieka, a jej konsekwencją był kapitalizm⁸. Pojęcie wspomnianego indywidualizmu wywodzi się z filozofii; samo pojęcie liberalizmu dotyczy życia społecznego, zaś pojęcie kapitalizmu odnosi się zdecydowanie do sfery ekonomicznej. U podstaw liberalnej teorii znajduje się filozoficzny indywidualizm, którego rodowód sięga doby średniowiecza. Pojawił się on w myśli Dunska Szkota, który wyróżnił dwie formy bytu: gatunkową, która decyduje o naturze konkretnego bytu, nadając mu określone właściwości gatunkowe i indywidualną, która obejmuje zespół cech osobniczych, różnicujących jednostkę i nadających jej niepowtarzalny charakter.

Filozoficzny indywidualizm kształtował się w dwóch aspektach: idealistycznym, który reprezentują są R. Descartes i G.W. Leibniz oraz sensualistycznym, którego przedstawicielami są: T. Hobbes, J. Locke i D. Hume. Nurt sensualistyczny scala elementy indywidualizmu filozoficznego z liberalną teorią społeczeństwa⁹. Kształtowaniu się tej teorii w Anglii sprzyjał fakt, że to właśnie tam dokonano, odkrycia maszyny parowej przez J. Watta i innych wynalazków, które zrewolucjonizowały życie gospodarcze ówczesnej Europy.

⁶ Zob. S. Kowalczyk, *Marksistowska a chrześcijańska koncepcja wolności*, *Collectanea Theologica* nr 42 t. 2, s. 53-70.

⁷ Zob. Tenże, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, dz. cyt., s. 80-81.

⁸ Zob. J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów*, Lublin 2004.

⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 58-60.

Do najbardziej znanych reprezentantów liberalizmu w Wielkiej Brytanii należą wspomniani T. Hobbes, J. Locke oraz A. Shaftesbury. Hobbes ukierunkowywał swoją myśl na człowieka i życie społeczne. Jako klasyk myśli liberalnej uważał człowieka za istotę antyspołeczną, która kieruje się w życiu egoizmem i postawą interesowności. Wszystkie stania człowieka dyktowane są pragnieniem zaspokojenia własnych pożądań i realizowaniem swoich ambicji. Logiczną konsekwencją takiej postawy życiowej jest fakt konfliktu jednostki z resztą społeczeństwa. Angielski filozof, podsumowując swoje rozważania, zauważył, że jedynymi środkami mogącymi zaradzić egoistycznym pobudkom jednostki w życiu społecznym są ugoda i moc, rozumiane jako umowa i władza. Fundamentem utrzymującym życie społeczne w określonych granicach ma stanowić umowa zawarta przez ludzi. Jej celem jest zadbanie o własny interes, ale również zabezpieczenie interesów pozostałych jednostek tworzących społeczeństwo. Decydując się na konstruowanie państwa (wielość ludzi, zjednoczoną w jedną osobę, nazywa się państwem) ludzie zgadzają się na poddanie woli suwerena. Poprzez zawarcie takiej umowy państwo zobowiązane jest do ochrony interesów indywidualnych w przypadku, gdyby wspomniana umowa została przez kogoś naruszona. Konsekwencją takiej umowy jest powstanie państwa na czele którego stoi władca¹⁰. Obawiając się anarchii Hobbes opowiadał się za autorytarnym modelem państwa. Był zdecydowanym zwolennikiem monarchii absolutnej¹¹. Władzę suwerena uznał za niepodzielną i nienaruszalną. W tej koncepcji państwa społeczeństwo utraciło więc swą podmiotowość na rzecz władcy, gdyż nie podlega on żadnej kontroli społecznej, a więc stoi poza i ponad prawem¹². Propagatorem liberalizmu był także angielski myśliciel John Locke. On również traktował teorię umowy społecznej jako podstawy życia społecznego. W swojej interpretacji uznawał podmiotowość ludu, w odróżnieniu od Hobbesa. Podkreślał, że prawo stanowione przez władcę nie może naruszać prawa naturalnego. Twierdził bowiem, że jeżeli suweren nadużyje swojej władzy w sposób istotny, to naród posiada prawo do jego depozycji¹³. Zwolennikiem liberalizmu był również Anthony Shaftesbury. Promował teorię głoszącą, że człowiek postępując zgodnie z naturalnymi skłonnościami, realizuje dobro. Uznawał, że człowiek posiada „zmysł etyczny” odpowiadający za rozróżnienie kategorii dobra i zła, jak również fakt, że w człowieku są obecne dwie skłonności: egoistyczna i społeczna¹⁴.

¹⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 58-60.

¹¹ Tenże, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 65-66.

¹² Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 58-60.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

We Francji najważniejszym reprezentantem i krzewicielem rzeczzonego tutaj liberalizmu jest Jean Jacques Rousseau, którego myśl o proveniencji antropologicznej, ale i cała jego refleksja filozoficzna odznaczają się dwoma zasadniczymi wyznacznikami natury metodologicznej¹⁵. Po pierwsze, jest to próba ujęcia i propagowania zdecydowanie ahistorycznej koncepcji człowieka. Ma ona związek z założeniem na temat istnienia całkowicie naturalnego i związku z tym w pełni przed-społecznego okresu ludzkości i jej naturalnej historii. Po drugie, istotną składową antropologicznego myślenia J.J. Rousseau jest pesymistyczna osnowa życia społecznego¹⁶. Autor traktatu *Emil, czyli o wychowaniu* zwraca przy tym uwagę na zauważalne dystynkcje specyfikujące obszar życia ludzi oraz zwierząt. Zauważa on bowiem tutaj, iż dopiero uspołeczniony okres ludzkiej egzystencji pozwala wyjść człowiekowi spoza sfery działania praw czysto naturalnych (biologicznych) i tym samym wejść w sferę porządkowaną ludzkim etosem i namysłem.

Pojawiają się w tym obszarze analiz liberalizmu daleko idące wnioski. Człowiek – podkreśla ten Filozof – funkcjonujący w okresie czysto naturalnym z natury swej pozostaje istotą dobrą, z czego wynika, że za jego moralne zło odpowiadają czynniki zewnętrzne – otoczenie, a przede wszystkim struktura życia społecznego. Sprawia to zatem, iż to społeczeństwo właśnie powoduje jego poczucie rozbieżności między dobrem oraz złem. J.J. Rousseau głosi zatem konsekwentnie pogląd, iż układ życia społecznego i co za tym idzie – ściśle z nim powiązany układ prawny, nie jest wypadkową czystej (ludzkiej) natury. Jako takie, społeczeństwo jawi się tutaj jako rezultat społecznego kontraktu, co dotyczy również obowiązującego w jego strukturze prawa. Tak zatem, fundamentem, jak i celem życia społecznego staje się głównie obrona własnych priorytetów, bowiem każdy człowiek komunikuje się i porozumiewa z innymi wyłącznie w tym celu, aby zachować i kultywować swoją własną wolność i naturalność.

Należy tutaj dodać, że w tym rozumieniu natury człowieka wynikiem sygnalizowanej wyżej umowy społecznej jest fakt, iż ujawniająca się w życiu społecznym nierówność pomiędzy ludźmi zyskuje walor równości w aspekcie tak prawnym, jak i moralnym. Oczywiście, historia pokazuje, że pojawiają się różnorakie formy życia społecznego i wtórnie – państwowego. Niemniej, najbardziej pożądane jego modele to ustrój demokratyczny, następnie ustrój arystokratyczny oraz ustrój monarchiczny. Zauważa w tym kontekście francuski Myśliciel, że formą społeczną najwierniejszą ludzkiej naturze byłaby demokracja

¹⁵ Tenże, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 66-67.

¹⁶ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002; S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1955, s. 41-54.

bezpośrednia i przy tej okazji wyraża postulat istnienia podziału typów władzy na ustawodawczą, władzę wykonawczą, a ponadto władzę sądowniczą. Dodaje, iż pierwsza z nich jest *sercem* struktury państwowej, druga zaś jego ośrodkiem myślenia. Całość, w celu zapewnienia zachowania interesów poszczególnych ludzi, winna być kierowana systemem kar oraz praw.

Wspomniany już wcześniej T. Hobbes rozumiał wolność w aspekcie negatywnym – jako brak zewnętrznych przeszkód w trakcie realizacji podejmowanych planów. Człowiek wolny może czynić to, co chce czynić. Wyróżnił on 3 rodzaje wolności: wolność cielesną, wolność społeczną oraz wolność suwerena. Wynika z tego, że Autor *Lewiatana* wypowiadał się na rzecz pewnego ograniczania osobistej wolności ludzi poddanych na korzyść władcy (suwerena). Wracając do ujęcia J.J. Rousseau – ten w sposób odmienny pojmował wolność człowieka. Stanął mianowicie na stanowisku, iż wolność jako taka jest naturalnym, a zatem absolutnie niezbywalnym prawem wszystkich ludzi i w związku z tym jest ona nieodzowna w celu zabezpieczenia ludzkiej godności.

Na tym polu analiz francuski Przedstawiciel nurtu liberalizmu odnotowuje kilka rodzajów wolności. Mówi mianowicie o wolności przyrodzonej – naturalnej, wolności w polu życia społecznego, jak również o wolności w sensie moralnym. I tak, wskazana tutaj wolność naturalna jest kojarzona z przywołanym już wcześniej przed-społecznym etapem życia człowieka i ze swej natury jest ograniczana jedynie poprzez jego sferę potencjalną. Kolejny typ wolności, jakim jest wolność w jej aspekcie społecznym jest, bądź może być tłumiona przez wolę ogółu. Wolność natomiast w jej porządku moralnym zasadza się na wolności o charakterze wewnętrznym i w tym sensie można tutaj mówić, że człowiek *panuje* nad sobą samym. W tym też świetle koncepcja umowy społecznej stojącej u podstaw organizacji państwowości posiada odniesienie wobec wszystkich jej obywateli, ponieważ wszyscy oni cechują się równością względem prawa¹⁷.

Zagadnienie ludzkiej wolności i jej rozumienie zajmowało także myśl Monteskiusza, który sądził, że naturalna wolność człowieka nie wspiera się na koncepcji możliwości podejmowania jakichkolwiek, dowolnych działań, a zatem ujęcie to wyklucza niewłaściwe używanie wolności. Tak zatem, wolność jest tutaj postrzegana jako prawo czynienia wyłącznie tego, co jest zgodne z prawem¹⁸. Do tych refleksji należy dołączyć również poglądy społeczne J. Locke'a, który opowiada się za potrzebą połączenia koncepcji wspomnianej

¹⁷ Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954.

¹⁸ Ch. Montesquieu, *O duchu praw*, Fundacja Nowoczesna Polska (ebookpoint), s. 80.

wyżej umowy społecznej (społecznego kontraktu) z akceptacją prawa natury, a także postulatami utylitaryzmu¹⁹. W tym świetle principia struktury życia społecznego są wypadkową ludzkiej natury w takim sensie, iż posiadają one naturę ponadpaństwową. W tym wypadku więc, zadaniem państwa jako struktury społecznej jest wyłącznie gwarantowanie koniecznych i z natury zewnętrznych warunków dla realizacji moralności w wymiarze społecznym. Dlatego też, do zakresu wpływających z samej natury praw ludzkich przynależy prawo do zachowania życia, prawo do osobistej wolności, jak i prawo do posiadania. Tak więc, zasadniczym celem, do jakiego zmierza nośność umowy społecznej jest zabezpieczenie prywatnej własności wszystkich obywateli. Wynika z tego, że państwo jako twór wyłaniający się z koncepcji umowy społecznej, jakkolwiek nierówność odnosi do równości wszystkich względem prawa. Oznacza to konsekwentnie, że rzezonny tutaj system prawny nie prowadzi do alienacji człowieka z pola wolności, bowiem nie jest on rezultatem przymusu o charakterze zewnętrznym, lecz owocem naturalnej, społecznej umowy.

Jak widać, w rozumieniu podstaw życia społecznego w ujęciu T. Hobbesa oraz J.J. Rousseau zarysowują się ewidentne rozbieżności²⁰. Niemniej ich cechą wspólną staje się pogląd, iż człowiek nie odsłania się tutaj jako istota społeczna na mocy swej własnej natury, co też powoduje to, że i samo życie społeczne jest pojmowane jako następstwo umowy pomiędzy ludźmi. Ponadto, trzeba dodać, że w podejściu T. Hobbesa ujawnia się brak koncepcji dobra wspólnego, które w jakiś sposób byłoby odmienne od samych tylko interesów poszczególnych ludzi. Inną jeszcze słabą stroną tego ujęcia jest wyraźny brak osobowego pluralizmu w obszarze życia społecznego. Chodzi tutaj głównie o wyraźny brak istnienia pośrednich ludzkich społeczności pomiędzy samym państwem, a człowiekiem w jego indywidualności. Należy również dodać, że słabością tego systemu myślowego pozostaje rozumienie człowieka w profilu mechanistyczno-egoistycznym, co w istocie jest przejawem nieadekwatnego ujęcia ludzkiej natury jako takiej.

Kontynuując ten wątek trzeba dodać, że przybliżona powyżej koncepcja człowieka stroni od samego rdzenia problematyki, a mianowicie pomija fakt realizmu ludzkiej natury, na czele z teorią osoby. Efektem tego jest to, że zarysowane tutaj indywidualistyczne i liberalne rozumienie wolności wydaje się być zbyt jednostronne, ponieważ ujmujące samą wolność jedynie jako wolność „od”, nie zaś osobową wolność „ku”. Wątpliwości powoduje także naszkicowana teoria praw człowieka kojarzona wyraźnie z liberalizmem, gdzie samo

¹⁹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 66.

²⁰ S. Kowalczyk, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 236.

prawo do osobowej wolności jest zasadniczo rozumiane i ujmowane w horyzoncie aktywności o charakterze ekonomicznym, co też sprawia, iż posiadanie własności prywatnej jest usytuowane w całej tej hierarchii na najważniejszym stopniu. Ponadto, jak już to zasygnalizowano wyżej, u źródeł takiego ujęcia praw człowieka lokuje się egoizm, nie zaś międzyludzka solidarność.

Rousseau sugerował istnienie „naturalnej”, czyli przedspołecznej fazy ludzkości. Życie społeczne nie było, jak twierdził, stanem ani pierwotnym ani naturalnym. Nie było więc konsekwencją natury ludzkiej, ale jedynie rezultatem umowy społecznej. Filozofia chrześcijańska uznaje jednak życie społeczne jako stan naturalny i pierwotny człowieka. Św. Tomasz z Akwinu twierdził, że na środowisko człowieka składa się kosmos, biokosmos i ludzka społeczność. Osoba ludzka jest zatem uzależniona od środowiska i ku niemu jest nakierowana. Według teorii indywidualizmu, człowiek jest istotą społeczną - nie pomimo swej indywidualności, ale właśnie z jej powodu. Jednostka zawsze dąży do swego dopełnienia, które znajduje w środowisku społecznym. Korzenie życia społecznego znajdują się więc w samym człowieku. Życie społeczne jest nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne dla każdego człowieka²¹.

Życie społeczne wręcz wyrasta z wewnętrznej natury człowieka. Jest swoistą potrzebą i koniecznością osoby ludzkiej, która w wielu aspektach swej natury nie jest samowystarczalna. Osoba ludzka jest zawsze „współegzystowaniem z innymi ludźmi” np. z rodziną, przyjaciółmi. Człowiek ma instynkt społeczny, który realizuje tylko poprzez uczestniczenie w życiu społecznym. Jest on zatem całością psychofizyczną, a w obu wymiarach jego natury życie społeczne jest niezbędne. Zatem społeczne życie człowieka dopełnia się w obszarze życia psychicznego oraz intelektualnego. Owszem, bowiem w porządku naturalnym indywidualne istoty składają się na grupy szersze – gatunki, lecz w sensie wyłącznie rozumne oraz wolne osoby jako osoby organizują i tworzą różnego typu społeczności. W tym też świetle życie człowieka w jego wymiarze społecznym jest fundowane przez dwie składowe – biologiczną (niższą), jak również intelektualną (wyższą). Uwyraźniony tutaj aspekt intelektualny jest absolutnie specyficzny w świecie osób, gdzie zarysowuje się jedyna w swoim rodzaju zdolność, jaką jest naturalne wykraczanie ponad doraźne okoliczności oraz potrzeby. Oznacza to, że człowiek jako osoba nieustannie włącza się w życie wspólnoty – jej główne zadania, a zatem jest i powinien czuć się za jej kształt właściwie odpowiedzialny.

²¹ Krytycznie ocenia koncepcję życia społecznego i państwa liberalizmu. S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, s. 119-129.

Trzeba tutaj dodać, iż życie w społeczności jest niezbędne dla prawidłowego rozwoju intelektualnego, jak również dla równowagi człowieka w aspekcie psychicznym. Jako takie, życie społeczne nawiązuje się i kształtuje na mocy wspólnego wysiłku polegającego na dążeniu do wartości wyższych, jak i ich właściwemu popularyzowaniu. Społeczne życie człowieka to ponadto nieustanne komunikowanie rozmaitych wartości, potwierdzeniem czego jest rozwój i permanentne doskonalenie ludzkiego języka. Sfera językowa właśnie umożliwia ciągłą transmisję doświadczeń, wszelkich informacji i konsekwentnie formowanie następnych pokoleń. Sprawia to, że człowiek nie staje przed koniecznością odkrywania wszystkiego tylko sam, ale zbiera potrzebne doświadczenie i wiedzę od innych ludzi. Stąd też, fundamentem życia społecznego jako takiego jest kultywowanie i przekaz świata wartości, co jest i staje się ciągle domeną aktywności intelektu oraz woli. Intelekt człowieka staje u podstaw przemyślanego, racjonalnego wyboru konkretnych wartości, jak i określania celu życia. Tak więc, życie w jego wymiarze społecznym swoją integralność odnajduje na gruncie tak życia intelektualnego i duchowego, jak i poznawczego, a następnie moralnego, a także artystycznego (wytwórczego). Dodać trzeba, że to właśnie rzeczzone wyżej wartości stanowią to, co każdą społeczność organizuje i wyróżnia najbardziej.

Do aktualnych ujęć tego problemu zaliczyć należy zarysowujący się uniwersalizm, jak i solidaryzm, ponadto afirmację pierwszoplanowości zasady pomocniczości oraz rozróżnienie w samym człowieku *indywiduum* od rozumienia go jako *osoby*. Nadmiemy więc tutaj, że przedstawicielem uniwersalizmu był Othmar Spann, który w swoich poglądach opowiedział się przeciwko ujęciom indywidualizmu. Stąd też, w jego przekonaniu, społeczność jako taka nie jest tworem jednostek z uwagi na to, iż te istnieją wyłącznie jako składowe całości, a więc społeczności. W tej koncepcji społeczeństwo jawi się jako formalna przyczyna owych składowych, co też sprawia, że same w sobie nie są one w pełni autonomiczne. Autor ten jest zatem zwolennikiem ujęcia, wedle którego zachodzi pełna relacja zależności poszczególnych osób od społeczności²². Wniosek, jaki stąd płynie jest taki, że zasadę społeczeństwa Spann dostrzegał w zasadzie sprawiedliwości, uważając przy tym, że każda społeczność jest całością, ale nie jedynie w sensie materialnym, lecz również duchowym.

Ważną rolę we współczesnej filozofii odegrał nurt solidaryzmu społecznego, którego twórcą był Heinrich Pesch. Fundamentem tej koncepcji jest osoba ludzka, która jest źródłem życia społecznego. Tutaj podkreśla się to, że człowiek jest Boskim stworzeniem i w tej perspektywie zmierza ciągle do swej doskonałości w aspekcie ontycznym, jak również

²² S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 118.

moralnym, aczkolwiek nie jest to możliwe poza oddziaływaniem i wyraźnym wpływem czynnika wspólnotowego. Autor ten zauważa, iż w samej ludzkiej naturze mieści się to wspomniana inklinacja w kierunku osobistej doskonałości, co też jest formalną racją dla kształtowania się życia wspólnotowego. A zatem, każda bez wyjątku społeczność winna być nastawiona na realizację realnego dobra ludzkiej osoby, ponieważ dopiero w takiej sytuacji możliwe jest życie społeczne pojmowane na sposób integralny. Zasada pomocniczości znajduje swoje uzasadnienie i swoją popularyzację także w nurcie myśli E. Linka. Zaznacza on osobowy priorytet człowieka, gdzie sama zasada pomocniczości stanowi zasadę życia wspólnotowego najbardziej doniosłą²³. Podkreśla on to, iż skoro człowiek – osoba jest podstawą i celem dobra wspólnego, to tym samym społeczność ze swej natury winna wyłącznie dopełniać poczynania poszczególnych ludzi, bądź też małych wspólnot.

Przykładem innej, poznawczo nośnej teorii związanej z próbą delimitacji indywiduum i osoby w człowieku jest francuski myśliciel Jacques Maritain²⁴. Proponuje on wyróżnianie w bycie ludzkim faktu z jednej strony jednostkowości, z drugiej zaś osobowości. Tak zatem, człowiek rozumiany jako nosiciel ciała o charakterze materialnym stanowi element gatunku – jest więc jednostką. Natomiast jednocześnie posiadając „ja” o charakterze wewnętrznym (z natury duchowym) – jest bytem osobowym. Interesujące jest to, że w odwołaniu tych obydwu ontycznych faktorów w inny sposób odsłania się zrelacjonowanie pomiędzy człowiekiem-osobą, a społecznością. Należy tutaj zauważyć fakt, iż człowiek rozpatrywany w aspekcie jego jednostkowości cielesnej (materialnej) jest immanentny, zarówno względem natury, jak również względem wspólnoty osób. Zaś w sytuacji rozumienia go w horyzoncie osobowym, ale w sensie wyraźnie duchowym, transcenduje on, tak swoje otoczenie naturalne (biologiczne), ale także transcenduje swój kontekst społeczny, co prowadzi do konstatacji, iż człowiek pojmowany jako osoba, mocą swojej, jedynej w swoim rodzaju (nie-materialnej) substancjalności, stanowi osobowy, duchowo twórczy, wolny (autonomiczny) faktor względem całej otaczającej go struktury społecznej.

Analizy francuskiego Filozofa idą jeszcze dalej, bowiem w zaproponowanej przez siebie dystynkcji: człowiek-jednostka oraz człowiek-osoba odnosi się on do koncepcji jednostkowania odnajdującej swoje historyczne źródło w myśli Akwinaty²⁵. W ujęciu tym składnik bytu materialny (byt w funkcji przyczyny materialnej właśnie) jest racją – zasadą

²³ Tamże, s. 125.

²⁴ J. Maritain, *Humanizm integralny*, London 1960; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 35-45.

²⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 125-126.

jednostkowienia bytu. Racja ta powoduje to, iż gatunek specyfikuje się na paletę konkretnych, a zatem i jednostkowych istot. I tak, w tym nurcie myślenia człowiek – ze swej natury – jawi się jako indywidualność na bazie swojej cielesności, jak w aspekcie duchowym. Trzeba tutaj jednak zauważyć fakt, że rzeczony tutaj pojęcie *indywiduum* okazuje się być wieloznaczne, gdyż może ono odnosić do konkretnego elementu danego gatunku, może przywoływać osobę indywidualną, bądź też całkowicie unikatowy układ ludzkich postaw. Okazuje się, iż wskazana i argumentowana przez J. Maritaina dyferencja między *jednostką*, a *osobą*, ma związek jedynie z pierwszym z zasygnalizowanych powyżej opcji. Stąd też, dodajmy, że sama tylko owa dystynkcja – z jednej strony ludzkie *indywiduum*, z drugiej *osoby*, nie gwarantuje jeszcze właściwego i dogłębnego ujęcia i analizy zagadnienia, jakie się zarysowuje w polu refleksji wokół człowieka w jego indywidualności, a społeczeństwem jako wspólnotą osób. Ponadto okazuje się, że analogiczność potrzeb prowokuje do wskazywania na wspólne ukierunkowania oraz (na przykład) dobór zbieżnych środków. Trzeba dodać, że jedność ludzkiego gatunku staje u podstaw podobieństwa sposobów działania oraz realizacji zbliżonych celów, a zatem gatunkowa wspólnota ludzi nakierkuje ich do podejmowania życia i aktywności w różnorodnych wspólnotach. Z tego – naturalnie – wypływa wniosek, iż w związku z tym, że poszczególni ludzie są (osobową) częścią ludzkich grup, to tym samym mają oni względem nich konkretne i adekwatne obowiązki. Sprawia to zatem, że osobowe dobro konkretnej ludzkiej osoby nie może eliminować dobra wspólnego. W tym kontekście zarysowuje się jednak konstatacja mówiąca o priorytecie danej całości przed daną częścią, a w konsekwencji i społeczności przed osobą w jej indywidualności²⁶.

Z powyższych analiz wynika, że w referowanym tutaj ujęciu człowiek – i to ze swojej natury – przejawia inklinację do życia w społeczności, przy czym należy podkreślić, nie jest to przejaw jakiegoś fundamentalnego jej podporządkowania. Okazuje się bowiem, że każda osoba jest jednocześnie osobową składową wielu różnych społeczności (głównie – rodzinnej, społeczności zawodowej, czy też związanej z wyznawaną religią). Trzeba tutaj dodać, że filarem transcendencji ludzkiej osoby względem struktury społeczeństwa jest zawsze jego (przyrodzona) godność – godność ludzkiej osoby. Ta zaś jest wypadkową biblijnej prawdy o tym, iż człowiek został stworzony na Boski *obraz* oraz *podobieństwo*²⁷.

W horyzoncie ontycznym podstawowymi wyznacznikami tejże godności jest całkowicie wyróżniona specyfika jego istoty, na którą składa się zdolność życia intelektualnego, osobista przyrodzona wolność, ponadto sumienie i wynikająca stąd autonomia, zdolność

²⁶ Tamże, s. 126-127.

²⁷ Tamże, s. 146.

tworzenia szeroko rozumianej kultury duchowej. Sprawia to, iż byt ludzki odznacza się absolutnie jedynym w swoim rodzaju poziomem wewnętrznej – osobowej właśnie – integracji, co też się składa na fakt jego transcendencji wobec świata, w którym żyje. Będąc bytem osobowym, człowiek jawi się jako podmiot swoich (naturalnych) działań, co konsekwentnie oznacza, że w wielu podstawowych aspektach przekracza on swoje otoczenie, tak przyrodnicze, jak i społeczne. Tak zatem, rzeczona powyżej wyróżniona specyfika natury człowieka ujawnia się jako fundamentalny faktor jego osobowej transcendencji²⁸.

W toku tych wstępnych analiz istotną składową ludzkiej natury jest zdolność myślenia, co powoduje naturalną ludzką otwartość na poznawanie świata, a więc kształtowanie całego pola nauki. Zdolność poznania, zwłaszcza poznania intelektualnego jest podstawą budowania i stopniowego rozwijania palety różnych nauk, w tym recepcji świata w obrębie poznania filozoficznego. Inną, szczególnie ważną składową i przejawem ludzkiej natury jest osobowa jest wolność, a zatem możliwość dokonywania rozmaitych wyborów. Człowiek więc odsłania się tutaj jako istota będąca podmiotem swoich wolnych aktów. Jest to tym samym grunt rozumienia transcendencji ludzkiej natury w sferze życia moralnego. Człowiek jest zdolny do moralnego, adekwatnego rozeznania wartości swojego postępowania w polu dobra i zła moralnego, w czym fundamentalna rola i znaczenie przypada sumieniu, które jest osobowym osądem, który i nakazuje wykonanie określonych czynów-celów, i jest czynnikiem oceniającym poziom ich wewnętrzznego dobra w kontekście prawdy. Sprawia to, że osoba ludzka jest autonomiczna w stosunku do wspólnoty, w której funkcjonuje. Stąd też, osoba nie może być nigdy traktowana jako środek w spełnianiu jakichkolwiek celów życia społecznego, ponieważ to ona – ze swej natury – stanowi główny cel i ośnowę życia w jego wymiarze społecznym. To powoduje, iż ważnym celem życia społecznego jest permanentna troska o zachowanie godności oraz praw każdej ludzkiej istoty.

W tym kontekście trzeba nadmienić, że zasady życia społecznego to zasady konstruowania i funkcjonowania bytu społecznego. Ich naruszenie prowadzi do deformacji życia społecznego, a nawet do jego zaniku²⁹. Dlatego też, rzeczony zasady posiadają swoją podstawę ontyczną, ponieważ wypadkową ludzkiej natury, jak również wtórnie – natury społeczności. Mają również wydźwięk o charakterze prawnym oraz etycznym. Powszechnie uznaje się, że życiem społecznym powinna kierować zasada pomocniczości, która stoi na straży dobra danej osoby i zasada solidarności, która chroni interesy całego państwa.

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972; tenże, *Spoleczne zasady prawa naturalnego w Kościele*, „Collectanea Theologica” 40/1970/, z. 1, s. 33-48.

Tę porcję uwag rozpoczniemy od zasady solidarności, ponieważ ona właśnie znajduje się u podstaw realizacji dobra wspólnego, którego rdzeniem jest najpierw i przede wszystkim dobro człowieka i paleta tych wartości, jakie określają i umożliwiają jego personalne doskonalenie. Jak z tego wynika, rzeczzone tutaj dobro winno być spełniane aktywnym zaangażowaniem – w różnych obszarach – wszystkich członków danego społeczeństwa. Pojawia się tutaj doniosła uwaga, iż realizacja dobra wspólnego nie byłaby możliwa bez zasady solidarności objawiającej się w konkretnych ludzkich aktywnościach. Tak zatem, zasada ta wspiera się na personalizmie, a więc afirmacji tak samej osobowej natury człowieka, jak i jego naturalnej godności. Trzeba tu dodać, że jest ona zarazem etyczną normą kształtującą strukturę życia wspólnotowego w różnych jego przejawach – wynika ona bowiem z moralnego, wewnętrznego imperatywu miłości innych ludzi. Jako taka, zasada solidarności ma także rys normy o charakterze prawnym. Jej wszak celem głównym jest gwarantowanie podstaw dobra wspólnego, które wyznacza zakres praw oraz obowiązków.

W tej analizie trzeba zaznaczyć, że państwo nie powinno być zagrożeniem dla naturalnych uprawnień i zadań indywidualnych osób ani też mniejszych społeczności³⁰. Stąd też zasada solidarności oraz zasada pomocniczości posiada swoją podbudowę ontyczną – zasada się na personalizmie uwidocznionym w myśli chrześcijańskiej. Tutaj każdy człowiek-osoba jest istotą świadomą oraz wolną. Sama więc zasada pomocniczości nie stanowi czegoś w rodzaju normy etycznej indywidualnej, lecz jest normą o charakterze etycznym oraz – w tym kontekście – społecznym. Ze swej poniekąd natury afirmuje ona służebność, tak państwa, jak i wspólny międzynarodowej w stosunku do ludzkiej osoby, a także względem skorelowanych z nią różnych typów mniejszych społeczności. Trzeba w tym polu wstępnych analiz dodać, że prostą konsekwencją zasady pomocniczości jest akceptacja pluralizmu rozmaitych form, zarówno życia społecznego, jak i politycznego, ale również życia w jego wymiarze ekonomicznym i w ludzkiej działalności kulturowej.

W tej porcji uwag wprowadzających trzeba także nadmienić, że naród jako taki winien być pojmowany bardziej jako wspólnota osób, aniżeli społeczność. Jest on bowiem wspólnotą o charakterze egzystencjalnym (także w sensie biologicznym), jak również wspólnotą o charakterze duchowym. Naród jest wspólnotą osób, których cechuje wspólne pochodzenie, zajmowane terytorium, jedna historia, ten czynnik, jakim jest język i tworzona oraz kultywowana (narodowa) kultura. W tym też sensie każdy bez wyjątku naród posiada określone dobro wspólne, gdzie jego ochrona oraz rozwój stanowi obowiązek całej

³⁰ Zob. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 235-276; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 107-177.

(narodowej) społeczności³¹. Prymarną rolę w kształtowaniu narodowej świadomości pełni jego (narodu) kultura, bowiem personalna wspólnota historii, jak również wspólnej tradycji stanowi fundament wspólnotowości etosu i – przede wszystkim – pogłębiania poczucia przynależności do konkretnego narodu.

Mówiąc o państwie i narodzie nie sposób nie wspomnieć, choć bardzo ogólnie, o ważnej kwestii, jaką jest relacja państwo – Kościół. Węzłową zasadą współistnienia, tak państwa, jak i wspólnoty Kościoła jest zasada wzajemnego poszanowania i dobrze pojętej tolerancji. Stąd też konieczną do wstępnego zasygnalizowania zasadą życia społecznego jest personalizizm³². Obydwie bowiem społeczności – państwo i Kościół, pomimo odmiennych zadań i sfer działania nakierowane są na dobro osoby ludzkiej. Człowiek wszak jest podmiotem tak dla wspólnoty eklezjalnej, jak i dla społeczności państwowej. Naturalnie, twórcza współpraca Kościoła i struktury państwa jest możliwa i pożądana na wielu rozmaitych obszarach, głównie na bazie relacji państwo a Stolica Apostolska, a także rząd danego państwa a episkopat danego kraju.

Choć filozoficzna koncepcja życia społecznego zakorzeniona jest w długiej tradycji filozoficznej i religijnej, to ze względu na poruszaną przez siebie problematykę, budzi ona duże zainteresowanie i jest wciąż bardzo aktualna³³. Niemała zasługa w rozwoju i ukształtowaniu się tej formacji intelektualnej przypada również współczesnemu polskiemu personalistom – ks. Stanisławowi Kowalczykowi³⁴.

Stanisław Kowalczyk urodził się 15 czerwca 1932 r. w Sieciechowie (obecnie powiat kozienicki), w rodzinie Tomasza i Franciszki z domu Świtka. W latach 1949-1954 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. Świecenie kapłańskie przyjął z rąk biskupa Jana Lorka 19 grudnia 1954 r. W tym samym roku podjął specjalistyczne studia filozoficzne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W 1957 r. uzyskał tam magisterium, a rok później obronił pracę doktorską pt.: *Tomistyczna koncepcja jedności transcendentalnej*. Promotorem obu prac był o. prof. M.A. Krąpiec OP. Po zakończonych studiach w roku 1958 r. został mianowany profesorem w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, wykładał zagadnienia z teorii poznania, filozofii Boga, filozofii człowieka, ontologii oraz metodologii

³¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 275-276.

³² S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 23-32.

³³ Świadczą o tym w literaturze światowej liczne prace naukowe wielu znanych myślicieli - filozofów, socjologów, politologów a także najwyższych hierarchów Kościoła katolickiego (Zob. Bibliografia, s. 5, 11-19).

³⁴ Myśliciel ten jest autorem licznych prac naukowych i pomniejszych rozpraw, w których zawarł swoje poglądy filozoficzne na tematy związane z życiem społecznym we współczesnym świecie (Zob. Bibliografia, s. 8-11).

nauk. W 1964 r. podjął pracę naukowo - dydaktyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w charakterze adiunkta w I katedrze metafizyki kierowanej przez ks. prof. Stanisława Adamczyka. Stopień doktora habilitowanego uzyskał w 1968 r. na podstawie rozprawy *Bóg jako Dobro Najwyższe według św. Augustyna*. W tym samym roku odbył podróże naukowe do Belgii, Francji i Austrii. W 1970 r. podjął pracę w Międzynarodowym Zakładzie Leksykograficznym, realizując w dalszym ciągu wykłady z filozofii Boga na Wydziałach Filozofii Chrześcijańskiej i Teologii KUL. W 1985 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym, a w 1991 r. profesorem zwyczajnym. Od 1984 r. pełnił funkcję kierownika Katedry Filozofii Społecznej, a w latach 1990-1993 dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL. Tam też miał następujące wykłady: filozoficzne podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, filozofia społeczna, nurty filozofii współczesnej, prowadził również seminaria naukowe magisterskie i doktoranckie, będąc promotorem 17 rozpraw doktorskich i 144 prac magisterskich. W latach 1978-1982 był profesorem na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu wykładając zagadnienia z filozofii Boga i filozoficznej antropologii. Na prośbę swego biskupa diecezjalnego sprawował w latach 1992-1995 funkcję rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, pozostając nadal pracownikiem naukowym KUL. Od 2000 r. był także profesorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2011 r. otrzymał tytuł Doktora honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Aktualnie jest emerytowanym profesorem mieszkającym w Lublinie.

Przedmiotem zainteresowania i pracy naukowej prof. Kowalczyka były następujące dyscypliny filozoficzne: na początku rozwoju pracy naukowej metafizyka i filozofia Boga, następnie filozoficzna antropologia, filozofia społeczna, światopogląd chrześcijański, dialog filozoficzny, filozofia współczesna, ze szczególnym uwzględnieniem heglizmu, marksizmu i liberalizmu. W ostatnich latach działalności naukowej podjął z większą intensywnością badania związane z wydarzeniami społeczno-politycznymi, które miały miejsce w Europie w latach pięćdziesiątych XX wieku. To pod ich impulsem skupił swoją pracę naukową na kwestiach społeczno-politycznych: filozofii wartości, filozofii kultury, filozofii wolności i filozofii polityki.

Problematykę życia społecznego omawiał on w wielu swych pracach. Należą do nich m.in.: *Zarys filozofii człowieka* /1990/, *Naród, Państwo, Europa* /2003/, *Liberalizm i jego filozofia* /1995/, *Człowiek, społeczność, wartość* /1995/, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska* /1998/, *Filozofia wolności* /1999/, *Człowiek a społeczność* /2005/, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej* /2006/, *Zarys*

*filozofii polityki /2008/, Wolność naturą i prawem człowieka /2000/, Personalizm-podstawy, idee, konsekwencje /2012/*³⁵.

Praca ta jest pewną próbą zaprezentowania najważniejszych rozwiązań, pojęć i kategorii, które tworzą z filozofii personalistycznej S. Kowalczyka to, co nazywane jest w terminologii filozoficznej „przełamaniem błędnego patrzenia” na byt ludzki jako przedmiot, a ukazanie pełni jego wizerunku jako osoby posiadającej swoją godność i wielkość. Personalizm w swoim zamyśle mądrościowym odrzuca oba skrajne ujęcia, o których napisano wcześniej - marksizm i liberalizm, a przyjmuje autonomię i wolność człowieka jako osoby oraz jej społeczną naturę.

Podstawą analiz filozofii Stanisława Kowalczyka i innych wybitnych reprezentantów współczesnej filozofii są teksty źródłowe. W pracy niniejszej zastosowano metodę syntetyczno – analityczną, dzięki której autor mógł dokonać rekonstrukcji i interpretacji poglądów S. Kowalczyka. Praca wymagała, poza sięganiem do jego tekstów, także wykorzystania istniejącej literatury (opracowań) na ten temat; również na temat innych współczesnych znawców koncepcji życia społecznego. U podstaw podjętej przeze mnie próby legło głębokie przekonanie o potrzebie przybliżenia tego sposobu myślenia, które drążąc „tajemnicę” człowieka, próbuje odsłonić ontologiczny, etyczny i metafizyczny wymiar ludzkiej egzystencji, ludzkiego bytu określanego mianem osoby ludzkiej.

Temat niniejszej dysertacji został rozwinięty w czterech rozdziałach. A oto krótka charakterystyka poszczególnych rozdziałów ze szczególnym zwróceniem uwagi na najważniejsze terminy, pojęcia i kategorie w nich zawarte:

Pierwszy rozdział zawiera prezentację trzech etapów ewolucji naukowo-filozoficznej Stanisława Kowalczyka - etap tomistyczny, augustyński i personalistyczny, ze szczególnym podkreśleniem i zaakcentowaniem tych jej elementów, które stały się źródłem i inspiracją dla kultywowania personalistycznej filozofii tego myśliciela.

Na początku rozdziału pierwszego zamieszczono także rys biograficzny Stanisława Kowalczyka, który nie jest tylko zwróceniem uwagi na fakty jego interesującej drogi życiowej, ale zawiera też szereg informacji niezbędnych dla rekonstrukcji jego koncepcji teoretyczno-metodologicznych.

W rozdziale drugim przedstawiono podstawy życia społecznego ze szczególnym uwzględnieniem osoby ludzkiej jako podmiotu życia społecznego. Omówiono również kategorię dobra wspólnego, które rozumiane jest przez S. Kowalczyka jako tworzywo życia

³⁵ Zob. *Książka Profesor Stanisław Kowalczyk. Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław, 28 stycznia 2011 r.*, red. G. Sokołowski, Wrocław 2011, *passim*.

społecznego. W ostatniej części tego rozdziału zaprezentowano aksjologiczne elementy dobra wspólnego.

Rozdział trzeci poświęcono najważniejszym formom życia społecznego, jakimi są rodzina, naród i państwo. W rozdziale tym autor skupił się na przedstawieniu zbiorowości społecznych spełniających kryterium wspólnoty (rodzina i naród) oraz bazujących na nich strukturach (państwo oraz twory ponadpaństwowe, będące produktem procesów integracyjnych). Zwieńczeniem tego rozdziału jest program integracji europejskiej i światowej.

Ostatni, czwarty rozdział niniejszej pracy poświęcony został fundamentalnym zasadom życia społecznego: zasadzie prawdy, zasadzie personalizmu (pomocniczości) oraz zasadzie solidarności, na podstawie których S. Kowalczyk prezentował własne stanowisko w najważniejszych kwestiach dotyczących współczesnych ludzi i społeczności.

Koncepcja życia społecznego S. Kowalczyka ukazana została na szerszym tle poglądów innych myślicieli tego nurtu: J. Maritain'a, Karola Wojtyły (papieża Jana Pawła II), M.A. Krapca, papieży Piusa XI, Pawła VI i papieża Benedykta XVI, M. Bubera, J. Tischnera i innych. Zdaniem autora, przyczyniło się to w znacznej mierze do pełniejszego uchwycenia omawianej problematyki, zrozumienia koncepcji Kowalczyka i wzajemnych współzależności między koncepcjami tego myśliciela i innych współczesnych personalistów.

Ponieważ współczesna filozofia społeczna jest bardzo rozległym polem możliwych poszukiwań i interpretacji, rozprawa niniejsza nie mogła zawrzeć pełnego jej ujęcia. Skupia się ona tylko na najważniejszych, według autora, problemach i ich opisie.

ROZDZIAŁ I

ETAPY EWOLUCJI NAUKOWO-FILOZOFICZNEJ STANISŁAWA KOWALCZYKA

Dokonania ks. profesora Stanisława Kowalczyka, „kontynuującego ideały filozofii chrześcijańskiej”, komentatorzy zaliczają do znaczących osiągnięć Lubelskiej Szkoły Filozofii³⁶. Jak trafnie zauważa Stanisław Janeczek, twórczość autora *Boga w myśli współczesnej*, „harmonijnie zespala osiągnięcia tomizmu egzystencjalnego z augustynizmem, przy krytycznym wykorzystaniu myśli współczesnej”³⁷. Z tego względu koncentruje się on „na problematyce mającej odniesienia światopoglądowe, a więc na filozofii Boga (wyróżniając ją jako dyscyplinę łączącą szereg ujęć spotykanych w ramach tradycji europejskiej) i religii (zwracając uwagę szczególnie na rolę szeroko rozumianego doświadczenia religijnego), antropologii (fenomenologia i metafizyka człowieka) oraz filozofii kultury i filozofii społecznej (polemizując zwłaszcza z liberalizmem)”³⁸. Innymi słowy, zgodnie z zasadniczą linią szkoły, do której przynależy, filozofii przywracał jej wymiar praktyczny, silne związki z rzeczywistością, dzięki czemu była ona zwykłemu, ale myślącemu człowiekowi, pomocna w rozwiązywaniu różnorodnych dylematów egzystencjalnych, jakich była źródłem.

Za założycieli Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, której S. Kowalczyk jest jednym z wybitnych wychowanków, uważa się Stefana Swieżawskiego, Jerzego D. M. Kalinowskiego oraz Mieczysława A. Krapca, dominikanina, filozofa-tomistę, teologa, humanistę, wieloletniego rektora i profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Do grona tego zalicza się również Karola Wojtyłę, późniejszego papieża Jana Pawła II³⁹. Szkoła, o której mowa

³⁶ „Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej w sensie właściwym, jak pisze Stanisław Janeczek, dowodząc zasadności posługiwania się taką formułą, to środowisko filozofów z charakterystycznym dla niego stylem filozofowania, przede wszystkim związane z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, rozwijającym po II wojnie światowej wartościowe elementy filozofii klasycznej, zwłaszcza tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, szczególnie w zakresie egzystencjalnej teorii bytu, stąd określane często jako (neo)tomizm egzystencjalny. Gdy jednak autorzy z tego kręgu programowo deklarują nadto wykorzystanie niektórych osiągnięć filozofii współczesnej można mówić o Lubelskiej Szkole Filozofii Klasycznej w sensie szerszym”. S. Janeczek, *Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej*, "Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych", t. XVIII, Białystok 2006, s. 143.

³⁷ Tamże, s. 148.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. I. Dec, *Recenzja w sprawie nadania ks. prof. Dr. Hab. Stanisławowi Kowalczykowi doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego We Wrocławiu* [w:] *Ksiądz Profesor Stanisław Kowalczyk. Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*, Wrocław, 28 stycznia 2011 r., red. G. Sokołowski, Wrocław 2011, s. 19-30; *Filozof komplementarnych ujęć. Laudacja na cześć ks. Prof. Stanisława Kowalczyka*, 15 czerwca 2012 r., „Rocznik Nauk Społecznych” 2012, nr 4, s. 200; *Ksiądz profesor Stanisław Kowalczyk - Między augustynizmem a tomizmem*, [w:] *tenże, Ku prawdzie na skrzydłach wiary i rozumu*.

„starą się przejmować spuściznę wielkiej tradycji filozofii klasycznej”, tj. Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, nawiązując przy tym do realistycznego nurtu neoscholastyki XIX i XX w., a przede wszystkim do twórczości takich myślicieli, jak Étienne Henry Gilson i Jacques Maritain⁴⁰. Formułowała ona przy tym dwa zasadnicze cele generalne:

- 1) „dogłębne uwzględnienie doświadczenia historycznego przez powrót do źródeł, do oryginalnej myśli znaczących filozofów, szczególnie Tomasza z Akwinu, by ominąć deformacje poczynione przez jego komentatorów i późniejszych przedstawicieli [...]”;
- 2) „towarzysząca rozważaniom merytorycznym refleksja metodologiczna” uwzględniać musiała „ogólnie akceptowane osiągnięcia logicznej teorii nauki”⁴¹.

S. Kowalczyk zaliczany jest do uczniów M. A. Krąpca⁴², autora ponad 50 publikacji książkowych oraz 800 mniejszych rozpraw, wychowawcy kilkuset magistrów i blisko sześćdziesięciu doktorantów, spośród których wielu miało zostać w przyszłości profesorami i luminarzami polskiej filozofii⁴³. Stawia się go w jednym szeregu z E. Gilsonem i J. Maritainem, tj. tymi nowożytnymi filozofami, którzy „twórczo odczytali Tomasza”, z tym wszakże, co jest znamię oryginalności jego dorobku, że „o ile Maritain spopularyzował na nowo myśl Tomasza”, a „Gilson odkrył jej głębię i potrafił ukazać jej aktualność, to Krąpiec wprowadził do filozofii współczesnej (nie tylko polskiej) całe bogactwo realistycznego filozofowania. Zasluga jego jest tym większa, że dał on całościowy wykład egzystencjalnej filozofii

Rozważania filozoficzne, Świdnica 2017, t. 1, s. 722-728. Po raz pierwszy nazwa ta została użyta w jednym z artykułów J. Kalinowskiego, zamieszczonym w piśmie *Revue philosophique de Louvain* na oznaczenie prac naukowo-dydaktycznych, zainicjowanych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL w początku lat 50-tych XX wieku przez S. Swieżawskiego, J. Kalinowskiego i M. A. Krąpca. Zob. T. Pawlikowski, *Lubelska szkoła filozofii jako polski wkład w filozofię europejską*, „*Lumen Poloniae*” 2010, nr 1, s. 80. Termin ten przyjął się w piśmiennictwie i do dzisiaj funkcjonuje w obiegu naukowym.

⁴⁰ K. Bochenek, *Wspomnienie o Profesorze Mieczysławie A. Krąpcu OP (1921-2008)*, „*Σοφία*” 2009, nr 9, s. 374.

⁴¹ A. Maryniarczyk, *Przełom w dziejach polskiej filozofii. Koncepcja filozofii metafizycznej Mieczysława A. Krąpca OP*, „*Człowiek w Kulturze*” 2007, t. XIX, s. 81.

⁴² Studia filozoficzne rozpoczął na KUL-u w 1954 roku. W 1957 roku ukończył je uzyskując tytuł magistra na podstawie pracy *Koncepcja analogii u Franciszka Brentano* (pokłosiem zainteresowań teorią Brentano był również opublikowany w dwa lata później artykuł: *Negacja analogii a poznawalność Boga. Krytyka teorii F. Brentano*, Towarzystwo naukowe KUL 1959, t.2, nr 1, s. 93-101), a w rok później – tytuł doktora filozofii na podstawie dysertacji pt. *Tomistyczna koncepcja jedności transcendentalnej*. W obu przypadkach promotorem prac był M. A. Krąpiec. Zob. I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 199. Zob. również: Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, Lublin 2014, s. 36.

⁴³ K. Bochenek, *Wspomnienie o Profesorze Mieczysławie A. Krąpcu OP (1921-2008)*, „*Σοφία*” 2009, nr 9, s. 374. Na temat filozofii o. Mieczysława A. Krąpca zob. także K. Stępień, *O lubelskiej szkole filozoficznej: [rozmowa z o. prof. Mieczysławem A. Krąpcem OP]*; *Porzucić świat absurdów. z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, passim; I. Dec, *Charakterystyczne rysy personalizmu Mieczysława A. Krąpca OP*, „*Człowiek w Kulturze*” 2007, t. XIX, s. 99-110; A. Andrzejuk, *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce (1946-2000)*, „*Lumen Poloniae. Studia z Filozofii Polskiej*” 2007, nr 1, s. 55-66. Dorobek Lubelskiej Szkoły Filozoficznej postrzegać należy na szerszym tle dorobku i sytuacji tomistycznej filozofii moralnej. Przegląd jej różnorodnych kierunków i wątków został dobrze opracowany m.in. w: T. Biesaga, *Sytuacja tomistycznej filozofii moralnej w Polsce*, [w:] *Philosophia Rationis Magistra Vitae*, red. J. Bremer SJ i R. Janus SF, t. II, Kraków 2005, s. 57-67.

Tomasza w węzłowych problemach rozumienia świata, człowieka i kultury”⁴⁴. We współpracy ze Stanisławem Kamińskim M. Krąpiec „ukazał podstawy i zasady przeprowadzenia metodologicznej refleksji w metafizyce, akcentując przy tym priorytet natury przedmiotu przy determinacji narzędzi metodologiczno-logicznej analizy języka i struktury metafizyki”⁴⁵. Trudno w tej sytuacji, jak pisze Andrzej Maryniarczyk, nazywać M. A. Krąpca „kontynuatorem czy komentatorem Tomasza, tak jak trudno nazwać Tomasza komentatorem Arystotelesa. Uczynił on to, co Tomasz w XIII wieku, mianowicie wykorzystując dziedzictwo myśli realizmu egzystencjalnego, a także inspirując się elementami bogatej tradycji filozoficznej, tak starożytnej jak i współczesnej, ukazał w całej perspektywie jego wartość, zaś opracowując na nowo szczegółowe problemy filozoficzne zbudował w s p ó ł c z e s n ą wersję autonomicznej f i l o z o f i i realistycznej” [podkr. A. M.]⁴⁶.

Kształtowanie się i rozwój Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, pozostającej do dziś formacją żywą i twórczą, to trwający dziesiątki lat proces, który ogólnie dzieli się na kilka etapów:

- 1) lata 1950-1966, kiedy kształtował się program szkoły;
- 2) lata 1967-1980, kontynuacja kierunków wytyczonych na pierwszym etapie;
- 3) lata 1981-2004 i n., pojawianie się nowych wątków badawczych, realizowanych przez kolejne pokolenia uczniów, podejmujących badania w duchu programu szkoły⁴⁷. Na każdym z tych etapów jako postać coraz bardziej znacząca pojawia się S. Kowalczyk. W latach 1954-56 do uczniów M. A. Krąpca należeli ci, którzy mieli zająć w przyszłości ważne miejsce w polskiej filozofii. Grono to, obok S. Kowalczyka, kontynuowało twórczo nurt zainicjowany przez samego Krąpca. Byli to przede wszystkim: Mieczysław Gogacz, Zofia Józefa Zdybicka, Antoni Bazyl Stępień, Bohdan Bejze, Władysław Stróżewski oraz Bronisław Dembowski. S. Kowalczyk, podobnie jak pozostali uczniowie Krąpca, mierzył się, bazując głównie na spuściźnie Akwinaty, z zagadnieniem ontologicznych podstaw dowodów na istnienie Boga. Wysiłki te zaowocowały publikacją, którą po raz pierwszy zwrócił na siebie uwagę⁴⁸.

⁴⁴ A. Maryniarczyk, *Dlaczego tomizm dziś?*, „Człowiek w kulturze”, 1994, nr 2, s. 157-158.

⁴⁵ Tamże, s. 157.

⁴⁶ Tamże, s. 158. Obszerna charakterystyka Lubelskiej Szkoły Filozoficznej i jej znaczenia dla współczesnej filozofii europejskiej znajduje się także w pracy: T. Pawlikowski, *Lubelska szkoła filozofii jako polski wkład w filozofię europejską*, dz. cyt., s. 79-92.

⁴⁷ A. Maryniarczyk, M. A. Krąpiec, *Lubelska Szkoła Filozoficzna*, hasło w Encyklopedii PTTA, <http://www.ptta.pl> [dostęp: 14.11.17].

⁴⁸ S. Kowalczyk, *Negacja analogii a poznawalność Boga*, „Zeszytu Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1959, nr 1, s. 93-101.

Na drugim etapie rozwoju Lubelskiej Szkoły Filozoficznej rozpoczął się proces usamodzielniania się uczniów M. A. Krąpca i uczestników seminariów innych jej założycieli. Sama Szkoła kontynuowała kierunki wytyczone przez jej protoplastów, a tym samym proces tworzenia systemu filozofii realistycznej, który mógłby być skuteczną przeciwwagą przeciwko odgórnie narzucanej ideologii marksistowskiej oraz wspierającej ją filozofii pozytywistycznej. Włączający się w prace Szkoły usamodzielnieni jej wychowankowie wnosili nowe wątki badawcze. W ten sposób w polu jej badawczych zainteresowań pojawiły się, podjęte przez Zofię J. Zdybicką, zagadnienia z dziedziny filozofii religii, nabudowane na metafizyce i antropologii filozoficznej⁴⁹. S. Kowalczyk w swoich badaniach koncentrował się na kwestiach związanych z filozoficznym ujmowaniem Boga i możliwościami prowadzenia efektywnego dialogu chrześcijan z marksistami⁵⁰.

Współtworząc dorobek Lubelskiej Szkoły Filozoficznej S. Kowalczyk w istotnym stopniu przyczynił się do jej renomy i powstania trwałych jej owoców, do których zalicza się „ocalenie filozofii i kultury przed ideologizacją marksistowską, a przede wszystkim wypracowanie dojrzałej postaci filozofii realistycznej”⁵¹. Z czasem jednak zaczęła ugruntowywać się samodzielna rola i znaczenie S. Kowalczyka w polskiej filozofii. Jego dojrzałą twórczość wyznacza ewolucja prowadząca od krótkiego okresu tomistycznego, związanego z przynależnością do grona uczniów M. A. Krąpca i tematyką jego dysertacji doktorskiej, poprzez augustynizm do personalizmu. Ewolucja ta, ukazująca także przebieg stopniowego usamodzielniania się S. Kowalczyka, bez zrywania wszakże z formacją, z jakiej wyrósł, zostanie zarysowana w kolejnych podrozdziałach niniejszego rozdziału.

⁴⁹Zob.: *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 1968, nr 2, s. 15-26; *Problematyka Boga w filozofii współczesnej*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1969, nr 2, s. 17-30; *Analiza pojęcia partycypacji, występującego w filozofii klasycznej*, „Rocznik Filozoficzny” 1970, z. 1, s. 5-78); *Ontyczna wspólnota bytów* („Rocznik Filozoficzny” 1971, t. XIX z. 1, s. 85-94. Nade wszystko warto przytoczyć w tym miejscu prace: Z. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1977 (wydane po angielsku pod tytułem: *Person and Religion. An Introduction to the Philosophy of Religion*, tłum. ang. Th. Sandok, New York 1991), praca ta uważana jest za pierwszą - nie tylko w polskiej, ale i światowej filozofii - próbę „rozumienia filozofii religii jako metafizyki szczegółowej nabudowanej na metafizyce i antropologii”. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, *Lubelska szkoła filozoficzna*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 6, Lublin 2005, s. 532-550.

⁵⁰ Należy wymienić tu następujące prace S. Kowalczyka: *Filozofia Boga*, Lublin 1972; *Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 1977, nr 2, s. 47-93; *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979.

⁵¹ K., Stępień, *O lubelskiej szkole filozoficznej: [rozmowa z o. prof. Mieczysławem A. Krąpcem OP]*, s. 70.

1.1. Etap tomistyczny

W rozwoju naukowym S. Kowalczyka etap tomistyczny obejmuje okres studiów filozoficznych na KUL-u /1954-58/ do roku 1963 (podjęcie pracy na stanowisku adiunkta w Katedrze Metafizyki kierowanej przez Stanisława Adamczyka)⁵². Okres ten obejmuje także pobyt w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, gdzie po obronie doktoratu, do powrotu na KUL w roli adiunkta, wykładał ontologię, epistemologię i teodyceę⁵³. Na ich podstawie powstały wydane po latach książki dotyczące metafizyki⁵⁴ i teorii poznania⁵⁵. W okresie studiów niekwestionowanym autorytetem naukowym dla młodego wówczas S. Kowalczyka pozostawał M. A. Krąpiec, promotor – jak wcześniej sygnalizowano – zarówno jego pracy magisterskiej, jak i dysertacji doktorskiej. Podczas pobytu w Seminarium kimś takim dla S. Kowalczyka był Wincenty Granat. Przyczynił się on zapewne, jak będzie o tym mowa nieco dalej, do stopniowego odchodzenia późniejszego autora *Metafizyki ogólnej* od tomizmu egzystencjalnego.

Podczas studiów filozoficznych, pod wpływem M. A. Krąpca, S. Kowalczyk silnie związany był z reprezentowanym przezeń i charakterystycznym dla Lubelskiej Szkoły Filozoficznej tomizmem egzystencjalnym. To właśnie Krąpcowi zawdzięcza S. Kowalczyk „zamiłowanie do metafizyki ogólnej”⁵⁶. W trafności decyzji o odejściu od tomizmu jako zasadniczego punktu odniesienia dociekań własnych niewątpliwie utwierdził S. Kowalczyka - wspomniany wcześniej Wincenty Granat. Zorientowany personalistycznie, jak zauważa Michał Kosche, nie był on „do końca zadowolony z tomizmu i augustynizmu, na których się wychował. Przeciwno klasycznej myśli [...] podnosił to, że filozofia powinna bardziej zajmować się światem osób, a nie światem rzeczy (światem substancji), a filozofia substancjalna w czystej postaci nie jest w stanie udźwignąć deskrypcji tak wielobarwnej rzeczywistości, jaką jest wewnętrzny świat człowieka. Dlatego też lubelski personalista poszukiwał nowych sposobów dotarcia do misterium człowieka”, co nie oznaczało bynajmniej całkowitego zerwania z tomizmem⁵⁷. Jako myśliciel wywodzący się z Lubelskiej Szkoły

⁵² I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 200.

⁵³ Do sandomierskiego okresu działalności naukowej tego polskiego filozofa z KUL-u nawiązuje tom studiów poświęconych S. Kowalczykowi, wydany pod koniec ostatniej dekady ubiegłego wieku: *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga: studia dedykowane Ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, pod red. E. Baławajdera, P. Niteckiego, A. Jabłońskiego, Sandomierz 1997.

⁵⁴ *Metafizyka ogólna*, Lublin 1998.

⁵⁵ *Teoria poznania*, Sandomierz 1999.

⁵⁶ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 36. Por. też: I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 200.

⁵⁷ M. Kosche, *Zarys personalizmu integralnego Wincentego Granata*, „Teologia w Polsce” 2013, nr 2, s. 157-158.

Filozoficznej nigdy z nim nie zerwał, co nie zmienia faktu, że szybko przestał go traktować jako jedyny przedmiot swoich naukowych fascynacji. Dyskusyjne pozostaje wciąż zagadnienie czy „od autorytetu Krąpca” odszedł S. Kowalczyk już bezpośrednio po obronie doktoratu i objęciu profesury w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, jak twierdzi Christoph Hoefler, wiążąc tę reorientację z zainteresowaniem augustynizmem⁵⁸, czy też dopiero po powrocie z Sandomierza i objęciu adiunktury na KUL-u, jak trafnie zauważa Ignacy Dec. Zdaniem tego ostatniego, „zainteresowania ks. Kowalczyka uległy zmianie z chwilą” objęcia stanowiska adiunkta w Katedrze Metafizyki, kierowanej przez S. Adamczyka. Tu bowiem „spotkał się z tradycyjną, scholastyczną wersją tomizmu, reprezentowaną przez ks. Adamczyka” i „szybko zorientował się, iż tego rodzaju uprawianie filozofii tomistycznej, zarówno w wersji tradycyjnej ks. Adamczyka, jak i w wersji egzystencjalnej o. Krąpca, nie może być zadowalające dla potrzeb dzisiejszej kultury intelektualnej. Chciał tę filozofię ubogacić i uwspółcześnić, by służyła lepiej Kościołowi, teologii i współczesnemu człowiekowi. Swoje zainteresowania badawcze skierował zarówno ku przeszłości, jak i ku współczesności”⁵⁹. Świadczą o tym w sposób szczególny liczne publikacje S. Kowalczyka o inklinacji tomistycznej⁶⁰. W zamierzeniu Autora opracowana została synteza poglądów św. Tomasza i tomistów, odwołująca się do nich w kontekście innych kierunków filozoficznych. Tomizm został potraktowany jako punkt wyjścia do całościowego i systemowego ujęcia osoby ludzkiej, ale postrzegany w kontekście innych nurtów filozoficznych, zwłaszcza augustynizmu⁶¹. S. Kowalczyk szeroko omawiał także kwestię inspiracji

⁵⁸ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁹ I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 200. Nie oznacza to, że ks. prof. S. Kowalczyk w swojej późniejszej twórczości nie wracał do zagadnień tomizmu. Przeciwnie, poświęcał im wiele miejsca w swoich późniejszych publikacjach, które albo w całości były poświęcone tomizmowi, albo nawiązywały w pewnym kontekście do rozważań wiodących do tomizmu. Por. m. in.: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, red. B. Bejze, Warszawa 1968. Jest to tom poświęcony św. Tomaszowi z Akwinu, głównie jego pięciu drogom. *Świadomość etyczna w argumentacji za istnieniem Boga*, [w:] *o Bogu i o człowieku*, t. 2 - *Problemy filozoficzne i teologiczne*, red. B. Bejze, Warszawa 1969, s. 79-96. Kowalczyk S. *Argument z przygodności świata na istnienie Boga*, *Roczniki Filozoficzne*, 1973, t. 31, z. 1. s. 29-46. *Argument eudajmologiczny w tomistycznej filozofii Boga*, *Studia Philosophiae Christianae* 1977, nr 2, s. 47-93; *Święty Tomasz z Akwinu dziś aktualny?*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 1979, nr 3-4, s. 78-82.

⁶⁰ Zob. następujące prace ks. S. Kowalczyka: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979; *Święty Tomasz z Akwinu z perspektywy współczesnej*, „Chrześcijanin w Świecie” 1980, nr 4, s. 37-55; *Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu*, „Communio” 1982, nr 4, s. 86-102; *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986 oraz *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983.

⁶¹ w pracy pt. *Zarys filozofii człowieka* jeden z rozdziałów został wprost poświęcony tomizmowi. Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990. Warto w tym miejscu wspomnieć również o innych pracach Autora, dotyczących tej problematyki: *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław-Lublin 1991; *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*, Wrocław 1992; *Filozofia Boga J. Maritaina a Vaticanum II*, [w:] *Jacques Maritain, prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera, Lublin 1992, s. 93-104.

Tomaszowych u francuskiego personalisty Jacquesa Maritaina⁶². W spuściźnie filozoficznej myśliciela z Lublina odnaleźć można również obszerne odniesienia do koncepcji Akwinaty w sferze sprawiedliwości społecznej⁶³.

Rozstrzygnięcie sporu co do momentu, w którym S. Kowalczyk odszedł od „autorytetu Krapca” i podążył, za sprawą Wincentego Granata, w stronę augustynizmu wydaje się z punktu widzenia celów niniejszego opracowania kwestią drugorzędą. Istotny jest bowiem sam fakt takiej reorientacji, skutkiem której na dłużej zatrzymał się on na drodze swoich filozoficznych poszukiwań przy augustynizmie. Istotny wpływ na tempo i głębokość tej reorientacji miały zagraniczne podróże naukowe, jakie odbywał on w związku z funkcją pełnioną na uczelni i prowadzoną działalnością naukową i dydaktyczną. Tylko w pięcioleciu 1963-1968 odwiedził on Leuven w Belgii, paryski Instytut Katolicki i Wiedeń, gdzie w 1968 roku uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym oraz Rzym. Wszędzie stykał się z przedstawicielami współczesnej zachodniej myśli tomistycznej oraz augustyńskiej, uczestnicząc w ich wykładach, spotkaniach z nimi i dyskusjach⁶⁴. Swoistym ukoronowaniem tego okresu było uzyskanie habilitacji⁶⁵ na podstawie rozprawy pt. *Bóg jako Dobro Najwyższe według świętego Augustyna*, przedstawionej w dniu 4 grudnia 1968 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Uzyskanie statusu samodzielnego pracownika nauki było równoznaczne z rozpoczęciem nowego etapu w rozwoju naukowym S. Kowalczyka, którego dominantą był augustynizm.

1.2. Etap augustyński

Etap tomistyczny stanowi, na tle całości dorobku S. Kowalczyka postrzeganej tak z perspektywy merytorycznej, jak temporalnej, zaledwie epizod, choć o dość trwałych

⁶² Ks. S. Kowalczyk omawiał kwestię inspiracji Tomaszowych francuskiego personalisty. Zostały one zawarte w pracy: *Rola szóstej drogi J. Maritaina we współczesnej filozofii Boga*, [w:] *Jacques Maritain, prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Bala-wajdera, Lublin 1992.

⁶³ W tym miejscu należy wskazać ważną pracę S. Kowalczyka pt. *Metafizyka ogólna*, Lublin 1997. Praca ta zawiera systematyczny wykład filozofii tomistycznej. Natomiast w artykule *Sprawiedliwość w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *w służbie prawdzie i miłości*, Poznań 1998, s. 287-294, zawarte są liczne odwołania Autora do myśli św. Tomasza. W drugiej części książki S. Kowalczyka pt. *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1999, czytelnik może odnaleźć obszerne odniesienia do koncepcji Akwinaty w sferze sprawiedliwości społecznej. Bardzo cenne i istotne dla rozwoju filozofii tomistycznej są również następujące prace Autora: *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i Tomaszowej*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, pod red. I. Deca, Wrocław 1999, s. 129-139; *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000 oraz *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2003.

⁶⁴ Por. Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 37, przyp. 13.

⁶⁵ I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 201.

konsekwencjach: niezależnie od reorientacji jakich dokonywał na drodze swoich naukowych poszukiwań, pozostał on uczniem M. A. Krapca i jednym z ważniejszych reprezentantów Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Podążył jednak własną drogą, na której, po tomizmie egzystencjalnym, pojawił się wspomniany augustynizm. Jak zauważył I. Dec, ten młody myśliciel i badacz, „szybko zauważył, że augustynizm kryje w sobie wielkie walory, którymi można dopełnić tomizm”⁶⁶. Podobnie Ch. Hoefler ocenia pierwszy ważny zwrot w filozofowaniu S. Kowalczyka. Wiąże go z nowym, krytycznym, podejściem późniejszego autora *Metafizyki ogólnej* do tomizmu egzystencjalnego, reprezentowanego przez jego pierwszego nauczyciela i mentora, oraz samodzielnymi przemyśleniami „odnośnie do wierności myśli św. Tomasza z Akwinu”⁶⁷.

Pierwszym, istotnym wyrazem proaugustyńskiej reorientacji S. Kowalczyka był artykuł z 1964 roku pt. *Bóg jako Summum Bonum w ujęciu św. Augustyna*⁶⁸. Kilkuletnie studia nad myślą biskupa Hippony, których owocem były dalsze artykuły publikowane w periodykach naukowych, zwieńczone zostały wspomnianą już habilitacją, którą interesujący nas badacz uzyskał w 1968 roku. Wyznacza ona początek nowego etapu badań nad spuścizną św. Augustyna, które zaowocowały kolejnymi publikacjami do niej się odnoszącymi, bądź nawiązującymi⁶⁹. Jak trafnie wskazuje I. Dec, „w publikacjach tych daje się zauważyć wpływ św. Augustyna i myślicieli współczesnych na formułowanie i rozwiązywanie tradycyjnych, tomistycznych zagadnień teodycealnych. Przede wszystkim autor zaproponował w dziedzinie filozofii Boga szersze rozumienie kosmologicznego i antropologicznego doświadczenia jako punktu wyjścia dla argumentacji teodycealnej”⁷⁰.

W ten sposób myśl św. Augustyna stała się zasadniczym punktem odniesienia dla koncepcji formułowanych przez S. Kowalczyka w okresie augustyńskim. W świetle ustaleń Ch. Hoeflera, w twórczości S. Kowalczyka w tym czasie wyróżnić można następujące wątki⁷¹:

⁶⁶ Tamże, s. 200.

⁶⁷ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 37.

⁶⁸ Został on opublikowany na łamach „Zeszytów Naukowych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1964, nr 4, s. 13-22. Reorientację tę zapowiadał już kilka lat wcześniejszy artykuł *Filozofia wartości*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1960, nr 4, s. 71-84.

⁶⁹ Chodzi tu o następujące książki S. Kowalczyka: *Współczesna filozofia Boga* (Lublin, 1970); *Filozofia Boga* (Lublin, 1972); *z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego* (Lublin, 1977); *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (Warszawa, 1979); *Odkrywanie Boga* (Sandomierz, 1981); *Bóg w myśli współczesnej* (Wrocław, 1979); *Drogi ku Bogu* (Wrocław, 1983). Wszystkie one eksponują z nauczania św. Augustyna Boga jako wartość najwyższą.

⁷⁰ I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 201.

⁷¹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 39-45.

1. Filozofia Boga, ze szczególnym uwzględnieniem idei Boga, Absolutu, argumentacji teodycealnej oraz, co było sygnałem późniejszych zainteresowań personalizmem, koncepcji człowieka formułowanych w tym kontekście.
2. Tematyka ateizmu i człowieka w filozofii marksistowskiej, podejmowana w tonacji polemicznej wobec urzędowo preferowanej i narzucanej społeczeństwu ideologii i spojrzenia na podstawowe zagadnienia bytu i egzystencji człowieka. Polemika z marksizmem oraz ukazywanie zagrożeń wynikających z niego, jako antymetafizycznej koncepcji ontologii człowieka stanowiły dominantę bogatej w omawianym czasie publicystki naukowej. Z czasem, autor *Filozofii Boga*, zaczął w niej odchodzić od „dialogu polemicznego na rzecz wypracowania świadomości współodpowiedzialności za rzeczywistość społeczną. Nie angażuje się w konkretne rozwiązania ani nie wypowiada się z pozycji systemowej”, dzięki czemu przyczynił się do „ożywienia dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w Polsce, szczególnie w obrębie pryncypiów doktrynalnych”⁷². W ten sposób S. Kowalczyk jako myśliciel uczestniczył w sporach toczących się w realnej przestrzeni społecznej i politycznej, oddziałując na nią w sposób koncyliacyjny, a nie poprzez wyostrenie tych sporów i ich zaognianie. Jak trafnie zauważa Ch. Hoefler, swoje zaangażowanie w dialog z marksizmem, jednym z kluczowych składników opresyjnej rzeczywistości okresu komunizmu, Kowalczyk postrzegał w wymiarze utylitarnym. Przyświecał „mu cel praktyczny: ukazać faktyczny stan tego dialogu, wskazując na jego możliwość”⁷³. Skutkiem jego koncyliacyjnej postawy wobec fundamentalnie obcej mu doktryny było odejście „od dialogu polemicznego na rzecz wypracowania świadomości współodpowiedzialności za rzeczywistość społeczną. Nie angażuje się w konkretne rozwiązania ani nie wypowiada się z pozycji systemowej. Jego zasługą jest [...] przyczynienie się do ożywienia dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w Polsce, szczególnie w obrębie pryncypiów doktrynalnych”⁷⁴. Angażując się w dialog z marksizmem i rozwijając go miał świadomość, iż warunkiem jego efektywności nie może być poprzestanie na intuicyjnym kontakcie między jego partnerami, wymiana argumentów formułowanych w języku własnej doktryny, ale niezbędne jest podniesienie go na wyższy poziom poprzez wypracowanie wspólnej płaszczyzny epistemologicznej

⁷² Tamże, s. 42.

⁷³ Tamże, s. 43.

⁷⁴ Tamże, s. 44.

i semiotycznej. Tego wysiłku wszakże nie podjął, gdyż generalnie ograniczył się do etapu inicjalnego⁷⁵.

3. Międzysystemowy dialog filozoficzny, którego dialog z marksizmem był istotnym składnikiem, ukierunkowany na poszukiwanie elementów wspólnych, prowadzących do wspólnego poszukiwania prawdy, tj. zgodnie z greckim paradygmatem filozofowania – mądrości.

W kręgu powyższych zagadnień, dla których zasadniczym punktem odniesienia pozostał augustynizm poruszał się w swoich dociekaniach S. Kowalczyk do drugiej połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to zaczął się coraz wyraźniej skłaniać ku personalizmowi, który okazał się zwieńczeniem drogi jego poszukiwań⁷⁶. Wpływ biskupa Hippony na twórczość filozofa z Lublina przejawiał się przede wszystkim w formułowaniu i rozwiązywaniu „tradycyjnych, tomistycznych zagadnień teodycealnych”⁷⁷. W tym przejściu do postrzegania tomizmu z perspektywy augustynizmu przejawiał się przede wszystkim rozwój naukowy tego myśliciela, który postawił sobie za cel spojrzenie na tomizm, z którego wyrósł, z innego punktu widzenia. W rezultacie „zapropował w dziedzinie filozofii Boga szersze rozumienie kosmologicznego i antropologicznego doświadczenia jako punktu wyjścia dla argumentacji teodycealnej”⁷⁸. Innymi słowy, w augustynizmie S. Kowalczyk znalazł nowy potencjał argumentacji na rzecz tego pozytywnej oceny, pomimo istnienia zła, realnego świata. Afirmatywne podejście do świata, którym, jak wskazywano wcześniej, interesował się nie tylko w jego wymiarze ontycznym, ale i realnym, a w konsekwencji do człowieka, nieuchronnie skierowało tego myśliciela ku personalizmowi.

Wcześniejszy zwrot ku augustynizmowi spowodowany był szczególnym u początków naukowej drogi zainteresowaniem S. Kowalczyka metafizyką oraz jego przemyśleniami na

⁷⁵ S. Kowalczyk z powodów pryncypialnych marksizm odrzucał. W jednym ze swoich szkiców poświęconych pokrewieństwom między doktrynami globalizacyjnymi a komunizmem, ocenił marksizm w sposób następujący: „Marksizm jest filozoficzną interpretacją świata ludzkiego i pozaludzkiego, jego elementy składowe to materializm dialektyczny i materializm historyczny. Materializm dialektyczny implikuje monistyczno-materialistyczną interpretację całej rzeczywistości, nie wyłączając człowieka. Konsekwencją filozofii materializmu jest ateizm i redukcjonistyczna koncepcja człowieka. Materializm historyczny jest jednostronną interpretacją ludzkiej historii i życia społecznego w świetle założeń materialistycznej wizji świata. Marksistowski komunizm jest powiązany z globalizmem już z tej racji, że pretenduje do roli całościowej wizji rzeczywistości, interpretującej naturę człowieka i sens jego życia w kontekście ateistycznego naturalizmu. Dlatego niektórzy autorzy widzą w nim odmianę panteizmu - ze względu na absolutyzację roli proletariatu bądź rodzaj laickiej religii”. Por. S. Kowalczyk, *Komunizm a globalizm*, „Człowiek w kulturze” 2002, nr 14, s. 98.

⁷⁶ Zdzisław Pawlak uznał personalizm za główną perspektywę dojrzałej twórczości S. Kowalczyka. Zobacz na ten temat: Z. Pawlak, [Recenzja książki *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*], „Teologia” 2012, t. XX, s. 249.

⁷⁷ Por. I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 201.

⁷⁸ Tamże.

temat realizmu i roli doświadczenia w kształtowaniu ludzkiej egzystencji⁷⁹. Zainteresowanie filozofią biskupa Hippony oznaczało poszerzenie dotychczasowej perspektywy filozofowania o nowe sposoby podejścia do egzystencji człowieka i jej wyznaczników. Szczególnie płodnym intelektualnie efektem tej reorientacji S. Kowalczyka było „dążenie do zasypywania ujawniających się w jej ramach podziałów pomiędzy tradycją augustyńskiego skupienia na podmiotowym doświadczeniu ludzkim a tradycją tomistycznego realizmu metafizycznego. Zamiast pogłębiania takiej zbyt uproszczonej opozycji proponuje odnajdywanie możliwości syntezy tych stanowisk. Jest to, zdaniem uczonego, tym bardziej zasadne, iż wbrew utartym opiniom św. Augustyn wcale nie był idealistą typu kartezjańskiego, w swych analizach bowiem wychodząc od faktu myślenia, odnajdywał realność człowieka na trzech poziomach bytowych: istnienia, życia i myślenia. Św. Tomasz z Akwinu natomiast, chociaż opiera swą analizę bytu ludzkiego na ogólnej teorii bytu, to jednak dopuszcza ujęcia o charakterze subiektywno-podmiotowym”⁸⁰. Konkludując, S. Kowalczyk dążył do swoistej syntezy tomizmu i augustynizmu, niejako wbrew poglądom głoszącym nieprzystawalność obu tych koncepcji. Przyczynił się w ten sposób do odnowienia współczesnej filozofii chrześcijańskiej i nadania jej nowej dynamiki.

Zdaniem wspomnianego już Ch. Hoeflera, S. Kowalczyk przejął od św. Augustyna następujące elementy⁸¹:

1. Rozumienie celu filozofii. Powinna ona służyć dobru człowieka i kierować się jego dobrem. w wymiarze epistemologicznym oznacza to dążenie do prawdy, wolności i piękna⁸², zaś w wymiarze egzystencjalnym i osobowym – ścisły związek z realnym doświadczeniem człowieka, z realną rzeczywistością, którą powinna ludziom objaśniać i oswajać się z nią. W wymiarze praktycznym wreszcie uprawianie filozofii jako umiłowanie mądrości, bazujące na żywym poszukującym umyśle, wspieranym sercem, czyli miłością do Boga, człowieka i świata. Tylko taka filozofia zasługuje na miano prawdziwie chrześcijańskiej.
2. Sposób rozstrzygnięcia dylematów: wiara czy rozum, filozofia czy teologia, w których zawiera się pytanie o to, czy poznanie jest aktem wiary, czy aktem rozumnym. Św. Augustyn przyjmował w tym zakresie prymat wiary, „dla zrozumienia której

⁷⁹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 63.

⁸⁰ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t.4, nr 1, s. 59-60.

⁸¹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 63n.

⁸² Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 30-37.

niezbędna jest racjonalna filozoficzna refleksja”, tj. *credo ut intelligam*⁸³. Innymi słowy, S. Kowalczyk za św. Augustynem nie rezygnował „z poznania intelektualno-dyskursywnego, ponieważ wiara nie wyklucza udziału intelektu i pozostaje zawsze aktem rozumnym. Jest ona przyzwoleniem myśli na prawdę. Rozum jest podstawą wiary, jej warunkiem. Powiedzenie *credo ut intelligam* nie jest więc wyrazem postawy fideistycznej. Akt wiary był dla Augustyna aktem racjonalnym, uwarunkowanym uprzednią analizą motywów wierzytelności”⁸⁴. S. Kowalczyk bronił w ten sposób biskupa Hippony przed zarzutem, że nie rozróżnia wiary od rozumu.

3. Przekonanie o autonomii filozofii w nauce. Za św. Augustynem przypisywał jej nie tylko funkcje teoretyczno-wyjaśniające, ale również funkcję egzystencjalną, tj. realny udział w ludzkim doświadczeniu, tak w wymiarze indywidualnym, osobowym, jak i zbiorowym. Jak podkreślał S. Kowalczyk, św. Augustyn „nie atomizował [...] ludzkiego poznania, dlatego nie akcentował dualizmu filozofii i teologii w takim stopniu, w jakim czynił to później święty Tomasz z Akwinu”⁸⁵. Zatem autorowi *Filozofii Boga* obce były skłonności do podporządkowywania filozofii teologii, a także wymagania, aby dla wyników dociekań filozoficznych szukać uzasadnień w przesłankach teologicznych. Charakterystyczne zatem dla S. Kowalczyka w omawianej kwestii było przekonanie o jedności wiary i rozumu oraz filozofii i teologii oraz to, że na jedności teologii i filozofii opiera się ludzkie poznanie Boga. Nie może być ono zawężone do aktywności samego rozumu, wymaga zaangażowania wszystkich sił poznawczych człowieka, jako całości. Za św. Augustynem S. Kowalczyk akt poznania uznawał za personalne doświadczenie, jako że tego nie można ograniczyć do samego intelektu. Konieczny jest akt wiary, na który jest przyzwolenie rozumu. Inaczej poznawanie człowieka zawsze będzie niepełne, a przez to ułomne.
4. Zrozumienie dla augustiańskiej epistemologii, opartej na założeniu, iż poznanie zmysłowe nie ma materialnej podstawy, gdyż materia nie może aktywnie wpływać na byt duchowy. Także więc wrażenia zmysłowe są wytworem duszy. Ponieważ tylko dusza jest informatorem człowieka o świecie zewnętrznym, to tym bardziej jest ona łącznikiem z transcendencją. Sam akt poznania nie jest więc aktem intelektualnym, „materialnym”, bezpośrednim przełożeniem marginalnego w istocie w procesie doświadczenia zewnętrznego, ale aktem oświecenia Bożego (iluminacji), który pojawia

⁸³ S. Kowalczyk, *Augustynizm*, hasło z encyklopedii PTTA, <http://www.ptta.pl> [dostęp: 12.12.2017].

⁸⁴ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 66.

⁸⁵ Tamże, s. 67.

się jako wynik wewnętrznego dążenia do prawdy przy czynnym wsparciu intelektu. Prawdy uniwersalne są w człowieku zinterioryzowane i przez jednostkę są odkrywane w akcie poznawczym. Jak powszechnie wiadomo św. Augustyn odrzucał natywizm i przyjął koncepcję realizmu epistemologicznego, jednak zasadniczo różniącego się od realizmu arystotelesowskiego, uznającego doświadczenie zewnętrzne jako zasadnicze źródło poznania. W rezultacie S. Kowalczyk, pod znaczącym wpływem św. Augustyna, otwierał się na wewnętrzne doświadczenie człowieka, na bogactwo jego doznań duchowych. Jego filozofia ma zatem podmiotowy, „antropologiczny” - jak sam nazywa - punkt wyjścia⁸⁶.

5. Koncepcja „metafizyki żywej”. Wywiedziona z augustyńskiej antropologii, skupiającej się na fenomenie ludzkiego życia. Istotą założenia S. Kowalczyka jest przekonanie, iż byt człowieka objawić można poprzez jego działanie, którego siłą napędową jest, inaczej niż w natywizmie, doświadczenie wewnętrzne. Z tego względu jego metafizyka jest „metafizyką doświadczenia wewnętrznego”, wyrastającego zarówno z aktywności intelektu, jak i woli. Jest z tego względu także metafizyką „bytu ludzkiego”, tj. zarówno „metafizyką człowieka jako bytu realnego, jak i realnej osobowej egzystencji, filozofią istnienia oraz doświadczenia wewnętrznego człowieka. Niewystarczający jest bowiem opis rzeczywistości odniesiony albo wyłącznie do aspektu esencjalnego, albo do aspektu realności. Podmiotowo-wewnętrzny aspekt metafizyki przywraca naturalne powiązanie porządku ontologicznego, poznawczego i aksjologicznego. Nie stanowią one oderwanych i niezależnych od siebie filarów, ale są nierozzerwalną całością”⁸⁷. Takie ujęcie metafizyki jest konsekwencją holistycznego podejścia do osoby ludzkiej, w której w nierozzerwalny sposób stapiają się przeżycia wewnętrzne i doświadczenie rzeczywistości zewnętrznej, ogniskujące się

⁸⁶ Jest to stanowisko charakterystyczne dla dojrzałego, personalistycznego okresu w filozofii S. Kowalczyka. Wywiedzione ono zostało wszakże od św. Augustyna i ma charakter „egzystencjalno-fenomenologiczny”. Św. Augustyn, jak zauważa Aleksandra Kuzior, „ogniskując swoje dociekania filozoficzne na Bogu i człowieku, akcentował potrzebę realizacji pełni bytu ludzkiego poprzez działania osoby ludzkiej. Zwracał także uwagę na potrzebę wartościowania tych działań”. Dokładnie taki kierunek rozważań dostrzega A. Kuzior w twórczości S. Kowalczyka, „który określa człowieka jako rozumny i wolny byt, zwracając uwagę na doświadczenie wewnętrzne człowieka jako przedmiotu działania (poznania naukowego, empirycznego) i doświadczenie wewnętrzne człowieka jako podmiotu, świadomego i samoświadomego, aktywnego inspiratora własnego działania. Aktywnym sprawcą zewnętrznych i wewnętrznych działań człowieka jest ludzkie ciało. Nie należy ani deprecjonować, ani absolutyzować jego wartości, ale pamiętać, że jest ono swoistą całością, w której przejawia się ekspresja wewnętrznego «ja», ale i jego dopełnienie”. A. Kuzior, *Człowiek jako racjonalny podmiot działań w świetle założeń koncepcji zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 2006, nr 2, s. 67.

⁸⁷ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 76.

w prowadzącym do prawdy doświadczeniu wewnętrznym, konstytuowanym przez mający przyzwolenie intelektu akt wiary w Boga, jako jedyne źródła prawdy.

6. Pluralizm w podejściu do realizmu. Wynika on z przeświadczenia, iż doświadczenie wewnętrzne ma walor poznawczy, a więc poznania nie wolno ograniczać jedynie do percepcji zmysłowej czy, mających charakter intelektualny, sądów egzystencjalnych. Co więcej, przyjąwszy koncepcję metafizyki bytu ludzkiego, właśnie doświadczeniu wewnętrznemu przyznał S. Kowalczyk podstawową rolę w akcie poznania, czego wykładnikiem jest wspomniany, przejęty od św. Augustyna, realizm epistemologiczny, w tym konkretnym znaczeniu, że taka właśnie jest natura poznania. Idąc krok dalej, w tym kontekście postrzegać należy również kwestię rodzajów poznania. W swoich poglądach lubelski autor *Teorii poznania* dopuszcza poznanie dyskursywno-pojęciowe, o charakterze intelektualnym, oraz poznanie intuicyjne, mające swoją podstawę w doświadczeniu wewnętrznym. Jak słusznie zauważa, te oba rodzaje poznania nie znoszą się, ale dyskursywnie dopełniają. Racjonalizm i realizm nie nakazują eliminować jednego z nich, ale są czynnikiem równoważącym, chronią przed skrajnymi postawami epistemologicznymi, tj. skrajnym intuicjonizmem i skrajnym intelektualizmem. Skutkiem przyjęcia takiej postawy jest przyjęcie realizmu personalistycznego w poznaniu i odejście od typowego dla scholastyki realizmu epistemologicznego, zmierzającego do identyfikacji wiodącego rodzaju poznania. W ujęciu tej kwestii przez S. Kowalczyka bezprzedmiotowe jest rozstrzygnięcie, co jest ważniejsze w procesie poznania: intuicja czy intelekt. Wedle tego myśliciela, ważne są obie zdolności, a skuteczność poznania zależy od ich zrównoważenia. W ten sposób S. Kowalczyk przyjął za św. Augustynem antropologiczną perspektywę dochodzenia do prawdy, natomiast zdecydowanie odrzucił koncepcję tomizmu, ograniczającą tę kwestię wyłącznie do czynników ontologicznych i epistemologicznych. Stanowczo bowiem twierdził, iż prawda jest „jedną z tych wartości, które organicznie związane są z istotą człowieczeństwa”⁸⁸. Poznanie nie może więc zależeć od czynników wobec tej istoty zewnętrznych, a więc od doświadczenia zewnętrznego (bytu) czy dominanty poznawczej (intuicji i intelektu). Zatem organicznie musi wynikać z doświadczenia wewnętrznego.
7. Pogląd o niewystarczalności koncepcji doświadczenia proponowanej przez tomizm egzystencjalny. Zdaniem S. Kowalczyka, nurt ten „zbyt radykalnie oddzielał

⁸⁸ Pogórski R. *Przestrzeń aksjologiczna w nauczaniu ks. bpa prof. gen. Tadeusza Płoskiego*, <https://archiwum-ordynariat.wp.mil.pl> [dostęp: 07.03.2018].

poznanie od osobowego «zaplecza», określając to [...] ostatnie jako wyłącznie subiektywne i całkowicie irracjonalne⁸⁹. Skutkiem tego jest pogląd, iż „uznanie walurowi wiedzytwórczego doświadczenia wewnętrznego nie wyczerpuje zakresu doświadczenia personalnego, gdyż jego integralnym elementem jest przeżycie różnego typu wartości duchowych. Doświadczenie człowieka, wyrosłe w kontakcie ze światem osób i wartości, pełni funkcję kognitywną w nie mniejszym stopniu aniżeli doświadczenie świata rzeczy⁹⁰. W tym poglądzie ewidentnie znajduje swój wyraz ogólniejsza w filozofii S. Kowalczyka skłonność do syntetyzowania intelektualnej (rozumowej, bazującej na doświadczeniu zmysłowym) i intuicyjnej (emocjonalnej) strony ludzkiego poznania, która nieuchronnie prowadzi go ku personalizmowi. W tym konkretnym przypadku autor pracy pt. *Drogi ku Bogu* daje wyraz głębokiemu przeświadczeniu, że nie sposób uczynić intelektu samodzielnym narzędziem poznania wartości, w oderwaniu od sfery emocjonalnej, tj. sfery przeżyć, ale zarazem „emocje nie mogą «wyręczyć» intelektu z jego naturalnej funkcji poznawczej⁹¹. Innymi słowy, intelekt i emocje to w poznaniu człowieka narzędzia komplementarne, a nie wzajemnie się wykluczające⁹².

Z powyższego przeglądu należy wyprowadzić stosowny wniosek, że augustyński etap w filozofowaniu S. Kowalczyka przygotowuje jego filozoficzną dojrzałość, jaką było uznanie za własną, perspektywę personalistyczną. Przez pryzmat augustynizmu dostrzegał on braki tomizmu egzystencjalnego. w augustynizmie odnajdował z kolei pierwiastki, które kierowały jego poszukiwania w stronę personalizmu. Traktując ten ostatni jako punkt dojścia filozoficznego rozwoju tego myśliciela, można uznać go za swoistą syntezę jego tomistycznych i augustyńskich dociekań.

⁸⁹ Tenże: o *filozoficznym poznaniu Boga dziś*, pod red. B. Bejze, Lublin 1992, s. 53.

⁹⁰ S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 67.

⁹¹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 89.

⁹² Problem doświadczenia i intuicji w poznaniu człowieka ze szczególną wyrazistością pojawia się w filozofii Boga. Jak pisał sam S. Kowalczyk: „Oba stanowiska ekstremalne, to jest opieranie filozofii wyłącznie na doświadczeniu empirycznym oraz pomniejszanie roli doświadczenia, są wysoce kontrowersyjne. Bóg nie jest nigdy przedmiotem bezpośredniego doświadczenia człowieka, stanowi bowiem rzeczywistość wyłącznie duchową i transcendentną. Równocześnie doświadczenie jest nieodzownym punktem wyjścia umysłu ludzkiego, jego «kotwicą» chroniącą przed oderwaniem od realiów ontycznych. Bóg jawi się człowiekowi na «krawędzi» szeroko rozumianego doświadczenia, dzięki czemu jawi się nieodzowność pytania o Boga”. W konsekwencji powyższego wywodu występuje „konieczność oparcia współczesnej filozofii Boga na doświadczeniu antropologiczno-personalnym i aksjologicznym”. S. Kowalczyk, o *właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1982, nr 1, s. 182-183. Nie można zatem w szukaniu dowodów na istnienie Boga odwoływać się wyłącznie do pełnego spektrum ludzkiego doświadczenia, obszernie w przywołanej publikacji omówionego, ale także do kontekstu antropologicznego i aksjologicznego, doświadczenia wewnętrznego. Każdy więc, zgodnie ze stanowiskiem S. Kowalczyka, powinien Boga „szukać w sobie”. Istnienie i obecność Boga nie manifestuje się poprzez przesłanki materialno-zmysłowe, lecz podmiotowo-aksjologiczne.

Z tego też względu na kolejnych etapach swojego historycznego rozwoju nie odcinał się on od poprzednich. Będąc pod wpływem koncepcji św. Augustyna nadal w swoich publikacjach podejmował problematykę tomistyczną, a jako personalista nawiązywał do św. Augustyna. Odpowiednia sposobność, by potwierdzić trafność tego stwierdzenia, nadarzy się w następnym podrozdziale.

1.3. Etap personalizmu

Zainteresowania S. Kowalczyka związane z personalizmem, zwłaszcza gdy uwzględnimy jego silne koincydencje z tomizmem i augustynizmem, postrzegane są w literaturze jako ukoronowanie filozoficznej drogi autora *Metafizyki ogólnej*. Jak słusznie zauważa I. Dec, „po ubogaceniu tradycyjnej filozofii Boga, myślą św. Augustyna i wątkami zaczerpniętymi z niektórych myślicieli współczesnych, zwłaszcza z filozofii Maritaina, ks. Kowalczyk swoje zainteresowania badawcze i publikacyjne przesunął na człowieka, wypracowując powoli na bazie historii i współczesności nowy rodzaj personalizmu”⁹³. Istotę personalizmu Karol Wojtyła ujął swego czasu następująco: „Człowiek jest osobą. Stanowi on nie tylko jednostkę w obrębie swego gatunku, ale każda taka jednostka, każde ludzkie indywiduum posiada ten szczególny rys i znamię osobowości [...]. Jakkolwiek do tego będziemy podchodzić, zawsze okaże się w końcu, że życie osobowe i sam fakt osoby są bezpośrednio związane z pierwiastkiem duchowym, z duchowością. Osobą może być tylko byt duchowy, bo tylko na kanwie duchowości daje się pojąć świadomość, zwłaszcza samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność. Wszystkie owe rysy stanowią przejawy życia i bytu osobowego. Dzięki nim człowiek – to nie tylko indywiduum ludzkiego gatunku, ale to przede wszystkim pewna wewnętrzna duchowa treść ściśle niepowtarzalna, właściwa tylko tej jednostce”⁹⁴. S. Kowalczyk jest zatem kontynuatorem personalizmu nie tylko K. Wojtyły, ale innych przedstawicieli Lubelskiej Szkoły filozoficznej.

Autor *Metafizyki ogólnej*, przyjmując perspektywę personalistyczną, wpisał się "złotymi zgłoskami" w wielowiekową i wielowątkową tradycję takiego postrzegania i opisu człowieka jako osoby, a więc wartości jedynej w swoim rodzaju i niepowtarzalnej, odrębnej od innych osób, ale zarazem na inne osoby otwartej, wchodzącej z nimi w różnego rodzaju relacje wspólnotowe, oparte na wartościach autotelicznych, nie instrumentalnych. Sztandarowa dla kwestii postrzegania przezeń dorobku nurtu personalistycznego i jego rozumienia

⁹³ I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 201.

⁹⁴ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2003, s. 95-96.

jest praca pt. *Nurty personalizmu*⁹⁵. Zawiera ona charakterystykę myślicieli, którzy spojrzeli na rzeczywistość z perspektywy personalistycznej, ułożone w długie dziejowe kontinuum - od św. Augustyna i Akwinaty poprzez R. Descartes'a (Kartezjusza), B. Pascala, M. Schelera, J. Maritain'a, aż do K. Wojtyły. Personalizm w polskiej filozofii, by ograniczyć się tylko do czasów współczesnych, obok K. Wojtyły⁹⁶, reprezentuje szerokie grono myślicieli, którzy są przedstawicielami różnych jego szkół i odmian. Filozoficzny personalizm Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, reprezentowany także przez K. Wojtyłę, jest ubogacany przez personalizm teologiczny, wywodzący się od Wincentego Granata⁹⁷ czy Czesława Bartnika⁹⁸. W ramach Szkoły Lubelskiej personalizm tomistyczny rozwinął nauczyciel S. Kowalczyka - Mieczysław Albert Krąpiec⁹⁹. Do czołówki polskiego personalizmu zalicza się także Adama Rodzińskiego¹⁰⁰. Istotne dla personalizmu, w ujęciu S. Kowalczyka, są zwłaszcza odwołania do koncepcji trojakiego charakteru osoby ludzkiej zaproponowanej przez W. Granata. Wyróżnił on u człowieka: osobowość psychiczną (podmiotowe „ja”, właściwości psychiczno-umysłowe), etyczną (wartościującą i postępującą zgodnie z przyjętymi wartościami) oraz społeczną (otwartą na inne osoby, wchodzącą w relacje społeczne i działającą w jej ramach). Był zarazem przeciwny traktowaniu tych trzech osobowości jako bytów autonomicznych. Przeciwnie - uznawał je za różne aspekty tej samej osoby ludzkiej, a ją samą jako byt integralny, niepodzielny¹⁰¹. Zdaniem M. Kosche, „oryginalność Granata w podejściu do fenomenu osoby uwidacznia się w sposobie definiowania tego, kim jest byt osobowy. Myśliciel dokonuje hermeneutycznego zabiegu deskrypcji osoby przez osobowość, a ściślej, przez trzy jej warstwy: psychiczną, etyczną i społeczną. Ma to na celu dojście do wnętrza bytu osobowego (osoby) poprzez analizę jej zewnętrznych przejawów (osobowości). Pozwala mu to, zgodnie z jego metodą empiryczno - indukcyjną, rozszerzyć pole badań o dane z zakresu psychologii (osoba psychiczna), etyki i aksjologii (osoba etyczna), czy socjologii (osoba społeczna)”¹⁰². Zatem generalnie osoba, w ujęciu W. Granata, jest

⁹⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, passim.

⁹⁶ Czytelnika odsyłam do *stricte* personalistycznych prac K. Wojtyły: *Osoba i czyn*, Kraków 1969; *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 2001.

⁹⁷ Chodzi tu o następujące prace W. Granata: *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, (wyd. II, Lublin 2006); *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

⁹⁸ Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995.

⁹⁹ Swoją wizję tzw. personalizmu tomistycznego nauczyciel S. Kowalczyka - prof. M. A. Krąpiec zawarł w pracy pt. *Ja – człowiek, zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

¹⁰⁰ Mówiąc o polskim personalizmie warto sięgnąć również do prac A. Rodzińskiego: *Osoba i kultura*, Warszawa 1985; *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989; *Na orbitach wartości*, Lublin 1998.

¹⁰¹ Do szerszej prezentacji tej koncepcji odsyłam Czytelnika do pracy W. Granata, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 169-226.

¹⁰² M. Kosche, *Zarys personalizmu integralnego Wincentego Granata*, dz. cyt., s. 162-163.

bytem integralnym, ściślej zaś jest samą istotą bytu osobowego, czymś wewnętrznym, utrzymującym kontakt z otaczającą rzeczywistością poprzez akty osobowościowe, będące zewnętrzną emanacją wewnętrznej, metafizycznej, istoty bytu osobowego. Akty te mają wymiar etyczny (działanie zgodne z wartościami) i społeczny (działanie musi być społecznie użyteczne i ukierunkowane na pozytywne cele społeczne). Poprzez te akty osoba ludzka uczestniczy w życiu społecznym, co jest okolicznością szczególnie istotną ze względu na prospołeczne nastawienie filozofii S. Kowalczyka. On sam w dorobku W. Granata dostrzegł przede wszystkim „szczęśliwe połączenie tomizmu i augustynizmu. Z tomizmu brał istotne wątki doktrynalne przekazane podczas wykładów. Wpływ augustynizmu ujawniał się w różny sposób: przez wyczulenie na problematykę antropologiczną i aksjologiczną, zainteresowanie egzystencjalizmem i współczesnym (poza tomistycznym) personalizmem, dialogowe prowadzenie wykładów”¹⁰³. Personalizm był więc u W. Granata, w opinii twórcy *Metafizyki ogólnej*, swoistym zwieńczeniem drogi filozoficznego rozwoju. Podobną ścieżkę rozwoju powtórzył, jak będzie jeszcze o tym mowa, sam S. Kowalczyk.

Integralne ujęcie osoby ludzkiej jest także charakterystyczne dla filozofii personalistycznej S. Kowalczyka. Wszakże szczególny nacisk kładł on, o czym będzie jeszcze szerzej mowa nieco dalej, na społeczny aspekt osoby ludzkiej, tj. jej aktywność bazującą na otwarciu na inne osoby ludzkie, w której to aktywności trwale piętno zostawia osoba ludzka w swoim wymiarze psychicznym i etycznym. Innymi słowy, podejmując jakąkolwiek aktywność człowiek nie ma możliwości abstrahowania od swoich właściwości psychicznych oraz wartości, jakimi się kieruje. Integralne pojmowanie osoby ludzkiej niesie także, w przypadku poglądów S. Kowalczyka, istotne konsekwencje w zakresie problematyki metody i celów antropologii filozoficznej¹⁰⁴. Oponował on przeciw tendencjom występującym zarówno na gruncie antropologii przyrodniczej, jak i antropologii społecznej do redukcjonistycznego, zamiast holistycznego i integralnego ujmowania człowieka. Wyodrębnił on następujące redukcjonizmy: 1) fizycyzm (Tadeusz Kotarbiński, Claude Levi Strauss), kwestionujący osobowe „ja” człowieka, redukując jego psychikę do fizjologii, tę zaś do fizyki i chemii; 2) biologizm (np. Fryderyk Nietzsche), człowiek jest jak „oswojone zwierzę”, kierujące się w swoim postępowaniu tylko „prawem życia”; 3) psychologizm (np. Zygmunt Freud), wyłącza całkowicie autonomię życia duchowego, a aktywność człowieka sprowadza

¹⁰³ S. Kowalczyk, *Wciąż żyje w pamięci uczniów*, za: H. I. Szumił, *Ksiądz Wincenty Granat: nauczyciel chrześcijańskiej doktryny i jej realizator (1900-1979)*, [w:] *Chrześcijaństwo*, t. XI, red. Bohdan Bejze, wyd. ATK Warszawa 1983, s. 9-32.

¹⁰⁴ Własną koncepcję antropologii filozoficznej S. Kowalczyk wyłożył w pracy pt. *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.

do funkcjonowania mechanizmu biologiczno-popędowego, w związku z czym żadne wartości wyższe (moralność, sprawiedliwość, miłość itp.) nie mają żadnego sensu, gdyż w żaden sposób nie kształtują bytu człowieka; 4) socjologizm (np. Karol Marks), forsujący koncepcję jakoby czynnikiem konstytuującym osobowość człowieka był wyłącznie kolektyw, a tym samym nie może on w żaden sposób funkcjonować poza społeczeństwem, sam w sobie nie stanowi wartości, nie jest osobą; 5) logistyczno-scjentyistyczna eksplikacja człowieka (np. Bertrand Russell), zgodnie z którą człowiek znaczy tylko tyle, ile jego weryfikowane przez praktykę społeczną osiągnięcia, w wyniku czego pomijane jest bogactwo jego życia duchowego¹⁰⁵.

Istnienie wspomnianych redukcjonizmów uzasadnia, wedle S. Kowalczyka, potrzebę integralnej antropologii filozoficznej. Bez niej bowiem realne jest niebezpieczeństwo „zbudowania antropologii w oparciu o nauki szczegółowe”, wynikające ze swoistego ekskluzywizmu metodologicznego, polegającego na ograniczeniu poznania tylko do sfery zmysłowej, pomijającej pozamaterialne aspekty, będącym w istocie formą wprowadzania do poznania założeń filozoficznych związanych z materializmem¹⁰⁶. Tymczasem, jak pisze Konrad Werner, odnosząc się do stanowiska S. Kowalczyka w kwestii antropologii filozoficznej, że jest ona nieodzowna, gdyż „nie dokonując redukcji swoistego ludzkiego bytu do żadnej dziedziny szczegółowej, ujmuje człowieka jako całość, bądź człowieka jako takiego”¹⁰⁷. Innymi słowy, filozofia nie zadowala się aspektowym ujmowaniem i poznawaniem rzeczywistości, ale zainteresowana jest ujęciami całościowymi, co przede wszystkim odnosi się do człowieka, który powinien być jako przedmiot epistemologii postrzegany holistycznie i integralnie, a więc jako osoba. Nieodzowność antropologii filozoficznej zdaje się S. Kowalczyk postrzegać w szerszym kontekście stanu i potrzeb współczesnej cywilizacji, do której ma głęboko krytyczny stosunek; wymaga to realnych działań i społecznego zaangażowania się filozofów. Pisze on o tym problemie *expressis verbis* w pracy pt. *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, „przezwyciężenie kryzysu współczesnej cywilizacji scjentyistyczno-technicznej, zagrożonej aksjologicznym nihilizmem wymaga realizmu, a przede wszystkim ‘odsłonięcia’ pełnego człowieczeństwa, powrotu do integralnego humanizmu i personalistycznej antropologii”¹⁰⁸. Personalizm postrzega zatem, jak można na podstawie

¹⁰⁵ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 8-12.

¹⁰⁶ Tamże, s. 12.

¹⁰⁷ K. Werner, *Co można wiedzieć o człowieku? Analiza pojęcia wiedzy przydatna dla antropologii filozoficznej*, „Diametros” 2007, nr 11, s. 93.

¹⁰⁸ Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 188.

przytoczonych powyżej słów wnosić, jako istotny czynnik naprawczy współczesnej kultury i cywilizacji, w centrum której ponownie stanąć powinna osoba ludzka.

Zdaniem I. Deca, największy wpływ na kształtowanie się personalizmu S. Kowalczyka wywarł J. Maritain, gdyż „łączył [...] wierność tradycji z otwartością na współczesność”. Z tego względu autor *Metafizyki ogólnej*, „nie zrywając z dorobkiem przeszłości, poszukiwał odpowiedzi na egzystencjalne pytania dziś żyjących ludzi”¹⁰⁹. Zapowiedź takiego podejścia w ujęciu S. Kowalczyka, cytowany autor dostrzega już w jego pracach z lat osiemdziesiątych XX wieku, inspirowanych nauką francuskiego personalisty, czego swoim ukoronowaniem była wydana już na początku ostatniej dekady tegoż wieku praca pt. *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina* (Lublin 1992). Jak słusznie zauważa Ch. Hoefler, personalizm S. Kowalczyka nie jest na drodze jego rozwoju kolejnym etapem filozofowania, ale dopełnieniem i pogłębieniem wcześniejszych poszukiwań. Siłą rzeczy personalizm S. Kowalczyka należy postrzegać przez pryzmat jego doświadczenia z tomizmem i augustynizmem. Poprzez przyjęcie perspektywy personalistycznej S. Kowalczyk wyraził, zdaniem Hoeflera, przekonanie, że w personalizmie stykają się i nawzajem przenikają tomizm, augustynizm i filozofia współczesna¹¹⁰. Autor powyższych dywagacji, dokonując rekapitulacji wczesnej fazy etapu personalistycznego w ewolucji nauki S. Kowalczyka, która przypada na dekadę lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zauważył, że późniejszy twórca *Nurtów personalizmu*, traktował wówczas personalizm jako punkt wyjścia do „wypracowania całościowej koncepcji człowieka, zdeformowanej przez marksizm oraz takie współczesne programy filozoficzne jak: egzystencjalizm, strukturalizm i neopozytywizm” oraz szansę na „przełamanie kryzysu filozofii Boga oraz kryzysu ideowego w chrześcijańskiej kulturze Zachodu”¹¹¹.

¹⁰⁹ I. Dec, *Filozof komplementarnych ujęć...*, dz. cyt., s. 201. W ujęciu Maritaina – pisze A. Jabłoński – „osoba ludzka to podmiot i cel działań, pojmowany w opozycji zarówno do marksistowskiego kolektywizmu, jak i liberalizmu powiązanego ze skrajnym indywidualizmem. Opowiada się on natomiast za integralnym ujęciem człowieka jako osoby, podkreślając nierozzerwalny związek między cielesnością, życiem psychiczno-umysłowym opartym na władzach intelektu i wolnej woli. Autor *Humanizmu integralnego* podkreślając niezbywalną godność i podmiotowość człowieka, wskazuje na obowiązek tworzenia dobra w społecznej wspólnotie”. A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 62. Takie też rozumienie osoby ludzkiej charakterystyczne jest, zdaniem A. Jabłońskiego, także dla S. Kowalczyka. Nie sposób wszakże w tym kontekście pominąć wpływu, jaki na jego filozofię wywarł inny francuski personalista Teilhard de Chardin. Jak sam podkreślał późniejszy autor *Nurtów personalizmu*, filozof ten jako jedyny spośród myślicieli chrześcijańskich odwołujących się do nauk szczegółowych, m. in. biologii, paleontologii, a także w pełni respektujący teorię ewolucji, potrafił uniknąć pułapek antropologicznego redukcjonizmu i połączyć metodę naukową z personalistyczną ontologią, przejętą z klasycznej tradycji filozofii chrześcijańskiej. Por. S. Kowalczyk, *Ewolucyjno - kosmiczna koncepcja człowieka P. Teilharda de Chardin*, [w:] *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność – wartość*, Lublin 1995, s. 59-85.

¹¹⁰ Por. Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 45-46.

¹¹¹ Tamże, s. 47.

Jak zauważa z kolei Arkadiusz Jabłoński, „personalizm S. Kowalczyka sytuowany jest w perspektywie zmagania się z uproszczeniami radykalnego naturalizmu w pojmowaniu genezy, natury i powołania człowieka”. Dlatego podejmuje on polemikę ze wszystkimi nurtami i programami filozoficznymi, określanymi przez krytyków jako antyhumanistyczne. Polemizuje m.in. z oświeceniowym materializmem mechanicystycznym (np. „człowieka-maszyny” J. O. de La Mettrie), fizykalizmem (m. in. A. Comte’a, O. Neuratha), materializmem dialektycznym marksizmu, materializmem witalistyczno-biologizującym (np. H. Spencera, F. Nietzschego, Z. Freuda), psychologizmem (np. G. Tarde’a, G. Le Bona), behawioryzmem (np. I. Pawłowa, W. Wundta). Wiedzie również polemikę ze strukturalizmem (np. Cl. Levi-Straussa), socjologizmem (E. Durkheima), liberalizmem (np. T. Hobbesa, J. J. Rousseau), egzystencjalizmem (np. J. P. Sartre’a, M. Heideggera) i postmodernizmem (np. J. Derridy, J.-F. Lyotarda, M. Foucaulta)¹¹². Jak stwierdza dalej przywołany autor, „polemika z utrwalonymi koncepcjami współczesnego antyhumanizmu dodatkowo wzmocniona jest dyskusjami ideowymi z trzema najważniejszymi ideologiami XX wieku – marksizmem, liberalizmem i postmodernizmem. Spór z powyższymi nurtami myśli filozoficzno-społecznej i ideologicznej pozytywnie wzmacniają odniesienia do pism myślicieli grecko-rzymskiego antyku i chrześcijańskiego średniowiecza, m. in. Platona, Arystotelesa, stoików, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury oraz wielu współczesnych myślicieli afirmujących wartość człowieczeństwa”¹¹³. Wielość koncepcji człowieka, nie do przyjęcia z punktu widzenia personalizmu, filozof z Lublina dostrzegał już zanim wkroczył na drogę personalizmu. „Interpretacje natury ludzkiej – pisał pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku – są różnorodne, optymistyczne i pesymistyczne, naturalistyczne i religijne, materialistyczne, spirytualistyczne i idealistyczne, dualistyczne, monistyczne, substancjalne i funkcjonalne, systemowo-spekulatywne oraz egzystencjonalno-fenomenologiczne. Poszczególne koncepcje człowieka są najczęściej jednostronne, aspektowe, nieraz nawet w pewnym stopniu wątpliwe”¹¹⁴.

S. Kowalczyk w związku z mnogością redukcjonistycznych ujęć człowieka zaproponował nie odrzucenie, ale głęboką rewizję tradycji filozoficznej, opartej na jej antycznych fundamentach. Zaproponował tzw. „pomost” między filozofią współczesną, której istoty upatruje w personalizmie, a jej średniowiecznymi, chrześcijańskimi wzorcami, za jakie uważa dorobek filozoficzny św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Uzupełniając tę listę

¹¹² A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 58.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 32.

w *Nurtach personalizmu* sylwetkami dwudziestu czterech dalszych myślicieli sformułował tezę, że filozofia w swoim głównym nurcie zawsze koncentrowała się na człowieku, na osobie ludzkiej, chociaż poszczególni myśliciele reprezentujący tego rodzaju podejście inaczej w swoich filozoficznych rozważaniach rozkładali akcenty.

Powyższe uwagi upoważniają nas do stwierdzenia, że w personalizmie S. Kowalczyk dostrzegł szansę na odnowę filozofii, przywrócenie jej ludzkiego wymiaru i oczyszczenie jej ze szkodliwych dla klarowności myśli filozoficznej naleciałości. Wynikało to zapewne również z przeświadczenia o społecznej użyteczności filozofii, jako instrumentu kształtowania świadomości człowieka i jego spojrzenia na otaczający go świat. Nieprzypadkowo, jak można sądzić, autor *Podstaw światopoglądu chrześcijańskiego* łączył w swojej twórczości refleksję filozoficzną z refleksją społeczną, a nawet swoistym komentarzem do bieżących wydarzeń, dziejących się tu i teraz. W ocenie Piotra Mrzygłoda, filozofia S. Kowalczyka wychodzi naprzeciw potrzebie „autentycznie humanistycznego zatrzymania się na człowieku, które dawałoby intelektualny odpór wszelkim pseudoantropologiom o proveniencji naturalistycznej i materialistycznej, sprowadzającym byt ludzki do roli wyżej zorganizowanego zwierzęcia albo też takim, które rozpatrują fenomen człowieka jedynie z parcjalnego punktu widzenia”¹¹⁵. Zaś nieco dalej P. Mrzygłód zauważa również, że „Ujmując całościowo profil filozofowania Kowalczyka, można stwierdzić, że koncentruje się on na fenomenie egzystencji osoby, ujętej w jej odniesieniach nie tylko ontologicznych, ale także aksjologicznych, indywidualnych, społecznych, naturalnych oraz religijnych. Dodatkowo jawi się jako jedyna filozofia, będąca niejako *ex definitione* zawsze po stronie człowieka. Dlatego też nie powinno nikogo dziwić, że ostatnio opublikowane przez niego *Nurty personalizmu* wpisują się w całokształt takiego właśnie filozofowania”¹¹⁶. Jeden z komentatorów poglądów S. Kowalczyka, Krzysztof Guzowski, w *Posłowniu do Nurtów personalizmu*, kierunek reprezentowany przez omawianego profesora określił mianem „personalizmu realistyczno-dynamicznego”¹¹⁷. Asumpt do posłużenia się takim terminem dała K. Guzowskiemu konkretna okoliczność, że S. Kowalczyk nie ujmuje człowieka w kategoriach statycznych, ale jako podmiot działający, charakteryzujący się kreatywnością i zdolnością oddziaływania tak na własne położenie, jak i na struktury społeczne, w jakich się znajduje. Kieruje się przy tym nie wartościami instrumentalnymi, ale wrażliwością moralną. Działając tu i teraz tworzy

¹¹⁵ P. Mrzygłód, [Recenzja pracy Stanisława Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*], „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2011, nr 2, s. 222.

¹¹⁶ Tamże, s. 223.

¹¹⁷ K. Guzowski, *Stanisław Kowalczyk – personalizm realistyczno-dynamiczny*, [w:] S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, dz. cyt., s. 235-246.

zatem dorobek, który można wykorzystać w przyszłym działaniu. W ten sposób do dwudziestu sześciu głównych reprezentantów personalizmu w dziejach filozofii S. Kowalczyk został dołączony jako jego kolejny przedstawiciel, którego dorobek wyznacza jakościową zmianę w dziejach tego nurtu.

Zasadniczym rysem oryginalności Kowalczyka, na tle dotychczasowej tradycji personalizmu, jest silna koincydencja refleksji *stricte* filozoficznej z refleksją społeczną, bazującą na zjawiskach i procesach aktualnie się dziejących, z których wyłania się to, co kiedyś w przyszłości okaże się trwałym wkładem w dzieło człowieka aktywnego, działającego. S. Kowalczyk odnosi się również do tego, czym żyje współczesny człowiek, czym się kieruje itp. W pracy *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*¹¹⁸ nakreślił on swoisty program społecznego zaangażowania się personalizmu i personalistów. We wstępie do tej pracy profesor z Lublina przekonująco dowodzi, że zagadnienia społeczne obecne są w filozofii społecznej od zarania jej dziejów, przywołując jako przykłady *Państwo* Platona i *Politykę* Arystotelesa. Nieobca była także ta tematyka Tomaszowi z Akwinu, czego dowodem jest traktat *De regimine principum*. Zarazem jednak, jak pisze lubelski uczonec, „dzieła te nie zawierają jednak zbyt wiele filozoficznej refleksji na temat ontologii życia społecznego, bardziej zaś koncentrowały się na pragmatyce i etosie ludzkiej społeczności”¹¹⁹. Nieco większy ładunek treści społecznych zawierało, zdaniem S. Kowalczyka, dzieło św. Augustyna *De civitate Dei*, zmierzające do wypracowania chrześcijańskiej filozofii dziejów, ale i ono kwestii społecznych zbyt nie eksponuje. Tymczasem zachodzi pilna potrzeba wzbogacenia refleksji filozoficznej o refleksję społeczną, co oznacza w praktyce ściślejsze powiązanie filozofii z życiem i rzeczywistością, a zarazem zasadnicze przewartościowanie dotychczasowych przemyśleń filozofów w kwestiach społecznych. Jak bowiem zwrócił uwagę autor *Metafizyki ogólnej*, „kończący się wiek XX był świadkiem ekscesów totalitarnych ideologii, które naruszały fundamentalne prawa człowieka w imię rasy, proletariatu, państwa czy enigmatycznego postępu ludzkości. Obumieranie jednych ideologii nie powinno przekształcić się w bezkrytyczne uleganie innym ideologiom, które [...] sugerują rezygnację z uniwersalnych wartości: moralnych, ideowych, religijnych. Czy nowa zintegrowana Europa i społeczność światowa mogą powstać bez oparcia się na wartościach związanych ze społecznościami: rodziny, narodu i wspólnot religijnych? Tego rodzaju problemy podejmuje filozofia społeczna”¹²⁰. Ch. Hoefler główną wartość książki pt. *Człowiek a społeczność* upatruje

¹¹⁸ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005 (pierwsze wydanie: 1994).

¹¹⁹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 5.

¹²⁰ Tamże.

w tym, iż „jest całościowym zarysem filozofii społecznej w duchu personalizmu filozofii klasycznej. Autor podkreśla w niej społeczny profil chrześcijaństwa i wskazuje na niebezpieczeństwa oraz różnice między nim a ujęciami indywidualistyczno-liberalnymi. Prezentuje tematykę społeczną zarówno od strony historycznej, jak i systematycznej, ukazując czytelnikowi własną jej interpretację. Publikacja ta [...] jest ważną monografią na tematy życia społecznego w ujęciu personalizmu chrześcijańskiego. Kowalczyk, opisując społeczny charakter człowieka, podkreśla znaczenie i wartość osoby ludzkiej”¹²¹. Stanowisko zajęte przez lubelskiego filozofa stanowi zasadniczą przesłankę podejmowania aktualnej problematyki społeczno - politycznej. W publikacjach swych, choć koncentruje się on na dylematach działającego człowieka oraz zagrożeniach, jakie działania te mogą powodować dla wartości personalizmu, nie unika bynajmniej akcentów publicystycznych oraz polemicznych. Aby poszerzyć zasięg oddziaływania swojej filozofii nie ograniczył się do publikowania swoich prac tylko w periodykach filozoficznych czy wydawnictwach specjalizujących się w filozofii *par excellence*, ale publikował także na łamach czasopism socjologicznych czy ekonomicznych¹²². W końcowych latach swojej twórczej aktywności S. Kowalczyk włączył się także z perspektywy personalistycznej w dyskusję na temat globalizacji, upatrując w globalizmie współczesnej odmiany panteizmu oraz dostrzegając w globalizmie liczne paralele z marksizmem, jak choćby skłonność do ujęć całościowych oraz antyindywidualizm i antypersonalizm. W konkluzji analizy porównawczej globalizmu i marksizmu stwierdził: „Marksistowsko - komunistyczny totalitaryzm to jedna z form współczesnego globalizmu, ale nie ostatnia. Nie jest przypadkiem, że tak wielu byłych marksistów obecnie propaguje

¹²¹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 50.

¹²² Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, „*Annales: etyka w życiu gospodarczym*” 2008 nr 1, s. 219-224. W artykule tym autor, wychodząc od nauczania Kościoła i własnego stanowiska filozoficznego, podejmuje polemikę z liberalnymi koncepcjami sprawiedliwości społecznej, w tym z koncepcją Johna Rawlesa, z którym zgadza się co fundamentalnej jej potrzeby, ale nie podziela jego oceny, że jest rodzajem umowy społecznej. Osadza przy tym tę polemikę w kontekście burzliwych procesów globalizacji, stanowiących zagrożenie dla wartości istotnych dla osoby ludzkiej. Stanowisko filozoficzne jest zatem punktem wyjścia, podczas gdy materia rozważań jest bieżąca, daleka od stabilizacji, dynamiczna, do opisu której niekiedy należy posłużyć się narzędziami publicystyki. S. Kowalczyk bynajmniej tego rodzaju akcentów nie unika. z perspektywy personalistycznej filozofii społecznej analizował on problematykę koncepcji państwa w nauczaniu papieża Jana Pawła II (S. Kowalczyk, *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „*Świdnickie Studia Teologiczne*” 2011, nr 8, s. 169-182) oraz odnosił się do aksjologicznej zawartości współczesnego kapitalizmu (tenże, *Etos kapitalizmu – profil, pozytywy, ograniczenia, dylematy*, „*Annales. Etyka w życiu gospodarczym*” 2007, nr 1, s. 49-55). Z pozycji chrześcijańskiego personalizmu podjął on także polemikę z filozofią liberalizmu, wskazując na liczne jego niespójności i niekonsekwencje oraz, pomimo afirmatywnego eksponowania wolności, naruszenia podmiotowości i integralności osoby ludzkiej.

(S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice 1995. Istotna część tej pracy poświęcona została polskiemu liberalizmowi, jako aksjologicznej podstawie polskiego kapitalizmu doby transformacji. Wśród współczesnych polskich przedstawicieli liberalizmu najwyżej cenili koncepcje prezentowane przez Mirosława Dzielskiego, Janusza Korwin-Mikke, Ryszarda Legutko i Lecha Mażewskiego).

globalizm w innych jego odmianach, m.in. ideologicznego liberalizmu, ekologicznego fundamentalizmu czy postmodernizmu”¹²³. W kolejnych latach Kowalczyk pozostawał w nurcie polemik z doktrynami filozoficznymi doby globalizmu, a więc w nurcie żywych sporów ideowych, w których poddawał próbie społeczną funkcję filozofii. W 2004 roku opublikował książkę pt. *Idee filozoficzne postmodernizmu*¹²⁴, w której podjął polemikę z takimi myślicielami sytuowanymi w amorficznym w istocie nurcie postmodernizmu, jak: J. Derrida, P.M. Foucault, R. Rorty czy Z. Bauman, dowodząc, jak trafnie ujął to Ch. Hoefler, „iż podstawowym motywem postmodernizmu pozostaje żarliwy antyteizm, ich zwolenników, który jest właściwie filozoficznym mitem nieobecności Boga, przyjmowanym jako postulat irracjonalno-emocjonalny, pozbawiony rzeczowej motywacji”¹²⁵. Dla S. Kowalczyka – jako chrześcijańskiego personalisty – nie do przyjęcia było to, że postmodernistyczna filozofia, niezależnie od nurtu, *de facto* anihiluje, usuwa z ludzkiej aksjologii takie wartości, jak: Bóg, sacrum, duchowa osobowość człowieka, czy transcendencja¹²⁶. Swoistym zwieńczeniem filozoficznego otwarcia na realną rzeczywistość człowieka była wydana w roku 2008 praca pt. *Zarys filozofii polityki*¹²⁷. Za główną, doktrynalną podstawą rozważań nad filozofią polityki uczynił jej autor, jak pisze Ch. Hoefler, „filozofię personalizmu, ponieważ jest ona otwarta na twórczy wkład innych nurtów, w tym liberalizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii dialogu i aksjologii”¹²⁸. Podkreślił wagę wpływu, jaki wywarł na jego filozofię J. Maritain, uznając go za najwybitniejszego przedstawiciela społecznego personalizmu, powstałego z inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej¹²⁹. Lubelski personalista powrócił w ten sposób niejako do korzeni swojej filozofii, którą ukształtowały wpływy Maritaina, ale ich źródła sięgają średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej, nawiązującej do Arystotelesa, tomizmu i augustynizmu. Świadectwem głębokiego zaangażowania się S. Kowalczyka w sprawy bieżące jest także jego uwaga, jaką poświęcił problematyce współczesnego sportu, czego szczególnym wyrazem była książka *Elementy filozofii i teologii sportu*¹³⁰. Nie osłabiając bynajmniej ostrości różnego rodzaju zjawisk kryzysowych w sporcie, takich jak: instrumentalizacja wysiłku sportowego, podporządkowanie go komercjalizacji i naruszanie wychowawczych i socjalizacyjnych funkcji kultury fizycznej,

¹²³ S. Kowalczyk, *Komunizm a globalizm*, dz. cyt., s. 106.

¹²⁴ Tenże, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.

¹²⁵ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 60.

¹²⁶ S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, dz. cyt., s. 14.

¹²⁷ Tenże, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.

¹²⁸ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 61.

¹²⁹ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 87-88.

¹³⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Elementy filozofii i teologii sportu*, Lublin 2003.

podjął autor *Nurtów personalizmu* próbę personalistycznego spojrzenia na sport. Zaprezentował, jak pisze Ch. Hoefler, „personalistyczne rozumienie cielesności, zagadnienia stosunku religii do sportu, teologiczno-filozoficznych uwarunkowań i wizji sportu oraz jego aspektów etyczno-pedagogicznych. Personalistyczna koncepcja sportu opiera się na założeniu, że jest on działaniem rozumnym i odpowiedzialnym. Stąd powstaje konieczność wypracowania takiego jego ujęcia, które byłoby nieredukcjonistyczne, to znaczy wypowiadające prawdę o człowieku jako całości”¹³¹.

Swoistym zwieńczeniem zainteresowań S. Kowalczyka realnymi problemami współczesności wydaje się być książka pt. *Naród, państwo, Europa*¹³², będąca filozoficzną refleksją nad problematyką związaną z akcesją Polski do Unii Europejskiej. Książka ta, jak zauważa Ch. Hoefler, „ma nie tylko uwrażliwić czytelnika na żywotne pytania współczesności, ale zwrócić także uwagę na doniosłość filozoficzną, egzystencjalną i społeczną fenomenu narodu. Autor omawia głównie filozoficzne aspekty problematyki narodu oraz rozjaśnia wiele wątków związanych z faktem wstąpienia Polski do wspólnoty Unii Europejskiej. Opowiada się za personalistyczno-wspólnotową koncepcją narodu, którą omawia w swojej pracy, pokazując na tym tle bogaty dorobek współczesnej myśli w tej dziedzinie. Zaznacza, że filozofia narodu jest ciągle dyscypliną *in statu nascendi*”¹³³. Także i w rozważaniach na tematy bieżące profesor z Lublina upomina się o integralne ujęcie prawdy o człowieku, tj. o personalistyczną perspektywę oglądu jego spraw.

Poszerzając zakres problematyki społecznej S. Kowalczyk w swojej filozofii siłą rzeczy zwiększył też zakres swojej refleksji o społecznym aspekcie integralnej osobowości człowieka, którą to koncepcję – jak sygnalizowano wcześniej – przejął on od W. Granata. Jego rozumienie osobowości człowieka aktywnego (działającego) jest funkcją pojmowania przez niego osoby ludzkiej, której koncepcja jest istotą personalizmu. W tym upatrywać należy również źródeł sprzeciwu S. Kowalczyka wobec redukjonistów, skłonnych sprowadzać jednostkę ludzką, osobę, do jakiegoś racjonalnie objaśnialnego paradygmatu. Wspomniane wcześniej redukjonizmy *de facto* depersonalizują człowieka. Dlatego, jak trafnie zauważa Ch. Hoefler, omawiana w tym miejscu praca S. Kowalczyka jest jego odpowiedzią „na redukjonistyczne koncepcje człowieka we współczesnej antropologii filozoficznej”¹³⁴. Stanowczo też okoliczność tę podkreśla A. Jabłoński. Jego zdaniem, S. Kowalczyk „odrzuca

¹³¹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 60.

¹³² S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa*, Radom 2003.

¹³³ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 60.

¹³⁴ Tamże, s. 51.

redukcjonistyczne traktowanie człowieka jako przypadkowego tworu ewolucji biokosmosu, konstrukcji społecznej, semantycznego wytworu przednowoczesnych narracji kulturowych. Opowiada się natomiast za rozumieniem człowieka jako osoby posiadającej trwałą i uniwersalną strukturę bytową¹³⁵. Zwornikiem tej struktury jest, w najgłębszym przekonaniu S. Kowalczyka, właśnie duchowość człowieka. Afirmacja duchowości człowieka poprzez wyniesienie jej na piedestał jest także sposobem na uniknięcie jej depersonalizacji. Refleksja filozoficzna autora *Metafizyki ogólnej* upoważnia do spostrzeżenia, iż duchowość człowieka jest swoistym łącznikiem jednostki między transcendencją a realną rzeczywistością. Tej rzeczywistości, w której realizuje się jego doczesna aktywność, wspomagana rozumem i umożliwiana przez wolność, poprzez którą realizuje się wolna wola jednostki. Tej wreszcie, której dotyczy również uprawiana przez S. Kowalczyka filozofia społeczna.

Będąca przedmiotem refleksji filozofii społecznej realna rzeczywistość jest wspomnianym „tu i teraz”, w którym uczestniczy każdy człowiek. Uczestnictwo to nie może być całkowite, ponieważ kolejną - obok duchowości - cechą dystynktywną osoby ludzkiej jest „autonomia bytowania, zwana często samoistnością”, która nie może być całkowita, gdyż jako „absolutna samoistność [...] jest wyłącznym przywilejem Absolutu”¹³⁶. Człowiek natomiast jest bytem substancjalnym, tj. osobnym, osobowym i subsystemacyjnym, tj. realnym, który „istnieje w sobie i dla siebie (choć – istotne dla rozważanej w tym miejscu problematyki zastrzeżenie – nie tylko dla siebie)”¹³⁷. Jak stwierdza dalej autor pracy pt.

¹³⁵ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 57.

¹³⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 110.

¹³⁷ Zaczepnięta przez S. Kowalczyka z tomizmu kategoria subsystemacyjności bytu obszernie została omówiona w pracy pt. *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, pod red. M. Gogacza: „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 8, Warszawa 1987, s.9-16. Św. Tomasz z Akwinu, inaczej niż podejmujący kwestię istoty osoby ludzkiej Arystoteles i Boecjusz, „wykrywając w bycie jednostkowym najpierw akt (formę) wykazał poprzez analizę istoty jako subsystemacji, że pierwszym aktem bytu jest istnienie, urealnijające istotę i aktualizujące w niej formę oraz materię. Gdy to istnienie zaktualizuje w formie także możliwość intelektualną, byt jednostkowy jest w pełni osobnym człowiekiem. Jest osobą”. Zob. M. Gogacz, *Próba heurystyki subsystemacji i osoby. (Wprowadzenie)*, [w:] *Subsystemacja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 13. Człowiek jako osoba jest zatem najpierw realnością, a dopiero potem osobnością, tj. wówczas, gdy realność zaktualizuje się w akcie intelektualnym, który możliwy jest tylko w przypadku człowieka. Realność innych istot żywych nie aktualizuje się w możliwości intelektualnej. Dlatego nie są one osobne w sensie substancjonalnym, a tym samym nie mogą być osobami. Osobą zatem może być wyłącznie człowiek. Subsystemacja nadto, to tylko potencjał osobności, która realizuje się w akcie istnienia nadanym przez Boga. Jak bowiem stwierdził Stanisław Krajski, dokonując rekapitulacji stanowisk o subsystemacyjności, zajętych przez wybranych przedstawicieli powojennego polskiego tomizmu: „subsystemacja [...] to nie istota możliwa i kompletna tak, iż domaga się, aby Bóg nadał jej akt istnienia, istota możliwa, która wymaga istnienia i przypadłości, lecz realna istota substancji, taka jaka jest, a więc nie istota ujęta w porządku esencjologicznym czy byt ujęty w porządku egzystencjalnym, tylko istota substancji ujęta w porządku bytu (jeżeli w ogóle tu można mówić o jakimś porządku)”. Por. S. Krajski, *Wokół dyskusji o subsystemacji*, „Studia Philosophiae Christianae” 1984, nr 1, s. 129. Kwestia, jak podkreśla S. Krajski, jest bardzo skomplikowana, wymagająca rozpatrzenia innych kwestii implikujących stanowisko św. Tomasza z Akwinu w odniesieniu do istoty osoby ludzkiej. W tym miejscu mogła ona być tylko zasygnalizowana.

Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej, „samodzielność ontyczna sprawia, że ludzka osoba nie może być traktowana jako element składowy innego jestestwa, np. ludzki embrion przed narodzeniem nie jest fragmentem organizmu matki, ale odrębnym człowiekiem. Skoro zatem człowiek jest bytowym podmiotem świadomym i wolnym (przynajmniej potencjalnie), to nie może być traktowany instrumentalnie – jako środek w realizacji «wyższych» celów. Podmiotowość ontologiczna uprawnia do podmiotowości prawnej w życiu społecznym”¹³⁸. Stąd wynika kategoryczny imperatyw poszanowania ludzkiej podmiotowości. Człowiek nie może być instrumentem realizacji niczyich, choćby najbardziej szczytnych, celów ani indywidualnych, ani społecznych. Z przytoczonych słów wyłania się jasny przekaz, że człowieka nie można „poświęcić” dla żadnego innego dobra, bo człowiek jako osoba jest dobrem najwyższym, bo niepowtarzalnym. Tym samym w życiu społecznym musi być podmiotem równoprawnym z innymi, w żaden sposób nie może, o ile będzie to aktem jego wolnego wyboru, manifestacją wolnej woli, przypisany do określonego bez jego wiedzy i woli statusu bądź struktury (struktur) społecznej.

W życiu społecznym poszanowana musi być również indywidualność człowieka jako bytu osobowego. W nawiązaniu do św. Tomasza z Akwinu, S. Kowalczyk nazywa osobę ludzką „bytem kompletnym strukturalnie i funkcjonalnie”, „«zamkniętą» w sobie całością, wyodrębnioną w świecie przyrody i ludzkiej społeczności”¹³⁹. Dzięki swej duchowości „ludzka jednostka jest jedyna w swej specyfice, życiu wewnętrznym, podejmowanych wyborach, realizowanych wartościach”¹⁴⁰. Pojmowanie jednostki przez S. Kowalczyka ma proveniencje jednoznacznie tomistyczne. Sam filozof z Lublina podkreśla bowiem, że „tomistyczne rozumienie jednostkowości człowieka pozwala dojrzeć jego indywidualność i niepowtarzalność”, choć nie odżegnuje się w tej mierze od wpływów egzystencjalistów, takich jak Søren Kierkegaard i Gabriel Marcel¹⁴¹. W konkluzji rozważań na temat indywidualizmu osoby ludzkiej, stwierdza S. Kowalczyk, że jest ona „jednostkowym bytem substancjalnym, choć oczywiście jeszcze czymś więcej. Osoba nie jest zindywidualizowaną naturą gatunkową, lecz odrębną niepowtarzalną rzeczywistością”¹⁴².

Jedną z cech dystynktywnych personalizmu w ujęciu S. Kowalczyka, w kontekście powyżej zarysowanej jego koncepcji osoby ludzkiej, jest założenie, iż człowiek osobowy ze swej natury jest bytem społecznym. W *Zarysie filozofii człowieka* ukazywał on człowieka

¹³⁸ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 110.

¹³⁹ Tamże, s. 111.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Tamże.

jako wolny i rozumny byt otwarty na doświadczenie zewnętrzne, aktywny poznawczo, ale też nastawiony na doświadczenie wewnętrzne, świadomy i samoświadomy podmiot inspirowany z perspektywy swego doświadczenia wewnętrznego swoją aktywność zewnętrzną. Wykonawcą niejako tych działań jest ludzkie ciało, integralny składnik człowieka jako bytu osobowego¹⁴³. Skoro więc człowiek jak byt osobowy podejmuje aktywność zewnętrzną, to filozofia - zwłaszcza zorientowana personalistycznie - nie może jej pomijać, a wręcz przeciwnie - powinna przede wszystkim badać jej przejawy i wynikające z nich efekty.

Chociaż człowiek istnieje jako byt „w sobie”, to jest on także „bytem – ku drugiemu”. Teza ta, jak podkreśla A. Jabłoński, „pozostaje w wyraźnej sprzeczności wobec, z jednej strony kolektywizmu, a z drugiej strony egocentrycznego indywidualizmu”¹⁴⁴. W tym kontekście postrzegać należy, jak można sądzić, pojmowanie przez S. Kowalczyka potrzeby i sensu uprawiania filozofii społecznej: człowiek jako osoba powinien być jej punktem wyjścia i zasadniczym punktem odniesienia. Filozofię społeczną rozumie on dwojako. W znaczeniu szerszym stanowi ona ogół refleksji nad życiem społecznym, we wszystkich jego aspektach i przejawach. Zaś w ujęciu ścisłym, właściwym, stanowi ona „część filozoficznej antropologii” i jako taka bada „mitologiczny fundament fenomenu społeczności oraz jego relacje do istotnych komponentów człowieka-osoby”¹⁴⁵. Filozofia społeczna w ujęciu S. Kowalczyka ma zatem charakter personalistyczny, gdyż czerpie z dorobku personalizmu klasycznego, pozostającego w dużej mierze pod wpływem personalistycznych pierwiastków augustynizmu i tomizmu, wyodrębniających w naturze ludzkiej elementy materialno-somatyczne i psychiczno-duchowe, co „znajduje [...] swój rezonans przy eksplikacji struktury i mechanizmów życia społecznego”¹⁴⁶. Spoiwem społeczeństwa ludzkiego, rozumianego jako wspólnota osób, jest etyka społeczna, w związku z czym „filozofia społeczna mówi między innymi o prawie naturalnym i prawach narodów, idei dobra wspólnego oraz prawach człowieka”, a jej subdyscyplinami są: filozofia prawa, filozofia państwa, filozofia kultury i filozofia gospodarcza, zachowujących przy tym swoją epistemologiczną i metodologiczną autonomię¹⁴⁷. W konkluzji, S. Kowalczyk obszar właściwości filozofii społecznej określa następująco: „Filozofia społeczna bazuje na filozofii personalizmu, ukazując jego konsekwencje w odniesieniu do różnych form i sfer życia społecznego. Choć filozofia społeczna korzysta z socjologii, nauk humanistycznych, nauk przyrodniczych, dyscyplin

¹⁴³ Szerzej na ten temat: S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 19-54.

¹⁴⁴ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 67.

¹⁴⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 6.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże.

politologicznych itp., to jednak nie utożsamia się z nimi. Przede wszystkim filozofia społeczna nie jest socjologią, różniąc się od niej: metodą, profilem i celem. Socjologia jest nauką empiryczno-deskryptywną, badającą konkretne społeczności. Filozofia społeczna natomiast analizuje ontologiczne podstawy życia społecznego, formułując wnioski odnoszące się do każdej prawidłowo funkcjonującej społeczności osób¹⁴⁸. Filozofia społeczna zatem zapewnia filozofowi-personaliście ogląd rzeczywistości społecznej, we wszystkich jej przejawach i wewnętrznych uwikłaniach, w której odnajduje się ta część osoby ludzkiej, którą S. Kowalczyk określa jako „byt-ku drugiemu”. Ustalenia i spostrzeżenia filozofii społecznej stanowią podstawę do refleksji nad kondycją człowieka w działaniu, w jego aktach społecznych, w kontekście etyki społecznej, wyznaczającej nieprzekraczalne ramy dla tej aktywności.

Siłą rzeczy personalistyczna filozofia społeczna musi uwzględnić kwestię światopoglądu oraz jego relacji do samej filozofii. S. Kowalczyk ujął tę zależność lapidarnie a zarazem sugestywnie, pisząc: „(...) filozofia pyta o budowę świata, zaś światopogląd o jego sens. W pierwszym wypadku ma chodzić o intelektualne zrozumienie świata, w drugim – o praktyczne zachowanie człowieka”¹⁴⁹. Filozofia zatem jest narzędziem opisu świata, światopogląd zaś – instrumentem jego rozumienia, poznania sensu i działania zgodnie z własnym rozumieniem tego sensu.

Wychodząc od ogólnie przyjętej definicji światopoglądu, jako pochodnej niemieckiego terminu *Weltanschauung*, tj. filozofii życia przypisywanej poszczególnym grupom (klasom) społecznym¹⁵⁰, który po zrelatywizowaniu człowieka jako bytu osobowego, oznacza jego pogląd na całość rzeczywistości, w jakiej żyje oraz globalną jej interpretację w kategoriach ontologicznych (przekonania o genezie i naturze kosmosu i człowieka, o sensie życia itp.) i aksjologicznych (normy etyczno-społeczne wyznaczające postępowanie ludzi (sens etymologiczno-treściowy), S. Kowalczyk wyodrębnił światopogląd w sensie subiektywnym (podmiotowym) oraz obiektywnym (przedmiotowym)¹⁵¹. W znaczeniu ogólnym światopogląd jest, jego zdaniem, „uporządkowanym logicznie i merytorycznie zbiorem twierdzeń ontologicznych, aksjologicznych i ewentualnie religijnych, orzekających o naturze całej rzeczywistości oraz wskazujących na sens życia ludzkiego”¹⁵². Kwestię treściowej

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, s. 12.

¹⁵⁰ Zob. *Słownik socjologii i nauk społecznych*, pod red. G. Marshalla, red. naukowa polskiego wydania M. Tabin, Warszawa 2006, s. 379.

¹⁵¹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 7.

¹⁵² Tamże, s. 8.

zawartości światopoglądu w rozumieniu S. Kowalczyka, Kazimierz Kondrat proponuje postrzegać przez pryzmat konstytutywnych składników światopoglądu.

Wskazuje z tego punktu widzenia na cztery poziomy treściowe światopoglądu, jakie ten myśliciel wyodrębnia¹⁵³:

- poziom doktrynalno-objektywny - zbiór twierdzeń ontologicznych dotyczących genezy i natury świata oraz życia ludzkiego, zespół zasad porządkujących całość myśli człowieka, to, co człowiek wie (doświadczenie poznawcze), co przeżył (doświadczenie egzystencjalne), w co wierzy (doświadczenie metafizyczne, mistyczne, transcendentalne);
- poziom aksjologiczny - zbiór twierdzeń aksjologicznych, wyznaczających etykę indywidualną człowieka, tj. zespół zasad moralnych określających, jak człowiek powinien w życiu postępować;
- poziom egzystencjalny - zbiór pytań i odpowiedzi o charakterze egzystencjalnym, dotyczących tzw. kwestii granicznych, a więc dotyczących celu i sensu życia, cierpienia, śmierci, miłości itp.;
- poziom pozadoktrynalny (irracjonalny) - związany ze sferą emocjonalną, wolitywną, dążeńiową, przeżyciowo-kontemplacyjną, wyobrażeniową itp.

Są to, jak pisze dalej K. Kondrat, „podstawowe wymiary strukturalne światopoglądu o charakterze ogólnym. Każdy z nich zawiera ponadto szereg zagadnień szczegółowych, będących rezultatem krzyżowania się kwestii doktrynalnych, jak również wynikających z niesłychanej złożoności życia ludzkiego zarówno w sferze indywidualnej, jak i zbiorowej”¹⁵⁴. Kwestie szczegółowe, o których jest mowa w przytoczonym cytacie w niniejszym przeglądzie pominiemy, jako że dla zarysowania ogólnej charakterystyki stanowiska personalistycznego S. Kowalczyka, która jest celem niniejszego podrozdziału, sięganie po nie, nie wydaje się być celowe.

Koniecznym jest zwrócić uwagę na fakt, że zagadnienia związane ze światopoglądem, zwłaszcza światopoglądem chrześcijańskim i problemem religii, są u S. Kowalczyka badawczo osadzone „w perspektywie antropologiczno-personalistycznej. Wpisuje się on w ten sposób w ogólną tradycję personalistycznych ujęć światopoglądu, dla których charakterystyczne jest to, jak pisze Jacek W. Czartoszewski, „że «świat osoby ludzkiej» zostaje uznany jako nadrzędny do świata materialnego, biologicznego i zwierzęcego, choć jest

¹⁵³ K. Kondrat, *Światopogląd i religia w ujęciu Stanisława Kowalczyka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 40.

¹⁵⁴ Tamże.

z nimi ściśle związany oraz uwarunkowany w swym istnieniu. Jawi się jako podmiot tworzący w pewnym sensie siebie i dzieje wielu światów wchodzących w zakres rzeczywistości, np. świat kultury, nauki, polityki. Pomimo, że nie jest bytem pierwotnym, który ma moc decyzyjną w stosunku do rzeczywistości, lecz jest bytem względnym, wyrosłym na zastanej rzeczywistości, który nawet nie decyduje o swoim zaistnieniu, a rzeczywistość poznaje w sposób bardzo partykularny¹⁵⁵. Człowiek osobowy w swoim postępowaniu kieruje się swoim światopoglądem, który jednak nie może być postrzegany jako jednostkowy wyraz jakiegoś światopoglądu uogólnionego, właściwego jakiejś grupie czy klasie społecznej, jak ma to miejsce w pierwotnych, zasygnalizowanych wcześniej ujęciach światopoglądu. Nie wyklucza to rzecz jasna społecznej powtarzalności światopoglądu, zjawiska podzielania go przez określone grupy społeczne, typizowanych czy to według kryteriów socjologicznych, demograficznych czy innych, ale na gruncie personalizmu nie jest możliwe, by uznać, że mechanizm takiego uzgodnienia abstrahował od wewnętrznego doświadczenia osoby ludzkiej. Światopogląd, w ujęciu personalistycznym, należy więc traktować jako rezultat ukierunkowanej na doświadczenie zewnętrznej aktywności człowieka jako osoby, aktywności poznawczej, w toku której, w jego doświadczeniu wewnętrznym, wytwarza się „pogląd na świat”, będący wynikiem jego rozumowego postrzegania¹⁵⁶. Jeżeli jednak przyjąć perspektywę nauk społecznych, na gruncie których kwestia podmiotowości jest inaczej postrzegana i definiowana, możliwa jest teza o światopoglądzie ponadjednostkowym. Jeżeli bowiem za podmiot uznać rodzinę, klasę, naród, organizację religijną, partię polityczną, szkołę filozoficzną itp., to każdemu z tych podmiotów można przypisać właściwy mu światopogląd. Jak bowiem pisze Kazimierz Kondrat, „gdy np. mówimy o chrześcijańskim światopoglądzie w sensie subiektywnym, to akcentujemy głównie postawę człowieka spełniającego określone praktyki religijne i akceptującego określony model etyczny”¹⁵⁷. Oczywiście jest w tym wypadku, iż człowiek osobowy jako podmiot kształtuje swój pogląd na świat przez pryzmat swojego uczestnictwa w życiu społecznym, jego praktykach, rytuałach czy akceptowaniu wspólnoty wartości.

Uczestnictwo to odbywa się również w ramach poznania naukowego. Dlatego w kontekście ujmowania przez S. Kowalczyka problematyki światopoglądu należy zaznaczyć, że dokonał on – jak podkreśla K. Kondrat – interesującego poznawczo rozróżnienia między

¹⁵⁵ J. W. Czartoszewski, *Analiza pojęcia światopoglądu ekologicznego*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*” 2012, nr 3, s. 37.

¹⁵⁶ Tamże, s. 38n.

¹⁵⁷ K. Kondrat, *Światopogląd i religia w ujęciu Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 39.

światopoglądem i nauką¹⁵⁸. Podjęcie tej kwestii przez S. Kowalczyka należy wiązać z jego krytyczno-polemicznym stosunkiem całej tradycji filozofii materialistycznej, którą – jak sygnalizowano już wcześniej – winił za kryzys filozofii oraz kategorii filozoficznych, jakie ta tradycja wygenerowała. Wśród nich do najsilniej zwalczanych należała i należy kategoria światopoglądu naukowego, forsowana przez, szczególnie krytycznie oceniany przez S. Kowalczyka, marksizm. Jego sprzeciw wobec światopoglądu naukowego ma zapewne też swoje uogólnione przesłanki, tj. w jego niechęci do wszelkich redukcjonizmów. Redukcjonistycznym podejściem jest zapewne sprowadzenie światopoglądu tylko do zbioru cech spełniających kryteria naukowości. Lubelski uczony nie odrzuca bynajmniej samego pojęcia „światopogląd naukowy”, odrzuca jedynie jego redukcjonistyczne konotacje. Zdaje on sobie sprawę, że należy oddzielić to, co w światopoglądzie jest irracjonalne, wywiedzione z przesłanek innych niż naukowe, od tego co racjonalne, będące wynikiem ustaleń poczynionych z zastosowaniem metody naukowej. Jak stwierdza S. Kowalczyk, „istnienie irracjonalnych elementów w strukturze światopoglądu wyklucza możliwość istnienia światopoglądu naukowego”¹⁵⁹. Zarazem zaznacza on, że „światopogląd racjonalny nie powinien zawierać twierdzeń niezgodnych ze współczesnym stanem wiedzy, w tym także z osiągnięciami nauk przyrodniczych. Jeżeli spełnia ten warunek, można go nazwać światopoglądem naukowym w szerokim znaczeniu terminu «naukowy»”¹⁶⁰. Autor *Podstaw światopoglądu chrześcijańskiego* odrzuca jednak utożsamianie światopoglądu racjonalnego z tzw. światopoglądem naukowym. Niedopuszczalne jest jego zdaniem, aby pojęcie to funkcjonowało w znaczeniu „oparty wyłącznie na wynikach nauk empiryczno-przyrodniczych”, jako że nauki te „dają wycinkowy jedynie obraz świata, a światopogląd jest interpretacją poznawczą całej rzeczywistości. Dyscypliny przyrodnicze zawierają wiele teorii i hipotez, które podlegają częstej weryfikacji. Fluktuacyjny i aproksymatywny charakter twierdzeń nauk przyrodniczych nie daje wystarczającej bazy dla globalnego światopoglądu”¹⁶¹. Innymi słowy, światopogląd nie może abstrahować od wewnętrznego doświadczenia człowieka jako bytu osobowego. Uznanie, iż światopogląd jest wyłącznie wykładnikiem dorobku nauki, oznaczać by musiało nie tylko odrzucenie innych niż racjonalne źródeł poznania, ale również narzucanie człowiekowi jako integralnej osobie obowiązującej wiedzy o świecie i jego interpretacji. W ostatecznym rozrachunku, jak już wskazywano wcześniej, to sam człowiek dokonuje takiej interpretacji

¹⁵⁸ Tamże, s. 41.

¹⁵⁹ S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 16.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże.

w akcie wolnej woli. Jak trafnie zauważa K. Kondrat, „światopogląd nie jest czymś jednoznacznie określonym przez wyniki badań nauk szczegółowych, zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych. Sama bowiem wiedza naukowa nie wystarcza do zaangażowania całej osobowości człowieka w podejmowanie decyzji w sprawie wyboru i realizacji celu życia”¹⁶². Jeszcze raz w tym miejscu wypada powtórzyć, iż światopogląd jest funkcją wolnego wyboru człowieka, na który wpływać mogą różne czynniki wobec niego zewnętrzne, ale o wszystkim przesądza ugruntowane doświadczenie wewnętrzne.

Personalistyczny wymiar dociekań filozoficznych ks. Stanisława Kowalczyka nad naturą człowieka, wartości, religii, Boga, kultury i życia społecznego „nawiązuje do wielowiekowej tradycji badawczej, w zasadzie chrześcijańskiej, i stanowi strukturalny fundament przeprowadzonych analiz”¹⁶³. Odnosząc się do wskazanych kwestii, S. Kowalczyk prezentuje, co sygnalizowano już wcześniej, krytyczno-polemiczne nastawienie do różnych form redukcjonizmu, sceptycyzmu i relatywizmu naukowego wobec osoby ludzkiej. Kwestię światopoglądu łączy przy tym zdecydowanie z religią i przekonaniem religijnymi. Wyraża przy tym przekonanie, jak ujął to Tadeusz Rutowski, że „każdy światopogląd daleko wykracza poza domenę nauk przyrodniczych oraz że żaden światopogląd nie może się obyć bez filozofii, która dostarcza uzasadnionych twierdzeń ontologicznych i aksjologicznych, ani bez pewnej domieszki elementów irracjonalnych (wolitywnych i emocjonalnych). Tezy ontologiczne dotyczą natury kosmosu, człowieka i ich ostatecznych uzasadnień; tezy aksjologiczne wyznaczając normy etyczno-społeczne, kształtują postawy życiowe ludzi i wytyczają linię ich postępowania”¹⁶⁴. Roli religii, religijności oraz przekonań religijnych S. Kowalczyk wszakże zanadto w swoich rozważaniach na temat światopoglądu nie eksponował. Dało to recenzentowi jego książki, przywoływanej w tym miejscu rozważań, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, wspomnianemu T. Rutowskiemu asumpt do poczynienia następującej uwagi: „Ze względu [...] na to, że w omawianej publikacji nie mówi się prawie nic o samym Chrystusie, a odniesienia do Objawienia są stosunkowo rzadkie, powstanie pytanie, czy nie należałoby zmodyfikować tytułu na: *Filozoficzne podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*”¹⁶⁵. W rozważaniach *stricto* filozoficznych, nawet jeżeli dotyczą one materii religijnej, na plan pierwszy wysuwa się sama filozofia i jej metoda. To także rys twórczości filozoficznej S. Kowalskiego, zwłaszcza na jej personalistycznym etapie.

¹⁶² K. Kondrat, *Światopogląd i religia w ujęciu Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 42.

¹⁶³ Tamże, s. 37.

¹⁶⁴ T. Rutowski, [Recenzja pracy:] S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, „Studia Płockie” 1981, t. 9, s. 317-318.

¹⁶⁵ Tamże, s. 321.

Może być ona, jako ważna część tradycji personalizmu, przesłanką do kształtowania ładu społecznego, z jednej strony respektującego w pełni integralność i niepodważalność praw i wolności osobowego człowieka, z drugiej zaś konstytuującego wspólnotę. Chrześcijańska, podniesiona przez personalizm, do najwyższej rangi idea wolności i równości wszystkich ludzi ze względu na przyrodzoną im godność, powinna harmonijnie łączyć się z dobrem wspólnym, rozumianym jako „integralny rozwój jej obywateli, a więc realizacja wartości zapewniających osiągnięcie celów nadprzyrodzonych i doczesnych”¹⁶⁶. Oparte na wolności, sprawiedliwości i równości realne porządki społeczne możliwe były, zdaniem S. Kowalczyka, jak można sądzić na podstawie jego licznych publikacji, tylko przy zachowaniu pryncypiów chrześcijańskiego personalizmu, będącego twórczą syntezą personalistycznych pierwiastków tomizmu i arystotelizmu. W centrum swojej koncepcji filozoficznej, którą komentatorzy i egzegeci myśli autora *Metafizyki ogólnej* określili mianem „personalizmu realistyczno-dynamicznego”, stawiał on człowieka postrzeganego jako byt osobowy. U schyłku swojej twórczej aktywności, w pracy zatytułowanej *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*¹⁶⁷, którą można traktować jako swoistą rekapitulację personalistycznej postawy autora¹⁶⁸, ukazywał człowieka jako jedną z istot biologicznych, reprezentanta gatunku *homo sapiens*, która ma unikalną w świecie biologii zdolność do przeżywania doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, wewnętrzną potrzebę wartości wyższych, wykraczających poza schemat przeżycia, reprodukcji i zachowania gatunku, takich jak: prawda, dobro, piękno, otwarte na religijne *sacrum*, na transcendencję. Jak pisał w przywołanej pracy, „człowiek poprzez swoje materialne ciało jest powiązany z kosmosem i biokosmosem, lecz dzięki swym władzom umysłowym zakotwiczonym w wewnętrznoodobowym «ja» tworzy kulturę. Jest ona «procesem postępującego samowyzwalania się człowieka. Język, sztuka, religia, nauka są różnymi fazami tego procesu». Człowiek egzystencjonalnie jest usytuowany w świecie natury, lecz jako osoba kształtuje świat idealny: język znaczeniowo-symboliczny, rozpoznaje prawdę o świecie i własnej osobowości, poszukuje wartości, wzorców i kryteriów etycznych, odkrywa piękno przyrody i sam tworzy piękno sztuki, odczuwa potrzebę Boga”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ K. Bochenek, *Personalizm jako wyznacznik chrześcijańskiej wizji społeczeństwa optymalnego*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy”, nr 14, Rzeszów 2009, s. 32.

¹⁶⁷ S. Kowalczyk, *Personalizm - podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.

¹⁶⁸ w ocenie Ch. Hoeflera, książka ta „jest próbą syntetycznej refleksji nad problematyką personalizmu przez wskazanie na jego założenia, idee przewodnie oraz konsekwencje”. Por. Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 61.

¹⁶⁹ S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, dz. cyt., s. 109.

Tak postrzeganego człowieka autor pracy pt. *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje* sytuuje w kontekście społecznym. Stanowczo podkreśla, iż nie jest on bytem wyabstrahowanym z otoczenia społecznego, nie jest „samotną wyspą”, jako że jego naturalnym przeznaczeniem i powołaniem jest życie wśród innych i dla innych. Potrzebuje on „społecznej wspólnoty: rodziny, narodu, państwa, grup zawodowych i sąsiedzkich, w nich rozwija swoje możliwości i doskonali się”¹⁷⁰. Społeczne przekonania S. Kowalczyka stanowią kanwę dla refleksji politycznej i politologicznej, konsekwentnie podporządkowanej perspektywie chrześcijańskiego personalizmu. Z tej perspektywy spogląda on na współczesne teorie państwa, ideę społeczeństwa europejskiego i globalnego. Choć krytycznie odnosi się do tendencji zmierzających do anihilacji państw narodowych, to przyjmuje do wiadomości jako fakt obiektywny istnienie struktur ponadnarodowych. Genezy tego rodzaju tendencji upatruje w odejściu od pryncypiów personalizmu, tak w refleksji filozoficznej, jak i praktyce człowieka. „Współczesny kryzys ideowo - aksjologiczny – pisał z nieskrywaną gorzką ironią – wywodzi się przede wszystkim z kryzysu idei człowieka, w którym coraz częściej nie widzi się już osoby jako podmiotu, lecz kolejny techniczny produkt wytworzony «*in vitro*», dlatego pozbawiony praw i godności”¹⁷¹.

Z powyższej diagnozy S. Kowalczyk wyprowadza koncepcję przewyciężenia kryzysu. Dzieje ludzkości, w ich historycznym wymiarze, określił on jako „zmaganie się dwu opozycyjnych nurtów, które wyjaśniają genezę, naturę i powołanie człowieka w sposób skrajnie odmienny; są nimi radykalny naturalizm i humanistyczny personalizm”¹⁷². Skoro jako przyczynę kryzysu wskazał odejście od pryncypiów personalizmu, które zaowocowało licznymi redukcjonistycznymi podejściami do prawdy o człowieku, relatywizmem poznawczym i aksjologicznym, w następstwie czego nastąpiło uprzedmiotowienie i instrumentalizacja człowieka w praktyce społecznej, to wyjście z kryzysu wiąże ten wielki myśliciel z powrotem do humanistycznego personalizmu, jako koncepcji najlepiej objaśniającej kondycję człowieka, jego egzystencję oraz naturę świata, w jakim żyje. Nie ulega bowiem wątpliwości, jak twierdzi lubelski personalista, iż ciało człowieka w sposób inherentny przynależy do biokosmosu, ale zarazem jego duchowość, której ośrodkiem jest jego sfera psychiczna i umysłowa, otwarta jest ku transcendencji i zapewnia człowiekowi udział w transcendentnym, pozamaterialnym doświadczeniu, w chrześcijańskim ujęciu tych kwestii. Warunkiem pomyślności człowieka jako bytu osobowego oraz trafności i trwałości

¹⁷⁰ Tamże, s. 135.

¹⁷¹ Tamże, s. 171-172.

¹⁷² Tamże, s. 9.

porządku społecznego jest wewnętrzna harmonia człowieka i jego harmonijne relacje z otoczeniem społecznym.

ROZDZIAŁ II

PODSTAWY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Życie społeczne należy do natury człowieka i inicjuje się „oddolnie”. Ważnym elementem tego wspólnotowego bytowania jest uświadomienie sobie istnienia wartości, które nie są dane tylko mnie, ale odnoszą się do ogółu ludzkości. Pierwszym rysem klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym jest uznanie dobra wspólnego za cel prawa i państwa. Prawo i państwo pełnią funkcję służebną wobec dobra wspólnego. Określenie jego treści dokonuje się w ramach wspólnoty, w której możliwa jest komunikacja pozwalająca na koordynację celów i działań. Taką wspólnotą jest przede wszystkim wspólnota polityczna, choć w nauce społecznej Kościoła w coraz większym stopniu dobro wspólne jest pojmowane w relacji do wspólnoty globalnej. Człowiek jest bytem z natury społecznym i politycznym – z natury, a nie z wyboru, przyporządkowany jest do tworzenia wspólnoty politycznej jako koniecznej formy organizacji życia społecznego. Dobrem wspólnym jest przede wszystkim szczęście członków społeczności, ich rozwój osobowy, którego zasadniczym elementem jest rozwój moralny - rozwój w aspekcie bardziej „być” niż „mieć”. Cel ten może być w pełni osiągnięty jedynie jako efekt wolnego działania jednostek. Stąd realizacja dobra wspólnego w sensie podmiotowym jest domeną jednostki, o której rozwój chodzi, i nie może być realizowana przez innych. Nie może być także bezpośrednim celem działań w skali społecznej.

Integralnym elementem koncepcji dobra wspólnego jest uznanie godności człowieka, obejmujące uznanie jego autotelicznego charakteru. Celem samym w sobie jest człowiek, którego nie wolno traktować czysto przedmiotowo – wszystko inne, w tym społeczności, państwa, ma charakter nadrzędny. Ze względu na uznanie udziału wolnego wyboru w dookreśleniu właściwych celów działania, osoba ludzka w sposób najpełniejszy realizuje się w wolnym działaniu na rzecz innych osób. Przedmiotem poznania w dziedzinie wartości jest to, co szkodliwe dla rozwoju osób lub członków społeczności, co pozwala na wyznaczenie granic, w ramach których dokonywać się będzie dookreślanie celów członków społeczności i społeczności jako całości. Dobrem wspólnym w sensie przedmiotowym jest suma społecznych warunków osiągnięcia dobra wspólnego w sensie podmiotowym, czyli suma społecznych warunków integralnego rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności. Zasadniczym elementem tworzenia tych warunków jest realizacja praw człowieka. W tradycyjnej koncepcji dobra wspólnego, na podstawie której ma ono służyć rozwojowi

członków wspólnoty politycznej, dobro wspólne jest charakteryzowane jako to, co korzystne, pożyteczne. Niemniej jednak koncepcja ta obejmuje także uzasadnienie obowiązków wobec dobra wspólnego. Problematyka ta w nauce społecznej Kościoła podejmowana jest przede wszystkim jako zagadnienie solidarności. Przedmiotem obowiązków są warunki służące życiu i rozwojowi członków tej wspólnoty. Do warunków tych należy także dobro wspólnoty jako całości i dobro społeczności tworzonych przez członków wspólnoty politycznej. Obowiązki te mają charakter powszechny, gdyż ciążą one na wszystkich - przede wszystkim zależne są od pełnionych funkcji społecznych oraz posiadanych zasobów i umiejętności. Spełnianie obowiązków z jednej strony służy rozwojowi adresatów działania, których dobro determinuje treść obowiązków, z drugiej służy rozwojowi osobowemu działającego podmiotu. Członkowie wspólnoty, realizujący dobro wspólne, pojmowani są nie jako konkurenci, ale jako podmioty, dla których podstawową formą interakcji jest oparta na wzajemnym zaufaniu współpraca. Pojęciowe dookreślenie dobra wspólnego nie może być dokonane bez udziału członków społeczności, bez ich uczestnictwa. Mając świadomość, że dookreślenie tej treści oparte jest na koordynacji celów członków społeczności, istotnym czynnikiem konstytuującym wspólnotę, dookreślającą dobro wspólne, jest komunikacja między członkami społeczności.

Relacje między społecznościami wyższego i niższego rzędu powinny być kształtowane zgodnie z zasadą pomocniczości, o której będzie mowa w dalszej części niniejszej pracy.

2.1. Osoba ludzka ontycznym podmiotem życia społecznego

Koncepcja osoby ludzkiej pełni kluczową rolę dla personalizmu. Na temat osoby ludzkiej w personalizmie była już szerzej mowa w poprzednim rozdziale, gdzie tę kwestię - w ujęciu S. Kowalczyka - ukazano na tle koncepcji innych polskich personalistów, zwłaszcza wywodzących się - ze szczególnie mu bliskiej - Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Aktualnie skupimy się na ontycznym wymiarze osoby ludzkiej, jako podmiocie życia społecznego. Jak bowiem zauważył Karol Wojtyła, osoba ludzka posiada co prawda przyrodzoną godność, jednostkową niepowtarzalność, indywidualność określaną też jako „w-sobność”, ale nie jest „bytem-dla-siebie”¹⁷³. Powołaniem osoby ludzkiej jest działanie na rzecz innych ludzi i wspólnie z nimi, samorealizacja, ale poprzez „współbytovanie” i współdziałanie

¹⁷³ K. Wojtyła, *Osoba – podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 1976, z. 2, s. 13.

z innymi¹⁷⁴. Nie oznacza to bynajmniej, że poszczególne osoby ludzkie współbytujać i współdziałając tracą swoją tożsamość lub przynajmniej przekazują część swojej tożsamości na rzecz wspólnoty tych osób. Jak bowiem za S. Kowalczykiem zauważa Ch. Hoefler, personalizm uznaje „bytową samotożsamość człowieka”¹⁷⁵. Oznacza to, że nie sposób osoby ludzkiej w jej ontycznym aspekcie sprowadzić do roli składnika jakiejś większej całości. Samotożsamość osoby ludzkiej jest nieuchronnym skutkiem faktu, że człowiek został stworzony przez Boga, który mu nadał szczególny status wśród ziemskich istot żywych¹⁷⁶. Szczególną właściwością osoby ludzkiej, jaką jest jej nieudzielalność (*incommunicabilitas*), która chroni jednostkę przed podporządkowaniem totalitarnym koncepcjom zbiorowości, anihilujących indywidualności niepowtarzalność osoby ludzkiej¹⁷⁷.

Jeden z najwybitniejszych polskich personalistów - Czesław Bartnik - nieudzielalność zdefiniował jako „odrębność od wszystkiego innego, nie-zmieszanie swej tożsamości osobowej z gatunkiem, nieprzekazywalność siebie innym osobom na sposób bytowy (substancjalny), niezamienialność osobniczą”¹⁷⁸. Osoba ludzka zatem, ze względu na swoją nieudzielalność, nie może w pełni skomunikować się z inną osobą, podzielić się z nią swoją tożsamością, nawet gdyby miała taką intencję bądź zamiar. Istnieje bowiem taki nieudzielalny trzon osoby, który stanowi o jej oryginalności i jest nieprzekazywalny, sprawiający wręcz, iż każda osoba ludzka – jako dzieło Boga – jest niepowtarzalna.

¹⁷⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 2001, s. 294.

¹⁷⁵ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, Lublin 2014, s. 147.

¹⁷⁶ K. Guzek, *Nieudzielalność osoby ludzkiej jako jedna z podstaw personalizmu chrześcijańskiego*, „Kultura – Media – Teologia” 2010, nr 2, s. 152.

¹⁷⁷ Pojęcie to wprowadził do obiegu naukowego John F. Crosby. Definiując je następująco: „Tego, czym osoba jest, nie można w sposób właściwy ująć w oderwaniu od nieudzielalnego bycia sobą każdej osoby. Naturalnie, żadnego konkretnego bytu nie można adekwatnie ująć bez jego nieudzielalnego bycia sobą [...], ponieważ w oderwaniu od nieudzielalnego bycia sobą ów byt jest niczym”. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, Kraków 2007, s. 76. Crosby wywodzi nieudzielalność z tradycji filozofii chrześcijańskiej, sięgającej Boecjusza, który zauważył, iż „osoba jest substancją indywidualną natury rozumnej”. Nawiązał również do Ryszarda ze Świętego Wiktora, który twierdził, iż „osoba jest nieudzielalnym istnieniem natury rozumnej”. Por. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 74. Crosby przypomniał również, że już prawo rzymskie stwierdzało, iż „osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym dla innych”. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 55. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że przed Crosby, K. Wojtyła w studium *Osoba i czyn*, nawiązując do Boecjusza i św. Tomasza z Akwinu, sformułował koncepcję człowieka jako osobowego podmiotu wyposażonego w samotożsamość i samoświadomość oraz wolność wyboru, będącego kimś a nie czymś. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 75-76, 87. Zob. także: S. Kowalczyk, K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczno-fenomenologiczny*, [w:] S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 422-443. Szersze rozważania na temat nieudzielalności – zob. m. in.: K. Guzek, *Nieudzielalność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 152-158; M. Koszkało, *Indywidualizm a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunsza Szkota*, „Filo-Sofija” 2013, nr 4, s. 73-88; Z. Ambrożewicz, *Filozoficzne korzenie jednostki i osoby. Personalizm i indywidualizm wobec kandydatury*, „Diametros” 2015 (46), s. 1-29.

¹⁷⁸ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 85.

O tej niepowtarzalności decyduje godność osoby ludzkiej, z której nieudzielalność wyrosta. Godność ludzka jest w rozumieniu personalizmu przyrodzona, nie nabyta. Jest to konsekwencja faktu, że źródłem tej godności jest Stwórca, będący „Ty” bezwzględny każdej osoby ludzkiej¹⁷⁹. Z tego też względu godność osoby ludzkiej wymaga bezwarunkowego szacunku. Zatem każda osoba ludzka „nie jest czymś, ale kimś, jest sobą, jest zakotwiczona w samej sobie, należy do siebie, posiada integralność, niezbywalną godność i należy się jej bezwzględny szacunek; jest ona pewnym sacrum”¹⁸⁰. Osoba ludzka wyposażona w absolutną godność stanowi, spoglądając z perspektywy społecznej, oś moralności, fundamentalny i ostateczny punkt odniesienia wszelkich systemów moralnych. Aby mogły być one ocenione jako służące dobru człowieka, muszą uznawać wszelkie działania, których punktem wyjścia i dojścia jest bezwzględna afirmacja osoby ludzkiej i poszanowanie jej godności¹⁸¹. Żaden więc system moralny respektujący personalistyczną wizję osoby ludzkiej nie może naruszać jej integralności, tego, co jest w niej nieudzielalne i nieprzekazywalne nawet wówczas, gdy jest uzasadniany celami społecznymi czy powinnościami jednostki wobec zbiorowości. O wszystkim decyduje sama osoba odwołując się do swojego duchowego zaplecza, pochodzącego wprost od Boga. Ciało współtworzy człowieka, ale jest tylko wykonawcą decyzji woli. Wszelkie zewnętrzne naciski wobec człowieka (np. presja, szantaż moralny) są równoznaczne z naruszeniem przyrodzonej mu godności.

Zaznaczyć wszakże należy, że nieudzielalność i godność jako atrybuty osoby ludzkiej, są związane głównie ze sferą duchową, która odróżnia go od świata zewnętrznego. Bowiem biologiczna natura człowieka spełnia się w aktywizmie somatyczno-fizjologicznym, tj. w uczestnictwie w procesach, które właściwe są także innym istotom żywym, np. w procesach biologicznej reprodukcji, starzenia się, obumierania. Tymczasem, jak pisał K. Wojtyła, człowieka od świata zwierzęcego odróżnia aktywizm związany z jego statusem osoby ludzkiej-podmiotu, nie przedmiotu, wszelkiej działalności indywidualnej i społecznej. Człowiek jako osoba „posiada siebie”, tzn. jest samoświadomy i samotożsamy, panuje nad sobą dzięki aktom wolnej woli oraz poznaje siebie i otoczenie w aktach samopoznania i poznania ukierunkowanego na otoczenie społeczne¹⁸². Z takich dyspozycji osoby ludzkiej wynika jej

¹⁷⁹ R. Guardini, *Świat i osoba*, Kraków 1969, s. 195-197.

¹⁸⁰ K. Guzek, *Nieudzielalność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 153.

¹⁸¹ O. Nawrot, *Ludzka biogeneza w standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011, s. 52.

¹⁸² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 87. Por także: S. Kowalczyk, *K. Wojtyła. Personalizm tomistyczno-fenomenologiczny*, dz. cyt., s. 422-443. S. Kowalczyk, komentując przywołane myśli K. Wojtyły zauważył, że „aktywizm osoby ludzkiej jest dwojaki: aktywny i pasywny. Ten ostatni sprowadza się do procesów somatyczno-fizjologicznych i sytuuje się na poziomie biologicznej natury człowieka. Człowiek ma jednak, czym się różni od świata zwierzęcego, aktywny dynamizm związany ze statusem osoby – podmiotu działań. Człowiek «posiada» siebie, tj. nabywa umiejętności panowania nad sobą. Jest on nie tylko jednostką, lecz także

ontyczna zdolność do uczestnictwa w życiu innych i współdziałania z nimi w sekwencjach działań ukierunkowanych na dobro wspólne¹⁸³.

Tę ostatnią kwestię szczególnie silnie akcentował w swojej koncepcji osoby integralnej Wincenty Granat. Osobę integralną traktował on jako swoistą summę trzech osobowości: 1) psychicznej, rozumianej jako „wszystkie akty psychiczne skoncentrowane wokół podmiotowego »ja«, czyli że jest to osoba integralna w sferze psychicznych aktów uświadomionych i złączonych z centrum nazywanym »ja« ”¹⁸⁴; 2) etycznej, definiowanej jako, część integralnej osoby aktywnej w sferze wartości religijnych i moralnych, zdolnej do ponoszenia odpowiedzialności za swoje działania¹⁸⁵; 3) społecznej, określanej jako „osoba integralna rozpatrywana w swoich licznych relacjach zachodzących między jednostką a wspólnotami, w których żyje”¹⁸⁶. W konsekwencji W. Granat przyjął, że „integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”¹⁸⁷. Takie rozumienie osoby ludzkiej, jak zauważa Michał Kosche, „unikaj dwóch skrajności w podejściu do deskrypcji osoby, tj. indywidualizmu, który głosi, iż osoba jest bytem praktycznie pozbawionym istotnych powiązań i relacji ku innym, oraz kolektywizmu, który stoi na stanowisku, że to wspólnota jest źródłem i panem osoby indywidualnej”¹⁸⁸. Kolektywizm prowadzi do deprecjacji wartości człowieka jako cząstki bytu kolektywnego, która jest służebnym wobec niego elementem. Indywidualizm natomiast sugeruje absolutyzację jednostki i jego wolności, która prowadzić może – jak w przypadku egzystencjalizmu – do tragicznego osamotnienia człowieka w świecie bez wartości. Wolność staje się wtedy w istocie bezużyteczna. U Jeana-Paula Sartre'a owocuje to skrajnym pesymizmem, wzbudzającym trwogę istnienia. Egzystencja bowiem przytłacza człowieka. Jak zauważa Tadeusz Gadacz, nie jest ona „czymś przedmiotowym, zewnętrznym wobec mnie, lecz jest «moją» egzystencją. Człowiek nie «ma» egzystencji, lecz «jest» swoją egzystencją. W każdym jednak wypadku chodzi o najbardziej własny, ludzki sposób bycia. Jedynie człowiek, określanej częściej raczej jako «Dasein», «egzystencja», «ja», «bytdla-siebie» jest swą egzystencją”¹⁸⁹. Sartre podążał w tej mierze tropem Friedricha

osobą nakierowaną na życie społeczne w psychicznych aktach umysłowego poznania i decyzjach wolnej woli”. Por. S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, vol. 14, nr 1, s. 13.

¹⁸³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 285-326.

¹⁸⁴ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 71.

¹⁸⁵ Tamże, s. 71.

¹⁸⁶ Tamże, s. 71.

¹⁸⁷ W. Granat, *Osoba...*, dz. cyt., s. 293.

¹⁸⁸ M. Kosche, *Zarys personalizmu integralnego Wincentego Granata*, dz. cyt., s. 165.

¹⁸⁹ T. Gadacz, *Bytem być, czyli o rozkwicie i uwiędnięciu egzystencjalizmu*, „Niezbędnik Inteligenta”, nr 18, dodatek do Tygodnika „Polityka” 2009, nr 28, s. 21.

M. Schellinga, który stanowczo utrzymywał: „Angst ist die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfes”¹⁹⁰. Sartre natomiast, pisząc o trwodze, wcale nie utożsamia trwogi z potocznym lękiem przed życiem, działaniem i otwieraniem się na drugiego człowieka, tj. lękiem skutkującym odwróceniem się od spraw tego świata, co owocuje rezygnacją nie tylko z moralnego osądu, ale z moralności w ogóle. Sartre bowiem w sposób jednoznaczny definiuje trwogę, jako bezpośrednie następstwo uświadomienia sobie przez człowieka swojej wolności, która formułuje wobec niego imperatywy działania, ustosunkowania się, odniesienia się do swojej sytuacji egzystencjalnej, „bycia w sytuacji”. Jak pisze, „Człowiek uświadamia sobie swoją wolność w trwodze, albo jeśli kto woli, trwoga jest sposobem bycia wolności jako świadomości bycia, właśnie w trwodze wolność jest w swym bycie pod znakiem zapytania siebie samej”¹⁹¹. Zatem bez trwogi nie ma ludzkiej egzystencji, bez trwogi nie ma ludzkiego działania. Jest ono moralnym nakazem, o czym świadczy rozwijana w powojennej twórczości koncepcja „literatury zaangażowanej”. Jest to koncepcja nie związana z jakąkolwiek praktyczną postawą, ale bezpośrednio wyprowadzona z „bycia-w-sytuacji”, sytuacyjności egzystencji, jako położenia jednostki ludzkiej w rzeczywistości, na które człowiek (osoba) nie może pozostać ani bezczynny, ani – tym bardziej – obojętny. Człowiek pozostający w stanie „bycia-w-sytuacji”, wyposażony w przyrodzoną wolność, będącą zarówno wartością, jak i obciążonym ryzykiem - wyzwaniem, doświadcza wszakże traumatyczności swojej egzystencji, ze względu na jej obiektywne, niezależne od jego wolnej woli cechy, jak przypadkowość, absurdalność, znikomość, dających dojmujące, budzące trwogę poczucie samotności.

Koncepcja osoby integralnej W. Granata poprzez afirmację osoby, uznanie jej substancjalności i przyrodzoną godność, unieważnia egzystencjalne lęki. Osobowość społeczna osoby ludzkiej wyposaża ją w użyteczność, realizującą się w celowym działaniu, w świecie uporządkowanym, ze względu na wiarę w Boga, aksjologicznie i etycznie. Podobnymi, jak W. Granat, tropami w rozważaniu problematyki osoby podążał także S. Kowalczyk, nie tylko jego uczeń, ale i aktywny komentator¹⁹². Człowiek, według myśliciela z Lublina, „żyje w świecie rzeczy-przedmiotów, ale sam jest osobą-podmiotem, jest częścią natury i materialnym osobnikiem, ale zarazem jest osobą”¹⁹³. Człowiek jest zatem równocześnie częścią

¹⁹⁰ Cyt. za: N. Łubnicki, *Światopoglądy*, Warszawa 1973, s. 269.

¹⁹¹ J. P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 62.

¹⁹² Por. S. Kowalczyk, *Integralny personalizm Wincentego Granata*, [Przedmowa do:] W. Granat, *Osoba ludzka*, Lublin 2006.

¹⁹³ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 108.

natury, materialnym osobnikiem i osobą-podmiotem, a więc wartością autoteliczną i niepowtarzalną. Rozumienie natury S. Kowalczyk przejął z tomizmu i definiuje ją jako „pierwszą i wewnętrzną przyczynę działań”, uzdalniającą „osobnika do określonego typu działań”¹⁹⁴. Jak przy tym zaznacza twórca *Metafizyki ogólnej*, natura człowieka ma charakter specyficzny, jako że „zawiera [...] różnorodne sektory: cielesno-materialny, biologiczny, psychiczny i umysłowo - duchowy”¹⁹⁵. Człowiek podlega przy tym oddziaływaniom świata zewnętrznego, ale „działa w sposób rozumny i wolny”¹⁹⁶. Uznanie oddziaływania świata zewnętrznego na człowieka zakłada konieczność jego reaktywności na te oddziaływania, co stanowi przesłankę społecznej natury człowieka. Kolejny, po naturalnym, wymiar człowieka oznacza, że jest on „substancją jednostkową, zupełną, samodzielłą i nieudzielającą się innym bytom”¹⁹⁷. W tym zawiera się niepowtarzalność człowieka, odrębność jego natury ontologicznej. Zarazem jednak, jak podkreśla S. Kowalczyk, „nie każdy osobnik jest osobą”, bowiem „osobnikiem jest wyłącznie byt indywidualno-substancjonalny”¹⁹⁸. Do właściwości osoby ludzkiej S. Kowalczyk, idąc za Tomaszem z Akwinu, zalicza autonomię bytowania, rozumność i indywidualność, trzy kluczowe atrybuty bytu osobowego, a także duchowość, autonomiczność istnienia, podmiotowość, jednostkowość, nieudzielanie się innym bytom, wrażliwość na wartości, dynamiczność, autorealizację, nakierowanie na życie społeczne i religijność¹⁹⁹. Kluczowe wszakże dla koncepcji osoby ludzkiej S. Kowalczyka ma przejęcie od Tomaszowej triady konstytuującej osobę ludzką. W strukturze osoby ludzkiej lubelski uczony najbardziej eksponował duchowość, reprezentowaną przez rozumność i wolność. W opozycji do zwolenników materializmu odrzucał pogląd, że esencją osoby ludzkiej jest jej rozumność oparta na wolności. Stał na stanowisku, że „duchowość osoby ludzkiej oznacza więc coś o wiele więcej aniżeli myśl i świadomość. Duchowość jest *conditio sine qua non* istnienia osoby. Dlatego osobą nie jest minerał, roślina czy zwierzę. Duchem nie jest jeszcze funkcjonalnie czy fenomenologicznie pojmowana świadomość. Duch nie jest sumą aktów i przeżyć, jest substancjalną jaźnią – wyłamującą się z ograniczeń czasu i przestrzeni (...). Osoba ludzka, zawierająca w sobie element ducha, jest kierowana myślą racjonalną”²⁰⁰. Innymi słowy, duchowość zapewnia osobie ludzkiej nie tylko niemożliwą do przeniknięcia głębię, ale również wyjątkowość i niepowtarzalność. Co więcej, szerzej niż inni

¹⁹⁴ Tamże.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ Tamże.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ Tamże, s. 109.

²⁰⁰ Tamże, s. 110.

personalności rozwijał polemikę z pozostającą w sporze z chrześcijaństwem tradycją filozoficzną, np. egzystencjalizmem²⁰¹. Ch. Hoefler charakteryzując filozofię człowieka S. Kowalczyka stwierdza, że u jej podłoża „znajdują się założenia o charakterze ontologicznym i aksjologicznym. Pierwsze z nich to filozoficzne podstawy personalizmu, drugie – jego moralno-społeczno-polityczne konsekwencje. Integralnym elementem jego personalistycznej filozofii człowieka jest uznanie faktu, że człowiek jest osobą – podmiotem – istotą samoświadomą, wolną i wrażliwą na wartości. Kowalczyk rewaloryzuje rolę działania ludzkiego, ukazując jego aktywność wewnętrzną i zewnętrzną. Jego personalizm łączy tradycję tomistyczno-augustyńską z motywami takich nurtów filozofii współczesnej, jak: fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka, aksjologia oraz filozofia dialogu”²⁰².

Podobne spostrzeżenia w tej materii poczynił Arkadiusz Jabłoński. Także i jego zdaniem, dla personalisty z Lublina „fundamentalnym pojęciem wyjściowym jest osoba”²⁰³. Punktem wyjścia opisu człowieka jako osoby jest jego cielesność, jako że jego istnienie manifestuje się przede wszystkim przez byt cielesny, a „ciało stanowi integralną i konstytutywną część istoty ludzkiej”²⁰⁴. Nie cielesność jest wszakże dominantą ontologii człowieka, ale jego duchowość. Człowiek bowiem „Doświadcza siebie jako byt przekraczający swoją cielesność. Niepowtarzalną specyfikę człowieka stanowi jego świadomość refleksyjna, samoświadomość, która umożliwia mu stały rozwój, poznawczą otwartość na świat, i samookreślenie się w świecie”²⁰⁵. Zatem, aby w pełni uchwycić fenomen człowieka jako bytu osobowego niezbędne jest „uchwycenie problematyki różnych sfer życia ludzkiego – intelektualnej, wolitywnej, emocjonalnej, moralnej, religijnej. Sferom tym odpowiadają różne formy ludzkiej aktywności: poznanie, wolność, miłość, praca, stosunek do wartości, życie moralne i religijne. Mimo różnorodności działania i przejawów bytu ludzkiego uznajemy jedność i tożsamość podmiotową człowieka”²⁰⁶. Na podmiotowości człowieka koncentruje się personalizm, w szczególności na jego niepowtarzalnej istocie nieudzielalności. S. Kowalczyk co prawda pojęcia tego nie używa, ale zastosowanie go w opisie jego filozofii człowieka wydaje się w pełni uzasadnione. Odpowiednikiem nieudzielalności u S. Kowalczyka jest

²⁰¹ S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 151-157. Trwogę istnienia, pesymizm, traktowanie innego człowieka jako wroga, a tym samym niechęć do uczestnictwa w życiu społecznym, przypisuje on skrajnemu indywidualizmowi.

²⁰² Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 147.

²⁰³ A. Jabłoński, [Recenzja pracy] Stanisław Kowalczyk: *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1993, nr 1, s. 195.

²⁰⁴ Tamże s. 195.

²⁰⁵ Tamże.

²⁰⁶ Tamże.

pojęcie substancjalności bytu osoby ludzkiej, „wewnętrznie nieudzielającym się innym bytom”²⁰⁷.

W centrum filozofii człowieka S. Kowalczyka jest samoświadoma i samotna osoba, której wszakże nie należy postrzegać jako bytu wyabstrahowanego, czy też wręcz wyobcowanego z otoczenia - czy to świata rzeczy, czy to świata społecznego - świata innych osób. W tym otoczeniu wszakże człowiek jako osoba ma zawsze status podmiotu. W jednym ze swoich szkiców, sygnalizujących jego wejście na personalistyczną ścieżkę poszukiwań, S. Kowalczyk stawiał szereg pytań o podmiotowość człowieka, wywodzącą się z przyrodzonego mu statusu osoby. „Człowiek – pisał – żyje w świecie rzeczy – przedmiotów, ale sam jest osobą – podmiotem. W tym fakcie kryje się jego wielkość i zarazem tajemnica. Czy człowiek może kiedykolwiek przestać być osobą? Czy wolno traktować człowieka w jakiejkolwiek sytuacji jakby nie był sobą? Odpowiedź na te fundamentalne pytania staje się przedmiotem kontrowersji, choć powinna być jednoznaczna. Konsekwencje separowania kategorii człowieka i osoby nie ograniczają się do płaszczyzny teoretyczno-filozoficznych deformacji czy błędów, lecz prowadzą do egzystencjalno-społecznych zagrożeń człowieka – instrumentalizowania go, czasem wprost do jego fizycznej likwidacji”²⁰⁸. Osobność osoby ludzkiej, wyrażająca się poprzez jej „w-sobność”, wymaga zatem poszanowania nie tylko ze względów fundamentalnych, ze względu na fakt swojego transcendentnego pochodzenia, ale także ze względu na pokusy jej instrumentalizowania dla celów nie tylko doczesnych, ale także doraźnych. Człowiek sprowadzony do statusu zwykłej jednostki, składnika społecznej wspólnoty: ekonomicznej, politycznej, kulturowej, pozbawiony swojego osobowego statusu, narażony jest na liczne zagrożenia swego bytu, z fizyczną anihilacją włącznie. Z tego powodu S. Kowalczyk tak silnie w swojej filozofii człowieka podkreślał: „«Ja» jest „całością naszego bytu, choć w sposób szczególny jego ekspresją jest, między innymi, świadomość oraz wola. [...] Jaźń obejmuje całość ludzkiego bytu. Jest ona wielością elementów, organów, działań, aktów, przeżyć itp., równocześnie zaś jest wewnętrznie niepodzielna. «Ja» jako podmiot wszelkich właściwości i działań jest jedną niepodzielną całością. Człowiek jest bytem jednostkowym, nie zaś zespołem bytów”²⁰⁹.

Nie oznacza to wszakże, iż będąc bytem w sobie jest również wyłącznie bytem dla siebie. Przeciwnie, osoba ludzka nie może stać w opozycji do dobra wspólnego, ale ma harmonijnie wpisywać się w sekwencje jego kształtowania, utrzymania i doskonalenia. Opis

²⁰⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek - „JA” osobowe*, „Studia Płockie” 1990, t. 18, s. 169.

²⁰⁸ Tamże, s. 178.

²⁰⁹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 190.

fenomenowi człowieka nie może być ograniczany tylko do jego osobowego wymiaru. S. Kowalczyk dał tego obszerną wykładnię w pracy pt. *Zarys filozofii człowieka*. Pisał o tym w następujący sposób: „Realistyczna metafizyka człowieka winna bazować na bogatym materiale ludzkiego doświadczenia, [...] nie może ona także stanowić subiektywistycznego monadyzmu, opartego wyłącznie na doświadczeniu samoświadomości. Chrześcijański personalizm odwołuje się do doświadczenia wewnętrznego, lecz nie tylko do niego. [...] «Ja» osobowe nie może być trafnie odczytane w swej ontycznej strukturze bez odniesienia do innych ludzi oraz całości kosmosu. Ludzka jaźń nie może być także eksplikowana statycznie, ponieważ dopiero w czynie można uchwycić jej bytową strukturę i bogactwo”²¹⁰. Mówiąc innymi słowami, człowiekowi nie wolno zamykać się w kokonie swojej w-sobności i niepowtarzalności swojego statusu i doświadczenia, lecz musi odnieść się także do innego człowieka, jak i „całości kosmosu”. Przy takim podejściu, jak zauważa słusznie A. Jabłoński, „pojawia się [...] cały zespół problemów związanych z substancjalnością bytu ludzkiego, jego charakterem osobowym, jego charakterystyką jako rzeczywistości psychosomatycznej. [...] Koniecznym staje się też wyjaśnienie pochodzenia człowieka a z tym koncepcji kreacji i ewolucji oraz możliwości ich pogodzenia. Dopełnieniem pytań o genezę człowieka jest problematyka celu i sensu jego ziemskiej egzystencji, śmierci i nieśmiertelności. Naturalnym natomiast rozszerzeniem ontycznej struktury człowieka i związanej z nią aksjologicznej dynamiki jest życie społeczne”²¹¹. Lubelski personalista dystansuje się w tej mierze zarówno od ujęć indywidualistycznych, jak i kolektywistycznych. W swojej polemice z Martinem Heideggerem wskazywał na liczne sprzeczności jego stanowiska. Trafnie, co prawda, zdaniem S. Kowalczyka, niemiecki filozof uznawał, że człowiek jest istotą społeczną, co zakłada pozytywny charakter relacji z drugim człowiekiem, ale zarazem podkreślał, że „nabyt intensywne i bezkrytyczne włączenie się w tłum powoduje zagubienie własnej tożsamości. Wówczas człowiek staje się jednostką bezosobową «man»”²¹². Aby to przezwyciężyć musi ów „man” podjąć wysiłek celem „pogłębienia interioryzacji swej osobowości. Jednak aktywność społeczna, zdaniem Heideggera, stoi tu na przeszkodzie, gdyż „nadmierny eks-terioryzm prowadzi pośrednio do zaniknięcia indywidualności człowieka i ubożenia psychicznego jego osobowości. Brak dystansu wobec społeczności może sprawić, że człowiek staje się pasywnym elementem tłumu, akceptując bezkrytycznie jego ideały, tendencje

²¹⁰ Tamże, s. 187.

²¹¹ A. Jabłoński, [Recenzja pracy] Stanisław Kowalczyk: *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, „Studia Philosophiae Christianae” 1993, nr 1, s. 195.

²¹² S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 151.

i gusty”²¹³. Skupianie się zatem jednostki na sobie samej, na „interioryzacji własnej osobowości” w celu odzyskania utraconej tożsamości prowadzi, jak zauważa S. Kowalczyk, do pogłębienia „zagubienia się człowieka w świecie”. Jak bowiem pisze: „Jest paradoksem, że człowiek zagrożony w jednostkowym istnieniu ucieka do tłumu, gdzie niejednokrotnie potęguje się jego anonimowość i osamotnienie. Wszystkie formy społeczności (rodzina, grupy zawodowe, naród) traktują jednostkowego człowieka w sposób zuniformizowany. Życie w tłumie przejawia się w formie gadulstwa – będącego zniekształceniem mowy, ciekawości - stojącej niżej od wiedzy, oraz dwuznaczności – znajdującej się w opozycji wobec prawdy i szczerości”²¹⁴. Wybujały indywidualizm nie prowadzi więc jednostki ludzkiej ani do szczęścia, ani do życiowej samorealizacji – im bardziej angażuje się w życie społeczne, tym silniej w nim ginie jako jednostka skoncentrowana na sobie.

Do podobnej, choć wynikającej z innych przesłanek, anihilacji tożsamości jednostki prowadzi także kolektywizm, który z założenia odrzuca indywidualność i odrębność jednostki, jako niesamodzielnego elementu w zespolonej wspólnoty. Pogodzenia obu tych skrajności dokonał na gruncie egzystencjalizmu reprezentant jego teistycznego nurtu - Martin Buber, autor dzieła pt. *Ich und Du (Ja i Ty, 1923)*. Za szczególnie trafne S. Kowalczyk uznał spostrzeżenie Bubera, że byt ludzki jest spotkaniem i współistnieniem. Pisał: „Człowiek istnieje bowiem w świecie rzeczy i ludzi: poznaje ten świat, doświadcza go i współtworzy”²¹⁵. Przyjmując taką koncepcję człowieka niemiecki egzystencjalista „zakwestionował tak teorię indywidualizmu jak teorię kolektywizmu”²¹⁶. S. Kowalczyk zdaje się w ten sposób przypisywać Buberowi przełamanie dyskursu o istocie społecznego wymiaru bytu człowieka, opartego na założeniu nieprzezwyciężalności przeciwstawienia indywidualizm – kolektywizm, podczas gdy istnieje trzecia droga, wymagająca odrzucenia tej fałszywej, dogmatycznej opozycji, uznania za uprawnione stanowiska, że możliwe jest harmonijne połączenie przystających do siebie pierwiastków tak indywidualizmu, jaki i kolektywizmu. Wytaczał on więc drogę do przewycięzania, co bliskie było autorowi *Zarysu filozofii człowieka*, silnie obecnych w tradycji filozoficznej redukcjonizmów. Z tego zapewne powodu akceptował on do pewnego stopnia, choć nie tak zdecydowanie jak w przypadku Bubera, poglądy innych egzystencjalistów na charakter bytu, człowieka: Gabriela Marcela i Karla Jaspersa. W przypadku tego ostatniego podzielał jego pogląd, że „człowiek nie tylko

²¹³ Tamże, s. 152.

²¹⁴ Tamże.

²¹⁵ Tamże, s. 155.

²¹⁶ S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 155-156.

jest istotą społeczną, ale wspólnota oraz współdziałanie z innymi ludźmi są niezbędne dla duchowego rozwoju jednostki”, jej doświadczenie życiowe konstytuuje się „wyłącznie poprzez kontakt z innymi” jednostkami i chociaż „współczesny człowiek jest opanowany manią posiadania («mieć»), to „istotą ludzkiej egzystencji jest uczestnictwo («być») – zarówno w świecie, jak w Bogu”²¹⁷. Konkludując, S. Kowalczyk zauważył, że „G. Marcel zdecydowanie i w sposób przemyślany przeciwstawia się egocentryzmowi i solipsyzmowi, charakterystycznym dla naturalistycznego egzystencjalizmu. W jego przekonaniu «nasza wolność zawiera się w uznaniu naszego uczestnictwa we wszechświecie»”²¹⁸. Przekładając kategorie egzystencjalizmu na kategorie personalistyczne, można lubelskiemu filozofowi przypisać pogląd, iż osoba ludzka jako byt substancjonalny, nieudzielalny, tworzy sens swojego istnienia poprzez otwarcie się na inne osoby, poprzez współuczestnictwo z innymi osobami w urzeczywistnianiu i obronie dobra wspólnego.

W przypadku Jaspersa, S. Kowalczyk uwypuklił okoliczność, iż ten chrześcijański egzystencjalista, „wyjaśniając ludzką naturę, przeciwstawiał się koncepcjom materialistycznomonistycznym”, dzięki czemu „zakwestionował różne formy antropologicznego redukcjonizmu, między innymi marksizm i freudyzm”, a „w naturze człowieka wyakcentował rolę wolności, charakteryzując człowieka jako wybierającego i zarazem przedmiot wyboru”²¹⁹. Człowiek dokonuje zatem wyboru modelu swojej egzystencji, sam decyduje o tym czy za barwi ją własną indywidualnością, czy też raczej bardziej liczyć się będzie dla niego dobro innych. Co do zasady, kluczowa jest nie relacja „Ja-Ja”, lecz „Ja-Ty”, tj. relacja otwarcia na otoczenie, tak to realne, jak i transcendentne. S. Kowalczyk zdecydowanie stał na stanowisku, że „choć jednostkowa osoba nie jest czymś w rodzaju komórki społecznego organizmu, to z drugiej strony nie jest ona również monadą zamkniętą na świat zewnętrzny. Człowiek jest bytem substancjalno-autonomicznym i psychicznie zinterioryzowanym, ale nie uosobieniem egocentryzmu. Relacje pomiędzy jednostką a społecznością obfitują w napięcia i konflikty, ta opozycyjność nie jest jednak antynomialnością interesów. Jednostka i społeczność, choć przeciwstawne sobie, to zarazem wzajemnie dopełniają się i ubogacają. Możliwe jest to jednak przy właściwym rozumieniu obu partnerów tej relacji: człowieka i społeczności. Harmonijne rozwiązanie dylematów koegzystencji pomiędzy nimi uwarunkowane jest dojrzeniem w jednostce ludzkiej - osoby, zaś w społeczności – wspólnoty”²²⁰. Bliski, był

²¹⁷ Tamże, s. 154.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Tamże, s. 155.

²²⁰ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 276-277.

również lubelskiemu personaliście, jak zauważył Marek Tatar, przywołując jego słowa: „fenomen otwarcia człowieka na społeczność co powoduje, że nie pozostaje on monadą czy jednostką zamkniętą o charakterze samowystarczalnym”²²¹. Skutkiem tego otwarcia człowiek „komunikuje siebie na zewnątrz, a tym samym „prowokuje” równorzędną co do natury osobę do nawiązania relacji”²²².

Odrzucał zatem S. Kowalczyk jako krańcowe stanowisko egzystencjalistów naturalistycznych (J.P. Sartre’a, M. Heideggera) przyjmujących skrajny indywidualizm człowieka jako jednostki. Komentując koncepcję człowieka Martina Bubera, zauważył on: „Błędem indywidualizmu jest traktowanie człowieka jako «monady» izolowanej od świata: bytowo i aksjologicznie. Konsekwencją kolektywistycznej teorii jest zacieranie odrębności poszczególnych ludzi: ich świadomości, sumienia, poczucia odpowiedzialności. «Tylko między prawdziwymi osobami jest prawdziwy związek». [...] Relacje kształtują wewnętrzną naturę człowieka, dlatego współczesny kryzys relacji jest kryzysem człowieka. Relacja człowieka wobec innych może być dwojaka: monologowa lub dialogowa. Pierwsza z nich to relacja typu: ja - ono; druga to relacja typu: ja - ty. Tylko w ostatniej relacji wypowiada się człowiek w całej swej pełni. W relacji «ja - ono» brak autentycznego dialogu, partnerstwa i wzajemnego inspirowania się. "Ja" występuje wówczas nie w roli podmiotu – osoby, lecz w roli jednostki”²²³. Chociaż, jak wynika z powyższego, S. Kowalczyk nie akceptował fundamentalnych założeń filozofii Bubera, to dostrzegał w nim trafną diagnozę błędności koncepcji tak indywidualizmu prowadzącego do zagubienia jednostki w świecie społecznym, jak i kolektywizmu, skazującego jednostkę na bycie w społeczeństwie bez możliwości posiadania własnej tożsamości.

Wpływ M. Bubera na stanowisko lubelskiego personalisty w kwestii indywidualizmu i kolektywizmu wydaje się zatem być oczywisty. Potwierdzenie tego znaleźć można choćby w następujących słowach: „Osoba ludzka, choć jest bytem substancjalnym, zupełnym i wewnętrznie nieudzielającym się innym bytom, to jednak nie jest zamkniętą monadą. [...] Społeczny profil ludzkiej osoby sprawia, że indywidualne «ja» poszukuje innego człowieka «ty». Relacja «ja - ty» winna być relacją typu podmiot – podmiot, tylko wówczas bowiem koresponduje z godnością osoby ludzkiej. Swoistym przedłużeniem i równocześnie egzemplifikacją społecznego profilu człowieka jest religijność”²²⁴. Należy w tym miejscu mocno

²²¹ M. Tatar, *Świętość ontyczna i struktura ontologiczna człowieka. Antropologiczne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2013, s. 190.

²²² Tamże.

²²³ S. Kowalczyk, *Jednostka a społeczeństwo w interpretacji egzystencjalizmu*, dz. cyt., s. 156.

²²⁴ Tenże, *Człowiek - „JA” osobowe*, dz. cyt., s. 178.

zwrócić uwagę, że kształtuje się ona zarówno na poziomie relacji międzyosobowych „ja - ty”, gdzie wspólną dziedziną jest wspólne doświadczenie wiary, jak i na poziomie osobowo-transcendentnym, kiedy „ja” doświadcza obecności transcendentnego „Ty”²²⁵. Jak bowiem podkreślał S. Kowalczyk, „człowiek, obok «ty» innego człowieka, poszukuje «Ty» Boga. Odczuwa jego ontyczną i aksjologiczną potrzebę. Wierzący człowiek widzi w Bogu Tego, kto jest ontyczną racją istnienia i ostatecznym sensem jego życia. [...] Bóg jest alfą i omega osoby ludzkiej. Dlatego człowiek bez bytowej relacji do Boga nie byłby osobą, a bez relacji egzystencjalno-psychologicznej nie byłby wartościującą osobą”²²⁶.

Innymi słowy, źródłem religijności w wymiarze społecznym jest zarówno komunikacja między osobami ludzkimi, mającymi za sobą ugruntowane doświadczenie wiary, jak i bezpośrednio, mogące mieć również charakter wspólnotowy, doświadczenie transcendentne, czyli doświadczenie obecności Boga. Wspólnota takiego doświadczenia jest tym, co tę wspólnotę spaja, co ją motywuje do podejmowania substancjonalnych bytów jednostkowych – do podejmowania aktów o charakterze społecznym, ukierunkowanym na realizację dobra wspólnego.

Życie społeczne, jak postuluje S. Kowalczyk za Buberem, należy postrzegać jako dialogiczną relację podmiotów, nie jednostek, co w przełożeniu na język personalizmu oznacza relację substancjonalnych, nieudzielalnych osób ludzkich. Bytowa podstawa bezwzględnej suwerenności człowieka, substancjonalny byt, wyznacza jego podmiotowość, z pozycji której otwiera się on na otaczający go świat osób - społeczność. Na tym poziomie dochodzi do ukonstytuowania się prawdziwej, opartej na relacji „ja – ty”, wspólnoty społecznej, zdolnej do tworzenia dobra wspólnego. Jak trafnie zauważył A. Jabłoński, czerpiąc z tomizmu i personalizmu J. Maritaina, S. Kowalczyk definiuje osobę ludzką jako „podmiot i cel działań, pojmowany w opozycji zarówno do marksistowskiego kolektywizmu, jak i liberalizmu powiązanego ze skrajnym indywidualizmem. Opowiada się on natomiast za integralnym ujęciem człowieka jako osoby, podkreślając nierozzerwalny związek między cielesnością, życiem psychiczno-umysłowym opartym na władzach intelektu i wolnej woli. [...] Podkreślając niezbywalną godność i podmiotowość człowieka, wskazuje na obowiązek tworzenia dobra w społecznej wspólnocie”²²⁷. Takie ujęcie osoby ludzkiej jest punktem wyjścia dla

²²⁵ J. Krasieński, *Homo religiosus. Podmiotowo-personalistyczne ujęcie fenomenu religijnego*, Sandomierz 2002, s. 120-123.

²²⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek - „JA” osobowe*, dz. cyt., s. 178.

²²⁷ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 62.

rozpatrywania jej jako czynnika konstytuującego dobro wspólne, o czym powiemy szczegółowo w kolejnym podrozdziale niniejszego opracowania.

2.2. Dobro wspólne - tworzywem życia społecznego

Najogólniej rzecz biorąc, opierając się tylko na przesłankach intuicyjnych, za dobro wspólne uznać można to, co jest wspólne określonej wspólnotie, czyli to, co ją łączy i spaja ze względu na to, że każdy członek takiej wspólnoty z tym dobrem się identyfikuje, niezależnie od ontycznych właściwości jego bytu jednostkowego, korzystając przy tym z ochrony, jakiej ta wspólnota mu udziela. Dobrem wspólnym może być więc tylko takie dobro ponadjednostkowe, które nie jest sprzeczne z dobrem jednostkowym, lecz służy jego urzeczywistnieniu, nie ograniczając w żaden sposób możliwości jego realizacji.

Mieczysław A. Krąpiec zdefiniował „dobro wspólne” jako „podstawowy czynnik życia społecznego, motywujący działania społeczne osób tworzących daną społeczność; dobro, które jest rzeczywistym celem każdego człowieka i zarazem całej społeczności”²²⁸. Kluczowe znaczenie personalistycznego ujęcia ma cecha niepodzielności dobra wspólnego: nie może ono być wyłączną własnością jednostki, ani wyłączną własnością wspólnoty, z którą jest identyfikowane. „W kulturze europejskiej wykształciły się dwie najbardziej znaczące koncepcje dobra wspólnego: emanacyjna (platońsko-plotyńska) oraz finalistyczna (arystotelesowska). Odpowiednio do tych koncepcji dobra kształtują się dwa modele społeczności: jeden - „mechaniczny”, gdzie społeczeństwo uważane jest za bezładne skupisko ludzi (*horda*), drugi - organiczny, zgodnie z którym społeczeństwo to zbiór osób powiązanych wzajemnymi relacjami”²²⁹. Rozumienie dobra wspólnego jest zatem funkcją stanowiska filozoficznego, do którego na zasadzie wynikania przypisany jest określony model organizacji życia społecznego, zwłaszcza zaś charakteru relacji między członkami wspólnoty.

Daniel P. Sulmasy wyodrębnił cztery występujące w literaturze znaczenia terminu „dobro wspólne”²³⁰:

1. Zbiorowe dobro wspólne (*aggregative common good*). Rozumiane jest ono jako ogół (suma) wszystkich dóbr jednostkowych, jakie można zidentyfikować w danej społeczności. Takie ujęcie jest wynikiem zastosowania utylitarystycznej formuły: „jak najwięcej

²²⁸ M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 628. Por. także tegoż: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 178-180.

²²⁹ M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, dz. cyt., s. 628.

²³⁰ A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis” 2009, nr 69, s. 62-63.

dobra dla jak największej ilości ludzi”. Zdaniem Sulmasy, takie podejście słabo odzwierciedla istotę dobra wspólnego, gdyż suma dóbr jednostkowych zbiorowości powstaje w wyniku dodawania zarówno dobra, jak i zła. Tym samym dobro wspólne w takim ujęciu jest raczej wypadkową, a nie sumą aktywów.

2. Wspólne dobro wspólne (*common common good*). Podobnie jak w poprzednim przypadku wyodrębnia się warianty znaczeniowe: 1) wspólne dobro posiadania, tj. wszystkie aktywa pozostające we wspólnym użytkowaniu i również takie, których nie sposób zarezerwować tylko do określonej grupy uprawnionych, np. woda, powietrze, przestrzeń); 2) dobro wspólne w znaczeniu teleologicznym, tj. celów, do jakich ludzie dążą oraz wartości, jakimi pragną się w osiąganiu tych celów kierować, zależnie od przyjętego systemu wartości oraz systemu etycznego. W przypadku Tomasza z Akwinu, jak zauważa Sulmasy, dobrem wspólnym jest poznanie Boga i życie w społeczności; dla współczesnych myślicieli najczęściej są to: życie, wiedza, zabawa, przeżycia estetyczne, przyjaźń (wartość wynikająca z uczestnictwa w życiu społecznym), rozumność praktyczna i religia.
3. Wypierające dobro wspólne (*supersessive common good*). To kategoria dobra przeważającego nad wszystkimi jednostkami i ich dobrem w społeczności. Takim dobrem może być państwo, które – jak w obecnie obowiązujące polskiej konstytucji – definiowane jest jako dobro wspólne wszystkich obywateli.
4. Integralne dobro wspólne (*integral common good*). Jest to dobro dobrem powstające w toku międzyludzkich interakcji i jest ono niepodzielne; są to warunki umożliwiające jednostkom współpracę i wspólną realizację zamierzonych celów albo (konstytutywnie): bycie we wspólnocie, czyli bycie częścią społeczności.

To ostatnie podejście do dobra wspólnego najbliższe jest tradycji filozoficznej sięgającej Arystotelesa, kontynuowanej na gruncie filozofii chrześcijańskiej przez Tomasza z Akwinu, której najbardziej znanym i uznanym współczesnym kontynuatorem jest J. Maritain. Akwinata pojęcie dobra wspólnego wywiódł z koncepcji człowieka jako istoty społecznej, aktywnego uczestnika wspólnoty zbawionych, nigdy nie wynoszącego się ponad wspólnotę, do jakiej przynależy. Dlatego wnioskował o wiecznotrwałości społeczeństw i państw - o tym, że bycie w społeczeństwie jest dla człowieka stanem naturalnym i korzystnym z punktu widzenia jego jednostkowych potrzeb i interesów. Bowiem równie naturalnym jak państwo jest władza, która udziela ochrony jednostkom dążącym do celów osobistych oraz dobru wspólnemu, które one, tworząc społeczeństwo, nieuchronnie tworzą²³¹. Relacje

²³¹ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010, s. 87-88.

między dobrem jednostkowym a dobrem wspólnym przedstawił św. Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* w sposób następujący: „Działania są wprawdzie zawsze jednostkowo-partykularne, ale takie właśnie partykularne [szczegółowe] działanie można odnieść do dobra wspólnego [które jest czymś wspólnym], nie tak jak wspólnym jest rodzaj lub gatunek, lecz jak wspólna jest przyczyna celowa; i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel [ludzkiego, osobowego działania]”²³². Tym samym, jak pisze M.A. Krąpiec, odnosząc się do przytoczonych słów św. Tomasza z Akwinu, dobrem wspólnym „możemy [...] nazwać taki realny przedmiot ludzkiego działania, który może stać się realnym celem każdego osobowego dążenia. W tym sensie taki realny cel (dobro jako aktualnie pożądane) może być celem analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w tym społeczeństwie”²³³. Zatem dobro wspólne dla św. Tomasza z Akwinu jest tym, co łączy jednostki tworzące dane społeczeństwo. Najczęściej są to wspólne cele, dążenia oraz przyświecające im wartości. Uzasadniony wydaje się w tej sytuacji pogląd, iż dobrem wspólnym, w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu, są te wszystkie wspólnotowe aktywa, w obronie których społeczeństwo zdolne jest mobilizować i gromadzić się wokół nich w momentach kryzysowych. W takich chwilach dobro wspólne jest czynnikiem konsolidującym i wzmacniającym spójność społeczną, co uznać należy za jeden z głównych czynników przezwyciężenia sytuacji kryzysowych. Zakłada to konieczność aktywności jednostek, a wyklucza bierne ich oczekiwanie aż sytuacja sama się rozwiąże albo ktoś ją rozwiąże, np. władza (ludzie władzy). Wówczas pożądana aktywność na rzecz dobra wspólnego zamienia się w jej przeciwieństwo – roszczeniowość²³⁴.

Współcześnie największy wpływ na rozumienie kategorii dobra wspólnego wywarł J. Maritain, jeden z niekwestionowanych mistrzów S. Kowalczyka. W koncepcji Maritaina dobro wspólne rozumiane jest jako dobre życie wszystkich jednostek tworzących społeczeństwo, w całej ich różnorodności. Zdaniem tego francuskiego personalisty, „najistotniejszym elementem dobra wspólnego jest swobodny rozwój indywidualnych osób w społeczności, z uwzględnieniem gwarancji ich wolności. Na tę wartość składają się: świadomość obywatelska, cnoty polityczne, poczucie prawa i wolności, wartości duchowe i materialne, moralna

²³² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 90, a. 2, ad 2. Cyt. za: M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, dz. cyt., s. 630.

²³³ M. A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, dz. cyt., s. 630.

²³⁴ Na gruncie psychologii społecznej „roszczeniowość wiązana jest ze specyficznym nastawieniem do relacji społecznych, w którym nacisk jest kładziony na interes własny”. Zob. M. Żemojtel-Piotrowska, T. Baran, J. Piotrowski (dalej: M. Żemojtel-Piotrowska i wsp.), *Postawy roszczeniowe a system wartości w ujęciu Shaloma Schwartza*, „Psychologia Społeczna” 2011, t. 6, s. 146 i n. Roszczeniowość jest zatem wynikiem skłonności jednostek do indywidualizmu, a nawet egoizmu.

uczciwość, sprawiedliwość, odwaga, solidarność”²³⁵. Dobro wspólne u Maritaina, jak zauważa Mirosław Sadowski, „nie jest tylko zwykłą sumą korzyści własnych wszystkich jednostek”, ale nie jest też „dobrem własnym całości w oderwaniu, jest ono dobrem wspólnym całości części, zatem powinno ponownie być rozdzielone między te części, lecz jako przedmioty i osoby”²³⁶. Z przekonania o nieuchronności faktu, że „doskonałość ziemską, doczesną człowieka urzeczywistnia się w społeczeństwie, lepszym ze swej natury niż jednostka”, Maritain konkluduje, że społeczeństwo, ma zabezpieczać „swoim członkom warunki sprawiedliwego życia moralnego, i dążyć do dobra doczesnego, które jest jego bezpośrednim celem, mając równocześnie na względzie istotne podporządkowanie tego dobra dobru duchowemu i wiecznemu, do którego dąży każdy człowiek”²³⁷. Społeczeństwo powinno harmonijnie łączyć dążenia i cele indywidualne jednostki, stanowiąc zarazem ramę, w której konstytuuje się dobro wspólne (uogólnione dobro), które jest celem dążeń każdego człowieka. Gwarantem tej harmonii jest otwarcie osoby na swoje otoczenia społeczne i jego wolność, gwarantowaną przez państwo, rezygnujące ze swojej opresyjności na rzecz respektowania wolności człowieka i jego godności. Wolność jest dla realizacji dobra wspólnego czymś nieodzownym, gdyż, jak pisze Henryk Kiereś, aktualizuje się ona „w akcie wyboru dobra, a dobrem tym – i zarazem dobrem wspólnym życia społecznego - jest każdy realny, konkretny człowiek. Wolność nie jest dobrem wspólnym *resp.* wartością absolutną, lecz częścią tego dobra, a jej pełna aktualizacja równa się osiągnięciu celu (dobra) ostatecznego życia człowieka”²³⁸. Nie jest zatem możliwa realizacja dobra wspólnego bez wolności jednostki, zaś wolność jednostki nie może się obejść bez dobra wspólnego.

Koncepcja Maritaina, aczkolwiek szczególnie ważna dla współczesnego rozumienia dobra wspólnego, nie usuwa wszystkich wątpliwości związanych z tą kategorią. S. Unio-bong Udoidem, dokonawszy analizy ujęć definicyjnych dobra wspólnego, poczynawszy od jej arystotelesowskiego źródła, dostrzegł sprzeczności w jej pojmowaniu, jakie zarysowały się w toku historycznej ewolucji tego pojęcia. Z jednej strony, jak ujęła myśl przywołanego badacza A. Młynarska-Sobaczewska, „za dobro uznać trzeba to, czego życzą sobie wszyscy ludzie, coś, co jest wspólną wartością pożądaną i uznawaną za niekwestionowaną”²³⁹.

²³⁵ A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, dz. cyt., s. 63.

²³⁶ M. Sadowski, *Personalizm chrześcijański Jacques'a Maritain'a jako fundament koncepcji godności człowieka*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, pod red. P. Kaczmarka i Ł. Machaja, Wrocław 2010, s. 40.

²³⁷ Tenże, *Personalizm chrześcijański Jacques'a Maritain'a jako fundament koncepcji godności człowieka*, dz. cyt., s. 40. Szerzej na temat koncepcji Maritaina patrz: M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, dz. cyt., s. 107-124.

²³⁸ H. Kiereś, *Wolność jako wartość a dobro wspólne*, „Człowiek w kulturze”, t. 14, s. 181.

²³⁹ A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, dz. cyt., s. 62.

Zarazem jednak „pojęcie «wspólności» [...] (w języku angielskim) odwołuje się także do pewnej racjonalności tego roszczenia – dobro wspólne więc oznaczałoby coś, co jest obiektem ludzkiej woli obdarzonej racjonalnością, prostotą i naturalnością w tym dążeniu. Zarazem jednak dobrem wspólnym może być coś, co jest dostępne i możliwe do osiągnięcia”²⁴⁰. Dobro wspólne zatem może być zarówno przedmiotem wspólnej troski, jak i przedmiotem roszczeń. Mirosław Sadowski komentując spostrzeżenia S. Uniobong Udoidem, stwierdził, że dobro wspólne: „Jest jedną z najtrudniejszych do wyjaśnienia koncepcji w dziejach politycznych człowieka, a jego istotne i najgłębsze wymiary nie mogą zostać ujęte w precyzyjne kategorie doktrynalne”²⁴¹.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że współczesne dyskusje nad dobrem wspólnym²⁴², także te filozoficzne, najbardziej nas interesujące, nie mogą nie uwzględniać doświadczenia totalitaryzmów: niezależnie od swojej formy każdy z nich odwoływał się do dobra wspólnego, prowadząc do wypaczenia jego treści, zwłaszcza w odbiorze potocznym. W tradycji filozoficznej wskazuje się na dwie tezy konstytuujące totalitaryzm, pociągające za sobą określone konsekwencje dla kategorii dobra wspólnego. Pierwsza, by posłużyć się słowami Giovanniego Gentile, że „wszystko jest państwem i że nic ludzkiego czy duchowego nie istnieje [...] poza państwem”²⁴³. Druga zaś utrzymuje, że cele i sposób życia jednostki całkowicie podporządkowane są państwu, czy też szerzej – temu, czemu przypisuje się walor ogólności i powszechności, z czego wyprowadza się imperatyw podporządkowania jednostki temu, co ogólne i powszechne²⁴⁴. W świetle pierwszej z przywołanych tez, jak pisze

²⁴⁰ A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, dz. cyt., s. 62.

²⁴¹ M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, dz. cyt., s. 81.

²⁴² Szerzej na ten temat patrz m.in.: M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, passim. W warunkach polskich zasadniczym punktem odniesienia dyskusji nad dobrem wspólnym jest Konstytucja RP, nadająca temu pojęciu charakter normatywny, uznająca państwo „za dobro wspólne wszystkich obywateli”. Szerzej na ten temat patrz m.in.: *Dobro wspólne. Teoria i praktyka*, pod red. F. Longchamps de Berier, K. Szczucki, W. Arndta, Warszawa 2013, passim. W pracy tej problematyka dobra wspólnego ujęta została z perspektywy różnych stanowisk filozoficznych, ale też z perspektywy normatywnej. Zaznaczyć wszakże należy, że filozoficzne i normatywne ujęcia dobra wspólnego to dziedziny od siebie odrębne. Jak zauważa Anna Młynarska-Sobaczewska, (*Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, dz. cyt., s. 65) filozoficzne poglądy na dobro wspólne „w niewielkim [...] stopniu mogą zbliżyć do zrozumienia normatywnego sensu statuowania dobra wspólnego jako racji istnienia państwa czy też istoty tego państwa”. Dlatego też w dalszych rozważaniach ograniczymy się tylko do tego, w jaki sposób dobro wspólne jest pojmowane na gruncie tradycji filozoficznej. Nie sposób wszakże przemilczeć, że dobro wspólne J. Maritain postrzegał przede wszystkim w kategoriach teleologii ciała politycznego, a więc państwa. Zob. J. Turek, *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 99-110. Na jego potrzeby kategorie przynależące do innych niż polityczny porządków, a więc także filozoficzny, muszą zostać wyrażone w języku norm.

²⁴³ Cyt. za: M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 2, s. 6.

²⁴⁴ M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 6-7.

Marek Piechowiak, „dobro osoby podporządkowane jest całkowicie «dobru wspólnemu», pojętemu jako dobro całości i może być poświęcone dla tego dobra”, co w praktyce oznacza, że „człowiek jest dla państwa, a nie państwo dla człowieka”²⁴⁵. W przypadku drugiej z wymienionych tez, „dobro wspólne określone na podstawie tego, co powszechne, wspólne, każdemu członkowi wspólnoty politycznej lub – szerzej – każdemu człowiekowi, determinuje jednoznacznie dobra, do których osiągnięcia powinien zmierzać. W takim przypadku określenie sposobu osiągnięcia właściwego każdemu dobra jest wyłącznie sprawą poznania. W konsekwencji postuluje się oddanie władzy w ręce tych, którzy w tego typu poznaniu są najsprawniejsi”²⁴⁶. Totalitarne podejście do dobra wspólnego oznacza *de facto* jej zawłaszczenie przez określoną część wspólnoty; sprawniejszych w rządzeniu albo sprawniejszych w wyjaśnianiu. W obu przypadkach oznacza ono zakwestionowanie niepodzielności dobra wspólnego, uznawanej za jego cechę immanentną przez całą tradycję filozoficzną.

Z pewnością wolna od totalistycznych naleciałości jest koncepcja dobra wspólnego zaproponowana przez personalizm. Uznaje się ją w literaturze za „najbardziej ogólną i możliwą do przyjęcia przez wszystkich”²⁴⁷. Została ona wywiedziona od nagłówkowego stwierdzenia w Księdze Pierwszej *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, gdzie Filozof napisał: „Celem działania jest dobro”, zgodnie z którym „wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”²⁴⁸. Już ponad pół wieku temu Tadeusz Mrówczyński podkreślał, że personalizm w swoim ujęciu dobra wspólnego akcentuje integralność i pełnię rozwoju osoby ludzkiej, dokonującą się we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu z innymi osobami, przy wykorzystaniu wszystkich dostępnych w danym czasie i na danym etapie rozwoju gospodarczego środków materialnych tworzących zewnętrzny kontekst życia społecznego. W ramach tych materialnych uwarunkowań kształtuje się ścisły związek między dobrem wspólnym i naturą ludzką, przy czym samo dobro wspólne, to ludzie tworzący wspólnotę, która dobro to realizuje, tworząc warunki zacieśniania więzi i międzyludzkich, i najlepszych warunków samorozwoju osoby²⁴⁹. Wszystkie zatem wymienione elementy dobra wspólnego to: osoby ludzkie na określonym etapie drogi do doskonałości, zachodzące między nimi więzi oraz urządzenia społeczne, tworzące materialne uwarunkowania kształtowania tych więzi oraz chroniące osobę ludzką zmierzającą do doskonałości.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Tamże.

²⁴⁷ K. Gryżenia, *Dobro wspólne – rozwój osobowy – życie gospodarcze*, „Annales” 2007, nr 2, s. 13.

²⁴⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomechejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, s. 77.

²⁴⁹ T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 133-135.

Karol Wojtyła podkreślał, że najdoskonalsza jest ta wspólnota, która w swojej aktywności wykracza poza najbardziej oczywistą sferę materialną i ekonomiczną i poszerza zakres swej aktywności o kwestie duchowe, moralne. Niezależnie więc od płaszczyzny aktywności, za kluczowe dla rozwoju społecznego osoby ludzkiej uznawał on intensywność życia społecznego, konstytuowanego przez intensywność relacji „Ja-Ty”. Uczestnictwo w życiu społecznym na takich warunkach, jest – zdaniem K. Wojtyły – kwestią jego solidarności oraz poczucia odpowiedzialności za wspólnotę. Nie wyklucza ono sprzeciwu, o ile dobro wspólne tego wymaga, a jeżeli tak jest, to osoby wyrażającej sprzeciw nie można uważać za antyspołeczną i ulegającą pokusom indywidualizmu²⁵⁰.

Akcent na sferę duchową osoby ludzkiej w kształtowaniu się wspólnoty ludzkiej nie oznacza bynajmniej niedoceniań cielesności człowieka, tj. jak ujął to cytowany wcześniej K. Wojtyła, pasywistycznej strony natury ludzkiej. S. Kowalczyk podkreślał szczególną rolę cielesności w aktywizacji człowieka, tj. podejmowania przezeń działań o charakterze poznawczym. Przypisywał to dialogicznemu i służebnemu profilowi ciała ludzkiego, który „w sposób szczególnie dobitny zaznacza się w sferze moralnej. Ciało jest instrumentem działania i współdziałania, które z natury swej mają cel społeczny”²⁵¹. W tym celu społecznym, realizowanym poprzez wspólną pracę, współdziałanie, upatrywał on istotę dobra wspólnego. Podkreślał przy tym, że leży ono nie tylko u podstaw pracy ludzkiej, „ale także jego radości i rozrywki. We wspólnocie - przynajmniej potencjalnie - przeżywa człowiek swoją pracę, zdobywanie wiedzy, umiejętności zawodowe, a nawet cierpienie. Posiadamy ciało, ale nie dla siebie jedynie. Ciało umożliwia nam uczestniczenie w społeczności, z konieczności więc ma ono społeczno-służebne nachylenie. Nawet cierpienie i obumieranie ciała zyskują sens wówczas, kiedy sytuujemy je w relacji do innych”²⁵². Dobrem wspólnym przeniknięte jest każde ludzkie działanie, a ciało jest koniecznym wehikułem ludzkiego aktywizmu. Takim podejściem do dobra wspólnego tłumaczyć można wszechstronność społecznych zainteresowań S. Kowalczyka, o czym szerzej była mowa w poprzednim rozdziale. Dyspozycją dobra wspólnego obejmował on nie tylko wysublimowane rozważania filozoficzne, odkrywanie Boga, ale również, postrzegane z perspektywy własnego stanowiska filozoficznego, kwestie działalności politycznej, funkcjonowania kapitalizmu, wyzwań globalizacji, czy ogólnie pojętej działalności człowieka.

²⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 311-319. Por. także: F. Nitecki, *Idea solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie” 1989, nr 1, s. 1-21.

²⁵¹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 50.

²⁵² Tamże.

Charakterystyczne dla pojmowania dobra wspólnego przez lubelskiego personalistę było uznawanie jego nadrzędności wobec dóbr częściowych i jednostkowych²⁵³. Podkreśla on mocno, iż powinnością jednostek jako bytów osobowych jest budowanie wspólnoty i respektowanie ograniczenia, jakie niesie w tej mierze dobro wspólne, zwłaszcza gdy idzie o sytuację ekonomiczną²⁵⁴. Innymi słowy, żadnemu człowiekowi nie powinno być obojętne położenie życiowe innego człowieka, gdyż osłabia to wspólnotę i narusza dobro wspólne. Co więcej, zdaniem S. Kowalczyka, nakaz miłości bliźniego konstytuuje nakaz dbałości o dobro wspólne i wymaga, aby dzielić się z cierpiącymi niedostatek, nawet jeżeli miało by to oznaczać rezygnację z własnych praw ekonomicznych i obniżenie własnego statusu materialnego²⁵⁵. Takie stanowisko jest konsekwencją postawienia przez filozofa znaku równości między sprawiedliwością a miłosierdziem oraz przekształcenie i uznanie go za obowiązek każdej jednostki w praktyce dnia codziennego, imperatyw wbudowania go w codzienną egzystencję. Jak bowiem podkreślał w swoim komentarzu do encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*, współczesny człowiek, ze względu na panujące porządki społeczno-polityczne i ekonomiczne, jest zagrożony w samej istocie swojej egzystencji i godności²⁵⁶. Bardzo ważne i cenne dla nas poglądy społeczne S. Kowalczyka mogą stanowić punkt wyjścia do zidentyfikowania i zrekonstruowania jego doktryny społecznej, bazującej na jego radykalnych zapatrywaniach na równość i sprawiedliwość, godność osoby ludzkiej, dobro wspólne i miłosierdzie, jako imperatyw troski o dobro człowieka jako bytu osobowego. Kwestię tę wysuwamy jako postulat badawczy. Zasadne bowiem wydaje się ukazanie, w jaki sposób refleksja filozoficzna nabiera społecznej użyteczności, staje się budulcem koncepcji porządku społecznego, stawiającego w swoim centrum człowieka postrzeganego z perspektywy personalizmu, zdolnego do odpowiedzialnego, zgodnego z chrześcijańskimi nakazami poszanowania jednostkowej wolności, sprawiedliwości i godności, budowania dobra wspólnego, w ramach którego żadna z tych jednostkowych wartości nie będzie podporządkowana egoistycznym interesom jednostek czy grup społecznych.

Szerszą wykładnię swojego rozumienia dobra wspólnego zaprezentował on w pracy pt. *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*²⁵⁷. Źródeł współczesnej, personalistycznej koncepcji dobra wspólnego upatruje on w tradycji filozoficznej czerpiącej

²⁵³ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 119 i n.

²⁵⁴ Por. Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 48-77.

²⁵⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, [w:] Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i Komentarze*, pod red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 261-274.

²⁵⁶ Tamże, s. 261.

²⁵⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 232-240.

z dorobku Tomasza z Akwinu. Odnotowuje, za Antoine P. Verpaalenem, że w tradycji, o której mowa, na ogół wyodrębnia się trzy znaczenia dobra wspólnego, jakie nadał mu Akwinata: 1) Bóg jako dobro zewnętrzno-transcendentne; 2) porządek świata jako dobro wewnętrzne; 3) dobro ludzkiej społeczności²⁵⁸. Lubelski myśliciel kwestię tę ujmuje nieco inaczej. Co prawda wyodrębnia u św. Tomasza również trzy rozumienia dobra wspólnego, ale zdecydowanie w inny sposób je określa. Dobro wspólne, zdaniem S. Kowalczyka, Akwinata rozpatruje jako²⁵⁹:

- teologiczne – Bóg i dobro immanentne: ład Kosmosu;
- antropologiczne – dobro ludzkości lub dobro konkretnej, mniejszej społeczności;
- transcendentne – Bóg jako byt zewnętrzny wobec ładu Kosmosu i dobra antropologicznego.

Kluczowe miejsce w koncepcji dobra wspólnego św. Tomasza z Akwinu zajmuje Bóg. Jest on, jak pisze S. Kowalczyk, „dobrem wspólnym całości bytu”, „ponieważ jest najdoskonalszym i autonomicznym bytem, przyczyną sprawczą świata i jego ostatecznym celem. Każdy byt stworzony o tyle istnieje, o ile partycypuje w mocy sprawczej Boga i Jego ontologicznym dobru. Bóg uniwersalną przyczyną sprawczą i celową wszelkiego bytu. Wszystko pochodzi od Boga i wszystko jest ku Niemu nakierowane. Konsekwencją tego jest naturalne pragnienie Boga ze strony człowieka. Człowiek, dobro cząstkowe, pragnie Boga jako dobra wspólnego całego uniwersum. Bóg jest wszelkiego dobra, dobrem wspólnym i najwyższym”²⁶⁰. Dobro wspólne jest zatem częścią uniwersum, dla którego zasadniczym punktem odniesienia jest transcendentny wobec tego uniwersum Bóg. Skoro więc naturalnym pragnieniem każdego człowieka jest Bóg w sposób naturalny musi on również pragnąć dobra wspólnego. Do takiej interpretacji dobra wspólnego upoważnia, zdaniem S. Kowalczyka, dostrzeżony przezeń u Akwinaty, „ontologiczny sens kategorii dobra wspólnego”, którym jest „bytowa doskonałość kosmosu, potwierdzeniem czego jest przede wszystkim kosmiczny porządek uniwersum. Jest to immanentne dobro całej rzeczywistości. Skoro Bóg jest dobrem wspólnym całości bytu, to powołany przezeń świat partycypuje w Jego doskonałości”²⁶¹. Dobro wspólne jest więc doskonałe doskonałością całości uniwersum.

²⁵⁸ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 232. Warto w tym miejscu nadmienić, że wywodzona od Akwinaty personalistyczna koncepcja dobra wspólnego funkcjonuje nie tylko w obiegu teoretycznym, ale ma również swoje praktyczne zastosowania. Najbardziej znanym przykładem jest koncepcja dobra wspólnego przyjęta w aktualnie obowiązującej Konstytucji RP. Por. M. Piechowiak, *Filozoficzne podstawy...*, dz. cyt., s. 6. Szerzej patrz: M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012, s. 83-88.

²⁵⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 232-233.

²⁶⁰ Tamże, s. 232.

²⁶¹ Tamże, s. 233.

Z punktu widzenia celów niniejszego opracowania szczególnie ważny jest antropologiczny wymiar dobra wspólnego. Wspominano już, że w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, za którym podąża S. Kowalczyk, na dobro wspólne w ujęciu antropologicznym składają się: dobro całej ludzkości oraz dobro poszczególnych, mniejszych społeczności. Do tego wymiaru dobra wspólnego odnosi się u Akwinaty pojęcie *bonum humanum*. Z uwagi na okoliczność, że personalizm dystansuje się od naturalistycznego biologizmu, pojęcie to nie może być odnoszone tylko do człowieka jako gatunku biologicznego, ale przede wszystkim do dobra społeczeństwa, tj. natury ludzkiej. *Bonum humanum*, jak pisze S. Kowalczyk, „może się [...] realizować w pełni dopiero poprzez podjęcie życia społecznego, na terenie którego możliwe jest wyjście poza naturę w kierunku kultury umysłowo-duchowej”, będąc przy tym łącznikiem między sferą bytu a sferą wartości, zespołem „wartości materialnych, kulturalnych i etycznych, wytworzonych dzięki wzajemnej pomocy ludzi”, umożliwiających „osobową doskonałość konkretnych osób zintegrowanych w społecznej całości”²⁶². Istnienie określonej zbiorowości ludzkiej nie może być warunkiem wystarczającym zaistnienia *bonum humanum*. Musi to być wspólnota wartości „kultury umysłowo-duchowej”, istotnych dla tworzących ją osób ludzkich, realizujących się we wspólnym działaniu. Musi mieć postać *bonum commune*. Dobro wspólne zatem ogniskuje dobra cząstkowe osób tworzących wspólnoty, co stawia na porządku dziennym, kwestię ich ewentualnej kolizji, istotnej zwłaszcza w sytuacji, gdy personalizm w centrum swoich zainteresowań stawia dobro osoby, chociaż uznaje także wagę i znaczenie osoby ludzkiej.

Wcześniej już ogólnie sygnalizowano, że personaliści przestrzegają przed uleganiem pokusom absolutyzacji dobra wspólnego, ponieważ nieuchronnym jej skutkiem musi być totalizacja stosunków społecznych, politycznych czy ekonomicznych, wyrażająca się między innymi w podporządkowaniu jednostki dobru wspólnemu i powierzeniu spraw wspólnoty grupie najbardziej – w świetle wytworzonych w takiej wspólnotcie przekonań – światłych, sprawnych poznawczo, przewidujących, wrażliwych na potrzeby ogółu i jednostek jednocześnie. Każda absolutyzacja wartości prowadzi do wypaczenia jej sensu i zdezawuowania jej w praktyce. Innymi słowy, absolutyzacja dobra wspólnego jako wartości, musi doprowadzić do tego, że podzieli ona los idei wolności, której też – jak pisze H. Kiereś – „nowożytna i współczesna aksjologia wolności nadaje [...] rangę wartości absolutnej”, przez co nakazuje ją pojmować „jako stan ostatecznego wyzwolenia człowieka i poszukuje uniwersalnej strategii (technologii) jej osiągnięcia”. Jej urzeczywistnieniu się mają służyć

²⁶² Tamże, s. 234.

z jednej strony modele państw doskonałych (komunizm, faszyzm i nazizm), które mają człowieka wyzwolić od wszelkich ograniczeń i zapewnić wieczystą przestrzeń wolności”, z drugiej zaś strony koncepcje społeczno-polityczne, transponowane niekiedy na pola sąsiednie, takie np. jak anarchizm czy liberalizm, stawiające sobie za cel permanentną obronę wartości przed równie permanentnie wynaturzającymi się systemami społeczno-politycznymi i ekonomicznymi²⁶³. To ostatnie pojmowanie wolności, jak pisze dalej H. Kiereś, „suponuje, że wolność jest ponad realnym, konkretnym człowiekiem, że jej zakładana idea (wizja) jest absolutnym kryterium oceny wszelkich działań człowieka, a więc że lansowana przez wymienione socjalizmy metoda życia społecznego (cywilizacja) jest w każdym przypadku aprioryczna i mechaniczna. Wynika z tego, że absolutyzacja wolności prowadzi do deterioracji człowieka”²⁶⁴. Do podobnych skutków, jak można *per analogiam* zakładać, musi prowadzić absolutyzacja dobra wspólnego, wyrażająca się we wspomnianych totalizmach.

Każda wartość zatem może w określonych okolicznościach stać się swoim przeciwieństwem, a więc swego rodzaju antywartością, jeżeli nie służy realizacji celów pozytywnych. Zamiast więc dominacji dobra wspólnego nad dobrami częściowymi osób tworzący daną zbiorowość musi zaistnieć stan wzajemnej kooperacji, współdziałania i warunkowania. Jak bowiem zauważył lubelski filozof, „człowiek osiąga własną doskonałość dzięki wewnętrznej aktywności. Społeczność nie zastąpi osobistej pracy wewnętrznej, ale ją często warunkuje i dynamizuje. Dobro ludzkiej natury wymaga koordynacji w działaniu, a więc wspólnego społecznego działania. Życie społeczne może bez wątpienia zagrażać człowiekowi, może i powinno rozwijać go ku pełni człowieczeństwa”²⁶⁵. Zapośredniczona przez absolutyzację dominacja dobra wspólnego nie służy realizacji dobra jednostkowego osoby ludzkiej, co jest sprzeczne z rudymentami personalizmu, który w centrum swoich zainteresowań stawia właśnie osobę ludzką. S. Kowalczyk odrzucał także jakąkolwiek arbitralność w rozstrzygnięciu ewentualnych konfliktów między dobrem wspólnym a dobrami niższej rangi, skutkujących koniecznością rezygnacji przez jednostkę tych ostatnich i poświęcenia się dla dobra wspólnoty. O ile bowiem dobro wspólnoty jest nadrzędne w stosunku do dobra jednostkowego, to osoba ludzka jest zawsze ważniejsza niż dobro wspólne. Jednocześnie jednak wszelkie próby narzucenia nadrzędności dobra osoby ludzkiej nad dobrem wspólnym ma „kontekst antypersonalistyczny”, a w dążeniach takich ujawnia się bądź indywidualizm, bądź antyindywidualizm. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z jednostką

²⁶³ H. Kiereś, *Wolność jako wartość a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 181.

²⁶⁴ Tamże.

²⁶⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 234.

nadmiernie skoncentrowaną na sobie, swoim życiu, swoich celach, postrzegającej społeczeństwo jako źródło zagrożeń dla własnych interesów; w drugim zaś ze społeczeństwem dążącym do podporządkowania sobie jednostki, dostrzegającym w jej dążeniach źródło zagrożeń dla dążeń własnych i własnych celów²⁶⁶. Zarówno rozstrzygnięcie konfliktu między dobrem osoby a dobrem osoby, oparte na indywidualizmie bądź antyindywidualizmie, ma w istocie charakter totalistyczny. Z jednej bowiem strony jednostka wymusza na społeczeństwie respektowanie jej dobra, zajmując wobec niego postawę roszczeniową, z drugiej – społeczeństwo wymusza na jednostce uległość. Chociaż jako totalizmy piętnowane są rozstrzygnięcia o charakterze kolektywistycznym, to także liberalizmowi, bazującemu na skrajnym indywidualizmie, S. Kowalczyk zdawał się przypisywać cechy totalitarne.

Za płaszczyznę wszelkich rozstrzygnięć między dobrem osoby a dobrem wspólnym uznawał on, jak zauważył A. Jabłoński, sprawiedliwość społeczną, wyrażającą „najbardziej podstawowy cel każdej personalistycznie rozumianej społeczności – dążenie do dobra wspólnego. Dobro to stanowi zarazem przyczynę formalną społeczeństw ludzkich. Realizuje się zarówno w zakresie ogólnoludzkim, jak i w konkretnych społecznościach państwowych, posiadając element wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy – o charakterze ontologiczno - aksjologicznym – to zespół wartości umożliwiających rozwój człowieka jako osoby. Drugi – o charakterze społeczno-instytucjonalnym – to struktury i instytucje umożliwiające ten rozwój”²⁶⁷. Co jest szczególnie istotne, dobro wspólne w roli „ochrony osoby ludzkiej i wartości umożliwiających jej harmonijny rozwój konkretyzuje się w nakazach miłości. Dlatego realizacja jego założeń nie może podważać godności ludzkiej osoby i wymaga doboru właściwych środków strukturalnych i instytucjonalnych, zwłaszcza na poziomie funkcjonowania państwa”²⁶⁸. Godność osoby ludzkiej zatem jest tą ostateczną instancją rozstrzygającą kwestię konieczności podporządkowania się osoby dobru wspólnemu. Nie może ono dokonać się ani w drodze rozstrzygnięć typu kolektywistycznego, ani indywidualistycznego (skrajnie liberalnego).

W żadnym wypadku też dobro osoby ludzkiej nie może być uznane za nadrzędne wobec dobra wspólnego, co najwyżej podporządkowanie dobra osoby ludzkiej dobru wspólnemu nie może naruszać jej godności. Inne rozstrzygnięcie jest sprzeniewierzeniem się sprawiedliwości społecznej, rozumianej przez S. Kowalczyka jako „wzajemne relacje grup społecznych lub całych społeczności, respektujących obopólnie swoje prawa i współtworzących

²⁶⁶ Tenże, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 107 i n.

²⁶⁷ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 73-74.

²⁶⁸ Tamże.

dobro wspólne”²⁶⁹. Jakiegokolwiek próby uzasadnienia podporządkowania dobra wspólnego dobru osoby, czy też jakimkolwiek dobru jednostkowemu, byłoby fundamentalnie sprzeczne z ideą sprawiedliwości społecznej, ponieważ zdaniem S. Kowalczyka „podmiotem tej sprawiedliwości nie są ludzkie jednostki, lecz całe grupy społeczne czy nawet społeczności – w tym również państwa. Przedmiotem takiej sprawiedliwości nie jest dzielenie wytworzonych już wartości, lecz lojalne uznawanie wzajemnych praw i obowiązków; te ostatnie koncentrują się na współtworzeniu dobra wspólnego, z którego następnie powinny korzystać wszystkie podmioty życia społecznego i międzynarodowego”²⁷⁰. Zatem umotywowane postawienie dobra wspólnego nad dobrem osoby oznaczać musi naruszenie sprawiedliwości społecznej, tak w wymiarze podmiotowym, jak i przedmiotowym. Sprawiedliwość społeczna jawi się w ten sposób jako kategoria równoznaczna z dobrem wspólnym. Jeżeli bowiem próbować zidentyfikować jakiegokolwiek cele społeczeństw, niezależnie od tego, w jaki sposób zorganizowanych, akceptowalne dla wszystkich jej członków, to z pewnością sprawiedliwość społeczna musi być postawiona na ich czele. Jako jedyna bowiem może zapewnić zgodność między społecznym działaniem a poszanowaniem godności ludzkiej. Ta bowiem, jako immanentny atrybut nieudzielalnej osoby ludzkiej otrzymany w akcie stworzenia, musi pozostać nieprzekraczalną granicą tak społecznego, jak i indywidualnego działania. S. Kowalczyk podkreślał tę okoliczność ze szczególną mocą, gdy pisał: „Dobro wspólne wymaga czasem wielu poświęceń, sięgających w wyjątkowych wypadkach ofiary zdrowia czy życia. Nigdy jednak nie może to być rezygnacja z godności przynależnej osobie, przyjmowanej prawdy, osądu sumienia, religijnych przekonań. Obrona społecznej wolności wymaga uznania szeroko rozumianego pluralizmu: kulturowego, ideologicznego, politycznego, społecznego itp. Opozycją pluralizmu jest dyskryminacja (...)”²⁷¹. Dyskryminacja to także antyteza sprawiedliwości społecznej, a więc jest ona bezpośrednim zaprzeczeniem dobra wspólnego.

Nie ma ono przy tym, jak zwraca uwagę lubelski personalista, charakteru homogenicznego, lecz analogiczny, co oznacza, iż nie ma uniwersalnego, jedyne w swoim rodzaju, dobra wspólnego, lecz ma ono różny charakter, zależny od kontekstu. Istnieją bowiem różne społeczności, czym innym jest dobro wspólne małych społeczności, takich np. jak rodzina, a czym innym dużych społeczności, jak np. państwa. S. Kowalczyk, stawiając w tym

²⁶⁹ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 112.

²⁷⁰ Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 219-220.

²⁷¹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 124.

kontekście pytanie o to, czy możliwa jest wyczerpująca i ogólnie akceptowana definicja dobra wspólnego, formułuje taką na nie odpowiedź: „Przede wszystkim społeczne dobro wspólne nie może być ujmowane jako ilościowe sumowanie interesów prywatnych członków tej społeczności”, lecz musi być – jak już wcześniej nadmieniano *bonum commune*, wspólnotą „dobra, która wykracza poza sferę indywidualnych możliwości, potrzeb i wartości”²⁷². Dobro wspólne jest więc swoistą wartością dodaną życia społecznego, iloczynem dóbr cząstkowych, stanowiącą przestrzeń, w których poszczególne osoby mogą skutecznie i bezpiecznie urzeczywistniać swoje cele, bez uszczerbku dla wykonywania obowiązków na rzecz dobra wspólnego.

Tak rozumiane dobro wspólne ma „dwojaki wymiar: ontologiczny i aksjologiczny”. Pierwszy z nich „wiąże się z faktem, iż ludzka społeczność to zespół osób: istot rozumnych i wolnych”, zdolnych do tworzenia kultury: ekonomiczno-poznawczo-naukowej, artystycznej, moralnej itd.”. Z kolei „szeroko pojęta kultura stanowi aksjologiczny wymiar dobra wspólnego”. Dobro wspólne – jak konkluduje lubelski myśliciel – „implikuje obecność takich elementów jak: wspólnota natury rozumnej, cel łączący zespół ludzi, poczucie ich wspólnoty, afirmacja określonych wartości, wzajemne respektowanie swych uprawnień i zobowiązań, istnienie struktur oraz instytucji niezbędnych dla danej społeczności”²⁷³. Dobro wspólne zatem obejmuje z jednej strony zdolności jej tworzenia, z drugiej zaś wytwory tych zdolności, dzięki którym możliwe staje się życie społeczne ukierunkowane na umacnianie wspólnoty poprzez kultywowanie i rozwijanie struktur oraz instytucji mających temu służyć.

S. Kowalczyk zwraca następnie uwagę na strukturę dobra wspólnego. Wskazuje na dwa jego istotne elementy składowe:

- wewnętrzny – o charakterze ontologiczno-aksjologicznym, tj. „integralny rozwój ludzkiej osoby i zespół niezbędnych do tego wartości”,
- zewnętrzny – o profilu społeczno-instytucjonalnym, tj. „zespół struktur, instytucji, warunków ekonomicznych oraz społecznych nieodzownych do realizacji dobra wspólnego”²⁷⁴.

Dobro wspólne w wymiarze zewnętrznym służy rozwojowi psychofizycznemu człowieka, który przebiega dwupoziomowo: poprzez wartości witalne i ekonomiczne oraz wartości wyższe, do których zalicza się następujące wartości: 1) poznawcze (nauka, filozofia);

²⁷² Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 234.

²⁷³ Tamże, s. 234-235.

²⁷⁴ Tamże, s. 236.

2) artystyczne (estetyka); 3) moralne (etyka); 4) ideowe (np. miłość ojczyzny, religijne (sacrum)). Pierwsze z wymienionych wartości nadają egzystencji człowieka układ horyzontalny, podczas gdy wartości wyższe, wyrażające między innymi dążność człowieka ku Bogu – wertykalny²⁷⁵. Oba systemy wartości tworzą wobec siebie wzajemny punkt odniesienia, dla których ostateczną instancją jest Bóg. Jest on także ontologicznym i aksjologicznym prądródnem dobra wspólnego, będącym, według S. Kowalczyka, swego rodzaju systemem ochrony osoby ludzkiej i istotnych dla niej wartości. Jego elementami składowymi są ekonomia, kultura, etyka i religia; ich konkretyzacją są sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna, które „zapewniają ład i harmonię życia społecznego, oraz integrację człowieka ze wspólnotą społeczną. Dobro wspólne nakierowane jest na tworzenie wartości społecznych, tj. ponadindywidualnych. Tym niemniej autentyczne dobro wspólne nie może naruszać należnych jej praw, choć oczywiście nakłada ono na nią również pewne obowiązki. Nie ma dobra wspólnego w społeczno-państwowych strukturach totalitarnych, ponieważ naruszają one człowieczeństwo i należną mu godność”²⁷⁶.

Przestrzenią kształtowania się dobra wspólnego jest życie społeczne, w ramach którego tworzą się struktury i instytucje podporządkowane ochronie dobra osoby ludzkiej. Wszelkie przejawy dążeń tych struktur i instytucji do zdominowania dobra osoby ludzkiej, podporządkowania jej dobru wspólnemu, są przejawem ich totalizacji. Nie oznacza to bynajmniej aprobaty dla samowoli jednostki i jej egoistycznych dążeń do egzekwowania swoich praw i należytej ich ochrony, gdyż jest ona w swoich działaniach zobligowana – jak ujął to cytowany przez S. Kowalczyka w kontekście rozważań na temat definicji dobra wspólnego papież Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* – do respektowania wymogów dobra wspólnego. Zarazem jednak papież ten podkreślił, że każda jednostka ma na równi z innymi partycypować w dobru wspólnym „choć w różnym stopniu w zależności od zadań, zasług i warunków życia poszczególnych obywateli”²⁷⁷. W konkluzji S. Kowalczyk stwierdza, iż „wspólne dobro powinno być dostępne dla członków społeczności, inaczej nie można go nazwać wspólnym, społecznym dobrem. Dobrem wspólnym jest zespół wartości ekonomicznych, kulturalnych, moralnych, ideowych itd., które są niezbędne dla pełni osobowej doskonałości ludzi zintegrowanych w społeczności”²⁷⁸. S. Kowalczyk rozumie zatem dobro wspólne – jak ujął to A. Jabłoński – jako „tworzenie wartości i warunków do pełnego

²⁷⁵ Tamże.

²⁷⁶ Tamże.

²⁷⁷ Jan XXIII, *Pacem in terris*, 56.

²⁷⁸ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 236.

rozwoju osobowego człowieka”²⁷⁹. Funkcję tę, jak dalej zauważa A. Jabłoński, najlepiej może spełnić państwo. Jednak do ujęcia państwa w filozofii S. Kowalczyka powrócimy później.

Dobro wspólne w aspekcie wewnętrznym, ontologiczno-aksjologicznym, jest w ujęciu S. Kowalczyka tym, co stanowi o jego istocie. Chroniony jest przez dobro wspólne w aspekcie zewnętrznym, który tworzy to „wszystko, co jest niezbędne do funkcjonowania społeczności”, tj. wytworzenia „stabilnych relacji międzyludzkich, określonych prawem, normami etycznymi, zwyczajem itp.”²⁸⁰. Innymi słowy, w każdej społeczności muszą istnieć trwałe i stabilne struktury, do których na poziomie państwa – najdojrzałszej historycznie rzecz ujmując formie organizacji życia społecznego – zalicza się prawodawstwo, parlament, władzę wykonawczą (rząd), sądownictwo, armię i policję, szkolnictwo, organizację pracy itd.”²⁸¹. Struktury te i instytucje muszą mieć formę i uprawnienia zapewniające im skuteczną realizację nakładanych na nie zadań i osiągnięcie stawianych im celów. Bardzo istotnym i niesłychanie ważnym, na co S. Kowalczyk zwraca szczególną uwagę, jest to, że „struktury społeczno-państwowe, nieodzowne dla funkcjonowania życia społecznego, mają zawsze charakter instrumentalny wobec dobra wspólnego. Powinny one służyć dobru osoby ludzkiej i dobru wspólnemu, wobec których mają one pełnić rolę służebną”²⁸². W żaden sposób struktury te nie mogą być samoistne, ani też przejawiać dążeń do autonomizacji. Służebność ich wobec dobra osoby ludzkiej jest cechą nieprzekraczalną. Występowanie takich dążeń jest z istoty swej antypersonalistyczne, gdyż zagraża suwerennej ekspresji i dążeniom osoby ludzkiej, dla której dobro wspólne jest zewnętrzną ramą. S. Kowalczyk, jak zwraca uwagę Ch. Hoefler, konsekwentnie stawiał w centrum swoich filozoficznych zainteresowań osobę-podmiot, psychicznie zinterioryzowany, wpływający swoją działalnością na świat wartości i sam przez te wartości kształtowany²⁸³. Akcentując prospołeczne nastawienie osoby ludzkiej, personalista z Lublina nie ma jednak wątpliwości, że nie może ona być bezwzględnie podporządkowana dobru wspólnemu, czy przez to dobro zdominowana.

Zatem w żaden sposób jako aksjologiczny składnik dobra wspólnego nie mogą być traktowane elity społeczne, ani też wspomniane struktury życia społecznego, bowiem „sensem ich istnienia jest dobro osoby i dobro społeczeństwa, realizacja wartości ekonomicznych i kulturowo-ideowych, zapewnienie praw należnych osobie i mniejszym społecznościom,

²⁷⁹ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 74.

²⁸⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 236-237.

²⁸¹ Tamże, s. 237.

²⁸² Tamże.

²⁸³ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 164.

a także spełnianie obowiązków”²⁸⁴. Wszelkie próby nadania elitom i strukturom życia społecznego innego statusu, zwłaszcza nadania im charakteru zwierzchniego wobec osoby ludzkiej, to działanie sprzeczne z istotą dobra wspólnego. To bowiem jest dobrem wspólnym *par excellancé* tylko wówczas, gdy jest dobrem etycznie godziwym (*bonum honestum*). Nie sposób zatem, stanowczo zwraca uwagę S. Kowalczyk, „mówić o autentycznym dobru wspólnym, jeżeli próbuje się go sytuować na fundamencie etycznego relatywizmu, poznawczego sceptycyzmu czy wręcz cynizmu. Dobro wspólne jest dobrem godziwym”²⁸⁵. Z tego też względu, jak dalej pisze omawiany filozof, „dobra społecznego nie należy absolutyzować i autonomizować, nie może więc stanowić ono najwyższego i wyłącznego celu człowieka jako osoby. Społeczność nie może podważać czy wręcz niszczyć wartości moralnych, pretendując do roli autonomicznego kreatora kryteriów dobra i zła”²⁸⁶. Innymi słowy, dobro wspólne tylko wówczas spełnia swoją rolę właściwie, jeżeli jest skupione na osobie ludzkiej i jest wobec niej służebne. Tracąc ten charakter traci atrybut etyczności, a tym samym *de facto* przestaje być dobrem wspólnym, gdyż przestaje w sposób równy, zgodny z wymogami sprawiedliwości społecznej, służyć wszystkim uczestnikom życia społecznego. Dobro wspólne bowiem nigdy „nie może przysługiwać jedynie elitom (rodowym, finansowym czy społecznym)”²⁸⁷. Wiąże się z tym ściśle kwestia możliwości redystrybucji dobra wspólnego, nie rozumiana bynajmniej jako możliwość faktycznego jej rozdzielania, ale idzie tu o jego powszechną dostępność²⁸⁸.

Ostatnią właściwością dobra wspólnego, na jaką zwraca uwagę S. Kowalczyk, jest jego zmienność, warunkowana przez dynamikę przemian społecznych. Jak pisze: „dobro wspólne, ze swej natury, podlega procesowi przemian i doskonalenia. Dobro wspólne jest pewnym ideałem, jego konkretyzacja i realizacja wymaga ustawicznych readaptacji – w zależności od zmiany sytuacji ekonomicznej, kulturalnej, politycznej itp. Wartości i cele społeczne można realizować przy pomocy różnych metod i środków: pierwsze z nich są względnie stabilne, te drugie należy stosować w sposób elastyczny. Nawet struktury polityczno-państwowe należy modernizować, przystosowując je do aktualnej sytuacji”²⁸⁹. Zmienność dobra wspólnego jest więc czymś nieuchronnym. Zarazem jednak nie może się zmieniać jego służebny charakter wobec osoby ludzkiej. Tylko wtedy dobro wspólne jest w pełni

²⁸⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 237.

²⁸⁵ Tamże, s. 237.

²⁸⁶ Tamże.

²⁸⁷ Tamże.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże.

zgodne ze stanowiskiem personalizmu, którego S. Kowalczyk jest jednym z ważniejszych reprezentantów w Polsce.

2.3. Aksjologiczne elementy dobra wspólnego

Podjmując kwestię aksjologicznej zawartości dobra wspólnego stawiać musimy pytanie nie tylko o to, co i w jakim zakresie jest w obrębie dobra wspólnego wartością, ale także i o to, jakim wartościom to „coś” oraz dobro wspólne jako takie służą i jakie wartości kreują? W aksjologii dobra wspólnego w ujęciu S. Kowalczyka akcent pada na to, co wspólne, społeczne, ale nie w tym najbardziej oczywistym sensie. Stanowczo podkreśla on, że „społeczność nie jest matematyczną wielością ludzi. Społeczeństwa nie tworzy jeszcze wspólnota interesów, wspólnota rasy, języka itp. czynniki. Nie ma społeczeństwa bez idei dobra wspólnego oraz jego realizacji”²⁹⁰. Aksjologia personalizmu uznaje dobro wspólne za jedną z kluczowych wartości społecznych, uwzględniających zarówno prawa osoby ludzkiej, jak i jej zobowiązania społeczne. Personalista z KUL-u zwraca uwagę, że dobro wspólne jest na gruncie filozofii różnie postrzegane i choć od tych innych ujęć, indywidualistycznego i kolektywistycznego, personalizm się dystansuje, to zarazem dostrzega ich aksjologiczny wymiar. Są jednak koncepcje filozoficzne, które kategorię dobra wspólnego zupełnie pomijają bądź redukują je do sfery wartości materialno-ekonomicznych. Koncepcje te - skrajny indywidualizm i liberalizm - nie mogą przez to stanowić fundamentu życia społecznego, jako że prowadzą do „postaw aspołecznych czy antyspołecznych”, relatywizują sens istnienia państwa, interpretując je jako „mniejsze zło”, nie dostrzegając przy tym, że brak państwa to „anarchizacja życia społecznego stanowiąca zagrożenie interesów jednostki”. Nadto, liberalizm akcentujący wagę „praw człowieka indywidualnego, pomija lub pomniejsza jego społeczne zobowiązania”²⁹¹. Mówiąc wprost, jak można sądzić, bez dobra wspólnego traktowanego jako wartość autoteliczna nie jest możliwe kształtowanie w sposób rozumny i odpowiedzialny życia społecznego, w ramach którego w sposób zrównoważony będzie chroniona autonomia nieudzielalnej osoby ludzkiej i jej akty, by raz jeszcze posłużyć się pojęciem Karola Wojtyły, „współbywania” i współdziałania z innymi osobami oraz skutecznie będą egzekwowane zobowiązania poszczególnych osób wobec danej społeczności. W swoim ujęciu dobra wspólnego S. Kowalczyk szczególną wagę przypisuje, podobnie jak inni personaliści, państwu. Warto w tym miejscu nadmienić, iż personalistyczne ujęcie

²⁹⁰ Tamże, s. 238.

²⁹¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 238.

dobra wspólnego znajduje niekiedy odzwierciedlenie w aktach normatywnych. Najbardziej spektakularnym tego wyrazem jest konstrukcja art.1 Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku²⁹², zgodnie z którym: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Adekwatnie do innej z zasad przyświecających polskiej ustawie zasadniczej, zasadzie solidaryzmu społecznego, w polskim porządku konstytucyjnym obowiązuje nadrzędność dobra wspólnego nad dobrami częściowymi. W razie wystąpienia konfliktu między państwem a obywatelem, musi on zostać rozstrzygnięty na korzyść państwa (zgodnie z art.82 Konstytucji RP troska o dobro wspólne jest obowiązkiem każdego obywatela). Zrazem jednak to państwo w szerokim zakresie chroni prawa i wolności każdego obywatela²⁹³.

W powyżej przytoczonym przypadku mamy do czynienia z normatywnym ujęciem dobra wspólnego, w sposób bezpośredni przy tym nawiązującym do jego personalistycznej koncepcji²⁹⁴. W przełożeniu na język chrześcijańskiego personalizmu obywatel jest odpowiednikiem osoby ludzkiej, której dobro ma pierwszeństwo przed społeczeństwem, przy czym w życiu społecznym uczestniczy ona na zasadzie pełnej dobrowolności; jest wolna i suwerenna z samej swojej fundamentalnej zasady, ale również w podejmowanych przez siebie decyzjach. Zgodnie z koncepcją chrześcijańskiego personalizmu fundamentem życia społecznego jest „tworzenie przez człowieka dobra wspólnego, które integruje wartości ogólnospołeczne”²⁹⁵. Dobro wspólne ma więc w ujęciu personalistycznym konstrukcję dwudzielną, tj. autonomiczną sferę osobową oraz służebną wobec niej sferę publiczną. Jak pisał M. A. Krąpiec, „dobro wspólne jako cel osobowej działalności człowieka, a więc rozwój

²⁹² Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej w dniu 16 lipca 1997 r., Dz. U. z 1997 r. Nr 78 poz. 478 z późn. zm.

²⁹³ P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku*, Warszawa 2008, s. 17.

²⁹⁴ Jako pierwsza z polskich ustaw zasadniczych do idei dobra wspólnego nawiązywała Konstytucja kwietniowa z 23 kwietnia 1935 roku, która w art. 1 stanowiła, że „państwo polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli”. Por. A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, dz. cyt., s. 61. Pomimo podobieństwa użytych formuł, obu ujęć nie można traktować jako identycznych. Literalna wykładnia użytych terminów „państwo” i Rzeczpospolita Polska, odnosi się w istocie do nieco innych bytów politycznych. O ile Konstytucja kwietniowa jako dobro wspólne traktowała „każde państwo”, niezależnie od jego formy ustrojowej, chociaż realnie odnosiła się do formy ustrojowej, jaką dekretowała, o tyle obecnie obowiązująca Konstytucja RP, dyspozycją dobra wspólnego obejmuje tylko państwo w formie republikańskiej, zbudowane na gruncie pryncypiów, określonych w *Preambule*, którą traktuje się jako dyrektywę interpretacyjną przepisów konstytucyjnych, zwłaszcza w ich warstwie aksjologicznej. Por. P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 roku*, dz. cyt., s. 12-13.

²⁹⁵ Zob. P. Zamelski, *Wybrane koncepcje dobra wspólnego w ujęciu prawnonaturalnym i normatywnym*, [w:] *Efektywność europejskiego systemu ochrony praw człowieka. Ewolucja i warunkowania europejskiego systemu ochrony praw człowieka*, cz. I: *Współczesne rozumienie praw człowieka*, pod red. J. Jaskierni, Warszawa 2012, s. 1.

osobowy, intelektualny, moralny, twórczy, stanowi domenę osobową, w którą państwo nie może ingerować. Państwo ma natomiast władzę suwerenną w dziedzinie środków umożliwiających realizację celów osobowych²⁹⁶. Dobro wspólne zatem, aby pozostało wartością musi służyć dobru osoby ludzkiej, tj. realizacji celów osobowych. Państwo, jako jedna z emanacji dobra wspólnego – nie może więc ograniczać i tłumić dążeń osoby ludzkiej, a co najważniejsze nie może dążyć do supremacji nad domeną osobową, ale zawsze jej służyć i ją ochraniać, choć zarazem nie może zrezygnować z fundamentów swojego bytu, jakim jest możliwość stosowania przymusu niezbędnego dla respektowania przez obywateli norm prawnych. Nie jest natomiast możliwe konstituowanie państwa na swobodnie wyrażanej woli jednostek, co jest możliwe na gruncie koncepcji pomijających dobro wspólne, takich jak: skrajny indywidualizm i skrajny liberalizm. Państwo takie byłoby jednak całkowicie nieskuteczne w ochronie dóbr cząstkowych obywateli. S. Kowalczyk stanowczo podkreślał, że „państwo nie może apelować wyłącznie do dobrej woli obywateli, lecz winno mieć do swej dyspozycji instrumenty jurydyczno-organizacyjne. Prawo określa także relacje pomiędzy państwem a indywidualnym człowiekiem, rodziną, stowarzyszeniami itd. Przyjęte prawa, w tym zwłaszcza konstytucja, obowiązuje zarówno obywateli, jak i elity kierujące funkcjonowaniem państwa²⁹⁷”.

Jak można z powyższego wywnioskować, nawet personalizm musi dopuszczać narzucanie obywatelom przymusu normatywnego, o ile jest on sprawiedliwy, istotnie wolny od skrajności, fanatyzmów, dyskryminacji czy totalistycznego przechyłu. Państwo zatem powinno służyć wszystkim obywatelom, wszystkim w jednakowym stopniu. Każdy z nich jako odrębna osoba ludzka powinien ogniskować zainteresowanie i troskę państwa. Jak bowiem pisał S. Kowalczyk, „człowiek w aspekcie ontologiczno-substancjalnym jest bytem doskonałym, pełnym i «wykończonym»”, ale zarazem „bytem dynamicznym, potencjalnym i zdolnym do wszechstronnego rozwoju. Dynamiczno-aktywny profil natury ludzkiej jest podstawą życia społecznego. Aktualizacja możliwości zawartych w osobie ludzkiej realizuje się tylko poprzez życie społeczne²⁹⁸”. Państwo zaś, można dodać, jako organizator życia społecznego ma za zadanie tylko tworzyć warunki dla pełnej ekspresji rozwojowej i ontologicznej możliwości tkwiących w osobie ludzkiej. Innymi słowy, osoba ludzka funkcjonując w ramach państwa musi pozostać wolna od wewnętrznego i zewnętrznego przymusu. Jest

²⁹⁶ M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Rzym-Warszawa 1990, s. 177-178.

²⁹⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 244.

²⁹⁸ Tenże, *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2011, nr 8, s. 170.

ona, jak stanowczo podkreślał w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II, którego stanowisko w tej mierze w pełni podzielał S. Kowalczyk, podmiotem działającym w sposób wolny i rozumny, tj. w pełni suwerennie posługuje się wolną wolą i władzami intelektu, które kształtują jego czyny. Czyny te nie mogą być w żaden inny sposób zdeterminowane, gdyż – zdaniem papieża-Polaka, determinizm przekreśla wolność, a pozbawienie osoby ludzkiej wolności niszczy samą osobę, gdyż pozbawiona zostaje swojego ontologicznie niezbędnego atrybutu²⁹⁹. Zarazem jednak osoba ludzka, kierując się tą samą wolną wolą i władzami intelektu, musi respektować dobro wspólne, gdyż tylko ono może ochronić jej wolność i integralność. Zdolność osoby ludzkiej do tego jest kwestią jego społecznej natury, tego wymiaru ludzkiej osobowości, który uzdalnia go do życia we wspólnocie.

W personalistycznym ujęciu państwa ma ono w taki sposób służyć osobom ludzkim, aby akt uznania jego przymusowego charakteru, był ze strony osoby ludzkiej aktem wolnego wyboru przynależności do wspólnoty, która udziela jej ochrony i zapewnia realizację jej osobowych celów. W świetle personalistycznej koncepcji państwa osoby ludzkie mają mieć zagwarantowaną wolność wyboru celów działania, a ono samo powinno chronić stan zróżnicowania tych dążeń i celów³⁰⁰. Chodzi tu o „państwo pomocnicze o charakterze demokratyczno-parlamentarnym”, które papież Jan Paweł II uznawał – jak podkreślał słusznie S. Kowalczyk – „za najbardziej korelujące z postulatami personalizmu”³⁰¹. Nie może ono być traktowane jako model wzorcowy, ale spośród istniejących modeli państwa jest najbliższe temu, czego od organizacji zrzeszającej w ramach przymusu prawnego osoby ludzkie oczekują personaliści, pryncypialnie, przeciwni przymusowi i akcentujący prymat wolności wyboru, osobie ludzkiej przysługującej z natury rzeczy.

Rozważając problematykę państwa, jako najwyższej formy organizacyjnej dobra wspólnego i jego funkcji w konstytuowaniu życia społecznego, S. Kowalczyk osadził ją w szerokim kontekście jej historycznej ewolucji, począwszy od Platona, poprzez św. Tomasza z Akwinu, renesansowy model nakreślony przez Niccolò Machiavellego w *Księżcu*, po paradygmaty wywiedzione z różnorodnych nowożytnych doktryn filozofii społecznej.

²⁹⁹ M. Twardowski, *Chrześcijańska perspektywa rozwiązywania kwestii społeczno-ekonomicznych w świetle nauczania Jana Pawła II i założeń personalizmu G. M. Gronbachersa*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2015, vol. 18, nr 2, s. 60. Zob. także: S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 430.

³⁰⁰ M. Piechowiak, *Dobro wspólne jako fundament polskiego...*, dz. cyt., s. 83-88; B. Śliwerski, *Współczesny spór o istotę i zakres wychowania personalistycznego w Polsce*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, t.14, nr 2, s. 24-25.

³⁰¹ S. Kowalczyk, *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 169. Szerzej na temat roli państwa w urzeczywistnianiu idei sprawiedliwości społecznej, zob.: Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2009, vol. 12, nr 1, s. 171-178.

Szczególną rolę odegrała w tej ewolucji, zdaniem autora *Zarysu filozofii człowieka*, katolicka nauka społeczna³⁰², zwłaszcza zaś wystąpienia kolejnych, poczynając od Leona XIII, papieży, podejmujących ze stanowiska tej nauki etyczne kwestie kształtowania i funkcjonowania różnorodnych modeli państwa. Jak zwracał uwagę S. Kowalczyk, „istnieje wiele niebezpieczeństw związanych z tematyką społeczności państwowej: pokusa «efektywności» w duchu makiawelizmu, pokusa socjologicznego pragmatyzmu, pokusa liberalnego leseferyzmu itd. U podstaw wszystkich wymienionych trendów znajduje się wspólny rys: separowanie filozofii społeczno-politycznej od personalizmu i etyki. Egzystencjalne i społeczne konsekwencje takich idei są zwykle negatywne”³⁰³.

Lubelski personalista silnie podkreślał etyczny wymiar państwa, dlatego zwracał uwagę zwłaszcza na rolę państwa w urzeczywistnianiu idei sprawiedliwości społecznej. W swoich rozważaniach filozoficznych nawiązywał do idei sprawiedliwości społecznej w takim znaczeniu, jakie pojęciu temu nadał papież Pius XII³⁰⁴. Wcześniej była mowa o sprawiedliwości

³⁰² Jej podstawową wykładnię, rozwijaną i wzbogacaną przez kolejnych papieży, zawiera encyklika papieża Piusa XI *Quadragesimo anno* (rok 1931), w której użył on formuły: „Disciplina socialis catholica” (społeczna nauka katolicka). Wykorzystano tekst: Pius XI, *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego i o udoskonaleniu go według normy prawa Ewangelii w 40. rocznicę encykliki „Rerum novarum”* [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, pod red. M. Radwana, Rzym - Lublin 1987. Współcześnie częściej używa się pojęcia „katolicka nauka społeczna”). Ma ona wymiar teologiczny (w swoich rudymentach nawiązuje ona do Objawienia), społeczny (zawiera wskazania dotyczące zachowań i postaw nastawionych na realizację dobra wspólnego) oraz ewangelizacyjny (jak podkreślał papież Jan Paweł II, stanowi ona część ewangelizacyjnej misji Kościoła). Precyzując istotę katolickiej nauki społecznej papież ten stwierdził, że:

1) jest ona antropologią chrześcijańską, która zajmuje się człowiekiem i należy do dziedziny teologii, zwłaszcza moralnej; 2) ma charakter interdyscyplinarny; 3) jest nauką praktyczną, stosowaną; 4) realizuje aspekt proroczej funkcji Kościoła; 5) otwiera się na perspektywę międzynarodową; 6) uwzględnia opcję preferencyjną na rzecz ubogich. Za jedno z głównych zadań katolickiej nauki społecznej uznał on badanie „podstaw metafizycznych, etycznych i teologicznych życia społecznego, starając się jednocześnie ciągle odczytywać znaki czasu”. Zakorzeniona w transcendencji społeczna nauka katolicka otwarta jest też na rzeczywistość społeczną, z której czerpie inspirację i, na którą stara się oddziaływać będąc, jak już wcześniej wspomniano, częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła. Por. W. Wesoły, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Studia Warmińskie” 2010, t. XLVII, s. 281-282.

³⁰³ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 242.

³⁰⁴ Idea sprawiedliwości społecznej obecna jest w refleksji filozoficznej co najmniej od czasów św. Tomasza z Akwinu. W XV wieku podnosili ją scholastycy (Tommaso de Vio, zwany Kajetanem) oraz myśliciele kojarzeni z liberalizmem (Thomas Hobbes, John Locke i David Hume). Kościół podjął kwestię sprawiedliwości społecznej w związku z narastaniem w XIX wieku, wskutek żywiołowego rozwoju stosunków kapitalistycznych, tzw. kwestii społecznej (robotniczej), nawiązując w tej mierze do wspomnianych scholastyków. Kluczowe znaczenie miała tu encyklika papieża Leona XIII z 1891 roku *Rerum novarum*. Papież ten nie tyle postulował sprawiedliwość społeczną, co potępiał krzywdę robotników, którzy – jak pisał – „osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełznanej chciwości współzawodników[...]. Garsć możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariuszy”. Cyt. za: W. Wesoły, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 285. Idea sprawiedliwości społecznej stała się integralnym składnikiem katolickiej nauki społecznej, której wykładnię zawierała wspomniana wcześniej encyklika społeczna papieża Piusa XII *QA*. Współcześnie pojęcie sprawiedliwości społecznej rozważane jest najczęściej w kontekście sprawiedliwego podziału dóbr, co sprawia, że odnoszona jest ona przede wszystkim do działalności ekonomicznej, biznesowej. Na rozumienie tej kwestii duży wpływ, obok katolickiej nauki społecznej, mają koncepcje amerykańskiego socjologa i filozofa Johna Rawlsa, forsującego rozumienie sprawiedliwości jako bezstronności. Zob. J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, A. Romaniuk, Warszawa 1994, passim. Ta właśnie koncepcja wydaje się najbardziej odpowiednia do,

społecznej jako elemencie składowym personalistycznej koncepcji dobra wspólnego. W tej części niniejszego opracowania odniesiemy się szerzej do kwestii praktycznego zastosowania idei sprawiedliwości społecznej, postrzeganej przez pryzmat powinności etycznie zorientowanego państwa.

Praktyczną perspektywę spojrzenia na problematykę sprawiedliwości społecznej zawiera katolicka nauka społeczna, której genezę wiąże się ze wspomnianą już encykliką papieża Piusa XI, *Quadragesimo anno*. W encyklice tej sprawiedliwość społeczną papież podniósł do rangi nowej kategorii etycznej, co dla chrześcijanina oznaczało nakaz respektowania jej wymogów w realnym życiu, zwłaszcza w działalności ekonomicznej, choć nie tylko³⁰⁵. Podstawą rozważań o sprawiedliwości społecznej uczynił papież kategorię sprawiedliwej pracy robotniczej. Powinna ona spełniać następujące kryteria: 1) zapewnienie każdemu robotnikowi takiej płacy, aby wystarczała na utrzymanie jego i jego rodziny; 2) wysokość płacy robotniczej musi uwzględniać możliwości pracodawcy; 3) wysokość płacy powinna odzwierciedlać stan gospodarki i społeczeństwa oraz respektować potrzeby dobra wspólnego³⁰⁶. Taka płaca, zdaniem papieża Piusa XI, spełnia kryteria sprawiedliwości społecznej. Jak bowiem nieco dalej z naciskiem podkreślał, że „wykracza się przeciw sprawiedliwości społecznej, gdy o wysokości płac decyduje interes osobisty, a nie wzgląd na dobro powszechne i gdy skutkiem tego płace zbytnio się obniża albo też podnosi. Sprawiedliwość społeczna żąda takiego – w największej możliwie zgodzie – uregulowania płac, by jak najwięcej ludzi mogło znaleźć sposobność do pracy i przez nią zdobyć środki do życia na odpowiedniej stopie”³⁰⁷.

Kwestia sprawiedliwości społecznej podniesiona przez papieża Piusa XI w *QA*, chociaż silnie osadzona w kontekście teologicznym i wywodzona z przesłanek transcendentnych, odnosiła się do palących problemów wynikających z rażących nierówności społecznych w kapitalizmie, które uwydatnił wielki kryzys lat trzydziestych. Papiaska encyklika społeczna, będąca kontynuacją i rozwinięciem kwestii podniesionych w encyklice papieża

przynajmniej złagodzenia, sprzeczności między działalnością biznesową a ideą sprawiedliwości. Jeżeli bowiem, jak zauważył Paweł S. Czarnecki (P. S. Czarnecki, *Etyka biznesu*, „Zarządzanie. Teoria i Praktyka” 2012, nr 2, s. 13) przyjąć za Maxem Weberem, że biznes jest nieustającą walką o niewystarczające zasoby, to nieuchronny jest wniosek, że „biznes jest działaniem sprzecznym przynajmniej z jedną ważną zasadą moralną, mianowicie z zasadą sprawiedliwego podziału dóbr. Komunistyczny ideał zniesienia własności prywatnej i gospodarki opartej na kapitale «wspólnotowym», wydaje się być właśnie próbą pogodzenia potrzeby rozwoju ekonomicznego z zasadą sprawiedliwego podziału dostępnych zasobów”. Ta ostatnia idea, choć obiektywnie trafna, uwikłana jest w negatywne konotacje dyskwalifikujące ją nie tylko jako przedmiot odniesienia w dyskursie publicznym, ale również moralnie.

³⁰⁵ W. Wesoły, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 287.

³⁰⁶ *QA*, nr 71-74.

³⁰⁷ *QA*, nr 74.

Leona XIII *Rerum novarum*, ukazywała się – zapewne nieprzypadkowo – w jego *apogeum* i była propozycją (dla państw i społeczeństw chrześcijańskich – imperatywem), przecięcia tych nierówności w duchu sprawiedliwościowym, poprzez wskazanie jako ich podstawowego źródła, niesprawiedliwej dystrybucji dóbr. Źródeł tego stanu upatrywał papież Pius XI w braku troski o dobro wspólne, wyrażającej się w egoistycznych dążeniach uczestników podziału dóbr, by zawłaszczyć możliwie największą część dóbr materialnych. Choć autor *QA* nie miał wątpliwości, że egoizm ten silniejszy jest po stronie pracodawców (właścicieli)³⁰⁸, to dostrzegał je również po stronie robotniczej, ściślej po stronie wyrażających jej dążenia i aspiracje ideologii (np. bolszewickiej), głoszących prymat pracy nad kapitałem³⁰⁹. Możliwość pogodzenia tych egoizmów Pius XI upatrywał w podporządkowaniu życia społecznego dwóm istotnym zasadom, dzięki którym możliwe będzie uwrażliwienie wszystkich jego uczestników na dobro publiczne: solidaryzmu społecznego³¹⁰ i pomocniczości³¹¹.

³⁰⁸ „Przez długi czas kapitał mógł sobie przywłaszczać za wiele korzyści. Zagarniał cały wynik produkcji i wszystkie jej owoce, a robotnikowi zostawiał zaledwie tyle, ile mu trzeba było konieczne na utrzymanie i odświeżenie sił. Głoszono zdanie, że cały gromadzący się kapitał według niezłomnego prawa gospodarczego przynależy bogatym, i że mocą tego samego prawa robotnicy są skazani na wieczną nędzę albo na najniższą stopę życiową. Wprawdzie nie zawsze i nie wszędzie rzeczywistość kształtowała się zgodnie z tą liberalną, tak zwaną manchesterską teorią; nie da się jednak zaprzeczyć, że ku temu stale zmierzały struktury życia gospodarczo-społecznego. Dlatego nie można się dziwić, że te fałszywe teorie i zwodnicze żądania były gwałtownie zwalczane, i to nie tylko przez tych, których pozbawiały naturalnego prawa do lepszych warunków życia”. *QA*, nr 54.

³⁰⁹ „Do skrzywdzonych robotników przyłączyli się doktrynerzy z kół wykształconych, którzy powyższemu fałszywemu prawu przeciwstawili równie fałszywą zasadę moralną, w myśl której wszystkie owoce produkcji i wszystkie zyski z wyjątkiem tych, które są potrzebne do utrzymania i odświeżenia kapitału, należą się sprawiedliwie samym robotnikom. Błąd ten, choć mniej widoczny niż socjalistyczne żądanie upaństwowienia lub socjalizacji wszystkich dóbr wytwórczych, niebezpieczniejszy jest od niego i łatwiej uwodzi nieostrożnych: słodka trucizna, którą piło wielu spośród opornych na otwarte działanie socjalizmu”. *QA*, nr 55.

³¹⁰ Zgodnie z tą zasadą, po raz pierwszy sformułowaną w *QA*, solidarność, tak w wymiarze indywidualnym, jak i grupowym, jest nieodzownym warunkiem życia społecznego zorientowanego na dobro wspólne. Solidaryzm oznacza porozumienie i współpracę między wszystkimi uczestnikami życia społecznego, a jego przeciwieństwem jest anomia, tj. rozpad więzi interpersonalnych oraz patologizacja struktur społecznych, sprzyjających zwłaszcza wynaturzeniom życia politycznego, np. alienacji władzy politycznych czy osłabieniu instytucji demokratycznych. Por. W. Świątkiewicz *Zasady ładu społecznego*, Katowice 1998, s. 51. Zdaniem Lothara Roosa, „zasada solidarności domaga się, aby nikt, kto nie potrafi sobie pomóc, nie był pozostawiony przez wspólnotę sam sobie, tak by nie był w stanie prowadzić godnego życia”. L. Roos, *Zadania państwa w gospodarce*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, pod red. J. Kupnego i S. Fela, Katowice 2003, s. 171. Generalnie więc solidarność społeczna jest warunkiem *sine qua non* spójności społecznej, wyrażającej się między innymi w sprawiedliwym podejściu do praw jednostkowych i interesów grupowych, bez której nie sposób mówić o dobru wspólnym.

³¹¹ Po raz pierwszy została ona sformułowana w *QA*, gdzie papież zawarł między innymi stwierdzenie, że „nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać”. *QA*, nr 25. Wprowadzenie tej zasady do *QA* łączy się z austriackim doradcą papieża Piusa XI, Gustawem Gundlachem, choć jej genezy upatruje się w tradycji filozoficznej sięgającej Arystotelesa. Później do kwestii objętej dyspozycją rozważanej zasady odnosili także się

Na mocy zasady sprawiedliwości społecznej w powyższym rozumieniu, „nie wolno jednej klasie wykluczać drugiej od udziału w korzyściach”³¹². Co dotyczy każdej klasy czy warstwy społecznej, gdyż – jak już sygnalizowano – żadna nie jest wyzbyta ciążot egoistycznych. Gwałci więc zasadę sprawiedliwości społecznej zarówno „klasa bogatych, kiedy, beztraska z powodu posiadania bogactw, taki ustrój uważa za słuszny, który jej zapewnia wszystko”, ale także „proletariat, kiedy przejęty wielkim oburzeniem z powodu naruszenia sprawiedliwości i zbyt skłonny do jednostronnego dochodzenia swego prawa, którego jest świadom, żąda dla siebie wszystkiego jako wytworu swoich rąk, kiedy zwalcza i usunąć chce prywatną własność i wszystkie dochody nie pochodzące z pracy, bez różnicy i bez względu na ich rolę w życiu społecznym, z tego tylko powodu, że są dochodami bez pracy”³¹³. Sprawiedliwy jest zatem taki podział dóbr, który dostosowany jest „do norm dobra wspólnego, czyli sprawiedliwości społecznej”³¹⁴. W danej konkretnej sytuacji (która co do istoty pozostaje aktualna także dziś), do jakiej encyklika *QA* się odnosiła, tj. sytuacji głębokiej nierównowagi w podziale bogactwa, każdy wrażliwy społecznie człowiek nie może nie dostrzegać „olbrzymiej przepaści między garstką przebogatych, a nieprzeliczoną rzeszą biednych”, w skutek czego podział ten cierpi na bardzo poważne braki”³¹⁵. Sprawiedliwość społeczna dotyczy zarówno pracodawców (właścicieli), jak i pracobiorców (robotników). Tak, jak tym pierwszym nie wolno zawłaszczać wszystkich wytworzonych dóbr,

św. Tomasz z Akwinu i prawnik Althusius. Jako pierwszy wszakże sformułował ją Gundlach. Zob. W. Brodziński, *Zasady ustroju Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Polskie prawo konstytucyjne*, pod red. D. Góreckiego, Warszawa 2012, s. 70. Na gruncie współczesnej katolickiej nauki społecznej wskazuje się na następujące właściwości tej zasady: 1) strzeże podmiotowości jednostki, utożsamianej na gruncie personalizmu z osobą ludzką, bytem, „który nie może dać się wchłonąć przez żadną całość społeczną”; 2) upomina się o podmiotowość społeczeństwa, tj. prawa mniejszości społecznych do kształtowania w sposób swobodny i autonomiczny swojego bytu w ramach szerszych struktur społecznych i politycznych, np. państwa; odzwierciedla się w ten sposób potrójny sens rozważanej zasady: etyczny (ochrona i wsparcie słabszych uczestników życia społecznego), ontyczny (jest realnym elementem życia społecznego) i prawno-ustrojowy (znajduje zastosowanie w regulacjach prawnoustrojowych); 3) istotą życia społecznego czyni obowiązek służby jednych uczestników życia społecznego względem innych, bez względu na to, jaki jest ich status społeczny. Por. Borowik Z., *Zasada pomocniczości u podstaw integracji europejskiej*, „Społeczeństwo” 2004, nr 2, s. 337-334. Współcześnie zwraca uwagę praktyczne zastosowanie zasady pomocniczości jako konstytucyjnej zasady ustrojowej. Postrzegana z tej perspektywy oznacza ona, że „zadania, które mogą być wykonywane przez jednostki (społeczności) niższego rzędu, nie powinny być powierzane społecznościom wyższego rzędu”, chyba że te ostatnie dane, określone zadania wykonują w sposób bardziej efektywny. Zob. W. Brodziński, *Zasady ustroju...*, dz. cyt., s. 70-71. W nieco innym ujęciu zasada pomocniczości „oznacza to, że ani państwo, ani żadna inna społeczność nie może zastępować inicjatywy i odpowiedzialności osób oraz instytucji pośrednich. Jej istota sprowadza się zatem do udzielenia pomocy aktywnym jednostkom lub grupom jednostek, jeżeli nie są one w stanie zrealizować określonych zadań. Przy czym pomoc ta powinna polegać jedynie na udzielaniu wsparcia w samodzielnej realizacji tych zadań”. P. Mijał, *Zasada pomocniczości jako wyznacznik roli prawotwórczej samorządu terytorialnego*, „Przegląd Prawa Konstytucyjnego” 2014, nr 2, s. 225.

³¹² *QA*, nr 57.

³¹³ Tamże.

³¹⁴ Tamże.

³¹⁵ Tamże.

z powołaniem się na argumentację, że dobra te zostały wytworzone dzięki aktywom, które są ich własnością, tak pracobiorcom nie wolno poróżnić się przy podziale dóbr ze względu na to, iż są one wyłącznym efektem pracy. W sferze społeczno-ekonomicznej pracodawcy i pracownicy są nieodzownymi komponentami procesów wytwarzania, ale są też elementami dobra wspólnego, które jest zasadniczym punktem odniesienia, gdyż *de facto* jest sprawiedliwością społeczną.

Waldemar Wesoły uważa, że zawarta w *QA* koncepcja sprawiedliwości społecznej „jest zbliżona do tomistycznej sprawiedliwości ogólnej (*iustitia generalis*) i łączy się ze sprawiedliwością zamienną. W propozycji autora *QA* sprawiedliwość społeczna winna kierować życiem społecznym, odmiennie niż chcieli to socjaliści, którzy mówili o walce klas, a w gospodarce ma zastąpić wolną konkurencję, jak tego chcieli liberałowie”³¹⁶. O ile jednak, jak pisał papież Pius XI, koncepcja walki klas, jeżeli tylko odrzucić zawarte w niej nawoływania do gwałtu i (posługując się współczesnymi kategoriami) „język nienawiści”, może przeobrazić się w „godziwy spór, oparty na dążeniu do sprawiedliwości, [...] być punktem wyjścia na drodze do współpracy «stanów zawodowych»”³¹⁷, o tyle zdecydowanie odrzucić należy, będącą wykwitem skrajnego indywidualizmu, którego w żaden sposób nie da się pogodzić z personalistycznym dobrem wspólnym, zasadę wolnej konkurencji. Z tej ostatniej bowiem „wypłynęły, jak z zatrutego źródła, wszystkie błędy indywidualnej ekonomii”, której zwolennicy zapomnieli „o społecznym i moralnym charakterze życia gospodarczego” oraz zażądali od władzy państwowej, aby ekonomii zapewnić „pełną niezależność i pełną swobodę, a to z powodu, iż wolny rynek lub wolna konkurencja stanowi rzekomo dla życia gospodarczego jego zasadę kierowniczą, która je reguluje o wiele doskonalej, niż jakakolwiek świadoma interwencja ludzka. Wolna konkurencja jednak – jakkolwiek w pewnych granicach słuszna i pożyteczna – nie może być kierowniczą zasadą życia gospodarczego; doświadczenie aż nadto potwierdziło tę prawdę, kiedy w życie wprowadzono zgubne postulaty indywidualistyczne”³¹⁸. Doświadczenie, o którym mowa wręcz domaga się poszukiwania innych „zasad kierowniczych” „wyższych i szlachetniejszych zasad, które by je [życie gospodarcze] mocno ujęły w ryzy i pokierowały; a są nimi: sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna”³¹⁹. Obie te zasady powinny stać się fundamentem ustrojów państw. Pożądanym jest bowiem, „by sprawiedliwość przepoiła i państwowe i społeczne instytucje,

³¹⁶ W. Wesoły, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, dz. cyt., s. 287.

³¹⁷ *QA*, nr 114.

³¹⁸ Tamże, nr 88.

³¹⁹ Tamże.

a przede wszystkim, aby stała się prawdziwie skuteczną, to znaczy, by stworzyła urząd prawny i społeczny, który by kształtował całe życie gospodarcze. Miłość społeczna zaś winna być niejako duszą tego ustroju, a jego utrzymanie i obrona stanowić winny przedmiot gorliwych wysiłków władzy publicznej, które tym dla niej będą łatwiejsze, im prędzej uwolni się od zbytecznych [...] ciężarów”³²⁰. Innymi słowy, sprawiedliwość społeczna jako emanacja dobra wspólnego, jako aksjologiczna osnowa ustroju państwowego i miłość społeczna, „dusza” ustroju, to dwie fundamentalne wartości, na których wspierać się muszą państwa, aby można było uznać ich etyczny wymiar. Państwa oparte na sprawiedliwości i miłości społecznej spełniają kryteria zgodności z etyką personalistyczną, tj. zdolność kształtowania życia społecznego opartego na wartościach, we wszystkich jego przejawach, formach i wymiarach. Obie te wartości nie mogą być wszakże od siebie izolowane, ale muszą być ze sobą integralnie połączone i nawzajem się warunkować, jako że „porządek społeczny musi się wprawdzie opierać na sprawiedliwości, ale może on być zrealizowany tylko dzięki miłości [...]”³²¹, występujących w relacjach międzyludzkich i międzygrupowych.

M. Sadowski postawił tezę, że „dla Piusa XI *bonum commune* było pojęciem w dużej mierze tożsamym z zasadą sprawiedliwości społecznej”, jako że papież ten „łączył ideę sprawiedliwości społecznej z dobrem ogółu, uważał bowiem, że przestrzeganie tych zasad jest koniecznym warunkiem rozwoju i egzystencji człowieka, istoty obdarzonej godnością osobową. [...] Pouczał, podobnie jak inni papieże, że sprawiedliwość społeczna wymaga od jednostek aktywnego działania na rzecz dobra wspólnego”, z czego wynika „obowiązek ciążyący na każdym chrześcijaninie, a nakazujący mu przyczyniać się do rozwoju całego organizmu społecznego”³²². Pius XI, a za nim inni papieże, utożsamiali powyższe powinności jednostek na rzecz dobra wspólnego z obowiązkami każdego chrześcijanina, który „jako członek Kościoła dążący do zjednoczenia z Jezusem Chrystusem i świadomy swojej godności, powinien dążyć do realizacji idei *bonum commune*”. Zarazem jednak, „jako część większej całości, powinien aktywnie przyczyniać się do jej dobra”, co sprawia, że „uzasadnienie to ma charakter nie tylko religijny, ale również racjonalny, albowiem racje metafizyczne wsparte są zdrowym rozsądkiem”³²³. W ten sposób nauka społeczna Kościoła zawiera treści inspirujące także dla osób niewierzących, ale wyczulonych na dobro wspólne

³²⁰ Tamże.

³²¹ J. Gocko, S. Chreścianek, *Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym. Studium na kanwie Dzienniczka św. Faustyny Kowalskiej i nauczania społecznego Jana Pawła II*. [w:] *Z problematyki społeczno-pedagogicznej*, „Seminare” 2009, t. 26, s. 196.

³²² M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym*, dz. cyt., s. 362.

³²³ Tamże, s. 362.

i doświadczających obywatelskiego imperatywu podejmowania działań na jego rzecz. Dopiero jednak połączenie sprawiedliwości społecznej z miłością społeczną (miłosierdziem) nadaje życiu społecznemu, kształtowanemu przez państwo, wymiar etyczny i aksjologiczny.

W powyżej zarysowaną tradycję pojmowania roli utożsamianego z dobrem wspólnym państwa, organizatora życia społecznego opartego na sprawiedliwości społecznej, miłości społecznej, solidaryzmie społecznym i zasadzie pomocniczości, wpisał się S. Kowalczyk, poszerzając pole rozważań o współczesną recepcję obu tych idei, zawartą zwłaszcza w nauczaniu papieża Jana Pawła II. Poddany był w tej mierze wpływom swojej macierzystej szkoły lubelskiej katolickiej nauki społecznej (KNS). Jak bowiem zwraca się uwagę w piśmiennictwie, „analizując bogaty dorobek szkoły lubelskiej KNS [...] można wyznaczyć czytelną linię programową Redakcji [Roczników Nauk Społecznych] i wskazać jej podstawowe obszary problemowe. Do głównych kierunków KNS uprawianej w szkole lubelskiej należą zatem: personalizm i solidaryzm”³²⁴. Nie dziwi więc fakt, że tym kwestiom S. Kowalczyk poświęcał tak wiele miejsca w swojej twórczości.

W części tej twórczości, poświęconej problematyce sprawiedliwości społecznej, podkreślał, że ma ona swoje korzenie przede wszystkim w myśli Akwinaty, ale współcześnie jest ona silnie osadzona, ze względu na kierunek jej recepcji wytyczony przez papieży Leona XIII i Piusa XI, w kontekście społeczno-ekonomicznym i politycznym oraz postrzegana jest w kategoriach etycznych wyzwań, przed jakimi stoją współczesne państwa narodowe, a także – ze względu na postępującą globalizację³²⁵ – regionalne społeczności międzynarodowe, a w konsekwencji cała ludzkość. Koncepcji sprawiedliwości społecznej S. Kowalczyk nie relatywizował ze względu na procesy globalizacyjne tylko do wymiaru państwa, ale dostrzegał jej wymiar międzynarodowy. Zwracał uwagę, że „proces globalizacji ekonomiczno-technicznej jest wyzwaniem dla współczesnej generacji ludzi. Zachodzi jednak obawa, że

³²⁴ M. Wódka, *Warstwa ideowo-filozoficzna „Roczników Nauk Społecznych”*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 4, s. 184-185.

³²⁵ S. Kowalczyk dopatrywał się źródeł globalizacji w marksizmie i innych doktrynach komunistycznych. Jego zdaniem, dostrzec można przynajmniej trzy związki marksizmu ze współczesną ideologią globalizmu: 1) marksizm, podobnie jak globalizm, pretenduje do całościowej wizji rzeczywistości społecznej, „interpretującej naturę człowieka i sens jego życia w kontekście ateistycznego naturalizmu”; 2) marksizm i globalizm są antyindywidualistyczne i antypersonalistyczne oraz nastawione internacjonalistycznie i kosmopolitycznie; 3) obie ideologie łączy sceptycyzm co do roli państwa w organizacji życia społecznego, przy czym, o ile marksizm głosi, że państwo wyczerpało swoje historyczne możliwości, służąc jako instrument dominacji jednych klas nad drugimi, o tyle globalizm uznaje, że anihilacja państwa to rezultat przechodzenia procesów społeczno-ekonomicznych i politycznych na poziom ponadnarodowy i ponadpaństwowy, co wymaga form organizacji życia społecznego, adekwatnych do skali tych procesów. Szerzej na ten temat patrz: S. Kowalczyk, *Komunizm a globalizm*, „Człowiek w kulturze”, t. 14, s. 97-106. Dostrzeżenie powyższych koincydencji między marksizmem a globalizmem nie oznacza bynajmniej, że S. Kowalczyk bagatelizował wyzwania, jakie dla wartości realizowanych przez etycznie zorientowane państwa narodowe, stawia globalizm. Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 219-224.

ideologii doraźnego zysku, utylitaryzmu i ekonomizmu mogą całkowicie rozmijać się z ideami demokracji, wolności i sprawiedliwości społecznej. Globalizacja nie powinna jednak przeistoczyć się w globalizację ubóstwa jednych ludzi i narodów, a luksusu innych”. Obawiał się zatem interesujący nas filozof, że podobnie jak niegdyś wolna konkurencja doprowadziła do rozwarstwienia w obrębie narodów pod względem bogactwa, tak globalizacja może spowodować analogiczne rozwarstwienie wśród narodów. Zagrożenia dla sprawiedliwości społecznej nie mogą wszakże przesłaniać jej istoty, tego, że konstytuują ją „wzajemne relacje grup społecznych lub całych społeczności, respektujących obopólnie swoje prawa i współtworzących dobro wspólne”³²⁶, przy czym jej podmiotami „nie są indywidualni ludzie, lecz całe grupy społeczne współtworzące państwo, względnie narody i państwa jako elementy społeczności światowej”³²⁷. Problem sprawiedliwości społecznej nie ogranicza się zatem tylko do państw narodowych, ale także do stosunków międzypaństwowych i międzynarodowych. S. Kowalczyk stał przy tym na stanowisku, że idea sprawiedliwości społecznej może zostać urzeczywistniona jedynie w państwie zorientowanym etycznie, a więc urzędowym zgodnie z personalistyczną wizją państwa jako dobra wspólnego, albo zgodnie z doktrynami republikanizmu czy komunitaryzmu, *implicite* akceptujących idee dobra wspólnego³²⁸. Nie są do tego zdolne ani państwa hołdujące ideologii marksistowskiej, gdyż ta sprawiedliwość społeczną traktuje deklaratywnie, proponując w istocie zastąpienie jednego zniewolenia innym, tyle, że w imię sprawiedliwości społecznej, ani państwa liberalne w ogóle kwestionujące ideę sprawiedliwości społecznej³²⁹. Państwa oparte na społecznej nauce katolickiej, która jest powiązana „z personalistyczno-wspólnotową koncepcją życia społecznego”, realizują ideę sprawiedliwości społecznej w ramach tzw. państwa pomocniczego, tj. odwołującego się do zasad solidaryzmu społecznego i pomocniczości³³⁰. W innej wypowiedzi autor *Idei sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji* myśl tę wyraził następująco: „Oba elementy sprawiedliwości społecznej [solidaryzm społeczny i pomocniczość] odwołują się do dwu podstawowych zasad nauki społecznej Kościoła, tj. zasady subsydiarności i zasady solidarności. Pierwsza z nich jest konsekwencją personalizmu broniąc praw człowieka i mniejszych społeczności, druga zaleca współtworzenie dobra

³²⁶ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 112.

³²⁷ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 171.

³²⁸ Tamże, s. 171.

³²⁹ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 219.

³³⁰ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 171-172. Szerzej patrz: S. Kowalczyk, *Personalizm i solidaryzm jako podstawowe wskazania społecznej nauki Kościoła*, „Roczniki Nauk Społecznych” 1991-1992, nr 19-20, z. 1, s. 161-176.

wspólnego”³³¹. W realizacji sprawiedliwości społecznej szczególne znaczenie ma zasada solidarności społecznej, będąca moralnym zobowiązaniem do przeciwstawiania się różnym formom niesprawiedliwości, wyzysku, nędzy i ekonomiczno-społecznej dyskryminacji. Zdaniem Kowalczyka „Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich. To, co wytwarza przemysł, przerabiając surowce nakładem pracy, winno w różny sposób służyć dobru wszystkim. Bez sprawiedliwego udziału w dobru wspólnym nie ma autentycznej solidarności”³³². Mówiąc innymi słowy, solidaryzm ma chronić przed niesprawiedliwością i wyzyskiem, a subsydiarność - sprzyjać wyrównywaniu szans przez zorientowane pro sprawiedliwościowo struktury społeczne i instytucje państwa pomocniczego.

Podobnie więc, jak cała tradycja personalistycznego ujmowania kwestii sprawiedliwości społecznej, S. Kowalczyk utożsamia ją z dobrem wspólnym. Urzeczywistnianie sprawiedliwości społecznej jest *de facto* urzeczywistnianiem dobra wspólnego, realizowanego w ramach państwa zbudowanego na fundamencie solidaryzmu społecznego, miłości społecznej i pomocniczości. Jak bowiem dowodził, „zasada dobra wspólnego domaga się solidarności i społecznej sprawiedliwości, natomiast zasada pomocniczości odwołująca się do godności i podmiotowości człowieka przeciwdziała powstaniu ustroju polityczno-totalitarnego”³³³. Dystansował się on wszakże nie tylko od państwa totalitarnego, ale i państwa opiekuńczego, stawiając jednoznacznie akcent na państwie opartym o zasadę pomocniczości. Odwoływał się w tym kontekście do nauczania Jana Pawła II, który w encyklice *CA*, krytycznie odniósł się zarówno do państwa totalitarnego, jak i opiekuńczego, stwierdzając w odniesieniu do tego ostatniego, że „interweniując bezpośrednio i pozbawiając społeczeństwo odpowiedzialności, państwo opiekuńcze powoduje utratę ludzkich 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”³³⁴. Kowalczyk prezentując własne stanowisko podnosił wagę „dwu podstawowych zasad życia społecznego: pomocniczości (personalizmu) i solidarności, zobowiązującej do współtworzenia dobra wspólnego. Zasady te posiadają profil ontologiczny, jurydyczny i etyczny”³³⁵. Państwo zatem ani nie może swoim obywatelom niczego narzucać (państwo totalitarne), ani rozstrząsać nad nimi nadmiernej opieki (państwo opiekuńcze), gdyż z jednej strony popada

³³¹ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 221.

³³² Tenże, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, nr 1, s. 16.

³³³ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 174.

³³⁴ Tamże, s. 174.

³³⁵ S. Kowalczyk, *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 172.

w pułapkę biurokratyzmu, zaś z drugiej rozbudza u obywateli postawy nadmiernej roszczeńowości, w których gubi się podmiotowość obywatela jako osoby ludzkiej i zanika poczucie odpowiedzialności za swój los oraz los osób powierzonych ich pieczy. Konstytutywnym dla państwa realizującego dobro wspólne zasadom solidaryzmu i pomocniczości należy uznać ich charakter normatywny i przyjąć jako konstytucyjne zasady ustrojowe. Warto w tym miejscu nadmienić jeszcze raz, że postulat ten spełnia m.in. Konstytucja RP, jako że wśród jej zasad znalazły się zarówno zasada solidarności społecznej, jak i zasada pomocniczości.

Obok zasady solidaryzmu społecznego i pomocniczości, w ślad za ogólnymi wskazaniami katolickiej nauki społecznej, wywiedzionej z encykliki *QA*, S. Kowalczyk zwracał uwagę na inną konstytutywną zasadę życia społecznego: miłość społeczną. Nawiązując w tej mierze do nauczania kolejnych, począwszy od Piusa XI, papieży, zwracał uwagę, że „sama sprawiedliwość, nie wyłączając sprawiedliwości społecznej, nie jest w stanie zaradzić wszelkim potrzebom wszystkich ludzi. [...] Sprawiedliwość ma charakter ilościowo-wyrównawczy, patrzy na człowieka od strony zewnętrzno-biurokratycznej. Miłość inspirowana sprawiedliwością i jest jej dopełnieniem”³³⁶. W takim spojrzeniu na ideę sprawiedliwości społecznej upatruje S. Kowalczyk zasadniczy rys odróżniający personalizm od innych koncepcji filozoficznych odwołujących się do dobra wspólnego. Jak bowiem stwierdził, „organiczna więź sprawiedliwości i miłości różni chrześcijaństwo od nurtów komunizmu i liberalizmu: pierwszy z nich mówi o sprawiedliwości, ale odrzuca miłość, drugi w miejsce należnej sprawiedliwości, proponuje miłość i prywatną filantropię. Miłość bez sprawiedliwości jest fikcją, sprawiedliwość bez miłości prowadziła wielokrotnie do niszczenia ludzi i narodów”³³⁷. Tym samym miłość społeczna, tyle że organicznie powiązana ze sprawiedliwością społeczną, tj. *de facto* z dobrem wspólnym uosabianym przez państwo, to trzecia – obok solidaryzmu społecznego i pomocniczości, zasada konstytuująca życie społeczne. S. Kowalczyk nie formułuje bynajmniej normatywizacji zasady miłości społecznej, ale nie sposób zaprzeczyć, że jest ona imperatywem każdego chrześcijanina, członka Kościoła, zobligowanego swoją postawą, zachowaniem i czynami do wcielania w życie jego wartości.

W związku z nasilaniem się procesów globalizacyjnych, kwestie sprawiedliwości społecznej przeniósł S. Kowalczyk w wymiar międzynarodowy, nadając im charakter wyzwań ogólnoludzkich, uniwersalnych. W nawiązaniu do nauczania Jana Pawła II pisał, że „sprawiedliwość wymaga oddania każdemu tego, co się należy, każdemu od wszystkich

³³⁶ Tenże, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 16.

³³⁷ Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1999, nr 8, s. 86-87.

i jednocześnie wszystkim od każdego. Opozycją sprawiedliwości społecznej są drastyczne dysproporcje ekonomiczno-cywilizacyjne i społeczne, jakie dzielą kraje bogate posiadające «nadrozwój» od krajów ubogich żyjących w niedorozwoju i często w nędzy»³³⁸. Przytoczył w tym kontekście wskazania zawarte w nauczaniu papieża-Polaka, który uznał, że „dla realizacji sprawiedliwości społecznej w różnych częściach świata, w różnych krajach i we wzajemnych między nimi stosunkach, potrzebne są coraz to nowe fronty solidarności»³³⁹. Oznacza to, że koncepcji sprawiedliwości społecznej i dobra wspólnego, wypracowanych w odniesieniu do państwa, nadal podstawowej przestrzeni kształtowania życia społecznego nastawionego na dobro wspólne, nie można mechanicznie przenosić na poziom ponadnarodowy, ogólnoludzki. Na tym poziomie bowiem komponentami sprawiedliwości społecznej nie są jednostki i grupy społeczne, ale całe narody. Dlatego też dla urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej, a więc *de facto* dobra wspólnego, potrzebne są „inne formy solidarności”, które należy wypracować na bazie ponadnarodowych struktur i instytucji. S. Kowalczyk uznawał, że zasada solidaryzmu społecznego, jako jedna z zasad katolickiej nauki społecznej, mająca przy tym – jak wcześniej sygnalizowano – także niekiedy rangę normatywną, „również ma wymiar międzynarodowy”. Dlatego postulat solidarności w życiu społeczno-gospodarczym aprobował papież Paweł VI, formułując obowiązek sprawiedliwości społecznej w życiu międzynarodowym, a omawiał go także papież Jan Paweł II. Papież-Polak – jak przypomina lubelski personalista – w swych encyklikach wyróżnił trzy zakresy solidarności: określonych grup społecznych, społeczno-krajową i międzynarodową”; „mówiąc o solidarności międzynarodowej, wskazał na możliwość wielu sfer działania w zakresie życia gospodarczo-społecznego”, wśród których do najważniejszych zaliczał postulat „reformy międzynarodowego systemu handlowego obciążonego protekcjonizmem i bilateralizmem”. Postulował też, że „umowy międzynarodowe powinny respektować tożsamość etniczno-kulturową poszczególnych państw»³⁴⁰.

Kwestiami sprawiedliwości społecznej w wymiarze ponadnarodowym zaczął zajmować się S. Kowalczyk przy końcu swojej aktywności twórczej i siłą rzeczy nie zajęła ona w niej zbyt wiele miejsca. Podstawowe znaczenie mają rozważania w tym zakresie w odniesieniu do państwa. W jego ujęciu, wpisującym się w tej mierze tak w stanowisko personalizmu, jak i wskazania katolickiej nauki społecznej, życie społeczne w państwie nastawionym na dobro wspólne, bazującym na zasadach solidarności społecznej, miłości społecznej

³³⁸ Tenże, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 17.

³³⁹ Tamże, s. 17.

³⁴⁰ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 221.

i pomocniczości, musi być oparte na aktywności, zdolnych do wzięcia odpowiedzialności za swoje losy, ale mogących liczyć na wsparcie ze strony struktur społecznych i instytucji państwa, obywateli. Filozof z Lublina aprobując stanowisko personalizmu akcentował, że są „dwojakie źródła życia społecznego: osoby i wartości”, których wszakże nie można postrzegać jako odseparowanych od siebie regionów rzeczywistości, „gdyż ich związek jest organiczny. Nie ma osób bez wartości i nie ma wartości bez osób”³⁴¹.

W związku z powyższym należy przyjąć, że jednym z głównych aksjologicznych składników dobra wspólnego, rozumianego jako sprawiedliwość społeczna, w przekonaniu S. Kowalczyka jest państwo, jako polityczna organizacja społeczeństwa, oparta na normatywnym „przymusie”, o ile jest ono zarazem służebne wobec osób ludzkich z zachowaniem ich autonomii wobec wartości ogólnospołecznych. Tego też oczekiwał od państwa S. Kowalczyk w jego wymiarze realnym, ontycznym. Nie traktował go wszakże w duchu oświeceniowym, w kategoriach umowy społecznej, ale uznawał jego ontologiczną naturalność. Pierwszeństwo w naturalnym porządku ontycznym interesujący nas myśliciel przypisuje wszakże nie państwu, lecz narodowi, z tym wszakże, jak zauważa A. Jabłoński, że nie traktuje go jako „podstawy biologicznej państwa, ale przede wszystkim jako rzeczywistość kulturowo-moralną, dostarczającą państwu podstawowych reguł i wartości”³⁴². Przytacza w tym kontekście następujące słowa S. Kowalczyka: „Złożona struktura ontologiczna narodu powstaje poprzez stulecia, dlatego nieporozumieniem jest traktowanie narodu jako efektu doraźno-formalnej umowy społecznej. Naród jest biologiczną wspólnotą pochodzenia egzystującą na ojczyściej ziemi, najbardziej istotnym jej tworzywem jest szeroko rozumiana kultura. Dlatego papież Jan Paweł II powiedział: «Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury». Kultura materialna jest podstawą codziennej egzystencji narodu, natomiast głównym tworzywem społeczności narodu jest kultura umysłowa, moralna i religijna”³⁴³.

Kultura ta jest także źródłem ogólnie uznawanych wartości moralnych, będących regulatorem życia społecznego w państwie zorientowanym na dobro wspólne. Jak podkreślał lubelski personalista, „państwo, jako zespół osób, istot rozumnych i wolnych, powinno być społecznością opartą na wartościach i normach moralnych. Prawo bez etyki traci swój sens

³⁴¹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 283.

³⁴² A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 59, przyp. 9.

³⁴³ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 57-58.

i skuteczność”³⁴⁴. Przestrzegał przy tym rządzących przed pokusami machiawelizmu, streszczającego się w formule: „«Dobre» jest to wszystko, co jest skuteczne w działaniu polityczno-państwowym”, a rządzonych przed jego zwolennikami, gdyż zawsze znajdą się tacy politycy, „którzy w imię «racji stanu» gotowi są stosować i usprawiedliwiać wszelkie środki, nawet ze swej istoty moralnie złe”³⁴⁵. Gdyby jednak, jak pisze dalej analizowany myśliciel, „przyjąć amoralną postawę makiawelizmu lub kierować się racją stanu z wyłączeniem norm etycznych, to nie ma przesłanek dla potępienia zbrodni popełnianych przez adherentów hitleryzmu i marksizmu-leninizmu. Na bazie zaleceń Machiavellego nawet działalność Hitlera czy Stalina da się usprawiedliwić. Kryterium efektywności, zalecane przez autora *Księcia*, jest jednak bardzo złudne. Państwo, które usprawiedliwia i realizuje zło moralne, w ostatecznym rozrachunku traci uznanie własnych obywateli i innych państw, co jest źródłem jego słabości”³⁴⁶.

Relatywizm moralny, który ma także swoje źródło tak w kolektywizmie („uwypukla rolę dobra wspólnego, ale uboży i deformuje sens pojęcia”), jak i w liberalizmie (absolutyzuje indywidualizm człowieka i separuje go od etosu dobra wspólnego), jest śmiertelnym zagrożeniem dla dobra wspólnego: „dobro wspólne bez trwałych wartości i norm moralnych nie jest możliwe”³⁴⁷. Ze względu na powyższe pokusy, aksjologicznie, nie politycznie powinny być także rozstrzygnięte relacje między dobrem wspólnym a dobrem indywidualnym. S. Kowalczyk zdecydowanie opowiada się za prymatem dobra wspólnego nad dobrem indywidualnym. Nie ma wątpliwości, że „dobro wspólne ma priorytet przed dobrem indywidualnym”, które to przekonanie wywodzi od św. Tomasza z Akwinu, który „powyższą normę uzasadnia faktem, iż społeczność jest czymś więcej aniżeli sumą jednostkowych ludzi. Skoro społeczność tworzy nową jakość ontologiczną, to również dobro wspólne różni się formalnie od sumy interesów indywidualnych. Społeczne dobro wspólne jest wyższe jakościowo od dobra poszczególnych osób, dlatego należy przyznać mu prymat. Priorytet ontologiczny dobra wspólnego uzasadnia jego priorytet finalistyczny, dlatego cele społeczne mają pierwszeństwo przed celami indywidualno-prywatnymi. Dobro wspólne jest powinnością członków społeczności, jest więc dla nich normą etyczną”³⁴⁸. Zasada prymatu dobra wspólnego przewiduje wszakże wyjątki, pozwalające na pogodzenie dobra wspólnego z podmiotowością (nieudzielalnością) osoby ludzkiej. Jak bowiem dalej stwierdza

³⁴⁴ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 244.

³⁴⁵ Tamże, s. 244.

³⁴⁶ Tamże.

³⁴⁷ Tamże.

³⁴⁸ Tamże, s. 239.

S. Kowalczyk, „zasada priorytetu dobra wspólnego przed dobrem indywidualnych osób obowiązuje jedynie wówczas, kiedy chodzi o wartości tego samego rodzaju. Jeżeli jednak dobro osoby dotyczy wyższych wartości (moralnych, ideowych, religijnych itp.), to dobro wspólne (np. powiązane ze sferą wartości ekonomicznych) nie cieszy się przywilejem pierwszeństwa. Osoba ludzka, choć jest częścią społeczeństwa i powinna się podporządkować jego dobru wspólnemu, ma również własne cele transcendujące doraźne cele życia społecznego. Społeczność ma prawo wymagać ofiar od swych członków, w razie zagrożenia nawet ofiary zdrowia i życia, ale nigdy nie może żądać od nich np. rezygnacji z sumienia, podeptania norm moralnych, wyrzeczenia się światopoglądu czy przekonań politycznych”³⁴⁹. W ten sposób państwo urzeczywistniające dobro wspólne chroni także ochrony podmiotowość jednostki, tj. to wszystko, co składa się na sferę jego wewnętrzną, świat przekonań oraz indywidualnych wartości.

W taki sposób „dobro wspólne jest zespoleniem tych wszystkich wartości, które z jednej strony chronią godność każdej osoby ludzkiej, zaś z drugiej współtworzą społeczną wspólnotę – w oparciu o ustalone struktury życia społecznego”³⁵⁰. W ten sposób wartością staje się także samo państwo, bazujące na zasadach solidaryzmu społecznego i pomocniczości, wspomagane imperatywną dla chrześcijan zasadą miłości społecznej. Realizując utożsamiane ze sprawiedliwością społeczną dobro wspólne, zapewnia – ze względu na potrzeby tegoż dobra – prymat wartości społecznych nad prywatno-indywidualnymi, chroni jednocześnie podmiotowość obywateli, postrzeganych jako osoby ludzkie. Każdy obywatel ma co prawda sankcjonowane normatywnym przymusem zobowiązania na rzecz dobra wspólnego oraz społeczeństwa, ale zarazem to społeczeństwo, poprzez swoje struktury i instytucje państwowe, zobligowane jest do ochrony dóbr osobowych obywateli. W ten sposób dobro wspólne i dobra indywidualne wzajemnie się dopełniają i warunkują.

³⁴⁹ Tamże.

³⁵⁰ Tamże.

ROZDZIAŁ III

FORMY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Charakterystyczna teoria personalistów życia społecznego jest funkcją ich koncepcji człowieka rozumianego jako osoba. Żadna grupa społeczna nie może być w związku z tym postrzegana jako prosta suma wchodzących w jej skład jednostek. Człowiek jako osoba jest bowiem bytowo samotożsamą (odrębną, niepowtarzalną) jakością i niekomunikowalną (nieudzielną, tj. ontycznie uodpornioną na pełne podporządkowanie się innym), odrębną od struktur i form społecznych, w których uczestniczy. Innymi słowy, nikt poza samą osobą, nawet Bóg, nie może jej decyzji woli zawieszać lub traktować jako własnych. Tylko konkretna osoba może czegoś chcieć albo nie chcieć, tylko ona może o tym zadecydować. Jeżeli tego samego będzie pragnąć inna osoba, musi to ona zrobić z własnej woli, na własny rachunek, gdyż nikt nie może tego zrobić w jej imieniu. Człowiek należy do grupy społecznej jako osoba wolna, a nie jako podmiot zobligowany bezwzględnie do podporządkowania się wymaganiom, jakie taka grupa stawia. Dlatego też dobro wspólne, jako wartość społeczna, nie może ograniczać dobra jednostki, ale musi stanowić środek do jego urzeczywistnienia. Całkowicie aprobuje to personalistyczny model wolności, „który – jak pisze S. Kowalczyk – za nieodzowny fundament bytowy prawdziwej wolności uznaje psychofizyczną osobę. Wolny może być jedynie byt samoświadomy, rozumny, zdolny do samokontroli i samokierowania sobą. Człowiek, będąc osobą, zdolny jest do autodeterminacji: rozpoznania sytuacji egzystencjalnej i społecznej, a następnie podjęcia decyzji wyboru jednej z istniejących alternatyw”³⁵¹. Tak postrzegany człowiek, jako osoba ludzka nie może być do niczego zmuszany, ale otwierając się na swoje otoczenie społeczne staje się zdolny do dokonywania, opartych na własnej suwerennej woli, wyborów dotyczących sposobu działania, postaw, zachowań, wartości itp. Staje się w ten sposób uczestnikiem, ale zarazem współkreatorem dobra wspólnego, w znaczeniu wcześniej już omówionym. Samo dobro wspólne z kolei jest czynnikiem konstytuującym byt społeczeństw. Stanowi ono „zasadę formalną każdego bytu społecznego: rodziny, narodu, państwa, stowarzyszenia itd. Nawet społeczności przypadkowe mają wspólny cel, choć tylko chwilowy. Społeczności naturalne i zorganizowane dla realizacji celów długofalowych mają dobro wspólne nadrzędne wobec celów

³⁵¹ S. Kowalczyk, *Wiodące koncepcje człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej*, „Studia Płockie”, t. XXI, Płock 1993, s. 55.

indywidualnych. Dobro wspólne ma dwojaki element: personalny oraz instytucjonalny. Pierwszy to zespół osób określonej społeczności, drugi zaś to zespół instytucji i struktur niezbędnych dla jej funkcjonowania. W interpretacji personalizmu chrześcijańskiego, istotą dobra wspólnego jest dobro osób żyjących w społeczności. Instytucje i struktury władzy, choć nieodzowne, stanowią wtórny element dobra wspólnego. Dlatego dobra wspólnego nie można identyfikować z korzyścią czy interesem elit aktualnie rządzących, ich bowiem sensem jest dobro wspólne całego społeczeństwa³⁵². Dobro wspólne jest zatem mechanizmem przełożenia dobra osoby ludzkiej na rzeczywistość życia społecznego. Wyznacza ono miejsca styczne między jego formami i instytucjami a strukturami osoby ludzkiej, tworząc w ten sposób zasady i warunki, na jakich jednostka podejmuje aktywność społeczną.

Człowiek staje się uczestnikiem życia społecznego zachowując swoją samotożsamość i wolność. Autonomia osoby ludzkiej w relacji do innych osób i struktur społecznych nie oznacza bynajmniej, że człowiek jest ontycznie samowystarczalny. Personalisci, a wraz z nimi S. Kowalczyk, nie mają wątpliwości, że „życie społeczne jest przede wszystkim potrzebą i koniecznością człowieka, gdyż w wielu aspektach nie jest on samowystarczalny”, co ujawnia się zwłaszcza „na płaszczyźnie biologiczno-materialnej”, jako że „ludzkie niemowlę, pozbawione opieki społeczeństwa (głównie rodziny), skazane jest na śmierć. [...] Nawet dorosły człowiek zdolny jest do fizycznego przetrwania normalnie jedynie przy pomocy społeczeństwa, które przekazuje mu: żywność, narzędzia, wykształcenie ogólne i zawodowe, broni przed niebezpieczeństwami”³⁵³. Jak dalej zauważa cytowany filozof z Lublina, także „życie moralne, związane z realizacją i wymianą wartości, ma zawsze profil społeczny. [...] Indywidualne sumienie człowieka jest w kręgu oddziaływania społecznego klimatu moralnego”³⁵⁴. Także pod względem wychowania estetycznego człowiek pozostaje pod wpływem otoczenia społecznego. Zgodnie z koncepcją personalistyczną wszelkich wyborów w tym zakresie dokonuje samodzielnie i suwerennie, ale aprobatą czy dezaprobatą środowiska społecznego ma na tę sferę, jak i zresztą wszystkie pozostałe, bardzo silny wpływ. Generalnie życie społeczne, zdaniem S. Kowalczyka, implikuje „współdziałanie na płaszczyźnie materialno-somatycznej” oraz „w sposób właściwy wypowiada się w zakresie życia umysłowo-duchowego: poznawczego, dążeńiowego, aksjologicznego”³⁵⁵. Okoliczności życia zmuszają człowieka do współdziałania z innymi w sferach, w których nie może

³⁵² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 291.

³⁵³ Tamże, s. 285.

³⁵⁴ Tamże, s. 285-286.

³⁵⁵ Tamże, s. 287-290.

być samowystarczalny; zarazem jest eksponowany on na wpływy otoczenia społecznego w tych dziedzinach aktywności, w których o sposobach działania i postawach, decyduje jego suwerenna wola. Nikt go nie może do niczego zmusić, ale uczestnicząc w zbiorowościach społecznych nieuchronnie ulega temu wszystkiemu, co dla tych zbiorowości jest wspólne, a także objęte ideą dobra wspólnego: tradycja, obyczaje, normy poznawcze, reguły działania, aksjologia itp.

W tym kontekście należy zwrócić szczególną uwagę, że S. Kowalczyk, co zresztą jest charakterystyczne dla personalizmu, dokonuje rozróżnienia zbiorowości ludzkich na wspólnoty i zrzeszenia³⁵⁶. Szczególnie akcentuje wagę tych pierwszych, definiowanych jako „każda społeczność, której podstawą jest więź biologiczna (rodzina, naród), będąca podstawą wspólnej historii, tradycji, języka, często religii, ethosu itp. Tego rodzaju społeczność posiada określone dobro wspólne, którego realizacja, ochrona i rozwój jest czynnikiem integrującym. W odczuciu społecznym funkcjonuje silna świadomość «my», co jest podstawą duchowej samo tożsamości”³⁵⁷. Wzorów powyższych pozbawione są zrzeszenia. Są to twory sztuczne, będące „wynikiem refleksji i wolnej decyzji. Inkorporacja do takiej społeczności następuje poprzez akcesję, która zresztą może być później cofnięta”, podczas gdy „przynależność rodzinna i narodowa powstała bez udziału naszej woli, przynależność państwowa nie jest już tak stabilna. Wspólnota angażuje nas wewnętrznie, zrzeszenie jest zwykle tylko cząstkowym udziałem w podejmowanych wspólnie celach (ono nie «dociera» do wszystkich sektorów naszej osobowości). Takimi społecznościami są np. związki zawodowe czy koła zainteresowań”³⁵⁸.

³⁵⁶ Podobne rozróżnienie występuje równie na gruncie socjologii. Wskazać w tym kontekście należy przede wszystkim dwie koncepcje: F. Tonniesa i Ch. Cooleya. Pierwszy z wymienionych badaczy podzielił, stosując kryterium genetyczne, grupy ludzkie na oparte na woli organicznej i oparte na woli racjonalnej. Charakterystyczne dla tych pierwszych są stosunki naturalne oparte na pokrewieństwie, z dominującym typem relacji opartych na wynikających z pokrewieństwa emocjach. Grupy oparte na woli racjonalnej charakteryzują się z kolei relacjami opartymi na przyjaźni, wspólnocie przekonań czy sąsiedztwie. Koncepcję Tonniesa zmodyfikował nieco Cooley. Dokonał on podziału grup społecznych na pierwotne (odpowiadające grupom opartym na woli organicznej Tonniesa) i wtórne (odpowiadające grupom opartym na woli racjonalnej u Tonniesa). Jako cechy dystynktywne grup pierwotnych wskazał Cooley niewielką liczebność, oparcie na bezpośredniości kontaktów o charakterze osobowym, realizowanych na wielu poziomach. Podkreślał także, iż grupy pierwotne charakteryzują się wysokim stopniem identyfikacji członków i ich znaczną homogenicznością. Grupy wtórne z kolei to wszystkie pozostałe, nie wyczerpujące kryterium grupy pierwotnej. Por. J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993, s. 108-111. Z punktu widzenia personalizmu zadania wspólnot ukierunkowane są na wspieranie i umacnianie dobra osobowego swoich członków. Zrzeszenia z kolei koncentrują się na działalności w obszarze życia społecznego na rzecz zaspokajania różnych potrzeb ludzkich. W tym wyraża się istota personalizmu społecznego, tak jak rozumiał go twórca personalizmu Emmanuel Mounier. Zob. A. Roguska, *Wolontariat - działania na rzecz jednostki i społeczeństwa*, [w:] *Wolontariat w teorii i praktyce*, pod red. M. Danielak-Chomać, B. Dobrowolskiej i A. Roguskiej, Siedlce 2010, s. 28.

³⁵⁷ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 290.

³⁵⁸ Tamże.

W swoich rozważaniach filozoficznych o życiu społecznym S. Kowalczyk w dużej mierze koncentrował się na wspólnotach. Każda wspólnota jest ramą i kontekstem przejawiania się i realizacji jednostkowej odrębności każdego człowieka. Może on istnieć poza wspólnotą, ale nie może się poza nią spełniać. W kolejnych podrozdziałach tej pracy skupimy się na zbiorowościach społecznych spełniających kryterium wspólnoty (rodzina i naród) oraz bazujących na nich struktur (państwo oraz twory ponadpaństwowe, będące produktem procesów integracyjnych).

3.1. Rodzina

Rodzinę uznać można za integralny składnik dobra wspólnego, ale też za czynnik zaspokajania fundamentalnych potrzeb personalistycznie pojmowanej jednostki. S. Kowalczyk *expressis verbis* twierdził, że „człowiek potrzebuje społecznej wspólnoty: rodziny, narodu, państwa, grup zawodowych i sąsiedzkich, w nich rozwija swoje możliwości i doskonali się”³⁵⁹.

Rodzinę, autor *Zarysu filozofii człowieka* sytuuje w grupie wspólnot, w ramach których realizują się relacje osoby ludzkiej do innych osób, będących osnową różnych typów społeczności naturalnych. Czynnikiem konstatającym jej byt, a zarazem będącym jej spoiwem, jest miłość. Poglądy S. Kowalczyka na rodzinę w dużej mierze ukształtowały się pod wpływem nauczania *Vaticanum II*. W kontekście rozważań na temat rodziny odwołuje się on do soborowego dokumentu *Gaudium et spes*, w którym znajduje się stwierdzenie, że „rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa. Aby zaś mogła ona osiągnąć pełnię swego życia i posłannictwa, trzeba życzliwego duchowego udzielania się i wspólnej wymiany myśli pomiędzy małżonkami oraz troskliwego współdziałania rodziców w wychowaniu dzieci. [...] w ten sposób rodzina, w której różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiąganiu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymogami życia społecznego, jest fundamentem społeczeństwa”³⁶⁰. Rodzina nie jest zatem tylko wspólnotą, która służy zaspokajaniu egzystencjalnych potrzeb swoich członków, ale – co szczególnie ważne – kształtuje ich duchowość, zapewnia międzypokoleniową komunikację oraz wymianę doświadczeń i wartości; a co za tym idzie ponadpokoleniową

³⁵⁹ S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 135. W podobnym duchu społeczną naturę człowieka pojmował papież Jan Paweł II. Sprzeciwiał się sprowadzaniu relacji człowieka z otoczeniem społecznym tylko do relacji materialnych, gdyż przy takim podejściu anihilacji ulega, ze wszystkimi tego negatywnymi skutkami społecznymi, osoba ludzka, kategoria fundamentalna dla personalizmu. Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, (dalej CA), nr 13.

³⁶⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 271.

ciągłość, rozumianą wszakże inaczej niż trwanie, ponieważ zawiera fakt rozwoju tego, co dotąd zostało przez nią wypracowane. Rudymentem rodziny, co należy w kontekście rozważanej problematyki podkreślić, jest dla S. Kowalczyka miłość, rozumiana jako budulec jej zdrowia moralnego oraz człowieczeństwa jej członków. Rodzina jest bowiem „środowiskiem społecznym, w którym młody człowiek przeżywa egzystencjalnie różne formy miłości. Miłość jest najbardziej trwałym «budulcem» w procesie wychowania człowieka. W klimacie miłości dzieci zapoznają się z podstawowymi wartościami życia ludzkiego: ekonomicznymi, społecznymi, narodowo-patriotycznymi, moralnymi, religijnymi, kulturalnymi. W rodzinie zdobywa każdy człowiek elementarne wiadomości o świecie i społeczeństwie, tam następuje inicjacja pracy – rozumianej jako służenie innym. Rodzina, chociaż stanowi integralną całość, wprowadza swych członków w szersze życie społeczne. Zwartość rodziny winna koegzystować z jej otwartością na sprawy innych: lokalnego środowiska, narodu, państwa, ludzkości, Kościoła”³⁶¹.

S. Kowalczyk, idąc za swym mistrzem M. A. Krąpcem³⁶² i Karolem Wojtyłą, zaliczył rodzinę do społeczności naturalnych nieodzownych do osobowego rozwoju człowieka, zwłaszcza jego duchowości. Komentując papieską encyklikę *CA*, do której też wymienieni myśliciele nawiązywali, z naciskiem podkreślił, że „podstawową komórką i zarazem szkołą życia społecznego jest rodzina, która w sposób naturalny «staje się wspólnotą pracy i solidarności». To na jej terenie najpełniej może się realizować solidarność małżonków oraz rodziców i dzieci”³⁶³. Rodzina jest w stanie sprostać tym zadaniom, jeżeli będzie pojmowana w duchu personalistycznym. Takie ujęcie rodziny ufundowane jest, jak słusznie zauważa B. Kiereś, na doświadczeniu, „że jedynie rodzina, w której celem wspólnego życia jest drugi człowiek i jego integralne dobro realizowane w kontekście dobra wspólnego, a więc dobra wszystkich pozostałych członków rodziny i rodziny jako całości. Nade wszystko, w kontekście ostatecznego celu jego życia, rodzina może być miejscem doskonalenia życia ludzkiego i właściwym miejscem wychowywania człowieka. Może się to dokonać właśnie dlatego, że rodzina jest społecznością, która uczy żyć społecznie «żyć dla innych»”³⁶⁴. Rodzina jest zatem wspólnotą, w której osoba ludzka uczy się odpowiedzialnego wypełniania ról społecznych, ukierunkowanych na dobro innych. W związku z tym S. Kowalczyk wyróżnił dwie

³⁶¹ Tamże, s. 272.

³⁶² M. Szymonik, *Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu M.A. Krąpca*, „Studia Teologiczne i Humanistyczne” 2011, nr 1, s. 90.

³⁶³ S. Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, nr 1, s. 17.

³⁶⁴ B. Kiereś, *Personalistyczny wymiar wspólnotowego życia w rodzinie. Kontekst cywilizacyjny*, „Paedagogia Christiana” 2015, s. 2 oraz s. 203.

podstawowe funkcje rodziny: egzystencjalno-personalistyczną (dbałość o jej poszczególnych, pojmowanych personalistycznie, członków) i społeczną (dbałość o dobro wspólne). Za akt konstytuujący rodzinę uznawał S. Kowalczyk akt małżeństwa, którego fundamentem jest miłość dwojga ludzi. Rodzina jest kontynuacją tej miłości, wykraczającej „poza sferę biologiczno-popędową”, jako że „tylko miłość personalnie przeżywana, miłość wytrwała, wyłączna i ofiarna, rokuje stabilność małżeństwa i rodziny”³⁶⁵. Zarazem jednak rodzina jest „wspólnotą specyficzną, w pewnym sensie niepowtarzalną. Jej podstawą są więzy krwi, które wywołują silne związki emocjonalno-duchowe. Społeczność rodziny jest wspólnotą egzystencjalną i ekonomiczną, ale wartości materialne nie są najbardziej istotne. Wspólnotę taką współtworzą wartości wyższego rzędu: moralno-ideowe, zwykle także światopoglądowe i religijne. Wspólne losy i doświadczenia również wpływają na integrującą funkcję rodziny”³⁶⁶. Z tych względów społecznie głęboko szkodliwe są wszelkie sądy i działania deprecjonujące społeczne funkcje rodziny, sprowadzające jej wyłącznie do wspólnoty ekonomicznej, majątkowej.

Tym wszakże, co stanowi dominantę rodziny, jest miłość przeżywana personalistycznie, a więc w duchu poszanowania suwerenności osoby ludzkiej, otwartej na potrzeby innych osób. Konsekwencją takiego założenia jest stanowisko autora pracy pt. *Człowiek a społeczność*, twierdzącego, że „rodzina jest częścią społeczeństwa, której wartość i spistość oparte są na miłości”, która tworzy jedność wszystkich jej członków: małżonków, rodziców i dzieci. Podstawowym walorem rodziny jest to, że stanowi ona miejsce, „w którym splatają się ściśle ze sobą różne formy miłości: oblubieńczo-małżeńska, rodzicielska, synowska, bratersko-siostrzana. Wymienione formy miłości pojawiają się w każdej rodzinie dwupokoleniowej”³⁶⁷. Miłość rodzinna występuje również w coraz rzadszych dziś rodzinach wielopokoleniowych (obejmujących poza rodzicami i dziećmi także dziadków) i rozumianych szerzej (obejmujących dalszych krewnych). Takie rodziny S. Kowalczyk nazywa zbiorczym mianem 'makrorodziny', rodem, „który swoim członkom daje poczucie ciągłości, tożsamości, bezpieczeństwa i wzajemnego wsparcia”³⁶⁸.

Zatem z powyższych względów autor *Zarysu filozofii człowieka* nadaje rodzinie status wspólnoty, a nie sformalizowanej społeczności. Jest ona przecież zbudowana z relacji personalno-osobistych, nie formalno-biurokratycznych. W dobrej bowiem rodzinie panuje

³⁶⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 272.

³⁶⁶ Tamże.

³⁶⁷ Tamże, s. 271.

³⁶⁸ Tamże.

„klimat wzajemnego zrozumienia i zaufania, oczywisty jest również obowiązek troski o najbliższych. Początkowo rodzice troszczą się o dzieci, z czasem dorosłe dzieci dostrzegają potrzebę opieki nad rodzicami. Nie bez znaczenia jest fakt codziennego kontaktu rodzeństwa: braci i sióstr. We wspólnocie rodzinnej, w zdrowej moralnie atmosferze, młodzi ludzie rozpoznają inność psychiczną i charakterologiczną mężczyzny i kobiety. Rodzina jest także szkołą edukacji emocjonalnej, tak ważnej dla psychicznej równowagi człowieka”³⁶⁹. Innymi słowy, S. Kowalczyk stanowczo opowiada się za kultywowaniem tych relacji interpersonalnych występujących w rodzinie, które służą umacnianiu wzajemnej miłości, poszanowania, zrozumienia, tworzenia poczucia bezpieczeństwa dla wszystkich jej członków. Warto już w tym miejscu zaznaczyć, o czym będzie szerzej mowa nieco dalej, że relacje w rodzinie powinny być oparte na zasadach subsydiarności i solidarności. Pierwsza z nich, będąca inherentnym składnikiem założeń personalizmu jest tarczą chroniącą różnorodność ludzi i społeczeństw. Z kolei „zasada solidarności, jest wezwaniem do zachowania jedności w wielości, wymaga tego współzależność różnych podmiotów życia społecznego i międzynarodowego”³⁷⁰ i ma zastosowanie między innymi do rodziny, która realizując przypisane jej zadania i funkcje „«staje się wspólnotą pracy i solidarności». To na jej terenie najpełniej może się realizować solidarność małżonków oraz rodziców i dzieci”³⁷¹.

Rodzina rozumiana w ten sposób jest obszarem szczególnej odpowiedzialności instytucji państwa, które ze względu na swój charakter dokonuje regulacji problematyki rodziny, ujmuje ją w rozwiązania prawne i organizacyjne, obejmuje opieką instytucjonalną i działaniem o charakterze edukacyjnym i wychowawczym. Jest ona bowiem „«sanktuarium życia» oraz tą naturalną wspólnotą, w której młody człowiek jest kształtowany fizycznie i duchowo”³⁷², z czego wynika – akcentowany zwłaszcza przez społeczną naukę Kościoła – postulat, aby państwo respektowało podmiotowość i prawa rodziny do wychowania dzieci oraz prowadziło politykę prorodzinną. Jej podstawowymi elementami są: wspieranie rodzin wielodzietnych poprzez ulgi podatkowe, udzielanie kobietom pracującym zawodowo dłuższych urlopów po urodzeniu dziecka, prawna ochrona życia nienarodzonych, prorodzinną polityka kształceniowo-wychowawcza i społeczno-ekonomiczna”³⁷³. Zajmując takie stanowisko, S. Kowalczyk wpisuje się w charakterystyczny dla polskich personalistów trend troski

³⁶⁹ Tamże.

³⁷⁰ S.Kowalczyk, *Solidarność jako zasada życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2011, nr 1, s. 17.

³⁷¹ Tamże.

³⁷² Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2009, nr 1, s. 176.

³⁷³ Tamże.

o rodzinę. Wspomniany już M.A. Krąpiec wiele miejsca w swoich rozważaniach poświęcał małżeństwu jako ostoi rodziny, potrzebie jego monogamiczności i nierozzerwalności oraz kultywowaniu jej wielopokoleniowego modelu. Zanik tego modelu uważał za czynnik powodujący „społeczne kalectwo”³⁷⁴. Postulat ochrony małżeństwa i rodziny przez powołane do tego instytucje, zwłaszcza wyposażone w istotne narzędzia perswazji państwo, wyłania się z takiego stawiania problematyki rodziny w sposób naturalny.

W jednej ze swoich publikacji S. Kowalczyk poszerzył pole znaczeniowe rodziny o naród. Pisał o niej następująco: „Rodzina nie jest tylko ilościową sumą jednostek ludzkich, lecz nową ontologiczną jakością – wspólnotą biologiczną i duchową ludzi. [...] Człowiek potrzebuje rodziny, ale w dalszej kolejności – dla pełni swego rozwoju – potrzebuje również narodu”³⁷⁵. Naród wydaje się być, do czego będzie właściwa sposobność powrócić nieco dalej, bardziej zaawansowaną formą rodziny. Zarówno rodzina, jak i naród opierają się na tych samych ontycznych podstawach.

Rodzina jest zatem jedną ze społecznych przestrzeni realizacji komunikacji interpersonalnej, niezbędnej do prawidłowego kształtowania się osoby ludzkiej, zwłaszcza jej wymiaru duchowego i społecznego. Nie ma bowiem ucieczki od tego, że „życie emocjonalno-duchowe człowieka rozwija się w kręgu społeczności, dlatego np. wychowanie dziecka poza jego rodziną jest tak trudne i nawet ryzykowne. Również człowiek dorosły potrzebuje psychicznego wsparcia innych ludzi: rodziny, przyjaciół, otoczenia. Jedynie życzliwy klimat społeczności gwarantuje człowiekowi normalne życie psychiczne. Człowiek, który izoluje się od ludzi lub jest usuwany poza nawias życia społecznego, uboży swe życie duchowe i często ulega psychicznym deformacjom”³⁷⁶. Człowiek powinien zatem chronić swoją osobowość przed nieuprawnionymi ingerencjami zewnętrznego otoczenia, ale nie może izolować się od tegoż otoczenia, gdyż w ten sposób sam sobie wyrządza krzywdę.

W opozycji do liberalnej proweniencji indywidualizmu, S. Kowalczyk nie traktuje osobowości człowieka „jako monady wyizolowanej ze wspólnoty osób”, ale jako integralną część tej wspólnoty połączonej z innymi osobami siecią wzajemnych relacji i więzi. Chociaż każdy człowiek „jest osobą, tj. autonomicznym wolnym podmiotem”, to „nie może być traktowany jako środek czy narzędzie” do tworzenia konstrukcji kolektywistycznych, w których zatracić by się mogła osobowość człowieka. Rodzina jest wspólnotą, która chroni człowieka

³⁷⁴ M. Szymonik, *Personalistyczny wymiar polityki w ujęciu M.A. Krąpca*, dz. cyt., s. 91. Zob. również: M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek, Dzieła*, t. 9, Lublin 1991, s. 60-63.

³⁷⁵ S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 80-81.

³⁷⁶ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 285-286.

przed niebezpieczeństwami tak indywidualizmu, jak i kolektywizmu³⁷⁷. Z naciskiem więc podkreślał autor *Polskiego personalizmu współczesnego*, że „człowiek potrzebuje społecznej wspólnoty: rodziny, narodu, państwa, grup zawodowych i sąsiedzkich, w nich rozwija swoje możliwości i doskonali się”³⁷⁸. Takie ujęcie przez S. Kowalczyka w jednym ciągu myślowym wszystkich grup naturalnych jako niezbędnych dla rozwoju osobowości człowieka pozwala przyjąć, że jego zdaniem wpływu tych grup na jej kształtowanie nie można w żaden sposób rozgraniczyć, że należy je postrzegać we wzajemnych związkach i wzajemnym uwikłaniu. W takim ujęciu rodzina wydaje się sytuować na początku kontinuum wspólnot kształtujących osobowość człowieka. Jak zauważył Z. Pawlak, S. Kowalczyk „wychodząc od koncepcji rodziny jako wspólnoty życia i miłości, przez kategorie narodu i ojczyzny (dzisiaj „często dezawuowane albo przemilczane i pomijane”), przedstawia teorie państwa, akcentując szczególnie jego naturalno-personalistyczną wizję. Kończy ukazaniem (z perspektywy personalistycznej) idei społeczności europejskiej (Unia Europejska) oraz idąc jeszcze dalej, snuje refleksje, dotyczące problemu społeczności światowej (idea społeczności ponadpaństwowych) i jej alternatywy w postaci państwa światowego”³⁷⁹. Zatem, wedle S. Kowalczyka, rodzina jest punktem wyjścia dla tworzenia się coraz to nowych, bardziej zaawansowanych struktur społecznych i politycznych. Rodzina jest dla nich wspólnym mianownikiem. Najdalej idące koincydencje występują między rodziną a narodem. Jak pisał, podobnie jak rodzina nie jest prostą sumą wchodzących w jej skład członków, tak naród „to nie tylko matematyczna suma rodzin, lecz ‘rodzina rodzin’ – wspólnota zawierająca różnorodne wymiary: biologiczne, ekonomiczne, terytorialne, kulturowe, ideowe, zwykle także religijne. Od rodziny [człowiek] otrzymuje biologiczną egzystencję, wychowanie i podstawy kultury moralno-duchowej. Narodowi zawdzięcza człowiek takie wartości, jak: język, świadomość etniczną, kulturę literacką i artystyczną, pamięć historyczną, poczucie emocjonalnej więzi z wielką wspólnotą, obyczaje, wykształcenie, etos itd. Rodzina i naród to dwie podstawowe społeczności naturalne, bez których człowiek nie mógłby zaistnieć

³⁷⁷ Tenże, *Polski personalizm współczesny*, [w:] *Personalizm polski*, pod red. M. Ruseckiego, Lublin 2008, s. 330. Kolektywizm i indywidualizm, choć są kategoriami przeciwstawnymi, wywodzone są przez personalistów z idealizmu, prowadzącego do fałszywych wniosków poznawczych i aksjologicznych. Idealizm bowiem, jak pisze B. Kiereś, „zamienia poznawanie świata (wyjaśnianie) na myślenie o świecie za pomocą treści-idei wypreparowanych krytycznie z doświadczenia. W konsekwencji idealizm nie wyjaśnia realnego świata, lecz jedynie projektuje jego własne wizje, także wizje człowieka i rodziny. W przeciwieństwie do cywilizacji gromadnościowych, które narzucają człowiekowi «receptę» na życie szczęśliwe, w cywilizacji łacińskiej (personalistycznej) nie ma «odgórnego» modelowania życia ludzkiego, lecz jest rozpoznanie sposobów realizowania szczęścia *hic et nunc* człowieka w kontekście prawdy o nim i ostatecznego celu jego życia”. Por. B. Kiereś, *Personalistyczny wymiar wspólnotowego życia w rodzinie. Kontekst cywilizacyjny*, dz. cyt., s. 199.

³⁷⁸ S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 135.

³⁷⁹ Z. Pawlak, [Recenzja:] *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, „Teologia” 2012, t. 20, s. 251.

i funkcjonować jako osobowy podmiot, znający swoje miejsce w życiu społecznym. Rodzina jest więc naturalnym i trwałym fundamentem narodu”³⁸⁰. Rodzinę lubelski filozof wydaje się traktować w relacji do narodu jako odpowiednik osoby ludzkiej. Personalistycznie pojmowaną rodzinę można zatem również wyposażyć w takie cechy, jak samotożsamość i nieudzielalność. Rodzina nie może w żaden sposób tego, co w niej odrębnie przekazać na rzecz narodu, ten zaś nie może od niej tego wymagać, gdyż tak jak osoba ludzka, tak również rodzina czynić może tylko to, co jest zgodne z jej wolą. Podobnie jak osoby ludzkie, rodzina powinna być także chroniona przed zagrożeniami ze strony indywidualizmu (izolacja od innych rodzin), jak i kolektywizmu (przymuszanie do wyborów niezgodnych z własną wolą, zmierzające do zatarcia odrębności rodziny).

Analogiczne spostrzeżenia można poczynić odnośnie narodu jako członka rodziny narodów. Pojęcie rodziny odnosi bowiem S. Kowalczyk także, jak już sygnalizowano, do narodów. Chociaż – jak pisał on odnosząc się do procesów globalizacyjnych – kontrowersyjna jest idea państwa światowego, „to można mówić o społeczeństwie światowym. Nie jest nim zbiór anonimowych grup ludzkich, ale rodzina narodów i państw pragnących żyć w pokoju i mających prawo do sprawiedliwego ich traktowania”³⁸¹. Przecież narody, podobnie jak osoby ludzkie, to także byty samotożsame i nieudzielalne, dlatego „proces integracji ekonomiczno-politycznej powinien być całkowicie dobrowolny i oddolny, a nie narzucany administracyjnie przez elity światowe państwom narodowym”³⁸². Konsekwentnie więc wobec wszystkich wspólnot, w tym także rozważanej aktualnie rodziny, S. Kowalczyk stosuje podejście personalistyczne, ekstrapolując cechy osoby ludzkiej na każdą z tych wspólnot.

W kontekście powyższych rozważań należy zwrócić uwagę, że ani rodziny w znaczeniu rudymentalnym, ani „rodziny narodów” S. Kowalczyk nie postrzega jako niezmiennych. Przeciwnie uznaje je jako wypracowane na pewnym etapie rozwoju cywilizacyjnego formy ochrony porządku społecznego przed indywidualizmem z jednej strony, a kolektywizmem z drugiej, przede wszystkim zaś przed totalistycznym holizmem anihilującym nie tylko osobowość człowieka, ale i osobowość rodziny. Za F. Konecznym S. Kowalczyk uznaje za prawidłowy taki model rodziny, której ostoją jest monogamiczne małżeństwo; narody za formy społeczne charakterystyczne dla cywilizacji łacińskiej, którą wytworzył Kościół katolicki³⁸³. Z tej przesłanki wyprowadzić można tezę o szczególnej powinności Kościoła

³⁸⁰ S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, dz. cyt., s. 80-81.

³⁸¹ Tenże, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, dz. cyt., s. 169.

³⁸² Tamże.

³⁸³ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 68.

instytucjonalnego w promowanie rodziny i jego prawo do wpływania na politykę rodzinną państwa, gdyż ochrona rodziny jest równoznaczna z ochroną moralnego ładu w Kościele. Rodzina jest fundamentem, na którym ład ten się opiera.

Generalnie rzecz ujmując S. Kowalczyk traktuje rodzinę jako istotny składnik dobra wspólnego, wyznaczający drogę do realizacji jednostkowego dobra osoby ludzkiej. Dla osobowego człowieka rodzina stanowi swoiste „laboratorium” życia społecznego, dostarczającego umiejętności społecznych niezbędnych dla aktywności w innych formach społecznych. Powinna ona podlegać szczególnej ochronie. Nie tylko jednak z powodów pragmatycznych, ale zasadniczych, bowiem rodzina, według S. Kowalczyka, wykazuje cechy osoby ludzkiej – jest samotożsama i nieudzielalna. Tym samym wyposażona jest też w prawo decydowania o sposobie uczestniczenia w życiu społecznym. Nie może podlegać presji tych wszystkich ideologii, które zagrażają osobie ludzkiej: indywidualizmowi, kolektywizmowi i totalizmowi. Pojęcie rodziny rozszerza lubelski filozof na kategorię narodu. Także i w tym wypadku wskazuje na analogie do osoby ludzkiej. Uzasadniony wydaje się więc wniosek, że chociaż omawiany myśliciel dopuszcza, a nawet uznaje za korzystne, integrowanie się narodów, to ze względu na podobieństwo narodu do osoby ludzkiej, wyklucza możliwość zacierania w procesach integracyjnych ich odrębności. Narody mogą więc tworzyć rodziny narodów, a nawet jedną społeczność światową, jednak nie powinny one unifikować się w jeden światowy naród. Następstwem takiego procesu byłaby anihilacja tego wszystkiego, co w narodach jest niepowtarzalne, a przez to również ich moc kreatywną. Narody zunifikowane w jeden naród światowy ztracą swoją osobowość, a tym samym albo skierują się w stronę indywidualizmu, albo kolektywizmu, tj. tego, co najbardziej zagraża temu, co w personalizmie nazywa się osobowością.

3.2. Naród

Pojęcie narodu jest bardzo złożone, uwikłane w liczne, historyczne ewoluujące spory i kontrowersje. Jak pisze Paweł Tarasiewicz, „w kolejnych okresach historycznych, mianem tym określano cechy rzemieślnicze, spółki, stowarzyszenia studenckie, posiadłości feudalne, ogół obywateli poszczególnych państw, a także ugrupowania oparte na wspólnym pochodzeniu kulturowo-naturalnym. Z czasem «naród» stał się, obok «państwa», pretendencem do rangi głównej kategorii wyjaśniającej społeczne życie człowieka. Jego społeczny status sprzyja nieustannej generacji licznych – często wzajemnie przeciwstawnych – opinii i teorii

oraz zależnych od nich praktycznych postaw”³⁸⁴. S. Kowalczyk formułując własną koncepcję narodu odwoływał się do św. Tomasza z Akwinu, który uznawał naród za „naturalno-widzialne” źródło wszelkiej władzy społeczno-politycznej, przekazywanej bezpośrednio lub pośrednio do określonych osób (grup osób) i opowiadających się za określonym modelem państwa³⁸⁵.

Swoje rozważania na temat narodu autor pracy pt. *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne* otwiera pytaniami: „Czym jest naród? Jest on bardziej wspólnotą aniżeli społecznością?”, na które sam udziela wstępnej odpowiedzi, pisząc że „społeczność ma charakter bardziej zorganizowany, wspólnota narodu jest faktem zastanym i spontanicznym. Naród jest wspólnotą tak egzystencjalno-biologiczną, jak i duchowo-kulturową. Naród jest wspólnotą ludzi, których łączy: pochodzenie, terytorium, historia, język i kultura. Każdy naród ma jakieś dobro wspólne, którego zachowanie i rozwój jest obowiązkiem całej narodowej wspólnoty”³⁸⁶. Czesław Bartnik określił naród „jako naturalną, względnie trwałą i najdoskonalszą wspólnotę ludzi, powstałą na gruncie ojczyzny (przynajmniej w punkcie wyjścia), związaną w wyższą wspólnotę czasoprzestrzeni świata i historii, w żywy organizm biologiczny, psychiczny i socjalny, realizujący w sobie pewien rodzaj specyficznej podmiotowości o charakterze "osobowości" kolektywnej, duchowej”³⁸⁷. Naród jest organizmem moralnym, a jego ekspresją są: swoista osobowość narodu, idee moralno-społeczne, aspiracje, kultura itp. Istnieje szereg komponentów konstytuujących naród, wśród których najważniejsze są komponenty przedmiotowe i podmiotowe. Do tych pierwszych S. Kowalczyk zalicza wspólne terytorium zamieszkania (lub przynajmniej pochodzenia), wspólnotę pochodzenia (więzy krwi) oraz wspólnotę egzystencjalno-ekonomiczną. Za istotniejsze uznaje wszakże elementy podmiotowo-subiektywne kategorii narodu, którymi są: świadomość narodowa, wspólne doświadczenie historyczne, swoista kultura, język, upowszechniony etos, a także w wielu wypadkach religia³⁸⁸. Zarazem jednak lubelski personalista przestrzega przed próbami tworzenia arbitralnych hierarchii ważności wymienionych konstytutywnych elementów narodu. Jak pisze: „Nie należy przeceniać poszczególnych elementów, gdyż dopiero w całości współtworzą one tajemniczy i złożony fenomen narodu. Podstawą egzystencji narodu jest niewątpliwie wspólnota terytorium - ziemi zamieszkaney przez określoną grupę ludzi. Terytorium to może się jednak zmieniać w znacznym stopniu, czego przykładem są

³⁸⁴ P. Tarasiewicz, *Naród*, [w:] Encyklopedia PTTA, www.ptta.pl [dostęp:14.04.2017] .

³⁸⁵ S. Kowalczyk, u *podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 33-42.

³⁸⁶ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 276.

³⁸⁷ Cz. Bartnik, *Idea polskości*, wyd. II, Lublin 1996, s. 114.

³⁸⁸ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 275-276.

choćby zmiany terytorialne państwa polskiego w ciągu całego tysiąclecia, zwłaszcza zaś w ostatnim stuleciu. Są również wypadki, że naród zdolny jest do przetrwania pomimo braku – przez tysiąclecia – własnego odrębnego miejsca zamieszkania. Naród żydowski był w tej sytuacji do czasu powstania państwa Izrael. Z drugiej jednak strony, rola wspólnoty zamieszkania była istotna w procesie kształtowania się narodów północnoamerykańskiego, kanadyjskiego i australijskiego³⁸⁹. Istotny wpływ na ważność poszczególnych komponentów narodu wywiera zatem konkretne doświadczenie historyczne: są przecież narody, które zdolne były przetrwać bez własnego terytorium, podstawowego elementu materialnego ich bytowości, ale były i takie, które nigdy by nie powstały, gdyby nie wspólne terytorium. Warto wszakże zauważyć, że waga tych czynników ma charakter historyczny. Dla powstania narodu żydowskiego kluczowe znaczenie miały, cementujące plemiona Izraela, doświadczenia w przejmowaniu przeznaczonego im przez Jahwe kraju Kanaan. Wytworzone wówczas więzy i wartości okazały się tak silne, że pozwoliły Żydom przetrwać w trwającej wiele wieków diasporze. O trwałości narodu zatem decyduje kultura. W tym miejscu pragniemy zwrócić uwagę, że kategoria narodu koresponduje w filozofii S. Kowalczyka, jak wskazywano to wcześniej, z kategorią rodziny. Dostrzega on bowiem w rodzinie i narodzie, czyli wspólnotach traktowanych jako naturalne i ontologicznie prymarne, szereg podobieństw strukturalnych i funkcjonalnych. Dopuszcza więc możliwość, ale też zasadność powstawania „rodziny narodów”, a co za tym idzie różnorodnych form ich zrzeszania się oraz integracji, bez naruszania nieudzielalności narodów, postrzeganych w kategoriach personalistycznych, jako społeczną ekspresję osoby ludzkiej. Narody więc mogą, a nawet powinny, tworzyć sojusze, podejmować współdziałanie w różnych obszarach, ale bez przekraczania granicy, po przekroczeniu której następuje utrata własnej tożsamości, samodzielności, suwerenności. Narody zdolne są do przejawiania swoich dążeń, uczuć i emocji. Jako społeczności pluropersonalne są emanacją swojej polimorficznej rzeczywistości, będącej pochodną więzi zachodzących między jej członkami. Do tego typu społeczności autor *Zarysu filozofii człowieka* zalicza, obok narodu, także rodzinę oraz plemię i państwo. Naród jest wyrazem „materialnej” strony społeczności, natomiast państwo jej strukturą instytucjonalno-formalną. To wszakże co istotne, to inherentny wszelkim ludzkim społecznościom, także pluropersonalnym, mechanizm empatii, pomocniczości i solidarności, generalnie pozytywnych nastawień

³⁸⁹ Tamże, s. 276. Zob. także: S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 40-52.

członków tych społeczności, ukierunkowanych tak na wspieranie potrzeb rozwojowych jednostek, jak i dobro wspólne. To ono jest rzeczywistością, w której osoba ludzka zyskuje możliwość pełnego, nieskrępowanego rozwoju oraz nienaruszalność jej samotożsamości i nieudzielalności. Jak bowiem podkreślał autor *Zarysu filozofii człowieka*, „autentyczna wspólnota nie jest nigdy egoistyczna, dlatego «my» nie może zamykać się w kręgu spraw dwojga ludzi. Duopersonalna społeczność przekształca się zwykle w pluropersonalną. Przyjaźń nie jest egocentrycznym zapatrzeniem się w siebie. Małżeństwo inicjuje rodzinę, rodzina współtworzy naród. Miłość własnego narodu nie powinna zamienić się w szowinizm, dlatego winna łączyć się z życzliwością dla innych narodów”³⁹⁰. Przyjaźń bowiem, miłość, małżeństwo jako wartości, na których zasadzają się wszelkie wspólnoty ludzkie są czynnikami kreującymi pozytywne więzi międzyosobowe. Dzięki temu wspólnota „my” nie jest zbiorowością egoizmów, ale siecią moralnych zobowiązań między jej członkami. To jest mechanizm, o ile prawidłowo funkcjonuje, chroniący ludzkie społeczności przed manifestowaniem egoistycznej wrogości wobec innych wspólnot, w rozważanym przypadku - narodu. Najpierw jednak musi on być wbudowany w tkankę danego konkretnego narodu. Jego czynnikami konstytutywnymi ze społecznego punktu widzenia są subsydiarność i solidarność. Ich wykładnikiem jest przede wszystkim ochrona podmiotowości społeczności naturalnych, takich jak rodzina i rozważany aktualnie naród. S. Kowalczyk przytacza w tym rozumieniu subsydiarność jako środka ochrony podmiotowości narodu słowa papieża Jana Pawła II z jego *Listu do Rodzin* z 1994 roku: „Tylko wówczas naród żyje autentycznie własnym życiem, gdy w całej organizacji życia państwowego stwierdza się jego podmiotowość. Stwierdza, że jest gospodarzem we własnym domu, że współstanowi przez swoją pracę, przez swój wkład”³⁹¹. Słowa te dają S. Kowalczykowi asumpt do stwierdzenia, że „respektowanie zasady subsydiarności, będącej konsekwencją społecznego personalizmu, jest gwarantem prawidłowego funkcjonowania struktur demokratycznego państwa”³⁹². Ukazuje to istotny fakt, że standardy życia narodowego znajdują przełożenie na inne aspekty ontologii narodu, zwłaszcza na jakość państwa, które tworzy.

Jako drugą „fundamentalną zasadą życia społecznego, nieodzowną również na terenie społeczności państwa”, wskazuje S. Kowalczyk przywołaną już zasadę solidarności, zobowiązującą „wszystkich do współtworzenia dobra wspólnego wszystkich obywateli”³⁹³.

³⁹⁰ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 289.

³⁹¹ Tenże, *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2011, nr 8, s. 174.

³⁹² Tamże.

³⁹³ Tamże.

Także i w tej mierze odwołuje się on do nauczania papieża Jana Pawła II, który zauważył, że „solidarność to sposób bytowania wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedność, przy uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie między ludźmi zachodzą. A więc jedność w wielości, a więc pluralizm”³⁹⁴. Papież – jak pisze dalej uczony z Lublina, „przypomniał również, że solidarność ogólnospołeczna to współtworzenie dobra wspólnego Ojczyzny, którym – obok wartości ekonomicznych – jest także kultura, historia i tradycja decydująca o zachowaniu tożsamości narodu”³⁹⁵. Subsydiarność i solidarność jako zasady życia narodowego znajdują swoje odzwierciedlenie w aksjologii narodu, która obliguje jego członków do działania na rzecz dobra drugiej osoby oraz dobra wspólnego. Kształtuje się w ten sposób również mechanizm pozytywnych nastawień wobec innych narodów. Dzięki temu mechanizmowi istnieje, wedle S. Kowalczyka, „logiczne i aksjologiczne przejście od wspólnoty «my» do wspólnoty ogólnoludzkiej. Wówczas można mówić o miłości każdego człowieka jako bliźniego. Bliźni jest nie tylko kategorią moralną, ale ontologiczną. Prawdziwa miłość jest włączeniem indywidualnego «ja» we wspólnotę: rodziny, narodu, ludzkości. Świadomość wspólnych celów i komunii wartości są źródłem społecznej wspólnoty. Tam właśnie aktualizują się ludzkie możliwości i rozwija człowieczeństwo”³⁹⁶. Miłość więc jest spoiwem wszelkich społeczności ludzkich, od najprostszycych duopersonalnych, po skomplikowane wspólnoty pluropersonalne, takie jak narody czy wreszcie wspólnoty narodów, rodziny narodów. Rodzina narodów jest wszakże ontologicznym warunkiem istnienia narodów o powyżej zarysowanych cechach dystynktywnych.

Nie zmienia to faktu, że istotnym zagrożeniem, jakie generują wspólnoty narodowe jest nacjonalizm, przybierający niekiedy skrajne postacie szowinizmu i rasizmu. S. Kowalczyk dystansuje się od koncepcji przypisujących nacjonalizmowi konotacje wyłącznie negatywne. W dominującym dziś rozumieniu tego pojęcia: „nacjonalizm ma prowadzić do rasizmu, antysemityzmu, ideologii wodza, ustroju autorytarno-totalitarnego itp. Takie rozumienie nacjonalizmu dyskredytuje go w sposób globalny, ponieważ nacjonalizm łączy się z postawami antyintelektualnego irracjonalizmu i politycznego barbaryzmu”³⁹⁷. Z taką interpretacją S. Kowalczyk polemizuje. Zwraca uwagę na fakt, że naukowa literatura o nacjonalizmie nie wypowiada się jednoznacznie negatywnie. Przywołuje w tym kontekście książkę pt. *Enquete sur le nationalisme*, na którą składa się kilkadziesiąt wypowiedzi wybitnych

³⁹⁴ Tamże.

³⁹⁵ S. Kowalczyk, *Koncepcja państwa w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 175.

³⁹⁶ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 289.

³⁹⁷ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 277.

filozofów, teologów, polityków, socjologów i pisarzy z różnych krajów, a co za tym idzie z różnych kręgów kulturowych, w tym z Polski. Okazuje się, że „opinie w sprawie nacjonalizmu są zróżnicowane: jedni autorzy oceniają go negatywnie, inni proponują rozgraniczenie dwu form nacjonalizmu: pozytywnego i negatywnego. Nacjonalizm pozytywny (umiarkowany i moralnie zdrowy) oznacza: dumę ze swego narodowego pochodzenia, miłość ojczyzny, szacunek dla własnej historii, propagowanie narodowej kultury itp. Tak rozumiany nacjonalizm może łączyć się z chrześcijańską ideą miłości człowieka, zaś w pragmatyce życia społeczno-politycznego nie wyklucza on rozwiązań kompromisowych. Niewątpliwie istnieje także nacjonalizm skrajny, który w imię własnego narodu dąży do zniewolenia innych narodów. Taki antyhumanitarny nacjonalizm jest agresywny, łatwo podejmuje walkę z innymi grupami etnicznymi (np. dążąc do wynarodowienia mniejszości narodowych), nie dostrzega możliwości pokojowego współistnienia i porozumienia różnych narodów. Tak rozumiany nacjonalizm nie da się pogodzić z uniwersalizmem chrześcijańskim”³⁹⁸. S. Kowalczyk akceptuje, a przynajmniej rozumie podłoże nacjonalizmu umiarkowanego, nie konfrontacyjnego, poprzez który manifestuje się uzasadniona duma z przynależności do własnego narodu i duma z jego osiągnięć. Odrzuca natomiast nacjonalizm skrajny, podważający zasady uniwersalizmu chrześcijańskiego, sprzecznego również z personalizmem. Interesujący nas myśliciel wskazuje na problem eskalacji zagrożeń, jakich źródłem jest skrajny nacjonalizm. Twierdzi między innymi, że może się on łączyć „z innym groźnym zjawiskiem, mianowicie rasizmem. Jedną z odmian rasizmu był narodowy socjalizm, czyli hitleryzm, który rasę nordycko-germańską uznał za dominującą na terenie Europy. Doktryna rasizmu jest nie do pogodzenia z nauką (w tym także przyrodniczą antropologią, etyką, filozofią personalizmu i chrześcijańską teologią). Rasizm opiera się na ideach materializmu i naturalizmu, prowadzi zaś m.in. do antysemityzmu. Konsekwencją i celem hitlerowskiego rasizmu było biologiczne wyniszczanie całych narodów (Żydów, Cyganów, w dalszej zaś kolejności Słowian)”³⁹⁹. O ile więc umiarkowany nacjonalizm może być uznany w sposób uprawniony za składnik szeroko rozumianej tradycji humanistycznej, w tym chrześcijańskiej, o tyle jego skrajne formy, będące *de facto* wynaturzeniem nacjonalizmu umiarkowanego, są z tymi tradycjami zasadniczo sprzeczne, nawet jeżeli jego głosiciele i eksponenci, na te tradycje się powołują, by uzasadnić swoją ideologię i motywowane nimi czyny. Rozpatrywanie kwestii nacjonalizmu na gruncie koncepcji filozoficznej S. Kowalczyka skłania do opinii, że jest on rezultatem rudymetarnych wad aksjologii, na jakiej ufundowany jest byt narodów

³⁹⁸ Tamże.

³⁹⁹ Tamże, s.277-278.

przejawiających wrogość do innych nacji, zwłaszcza braku w tych postawach miłości jako fundamentalnego nakazu moralnego obowiązującego ludzi w całym społeczeństwie. Wyraża się w tym nie tyle wrogość wobec tego co inne, ale wrogość wobec osoby ludzkiej, wyposażonej w cechy samotożsamości i nieudzielalności; inność i odrębność jest inherentną właściwością jej bytu. Zatem sama próba jej wtłoczenia w homogeniczny porządek społeczny jest działaniem przeciwnym doktrynie personalizmu. Analogicznie ocenić trzeba działania wrogie podejmowane przez jedne narody wobec innych. Wszak, jak sygnalizowano już wcześniej, uprawnione jest przypisywanie każdemu narodowi właściwości, *mutatis mutandis*, osoby ludzkiej. Zatem każdy naród ma cechę nieudzielalności i samotożsamości, zaś wszelkie próby ich kwestionowania, świadczą o wadliwości aksjologii narodów, które próby takie podejmują. Jest ona funkcją kultury, będącej substratem tożsamości każdego narodu. Kultura jest produktem jego historycznych losów i historycznego doświadczenia, które współtworzą się w zbiorową świadomość jego członków, manifestując się w ich indywidualnych i zbiorowych zachowaniach i postawach.

Przechodząc do omówienia wagi i znaczenia kultury dla tożsamości narodowej zauważyć należy, że w genetycznym porządku wyłaniania się zbiorowości ludzkich, zdaniem S. Kowalczyka, naród wyprzedza państwo postrzegane przezeń jako społeczność doskonała, będące ontologiczną ramą dla narodu. Z tego względu naród nie może być traktowany tylko jako biologiczna osnova państwa, ale przede wszystkim jako jego fundament aksjologiczny, wywiedziony z rzeczywistości kulturowo - moralnej, ewoluującej w toku jego dziejów. Z tej ewolucji wyłania się, obok tego co przemijające, także to, co trwałe i niezmienne, tworzące punkt odniesienia dla historycznej zmienności losów narodu, tego co jest w nich doraźne. „Złożona struktura ontologiczna narodu powstaje poprzez stulecia, dlatego nieporozumieniem jest traktowanie narodu jako efektu doraźno-formalnej umowy społecznej. Naród jest biologiczną wspólnotą pochodzenia egzystującą na ojczystej ziemi, najbardziej istotnym jej tworzywem jest szeroko rozumiana kultura”⁴⁰⁰. Lubelski myśliciel przywołał w tym kontekście następujące słowa papieża Jana Pawła II dotyczące narodu: „Naród [...] jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury». Kultura materialna jest podstawą codziennej egzystencji narodu, natomiast głównym tworzywem społeczności narodu jest kultura umysłowa, moralna i religijna”⁴⁰¹. Warto w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że to, co jest biologiczne i materialne, istotne jest dla codzienności narodu, dla odnawiania jego potencjału

⁴⁰⁰ Tenże, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 57-58.

⁴⁰¹ Tamże, s. 58.

przetrwania, tym zaś, co decyduje o jego trwaniu i funkcjonowaniu w długiej, ponadpokoleniowej, ponaddziesięcioletniej perspektywie jest wytworzona przez niego kultura, system wartości, do którego mogą odwoływać się kolejne pokolenia. Jak podkreślał lubelski personalista, „różne są spoiwa jedności narodu, najsilniejszym z nich jest szeroko rozumiana kultura. [...] O jedności i solidarności ludzi przynależących do narodu decydują różnorodne sektory kultury: pamięć historyczna, tradycja, obyczaje, etos, religia, literatura, muzyka, sztuka. Naród tworzy kulturę i żyje kulturą, a także poprzez kulturę jest wychowawcą kolejnych pokoleń”⁴⁰².

Rozumienie kultury przez interesującego nas myśliciela, należy to mocno wyartykułować, jest immanentnym składnikiem jego koncepcji filozoficznej, zasadzającej się na postrzeganiu człowieka „jako osoby - podmiotu, bytu psychicznie zinterioryzowanego, kształtującego świat wartości i przez ten świat kształtowanego”⁴⁰³. Do jego idei kultury nawiązywano dotąd w kontekście analizy jego koncepcji osoby ludzkiej. W tym miejscu odniesiemy się nieco szerzej do tej kwestii w związku z postrzeganiem osoby ludzkiej jako bytu społecznego, tj. kształtowanej przez rzeczywistość społeczną, w którą jest uwikłana, ale zarazem wpływającą na tę rzeczywistość. W ujęciu lubelskiego myśliciela, te wzajemne oddziaływania osoby ludzkiej i jej otoczenia społecznego zachodzą głównie na płaszczyźnie aksjologicznej i oznaczają przede wszystkim przepływ i wymianę wartości. Rozważając te kwestie nawiązywał on, jak zwraca uwagę Ch. Hoefler, do dorobku myśli tomistycznej, patrystyki i społecznej nauki Kościoła, ale też pozostawał pod wpływem myśli personalistycznej, zwłaszcza Maritaina, oraz innych współczesnych nurtów filozoficznych, „co wskazuje na zamiar prezentacji możliwie szerokiej podstawy aksjologicznej bytu społecznego”⁴⁰⁴.

Nie można osoby ludzkiej, jak i ludzkich społeczności - w tym także rozważanego w tym miejscu narodu, jak słusznie zauważa S. Kowalczyk, rozpatrywać w oderwaniu od pojęcia kultury, zwłaszcza duchowej. Odgrywa ona węzłową rolę w kształtowaniu się świadomości narodowej. Kultura narodowa, tak w swoim wymiarze materialnym, duchowym, jak i ideowym, jest rezultatem „wspólnych doświadczeń historycznych: radosnych i trudnych, wspólnej pracy, rozwoju, walki o zachowanie narodu itp. Każdy naród musi wciąż podejmować wysiłki o przetrwanie, niejednokrotnie heroiczne. Wspólnota historii, tradycji, współdziałania jest podstawą wspólnego etosu, idei społeczno-politycznych, a przede

⁴⁰² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż 2 VI 1980, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 74.

⁴⁰³ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 164.

wszystkim poczucia przynależności do jednego narodu. Kultura duchowa to między innymi: wspólny język, literatura, sztuka, pieśń narodowa, wierzenia religijne. Jednym z elementów narodu jest wspólnota języka, dzięki której możliwa jest narodowa literatura⁴⁰⁵. Filozof z Lublina akcentuje zwłaszcza aksjologiczny wymiar kultury duchowej. Do grupy wartości absolutnych zalicza on klasyczne wartości prawdy, dobra, piękna i *sacrum*. Mają one charakter normatywny, której to właściwości pozbawione są wartości innego rodzaju⁴⁰⁶. Wśród innych wartości S. Kowalczyk wymienia: „wartości witalno-sensytywne i ludyczne, do których należy: życie, zdrowie, siła fizyczna, brak cierpień, piękno i integralność ciała, przyjemności i rozrywki, hobby, doznania związane ze sferą popędową”⁴⁰⁷.

Kluczową rolę w tworzeniu wartości kultury ks. prof. S. Kowalczyk przypisuje personalistycznie ujmowanemu człowiekowi. Jego zdaniem, w ich tworzeniu „współdziałają wszystkie elementy i płaszczyzny osobowości człowieka: jego inteligencja, pomysłowość, uzdolnienia manualno-techniczne, pamięć, wyobraźnia, zdolność przewidywania, samoświadomość i doświadczenie; kulturotwórcza aktywność człowieka jest realizacją możliwości zawartych w naturze bytu ludzkiego”⁴⁰⁸. Kluczową rolę przypisuje on kulturze duchowej, która w sposób istotny współtworzy specyfikę i charakter narodu, odciskające przemożny wpływ na świadomość jego członków. W tym miejscu należy zauważyć, że zgodnie z personalistyczną koncepcją człowieka, są oni aktywnymi współkreatorami kultury narodowej. Filozof z KUL-u eksponuje to w sposób szczególny, uważając iż są jej tak potrzebni, na co słusznie zwraca uwagę również Ch. Hoefler, że ich „nie można rozpatrywać w oderwaniu od kultury”. Z drugiej zaś strony „istnieje także zależność odwrotna – kultury nie można oderwać od człowieka i społeczności. Zależność taka wynika z założeń personalistycznej koncepcji człowieka, która powinna być podstawą opisu wszelkich przejawów bycia i działania człowieka - osoby w świecie”⁴⁰⁹. Jak twierdzi Jerzy Kosiewicz, S. Kowalczyk podkreśla, że „kultura jest również potrzebna człowiekowi jako spełnienie jego potrzeb ekonomicznych i biologicznych. Nie ma kultury bez wyższych wartości: poznawczych (prawdy), etycznych (dobra), estetycznych (piękna), ideowych oraz religijno - sakralnych (miłości, poświęcenia, dobroci)”⁴¹⁰. Dynamika osoby ludzkiej determinuje konfrontację ze światem wartości, który jest jakościowo istotnym i specyficznym ludzkim światem realizowania się człowieka

⁴⁰⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 276.

⁴⁰⁶ Tenże, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1996, s. 59.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 63.

⁴⁰⁸ Tenże, *Aspekt filozoficzny kultury*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 189.

⁴⁰⁹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 165.

⁴¹⁰ J. Kosiewicz, *Stanisław Kowalczyk: Rozważania o społeczeństwie i sporcie*, "Ruch dla Kultury" 2005 nr 5, 166-176, s. 171.

jako osoby i jego samodoskonalenia się. Jawi się on nam jako świat odrębny od środowiska i przestrzeni życiowej, jaką jest natura, która jest „wszystkim tym, co istnieje w przyrodzie bez interwencji człowieka”⁴¹¹. Kowalczyk przytacza w tym kontekście słowa papieża Jana Pawła II, zdaniem którego, to właśnie kultura, szczególnie duchowa, jest „właściwością człowieka”, a sam człowiek jest „ontologicznie zespolony z fenomenem kultury”⁴¹². Konkludując, autor *Filozofii kultury* stwierdza, że „autentyczna kultura posiada wydźwięk humanistyczny: jest twórczością człowieka z myślą o człowieku. Kultura to świadome przetwarzanie natury ludzkiej i kosmosu, mające na celu dobro człowieka. Takim dobrem jest wszechstronny rozwój osoby ludzkiej: biologiczny, intelektualno - poznawczy, etyczny, estetyczny oraz – w rozumieniu ateistów – również religijny. Integralnym elementem kultury ogólnoludzkiej jest kultura duchowa”⁴¹³. Jak trafnie zauważa Ignacy Dec, lubelski personalista za prymarną uznaje kulturę umysłowo - duchową człowieka, ponieważ jest ona emanacją ludzkiego „być”, podczas gdy kultura materialna, koncentruje się wokół ludzkiego „mieć”⁴¹⁴. Podobne spostrzeżenie poczynił Tadeusz Rutowski, z tym że eksponowanie kultury umysłowej uznał on „może nawet przesadnie”, czego wyjaśnienie widział w podtytule *Filozofii kultury* sygnalizującego, że jest ona „próbą personalistycznego ujęcia problematyki”, a podejście to „przenika całą publikację”⁴¹⁵.

Promowanie przez filozofa z Lublina kultury duchowej jest wynikiem faktu, jak zauważa Ch. Hoefler, że kultura duchowa jest „zespołem wartości subiektywnie przeżywanych, obiektywizacją ducha ludzkiego, aktualizacją twórczych idei oraz decyzji woli człowieka. Tworzą ją przede wszystkim te wartości, które afirmują i rozwijają człowieczeństwo. W niej wypowiada się człowiek jako psychofizyczna całość”⁴¹⁶. W swojej konkluzji Hoefler stwierdza, że koncepcja kultury Kowalczyka jest aksjocentryczna⁴¹⁷. W ten sposób lubelski

⁴¹¹ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, dz. cyt., s. 93.

⁴¹² Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami*, [w:] *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s.152, cyt. za: Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 165.

⁴¹³ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, dz. cyt., s. 28.

⁴¹⁴ I. Dec, [Recenzja pracy Stanisława Kowalczyka, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*], „Ateneum Kapłańskie” 1997, t. 129, z. 530, s. 134.

⁴¹⁵ T. Rutowski, [Recenzja pracy Stanisława Kowalczyka, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*], „Studia Płockie” 1997, t. 25, s. 235.

⁴¹⁶ Ch. Hoefler analizując szczegółowo poglądy S. Kowalczyka stwierdza, że w ujęciu lubelskiego myśliciela „Kultura afirmuje godność i personalistyczną wartość człowieka-osoby, dlatego wartości specyficzne dla człowieka: prawda, dobro, piękno, świętość, pełnią w niej rolę decydującą. Wartości nadają sens ludzkiej egzystencji w sposób najgłębszy [...]. Pojęcie sensu życia ma profil przede wszystkim antropologiczny, ponieważ odnosi się do człowieka zdolnego do samodecydowania i samokierowania”. Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s.165.

⁴¹⁷ Hoefler uważa, że „Kowalczyka ujęcie kultury opiera się na koncepcji człowieka-osoby-bytu trwałego w ontycznej strukturze, podmiotu własnych działań, istoty samo-świadomej, wolnej, wrażliwej na wartości, zdolnej do samokierowania i samodoskonalenia się. Ukazuje ona, z jednej strony, trwałość i identyczność

personalista zdecydowanie przeciwstawiał się rozumieniu kultury duchowej człowieka jako sublimacji pierwotnych instynktów, charakterystycznych dla współczesnej antropologii, a określanych przezeń jako antypersonalistyczne, bądź apersonalistyczne. Pisał o tym *expressis verbis* w swoim artykule pt. *Wiodące koncepcje człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej*⁴¹⁸. Szczególnym przypadkiem apersonalistycznego ujęcia są, zdaniem lubelskiego myśliciela, antypersonalistyczne sposoby przedstawienia człowieka, do których zaliczył materializm mechanistyczny Bertranda Russela oraz strukturalizm Claude Levi-Straussa. Odmawiają one człowieczeństwu, a co za tym idzie ludzkiej kulturze i aksjologii ontycznego charakteru, uznają duchowość jako „odwieczną iluzję ludzkości pozbawioną realności, unieważniają zdolność człowieka do kreatywności i realnego oddziaływania na rzeczywistość, ograniczając czynniki sprawcze do praw fizyki i chemii”⁴¹⁹. W koncepcjach tych nie ma miejsca na osobę ludzką, tak w jej wymiarze transcendentnym, jak i ontologicznym. Nie ma też miejsca na personalistyczne ujęcie kultury jako emanacji kreatywności osoby ludzkiej w sferze materii, idei i aksjologii, co rzutuje na koncepcję kultury społecznej, w tym szczególnie kultury narodowej.

Ujęcie kultury narodowej przez S. Kowalczyka określane jest przez komentatorów jego poglądów filozoficznych jako „personalistycznie - narodowe”. Jest ono, jak pisze A. Jabłoński, „z jednej strony efektem wyrazistego uzupełnienia uniwersalnych i powszechnych treści wynikających z rozumienia osoby ludzkiej z uznaniem narodu za społeczność naturalną i pierwotną wobec państwa. Z drugiej strony treści dotyczące sytuacji cywilizacyjnej narodu polskiego i Polaków, a także innych narodów w dobie globalizacji traktowane są jako uwarunkowania kontekstualne rozumienia osoby ludzkiej. Stanowisko to widziane w kategoriach politycznych nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem, ale jest realistyczną wizją obecności wartości służących rozwojowi człowieka w społeczeństwie. Porządek polityczny państwa oparty jest na naturalnej społeczności narodowej, która używa go jako

człowieczeństwa w swej istocie, z drugiej zaś, indywidualne zróżnicowanie biologicznej i psychicznej konstrukcji i osobowości, uwarunkowane właściwościami indywidualnymi oraz kształtowane i doskonalone w trakcie życia. Kultura jest istotnym elementem rozumienia człowieka. Aksjocentryczna koncepcja kultury Kowalczyka wskazuje na fakt dynamizmu ludzkiej osoby, a także możliwości jej osobowego rozwoju oraz doskonalenia. Podkreśla ona powiązanie aktywności człowieka ze zmieniającą swe formy i przejawy sferą wartości, wobec których podmiot musi się określić: jedno wybiera i tworzy, inne pomija”. Zob. tamże, s. 166.

⁴¹⁸ „Nurty personalistyczne widzą w człowieku: podmiot, osobę, trwałe «ja», istotę wolną i rozumną, kogoś odpowiedzialnego za świat absolutnych wartości. Nurty apersonalistyczne redukują człowieka do wymiaru materii i życia biologicznego”. S. Kowalczyk, *Wiodące koncepcje człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej*, „Studia Płockie” 1993, t. 21, s. 50.

⁴¹⁹ Tamże, s. 50.

narzędzia do realizacji celu zaspokajania potrzeb ludzkich”⁴²⁰. Do kwestii postrzegania przez S. Kowalczyka państwa i porządku politycznego, a także zaspokajania potrzeb osoby ludzkiej oraz realizacji dobra wspólnego, szerzej odniesiemy się w następnym podrozdziale. W tym miejscu podkreślić należy, że rozwijając swoją koncepcję narodu, jako emanacji jego kultury duchowej, lubelski personalista w szerokim zakresie uwzględnił polskie doświadczenia historyczne oraz polską refleksję, jaka się nadbudowała na tym doświadczeniu. Wskazują one na kondycję narodu polskiego, który jest dla S. Kowalczyka podstawowym elementem odniesienia, pozwalającym rozpoznać i ocenić uwarunkowania uniwersalne, których doświadczenie polskie i polska refleksja filozoficzna są istotnym składnikiem. Personalistyczny kontekst tych rozważań umożliwia myślicielowi z Lublina uniknąć pułapek i mielizn skrajnego nacjonalizmu, gdyż pozwala mu spojrzeć na polskie losy jako na składnik doświadczenia uniwersalnego i uniknąć pokus ujmowania ich jako wyjątkowych na tle tego, co doświadczyły inne narody. Dodać tu również należy, że S. Kowalczyk, jako myśliciel chrześcijański, nie mógł nie odnosić się do problematyki kultury chrześcijańskiej, choć zarazem jej roli i znaczenia, w tym także kreowania kultury duchowej, przesadnie nie eksponował⁴²¹. Do wątku tego odniesiemy się szerzej w następnym podrozdziale, gdy będzie mowa o kulturotwórczym wymiarze działalności państwa i jego relacji z Kościołami i związkami wyznaniowymi.

3.3. Państwo

Poprzednio zwracano uwagę, że państwo jest sformalizowaną i zinstytucjonalizowaną ramą chroniącą podmiotowość i prawa pojmowanych w duchu personalizmu jednostek oraz tworzonych przez nie wspólnot, tj. zwłaszcza rodziny, narodu oraz małych społeczności (różnego rodzaju zrzeszeń i organizacji). Państwo bowiem dysponuje instrumentami zapewniającymi skuteczną realizację tego rodzaju zadań i celów. Warto w tym kontekście przywołać myśl jednego z profesorów S. Kowalczyka, mianowicie M.A. Krąpca, zdaniem

⁴²⁰ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 59.

⁴²¹ „W naszym przekonaniu – pisał jeszcze w 1980 roku – lepiej mówić o kulturze inspirowanej przez chrześcijaństwo. Wówczas nie będzie podejrzeń, że prawdy religijne identyfikuje się z określonym modelem cywilizacji. Wszelka temporalizacja religii jest błędna. Równocześnie trudno kwestionować inspirująco-aktywny wpływ chrześcijaństwa w zakresie szeroko rozumianej kultury. Kultura inspiracji chrześcijańskiej charakteryzuje się szeregiem istotnych właściwości. Jej elementem jest system norm i wartości etycznych, streszczających się w ewangelicznym nakazie miłości bliźniego. R. Guardini trafnie wskazuje na inny element takiej kultury, jest nim kultura duchowa i nadprzyrodzona. Duchowa kultura chrześcijanina jest ubogacona nadprzyrodzonymi cnotami wiary, nadziei, miłości oraz oparta na łasce. Kultura inspirowana przez chrześcijaństwo posiada wreszcie profil personalistyczny, akcentując godność ludzkiej osoby jako naczelnej wartości widzialnego świata”. S. Kowalczyk, *Kultura a religia*, „Studia Płockie” 1980, t. 8, s. 270.

którego powinnością organizacji społecznych, w tym państwa, „jest zorganizowanie «uzupełniających komplementarnych» sił potrzebnych do rozwoju człowieka”⁴²².

Innymi słowy, państwo jest swoistym wykładnikiem, ale przede wszystkim zinstytucjonalizowanym wyrazem relacji zachodzących między jednostkami i wspólnotami. A. Jabłoński, odnosząc się do ostatniej części książki S. Kowalczyka pt. *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje* (Lublin 2012), zatytułowanej *Spoleczność – wspólnota osób*, zauważył, że w tej części autor „kreśli relację między człowiekiem jako jednostką a społecznością, między indywidualną osobą a wspólnotą. Człowiek bowiem nie jest «samotną wyspą», jego naturalnym powołaniem jest życie w społeczności. [...] wychodząc od koncepcji rodziny jako wspólnoty życia i miłości, przez kategorie narodu i ojczyzny (dzisiaj „często dezawuowane albo przemilczane i pomijane”), przedstawia teorię państwa, akcentując szczególnie jego naturalno - personalistyczną wizję. Kończy ukazaniem (z perspektywy personalistycznej) idei społeczności europejskiej (Unia Europejska) oraz idąc jeszcze dalej, snuje refleksje, dotyczące problemu społeczności światowej (idea społeczności ponadpaństwowych) i jej alternatywy w postaci państwa światowego”⁴²³. Kowalczyk tworzy więc spójną, personalistyczną wizję ładu społecznego i instytucjonalnego, którego podstawowym punktem odniesienia jest samotna i nieudzielalna osoba ludzka, a której istotnym składnikiem jest państwo. Uzasadnienia takiego wyboru można dopatrzeć się w jego następujących słowach o państwie: „Istnieje wiele niebezpieczeństw związanych z tematyką społeczności państwowej: pokusa «efektywności» w duchu makiawelizmu, pokusa socjologicznego pragmatyzmu, pokusa liberalnego leseferyzmu itd. U podstaw wszystkich wymienionych trendów znajduje się wspólny rys: separowanie filozofii społeczno - politycznej od personalizmu i etyki. Egzystencjalne i społeczne konsekwencje takich idei są zwykle negatywne”⁴²⁴. Tylko personalistyczne i wspólnotowe rozumienie państwa jest gwarancją uniknięcia powyższych pokus i zbudowanie go na właściwych podstawach aksjologicznych, które są w tej mierze czynnikiem przesądającym. Takie rozumienie państwa przez lubelskiego personalistę postaramy się w dalszej części bliżej scharakteryzować.

W filozoficznych rozważaniach S. Kowalczyka pojęcie państwa jest ściśle związane z pojęciem narodu. Stąd pisząc o państwie nie ma on na myśli jakiegoś abstrakcyjnego bezprzymiotnikowego bytu społecznego, lecz „państwo narodowe”. Profesor z KUL-u wyodrębnia dwa jego znaczenia: ontologiczne i aksjologiczno - normatywne. W pierwszym

⁴²² M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 46.

⁴²³ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 74.

⁴²⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 242.

wypadku chodzi o fakt, że „państwo jest ludnościowo jednolite, tzn. nie posiada ono liczących się w skali kraju mniejszości narodowych”⁴²⁵. Innymi słowy, dla ontologii państwa narodowego rozstrzygające znaczenie ma okoliczność, że jest ono narodowościowo jednolite, nie posiada mniejszości, a co za tym idzie, generalizując, jest także jednolite kulturowo. Z perspektywy aksjologiczno-normatywnej państwo narodowe „jest państwem bardziej lub mniej nacjonalistycznym, gdyż najważniejsze instytucje kraju – polityczne, kulturalne, gospodarcze, prawne itd. – są nakierowane na dobro dominującej grupy etnicznej, czyli jednego narodu”⁴²⁶. Nastawienie nacjonalistyczne (w umiarkowanym znaczeniu tego pojęcia), wyraża się między innymi w polityce nastawionej na ochronę i obronę (gdy zajdzie taka potrzeba), zdefiniowanego w oparciu o ocenę historycznego i realnego (aktualnego), położenia narodu, interesu narodowego (racji stanu) oraz ochronę i obronę substancji kulturowej, zdefiniowanej jako narodowa. Nacjonalizm umiarkowany jest zatem inherentnym elementem każdego państwa narodowego, choć niekiedy obejmującego swoimi instytucjami wiele narodów.

W rozważaniach na temat państwa dla S. Kowalczyka istotniejszy był sposób jego rozumienia, społecznego przeznaczenia, zaś mniej istotny był jego opis, co jest bardziej zadaniem politologa niż filozofa⁴²⁷. Bowiem rolą tego ostatniego jest objaśniać sens tego, co jest, anizeli opisywać, co i jak jest.

Do cech dystynktywnych państwa S. Kowalczyk zalicza: 1) doskonałość (jest ono „w zasadzie” samowystarczalne w zaspokajaniu podstawowych potrzeb swoich obywateli; 2) całkowitość (kompletność) – obejmuje swoim zasięgiem nie tylko społeczeństwo w skali makro (ogół obywateli), ale również wspólnoty (np. rodzina, naród) i społeczności (związki wyznaniowe, samorządy, szkoły itp.); 3) naturalny charakter – wbrew koncepcjom oświeceniowym (np. Jana Jakuba Rousseau) państwo nie jest formą umowy społecznej, gdyż każdy

⁴²⁵ Tenże, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 98.

⁴²⁶ Tamże, s. 98.

⁴²⁷ Opis państwa powinien, zdaniem S. Kowalczyka, obejmować „trzy elementy składowe: społeczność ludzi, określone terytorium oraz organizacja polityczna (władza). Państwo jest przede wszystkim związkiem ludzi – rozumnych i wolnych osób. Społeczność ludzka, lud, naród – to podstawa egzystencji państwa. Ludzie tworzą państwo i oni czują się za nie odpowiedzialni. W przeszłości dominowały państwa etnicznie jednolite, narodowe. Współczesne państwa [...] są mieszaniną różnych narodów. Homogeniczność etniczna nie jest więc wymogiem zaistnienia państwa, choć niektóre państwa w dalszym ciągu przywiązują do niej wielką wagę (m. in. kraje arabskie, Izrael). Drugim elementem każdego państwa jest określone i relatywnie stabilne terytorium. Jego wielkość oraz usytuowanie geopolityczne wpływa w sposób istotny na znaczenie i losy państwa. Terytorium może zmieniać się w sposób znaczący, czego przykładem jest choćby historia państwa polskiego. Trzecim elementem każdego państwa jest jego organizacja, z czym jest związany czynnik władzy. Oczywiście element władzy nie powinien być wyobcowany wobec społeczności obywateli, lecz oni właśnie mają prawo i obowiązek wyłaniać struktury i elity władzy. Każde państwo musi dysponować siłą, strukturami i ośrodkami władzy, armią, aparatem administracyjnym itd. Ład organizacyjny państwa nie jest równoznaczny ze stagnacją”. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 243.

człowiek w sposób wolny wybiera przynależność do określonego państwa, współdecyduje o formie rządu i sam decyduje o zakresie i formie własnego zaangażowania w jego funkcjonowanie, nie może przy tym swoich potrzeb realizować poza państwem; 4) suwerenność – jest społecznością w sposób całkowicie wolny podejmującą decyzje o wyborze celów i środków ich realizacji w podstawowych płaszczyznach ich funkcjonowania: politycznej, ekonomicznej, społecznej, kulturowej itp., a realizując te cele przy pomocy wybranych środków, sprawuje kontrolę nad całością swojego terytorium oraz orzeka o własności i jej formach; 5) praworządność – jest społecznością opartą na prawie, strzegącą w sposób szczególny praw i wolności porządków oraz ładu demokratycznego jako najwłaściwszej z punktu widzenia personalizmu formy rządów; 6) etyczność – państwo jako społeczność obejmująca istoty „rozumne i wolne” musi się opierać na wartościach, na normach moralnych (wyraża się w ten sposób postulat jedności moralności i etyki oraz sprzeciw wobec koncepcji ich rozdzielenia w celu podniesienia skuteczności rządów⁴²⁸).

⁴²⁸Jako symbol tego rodzaju dążeń wskazuje lubelski personalista machiawelizm. „W immoralnym ujęciu polityki przez Nicolò Machiavellego – pisał S. Kowalczyk – etyka, podobnie jak religia, została zredukowana do roli instrumentu w ręku zręcznych polityków. Władca jest dobry lub zły w zależności od istniejącej sytuacji. Wobec jednych ludzi skuteczne bardziej jest dobro, wobec innych zło. Machiawelizm jest kontynuowany przez tych wszystkich polityków, którzy w imię „racji stanu” gotowi są stosować i usprawiedliwiać wszelkie środki, nawet ze swej istoty moralnie złe (ludobójstwo, tortury, broń biologiczną i chemiczną itd.). Gdyby przyjąć amoralną postawę machiawelizmu lub kierować się racją stanu z wyłączeniem norm etycznych, to nie ma przesłanek dla potępienia zbrodni popełnianych przez adherentów hitleryzmu i marksizmu-leninizmu. Na bazie zaleceń Machiavellego nawet działalność Hitlera czy Stalina da się usprawiedliwić. Kryterium efektywności, zalecane przez autora *Księcia*, jest jednak złudne. Państwo, które usprawiedliwia i realizuje zło moralne, w ostatecznym rozrachunku traci uznanie własnych obywateli i innych państw, co jest źródłem jego słabości”. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 244. Warto w tym miejscu również zauważyć, że koncepcji Machiavellego, nie sposób pogodzić z fundamentalnymi założeniami personalizmu, zakładającego nieudzielalność osoby ludzkiej (oraz wszystkich innych bytów społecznych postrzeganych z perspektywy personalizmu). Realizacja prymatu skuteczności polityki musi nieuchronnie oznaczać zgodę na podporządkowanie osoby państwu. Skoro skuteczność jest najważniejsza, to wszelkie środki, w tym także atak na suwerenność osoby musi zostać uznana za uprawnioną. Personalizm z powodów fundamentalnych takiej „normy” zaakceptować ich nie może. Z tych też względów państwo w ujęciu personalistycznym nie może nie mieć cechy etyczności. Dlatego też personalizm, jak można sadzić, znajdował się w konflikcie ze współczesnymi modelami państwowymi, akceptującymi – co dotyczyło nie tylko państw opartych na ideologii marksizmu-leninizmu, ale też skrajnie rynkowych. Warto bowiem pamiętać, że Machiavelli oddzielił od etyki nie tylko, ale także i ekonomię, torując w ten sposób drogę do uzasadnienia polityki wyzysku i nierówności ekonomicznych, tj. ze szkodą dla sprawiedliwości społecznej, nie tylko na poziomie państw narodowych, ale także i w skali ponadnarodowej. Ta kategoria sprawiedliwości, charakterystyczna jest dla nauki społecznej Kościoła i, jak podkreślał S. Kowalczyk, jest kwestionowana zwłaszcza „przez zwolenników ekonomicznego liberalizmu, który utożsamiany jest z faktem rozdziału dóbr materialnych wyprodukowanych przez jednostki najbardziej aktywne w życiu społecznym. Friedrich A. von Hayek sprawiedliwość społeczną nazwał ironicznie *fata morgana, złuda*”. Z nieco większą atencją idea sprawiedliwości społecznej traktowana jest na gruncie innych kierunków filozoficznych: „John Rawls uznaje jej potrzebę, ale interpretuje ją jako formę międzyлюдzkiej umowy. Marksizm eksponował ideę równości i sprawiedliwości społecznej, widząc w nich jednak uzasadnienie przymusu ekonomicznego i politycznego stosowanego przez państwa totalitarne. Takie stanowisko jest oczywiście nie do przyjęcia, sprawiedliwość nie może bowiem sankcjonować zniewolenia człowieka”. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 219. Nie do przyjęcia dla personalizmu jest także oddzielenie etyki od ekonomii przez orientację wolnorynkowe, kwestionujące ideę sprawiedliwego podziału wytworzonych społecznie dóbr, jako że udział w tym efekcie poszczególnych członków danej społeczności nie jest jednakowy. Rozczarowanie

Prof. S. Kowalczyk w pracy pt. *Zarys filozofii polityki* omawiał różne formy państwa, a model demokracji parlamentarnej nie uznawał za jedyną formę porządku polityczno-ustrojowego społeczeństwa⁴²⁹. Wybór takiej formy zależy od celu, jaki ma być realizowany. Państwo, jak zauważył A. Jabłoński w związku z analizą poglądów społeczno-politycznych autora wspomnianej książki, jest formą życia społecznego, jak pisali antyczni i chrześcijańscy myśliciele, nieodzowną wówczas, gdy realizowane ma być dobro wspólne, rozumiane jako „tworzenie wartości i warunków do pełnego rozwoju osobowego człowieka. [...] Dopiero bowiem państwo jest społecznością doskonałą i kompletną, w tym sensie, iż jest samowystarczalne w zaspokajaniu potrzeb rozwojowych własnych obywateli i obejmuje swoim zasięgiem mniejsze społeczności. [...] jest, [...] tworem naturalnym, stanowiącym najlepszą odpowiedź na te potrzeby człowieka, które wynikają z jego atrybutów jako osoby – rozumności, autonomii, świadomości, dobra itd.”⁴³⁰. Wybór państwa jako formy polityczno-ustrojowej społeczeństwa jest nieuchronną funkcją okoliczności, że służy ono dobru wspólnemu.

Państwo, w rozumieniu powyżej zarysowanym, ma służyć w duchu personalizmu obywatelom oraz tworzonym przez nich wspólnotom i społecznościom. Jednak S. Kowalczyk stanowczo przeciwstawiał się ekstremalnym interpretacjom funkcji i zadań państwa. Z naciskiem podkreślał, że „Personalistyczno-wspólnotowa koncepcja państwa przeciwstawia się zarówno jego absolutyzacji, jak i minimalizacji. Prawidłowo funkcjonujące państwo nie powinno być ani państwem opiekuńczym, ani neutralnym, obojętnym na losy obywateli będących w sytuacjach z różnych powodów trudnych. Personalizm przyjmuje koncepcję państwa pomocniczego, a więc respektującego podmiotowość jednostek ludzkich i zarazem wspomagającego ich wielokierunkową aktywność”⁴³¹. Do kwestii subsydiarności i solidarności, jako istotnych cech nie tylko państwa, ale akceptowanego przez personalizm ładu społecznego, powrócimy w dalszej części niniejszego opracowania.

wobec modeli państwowych rezygnujących z jedności etyki i polityki (państwa totalitarne) oraz etyki od ekonomii (państwa wolnorynkowe) nie nasuwa jednak rozwiązań polegających na przywróceniu tej jedności, ale skłania do wysuwania postulatu merytokracji, tj. rządów ludzi kompetentnych. Por. W. J. Cynarski, *Ewolucja nauki na przykładzie socjologii (od XIX wieku ku przyszłości)*, „Ido – Ruch dla Kultury” 2001, s. 176. Czy jednak da się zagwarantować, że wysokie kompetencje do rządzenia będą równoznaczne z wysoką etyką? Ta jest dla personalizmu, w tym także dla S. Kowalczyka, fundamentalna w funkcjonowaniu państwa. O ile dopuszcza on stosowanie przez jego instytucje siły (ale tylko wówczas, gdy służy to ochronie człowieka i jego dóbr, zwłaszcza duchowych), to stanowczo przeciwny jest naruszaniu (nawet z powołaniem się na potrzebę obrony określonych dóbr) zasad moralnych. Jak stanowczo podkreślał myśliciel z Lublina: „personalistyczna koncepcja państwa stara się dystansować od stanowisk ekstremalnych: moralnego liberalizmu i relatywizmu oraz rygoryzmu jurydycznego sięgającego w sferę życia prywatnego. Społeczno-państwowy porządek moralny musi uwzględniać godność osoby ludzkiej”. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 245. Ta jest dla personalizmu wartością absolutną, niepodważaną.

⁴²⁹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 113-118.

⁴³⁰ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 74.

⁴³¹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 120.

Już w tym miejscu warto zauważyć, że S. Kowalczyk w centrum zainteresowań państwa stawia obywateli, ich szeroko rozumiane dobro, ale wyznacza im rolę aktywnych podmiotów, a nie biernych przedmiotów oddziaływań państwa. Państwo nie może być wobec obywateli nadmiernie opiekuńcze, gdyż osłabia ich aktywność i poczucie odpowiedzialności za swój los, ale nie może również swojej roli ograniczać jedynie do funkcji elementarnych, tj. np. do odtwarzania swoich struktur, pozostawiających obywateli bez wsparcia zwłaszcza wobec trudności, w które popadli nie ze swojej winy. Państwo bowiem „realizuje swoje funkcje przede wszystkim jako narzędzie w rękach społeczeństwa/narodu, z zachowaniem zasady solidarności i subsydiarności. Nie ograniczają one funkcji państwa do jakiegoś minimum, ani też nie rozszerzają ich poza konieczne wymogi gwarantujące obywatelom osiągnięcie własnych celów i zaspokajanie potrzeb”⁴³². Zatem państwa powinno być w życiu obywateli tylko tyle, ile jest niezbędne dla ochrony ich jednostkowych i zbiorowych dóbr, o ochronę których nie potrafią oni samodzielnie zadbać. Przede wszystkim powinno ono stworzyć prawne, instytucjonalne i organizacyjne ramy rozwoju i samodoskonalenia osoby ludzkiej. Wynika to z samej istoty personalizmu, który „broni autonomii człowieka jako osoby, która egzystując wewnątrz danych społeczności, wyrasta ponad nie myślą, wolą i aktywnością. Osoba jest adresatem społecznych decyzji, lecz nie jest ich pasywnym przedmiotem czy tym bardziej narzędziem w ich realizacji. W relacjach opartych na miłości człowiek angażuje się zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym, cały oddaje się drugim osobom, ale i od nich doświadcza pełni oddania. Dlatego wspólnoty rodzinne i narodowe rozumiane jako łączące ludzi na bazie miłości, czynią to w zakresie ich istoty gatunkowej, ale także duchowo-osobowej”⁴³³. Czynią to w ramach państwa, które swoją, tak rozumianą aktywnością, współkreują, w żadnym zaś wypadku nie będąc przez nie podporządkowywane.

W personalistycznej wizji państwa optymalnym rozwiązaniem ustrojowym jest demokracja. Pogląd ten lubelski personalista podziela w całej rozciągłości. Ale i demokracja, wedle niego, powinna być rozumiana personalistycznie. Bowiem tylko tak rozumiana demokracja respektuje i akceptuje „prawa człowieka i potrzebę rozgraniczenia trzech typów władzy w społeczności państwowej, ale postuluje również inne zasady życia politycznego: personalizm, dobro wspólne i respektowanie norm moralnych”⁴³⁴. Z pozycji personalistycznych S. Kowalczyk krytycznie odnosił się do demokracji liberalnej, właściwej dla państw Europy

⁴³² A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 74.

⁴³³ Tamże, s. 68.

⁴³⁴ S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz. cyt., s. 41.

Zachodniej, uznających ten model ustrojowy za optymalny również dla krajów niedawno wyzwolonych spod wpływów totalitaryzmu. Jak podkreślał, „demokracja liberalna ma charakter formalno-proceduralny, co w konsekwencji często prowadzi do decyzji godzących w dobro człowieka jako osoby. Demokracja nie jest przecież celem samym w sobie, lecz środkiem do zapewnienia ochrony i wszechstronnego rozwoju człowieka. Takiego celu nie spełnia wówczas, jeżeli apodyktycznie dystansuje się od wartości transekonomicznych – w tym moralnych, narodowo-patriotycznych, ideowych oraz religijnych. Demokracja jest dla człowieka, a nie człowiek dla demokracji. Służy ona autentycznie człowiekowi tylko wówczas, kiedy chroni jego życie fizyczne i umysłowo-duchowe”⁴³⁵. Zdaniem S. Kowalczyka, demokrację pojmowaną personalistycznie od demokracji liberalnej różni: „odrzućcie tezy o neutralności aksjologicznej państwa oraz interpretacja społeczności politycznej jako wspólnoty. Demokracja personalistyczna jest więc demokracją wspólnotową, dlatego wolność łączy z etyczną odpowiedzialnością”⁴³⁶. Personalistyczne rozumienie demokracji oznaczało przede wszystkim zakwestionowanie liberalnej koncepcji autonomii jednostki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że we wspólnocie ufundowanej na autonomii jednostki „ludzie istnieją nie tyle dla siebie, co obok siebie”; wyznacznikami interakcji między nimi są bowiem ich jednostkowe interesy a nie dobro wspólne, w rezultacie czego „społeczne jest tu redukowane do międzyindywidualne”⁴³⁷. Pochopny byłby w tym miejscu wniosek, że S. Kowalczyk krytycznie odnosi się do wolności jednostki i jej praw w ramach demokratycznego państwa i ustanowienia nad tymi wartościami prymatu wartości wspólnotowych. Jest on tylko przeciwny modelowi, w którym relacje między jednostkami, *de facto* między osobami ludzkimi, redukowane są tylko do kategorii indywidualnych, z natury rzeczy egoistycznych interesów. Zdaniem A. Jabłońskiego, autor *Zarysu filozofii polityki* w swych piśmiach proponuje, „aby zamiast podważać wartość demokracji, nadać jej charakter aksjologiczny, tak aby nie była tylko zbiorem procedur i instytucji, ale współtworzyła więzi oparte na wartościach. Spośród różnych wypracowanych historycznie modeli demokracji najbardziej odpowiednią dla współczesnych państw narodowych jest demokracja parlamentarna oparta na społeczeństwie obywatelskim. Ma ona charakter nie tylko reprezentacyjny, ale także uczestniczący. Reguły współżycia społecznego, realizowane cele i przyjmowane środki do ich realizacji ustalane są nie tylko przez ilościowo rozumianą wolę większości, ale

⁴³⁵ Tenże, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 52.

⁴³⁶ Tenże, *u podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz. cyt., s. 41.

⁴³⁷ Tenże, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 109-110.

uwzględniają obowiązujące w danej społeczności kryteria dobra i prawdy⁴³⁸. Nie wolno zatem demokracji ani redukować do wymiaru formalno-proceduralnego, gdyż wówczas z pola widzenia władzy państwowej ginie ujmowany personalistycznie obywatel i jego sprawy, a na plan pierwszy wysuwają się instrumenty ochrony jego wolności i praw, ani też sprowadzać do urzeczywistniania woli większości. Bowiemy w tym drugim przypadku ograniczeniu ulegają wolności i prawa mniejszości, a przez to anihilacji ulega jej wymiar aksjologiczny, na jakim ufundowane jest państwo, wśród wartości którego do podstawowych należą równość wobec prawa, sprawiedliwość i prawo jednostki do podmiotowości.

S. Kowalczyk nie odrzuca zatem w całej rozciągłości demokracji liberalnej, ale dokonuje jej krytycznej recepcji: odrzuca nadmierną adherencję dla procedur, ale akceptuje w całej rozciągłości wymóg ochrony praw mniejszości w sytuacji rządów większości. Tym samym do własnej koncepcji demokracji włącza koncyliacyjność (dążenie do porozumienia) oraz dialogiczność (zdolność do rozmowy, bez dążeń do narzucania własnego dyskursu), zaś nade wszystko poszanowanie osoby ludzkiej jako fundamentu i ostoji życia społecznego. Istotnym elementem demokracji personalistycznej proponowanej przez S. Kowalczyka jest niewątpliwie koncepcja wolności społecznej, dystansująca się zarówno od liberalizmu, zwłaszcza jego skrajnej postaci – neoliberalizmu (skrajny indywidualizm)⁴³⁹, jak i kolektywizmu (skrajna negacja indywidualizmu). Jak bowiem pisał: „Godność osoby ludzkiej powoduje, że wewnętrzne «ja» człowieka jest autonomiczne wobec społeczności. Wolność nie jest przez nią koncesjonowana i dlatego nie może być również odebrana. Ludzka społeczność nie jest «organizmem», lecz wspólnotą osób. Życie społeczne może prawidłowo funkcjonować jedynie w warunkach wolności, dlatego władza państwowa nie powinna naruszać niezbywalnych praw człowieka. Życie społeczne to świadome uczestnictwo we wspólnocie oraz dobrowolne podjęcie związanych z tym obowiązków⁴⁴⁰. W kontekście przytoczonych słów należy wyraźnie zaznaczyć, że afirmacji praw jednostki w filozofii S. Kowalczyka nie należy wiązać z jego sympatiami dla klasycznej myśli liberalnej, lecz z akceptacją personalizmu, którego ideami jest przesiąknięta społeczna nauka Kościoła, którego jest on kapłanem. Formułując swoje uwagi na temat wolności społecznej bezpośrednio nawiązywał do dokumentów zawierających wykładnię społecznej nauki Kościoła. Przywoływał między

⁴³⁸ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 74-75.

⁴³⁹ Nie można tu mówić o fundamentalnym zdystansowaniu się do liberalizmu, jako że – jak zwracano uwagę powyżej – S. Kowalczyk nie odrzucał pryncypialnie demokracji liberalnej, lecz akceptował wiele jego elementów, ale tych, które właściwe były myśli liberalnej w jej pierwotnej postaci, kiedy była ona jeszcze wolna od skrajnego indywidualizmu. Istotniejszy był tu jednak, jak będzie o tym jeszcze mowa nieco dalej, wpływ społecznej nauki Kościoła.

⁴⁴⁰ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 123.

innymi *Konstytucję Duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym* dotyczącą osoby ludzkiej, która „powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych”⁴⁴¹, oraz mówił o konieczności respektowania wolności „w zakresie różnych sektorów życia społecznego: religijnego, naukowo-kulturowego i politycznego”⁴⁴². Odwoływał się on także do nauczania papieża Jana Pawła II, który w encyklice *Redemptor hominis* pisał, że „prawa człowieka nie są prawami egoisty, lecz prawami osoby włączonej w życie społeczne”⁴⁴³. Nie zmienia to faktu, że nie brak jest zasadniczych punktów stykowych między koncepcjami społeczno-politycznymi S. Kowalczyka a myślą liberalną - przede wszystkim w zakresie kwestii wolności jednostki, poszanowania jej podmiotowości i suwerenności oraz wspólnotowego charakteru społeczności, które jednostki tworzą. Dla tych zaś najbardziej optymalny, w wymiarze państwowym, jest model demokracji wspólnotowo-personalistycznej.

⁴⁴¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes* (dalej KDK), Rzym 1965, nr 25.

⁴⁴² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 123.

⁴⁴³ Tamże.

Wśród realnych modeli demokracji, jako bliski modelowi przez siebie preferowanemu, uznaje S. Kowalczyk komunitaryzm⁴⁴⁴ i republikanizm⁴⁴⁵, ponieważ proponują one

⁴⁴⁴ Komunitaryzm jest doktryną opozycyjną wobec historycznie dużo starszego liberalizmu. Komunitaryści twierdzą, że „u podstaw filozofii liberalnej tkwi błędna koncepcja człowieka. Liberalizm postrzega jednostkę w izolacji, w oderwaniu od społecznych relacji, w jakie jednostka jest uwikłana i od więzi, jakie łączą ją z innymi jednostkami. Komunitaryzm natomiast przyjmuje, że jednostkę należy traktować przede wszystkim jako członka grupy i wspólnoty. Dla komunitarystów ważnym pojęciem jest tradycja, gdyż istoty ludzkie zwykle są osadzone w pewnych kontekstach, które nadają znaczenie ich życiu”. A. Szczap, *Idea społeczeństwa obywatelskiego w komunitaryzmie*, „Rocznik Lubuski” 2003, t. 29, cz. I, s. 75. Warto w tym kontekście nadmienić, że komunitaryzm jest swoistą próbą „walidacji” liberalizmu w jego rudymenarnej, źródłowej postaci. Jest wykładnikiem lokalizmu, tj. filozofii oddolnych ruchów społecznych, zmierzających do aktywizacji społeczności lokalnych, zdolnych do przeciwstawiania się omnipotencji struktur centralnych, narzucających tym społecznościom rozwiązania sprzeczne z ich dążeniami, potrzebami czy lokalną tradycją i zasobami. Por. T. Śmietanka, *Polityka społeczna gminy jako czynnik rozwoju lokalnego (na przykładzie gmin miejsko-wiejskich: Grójec, Koziernice, Szydłowiec)*, Poznań 2014, s. 12. W okresie od narodzin dojrzałej doktryny liberalizmu w XIX wieku do współczesności doszło do swoistej zdrady jego ideałów, do ich wypaczenia tak w recepcji teoretycznej, jak i w praktyce. Skutkiem behawioralnie obserwowanym współcześnie jest zawłaszczenie ich przez neoliberalizm konserwatywnej proweniencji. Wśród sprawców tej niekorzystnej przemiany Charles Taylor wymienia między innymi Karla Poppera. Jak pisze Taylor, główne zarzuty względem tej teorii liberalizmu, której Popper był zdecydowanym rzecznikiem, dotyczyły kwestii postulowanego indywidualizmu zwanego przez krytyków skrajnym. Zarzuty te skierowane były przeciw obserwowanej atomizacji społeczeństwa, która wynikała z takiego porządku wyjaśnienia, „[...] w którym społeczne działania, struktury i warunki można i należy tłumaczyć w kategoriach własności podejmujących te działania czy też tworzących struktury i warunki jednostek”. Ch. Taylor, *Nieporozumienia wokół debaty liberalno-komunitariańskiej*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Aletheia, Warszawa 2003, s.37-38. Innymi słowy, liberalizm był przez jego krytyków postrzegany jako czynnik osłabiający skuteczność działań wspólnotowych, *de facto* podważających sens idei społeczeństwa otwartego i społeczeństwa obywatelskiego jako czynników gwarantujących wolność jednostki i jej indywidualizm. Jako alternatywa dla liberalizmu pojawił się właśnie komunitaryzm. Nie jest on, jak pisze Paweł Śpiewak, ani zupełnie samodzielnym nurtem, ani też „nie jest ukrytym pod nowym imieniem społecznym konserwatyzmem (choć wiele za takim stanowiskiem przemawia), ale raczej stanowi niezbędną czy wręcz powracającą korektę liberalizmu lub, dokładniej, tego, co za liberalizm obecnie uchodzi”. P. Śpiewak, *Poszukiwanie wspólnot*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, pod red. P. Śpiewaka, Warszawa 2004, s. 5. Nadmierna więc pochwała liberalizmu przez K. Poppera, w sytuacji narastania krytyki jego praktycznych zastosowań, zaowocowała ideą podważającą założenia liberalizmu. W tej sytuacji samo słowo uległo alienacji od swojego realnego podłoża. Dalsza ewolucja doktryny liberalizmu w kierunku wytyczonym przez Poppera zaowocowała doktryną skrajnego liberalizmu, określanego jako neoliberalizm. Sympatię do komunitaryzmu uznać można za pośrednio wyrażaną przez S. Kowalczyka dla liberalizmu w pierwotnej postaci. Krytyka liberalizmu, takiego, jakim on obecnie jest, ze strony autora *Zarysu filozofii człowieka*, może być traktowana jako wyraz jego rozczarowania dla ewolucji jaką myśl liberalna przeszła od czasów jej prawodawców w rodzaju Johna Stuarta Milla, łączących wolność jednostki z demokracją rozumianą jako instrument działań wspólnotowych. Może to być również wyraz krytyki doktryny neoliberalizmu, wyrażonej przez S. Kowalczyka, która jednostkę sprowadziła do wymiaru *homo oeconomicus*, *de facto* ją depersonalizując, a motywację jej aktywności do działań dla zysku. Do kwestii tej powrócimy jeszcze w dalszej części niniejszego rozdziału.

⁴⁴⁵ Współcześnie republikanizm definiowany jest jako nurt filozofii politycznej oraz bazującą na niej praktyką polityczną, dla których „kluczowym pojęciem jest lud, rozumiany jako pewna wspólnota polityczna. W tej wspólnocie politycznej wszyscy obywatele uznawani są za równych i podlegających wspólnemu prawu. Państwo jest ich dobrem wspólnym, o które należy dbać. Wszyscy obywatele są więc zobowiązani do udziału w rządach, czy to przez wspólne decyzje i zajmowanie się sprawami publicznymi, czy też poprzez sprawowanie urzędów publicznych. Dla utrzymania porządku i poszanowania praw nie jest potrzebna przemoc. Oywatele sami dbają o nie, gdyż sami je ustanowili. Republikanie są więc bardzo przywiązani do idei samorządności. [...] Oywatele, czyli członkowie wspólnoty politycznej, powinni aktywnie uczestniczyć w jej sprawach, np. poprzez angażowanie się w debatę i działalność publiczną”. T. Raburski, *Niccolò Machiavelli: klasyczny realizm i republikanizm*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2012, nr 1, s. 117-118. Jak można sądzić, S. Kowalczyk przywołując republikanizm nie tyle odnosi się do jego źródłowego znaczenia, wywodzącego się z antycznego Rzymu, gdzie republika była określeniem ustroju, w którym rządzeni wybierają rządzącym (najlepiej według procedur demokratycznych), ile postrzega go w koniunkcji z przywołanym wcześniej komunitaryzmem, tj. ideą zakorzenienia jednostki w różnorodnych wspólnotach, w których nie będąc

„demokrację personalno-wspólnotową opartą na wartościach wyższych: prawdy, dobra, sprawiedliwości, solidarności”⁴⁴⁶. Idee te pozostają w sporze z liberalizmem i jako takie cieszą się uznaniem S. Kowalczyka. Akcentując ich wyższość nad liberalizmem nie czyni on tak ze względu na swoją niechęć do liberalizmu, ale dlatego, że w jego przekonaniu tylko komunitaryzm i republikańizm trafniej definiują fundamentalne dla wszelkich wspólnot politycznych kwestie wolności i własności. Zwolennicy komunitaryzmu i republikańizmu „opowiadają się [...] za równowagą pomiędzy własnością prywatną i państwową, krytycznie oceniają liberalną koncepcję człowieka i wolności, teorię demokracji formalno-proceduralnej pragną dopełnić postulatem solidarności społecznej, wskazują na nieodzowność cnót społeczno-obywatelskich, uznają aktualność idei dobra wspólnego. Wymienione elementy teorii komunitaryzmu korelują z kategorią sprawiedliwości społecznej, a także implikują ją”⁴⁴⁷.

Spośród współczesnych koncepcji republikańskich S. Kowalczyk szczególnie ceni propozycje australijskiego myśliciela Phillipa Pettita, autora pracy *Republikańizm*, ponieważ: „nie akcentuje on idei państwa opiekuńczego, a mimo to sądzi, że powinnością jego elit kierowniczych jest niwelowanie skrajności ekonomicznych dzielących obywateli, zwłaszcza niezbędna jest pomoc dla ludzi będących w ekstremalnych sytuacjach, np. chorych. Ten australijski uczony idee wolności i równości uznał za równie ważne oraz wzajemnie komplementarne. Potwierdził także obowiązek aktywności państwa w zwalczaniu ubóstwa i trosce o wykształcenie obywateli, gdyż nędza i ignorancja sprzyjają faktycznemu ich zniewoleniu. Taka interpretacja roli państwa pośrednio zakłada idee dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej”⁴⁴⁸. Takie podejście do kwestii poszanowania podmiotowości personalistycznie ujmowanej jednostki, jej wolności jednostkowej, ukierunkowanej przede wszystkim na dobro wspólne jest bliskie personalizmowi. W pełni zatem zrozumiała jest akceptacja zarówno dla komunitaryzmu, jak i republikańizmu, gdyż obie te koncepcje są zbieżne z personalistyczną koncepcją wolności społecznej, która akcentuje, że wolność jednostki spełnia się w zaangażowaniu na rzecz dobra wspólnego a nie przez eksponowanie

względem niej uprzywilejowane, jako swoją podstawową powinność traktują etycznie motywowany imperatyw pracy i użyteczności na czele wspólnoty. W tym według jednego z reprezentantów myśli komunitarystycznej, nawiązującej jako do wzorca do wspólnot, jakie istniały w USA w XVIII w., Michaela Sandela, nie zaś w gromadzeniu praw osobistych, wyraża się prawdziwa wolność obywatelska. Por. A. Szczap, *Idea społeczeństwa obywatelskiego w komunitaryzmie*, dz. cyt., s. 77. Trop etyczny jest tu kluczowy. Klasyczny republikańizm bowiem, jak ten, którego twórcą był wspomniany już Machiavelli, utożsamiający sprawiedliwość ze skutecznością, nie może być w żaden sposób traktowany jako ten, który w pozytywnym kontekście przywołuje S. Kowalczyk. Zob. Tenże, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 71-86.

⁴⁴⁶ Tenże, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 52.

⁴⁴⁷ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 172.

⁴⁴⁸ Tamże.

nadmierne osobistych praw i wolności. Zatem wolna jednostka to taka, której wolność spełnia się w działaniu społecznym, nie zaś w zabieganiu o osobisty interes, gdyż wówczas blisko jest do egoizmu, postawy zasadniczo sprzecznej z personalizmem.

Koncepcje wolności i personalizmu Kowalczyka kolidują z koncepcjami liberalnymi. Jego stosunek do liberalizmu jest, jak już wspomniano, wysoce krytyczny, aczkolwiek niektóre jego elementy, choć nie bezpośrednio, włączył on do swojej filozofii. Szczególnie krytycznie wypowiadał się on o neoliberalnej, zakorzenionej w klasycznym liberalizmie, koncepcji państwa. Wielu współczesnych myślicieli zauważa, że uproszczeniem jest wywodzenie neoliberalizmu od klasycznego liberalizmu. Do dyskursu o liberalizmie wkraść się bowiem pojęciowy zamęt. Jak trafnie zauważają Elżbieta Mączyńska i Piotr Pysz: „pojęcia liberalizmu, neoliberalizmu oraz ordoliberalizmu bezzasadnie używane są jako synonimy i wrzucane do jednego worka pod hasłem *liberalizm*, w dodatku bez należytego wyjaśnienia jego treści i zróżnicowanych odmian. Doktryna neoliberalna oparta na fundamencie głównego nurtu neoklasycznej teorii ekonomii uznawana jest za jedną z głównych przyczyn obecnego, wciąż jeszcze niezahęganego światowego kryzysu gospodarczego. W jego następstwie ekonomiczna myśl liberalna poddana została (w mediach i częściowo także w literaturze fachowej) generalizującej, niekiedy miażdżącej krytyce. Krytyka ta rozszerza się nie rzadko na liberalizm w ogóle”⁴⁴⁹. Koncepcja państwa neoliberalnego jest dla S. Kowalczyka

⁴⁴⁹ E.Mączyńska, P.Pysz *Liberalizm – neoliberalizm – ortoliberalizm*, „*Ekonomista*” 2014, nr 3, s. 222. Tymczasem, jak podkreślają historycy liberalizmu, od swojego zarania łączył się on z indywidualizmem. Jak pisze Zbigniew Rau, „pierwsze przejawy tej perspektywy postrzegania człowieka sięgają jeszcze starożytności – filozoficznych koncepcji sofistów, epikurejczyków oraz stoików”, a „emancypacja indywidualności jednostki ludzkiej szczególnie wzbogacona została przez filozofów nowożytnych – Grocjusza, Pufendorfa, Hobbesa, Spinozę i Locke’a.” Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 12-13. Adam Chmielewski z kolei dodaje, że „piewcami postulatów indywidualistycznych w XVII oraz XVIII wieku byli John Locke oraz Adam Smith, a „ich skrajne podejście do omawianego tematu przejawiało się w uznaniu jednostki za całkowicie niezależnej w swoich prawach od całości społeczeństwa”. A. Chmielewski, *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001, s. 126. Nieodzowne jest zatem z dyskursu o liberalizmie wyeliminować wszystkie nieliberalne bądź pozornie liberalne naleciałości. Zdaniem wielu współczesnych myślicieli wszakże kłopoty ze zdefiniowaniem liberalizmu, przynajmniej w warunkach europejskich, mają podłoże głębsze niż powyżej wskazane i są skutkiem swoistego zawłaszczenia tego terminu przez siły prawicowe, które – wbrew tradycji – nadały mu, posługując się pojęciem neoliberalizmu, konotacje zdecydowanie ekonomiczne, podczas gdy wolność gospodarcza jest jedynie jednym z aspektów wolności jednostki, a nie jej istotą czy tylko dominantą. Zdaniem choćby takich badaczy, jak Andrzej Walicki, liberalizm to doktryna społeczna i polityczna, nadto na wskroś lewicowa, leżąca u podstaw, zrealizowanego w okresie powojennym, projektu państwa opiekuńczego. W takim ujęciu liberalizm nie ma z neoliberalizmem nic wspólnego, poza semantyką. Por. A. Walicki, *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy?*, „*Zdanie*” 2012, nr 3-4, s. 36. Janusz Reykowski (w artykule pt. *Wolność gospodarcza jako ideologia*, „*Studia Socjologiczne*” 2013, nr 3) polemizując z poglądami prof. Leszka Balcerowicza, uważanego za jednego z najważniejszych w Polsce reprezentantów neoliberalizmu, odrzuca możliwość jakoby doktryna ta była jakkolwiek współczesną odmianą liberalizmu, lecz ma charakter ideologiczny, w wielu punktach nie tylko sprzeczny z klasycznym liberalizmem, ale wypaczającym jej społeczną recepcję. Jak zauważa Reykowski, neoliberalizm, przedstawiany jako „teoria wolności”, „w sposób nader wybiórczy przedstawia ważne fakty, w związku z czym jej rekomendacje mają bardzo poważne luki i ograniczenia”. J. Reykowski, *Wolność gospodarcza jako ideologia*, dz. cyt., s. 26. Aldona Zawojńska,

nie do przyjęcia, gdyż jest to „państwo minimalne”, ze zredukowaną funkcją społeczną, wspólnotową, a tym samym nie stanowi gwarancji dostatecznej ochrony wolności i podmiotowości jednostki. W jednakowym stopniu, zdaniem S. Kowalczyka, obciążony był tą wadą klasyczny liberalizm (Hobbes, Locke, Rousseau, Monteskiusz), jak i kontynuujący jego idee współczesny neoliberalizm, do reprezentantów którego zalicza się, obok Fryderyka von Hayeka, niezbyt trafnie także Karla Poppera i Johna Rawlsa. Ani projekt liberalny, ani neoliberalny nie zawierają bowiem „jednolitej wizji państwa, lecz ich wspólnym rysem jest idea państwa prawa o charakterze demokratyczno-parlamentarnym”⁴⁵⁰. S. Kowalczyk przytacza w tym kontekście, reprezentatywną w jego przekonaniu, koncepcję „państwa - minimum”, nie ingerującego zupełnie w sferę ekonomii, którą konfrontuje ze społeczną nauką Kościoła, dystansującą się do obu ekstremalnych ujęć państwa, tj. tak państwa totalitarnego, jak i neoliberalnego, opowiadającą się „za koncepcją państwa pomocniczego, respektującego autonomię aktywności ekonomicznej obywateli, ale uwzględniającego także racje społeczno - aksjologiczne”⁴⁵¹. Tym zaś, co w koncepcjach liberalizmu najtrudniej jako personalistycznie zaakceptować jest integralne powiązanie liberalizmu i kapitalizmu, zwłaszcza zaś absolutyzacja własności prywatnej, wolnego rynku ekonomizmu i postawy konsumizmu, mogących

nawiązując do wspomnianego A. Walickiego, stwierdza, że „liberalizm nawet w słownikowym sensie nie może być utożsamiany z projektem ekonomicznym, leseferyzmem, neoliberalną ideologią nowej prawicy, która w świecie anglosaskim dominowała w latach 80. i 90. ubiegłego wieku”. A. Zawojka, *Liberalizm, neoliberalizm, wolność ekonomiczna i polityczna a rozwój gospodarczy kraju*, „Zeszyty Naukowe SGGW – Ekonomia i Organizacja Gospodarki Żywnościowej” nr 58, Warszawa 2006, s. 5. Wspomniany powyżej A. Walicki swoje rozumienie liberalizmu, z którego wywodzi niedopuszczalność jego traktowania jako antecedensu neoliberalizmu, wyłożył w rozprawie, pt. *Czy liberalizm może być lewicowy?* Na tak postawione pytanie odpowiedź uznaje za oczywistą: „liberalizm lewicowy od dawna jest rzeczywistością. Główny nurt myśli liberalnej ewoluował w kierunku lewicowym, w XX w. lewica liberalna dostarczyła intelektualnych podstaw ideowego konsensusu, na którym oparło się demokratyczne państwo opiekuńcze. Przy wszystkich swych niedoskonałościach, które z taką mocą ujawniły się w latach 70., zapisało się ono w historii jako «złoty wiek kapitalizmu», albo raczej «złoty wiek liberalnej demokracji rynkowej». To drugie określenie wydaje się ściślejsze, trudno bowiem abstrahować dziś od wyraźnego konfliktu między spuścizną państwa opiekuńczego a interesami oligarchii kapitalistycznych, usilnie pracujących nad jego demontażem”. A. Walicki, *Czy możliwy jest liberalizm lewicowy?*, dz. cyt. s.36. Zdaniem Walickiego, taki kierunek wskazywał zarówno J. S. Mill, jak i jeden z największych współczesnych kontynuatorów jego myśli, John Rawles. Co więcej, do dziś w USA ma konotację centrolewicową i jest kojarzony z reformami społecznymi i politycznymi, ograniczającymi wszechwładzę wolnego rynku, a w Wielkiej Brytanii „liberalizm polityczny lub „bezprzymiotnikowy” wyraźnie oddzielił się od wolnorynkowego ekonomizmu”. Jak zauważa jeden z najwybitniejszych współczesnych polskich ekonomistów Zdzisław Sadowski: „Z tradycji liberalizmu zrodziła się m. in. koncepcja społecznej gospodarki rynkowej”. Tak rozumiany liberalizm w wielu punktach zbieżny jest z chrześcijańskim personalizmem, co dotyczy zwłaszcza kwestii wolności i sprawiedliwości społecznej. To tłumaczy wspomnianą wcześniej akceptację S. Kowalczyka dla niektórych założeń liberalizmu. Nie zmienia to faktu, że neoliberalizm osadza w kontekście klasycznego liberalizmu i krytykę neoliberalizmu przenosi na liberalizm jako cały nurt myślowy, sięgający genezę pooświeceniowego ruchu, a znajdujący swoich głównych reprezentantów w osobach Milla czy Hobbesa, współcześnie zaś Johna Rawlesa, i nie dostrzega, że neoliberalizm sytuowany powinien być raczej w nurcie współczesnego konserwatyzmu, nie zaś w nurcie myśli liberalnej.

⁴⁵⁰ S. Kowalczyk, *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2015, nr 3, s. 8.

⁴⁵¹ Tamże, s. 8.

prowadzić do depersonalizacji człowieka. Autor *Zarysu filozofii człowieka* uznawał za skrajnie błędne i szkodliwe liberalne rozumienie własności, ponieważ może ono, ze względu na całkowite wyłączenie dysponowania własnością spod kontroli społecznej, doprowadzić do skrajnych wynaturzeń. Był on również przeciwny stanowisku całkowitego wyjęcia sfery gospodarki spod właściwości i kontroli państwa⁴⁵². Zarówno zatem własność, jak i obrót gospodarczy powinny być jej poddane, ponieważ państwo jest depozytariuszem dobra wspólnego i jedyną instytucją zdolną je chronić oraz zapewniać mu nienaruszalność i integralność.

W świetle powyższych uwag pochopny byłby wniosek, że S. Kowalczyk jest zwolennikiem "państwa omnipotentnego", uprawnionego do daleko idącej ingerencji w sprawy obywateli. Przeciwnie, ingerencja państwa w sprawy obywateli powinna ograniczać się do sfery tworzenia i ochrony dobra wspólnego, a więc: gospodarki, instytucji, stosunków społecznych, kultury, infrastruktury itp. Nie powinna natomiast obejmować suwerenności wewnętrznej jednostki, realizacji obowiązków społecznych, wolności sumienia, tolerancji, ofiarności dla ojczyzny itp. Prawodawstwo państwowe nie może naruszać fundamentalnych zasad moralnych i praw człowieka, dlatego nie powinno legalizować *exempli gratia*: aborcji, eutanazji, sprzedaży narkotyków czy ludobójstwa. Państwo ma służyć ludziom i chronić ich, dlatego musi respektować normy moralne – oparte ostatecznie na prawie naturalnym. Ewangelia potwierdza etos naturalny, co dla wierzących jest dodatkową racją przemawiającą za respektowaniem zasad moralnych w życiu publiczno-państwowym⁴⁵³. Moralny charakter państwa nie oznacza bynajmniej, że „może ono ingerować w prywatność obywateli. Państwo bowiem nie może sięgać po właściwe mu środki represji, jeżeli postępowanie ludzi nie narusza w sposób jawny czy wręcz ostentacyjny dobra wspólnego. Personalistyczna koncepcja państwa stara się dystansować od stanowisk ekstremalnych: moralnego liberalizmu i relatywizmu oraz rygoryzmu jurydycznego sięgającego w sferę życia prywatnego. Społeczno-państwowy porządek moralny musi uwzględniać godność osoby ludzkiej”⁴⁵⁴.

Zasadnicza aksjologiczna wada państwa neoliberalnego polegała wszakże nie na tym, że jest ono „państwem-minimum”, ale na tym, że kwestionuje ono ideę sprawiedliwości społecznej, w znaczeniu, jakie nadaje temu pojęciu personalizm. S. Kowalczyk z pewnym rozczarowaniem napisał, że nawet „marksizm deklaratywnie opowiadał się za państwem sprawiedliwości społecznej”, tymczasem nie można tego powiedzieć ani o państwie liberalnym, ani o neoliberalnym. Są one, jak sądzi, fundamentalnie niezgodne ze społeczną nauką

⁴⁵² Tenże, *Liberalizm i jego filozofia*, dz. cyt., s. 9-18.

⁴⁵³ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 245.

⁴⁵⁴ Tamże.

Kościola, stanowiącą podstawę personalistyczno-wspólnotowej koncepcji życia społecznego, opartej na zasadach subsydiarności i solidarności. Profesor KUL-u wskazał również, że „inne współczesne nurty myśli społeczno-politycznej, republikanizm i komunitaryzm, widząc potrzebę dobra wspólnego społeczności państwowej *implicite* akceptują ideę sprawiedliwości społecznej”⁴⁵⁵. W takim ujęciu szczególnie wyraziście rysuje się inna fundamentalna wada państwa liberalnego, mianowicie: rozmycie idei dobra wspólnego. Jest to zatem koncepcja państwa całkowicie odmienna od modelu personalistyczno-wspólnotowego, ponieważ bazuje ona na ideach „skrajnego indywidualizmu, wolnego rynku i wolnej konkurencji oraz postulacie tzw. „minimalnego państwa”, skupionego na takich celach, jak: „zabezpieczenie praw obywateli do życia, bezpieczeństwa, wolności – w tym wolności gospodarczej – oraz pluralizmu politycznego związanego z ustrojem demokracji parlamentarnej. Wolność indywidualna maksymalnie rozumiana uznana została za najwyższe dobro, dlatego interwencja państwa w życiu społecznym i ekonomicznym powinna być możliwie najmniejsza. Współczesny neoliberalizm polityczny dopuszcza ograniczoną interwencję państwa, lecz i dziś znani teoretycy liberalni – Milton Friedman i Robert Nozick – wypowiedzieli się przeciw idei sprawiedliwości społecznej”⁴⁵⁶.

S. Kowalczyk czyni tylko pewien wyjątek dla Johna Rawles'a, uważanego za odnowiciela klasycznego liberalizmu - tego, który oczyścił go z naleciałości historycznych, skutkujących wypaczeniem jego pierwotnych założeń i idei. Zauważył bowiem, że tylko on „dostrzegł potrzebę takiej sprawiedliwości [społecznej] w funkcjonowaniu państwa”, choć sprowadził ją” zgodnie z ideologią liberalną do „wzajemnej uczciwości partnerów”, tj. konsensusu”⁴⁵⁷. Rawles zaprezentował koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności⁴⁵⁸. Objasniając jej istotę napisał, że „Bezstronność w rzeczy samej rezygnuje z ideału politycznej wspólnoty, jeśli przez ten ideał rozumie się społeczeństwo polityczne zjednoczone na podstawie jednej rozległej (częściowo lub w pełni) doktryny religijnej, filozoficznej lub moralnej. Tę koncepcję społecznej jedności wyklucza fakt rozumnego pluralizmu; nie jest już ona polityczną możliwością dla tych, którzy godzą się na ograniczenia nakładane przez wolność i tolerancję właściwą instytucjom demokratycznym. Jak już widzieliśmy, liberalizm polityczny pojmuje jedność społeczną inaczej, mianowicie jako wynikającą z częściowego konsensusu co do politycznej koncepcji sprawiedliwości odpowiedniej dla reżimu

⁴⁵⁵ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 171.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 172.

⁴⁵⁷ Tamże.

⁴⁵⁸ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, A. Romaniuk, Warszawa 1994, passim.

konstytucyjnego”⁴⁵⁹. Komentatorzy jego koncepcji podkreślają, że jej podstawowym zadaniem „jest takie regulowanie życia społecznego, aby nie było wątpliwości co do sprawiedliwego podziału dóbr społecznych i ekonomicznych”, a u jej podłoża „leżą dwa założenia – idea sytuacji pierwotnej oraz idea zasłony niewiedzy. Hipotetyczna zgoda społeczności co do akceptacji reguł stanowionych przez teorię sprawiedliwości sprowadza się do przestrzegania dwóch podstawowych zasad”, spośród których pierwsza głosi, że „każda osoba winna mieć równe prawo do jak najszerszego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dającego się pogodzić z podobnym systemem dla wszystkich”; druga zaś, że „nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, aby (a) były z największą korzyścią dla najbardziej upośledzonych, pozostając w zgodzie z zasadą sprawiedliwego oszczędzania; i jednocześnie, (b) aby były związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans”⁴⁶⁰. Rawles wyznaczył w ten sposób niejako nowe ramy gwarancji dla nadrzędnych wartości, jakimi są wolność i indywidualizm jednostki, a tym samym przywrócił im właściwy sens. Zatem koncepcja Rawlsa powinna być podstawowym punktem odniesienia we współczesnej debacie na temat liberalizmu. Tak też jest traktowana przez rozważanego personalistę z Lublina. Nie zmienia to faktu, że z punktu widzenia personalistyczno-wspólnotowej koncepcji państwa idea sprawiedliwości społecznej Rawlsa jest niewystarczająca, gdyż brakuje jej zdecydowanego oparcia w aksjologii, zbyt silnie uzależniona jest ona od procedur konsensualnych, zwłaszcza możliwości poddania ich skutecznej kontroli społecznej.

Idea sprawiedliwości społecznej, w rozumieniu proponowanym przez personalizm, jest centralnym składnikiem modelu państwa personalistyczno-wspólnotowego. W przekonaniu S. Kowalczyka doktryna, jaka inspiruje konkretny model państwa, jest istotna przede wszystkim ze względów aksjologicznych. Jego ocena w tych kategoriach zależy od tego, jak rozstrzyga fundamentalną kwestię wolności jednostki i jej realizację w działaniach na rzecz wspólnoty. Dla przyjętej przez S. Kowalczyka koncepcji społecznego personalizmu kluczowe znaczenie ma realizowany model ustrojowy. Preferuje on „model państwa demokratycznego”, przy czym „demokracja może być dwojaka: reprezentacyjna i uczestnicząca. Demokracja reprezentacyjna realizuje się przez udział w wyborach parlamentarnych i ewentualnie plebiscytach. Taki rodzaj demokracji politycznej jest nieodzowny, ale nie wystarczający. Konieczna jest również demokracja uczestnicząca (partycypacyjna), która realizuje się

⁴⁵⁹ Tamże, s. 279.

⁴⁶⁰ A. Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 190-191.

właśnie poprzez różnego typu samorządy. Ostatnia forma demokracji ma charakter ciągły, a nie jest aktem jednorazowym i czysto formalnym⁴⁶¹. Ważne jest, aby wszystkie wymienione formy demokracji były w ramach konkretnego, realnego państwa, nie tylko równoprawnione, ale i komplementarne. Sam udział w procedurach demokratycznych (wybory, udział w procedurach decyzyjnych) nie wyczerpuje wymogu społecznej aktywności jednostki nastawionej na realizację dobra wspólnego. Niezbędne jest bowiem uczestnictwo w instytucjach demokratycznych, będące miarą zaangażowania jednostki w dobro wspólne i jej społecznej użyteczności.

Warunkiem niezbędnym sprawowania władzy w państwie demokratycznym jest posiadanie legitymacji społecznej, uzyskanej w akcie wyborczym. Nie jest to wszakże warunek wystarczający. Władza demokratyczna musi posiadać autorytet, który jednak nie może być zredukowany tylko do jej wymiaru formalnego, tj. do potwierdzenia wyników aktu wyborczego. Jak stanowczo podkreśla S. Kowalczyk: „Władza, ściślej mówiąc elity władzy państwowej, jeżeli mają realizować dobro wspólne, to muszą mieć należyty autorytet. Władza bez autorytetu wyradza się w tyranie, stając się przedmiotem nienawiści”⁴⁶². Precyzując własne rozumienie autorytetu personalista z Lublina wyodrębnia autorytet charyzmatyczny i autorytet urzędu oraz autorytet moralny i autorytet prawny. Jak zaznacza, „oba typy autorytetu mogą się spotykać w konkretnej osobie, lecz nie muszą. Można mieć autorytet dzięki swej osobowości i postawie, nie pełniąc żadnego urzędu w życiu publicznym. Może zachodzić również przykład odwrotny: ktoś ma autorytet potwierdzony prawem, lecz nie posiada go w sensie egzystencjalno-etycznym”⁴⁶³. Mówiąc innymi słowy, można posiadać osobisty autorytet charyzmatyczny nie sprawując żadnego urzędu, ale też odwrotnie – pełnić urząd i nie mieć żadnej charyzmy. Godne uwagi jest tu zwłaszcza nawiązanie do kategorii charyzmy i przywódcy charyzmatycznego. Za prekursora tego sposobu ujęcia problematyki źródeł władzy uważany jest Max Weber. Jest on twórcą koncepcji władzy charyzmatycznej, której źródłem jest przekonanie ogółu, że dana jednostka ma predyspozycje przywódcze, dlatego np. ustanawiane przez niego normy mają moc wiążącą i obowiązującą. Wprowadził on w tym kontekście pojęcie autorytetu charyzmatycznego, którym starał się wyjaśnić, dlaczego pewne jednostki zdolne są zdobywać wpływ na masy społeczne i zjednywać je dla głoszonych przez siebie treści. Najczęściej, zdaniem M. Webera, autorytet charyzmatyczny pojawia się w ruchach religijnych i kulturowych, a osoba taka traktowana jest jako prorok

⁴⁶¹ S. Kowalczyk, *u podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 171-172.

⁴⁶² Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 247.

⁴⁶³ Tamże.

albo guru. Obok religijnych autorytetów charyzmatycznych, występują także polityczne autorytety charyzmatyczne, np. Aleksander Wielki, Juliusz Cezar, Adolf Hitler czy Józef Stalin⁴⁶⁴. Przywódcy charyzmatyczni są często elementem danego realnego systemu państwowego, choć sami na ogół nie sprawują żadnego urzędu. Nie spełniają oni zatem warunku posiadania legitymacji demokratycznej, gdyż ich faktyczna władza nie wymaga potwierdzenia w akcie wyborczym. Nie ulega wszakże wątpliwości, że autorytet charyzmatyczny może zagrażać demokracji, gdyż rodzi pokusę wpływania na rządy demokratycznie wybrane bez konieczności weryfikacji w procedurze wyborczej.

Władzę sformalizowaną (choć niekoniecznie realną) daje autorytet społeczno-prawny. Jest on nieodzowny w wypadku konieczności podejmowania decyzji, które w społeczeństwie mogą wzbudzić kontrowersje, np. o użyciu siły w obronie dobra wspólnego. S. Kowalczyk wskazuje w tym kontekście na pluralizm poglądów „na naturę i zakres władzy państwowej: od piewców przemocy aż do utopijnych marzeń o państwie bez armii, policji, administracji, więzień itp.”⁴⁶⁵. Zwolennicy totalitaryzmu stoją na stanowisku, że to siła i przemoc są źródłem prawa, co – jak stanowczo podkreśla omawiany Profesor z Lublina: „jest [...] nie do pogodzenia z personalizmem społecznym, w interpretacji którego prawodawstwo państwowe winno respektować etyczne prawo naturalne. Sensem prawa, podobnie jak sensem władzy państwowej, jest ochrona wartości osobowo-moralnych. Prawo bez dobra jest bezprawiem”⁴⁶⁶. Odwołuje się on w tym kontekście znów do społecznej nauki Kościoła, ściślej do listu papieża Pawła VI, *Octogesima adveniens /nr 46/*, który mówiąc o władzy politycznej zauważył, że jest ona „jakby naturalną więzią w społeczeństwie konieczną po to, by było ono zwarte – ma zmierzać do realizacji dobra wspólnego”. Z tego stwierdzenia S. Kowalczyk konkluduje: „władza, jak samo państwo, ma funkcję pomocniczą wobec indywidualnych osób i mniejszych społeczności. Władza państwowa powinna być: najwyższa, niepodzielna, bezstronna, niezmienna i służebna wobec społeczeństwa. Podmiotem władzy państwowej jest społeczeństwo, wspólnota obywateli. Oni, poprzez różnego typu wybory i plebiscyty, przekazują czasowo władzę określonym osobom”⁴⁶⁷. Władza polityczna zatem, nawet jeżeli sięga po siłę i przemoc, nie może być nigdy użyta przeciwko obywatelom, wobec których zawsze musi być lojalna i subsydiarna. To przecież obywatele są podmiotem w państwie demokratycznym, zwłaszcza realizującym model personalistyczno-

⁴⁶⁴ Kundera E., Maciejewski M. (red.), *Weber Max [w:] Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, wyd.3., Warszawa 2009, s. 444-446.

⁴⁶⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 247.

⁴⁶⁶ Tamże, s. 247.

⁴⁶⁷ Tamże.

wspólnotowy. Autorytet władzy demokratycznej skutecznie, zdaniem lubelskiego personalisty, promują „elementy tradycyjno-charyzmatyczne – racja stanu, odwaga cywilna, autonomia, ochrona pamięci i prawdy”⁴⁶⁸.

Obecnie dochodzimy do jednego z kluczowych elementów promowanych przez autora *Zarysu filozofii człowieka*, mianowicie roli wartości chrześcijańskich w kształtowaniu się aksjologii życia społecznego. Jak bowiem stanowczo sam podkreślał, „jednym ze źródeł autorytetu władzy jest opieranie się na wartościach chrześcijańskich i zgodność z nakazami Kościoła katolickiego”⁴⁶⁹. Fundamentalne dla personalistycznego modelu państwa i jego funkcji jest stwierdzenie, że „państwo, jako zespół osób, istot rozumnych i wolnych, powinno być społecznością opartą na wartościach i normach moralnych”, nad którymi nie może górować prawo stanowione przez jego instytucje, gdyż „prawo bez etyki traci swój sens i skuteczność”⁴⁷⁰. Kowalczyk stanowczo przeciwstawił się przedkładaniu kryterium skuteczności nad wszystkie inne kryteria uprawiania polityki. Jako szczególnie kontrowersyjną metodę uprawiania polityki, a co za tym idzie – funkcjonowania państwa, wskazał machiawelizm. W tej koncepcji – jak stanowczo podkreślał – „etyka, podobnie jak religia, została zredukowana do roli instrumentu w ręku zręcznych polityków. Władca jest dobry lub zły w zależności od istniejącej sytuacji. Wobec jednych ludzi skuteczne bardziej jest dobro, wobec innych zło. Machiawelizm jest kontynuowany przez tych wszystkich polityków, którzy w imię „racji stanu” gotowi są stosować i usprawiedliwiać wszelkie środki, nawet ze swej istoty moralnie złe (ludobójstwo, tortury, broń biologiczną i chemiczną etc.). Gdyby przyjąć amoralną postawę machiawelizmu lub kierować się racją stanu z wyłączeniem norm etycznych, to nie ma przesłanek dla potępienia zbrodni popełnianych przez adherentów hitleryzmu i marksizmu-leninizmu. Na bazie zaleceń Machiavellego nawet działalność Hitlera czy Stalina da się usprawiedliwić”⁴⁷¹. Kategoria skuteczności w polityce *de facto* anihiluje wszystkie inne zasady jej prowadzenia, co oznacza wyłączenie działań politycznych z dokonywania jej ocen w kategoriach dobra i zła. Tymczasem brak jest jakiegokolwiek uzasadnienia, aby działania polityczne spod tego rodzaju rygorów wyjąć. W ostatecznym rachunku absolutyzowanie zasady skuteczności w polityce obraca się przeciwko samemu państwu i jego obywatelom. Każde bowiem „państwo, które usprawiedliwia i realizuje zło moralne, w ostatecznym rozrachunku traci uznanie własnych obywateli i innych

⁴⁶⁸ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁶⁹ Tamże, s. 77.

⁴⁷⁰ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 244.

⁴⁷¹ Tamże.

państw, co jest źródłem jego słabości. Również tzw. racja stanu nie usprawiedliwia stosowania środków moralnie złych, ponieważ państwo nie jest władne zawieszać uniwersalnych norm prawa naturalnego⁴⁷².

Zdaniem S. Kowalczyka, polityka nie może zostać wyjęta spod rygorów etycznych, gdyż sama jest, choć specyficzną, częścią etyki. Podążając takim tokiem rozumowania stwierdza, że państwo co prawda dysponuje siłą i może jej używać, ale „zawsze w obronie człowieka i jego dobra”; prawdziwą jego siłą jest „respektowanie takich wartości, jak sprawiedliwość społeczna, braterstwo, miłość człowieka, prawa człowieka i rodziny, prawa osobowe i społeczno-polityczne, realizacja obowiązków społecznych, wolność sumienia, tolerancja, ofiarność dla ojczyzny itp.”, w związku z czym „prawodawstwo państwowe nie może naruszać fundamentalnych zasad moralnych i praw człowieka, dlatego nie powinno legalizować np. aborcji, eutanazji, sprzedaży narkotyków czy ludobójstwa. Państwo ma służyć ludziom i chronić ich, dlatego musi respektować normy moralne – oparte ostatecznie na prawie naturalnym. Ewangelia potwierdza etos naturalny, co dla wierzących jest dodatkową racją przemawiającą za respektowaniem zasad moralnych w życiu publiczno-państwowym⁴⁷³.

Nie ulega wątpliwości, że dla S. Kowalczyka moralność, jaką przyjmuje państwo, powinna być zakorzeniona w moralności chrześcijańskiej. Oznacza to jego stosunek do modelu (modeli) państwa laickiego (świeckiego), a więc takiego, które – najogólniej mówiąc – w swojej ideologii i aksjologii nie uwzględnia wartości religijnych, pozostawiając je w sferze wolności sumienia i wyznania swoich obywateli, czyli ich życia prywatnego; samo zaś kieruje się etyką areligijną i na niej opiera stanowione prawa⁴⁷⁴. Krytycy państwa laickiego zwracają uwagę, że separowanie państwa narodowego od jego religijnych tradycji, oraz od instytucjonalnego Kościoła, będącego jej depozytariuszem, prowadzi do zaburzeń w sferze tożsamości. Nawet najbardziej zlaicyzowana spośród państw Europy Zachodniej Francja, powraca, jak pisze Sławomir Sowiński, „do ostrych sporów światopoglądowych i nie potrafi poradzić sobie z religijnością swych islamskich obywateli”, lecz – co najważniejsze,

⁴⁷² Tamże, s. 244-245.

⁴⁷³ Tamże, s. 245.

⁴⁷⁴ Borecki P., *Państwo laickie. Współczesna rzeczywistość ustrojowa i perspektywa na przyszłość*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2007, nr 2, s. 61-79. Zobacz także: M. Pietrzak, *Demokratyczne, świeckie państwo prawne*, Warszawa 1999, s. 123-153, tenże, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2010, s. 92-101; Borecki P., *Laickość państwa w świetle dorobku powojennego konstytucjonalizmu*, [w:] *Cuius regio, eius religio? Publikacja po Zjeździe Historyków Państwa i Prawa, Lublin 2006*, Lublin 2008, t. 2, s. 484-504; R. M. Małajny, *Państwo świeckie (rozdział kościoła od państwa)*, [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mazgiewski, Warszawa 2014, s. 271-290; G. Haarscher, *Laickość*, Warszawa 2004, s. 21.

państwo francuskie „sięga po rozwiązania będące właściwie zaprzeczeniem całej republikańskiej retoryki o wolności obywateli i neutralności światopoglądowej państwa”, które kanadyjski komunitarysta Ch. Taylor, określił mianem „liberalnego integryzmu”⁴⁷⁵. Zagadnienie roli chrześcijaństwa i Kościoła w genezie państwa polskiego oraz w kształtowaniu się polskiej tożsamości narodowej i charakteru polskiej kultury narodowej powróciło w Polsce w kontekście obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski. Józef Krukowski przypomniał w związku z tym ważnym wydarzeniem, że „państwo i Kościół są to dwie wspólnoty odmiennego typu, istniejące w tym samym społeczeństwie globalnym, będącym pod względem kulturowym narodem; oraz że wspólnoty te powinny współdziałać ze sobą dla dobra tych samych ludzi, jako obywateli i wiernych”⁴⁷⁶. Innymi słowy, zbyt daleko idące oddzielanie refleksji nad wspólnotą narodową i wspólnotą Kościoła (kościółów) oznacza wewnętrzne antagonizowanie społeczności, które dla obu tych wspólnot pełnią funkcję założycielską. Nie jest możliwe zatem wyznaczenie jednoznacznej linii demarkacyjnej między narodem polskim jako wspólnotą polityczną a narodem polskim, jako wspólnotą kulturową w dużej mierze ukształtowaną pod wpływem chrześcijaństwa i instytucjonalnego Kościoła, który w toku ostatniego tysiąclecia uczestniczył zarówno w dziejach narodu polskiego i jego państwa.

Profesora Stanisława Kowalczyka również zaliczyć należy do grona krytyków państwa laickiego. Zdawał on sobie wszakże sprawę, że laickość (świeckość) państwa jest cechą stopniowalną. Jak bowiem pisał, wyodrębnić można co najmniej dwa modele takiego państwa: umiarkowany i skrajny; ten drugi „ma charakter ekstremalny i dlatego jest kontrowersyjny, ponieważ pod hasłem laickości życia publicznego dąży się do całkowitego wyeliminowania religii z życia publicznego. Taki model ma dwie wersje: marksistowską i libertyńską”⁴⁷⁷. O ile więc nie jest problemem umiarkowana laickość państwa, gdyż istnieje w nim przestrzeń do racjonalnego usytuowania religii i Kościoła (kościółów) w systemie państwa, to problem taki stanowi państwo laickie ekstremalne, wojujące z religią i wartościami z niej się wywodzącymi, którymi często przesiąknięta jest także świecka aksjologia danej wspólnoty państwowej. S. Kowalczyk nie ma wątpliwości, że współcześnie przeważają tendencje do rozgraniczania społeczności naturalnej (państwa narodowego) od społeczności

⁴⁷⁵ S. Sowiński, *Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie” 2008, nr 3, s. 40.

⁴⁷⁶ J. Krukowski, *Państwo polskie a kościół katolicki w ujęciu historycznym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2016, nr 2, s. 83-84.

⁴⁷⁷ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s.161.

kulturowej (wspólnoty religijnej), choć w przeszłości, zwłaszcza tej dalszej, często obie te społeczności były identyfikowane, co skutkowało modelem określanym mianem teokracji⁴⁷⁸.

Do największych przeciwników obecności Kościoła w przestrzeni publicznej myśliciel z Lublina zalicza środowiska liberalne, przy czym w dużo mniejszym stopniu dotyczy to USA, które „mając na uwadze pluralizm religijny jego obywateli, zachowuje neutralność wobec konkretnych wspólnot kościelnych. Zarazem jednak docenia rolę wiary w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym, dlatego sprzyja działalności kościołów, m.in. w swym prawodawstwie (zwolnienie od podatków), zapewnia posługę religijną w armii, umożliwia działanie stowarzyszeń religijnych, zaprasza przedstawicieli wspólnot religijnych na uroczystości państwowe”, w związku z czym „przedstawiciele Kościoła pozytywnie wypowiadają się o amerykańskim modelu relacji państwa do religii”⁴⁷⁹. Najbardziej skrajny model laickości państwa proponują, zdaniem S. Kowalczyka, siły i ugrupowania odwołujące się do marksizmu. Dokonując krytyki tych koncepcji ze stanowiska personalizmu myśliciel ten „podważa kompetencje społeczności polityczno-państwowej w zakresie ustalania kryteriów dobra i zła, prawdy i fałszu”, jako że „laickość państwa nie może być równoznaczna z obojętnością wobec wartości religijnych, tym bardziej zaś z wrogością wobec nich, ośmieszaniem ich, marginalizacją w życiu społecznym, upowszechnianiem indyferentyzmu itp.”⁴⁸⁰. Nie podważa on jednak samej idei laickości państwa, dla której znajduje przesłanki w dokumentach Kościoła. Największą wagę mają tu słowa Jezusa Chrystusa odnotowane w Ewangelii wg św. Mateusza: „*Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga*” (Mt 22, 21). Ten tekst i kilka podobnych, wygłoszonych przez Apostołów, S. Kowalczyk uznaje w sposób jednoznaczny za uzasadnienie oddzielenia kompetencji między Kościołem a państwem, „w tym także swoistą autonomię tego ostatniego”⁴⁸¹.

A. Jabłoński, komentując stanowisko S. Kowalczyka w powyższej kwestii zauważa, że wskazuje on „na racjonalną potrzebę uznania ontologicznej i funkcjonalnej ich odrębności w wymiarze społeczno-politycznym. Jednakże odrębność ta nie może oznaczać eliminacji religii z życia publicznego, względnie jej izolacji, czy też pozbawiania jakiegokolwiek wpływu na społeczeństwo”⁴⁸². Odrzuca więc model laickości państwa, polegający na całkowitym i bezwzględny usuwaniu religii oraz Kościoła (kościół) z przestrzeni publicznej

⁴⁷⁸ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 285 i n.

⁴⁷⁹ Tamże, s. 289.

⁴⁸⁰ Tamże.

⁴⁸¹ Tamże.

⁴⁸² A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 77.

i pozbawienia ich wszelkiego wpływu na społeczeństwo. Za optymalny natomiast uznaje S. Kowalczyk, zdaniem A. Jabłońskiego, „model współpracy, który wykorzystuje wypracowane w ramach religii treści do nadawania sensu i określania celów wielu sfer życia, realizowanych w mikro- i makrospołecznościach. Zaangażowanie polityczne rozumiane jako troska o dobro wspólne nie tylko dozwala, ale wręcz domaga się zaangażowania ludzi wierzących i przywódców Kościoła⁴⁸³. Za szczególnie pożądaną formę współpracy państwa z Kościołem uznawał lubelski profesor aktywność katolickiego laikatu w sferze społecznej, naukowej, charytatywnej, pedagogiki rodzinnej, edukacji powszechnej oraz w tych obszarach życia publicznego, w których współpraca taka jest szczególnie pożądana ze względu na potrzebę ochrony dobra wspólnego⁴⁸⁴. Innymi słowy, jest on zdecydowanym przeciwnikiem modelu laickości państwa, w którym religii i Kościołowi (kościółom) wyznacza się miejsce poza przestrzenią publiczną i pozbawia wszelkiego wpływu na funkcjonowanie państwa⁴⁸⁵.

Zarazem jednak przeciwny jest on bezpośredniemu angażowaniu się Kościoła w politykę, rozumianemu jako jego udział w rządzeniu, ubieganiu się duchownych (księży, biskupów) o stanowiska państwowe i zajmowania ich. Generalnie rzecz biorąc, prof. Kowalczyk jest zwolennikiem modelu państwa personalistyczno-wspólnotowego, opartego na dwóch fundamentalnych zasadach społecznej nauki Kościoła: subsydiarności i solidarności. Opoowiada się za demokracją jako formą ustrojową państwa, co od obywateli wymaga nie tylko formalnego wspierania demokracji poprzez akt wyborczy, ale przede wszystkim partycypacji, tj. realnego uczestnictwa w różnego rodzaju działaniach wspólnotowych ukierunkowanych na urzeczywistnianie i ochronę dobra wspólnego. Za kluczową wartość aprobowanego przez siebie modelu państwa uznał S. Kowalczyk wolność jednostki, ale rozumianą inaczej niż w duchu liberalnym (neoliberalnym), tj. jako wyłączną obronę praw jednostkowych. Był zwolennikiem wolności społecznej, tj. niczym nie skrzepowanych możliwości angażowania się przez personalistycznie ujmowaną jednostkę w działaniach wspólnoty i na rzecz wspólnoty. Państwo pojmował jako wspólnotę polityczno-etniczną tworzoną przez naród, nadający mu zdecydowane piętno swojej tożsamości kulturowej. W wyniku takiego stanowiska relację państwo-Kościół (kościóły) interpretował w duchu życzliwej ich kooperacji.

⁴⁸³ Tamże.

⁴⁸⁴ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, dz. cyt., s. 166.

⁴⁸⁵ Nośność tego rodzaju koncepcji laickości państwa przypisywał S. Kowalczyk tzw. humanizmom laickim, tj. koncepcjom odrzucającym transcendencję, ale praktykującym coś w rodzaju laickiej religii. Jak jednak z optymizmem podkreślał, „krytyczna ocena różnych form humanizmu laickiego, wyżej zarysowana, nie wyklucza możliwości porozumienia i współdziałania pomiędzy zwolennikami różnych opcji światopoglądowych i społecznych. Zachowanie własnej tożsamości filozoficznej i ideowej nie przekreśla życzliwego dialogu oraz kooperacji dla dobra człowieka. Obrona człowieczeństwa może i powinna stanowić wspólną platformę wszelkich humanizmów”. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 303.

Przeciwny był modelowi państwa laickiego proponowanemu przez marksizm i liberalizm, w którym religia i Kościół (kościóły) eliminowane są z przestrzeni publicznej i separowane od państwa i jego instytucji. Opowiadał się za racjonalnym modelem współpracy Kościoła i państwa w tych obszarach, które są istotne ze względu na dobro wspólne. Państwo takie powinno nosić piętno tożsamości historycznej i kulturowej tworzącego je narodu. Oznacza to, że może się ono odcinać także od religijnej tożsamości tworzącej je wspólnoty.

3.4. Program integracji europejskiej i światowej

Wspominano już wcześniej, że S. Kowalczyk w swoich rozważaniach odnoszących się do takich wspólnot, jak naród czy państwo dopuszczał możliwość, uznając to za rezultat nieuchronnych procesów przemian rzeczywistości ludzkiej, tworzenia wspólnot ponadnarodowych i łączenia się państw w większe struktury, w ramach których mogą one rezygnować z jakiejś części swojej suwerenności. Jak bowiem pisał, „filozofia społeczna musi uwzględniać dwa bieguny człowieczeństwa: indywidualną osobę i ogólnoludzką społeczność. Przeznaczeniem człowieka jest nie tylko państwo (*polis*), ale społeczność międzynarodowa (*cosmopolis*). Nie jest więc wskazane ani nawet możliwe zamykanie się w społeczności rodzinnej i państwowej”⁴⁸⁶. Zarazem jednak zastrzegł, że aprobata dla otwierania się państw na otoczenie międzynarodowe i wchodzenia z nim w relacje strukturalne czy funkcjonalne, nie oznacza zgody na pomniejszanie „ich naturalnej roli”. Chodzi bowiem jedynie o to, „aby nie popadać w nacjonalizm czy izolacjonizm polityczno-państwowy. Państwa nie tylko koegzystują ze sobą, ale coraz bardziej muszą się wzajemnie integrować w większe regionalne wspólnoty. Te z kolei także nie mogą jedynie tolerować siebie, ale muszą ze sobą współpracować dla wspólnego dobra całej ludzkości”⁴⁸⁷. W sposób pośredni S. Kowalczyk potwierdza swoją daleko idącą rezerwę dla nacjonalizmu jako postawy przesadnej afirmacji swojego narodu, ale jednocześnie sądzi, że państwo jest wspólnotą najlepiej chroniącą dobro personalistycznie postrzeganych obywateli oraz nadrzędne wobec niego (w zakresie, na jaki pozwala poszanowanie nieudzielalności osoby ludzkiej i jej samotożsamości) dobro wspólne. Dostrzega wszakże również uzasadnienie dla tworzenia i funkcjonowania społeczności międzynarodowych. Wskazuje na następujące ich podstawy:

1) ontologiczne – wszyscy ludzie mają tę samą naturę ludzką, a tym samym człowieczeństwo jest wspólne wszystkim ludziom; przywołuje w tym kontekście pojęcie państwa jako

⁴⁸⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 297.

⁴⁸⁷ Tamże.

społeczności doskonałej na poziomie narodu, jednakże – jak podkreśla – w takiej społeczności dokonuje się planetyzacja procesów społeczno-ekonomiczno-politycznych; taką społecznością doskonałą stać się może społeczność międzynarodowa;

2) jurydyczne – wszelkie wspólnoty mogą trwale i w sposób przewidywalny funkcjonować w oparciu o regulacje prawa międzynarodowego, skutecznego tak w wymiarze zaciągania zobowiązań, jak i ich egzekucji;

3) etyczne – stosunki między narodami we wspólnocie międzynarodowej powinny opierać się na uniwersalnych zasadach moralnych: prawdzie, sprawiedliwości, solidarności (w tym duchowej), miłości i wolności;

4) techniczno-społeczne – integracja (ale nie unifikacja i homogenizacja) we wszystkich wymiarach stosunków międzynarodowa, bazująca na postępach globalizacji, przy unikaniu pokus izolacjonizmu, ksenofobii i skrajnego nacjonalizmu⁴⁸⁸. S. Kowalczyk wyrażał przy tym przekonanie, wywiedzione z obserwacji i analizy procesów globalizacyjnych, że „coraz bardziej ewidentne staje się, że przyszłość rodziny ludzkiej będzie wspólnym losem: dobrym lub złym”⁴⁸⁹. To, czy los ten będzie dobry czy zły, w dużej mierze, jak wskazuje analiza jego rozważań odnoszących się do sfery stosunków międzynarodowych, zależy od tego, w jaki sposób ludzkość rozstrzygnie fundamentalną kwestię sprawiedliwości społecznej. Omańniany profesor z Lublina włączył się w nauczanie Kościoła, który poprzez głos swoich

⁴⁸⁸ Tamże, s. 300-302.

⁴⁸⁹ Tamże, s. 302. Ze stwierdzeniem tym koresponduje pogląd, jaki wyraził papież Jan Paweł II na temat globalizacji, w artykule opublikowanym na łamach „Więzi”, streszczający się w tytule tej publikacji: *Globalizacja będzie tym, co uczynią z niej ludzie*, „Więź” 2001, nr 10, s. 17-22. W istocie więc przyszłość ludzkości będzie taka, jaką zbudują sami ludzie. Dobra, jeżeli będzie wspólnotą wartości, niepomyślna zaś, jeżeli skupią się na egoistycznych dążeniach materialnych i doczesnych pokusach zysku i posiadania. Taka ludzkość nie będzie zdolna, podążając tropem wytyczonym przez personalizm, zdolna ani do solidarności, ani do subsydiarności. A to są przecież podstawowe zasady międzynarodowego dobra wspólnego oraz warunki nieodzowne do urzeczywistnienia sprawiedliwości społecznej w wymiarze międzynarodowym, która z kolei jest warunkiem pokoju międzynarodowego i międzynarodowej współpracy na rzecz rozwoju. Warto w tym miejscu nadmienić, że do chrześcijańskiego personalizmu nawiązuje paradygmat zrównoważonego rozwoju. Jego pojawienie się w obiegu aksjologicznym, prawnym i politycznym, tak na poziomie międzynarodowym, jak i krajowym (zasada zrównoważonego rozwoju jest jedną z zasad ustrojowych wpisanych do Konstytucji RP), wiąże się z pracami Komisji Środowiska i Rozwoju ONZ, powołanej w 1983 roku pod przewodnictwem ówczesnej premier Norwegii, Gro Harlem Brundtland. W raporcie pt. *Nasza Wspólna Przyszłość* Komisja wyznaczyła środowisku przyrodniczemu funkcję jednego z trzech, obok gospodarki i polityki społecznej, filarów zrównoważonego rozwoju, bądź też, jak się niekiedy go określa ekorozwoju. W cytowanym raporcie Komisji Brundtland, mianem ekorozwoju określono „rozwój gospodarczy i społeczny, który zapewni zaspokojenie potrzeb współczesnej generacji bez ryzyka, że przyszłe pokolenia nie będą mogły zaspokoić swoich potrzeb, naruszania możliwości zaspokajania potrzeb przyszłych pokoleń, pozwalając jej na wybór stylu życia”. Zob. E. Mazur-Wierzbicka, *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, [w:] *Nierówności społeczne a Wzrost Gospodarczy*, 2006, nr 8, s. 317-328s. 318. Szerzej na ten temat patrz także: A. Tuziak, *Społeczno-ekonomiczne aspekty zrównoważonego rozwoju w ujęciu globalnym i lokalnym*, „Problemy Ekorozwoju” 2010, t. 5, nr 2, s. 39-49.

papieży zwraca od dawna uwagę, że sprawiedliwość nie ogranicza się tylko do stosunków krajowych, ale ma wymiar międzynarodowy⁴⁹⁰.

Podstawowym uzasadnieniem, jakie widzi S. Kowalczyk, dla procesu integrowania się narodów i państw w większe ponadnarodowe i ponadpaństwowe, personalistycznie ujmowane struktury, jest to, że wspólnoty, o których mowa, osiągają, a przez to zobligowane są chronić dobro wspólne. Dobro takie „wychodzi poza dobro konkretnego państwa, ale nie może go neutralizować”, jako że „dobro społeczności międzynarodowej nie jest równoznaczne z akceptacją kosmopolityzmu, to jest wyzbyciem się poczucia tożsamości etniczno-narodowej oraz ideowo-religijnej. Ludzkość jest rodziną narodów i ojczyzn, poczucie łączności z nimi nie wyklucza świadomości bycia obywatelem świata”⁴⁹¹. W związku z tym personalista z Lublina odrzuca wszelkie „internacjonalizmy”, które uległy ostatecznej kompromitacji i nie sposób poważnie ich rozważać w kontekście poszukiwania sposobów urzeczywistnienia i ochrony międzynarodowego dobra wspólnego w powyżej podanym

⁴⁹⁰ Już papież Jan XXIII pisał w encyklice *MM*, że „może najważniejszym ze wszystkich problemów dzisiejszych czasów jest zagadnienie stosunków między państwami o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego, a państwami, które weszły dopiero na drogę do jego osiągnięcia. Pierwsze z nich korzystają z wielkich ułatwień życiowych, podczas gdy drugie borykają się z ostrą nędzą. Ponieważ wszystkich ludzi całego świata łączy tak ściśle wzajemne związki, że czują się oni jak gdyby mieszkańcami jednego domu, dlatego tym narodom, które są syte i posiadają duże zasoby wszelkich dóbr, nie wolno zaniedbywać losu innych krajów, które przechodzą tak wielkie wewnętrzne trudności, że ich mieszkańcy cierpią nieledwie nędzę i głód, nie mogąc też korzystać jak należy z podstawowych praw ludzkich. Jest to tym bardziej ważne, że przy wzrastającej z każdym dniem pewnego rodzaju zależności między państwami jest niemożliwe, by mogły one utrzymać długo między sobą tak potrzebny pokój, skoro ich warunki gospodarcze i socjalne wykazują zbyt wielkie rozpiętości”. Papież Jan XXIII, Encyklika społeczna *MM*.

Stefan Sołtyszewski odnosząc się do zapisów encykliki o potrzebie solidarności lepiej rozwiniętych państw z państwami o niższym poziomie rozwoju stwierdził, że „ekonomicznie rozwinięte kraje, udzielające pomocy, powinny uznawać i szanować indywidualne cechy społeczności gospodarczo dostatecznie nierozwiniętych. Encyklika przestrzega przed pokusą wykorzystywania swej technicznej i finansowej współpracy dla wywierania wpływu na sytuację polityczną mniej rozwiniętych krajów w zamiarze dominacji. Jeżeli to nastąpiłoby – byłoby to nową formą kolonializmu. Postęp naukowy i techniczny, rozwój gospodarczy, poprawa warunków życiowych są niewątpliwie pozytywnymi czynnikami cywilizacji. Nie można jednak lekceważyć i zapominać lub zaprzeczać wartości duchowych, dla których te pierwsze są z zasady środkami pomocniczymi”. Por. S. Sołtyszewski, *Encyklika społeczna Mater et Magistra*, Prawo kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny, 1962, 5/1-2, nr 1-2, s. 277. W podobnym duchu o rozważanej kwestii wypowiadał się również następca papieża Jana XXIII, papież Paweł VI. W encyklice *Populorum Progressio* pisał: „Ponieważ ludzki obowiązek wzajemnej łączności dotyczy także narodów, bardzo poważnym obowiązkiem narodów rozwiniętych jest pomagać narodom rozwijającym się. Tę naukę Soboru należy wprowadzić w życie. Jeżeli jest rzeczą słuszną, aby ludność jakiegoś kraju korzystała przed innymi z darów udzielonych jej przez Opatrzność jako z plonów jej pracy, to jednak żaden lud nie może przeznaczać swych bogactw do własnego jedynie użytku. Poszczególne narody winny wytwarzać coraz więcej i coraz lepiej, aby zapewnić wszystkim obywatelom życie naprawdę godne ludzi i przyczynić się do wspólnego rozwoju całej ludzkości. Ponieważ w regionach gospodarczo mniej rozwiniętych wzmaga się niedostatek, jest rzeczą słuszną, aby jakiś kraj opływający w bogactwa przeznaczał na pomoc dla tych regionów część wytwarzanych przez siebie dóbr, a także by kształcił wychowawców, inżynierów, techników, naukowców, którzy swoją wiedzą i doświadczeniem służyliby tym krajom”. Zob. Papież Paweł VI, Encyklika o popieraniu rozwoju ludów: *Populorum Progressio*. Do kwestii międzynarodowego wymiaru sprawiedliwości społecznej nawiązywali także w kontekście globalizacji kolejni papieże: Jan Paweł II i Benedykt XVI. Do ich wypowiedzi w tej mierze odnieśliśmy się w dalszej części niniejszego opracowania.

⁴⁹¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 302.

rozumieniu tego pojęcia. Uznał je bowiem jako idee będące w istocie kamuflażem kryptonacjonalizmu i kryptoautorytaryzmu. Podkreślał też, że prawdziwe międzynarodowe dobro wspólne musi być oparte na solidarności i sprawiedliwości międzynarodowej, tj. uznawać i respektować w jednakowym stopniu prawa wszystkich krajów, od mocarstw po kraje niewielkie. Przeciwnie zatem dobru wspólnemu jest dyskryminowanie „jednych państw a preferować inne. Autentyczne dobro wspólne społeczności światowej to dobro wszystkich państw i każdego z nich. Prawa wszystkich narodów i państw, także małych, powinny być dostrzegane i respektowane”⁴⁹². Podstawowymi składnikami międzynarodowego dobra wspólnego, zdaniem S. Kowalczyka, są pokój między narodami (państwami) i osobiste bezpieczeństwo wszystkich ludzi. Jak jednak zaznacza, pokój nie może być równoznaczny z akceptacją pacyfizmu, co jest równoznaczne z „pokojem za wszelką cenę”, nawet za cenę krzywdy jednostek i całych narodów z powodu bezwzględnej dominacji silnych nad słabymi czy wyzysku ekonomicznego mas pracujących. Innymi słowy, pokój nie może być zaprowadzany i utrzymywany za cenę złamania podstawowych zasad wszelkiego dobra wspólnego, także międzynarodowego, subsydiarności i solidarności. Z kolei sceptyczny dystans wobec pacyfizmu nie może oznaczać „afirmacji wojny, zwłaszcza traktowanej jako normalnego sposobu rozstrzygnięcia sporów pomiędzy państwami”, jako że „każda wojna powoduje wiele zła, dlatego jest ona smutną ostatecznością”⁴⁹³. Co prawda, nadal pozostają aktualne rozważania o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej, ale współcześnie każdy dyskurs o wojnie jest ryzykowny ze względu na zaawansowanie technik, technologii i procedur militarnych, a także niebezpieczeństwo, że każdy konflikt, niezależnie od tego czy zainicjowany z pobudek imperialnych czy sprawiedliwościowych, może przekształcić się w konflikt światowy, w którym jego etyczne przesłanki ulegną zatarciu. Dlatego też pokój nie może być ufundowany na paradygmacie „równowagi strachu”, ale na szczerym współdziałaniu państw w celu zapobiegania konfliktom. Najbardziej efektywny w tym zakresie może być, zdaniem naszego myśliciela, personalistyczno-wspólnotowy postulat „oparcia relacji pomiędzy państwami na zasadach prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności”, w kontekście którego przywołuje Tomaszową formułę, która brzmi: „Pokój jest owocem sprawiedliwości”⁴⁹⁴.

Pokój, w powyższym rozumieniu, jest w koncepcji autora *Zarysu filozofii człowieka* podstawowym czynnikiem konstytuującym międzynarodowe dobro wspólne, ale nie

⁴⁹² Tamże.

⁴⁹³ Tamże, s. 303.

⁴⁹⁴ Tamże.

jedynym. Drugim jest „wszechstronny rozwój”, implikujący postęp ekonomiczny, techniczno-naukowy oraz moralno-duchowy⁴⁹⁵. Kategoria rozwoju również powinna być postrzegana w kategoriach personalistyczno-wspólnotowych, oparta na zasadach subsydiarności i solidarności. Rozwój powinien prowadzić do zwiększenia dostępności dóbr materialnych (likwidacja ubóstwa i rozwarstwienia dochodowego), zasobów kultury (upowszechnienie edukacji, korzystanie z osiągnięć technicznych i odkryć nauki) oraz dóbr duchowych (upowszechnienie uczestnictwa w kulturze). Możliwości, o których mowa muszą mieć wszakże również swoje zaplecze moralne w postaci międzynarodowej wspólnoty wartości. Bez takiej wspólnoty nie jest możliwa żadna inna wspólnota, nawet ta najbardziej, jak się ogólnie sądzi, oczywista, wspólnota ekonomiczna⁴⁹⁶. Wspólny fundament moralny powinien również obejmować inne elementy międzynarodowego dobra wspólnego, do których interesujący nas myśliciel zalicza: wspólne prawodawstwo, wspólne procedury rozstrzygnięcia sporów granicznych, kontrola procesów migracyjnych i rozstrzygnięcie problemów w tym obszarze na zasadach sprawiedliwości, subsydiarności i pomocniczości oraz poszanowania godności jednostek i zbiorowości, ochrona mniejszości narodowych przed wyzyskiem i imperializmem kulturowym, koordynacja rozwoju ekonomicznego, przeciwdziałanie bezrobociu; ochrona środowiska naturalnego, organizowanie pomocy w wypadku klęsk żywiołowych i kataklizmów przyrody⁴⁹⁷.

Fundamentalny sens współpracy międzynarodowej zawiera się w obronie tak rozumianego międzynarodowego dobra wspólnego. Może ona być skutecznie realizowana jedynie w ramach ustalonych i ugruntowanych struktur organizacyjnych, będących wykładnikiem nasilających się we współczesnym świecie procesów integracyjnych. Jednym z najpotężniejszych, o ile nie najpotężniejszym, mechanizmem tych procesów, a jednocześnie ich realnym odzwierciedleniem jest globalizacja. W związku z jej burzliwym narastaniem od końca ubiegłego wieku i wielosektorowym charakterem (ekonomia, sfera informacyjna, telekomunikacja, postęp naukowo-techniczny, ekologia, a nawet polityka i sfera cywilizacyjno-kulturowa) pojawiają się pytania, czy nie rozmija się ona ze szczególnie silnie postulowaną przez personalizm, także w obszarze stosunków międzynarodowych, sprawiedliwością społeczną⁴⁹⁸. Zagrożenia tego typu dotyczą zwłaszcza ekonomiczno-technicznego wymiaru globalizacji, która jest „wyzwaniem dla współczesnej generacji ludzi. Zachodzi

⁴⁹⁵ Tamże, s. 303-304.

⁴⁹⁶ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 304.

⁴⁹⁷ Tamże, s. 305.

⁴⁹⁸ Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 220.

obawa, że ideologie doraźnego zysku, utylitaryzmu i ekonomizmu mogą całkowicie rozmiąć się z ideami demokracji, wolności i sprawiedliwości społecznej⁴⁹⁹. Kowalczyk uznając globalizację za praktyczną konsekwencję idei liberalizmu i ideologii mu pokrewnych, zgłasza zastrzeżenia pod jej adresem przede wszystkim w duchu swojej, zreferowanej już wcześniej, krytyki tej formacji ideowej, która eksponując wolny rynek zagraża wspólnocie wartości, która w funkcjonowaniu narodów i państw jest ważniejsza niż sfera ekonomiczna. Dostrzegając jej nieuchronność przestrzega on jednak, że jej rozwój i umacnianie się nie może realizować się kosztem sprawiedliwości społecznej, nie powinna się ona „przeistoczyć w globalizację ubóstwa jednych ludzi i narodów, a luksusu innych”⁵⁰⁰.

W filozofii S. Kowalczyka, nawiązującego w tym zakresie do społecznej nauki Kościoła, obawy związane z globalizacją, a tym samym z generowanymi przez nią procesami integracji międzynarodowej, przeważają nad nadziejami. Powinna ona być równoważona odpowiednim poziomem rozwoju moralności i etyki. Profesor z Lublina podzielał w tej kwestii obawy i niepokoje Jana Pawła II⁵⁰¹. Największe obawy Papieża-Polaka budziło to, że etyka i moralność zostaną zdominowane przez rynek, a człowiek stanie się jednym z jego elementów. Globalizacja, zdaniem Jana Pawła II, wtedy tylko będzie mogła spełnić nadzieje z nią związane, jeżeli – jak ujął to Paweł Rabczyński, komentując nauczanie papieża w tym zakresie – będzie zorientowana etycznie, to znaczy uznany zostanie prymat wartości, „na czele których stoi człowiek, jego godność i autentyczny rozwój”, jako że nie może on biernie podporządkowywać się procesom generowanym przez globalizację. Jak z naciskiem podkreśla cytowany autor, „w podejmowaniu wszelkich inicjatyw związanych z regulacją procesów globalnych należy kierować się niezmiennymi wartościami społecznymi, takimi jak: prawda, wolność, sprawiedliwość, solidarność, pomocniczość i miłość. Interesy partykularne poszczególnych grup oraz wymagania rynku muszą być podporządkowane dobru wspólnemu, tak aby wszystkie narody były traktowane jako równorzędni partnerzy, konsumujący w równej mierze owoce globalizacji, a każdy pojedynczy człowiek mógł korzystać z takich podstawowych dóbr jak żywność, mieszkanie, szkolnictwo, zatrudnienie, pokój, postęp społeczny, rozwój gospodarczy oraz sprawiedliwość”⁵⁰². Dostrzegając, że praktyka zmierza w kierunku przeciwnym niż powyżej nakreślony, Jan Paweł II, poddawał pod uwagę potrzebę odnowy prawa międzynarodowego i innych instytucji. Pisał o tym problemie

⁴⁹⁹ Tamże, s. 220.

⁵⁰⁰ Tamże.

⁵⁰¹ Ostatnio kwestię poglądów Jana Pawła II na globalizację podjął Paweł Rabczyński w swoim artykule pt. *Globalizacja w ujęciu Jana Pawła II*, „*Studia Elbląskie*” 2011, t. 12, s. 275-287.

⁵⁰² Zob. P. Rabczyński, *Globalizacja w ujęciu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 285.

expressis verbis: „(...) być może nadszedł czas, aby podjąć nową i pogłębioną refleksję nad sensem ekonomii i nad jej celami. Konieczne wydaje się w tym kontekście ponowne rozważenie samego pojęcia dobrobytu, aby nie był on postrzegany wyłącznie w ciasnej perspektywie utylitarystycznej, która spycha całkowicie na margines wartości takie jak solidarność i altruizm. [...] Nakazuje to nie tylko etyka, ale także zdrowa ekonomia. Doświadczenie bowiem zdaje się wskazywać, że sukces ekonomiczny w coraz większej mierze wynika z tego, iż docenia się należycie rolę człowieka i jego zdolności, popiera się jego świadome uczestnictwo, starannie kultywuje wiedzę i pomnaża zasoby informacji, umacnia solidarność”⁵⁰³.

Podobne obawy wobec globalizacji posiadał także przywoływany przez S. Kowalczyka w kontekście rozważanych kwestii następcą papieża Jana Pawła II, Benedykt XVI – szczególnie w swojej encyklice *Caritas in veritate* ⁵⁰⁴. Możemy zauważyć w przytoczonych słowach łatwo uchwytną ambiwalencję następcy Jana Pawła II wobec globalizacji: z jednej strony wielkie nadzieje na bezprecedensowy w dziejach ludzkości rozwój i postęp, z drugiej zaś obawa, że może wygenerować nieznane obecnie ryzyka nowych strat i podziałów. Globalizacja może być, zdaniem Benedykta XVI, szansą dla ludzkości, jeżeli będzie ona realizowana zgodnie z ogólnie uznawanymi wartościami. Tylko wówczas twórcze możliwości człowieka rozwiną się najpełniej. Dostrzegając nagłą potrzebę ingerencji Kościoła w tę problematykę społeczną, pisał: „Rozwój człowieka i narodów wznosi się na takie wyżyny, jeżeli bierzemy pod uwagę wymiar duchowy, jakim powinien koniecznie odznaczać się taki rozwój, aby mógł być autentyczny. Domaga się on nowych oczu i nowego serca zdolnych wznieść się ponad materialistyczną wizję ludzkich wydarzeń i dostrzec w rozwoju coś «ponad», czego technika nie może dać. Na tej drodze będzie możliwe uzyskiwanie ludzkiego rozwoju, mającego swoje kryterium orientacyjne w napędowej sile miłości w prawdzie”⁵⁰⁵. S. Kowalczyk, odnosząc się do przytoczonych słów papieża Benedykta XVI, zarzucał „niektórym ekonomistom” (zapewne proveniencji liberalnej), że przeciwstawiają „obiektywne

⁵⁰³ Papież Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku*, <http://www.opoka.org.pl> [dostęp: 03.01.2018].

⁵⁰⁴ Papież Benedykt XVI pisał: „(...) ale czas i gwałtowność, z jaką się rozwinęła, są zaskakujące. Proces ten, który się zrodził w krajach ekonomicznie rozwiniętych, ze swej natury spowodował wciągnięcie wszystkich ekonomii. Stał się on głównym motorem wyjścia z niedorozwoju całych regionów i przedstawia sam z siebie wielką możliwość. Jednakże, bez kierownictwa miłości w prawdzie, ten planetarny bodziec może przyczynić się do powstania ryzyka nieznanych dotąd szkód i nowych podziałów w rodzinie ludzkiej. Z tego powodu miłość i prawda stawiają przed nami niespotykane dotąd i twórcze zadanie, z pewnością bardzo rozległe i złożone. Chodzi o otwarcie umysłu i uczynienie go zdolnym do poznania i ukierunkowania tych imponujących nowych sił dynamicznych, ożywiając je w perspektywie «cywilizacji miłości», której ziarno Bóg zaszczerpił w każdym narodzie, w każdej kulturze”. Benedykt XVI, *Caritas in veritate* (dalej: *CV*), nr 33.

⁵⁰⁵ *CV*, nr 77.

prawa życia gospodarczego [...] ocenie działalności przedsiębiorców”. Przypominał im w związku z tym, że „ekonomią rządzą nie automaty, ale ludzie, którzy są zobowiązani do respektowania godności i elementarnych praw innych ludzi – pracowników i całych społeczności. Postulat całkowitej separacji życia gospodarczego i etyki jest przejawem mentalności deterministyczno-amoralnej”⁵⁰⁶. Taka postawa była dla interesującego nas myśliciela nie do przyjęcia. Obawiał się bowiem, że globalizacja zmierza w kierunku wytyczonym przez „niektórych ekonomistów”, dlatego wobec globalizacji zajmował on postawę sceptyczną. Niepokoiło go zwłaszcza przesycenie globalizacji sejentyzmem i technicyzmem. Uważał, że głównym błędem „ideologii globalizmu jest sprowadzenie kultury do nauk empirycznych, techniki i ekonomii, a niedocenywanie podstawowej roli kultury duchowo-religijnej, moralnej, narodowej. Narody świata należą do różnych kręgów cywilizacyjno-kulturowych, dlatego unifikacja techniczna czy ekonomiczna nie jest równoznaczna z globalizacją ideologiczną i aksjologiczną”⁵⁰⁷. Może to być, zdaniem lubelskiego personalisty, źródłem kolejnych, nowych nierówności i podziałów.

Sceptycyzm S. Kowalczyka wobec globalizacji potęgowało przekonanie o daleko posuniętych zbieżnościach między globalizmem a komunizmem. Twierdził, że obie te ideologie są ze sobą powiązane „już z tej racji, że pretenduje do roli całościowej wizji rzeczywistości, interpretującej naturę człowieka i sens jego życia w kontekście ateistycznego naturalizmu. [...] Drugim argumentem potwierdzającym ideologiczny związek komunizmu z narastającym obecnie trendem globalizmu jest fakt, iż oba nurty charakteryzuje antyindywidualizm i antypersonalizm. Marksistowski ekonomizm sprzyja teorii globalizmu, ponieważ całe bogactwo umysłowo-duchowej kultury człowieka sprowadza do źródeł materialno-gospodarczych. Skoro cała rzeczywistość ma być jednorodna, tj. ostatecznie materialna, to możliwe jest «wyprodukowanie» - mówiąc językiem Marksa - nowej generacji ludzi, pozbawionych indywidualnego oblicza”⁵⁰⁸. To zaś czyniłoby niewykonalny postulat podporządkowania procesów globalizacji sferze wartości. „Wyprodukowany” przez te procesy człowiek byłby bowiem „człowiekiem bez właściwości”, odpornym na sferę duchową.

W związku z powyższym należy powrócić do zasygnalizowanego już problemu struktur organizacyjnych, w jakich wyrażają się procesy globalizacyjno-integracyjne. S. Kowalczyk z uznaniem wypowiada się w tym kontekście o Organizacji Narodów Zjednoczonych,

⁵⁰⁶ S. Kowalczyk, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki „Caritas in Veritate” Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁰⁷ Tenże, *Naród, państwo, Europa*, Radom 2003, s. 203.

⁵⁰⁸ Tenże, *Komunizm a globalizm*, „Człowiek w kulturze”, t. 14, s. 97-106.

jako o swoistym prototypie państwa światowego, wyposażonym we władzę globalną, legitymizowaną zgodą jej członków, wyrażoną zgodnie z przyjętymi na jej gruncie procedurami. Zarazem jednak postrzega on ONZ za ledwie jako zaczątek państwa światowego, gdyż organizacja ta nie posiada żadnej egzekutywy swoich decyzji wydawanych w formie rezolucji, dysponuje co prawda wojskiem, ale może ono być użyte tylko do celów rozjemczych⁵⁰⁹. O możliwości powstania państwa światowego analizowany myśliciel wypowiada się w sposób dość sceptyczny, aczkolwiek możliwości takiej nie wyklucza. Napisał o tym w jednej ze swoich ostatnich prac: „Choć kontrowersyjna jest idea państwa światowego, to można mówić o społeczeństwie światowym. Nie jest nim zbiór anonimowych grup ludzkich, ale rodzina narodów i państw pragnących żyć w pokoju i mających prawo do sprawiedliwego ich traktowania [...]. Proces integracji ekonomiczno-politycznej powinien być całkowicie dobrowolny i oddolny, a nie narzucany administracyjnie przez elity światowe państwom narodowym”⁵¹⁰. Największą zatem trudnością w utworzeniu państwa światowego będzie uzyskanie całkowitej, dobrowolnej, a co najważniejsze – oddolnej, zgody wszystkich państw na przystąpienie do takiego państwa. Przeszkodą zasadniczą w jej wyrażeniu może być kwestia suwerenności państwowej. Do tej kwestii powrócimy jeszcze nieco później.

W kontekście zachodzących procesów globalizacyjnych S. Kowalczyk dostrzega także inicjatywy integracyjne o charakterze regionalnym (np. Unia Europejska, Organizacja Jedności Afrykańskiej), czy związków państw inspirowanych przesłankami etniczno-religijnymi (np. wspólnoty państw muzułmańskich) bądź politycznymi (np. Grupa Wyszehradzka). Wyrażał przy tym przekonanie, że „planetyzacja życia ekonomicznego, naukowo-technicznego, kulturalnego i politycznego w przyszłości zapewne skłoni większość państw świata do utworzenia społeczności międzynarodowej ze wszystkimi jej atrybutami i konsekwencjami”⁵¹¹. Wspólnota taka powinna być oparta na wartościach personalistycznych, tj. opierać się na sprzężonych ze sobą zasadach dobra wspólnego i solidarności oraz praktycznie realizować zasadę solidarności, wyrażoną poprzez gotowość wszystkich państw narodowych do podporządkowania swoich interesów partykularnych dobru całej ludzkości⁵¹². Wyrażenie takiej woli oznacza, jak już sygnalizowano, konieczność rezygnacji z jakiejś części suwerenności. S. Kowalczyk suwerenność rozumiał w ten sposób, że państwo „w sposób całkowicie wolny podejmuje decyzje (polityczne, ekonomiczne, dotyczące

⁵⁰⁹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 305-307.

⁵¹⁰ Tenże, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, dz. cyt., s. 169.

⁵¹¹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 306.

⁵¹² Tamże, s. 307-309.

szeroko rozumianej kultury itp.), decyduje o własnych celach i środkach ich realizacji, sprawuje kontrolę nad swym terytorium, orzeka o własności i jej formach”⁵¹³. Brak suwerenności lub jej ograniczenie jest natomiast stanem odwrotnym i może być skutkiem zewnętrznej przemocy lub dobrowolnej decyzji władz danego państwa o całkowitej lub częściowej rezygnacji z niej w imię solidarności międzynarodowej, dzięki czemu mogą one skuteczniej zadbać o interesy swoich obywateli. Kowalczyk świadomy był również tego, że idea suwerenności nie może abstrahować od procesów integracyjno-globalizacyjnych. W sytuacji ich występowania, jak pisał, „suwerenność i funkcje państw ulegają niewątpliwie istotnym przemianom, ale ich istnienie nie może być zakwestionowane. Globalizacja nie może się przekształcić w kryptotalitaryzm. Historia potwierdza, że poszczególne grupy etniczne i państwa powstają, ewoluują i często znikają, w naturze człowieka jednak zawarta jest trwała psychiczna potrzeba egzystowania w społecznościach etniczno-kulturowo-państwowych”⁵¹⁴.

Procesy, o których mowa nie prowadzą do pełnej utraty suwerenności, jednakże w sposób zróżnicowany mogą one dotyczyć różnych sfer funkcjonowania państwa: polityki, obronności, gospodarki, finansów, także kultury. Jednak zakres częściowej jej utraty jest przedmiotem kontrowersji, nawet jeżeli przynosi to danemu państwu więcej korzyści niż strat i nie prowadzi do satelityzacji takich państw, co charakterystyczne jest dla stosunków między mocarstwami a państwami o słabszym potencjale. S. Kowalczyk wskazuje w tym kontekście na przypadek Wspólnoty Europejskiej, którego nie należy utożsamiać „z fenomenem państw-satelitów, charakterystycznym dla członków byłego Układu Warszawskiego”⁵¹⁵. Także w takim wypadku powstaje szereg wątpliwości, o których mówił filozof z Lublina podczas konferencji nt. *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach i czynnikach ją kształtujących*⁵¹⁶. Nie kwestionując korzyści, jakie odnosi Polska z członkostwa w Unii Europejskiej wskazywał na liczne ryzyka, jakie stąd wynikają dla polskiej suwerenności. Podstawowe niebezpieczeństwa upatrywał w stopniowym przekształcaniu UE w superpaństwo, czego oczekują euro entuzjaści chcący, aby poszczególne kraje członkowskie nie tylko rezygnowały z części swojej suwerenności, ale także tożsamości narodowej i porzucały narodowy patriotyzm na rzecz enigmatycznego patriotyzmu europejskiego. W wystąpieniu,

⁵¹³ Tamże, s. 243.

⁵¹⁴ Cyt. za: E. Balawajder, [Recenzja książki: Stanisław Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*], „Społeczeństwo” 2008, nr 2, s. 286.

⁵¹⁵ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 244.

⁵¹⁶ Polskość i suwerenności naszej ojczyzny bronił Ks. profesor S. Kowalczyk podczas konferencji naukowej pt. *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach i czynnikach ją kształtujących*, która została zorganizowana w Lublinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 8 XI 2007 r.

podczas wspomnianej konferencji, integrację europejską postrzegał S. Kowalczyk jako jedną z postaci jaką przybiera globalizacja, w której widział jeden z głównych czynników sprawczych osłabiania kultur narodowych i marginalizowania ich znaczenia, zmian w obyczajowości zakorzenionej w etyce chrześcijańskiej itp. Postępujący proces sekularyzacji prowadzi także do osłabiania przekonań patriotycznych, czego głównym narzędziem jest ośmieszanie idei tożsamości narodowej Polaków na rzecz ideologii globalnej. Prof. Kowalczyk, mając na uwadze fakt masowej emigracji Polaków, postulował reorientację patriotyzmu: z deklaratywnego i emocjonalnego na rzecz patriotyzmu pojmowanego jako organiczna praca dla ojczyzny. W tym dostrzegał szansę na odwrócenie wyliczonych powyżej niekorzystnych tendencji⁵¹⁷.

Sceptycyzm S. Kowalczyka wobec udziału Polski w procesach globalizacyjnych, w tym przede wszystkim integracji europejskiej, nie oznaczał bynajmniej odrzucania przezeń takiego modelu uczestnictwa Polski we współczesnych gremiach międzynarodowych. Kluczowy był dla niego charakter i kierunek tego zaangażowania. z punktu widzenia kryterium struktur władzy dostrzegał on dwa modele integracji europejskiej, mianowicie: pragmatyczno-funkcjonalny i konstytucyjny. Pierwszy z nich, jak pisał, „optuje za tworzeniem polityczno-ekonomicznej społeczności europejskiej w sposób oddolny, tj. poprzez stopniową integrację gospodarczą, administracyjną i polityczną, co w zasadzie nie wyklucza dalszego istnienia państw narodowych. Byłby to układ policentryczny, ale równocześnie sprzyjający funkcjonowaniu instytucji ponadpaństwowych. Bardziej radykalna jest koncepcja konstytucyjna społeczności europejskiej, która opowiada się za odgórną metodą integracji oraz dąży do sformułowania konstytucji ogólnoeuropejskiej jako podstawy prawnej państw członkowskich. Koncepcja ta nie uznaje potrzeby dalszego istnienia państw narodowych”⁵¹⁸. Z punktu widzenia postulatów personalizmu, jak i długofalowego polskiego interesu narodowego, możliwy do akceptacji był dla S. Kowalczyka pierwszy z wymienionych modeli.

Charakteryzując modele integracji europejskiej przyjął on także kryterium polityczno-ustrojowe. Z tego punktu widzenia możliwe były również dwa modele docelowe: Europa ojczyzn i Stany Zjednoczone Europy⁵¹⁹. W świetle dotychczasowych uwag przyjąć można, że bliższy S. Kowalczykowi był model Europy ojczyzn; drugi bowiem nasuwa skojarzenie

⁵¹⁷ U. Buglewicz, *Tożsamość polska*, <http://www.niedziela.pl> [dostęp: 01.09.2017].

⁵¹⁸ S. Kowalczyk, *Modele integracji europejskiej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2005, nr 8/1, s. 157.

⁵¹⁹ Tamże, s. 157.

z koncepcją europejskiego superpaństwa, do której odnosił się krytycznie. Jako ostatnie kryterium podziału modeli integracji europejskiej wskazywał on kryterium kulturowo-aksjologiczne, na gruncie którego konkurują znów dwa modele: laicko-oświeceniowy i aksjologiczno-chrześcijański. Pierwszy z nich bazuje na postulatach neutralności religijnej i etycznej, co w wymiarze politycznym oznacza centralizację władzy i struktur i docelowe utworzenie Stanów Zjednoczonych Europy. Z kolei drugi z nich, „wskazujący na nieodzowność etycznych podstaw każdej społeczności, jest bliski koncepcji policentrycznej i mówi o potrzebie Europy narodów i ojczyzn”⁵²⁰. W konkluzji rozważań dotyczących modeli integracji europejskiej S. Kowalczyk stwierdził, że większość myślicieli chrześcijańskich, ale też wybitnych europejskich polityków, np. Charles de Gaulle i Konrad Adenauer, a spośród najwyższych dostojników Kościoła papież Jan Paweł II, opowiedziało się za modelem aksjologiczno-chrześcijańskim, którego docelowym etapem ma być Europa ojczyzn i narodów. Siebie także usytuował w tym gronie prezentując pogląd, że „integracja europejska nie powinna być rozumiana jako niwelowanie bogactwa etniczno-kulturowego. Europa przyszłości, wyrastająca z korzeni chrześcijańskiego personalizmu, nie może przetrwać się w gigantyczne federalne państwo na podobieństwo USA. Prawdziwa Europa, wierna swej tradycji kulturowej i aksjologicznej, a zarazem szukająca przeciwwagi ekonomiczno-politycznej dla innych światowych centrów władzy, powinna stać się federacją narodów i państw”⁵²¹.

Chociaż prof. Stanisław Kowalczyk z krytyczną aprobatą odnosił się do uczestnictwa Polski w procesie integracji europejskiej (o ile za punkt odniesienia obiera ona model aksjologiczno-chrześcijański i zmierza docelowo do Europy ojczyzn i narodów), to podważał liberalną tezę o istnieniu narodu europejskiego⁵²². Zasadne zatem wydaje się spostrzeżenie, że w swoich koncepcjach filozoficznych, odnoszących się do problematyki procesów integracyjno-globalizacyjnych, S. Kowalczyk reprezentował nurt polskiej myśli konserwatywnej, bazującej na kulturowym nacjonalizmie i polskim patriotyzmie, otwartej wszakże na koncepcje odmienne, o ile uwzględniały one polskie wartości oraz polski interes narodowy, dla których za najpewniejszego gwaranta uznawał narodowe państwo polskie, w sposób rozumny i odpowiedzialny uczestniczące w procesach zachodzących w jego bliższym i dalszym otoczeniu międzynarodowym.

⁵²⁰ Tamże.

⁵²¹ Tamże, s. 163.

⁵²² Tenże, *Wychowanie ku wartościom narodowo-patriotycznym. Elementy teorii i praktyki*, t. 2, *Naród, Ojczyzna, Patriotyzm, Państwo, Pokój*, Lublin-Kielce 2006, s. 110-112.

ROZDZIAŁ IV

ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Za fundamentalne zasady życia społecznego, jako niezbędny warunek sprawiedliwości społecznej, Stanisław Kowalczyk uznawał: prawdę, personalizm, utożsamiany z postulatami pomocniczości (subsydiarności), tj. imperatywem niesienia przez silniejszych pomocy słabszym uczestnikom życia społecznego, oraz solidarność, czyli współdziałanie wszystkich członków wspólnoty w tworzeniu i ochronie dobra wspólnego. Do pojęć tych nawiązywano dotąd jako fundamentalnych kategorii filozofii S. Kowalczyka. Obecnie odniesiemy się do nich jako podstawowych kategorii jego filozofii społecznej, w której prezentował on własne stanowisko w najważniejszych kwestiach dotyczących współczesnych ludzi i społeczności. Pojęcia prawdy, solidaryzmu i solidarności określają wartości, na jakich zbudowane jest życie społeczne, które dla lubelskiego uczonego jest: „Współistnieniem i współdziałaniem istot rozumnych i wolnych – osób. Społeczność to wspólnota osób, które dostrzegają dobro wspólne i pragną je realizować. Człowiek, podejmując decyzję uczestniczenia w życiu społecznym, włącza się w jego cele, obowiązki, doświadczenia, historię”⁵²³.

Tak rozumiane życie społeczne ma charakter finalistyczny i aksjologiczny, co oznacza, że powinno być ono oparte na etycznych wartościach i zasadach. Są to zasady „konstruowania i funkcjonowania bytu społecznego, a ich naruszenie „prowadzi nieuchronnie do deformacji życia społecznego albo nawet do jego zaniku”⁵²⁴. Charakteryzując zasady życia społecznego S. Kowalczyk stwierdza, że mają one charakter: ontologiczny (są immanentnym składnikiem bytu ludzkich wspólnot i funkcjonujących w ich ramach bytów osobowych, jednostek), jurydyczny (znajdują odzwierciedlenie w porządku prawnym danego bytu społecznego, np. państwa) oraz etyczny (przestrzeganie zasad jest moralną powinnością wszystkich uczestników życia społecznego, a ich naruszenie wiąże się z osłabieniem bytu społecznego oraz wymierzeniem sankcji prawnych lub moralnych). Podkreślenia wymaga fakt, że zachodzi istotna różnica pomiędzy zasadami życia społecznego a szczegółowymi normami etycznymi, określanymi np. w *Dekalogu*. Te ostatnie bowiem „obowiązują każdego człowieka i w każdej sytuacji, natomiast zasady życia społecznego są ogólnymi wytycznymi obowiązującymi w konkretnej społeczności. Konkretyzacja tych zasad wymaga

⁵²³ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 254.

⁵²⁴ Tamże.

uwzględnienia charakteru i celów określonej społeczności, zaistniałej sytuacji społecznej i egzystencjalnej, stopnia zaangażowania konkretnego człowieka, zakresu jego obowiązków itp. Egzemplifikacja zasad życia społecznego łączy się z pragmatyką efektywnego działania”⁵²⁵. Innymi słowy, zasady życia społecznego, aczkolwiek zakorzenione w normach powszechnie obowiązujących, muszą być zrelatywizowane do konkretnej rzeczywistości społecznej. Ich treść bowiem nie może abstrahować od postulatu ich społecznej użyteczności.

Pojęcia, o których będzie mowa obecnie, stanowią semantyczne instrumentarium, przy pomocy którego personaliści opisują życie społeczne. Lista tych pojęć nie ogranicza się bynajmniej tylko do subsydiarności i solidarności, gdyż w refleksji filozoficznej wskazuje się również na inne, m.in. zasadę wolności, dobra wspólnego, pluralizmu czy chrześcijańskości⁵²⁶. W opinii interesującego nas myśliciela zasada subsydiarności i solidarności „są najbardziej fundamentalne”, inne – wśród nich zasada prawdy – mają charakter pochodny. Wszystkie pojęcia i zasady mogą być ujmowane „zarówno w aspekcie negatywnym, jak i pozytywnym, można je także wyjaśniać statycznie i dynamicznie”⁵²⁷.

W społecznym nauczaniu Kościoła zasady solidarności i pomocniczości są podstawowe, ale różnie są one oceniane oraz interpretowane przez poszczególnych autorów. Część autorów akcentuje przede wszystkim walor zasady solidarności. Reprezentują oni nurt chrześcijańskiej filozofii społecznej określany mianem solidaryzmu. Spośród wielu wartości szczególnie eksponują walor zasady dobra wspólnego⁵²⁸. Rolę zasady solidarności

⁵²⁵ Tamże.

⁵²⁶ Jacques Maritain, jak pisał sam S. Kowalczyk, wyróżnił cztery zasady życia społecznego: personalizmu, wspólnoty, pluralizmu i chrześcijańskości. Papież Jan XXIII także wyróżnił cztery zasady życia społecznego, jednakże miał on na myśli zasadę prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Czesław Strzeszewski podaje trzy zasady: obok pomocniczości i solidarności, także zasadę wolności, z tym że „zasadę pomocniczości utożsamia z zasadą personalizmu, w ramach której omawia zasady pluralizmu i demokracji. Zasadę solidarności identyfikuje z zasadą dobra wspólnego, omawiając w jej ramach zasadę dialogu i kompromisu”. Z kolei, zdaniem Józefa Majki, należy mówić o zasadach: personalizmu, sprawiedliwości, prawdy i miłości. Wedle Józefa Tischnera, należy mówić o trzech zasadach: solidarności, pomocniczości oraz dobra wspólnego. Mówił on dodatkowo o dwóch sprawnościach moralno-społecznych: sprawiedliwości i miłości. Antoni Kloś natomiast podawał nieco inny katalog zasad życia społecznego: solidarności, pomocniczości, dobra wspólnego, prawa naturalnego i wolności. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 254.

⁵²⁷ Tamże, s. 255.

⁵²⁸ Jest to nurt określany również mianem personalizmu ekonomicznego, którego genezę wywodzi się od encykliki papieża Piusa XI *Quadragesimo anno*. Postulował on podniesienie rangi i godności pracy robotników poprzez tworzenie, w opozycji do potępianego przez Kościół socjalizmu, „dobrowolnych stowarzyszeń zawodowych”. Byłyby one tworzone w ramach poszczególnych zawodów, obejmowałyby robotników, zarząd i właścicieli, a „ich zadaniem byłaby samoregulacja odpowiednich dziedzin przemysłu. Odpowiednie stowarzyszenie ustalałoby standardy przemysłowe, przyjmowałoby kodeksy etyczne, kontrolowało swoich członków, a także konkurencję międzynarodową i standardy pracy. Pius XI pojmował te stowarzyszenia jako wspólnoty solidarności. W ten sposób termin „solidaryzm” zaczęto wkrótce łączyć z nauczaniem społecznym, które rozwinęło się w nawiązaniu do tej encykliki. Nazywano je również korporacjonizmem. Wprowadzenie pojęcia „solidarność” do języka społecznego nauczania Kościoła było ważnym krokiem. Pius XI rozumiał, że bez cnót społecznych i kultury zakorzenionej w chrześcijańskim pojmowaniu ludzkiej godności rynek nie będzie miał silnej podstawy moralnej. Widział również niebezpieczeństwa związane z interwencjonizmem państwowym,

w kształtowaniu i funkcjonowaniu życia społecznego podkreślają także reprezentanci nurtu zwanego etycyzmem społecznym. Samo słowo etycyzm oznacza postawę intelektualną głoszącą konieczność zgodności podejmowanych działań z wyznawanymi przekonaniem etycznymi⁵²⁹. O ile więc etycyzm religijny oznacza wywiedzioną z doświadczenia religijnego wolę realizacji moralnych powinności wobec Boga⁵³⁰, o tyle etycyzm społeczny akcentuje wywiedzioną z doświadczenia uczestnictwa w życiu społecznym wolę realizacji powinności jednostki wobec wspólnoty społecznej, przy czym szczególny nacisk kładziony jest tu na postawę solidarności z innymi jej członkami - tak w wyborze tego rodzaju stanowiska etycznego, jak i w działaniu. S. Kowalczyk pisze, że etycy społeczni, do których zaliczał przede wszystkim reprezentanta szkoły fryburskiej, Arthura-Fridolina Utza, „w idei dobra wspólnego uwypuklają rolę wartości i związane z nimi normy moralno-społeczne”⁵³¹. Z kolei do grona myślicieli akcentujących wśród fundamentalnych zasad społecznych rolę zasady pomocniczości, zaliczył: Jacques'a Maritain'a, Emmanuela Mouniera, Eberharda Welty'ego i A. van Leeuwen'a, akcentując zarazem, że eksponowanie jednej zasady „nie jest bynajmniej równoznaczne z pomijaniem pozostałych, ponieważ tylko łącznie ujmowane gwarantują prawidłowe funkcjonowanie życia społecznego”⁵³².

Ocalenie w warunkach kryzysu refleksji filozoficznej istoty tradycyjnych pojęć filozoficznych jest tego warunkiem podstawowym. Filozofia aspirująca do roli instrumentu opisu i kształtowania jednostkowego i wspólnotowego bytu człowieka nie może operować pojęciami nieostrymi, „zdekonstruowanymi”, należącymi do „różnych porządków narracyjnych”, ponieważ sama wówczas sprzeniewierzałaby się temu „społecznemu posłannictwu”. Zamiast krytycznie opisywać rzeczywistość, taką jaka ona jest i pokazywać niezbędne kierunki zmian, zaczęłaby brnąć w niekończące się, podszyte niepewnością co do istotnego sensu pojęć, rozważania terminologiczne, których efektem nieuchronnym musiałyby być abdykacja ze swoich społecznych powinności, wobec braku aparatu pojęciowego, niezbędnego

dłatego wzywał do tworzenia dobrowolnych stowarzyszeń, które regulowałyby działalność rynkową”. Zob. G. M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki, przedm. M. Novak, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1999, s. 17. Reprezentantami solidaryzmu byli głównie wykształceni w dziedzinie ekonomii jezuita, zaangażowani w przygotowanie encykliki *QA*: Heinrich Pesch, Oswald von Nell-Breuning i Gustaw Gundlach, kontynuujący w tej mierze tradycję biskupa Wilhelma von Kettelera. Zob. G. M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, dz. cyt., s. 16; zob. także: S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 255.

⁵²⁹ Przekonania takie - jako jednemu z pierwszych, o ile nie pierwszemu z filozofów, badacze przypisują Sokratesowi. Por. B. Daniec, *Sokrates w świetle starożytności i nowoczesnej nauki*, „Przegląd Filozoficzny” 1928, z. 3, s. 303.

⁵³⁰ S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, dz. cyt., s. 112.

⁵³¹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 256.

⁵³² Tamże.

do opisu rzeczywistości tak w jej wymiarze realnym, jak i *in statu nascendi*. Dlatego też w swoich pracach filozoficznych zapewne lubelski personalista podkreślał zdecydowanie swoje przywiązanie do nauczania Kościoła, jako pojęciowej opoki, instancji odwoławczej w razie powstania sporu terminologicznego.

Do społecznego nauczania Kościoła odsyła również S. Kowalczyk w celu ustalenia wyzbytej postmodernistycznych naleciałości, leksyki i semantyki, pojęć, które mają być rozważone w niniejszym opracowaniu. Pragnie on w ten sposób uniknąć niespójności wywodu, popadania w dygresje pojęciowe, semantycznego chaosu wreszcie, czyli tego wszystkiego, w czym zwolennicy postmodernizmu dopatrują się jego nowatorstwa i oryginalności na tle „klasycznej” filozofii. Dwie z wymienionych powyżej zasad życia społecznego – zasadę pomocniczości i solidarności – uznaje autor *Współczesnego kryzysu ideowo-aksjologicznego* za podstawowe elementy konstytutywne etyki chrześcijańskiej. Pierwsza z nich chroni godność i integralność osoby ludzkiej, druga – postuluje „współtworzenie dobra wspólnego każdej społeczności”⁵³³. Zwraca przy tym uwagę, że eksponowanie obu tych zasad zależne jest od realnej sytuacji politycznej danych społeczności. Subsydiarność silniej należy podkreślać wówczas, gdy jej przekaz jest adresowany do rzeczywistości państwa totalitarnego, wykazującego organiczną dążność do naruszania godności osoby ludzkiej i jej praw podmiotowych oraz podporządkowywania własnej doktrynie kolektywistycznej. Załamanie się w Europie reżimów odwołujących się do marksizmu sprawiło, jak zauważa S. Kowalczyk, że zagrożenie dla stosowania reguły subsydiarności w życiu społecznym i politycznym jest mniejsze. Zawsze jednak należy przypominać, komentując encyklikę papieża Benedykta XVI *Caritas in veritate*, że „zasada pomocniczości jest wyrazem niezbywalnej ludzkiej wolności”⁵³⁴.

Dużo bardziej paląca jest potrzeba egzekwowania zasady solidarności, dla której najważniejszymi zagrożeniami są: liberalny model państwa minimalnego, grożącego wykluczeniem społecznym dużych rzesz ludzi ubogich oraz „proces wielosektorowej globalizacji świata”, ograniczający suwerenność państw – zwłaszcza średnich i małych – na rzecz państw silnych oraz ponadnarodowych korporacji gospodarczych⁵³⁵. Osłabianie zasady solidarności musi w wymiarze jednostkowym prowadzić do pogłębienia się, naruszających spójność społeczną, dysproporcji majątkowych, czy szerzej cywilizacyjnych, w wymiarze zaś

⁵³³ S. Kowalczyk, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki „Caritas in Veritate” Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 29.

⁵³⁴ Tamże.

⁵³⁵ Tamże.

wspólnotowym – do nasilenia się hegemonizmu mocarstw oraz instrumentalizacji słabszych ogniw globalnego ładu, zwłaszcza zaś do anihilacji państw narodowych. Naruszenie zasady solidarności musi *per saldo* zagrażać również zasadzie pomocniczości. Stąd konieczność postrzegania ich jako wartości nierozzerwalnych i wzajemnie się dopełniających.

O ile subsydiarność i solidarność są rudymmentarnymi zasadami społecznymi, to podstawową zasadą indywidualną, dzięki której człowiek komunikuje się z otoczeniem społecznym, wnosi do dobra wspólnego, jest prawda. Prawda jest wynikiem poznania, ale ma przede wszystkim walor etyczny. Przy jej pomocy każda osoba ustala płaszczyznę swoich relacji z otoczeniem społecznym. Pojęcie to należy do najstarszych i nadal najżywiej dyskutowanych pojęć filozoficznych oraz jest immanentnym składnikiem każdej kultury ludzkiej⁵³⁶. Zagadnienie prawdy, jej kryteriów, cech konstytuujących, ujęć definicyjnych itp., wymaga odrębnego studium, więc nie będziemy jej rozwijać. Skupimy się natomiast na personalistycznym podejściu do prawdy, którego reprezentantem jest również S. Kowalczyk.

Prawda, to z jednej strony wartość indywidualna, istotna dla tożsamości człowieka i rozpoznania swojego miejsca w rzeczywistości społecznej i duchowej, z drugiej zaś wartość społeczna, jeden z podstawowych warunków zaistnienia dobra wspólnego. Jak trafnie w związku z tym zauważa Bogusław Dróżdż, „prawda, z racji rozumności człowieka, jawi się jako fundamentalne kryterium jego życia jednostkowego i społecznego. Nic tak bardzo nie uwzniośla, jak właśnie prawda: o sobie samym, o innym człowieku, o społeczeństwie, o świecie, o Bogu. Prawda jest wartością wybitnie normatywną i twórczą. Ona bowiem przymusza do jej poszukiwania i – co więcej – kreuje sposób życia. Jest jakby światłem, orzeźwiającą wodą, schronieniem, ale i ostrym mieczem. Jej dynamizm sprawia, że człowiek czuje się rzeczywiście wolny”⁵³⁷. Prawda jest zatem fundamentem życia jednostkowego (życie człowieka w prawdzie), jak i społecznego (oparcie relacji interpersonalnych, instytucji społecznych relacji interinstytucjonalnych itp. na prawdzie).

W literaturze, jak często zwraca się na to uwagę, prawda jest wraz z dobrem i pięknem częścią triady wartości przesądzającej o jakości ludzkiego życia. Określana jest ona jako „Najwyższa, Najpiękniejsza i będąca samym Dobrem”, a odnoszona jest „do ludzkiego rozumu, który może poznać Prawdę i poznać powinien, ponieważ tylko w ten sposób człowiek

⁵³⁶ Obszernie kwestię tę rozważa S. Judycki w: *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 2001, t. 49, nr 1, s. 25-62. Tam także znajduje się bogaty materiał źródłowy i literaturowy. Zob. także: P. Zeidler, *Cóż to jest prawda?*, [w:] *Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, pod red. K. Łastowskiego, P. Zeidlera, Poznań 2001, s. 35-48.

⁵³⁷ B. Dróżdż, *Siedem podstawowych zasad etyczno-społecznych*, Legnica 2015, s. 7.

osiąga szczęście”⁵³⁸. Dochodzenie do prawdy jest w istocie aktem intelektualnym, pozwalającym człowiekowi – jak podkreśla analizowany myśliciel – odkrywać prawdę o sobie i świecie, a język umożliwia przekaz tej prawdy⁵³⁹. Samo pojęcie prawdy należy wszakże do najbardziej skomplikowanych. Dla personalistów, kluczowym, a zarazem wywiezionym od Arystotelesa⁵⁴⁰, jest stanowisko św. Tomasza z Akwinu⁵⁴¹. S. Kowalczyk, nawiązując do tego ostatniego orzekł, że „najogólniej mówiąc, prawda jest zgodnością sądów ludzkiego intelektu z obiektywnym stanem rzeczy. [...] Prawda jest zawsze uzgodnieniem sformułowanych sądów z rzeczywistością. Jest to prawda ludzkiego poznania, zwana prawdą logiczną lub epistemologiczną (gnoseologiczną). Prawda taka jest odkrywaniem sensu-logosu zawartego w rzeczywistości, zwanego prawdą bytu (prawdą ontologiczną). Prawda poznania sprowadza się w swej istocie do afirmacji istniejącego przedmiotu (resp. jego zawartości treściowej), względnie negacji nieobecnego bytu”⁵⁴².

Jak podkreśla autor *Zarysu filozofii człowieka*, „kategoria prawdy suponuje obecność dwóch elementów: subiektywnego i obiektywnego. Pierwszy z nich to poznający umysłowo podmiot - człowiek, drugi - obiektywna rzeczywistość jako przedmiot poznania. Pomiędzy obu elementami prawdy zachodzi swoiste «uzgodnienie», «zrównanie», «odpowiedniość» (*conformitas, adequatio*). Nie jest to oczywiście całkowita zgodność, ponieważ rzeczywistość jest zawsze bardziej bogata od poznawczych możliwości człowieka. Poznana prawda nie jest więc prawdą wyczerpującą i ostateczną. Oba elementy prawdy, podmiot i przedmiot, są integralnie powiązane ze sobą. Dlatego zakwestionowanie jednego z nich, nieuchronnie prowadzi do wypaczenia prawdy: jej depersonalizacji, względnie subiektywizacji”⁵⁴³. Warunkiem zatem społecznej użyteczności jednostki, jej efektywnego udziału w życiu społecznym, jest odpowiedniość jego przekonań o tym, co jest prawdą, a co nie, z obiektywną rzeczywistością. Wszelkie od tej zgodności odstępstwa muszą prowadzić do zaburzeń relacji

⁵³⁸ E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli św. Augustyna*, "Teologia w Polsce" nr 5, 2 (2011), s. 261.

⁵³⁹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 82.

⁵⁴⁰ Według tzw. korespondencyjnej, tj. opartej na zasadzie odpowiedniości, definicji prawdy sformułowanej przez Arystotelesa, prawdziwe jest to, co jest zgodne z rzeczywistością. Stagiryta pisał: „Prawda albo fałsz z punktu widzenia rzeczy zależy od ich połączenia lub rozdzielienia. Kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, gdy myśli się przeciwnie o tym stanie rzeczy”. Arystoteles, *Metafizyka* 1051 b, tłum. K. Leśniak, Warszawa, 1983, s. 238. W innym miejscu Filozof wypowiada się w podobnym duchu: „Mówić, że to, co jest, nie jest, a to, co nie jest, jest, to fałsz, a mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to prawda”. Cyt. za: J. Łukasiewicz, *o zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987, s. 18. Szersze rozważania na ten temat patrz m. in.: S. Judycki, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28 (1999), s. 23-45.

⁵⁴¹ Szerzej na ten temat patrz m. in.: M. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 134-154.

⁵⁴² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 82-83.

⁵⁴³ Tamże, s. 83.

człowieka z otaczającą go rzeczywistością. Ogromną szkodę tym relacjom wyrządza „programowe” negowanie prawdy. Do tej grupy stanowisk S. Kowalczyk zalicza nihilizm⁵⁴⁴, agnostycyzm i wspomniany już wcześniej, jako największe zagrożenie – relatywizm⁵⁴⁵. Tego rodzaju postawy poznawcze muszą nieuchronnie prowadzić do dezafirmacji przez człowieka rzeczywistości, w której żyje, tj. do wejścia z nią w beznadziejny spór, jako że jest niemożliwy do rozstrzygnięcia bez prawdy, której istnienie poprzez wspomniane postawy się kwestionuje. Życie jednostek w prawdzie jest zatem swoistym stabilizatorem życia społecznego, gwarantem dobra wspólnego, bez którego dochodzi nie tylko do rozpadu więzi społecznych, bo np. każdy ma „swoją prawdę”, lecz także do anomii. Rozbieżności w kwestii prawdy są między ludźmi nieuchronne, ale nie mogą one przekraczać granic, poza które wyjście burzy fundamenty życia społecznego (dobra wspólnego). Są one – w myśl założeń personalizmu reprezentowanego przez S. Kowalczyka – nieudzielalne osobom ludzkim, a ich swoistym „wspólnym mianownikiem”, przejawem ich troski – dążeń – jest dobro wspólne. Dlatego też najpierw nieco uwagi poświęcimy zasadzie prawdy, jako zasadzie konstytuującej życie społeczne.

4.1. Zasada prawdy

Pytanie o prawdę i jej znaczenie zakorzenione jest mocno w tradycji dociekań filozoficznych sięgających *Metafizyki* Arystotelesa, który do pojęcia prawdy odniósł się następująco: „Otóż stwierdzać, że byt nie jest i nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i nie-byt nie jest, to jest prawda”⁵⁴⁶. Prawdą jest zatem sąd, którego nie sposób podważyć, sformułowany zawsze w relacji do jakiegoś sprawdzalnego elementu rzeczywistości. Prawdziwe nie mogą być jednocześnie sądy odnoszące się do przeciwstawnych elementów rzeczywistości. Na gruncie społecznej nauki Kościoła, a tym samym i personalizmu, prawdę wywodzi się

⁵⁴⁴ Nihilizm jest postrzegany przez badaczy jako zjawisko nieuchronnie związane z wszelkimi stanami kryzysu kultury. Chociaż więc łączony jest głównie z Fryderykiem Nietzschem, autorem zdania uchodzącego za manifest nihilizmu: „Nie masz ani ducha, ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy; wszystko to fikcje do niczego nie przydatne” (F. Nietzsche, *Wola mocy*, Warszawa 1910-1911, s. 302), to pojawia się zawsze wówczas, gdy kultura jest w kryzysie. a taki właśnie stan odnieść można do obecnej doby ponowoczesności. Por. M. Werner, L. Sokół, M. Januszkiewicz, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, [w:] *Nihilizm i nowoczesność*, Warszawa 2012, s. 5-27. Na temat nihilizmu jako zjawiska towarzyszącego kryzysom kultury europejskiej, zwłaszcza w odniesieniu do wieku XIX, patrz także: J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX w.*, Wrocław 2010, passim. Warto w tym kontekście zauważyć, że ponowoczesność S. Kowalczyk postrzegał także jako „rozsadnik” relatywizmu. Podobne zagrożenie przypisać zatem można również nihilizmowi.

⁵⁴⁵ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁴⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, księga IV, 1011 b, tłum. T. Żeleźnik, opr. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk, Lublin 1996, s. 207.

od słów Jezusa Chrystusa, zawartych w Ewangelii św. Jana: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie”⁵⁴⁷, na co Piłat miał odpowiedzieć pytaniem: „Cóż to jest prawda?”⁵⁴⁸. Jak zauważa Paweł Zeidler: „choć wypowiedzi Piłata nadano w Ewangelii formę gramatyczną pytania, to pytaniem ona nie była, a przynajmniej nie pytaniem postawionym Chrystusowi. Piłat nie oczekiwał od Chrystusa odpowiedzi i odpowiedź nie padła. Ewangelista użył zresztą słowa: «odparł», a nie słowa: «zapytał». Stwierdzenie Piłata może być potraktowane jako wyraz, trwających już od kilku wieków przed narodzeniem Chrystusa, filozoficznych dociekań nad prawdą. W słowach tych wyraźnie pobrzmiewa nuta sceptycyzmu, a także świadomość wielości możliwych sposobów rozumienia «prawdy»”⁵⁴⁹. Dla chrześcijanina prawda jest tylko jedna. Jest ona zawarta w Bogu, w dziele jego stworzenia. Jest to prawda obiektywna, wiecznotrwała, niewzruszalna i niezmienna, ta, której świadectwo dał swoim życiem i męczeństwem Jezus Chrystus. Słowa Poncjusza Piłata, bardziej stwierdzenie niż pytanie, są symbolicznym wykładnikiem wielowiekowych dyskusji o tym, czym jest prawda i co można uznać za prawdę. Jezus Chrystus wypowiadający przed Piłatem przywołane powyżej słowa, nadał prawdzie wymiar eschatologiczny i transcendentny, usytuował ją poza światem doczesnym i utożsamił z Bogiem i dziełem jego stworzenia.

W ujęciu personalistycznym prawda człowieka jest efektem ludzkich dociekań, rezultatem procesu poznawczego (prawda epistemologiczna), a więc funkcją ludzkiej racjonalności. S. Kowalczyk uważa, że „Umysł ludzki nie dekretuje prawdy, lecz odkrywa ją w realnym świecie. [...] Prawda jest taką wartością, która po jej rozpoznaniu domaga się wewnętrznej akceptacji i respektowania. [...] Odrzucenie prawdy i aprobatą fałszu niszczy wewnętrznie człowieka, a także anarchizuje życie społeczne”⁵⁵⁰. Zatem racjonalność człowieka jest rzeczywistym nośnikiem prawdy, która jest obiektywna i fundamentalna, zawarta w dziele stworzenia. Tak rozumiana prawda jest obiektywna i absolutna, ale nie całkowita. Prawda całkowita zawarta jest w Bogu. Stanowisko takie prezentował tak bliski S. Kowalcykowi św. Augustyn. Według niego, rozum jest niezbędny dla rozpoznania prawdy, a jego aktywność jest jedną z form ludzkiej aktywności. Jak przypomina Christoph Hoefler, S. Kowalczyk w swojej filozofii „rewaloryzuje rolę działania, ukazując jego aktywność wewnętrzną i zewnętrzną”⁵⁵¹. Aktywność człowieka jest funkcją jego woli, której rolę tak silnie

⁵⁴⁷ Por. Mt 18, 37.

⁵⁴⁸ Mt 18, 38.

⁵⁴⁹ Zob. *Zaproszenie do filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, K. Łastowski, P. Zeidler (red.), "Wydawnictwo Humaniora", Poznań 2001, s. 35-48.

⁵⁵⁰ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 155.

⁵⁵¹ Ch. Hoefler, *Augustynizm w filozofii Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 147.

akcentował w swojej filozofii św. Augustyn. Rozum nadaje aktywności człowieka walor poszukujący, warunkuje uzyskanie daru odkrycia prawdy. Wola, w ujęciu św. Augustyna, to podstawa działania „także ludzkiego rozumu, ponieważ to właśnie wola decyduje o tym, że człowiek, mimo zniechęcenia i różnych niepowodzeń, nie rezygnuje z dociekania i niejednokrotnie trudnego dążenia do prawdy”⁵⁵². Dążenie do prawdy ma zatem wymiar racjonalny (aktywność ludzkiego rozumu), wolicjonalny (wola napędzająca ludzkie działanie, także w dążeniu do prawdy), ale też społeczny (dążenie do prawdy jako zorganizowana działalność społeczna, inspirowana przez różnego rodzaju akty wspólnotowe). Człowiek poszukujący prawdy, określany przez św. Augustyna jako *imago Dei*, zdolny jest do dostrzegania prawdy fundamentalnej, prawdy zawartej w dziele stworzenia, ale też we własnej duszy. W istocie bowiem, to Bóg jest dla człowieka „ostateczną i największą Prawdą, do której człowiek podświadomie dąży i za którą tęskni. Poza tym jest najwyższym, jedynym Dobrem, przez które istnieją wszelkie inne dobra. Stąd właśnie Bóg powinien być pierwszorzędnym przedmiotem filozofii, co w jego rozumieniu stanowi też kryterium prawdziwości i przydatności filozofii jako takiej”⁵⁵³. Istotą i sensem ludzkiego dążenia do Prawdy jest odkrywanie śladów jej obecności w sobie, w swoim otoczeniu społecznym i przyrodzie. Prawdy te odkrywa przed wiernymi i uświadamia im je *Magisterium* Kościoła. Dotyczy to w szczególności nauczania papieskiego zawartego w encyklikach. S. Kowalczykowi szczególnie bliskie jest nauczanie papieża Jana Pawła II, gdzie – jak ujął to Radosław Kisiel, zawarty jest następujący katalog prawd: „Człowiek jest drogą Kościoła; Bóg ujawnia się przez miłosierdzie; człowiek staje się przez pracę panem ziemi i panem samego siebie; Duch Święty przychodzi, by przekonać o grzechu, sprawiedliwości i sądzie; nie ma rozwoju techniki bez etyki; etyka powinna zająć miejsce przed techniką; być jest ważniejsze niż mieć; istnieje obiektywna prawda i nie ma wolności absolutnej; życie jest najcenniejszym darem i od poczęcia do naturalnej śmierci jest nietykalne; wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”⁵⁵⁴. Przystwojenie tego rodzaju prawd wymaga nie

⁵⁵² E. Sienkiewicz, *Człowiek w myśli św. Augustyna*, dz. cyt., s. 261.

⁵⁵³ Tamże, s. 266.

⁵⁵⁴ R. Kisiel, *Wokół papieskich encyklik*, „Perspectiva” 2002, nr 1, s. 126. Rolę encyklik w nauczaniu Kościoła autor ten (s. 134 i 135) określa następująco: „Encykliki to listy papieskie, w których spotyka się odwieczna prawda Boża, prawda obiektywna, z konkretną rzeczywistością. Celem ich jest podtrzymywanie jedności wiary w Kościele przez przekazywanie Prawdy. *Magisterium* Kościoła ukazuje Prawdę zawartą w pierwotnym depozycie Objawienia w dokumentach, a przede wszystkim w encyklikach. [...] Encykliki skupiają zawsze charyzmat nieomyślności, gdy poruszają się w sprawach wiary i moralności, i charyzmat prawdy. Stopień nieomyślności nauk w encyklikach zależy od przyczyny materialnej – stanu rozwoju prawdy, i od przyczyny formalnej - woli widzialnej głowy Kościoła. Warto jeszcze zauważyć, że przyczyną sprawczą nieomyślności encyklik jest Duch Święty, a przyczyną celową jedność wiary w całym Kościele”. Encykliki zatem nie są formą zwykłego nauczania, ale umożliwiają wiernym kontakt z prawdą w takim znaczeniu, jakie nadaje mu Kościół, bowiem

tylko intelektualnej sprawności, ale także wiary i etycznej dojrzałości do sprostania im w toku życiowej aktywności. Dostęp do prawdy nie jest rezultatem w pełni samodzielnych epistemologicznych poszukiwań człowieka, ale jest wytyczaną przez Kościół drogą jej odkrywania, która oznacza równoczesne „odkrywanie dobra, które staje się przedmiotem wyboru”⁵⁵⁵.

Prawda, jak trafnie zwraca uwagę profesor z Lublina, definiowana jest na trzy sposoby:

- 1) jako prawda obiektywna;
- 2) jako prawda zupełna, ale częściowa;
- 3) jako prawda całkowita i wyczerpująca.

Sądzi, że „można uznać istnienie prawdy w dwóch pierwszych znaczeniach. To, co jest prawdą autentyczną, jest nią zawsze i dla każdego. Dlatego prawda dziś przyjmowana będzie również prawdą jutra, choć niewątpliwie ulegnie ona ubogaceniu. Poznawanie prawdy jest ciągłym procesem historycznym, dlatego można mówić o historyczności prawdy. Fenomenologia, choć w zasadzie uznaje trwałość prawdy, mówi o subiektywnym i relatywnym jej wymiarze. Nie jest to jednak równoznaczne z subiektywizacją oraz relatywizacją prawdy. Człowiek poznaje prawdę w określonej formie, stopniu i zasięgu, dlatego jego prawda jest subiektywna i częściowa”⁵⁵⁶. Zatem to nie prawda jest historycznie zmienna, ale jej poznanie ma historyczny charakter. Ma ono wymiar procesualny, a więc poznanie prawdy musi trwać jakiś czas. Subiektywna i relatywna jest prawda ze względu na formy, stopnie i zasięg jej poznania. Nie zmienia to samej istoty prawdy, która ma charakter obiektywny, istniejący niezależnie od stopnia i formy jej poznania, oraz wiecznotrwały, tzn. ma charakter ontologiczny, niezależny od ludzkiej aktywności.

Prawdę źródłowo personaliści utożsamiają z Bogiem. Zatem dążenie do prawdy i odkrywanie jej eschatologicznego wymiaru jest równoznaczne z dążeniem do Boga jako bytu transcendentnego. Andrzej Sołtys, recenzując pracę S. Kowalczyka pt. *Filozofia Boga*, zauważył, że „nieprawdziwe pojęcie Boga konsekwentnie pociąga nieodpowiednią postawę człowieka wobec Niego. W wielości idei Boga S. Kowalczyk upatruje dobry bodziec do stymulowania osobistego myślenia w kierunku pogłębienia prawdy o Bogu. W kolejnych paragrafach tej części autor przybliży wypracowane historyczne sposoby poznawania natury

„prawda o człowieku zawarta w Objawieniu potrzebuje pomocy ze strony filozofii”. R. Kisiel, *Wokół papieskich encyklik*, dz. cyt., s. 137.

⁵⁵⁵ Tamże, s. 145.

⁵⁵⁶ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 84.

Boga oraz atrybuty Jego natury. Nie tyle ukazuje on metodę poznawania poszczególnych atrybutów natury Boga, co raczej ich rozumienie przez klasyków filozofii”⁵⁵⁷. Wielość koncepcji Boga nie oznacza zasadności wyboru jednej z nich jako „własnego obrazu” Boga. Jest ona jedynie narzędziem rozpoznania Jego złożonej natury, wyznacza drogę odkrywania prawdy obiektywnej, wiecznotrwałej i niewzruszonej, zawartej w Objawieniu, na której ważną rolę odgrywa czynnik intelektualnej analizy, ale decydujące znaczenie ma czynnik duchowej łączności z Transcendencją. Innymi słowy, bez wiary w Boga dostęp do prawdy nie jest możliwy; bez niej zaś Bóg pozostanie zawsze kwestią epistemologii, a nie ontologii.

Wierność ich rudymen tarnej treści jest tarczą chroniącą współczesnych przed największym dramatem, ponowoczesnej, ale nie tylko, filozofii, za jaki S. Kowalczyk uważał relatywizm aksjologiczny. Dostrzegając całą złożoność i wielowymiarowość tego pojęcia zwracał on szczególną uwagę na zagrożenia, jakie niesie ze sobą socjologizm bazujący na przekonaniu o pierwotności i sprawczości wszelkich procesów społecznych. Stwierdził, że „błędem każdego socjologizmu jest relatywizacja wartości poznawczych, moralnych i religijnych. Nurt ten relatywizuje wszystko, choć z jednym wyjątkiem – za absolutną prawdę uznaje własną interpretację człowieka i życia społecznego. Obiektywne wartości prawdy i dobra są kwestionowane na rzecz kolektywnego podmiotu – rasy, klasy, państwa itp.”⁵⁵⁸. Każdy system aksjologiczny musi być weryfikowany w ramach porządku nadrzędnego wobec tego, który go wytworzył. Inaczej nie sposób sprawić, aby był powszechnie uznawany i respektowany. Na ogół wyradza się w swoje przeciwieństwo albo jest zawłaszczany przez silniejszego celem zniewolenia słabszego. Taka natomiast sytuacja jest fundamentalnie sprzeczna ze stanowiskiem personalizmu, który S. Kowalczyk reprezentował w swojej filozofii.

Zdaniem Edwarda Balawajdera, jednego z komentatorów filozoficznej twórczości autora *Zarysu filozofii człowieka*, relatywizm aksjologiczny podważa „podstawowe wartości osobowe i społeczne: prawdę, dobro, piękno, religię, bez których trudno mówić o godności człowieka, jego prawach, trwałości naturalnych społeczności, takich jak rodzina i naród”⁵⁵⁹.

Głównych zagrożeń relatywizmem upatrywał lubelski personalista w marksizmie, liberalizmie oraz – historycznie najmłodszym – postmodernizmie (reprezentowanym przez R.

⁵⁵⁷ A. Sołtys, *Bóg w granicach refleksji filozoficznej* (recenzja książki S. Kowalczyka, *Filozofia Boga*, „Σοφία” 204, nr 1, s. 230. Zob. również: <http://studylibpl.com/doc/560720/sofia.-pismo-filozofow-krajow-slowianskich>).

⁵⁵⁸ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 9.

⁵⁵⁹ Zob. E. Balawajder, *Kryzys, nihilizm i filozofia. O aktualności najnowszej książki Stanisława Kowalczyka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 108.

Rorty'ego)⁵⁶⁰, u podstaw którego legł swoisty eklektyzm, także metodologiczny. Jego konsekwencją nieuchronną jest brak dyscypliny myślowej oraz skłonność do pojęciowego rozwichrzenia i żonglowanie znaczeniami w celu odkrywania nowych, pozornych jednak tylko, możliwości opisu rzeczywistości. Skutkuje to „nieostrością sformułowań, często niespójnością twierdzeń i semantycznym chaosem”⁵⁶¹, w czym tkwi, podkreślana przez jego zwolenników, oryginalność i nowatorski rys postmodernizmu. Jest on traktowany przez S. Kowalczyka jako najbardziej ewidentny wykładnik kryzysu filozofii⁵⁶². Traktował on zresztą ów kryzys jako dobrą okazję do tego, aby poszukać sposobów jego przezwyciężenia. Dlatego pisał: „Stwierdzenie wielosektorowego kryzysu w świecie współczesnym nie jest równoważne z fetyszyzacją idei kryzysu ani uleganiem postawie pesymistyczno-katastroficzej. Fakt kryzysu jest dla człowieka wyzwaniem, które musi podjąć, prześledzić jego przejawy i źródła, przeciwdziałać mu i twórczo rozwiązać zaistniałe problemy. Nie pasywna ucieczka przed sytuacją kryzysu, lecz uważna diagnoza jego przyczyn i stosowanie odpowiedniej terapii jest właściwą postawą”⁵⁶³. Skutkujący relatywizmem postmodernizm nie wziął się znikąd – co S. Kowalczyk starał się racjonalnie uzasadnić. Jest on skutkiem błędnych tropów, jakie myśl ludzka podjęła na wcześniejszych etapach swojego rozwoju, które przybrały postać choćby marksizmu czy liberalizmu, więc należy podjąć trud naprawienia tych błędów. Jednym z koniecznych wysiłków, jakie należy w tej mierze podjąć, jest odrelatywizowanie podstawowych pojęć, zwłaszcza tych kluczowych dla prawidłowego przebiegu procesów pedagogiki społecznej, przywrócenia filozofii waloru społecznej.

Personalista z Lublina odrzuca stanowczo relatywizm teoriopoznawczy jako stanowisko służące podważaniu wartości prawdy. Wskazuje w tym kontekście zwłaszcza na nihilizm, agnostycyzm i relatywizm⁵⁶⁴. Ten ostatni, jak pisze S. Kowalczyk, „występuje w formie umiarkowanej, tzn. równoznaczny jest z twierdzeniem, że prawda jest zmienna i zależna od różnorodnych czynników: czasu, biologicznej czy psychicznej struktury człowieka, kultury, wierzeń religijnych, warunków ekonomiczno-społecznych. [...] Powodem rzekomego relatywizmu prawdy może być: niedokładność sądów, nieostrość używanych pojęć, niepełność formułowanych zdań, operowanie subiektywnymi kryteriami prawdy itd.”⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 50.

⁵⁶¹ E. Balawajder, *Kryzys, nihilizm i filozofia. O aktualności najnowszej książki Stanisława Kowalczyka*, dz. cyt., s. 108.

Tamże.

⁵⁶² W sposób systematyczny S. Kowalczyk odniósł się do filozoficznych aspektów postmodernizmu w pracy pt. *Idee filozoficzne postmodernizmu*, dz. cyt., passim.

⁵⁶³ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 7.

⁵⁶⁴ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 83-84.

⁵⁶⁵ Tamże, s. 84.

Za głównego reprezentanta nihilizmu, autor *Zarysu filozofii człowieka* uważa Fryderyka Nietzschego, który „Kwestionował [...] całkowicie prawdę poznaną i formułowaną przez ludzki intelekt. Scjentyistyczny model wiedzy niemieckiego myśliciela był równoznaczny z odrzuceniem prawdy metafizyki, psychologii, klasycznej teorii poznania i teologii. Solidaryzował się on z postawą Piłata wobec prawdy, opowiadając się za teoriopoznawczym relatywizmem. Podważał istnienie prawd uniwersalno-trwałych, a w ich miejsce uznawał wyłącznie prawdy subiektywno-czasowe. Relatywizm taki łączył się z nietzscheańską filozofią życia, w myśl której nie ma poznania obiektywnego i bezinteresownego. Człowiek nie jest bezstronnym obserwatorem świata, gdyż stanowi jeden z jego składowych elementów”⁵⁶⁶. Zatem dla nihilisty nie istnieje nic trwałego, wszystko jest zmienne, zależne od aktualnego stanu wiedzy, mód czy trendów umysłowych. Prawda dlatego może być tylko dozna, subiektywna, przypisana do swojego czasu.

Jej fundamentem, w ujęciu personalistycznym, jest ontyczna samotożsamość ludzkiej osoby, ale człowiek jest również połączony licznymi więzami ze swoim otoczeniem społecznym, dzięki którym możliwe jest życie społeczne, polityczne czy ekonomiczne. Tylko człowiek aktywny może dojść do prawdy, zaś człowiekowi na nią oczekującemu nigdy nie będzie dana. Dzięki swojej aktywności człowiek nie kreuje prawdy, ale ją odkrywa. Służy to „wszystkim zabiegom, jakie ludzie podejmują w swoim życiu”⁵⁶⁷. Odnosi się to zarówno do ludzi jako jednostek oraz ludzi jako części wspólnot. Odkrywanie prawdy jest tak funkcją aktywności jednostkowej, jak i zbiorowej. Jednak zasadnicza jest możliwie najszersza aktywność samych jednostek. Odkrywanie prawdy staje się wówczas wartością społeczną. Powyższe dywagacje skrótowo ujmują następujące słowa: „Jeśli zatem ludzka społeczność dobrze ma się rozwijać, to nigdy nie może stracić z oczu najistotniejszego celu, jakim jest człowiek, jego ludzka godność. A tej niezbywalnej wartości człowieka nie sposób dogłębnie rozczytać bez pokornego poddania się samo narzucającej się prawdzie. Prawda służy człowiekowi i odwrotnie, człowiek dzięki prawdzie coraz bardziej staje się człowiekiem”⁵⁶⁸. Tak rozumiana prawda nie może mieć charakteru względnego. Dlatego też personaliści, a za nimi S. Kowalczyk, stwierdzają, że ma ona charakter obiektywny, niezmienny i niewzruszalny, i jako taka jest tylko odkrywana. S. Kowalczyk zdecydowanie domaga się, aby solidarność i pomocniczość rozumieć w sposób źródłowy.

⁵⁶⁶ Tamże, s. 83.

⁵⁶⁷ B. Drożdż, *Siedem podstawowych zasad etyczno-społecznych*, dz. cyt., s. 8.

⁵⁶⁸ Tamże.

Dużo mniej radykalny w kwestionowaniu prawd trwałych i niewzruszonych, ale również odrzucany przez S. Kowalczyka, jest sceptycyzm. Jego reprezentanci kwestionują istnienie sądów bezwzględnie prawdziwych, popadając przy tym – jak słusznie zauważa autor *Zarysu filozofii człowieka* – w sprzeczność z samymi sobą. Skoro bowiem „wszystko jest relatywne – to jego doktryna [sceptycyzmu] także”⁵⁶⁹. Radykalny sceptycyzm wikła się w immanentne sprzeczności, ponieważ negując prawdę, własne stanowisko uznaje za niepodważalną prawdę. Motyw nihilizmu pojawił się u wspomnianego F. Nietzschego, który kategorie świadomości, duszy i prawdy zaliczył do bezużytecznych fikcji. Nihilizm był życiowym programem tego myśliciela, był on logiczny i dlatego uznał bezsens ludzkiego życia. Relatywizm teoriopoznawczy występuje w różnych postaciach: historycyzmu, irracjonalizmu, pragmatyzmu itd. Historycyzm uznaje zależność prawdy od epoki historycznej, kręgu kultury, tradycji etniczno-lokalnych itp. Irracjonalizm dominującą rolę w poznaniu człowieka przypisuje wierze emocjonalnej, alogicznej intuicji, popędowi. Pragmatyzm zaś za główne kryterium prawdy przyjmuje indywidualną lub społeczną praktykę. Marksizm negował istnienie prawd obiektywno-universalnych, uznając za kryterium prawdy społeczną *praxis*⁵⁷⁰.

Relatywizm zatem przedstawić można jako kontinuum, którego skrajnymi punktami są Nietzscheński redukcjonizm, odrzucający jakąś trwałość sądów o rzeczywistości, wypowiedzianych w kategoriach prawdy, oraz subiektywizm, w istnienie takich sądów powątpiewający. Tymczasem, jak twierdzi lubelski personalista, w naturze ludzkiej tkwi transcendentne nakierowanie na prawdę, tj. poszukiwanie tego, co trwałe, niewzruszone, nieodrzucone i niezbywalne. Z tego też względu pisał o tym *expressis verbis*: „Choć wiele nurtów filozoficznych opowiada się za agnostycyzmem czy relatywizmem teoriopoznawczym, to ogół ludzi poszukuje prawdy obiektywnej i trwałej. Prawda jest wartością, która transcenduje uwarunkowania psychologiczne, historyczne, ekonomiczno-społeczne i kulturowe. Tym samym można mówić o transcendencji prawdy wobec samego człowieka, co z kolei naprowadza na myśl o istnieniu prawdy absolutnej”⁵⁷¹. Prawda tkwi w Bogu i w dziełach Jego stwórczego aktu. Podważa ją zarówno ten, który powątpiewa w Boga (agnostyk), w istnienie sądów bezwzględnie prawdziwych (sceptyk), zwłaszcza zaś odrzucający możliwość istnienia obiektywnych fundamentów rzeczywistości (redukcjonista). S. Kowalczyk,

⁵⁶⁹ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁷⁰ Tenże, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, dz. cyt., s. 175.

⁵⁷¹ Tenże, *O właściwą interpretację doświadczenia w filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1982, nr 1, s. 176-177.

aby wykazać nietrafność tego rodzaju koncepcji sięgnął po bliski sobie przykład św. Augustyna, który do przekonania o istnieniu prawdy obiektywnej doszedł poprzez własne „doświadczenie prawdy”, mianowicie „wysunął argument z «prawd wiekuistych». Wskazywał [...] na uniwersalność, konieczność i normatywność fundamentalnych prawd logicznych, etycznych i estetycznych, co nie znajduje pełnego wyjaśnienia w porządku naturalno-immanentnym. Jego słowa «gdzie znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga, samą prawdę», mimo niewątpliwych uwarunkowań platońskich, trafnie wyrażają drogę ku Bogu wielu ludzi. Poszukiwanie prawdy i wierność wobec niej są nieodzownym klimatem egzystencjalno-osobowym, na fundamencie którego człowiek odnajduje Boga jako najgłębszą prawdę swego bytu”⁵⁷². Tak więc najlepszym antidotum na wszelkie odmiany relatywizmu teoriopoznawczego jest indywidualna droga do Boga, równoznaczna z drogą do prawdy. Uznanie absolutnego charakteru prawdy charakterystyczne było, jak pisze S. Kowalczyk, dla filozofii klasycznej, choć i ta nie odrzucała idei historyczności prawdy⁵⁷³.

Rozumienie prawdy, jako stanu duchowej identyfikacji z Bogiem, ma wymiar nie tylko poznawczy, ale również etyczny. Prawdę nie tylko należy znać, ale robić z niej, zwłaszcza w działaniach społecznych, właściwy użytek. W swojej filozoficznej koncepcji życia społecznego S. Kowalczyk wykazał, że „Prawda bytu i prawda poznania zobowiązuje człowieka do wierności wobec tejże wartości w osobistym i społecznym życiu. Logos prawdy wymaga więc ethosu prawdy. Prawda nie jest wartością teoretyczno-spekulatywną, lecz egzystencjalno-osobową. Autentyzm bycia jest naturalną konsekwencją poznanej prawdy”⁵⁷⁴. Człowiek nie może więc sprzeniewierzać się prawdzie, nie może ulegać pokusom jej relatywizacji, tak ze względu na pociągającą atrakcyjność nowych idei, takich choćby, jak wspomniane już postawy sceptycyzmu czy nihilizmu, jak również w praktyce społecznej, w której sprzeniewierzenie się prawdzie polega na cynicznej postawie, choć czasem ubieranej w szaty etycznej cnoty, np. w doktrynie wyboru mniejszego zła. A. Jabłoński pisał w związku z tym o takich zagrożeniach dla etyki prawdy, jak: upowszechnianie kłamstwa i półprawd, sofistyka i demagogia, fanatyzm, a przede wszystkim różne formy dyktatury (polityczna, ideologiczna, kulturowo-oświatowa, psychologiczno-moralna). Tymczasem S. Kowalczyk wykazał, że odstępstwa od prawdy etycznie uzasadnić się nie da, gdyż „prawda jest fundamentalną wartością człowieka jako osoby, dlatego wszelkie deprecjonowanie czy niszczenie prawdy jest równoznaczne z niszczeniem człowieka. Bez prawdy nie

⁵⁷² Tamże, s. 177.

⁵⁷³ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 87.

ma humanizmu, tym więcej zaś personalizmu. Człowiek odkrywa prawdę i pragnie żyć w prawdzie. Wierność prawdzie jest powołaniem osoby ludzkiej⁵⁷⁵. Innymi słowy, prawdy nie można wyabstrahować ze struktury osoby ludzkiej dla jakichś bieżących „użytecznych” celów. Nie można wyrażać zgody „na «rozcłonkowanie» człowieka na izolowane sektory bytowe. Całościowe widzenie człowieka wymaga uwzględnienia wszelkich jego aspektów”, w związku z czym S. Kowalczyk postuluje, „aby nie ograniczać się do problemu istoty człowieka, lecz dążyć także do odkrycia genezy jego otwartości na wyższe wartości: prawdę, dobro, piękno, uosobioną w Bogu świętość⁵⁷⁶. Tylko człowiek w takim znaczeniu może być w pełni wartościowym uczestnikiem życia społecznego, gdyż tylko taki człowiek jest prawdziwie wolny, a „personalistyczne ujęcie wolności wskazuje na jej ścisły związek ze sferą wartości: prawdą, moralnym dobrem, pięknem, sprawiedliwością, solidarnością, religijną wiarą, patriotyzmem itd.”⁵⁷⁷. Autor *Współczesnego kryzysu ideowo-aksjologicznego*, odnosząc się do problematyki rozwiązań ustrojowych, akcentuje, że „personalizm społeczny, podobnie jak komunitaryzm i republikańizm, proponuje demokrację personalno-wspólnotową opartą na wartościach wyższych: prawdy, dobra, sprawiedliwości, solidarności⁵⁷⁸. Natomiast A. Jabłoński dopowiada, że „reguły współżycia społecznego [tak, jak ujmuje je i rozumie S. Kowalczyk], realizowane cele i przyjmowane środki do ich realizacji ustalane są nie tylko przez ilościowo rozumianą wolę większości, ale uwzględniają obowiązujące w danej społeczności kryteria dobra i prawdy⁵⁷⁹”.

Tylko prawda w ujęciu personalistycznym jest czynnikiem chroniącym wolność i zapewniającym możliwość pełnego z niej korzystania oraz możliwość pełnego rozwoju indywidualnego i społecznego. Jak stwierdza R. Kisiel, konieczne jest, na co zwracał uwagę w kontekście rozważań na temat nauczania papieża Jana Pawła II - tak bliskiego S. Kowalczykowi - zawartego w encyklice *Veritatis splendor*, „właściwe ujrzenie relacji prawda - wolność, wolność - prawda, prawda - dobro, sumienie - prawo natury czy etyka - antropologia”, co „ma decydujące znaczenie dla szczegółowych rozwiązań moralnych. Encyklika ta ustala podstawowe kryteria sądów i ocen moralnych chrześcijańskiego działania zarówno osobistego, jak i społecznego, które pozwalają odróżnić dobro od zła. Pokazuje ona, że bronić ludzkiej wolności to bronić podmiotu wolności – człowieka w całej jego

⁵⁷⁵ Tamże.

⁵⁷⁶ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa*, dz. cyt., s. 63.

⁵⁷⁷ Tamże, s. 72.

⁵⁷⁸ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 51.

⁵⁷⁹ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2012, t. 4, nr 1, s. 76.

prawdzie. Ukazuje blask wolności jako odbłask splendoru prawdy: wolność zakorzenia się w prawdzie, wybierając ją dla niej samej⁵⁸⁰. Mówiąc innymi słowami, wolność jest funkcją życia w prawdzie, która wszakże od prawdy nie może być oderwana, tak jak prawda od wolności. Istnieje między nimi ontyczna więź wzajemnego warunkowania się, jest ona czynnikiem wewnętrznej integracji człowieka, rozbitego i zagubionego w natłoku sprzecznych wyzwań, jakie stawia przed nim współczesna rzeczywistość aksjologicznego, ideowego i etycznego zamętu. Integracja ta – jak pisze dalej R. Kisiel – „może nastąpić wzdłuż osi: prawda-wolność, wolność-prawda i prawda-dobro. Właściwe odczytanie relacji związków wolności z prawdą, etyki z antropologią, sumienia z prawem naturalnym, ma zasadnicze znaczenie dla konkretnych rozwiązań moralnych, do których jest wzywana osoba ludzka”⁵⁸¹. Od tego zależy może prawidłowość drogi poszukiwań prawdy zawartej w Objawieniu.

Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, „zgody z samym sobą”, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego⁵⁸². W obu przypadkach jako nurty obniżające rangę prawdy obiektywnej, jako zasady rozwoju indywidualnego i społecznego, wskazuje się liberalizm i egotyczny indywidualizm. Oba te nurty kwestię prawdy pozostawiły indywidualnemu osądowi jednostki, co oznacza zakwestionowanie jej obiektywnego charakteru i wiecznotrwałości. Prawda powinna być celem poszukiwań jednostki, ale to nie jednostka może indywidualnie oceniać, co jest prawdą, a co nią nie jest. To zapewne jedno ze źródeł wspomnianego już wcześniej w innym kontekście relatywizmu. Niesie też ze sobą niebezpieczeństwo destrukcji fundamentów życia społecznego, którego jednym z fundamentów jest ontyczna, nie wykoncypowana czy ustalona w toku dociekań własnych jednostki, prawda. Jeżeli bowiem uznać, jak zauważa Tomasz Biesaga, komentując przytoczone stanowiska S. Kowalczyka i Jana Pawła II, że każda jednostka ma prawo do orzekania tego, co jest prawdą, urasta ona do miary dobra: „chce decydować o tym, co dobre, a co złe”. Tymczasem „uzurpacja ta [...] uderza w samą naturę osoby ludzkiej, niszczy ją. Człowiek chce być jak Stwórca kreatorem swej natury, a w rzeczywistości nie respektując jej praw ontycznych i moralnych staje się jej destrukтором”⁵⁸³. Jednostka nie może być też kreatorem

⁵⁸⁰ R. Kisiel, *Wokół papieskich encyklik*, dz. cyt., s. 149.

⁵⁸¹ Tamże, s. 152-153.

⁵⁸² Jan Paweł II, *Veritatis splendor* (dalej jako: *VS*), nr 32.

⁵⁸³ T. Biesaga, *Personalizm wobec kolektywizmu i liberalizmu*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Kraków 2002, s. 14-26.

prawdy, ustalać jej, gdyż ona istnieje, zawiera się w Bogu i człowieku, w jego nieudzielalnej osobie. Trzeba tylko do niej dotrzeć w sposób respektujący ontyczne prawa rzeczywistości. Dążenie do tak rozumianej prawdy może być siłą napędzającą rozwój społeczny oraz czynnikiem porządkującym życie człowieka w jego wymiarze jednostkowym i wspólnotowym. Mnogość „konkurencyjnych” prawd prowadzić może nie tylko do ich aksjologicznej deprecjacji, ale przede wszystkim do aksjologicznego i normatywnego chaosu, w którym tryumfować może tylko egotyczny indywidualizm, wiara w poznawczą i porządkującą moc prawdy jednostkowej. Z sumy prawd jednostkowych można rzecz jasna złożyć jakąś ogólnie uznawaną prawdę wspólnotową, ale nie może ona być, inaczej niż obiektywna prawda absolutna, trwałym spoiwem życia społecznego, tak w jego wymiarze doraźnym, codziennym, jak i – zwłaszcza – perspektywie historycznej ciągłości.

Dotyczy to także kwestii tak wydawałoby się ściśle zespolonej z doczesnością, jak ukierunkowana na dobrobyt aktywność ekonomiczna. Odnosząc się do jej etosu S. Kowalczyk także nawiązuje do nauczania Benedykta XVI zawartego w *Caritas in veritate*. Twierdzi bowiem, że następcą Jana Pawła II „etos aktywności ekonomicznej oparł na aretologii, w której eksponuje szczególną rolę trzech cnót: prawdy, miłości i sprawiedliwości”, co wynika z takich stwierdzeń, jak to, że nauka społeczna Kościoła jest „otwarta na prawdę” i jest „służbą prawdzie, która wyzwala” (CV 9), a prawda i miłość są nierozzerwalnie powiązane ze sobą (CV 2, 52)⁵⁸⁴. Nie sposób zatem twierdzić, że aktywność ekonomiczna człowieka jest wyłączną domeną doczesności, wolną od transcendencji.

Prawda w ujęciu personalizmu jest zatem jedną z kluczowych zasad życia społecznego, niezbędną do prawidłowego funkcjonowania wspólnot we wszystkich jej podstawowych wymiarach: społecznym, politycznym, ekonomicznym i etycznym. Zdaniem S. Kowalczyka, prawda jest „Podstawą intersubiektywno-społecznej komunikacji [...], naturalnym i nieodzownym fundamentem wspólnoty ludzkiej, respektującym tak rozumność ich, jak i wolność. Bez prawdy nie ma autentycznej komunikacji”⁵⁸⁵. Prawda nie może zatem być sprowadzana do jej wymiaru intelektualnego, do samej epistemologii rozumianej jako proces poznawania świata takim, jaki on jest, jako że „osobie ludzkiej nie wystarczy faktograficzny opis świata, choćby najdokładniejszy; ona poszukuje bowiem odpowiedzi na odwieczne pytania: skąd, dlaczego, po co? Człowiek pyta o genezę świata i własnej egzystencji, jej powołanie i sens. Człowiek jest bytem-ku-prawdzie. Poszukiwanie prawdy inspirowuje

⁵⁸⁴ S. Kowalczyk, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 28.

⁵⁸⁵ Tenże, *Religia a kultura*, „Studia Płockie” 1980, nr 8, s. 274.

nauki przyrodnicze, społeczne, humanistyczne i filozoficzne, powołanie do odkrywania prawdy realizuje się więc na terenie różnych dyscyplin, dlatego prawda ludzkiego poznania ma charakter pluralistyczny⁵⁸⁶. Żadna z dyscyplin naukowych nie może sobie rościć wyłączności na metodologię jej poszukiwania. Ale też żadna z nich nie może, jeśli ma być zgodna z chrześcijańską aksjologią, pominąć eschatologicznego wymiaru prawdy oraz jej związku z tajemnicą stworzenia⁵⁸⁷. To zaś umożliwi wiara, religia, kreująca kulturę religijną. Rozważane w tym miejscu wartości: dobro, piękno, a zwłaszcza prawda, odpowiadają, jak wyjaśnia S. Kowalczyk, „określonym formom kultury ludzkiej”, a ich elementy są identyfikowane, wykrywane i opisywane „w ramach nauk szczegółowych i filozofii. Wartości piękna odpowiada kultura artystyczna, wartości dobra – kultura etyczna, natomiast prawda integralnie związana jest z kulturą religijną, zaś kultura artystyczna ujmuje wartość piękna, „akceptująca istnienie transcendentnego Sacrum – Boga”⁵⁸⁸. Prawda w ujęciu personalistycznym nie może zatem abstrahować od pojęcia Boga, wiary, a tym samym wymiaru transcendentnego, otwarcia na to, co jest wiecznotrwałe i niezmienne, co jest zawarte w Bożym dziele stworzenia. Poznanie ukierunkowane na materialny wymiar świata zawsze jest częściowe, tylko uwzględnienie eschatologicznego wymiaru prawdy jest poznaniem pełnym, a jego wynik jedynie właściwą podstawą rozwoju społecznego.

Prawda w ujęciu personalistycznym nie jest, jak już zwracano uwagę wcześniej, wynikiem intelektualnych dociekań; intelekt jest czynnikiem wspomagającym, a nie sprawczym, pozwala rozpoznać jego naturę, ale nie zapewni transcendentnej z nim więzi. Personalistyczna epistemologia równoznaczna jest z odkrywaniem prawdy zawartej w Objawieniu, która przecież jest bytem obiektywnym, wiecznotrwałym i niezmiennym. Odkrywanie jej odbywa się przy zastosowaniu różnych metod: w potocznym doświadczeniu, refleksji filozoficznej mądrości, naukach empirycznych itd. Służyć ma ona komunikacji społecznej. Jako taka musi posiadać charakter obiektywny i uniwersalny. Wszelka bowiem subiektywizacja i relatywizacja prawdy, jak akcentuje S. Kowalczyk, „nie zapewnia trwałego porozumienia pomiędzy ludźmi, prowadzi natomiast do indywidualnych czy społecznych iluzji. Trafnie stwierdził św. Augustyn, że nie ma prawdy „mojej” czy „twojej”, lecz „cała ona jest wspólna dla wszystkich ludzi. Prawda ludzkiego poznania, choć nie jest wyczerpująca i ciągle się pogłębia, to jednak zawiera elementy uniwersalne i niezmienne. Prawda jest duchowym dobrem społeczności ludzkiej, dlatego nie może być zawłaszczona przez nikogo:

⁵⁸⁶ Tamże.

⁵⁸⁷ Tamże.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 264.

jednostkę, klasę, organizację, stowarzyszenie, naród czy rasę. Każda próba instrumentalizacji prawdy jest jej wykrzywieniem, zarazem zaś uniemożliwia autentyczną komunikację społeczną. Załamuje się bowiem wówczas zaufanie do prawdy, bez czego nie jest możliwa społeczna integracja ludzi. Wszelkie naruszanie etosu prawdy, tak indywidualne, jak i społeczne, oddziałuje destrukcyjnie na życie społeczne. Jego zagrożeniem jest zakłamanie, demagogia, fanatyzm, przesadny autorytaryzm oraz dyktatura”⁵⁸⁹.

Personalistyczna koncepcja relacji prawdy do wolności jest zupełnie różna od tej, jaką proponują różne idee indywidualistyczne, z jakimi styka się współczesny człowiek. Autor *Wiodących koncepcji człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej* komentując ujęcie tej kwestii u Jeana Paula Sartre’a przyznał, że „francuski egzystencjalista akcentował rolę wolności w życiu człowieka, definiując go jako świadomość wolności”, co należy docenić, gdyż „wolność jest samą istotą człowieka, dlatego nie wolno z niej nigdy cedować na rzecz społeczeństwa czy nawet Boga”. Przeciwny jednak był jej absolutyzowaniu, co czynił J.P. Sartre, gdyż konsekwencją tego był postulat subiektywizacji kryteriów etycznych, a skutkiem czego „człowiek jednostkowy ma być własnym kreatorem”, uprawnionym „do wytyczania granic prawdy i fałszu, dobra i zła”. W ocenie autora *Filozofii Boga*, „Sartreowska wolność jest zawieszona w pustce wartości, gdyż ona ma właśnie stanowić te wartości – w sposób równie arbitralny co subiektywny. Wolność stała się celem samym w sobie, oderwana od zaplecza osoby. Nie jest to już właściwie wolność, ale raczej samowola i kaprys, prowadzące ostatecznie do podważania odpowiedzialności za własne i cudze człowieczeństwo”⁵⁹⁰. Egzystencjalna koncepcja relacji wolności do prawdy pozbawiona jest perspektywy transcendentnej i eschatologicznej, skutkiem czego wszelkie akty decyzyjne w sferze wolności skażone są wolutaryzmem, przekonaniem, że od człowieka w życiu wszystko zależy, że nie ma żadnej wyższej instancji, ani w sensie sprawczym, ani odwoławczym. Stąd egzystencjaliści wyprowadzali tezę o tragicznym osamotnieniu człowieka w świecie. Mianowicie, świat egzystencjalistów to świat pozbawiony perspektywy transcendentnej, oparty na przeświadczeniu, że nie ma innego świata, poza światem materialnym i widzialnym. Taki ogląd rzeczywistości nie może być podzielany przez personalistów. Stąd powyższa krytyka poglądów Sartre’a ze strony autora *Filozofii Boga*.

Z podobnych względów lubelski personalista przeciwstawiał się doktrynie dyktatury proletariatu, jako z założenia opresyjnej, dopuszczającej dominację silnych nad słabymi.

⁵⁸⁹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 215.

⁵⁹⁰ S. Kowalczyk, *Wiodące koncepcje człowieka we współczesnej kulturze Europy Zachodniej*, „Studia Płockie” 1993, t. 21, s. 52.

Stanowczo podkreślał on, że „idea dyktatury proletariatu aprobeuje dominację mniejszości nad większością, partii nad państwem. Kolektywistyczno-deterministyczna idea wolności jest pośrednio usankcjonowaniem bezprawia, gdyż aprobeuje prymat siły przed prawem, prawdą i sumieniem. Choć mówi się o wolności jako etapie docelowym historii ludzkiej, to aprobeuje się metody oparte na przemocy. Owocem takiego modelu wolności jest totalitaryzm polityczno-państwowy, czego potwierdzeniem były państwa rządzone przez marksistów. Mordy polityczne, łagry, więzienia itp. środki są przerażającą konsekwencją tego modelu wolności. Zresztą nie tylko totalizm marksistowsko-komunistyczny jest przykładem zniewolenia człowieka. Taki los był udziałem tych wszystkich, którzy zetknęli się – przed dwustu laty – z demokracją jakobińską, a współcześnie na swej drodze życia napotkali narodowy socjalizm hitleryzmu”⁵⁹¹. Innymi słowy, żadna z wymienionych doktryn opresyjnych nie przyniosła owoców, jakie zapowiadała. Teleologiczne podejście do procesów historycznych, tj. założenie, że osiągnięcie celu wolnościowego wymaga przejścia przez etap braku wolności, prawdy przez etap jej relatywizacji, a nawet zakłamywania (dla uświęcenia celu), czy praw – przez etap reglamentacji prawa, a nawet uświęconego celem bezprawia, było dla autora *Filozofii Boga* nie do przyjęcia. Wymienione wartości nie mają natury historycznej, lecz są wartością obiektywną, zawartą w Bożym dziele stworzenia. Ani więc prawda, ani wolność, ani też inne podstawowe wartości nie mogą być wyrwane z kontekstu bytu człowieka i oderwane od eschatologii. W przeciwnym wypadku dochodzi do wypaczeń tych wartości i ich nadużyć. W *Filozofii wolności* S. Kowalczyk zauważył, że „Indywidualizm i liberalizm słusznie bronią wolności człowieka, ale izolują wolność od całokształtu osoby ludzkiej i właściwej jej wartości. Jest to wolność egocentryczna, aspołeczna, oderwana od prawdy i moralnych wartości. Taka koncepcja wolności jest wysoce wątpliwa, gdyż w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek wystawiony zostaje na pastwę namiętności uwarunkowań jawnych i ukrytych”⁵⁹². Lubelski personalista nawiązywał do spostrzeżeń poczynionych odnośnie trendów w myśli współczesnej przez papieża Jana Pawła II. W przywoływanej już wcześniej encyklice *Veritatis splendor* papież-Polak pisał: „W niektórych nurtach myśli współczesnej do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako

⁵⁹¹ Tamże, s. 54.

⁵⁹² Tenże, *Filozofia wolności*, Lublin 1999, s. 258.

ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe⁵⁹³.

Prawda jest również, między innymi z powyższych względów, jednym z kluczowych warunków legitymizacji i wiarygodności władzy demokratycznej. Jej „techniczne” wyznaczniki, prawo wyborcze, model jej wyłaniania, procedury sprawowania, nie są bowiem wystarczające dla zbudowania jej autorytetu, niezbędnego zwłaszcza w sytuacjach trudnych, np. w przypadku konieczności użycia siły. Jak pisał A. Jabłoński, komentując koncepcję człowieka S. Kowalczyka, „Autorytet ten nie może ograniczać się do legitymizacji biurokratycznej, wynikającej z legalności sprawowanej władzy. Konieczne jest jej uzupełnienie o elementy tradycyjno-charyzmatyczne – racja stanu, odwaga cywilna, autonomia, ochrona pamięci i prawdy. Autorytet w nowożytnych państwach to zdolność czerpania z wiedzy naukowej (*logos*) pożytkowanej dla sprawnego rządzenia (*ethos*). Kierowanie się wiedzą nie może jednak zostać sprowadzone do danych rozsądku (*doxa*, opinia publiczna) lub do danych nauk przyrodniczo-technicznych. Wiedza musi wyrastać z prawdy absolutnej, gdyż inaczej pozbawiona wyobraźni rządzi się przewidywalnością rozwiązań instrumentalno-technicznych lub wręcz irracjonalnych. Szybko może okazać się niezdolna do realizacji jakichkolwiek celów, do których państwo jest powołane, a zatem w sposób naturalny stracić swoje uprawomocnienie”⁵⁹⁴. Zatem żadna władza, aby mogła funkcjonować odpowiedzialnie, zgodnie z fundamentalnymi aspiracjami i dążeniami rządzonych, nie może uciec od prawdy obiektywnej, prawdy o tym, czym jest świat i w jaki sposób on powstał. Innymi słowy, żadna władza nie może uciec od Boga, niezależnie od formy, w jakiej takie odwołanie następuje. Władza i wywiedziony od Boga autorytet funkcjonują na zasadzie sprzężenia zwrotnego, są one ze sobą zintegrowane i nie powinny być od siebie oddzielane, gdyż jeszcze raz odwołując się do słów A. Jabłońskiego, prowadzi to „do deformacji struktur politycznych. Autorytet bez władzy jest ograniczony w społecznym oddziaływaniu, władza bez moralnego autorytetu przekształca się w dyktaturę. Władza posiadająca autorytet – państwowa, a jeszcze bardziej samorządowa – obok zarządzania, decydowania, reprezentowania czy przewodzenia zdolna jest także do budowania konsensusu, współtworzenia tożsamości obywatelskiej, rozpoznawania prawdziwych potrzeb ludzi, służenia jako przykład etycznego zachowania i doskonałości w służbie publicznej, tworzenia silnych sieci relacji i więzi społecznych”⁵⁹⁵. Zatem bez prawdy zakorzenionej w Bogu nie jest możliwe

⁵⁹³ VS, nr 32.

⁵⁹⁴ A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 76.

⁵⁹⁵ Tamże, s. 76.

prawidłowe funkcjonowanie państwa. Jedynym modelem państwa hołdującym prawdzie może być tylko państwo demokratyczne, bazujące na szerokiej partycypacji społecznej.

Prawda jest także, zdaniem S. Kowalczyka, budulcem dobrobytu człowieka. Autor *Filozofii wolności* nawiązuje w tym kontekście do nauczania papieża Benedykta XVI, zawartego w encyklice *Caritas in veritate*⁵⁹⁶. Podkreśla w tym kontekście, że dobrobyt nie może być społecznie ograniczony, tj. tylko dobrobyt elit, oraz jednostronny, tj. sprowadzony tylko do zasobności materialnej, ekonomicznej. Profesor z Lublina przypomina, że papież Benedykt XVI, w ślad za papieżem Pawłem VI, opowiedział się w *Caritas in veritate* za modelem rozwoju integralnego, tj. „rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi”, tworzeniu „warunków bardziej godnych człowieka”. Idea rozwoju integralnego, wedle S. Kowalczyka, który przychylił się do stanowiska papieża Benedykta XVI, nie wymaga bynajmniej „zawieszenia” praw ekonomicznych, ale przyjęcia w tej mierze perspektywy długofalowej. Planowanie krótkoterminowe sprzyja dążeniom do maksymalizacji zysku w krótkim czasie, co oznacza zawłaszczanie, przez pozbawione moralnych skrupułów jednostki, owoców, wysiłków wspólnotowych, narastanie drastycznych nierówności społecznych i niszczenie środowiska naturalnego. Tymczasem, konkluduje papież Benedykt XVI, a autor *Filozofii Boga* konkluzję tę stanowczo podziela, „Prawda rozwoju tkwi w jego integralności: jeśli nie ogarnia całego człowieka i każdego człowieka, rozwój nie jest prawdziwym rozwojem”⁵⁹⁷. Integralny rozwój, będący postulatem tak humanizmu chrześcijańskiego, jak i personalizmu, opiera się także, jak zauważa papież Benedykt XVI, „na «transcendentalnym humanizmie» uwzględniającym ostateczny cel człowieka powiązany z Bogiem”⁵⁹⁸. Rozwój ma zatem nie tylko wymiar doczesny, ale także transcendentny, gdyż jego istota i cel zakorzenione są w prawdzie obiektywnej, nie są przedmiotem suwerennego wyboru jednostki, ale muszą uwzględniać wspomnianą „prawdę rozwoju”, usytuowaną częściowo w transcendencji, a więc poza kreacyjnymi możliwościami człowieka.

Każdy chrześcijanin przywołujący kategorię prawdy w kontekście swojej działalności ekonomicznej nie może mieć na uwadze innej prawdy niż ta, którą zawarł Bóg w tajemnicy stworzenia. Jeżeli zaś widzi w tej działalności źródło swojego rozwoju, nie może ograniczać go tylko do sfery biologiczno-ekonomicznej, ale musi, na co zwracano już wcześniej uwagę, obejmować sferę psychiczno-duchową. Rozwój człowieka powinien być ujmowany

⁵⁹⁶ Zob. Benedykt XVI, *Caritas in veritate* (dalej jako: *CV*).

⁵⁹⁷ *CV*, nr 18.

⁵⁹⁸ S. Kowalczyk, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 27.

holistycznie i być integralny. Tylko w sferze psychiczno-duchowej można szukać etycznego zaplecza dla wszelkiej działalności materialnej. Uwolniona od etosu prowadzi do egotycznego indywidualizmu, który dezintegruje wspólnotę. Wszelka jednostronność nadto burzy harmonię, podstawową zasadę rzeczywistości ludzkiej. Prawda więc musi mieć oparcie w miłości, a miłość w prawdzie. Jak bowiem zauważył cytowany przez S. Kowalczyka Benedykt XVI: „Działanie bez wiedzy [prawdy] jest ślepe, a wiedza bez miłości jałowa”⁵⁹⁹ (CV 30). Dwóm ideologiom w sposób najbardziej radykalny, naruszającym równowagę między prawdą a miłością, marksizm, akcentujący wagę wiedzy, prowadzącej bez miłości do gwałtów i przemocy, oraz liberalizm, nadmiernie akcentujący wagę wolności, która bez etycznego zaplecza prowadzi do ekscesów wolnego rynku, takich jak: wyzysk i nierówności społeczne, obaj zdecydowanie odrzucają, przeciwstawiając im personalistyczną zasadę integralności prawdy i miłości. S. Kowalczyk przytacza w tym kontekście stwierdzenie zaczerpnięte z *Caritas in Veritate*: „Miłość w prawdzie stanowi siłę tworzącą wspólnotę, jednoczy ludzi w taki sposób, że nie ma barier ani granic”⁶⁰⁰. W konkluzji autor *Filozofii Boga* stwierdza, że „trwałej społecznej wspólnoty nie utworzy przemoc, egoizm ani prawna ustawa, lecz tylko miłość inspirowana prawdą o człowieku: prawdą naturalną i objawioną przez Boga”⁶⁰¹. Innymi słowy, prawda nie może być w kształtowaniu aktywności gospodarczej jednostek sprowadzana do intelektu, musi być ukierunkowana transcendentnie, czyli musi sięgać po prawdę zawartą w Objawieniu. Należy jej nadać wymiar eschatologiczny, nie można poprzestać na epistemologii, na samym procesie poznania. Musi ona sięgać fundamentów ludzkiego bytu. Tylko prawda tak pojmowana może być czynnikiem konstytuującym wspólnotę i nadającym jej dynamikę rozwojową.

4.2. Zasada personalizmu (pomocniczości)

Zasada subsydiarności zawiera w sobie imperatyw wspomaganie słabszych uczestników procesów społecznych przez podmioty o większych zasobach i możliwościach, którymi powinny one dzielić się z potrzebującymi bez warunków wstępnych i bezinteresownie⁶⁰².

⁵⁹⁹ CV, nr 30.

⁶⁰⁰ CV, nr 34.

⁶⁰¹ S. Kowalczyk, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 27.

⁶⁰² Zasada pomocniczości ma swoje źródło w procesie zasadniczych przewartościowań w Kościele, których kulminacją był *Vaticanum II*. Pierwotnie odnosiła się do relacji wewnętrznych w Kościele, ściślej relacji

Chociaż możliwe jest zastosowanie jej do relacji interpersonalnych, to na ogół odnosi się ją do funkcjonowania struktur państwowych, bazujących na współdziałaniu zróżnicowanych pod względem potencjału struktur społecznych (społeczności). W świetle przyjętej w nauce społecznej Kościoła wykładni; opiera się ona „na tendencji wyrażającej istotę życia społecznego, określanej jako «branie». Chodzi o to, by społeczności większe świadczyły «uzupełniającą pomoc» społecznościom mniejszym, a wszystkie razem osobie ludzkiej, która jest źródłem, fundamentem i celem wszystkich instytucji społecznych. Zasada ta określa obowiązki «od góry» i uprawnienie «od dołu». Ma ona dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Pierwszy polega na poszanowaniu inicjatywy, kompetencji i odpowiedzialności [...]. Drugi aspekt natomiast polega na świadczeniu pomocy tam, gdzie jest ona konieczna”⁶⁰³. Chociaż więc zasada subsydiarności koncentruje się na mechanizmie indeksacyjnym w relacjach między społecznościami mniejszymi (słabszymi), wyposażonym w uprawnienie brania pomocy, a silniejszymi, zobligowanymi do udzielania pomocy, to docelowo jest ona ukierunkowana na osobę ludzką, która, będąc uwikłana w zależności społeczne, obciążone wadą nierówności i niesprawiedliwości, powinna mieć zapewnioną ochronę przed ich skutkami. Pomocniczość zatem to również mechanizm wyrównywania szans na poziomie jednostkowym: jeżeli jednostka nie otrzyma wyrównawczej pomocy od innej silniejszej społecznie jednostki, to powinna być objęta nią na danym poziomie organizacji politycznej społeczeństwa, samorządowym, centralnym, ewentualnie ponadnarodowym.

Zasada pomocniczości objęta jest imperatywem moralnym, ale nie prawno-faktycznym. Jej istotą jest gotowość wsparcia słabszych, ale nie może ono być udzielane wbrew woli potrzebującego. Już papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*, stanowczo podkreślał: „Jest prawdą, a historia wyraźnie o tym uczy, że dziś z powodu zmiany warunków tylko potężne organizacje mogą sprostać pewnym zadaniom, które dawniej spełniały małe

między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi. Jak pisał Waldemar Irek, odnosząc się do noty *Ecclesia catholica*, u źródeł zasady pomocniczości postrzegać należy „rzeczywistość Kościołów lokalnych i ich związek z Kościołem powszechnym, jak też na Konstytucję Kościoła z prymatem Piotra i kompetencjami Kościołów lokalnych. Katolickość oznacza więc w jego ujęciu najpierw relację między całością Kościoła a jednostką, względnie Kościołem lokalnym. Indywidualność jednostki nie zostaje wchłonięta w całość, ale w tej całości każdy ma znaczenie poprzez osobisty, niepowtarzalny rodzaj i sposób bycia – swój szczególny charyzmat”. Zob. W. Irek, *Pomocniczość w Kościele. Prezentacja wybranych poglądów*, [w:] *Żyjemy dla Pana: księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Wrocław 2005, s. 120. Tam także znajduje się obszernie omówienie problematyki pomocniczości, jako zasady kształtowania stosunków między podmiotami tworzącymi Kościół powszechny. W toku dyskusji przedsoborowej oraz w trakcie samego Soboru Watykańskiego II zasadzie pomocniczości nadana została treść społeczno-polityczna, a jej stosowanie zostało obwarowane nakazem moralnym władz państwowych, odwołujących się do społecznej nauki Kościoła.

⁶⁰³ W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości*, [w:] *Słownik katolickiej nauki społecznej*, pod red. W. Piwowarskiego, Warszawa 1993, s. 197-198.

wspólnoty. Mimo to jednak nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydzierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać⁶⁰⁴. Pomocniczość nie powinna więc polegać na bezpośrednim niwelowaniu nierówności poprzez transfer konkretnych dóbr i zasobów dokonywany przez podmiot silniejszy na rzecz podmiotu słabszego, ale raczej dostarczaniu instrumentów (np. rozwiązań organizacyjnych czy *know-how*), dzięki którym ten ostatni będzie w stanie samodzielnie dorównać silniejszemu. Innymi słowy, zadaniem silniejszego podmiotu społecznego powinno być inspirowanie słabszego do samodzielnego działania ukierunkowanego na zniwelowanie doświadczanego poczucia krzywdy z powodu nierówności.

Papież Pius XI wśród uprawnień państwa pomocniczego wymieniał takie, jak: „kierownictwo, kontrola, nacisk, karanie nadużyć, zależnie od tego, co wskazuje chwila i czego żąda potrzeba”⁶⁰⁵. Z całą stanowczością i mocą swego urzędu podkreślał, że „Sprawujący władzę winni być przekonani, że im sprawniej – dzięki przestrzeganiu tej zasady «pomocniczych» usług państwa – działać będzie hierarchiczny ustrój poszczególnych społeczności, tym silniejszy będzie społeczny autorytet i żywotność społecznego życia, tym też szczęśliwszy i pomyślniejszy będzie stan spraw państwa”⁶⁰⁶. Państwo pomocnicze powinno być również zdolne do skutecznego rozwiązywania zaistniałych konfliktów, ochrony działalności niezależnych związków zawodowych, a także do udzielania pomocy dla społeczności regionalnych i samorządowych. Ponadto, państwo powinno inspirować do samodzielnego działania, nie zaś do przyjmowania postawy bierności czy też oczekiwania na pomoc, przerażającego się w roszczeniowość.

Na obowiązki państwa w niesieniu wsparcia dla słabszych uczestników życia społecznego zwracał również uwagę papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra*. Przestrzegał on przed wycofywaniem się państwa z aktywnego oddziaływania na sferę społeczną i gospodarczą. Według niego, państwo powinno popierać, pobudzać ludzi do działania oraz koordynować pomoc dla słabszych zgodnie ze sformułowaną przez papieża Piusa XI "zasadą

⁶⁰⁴ Pius XI, *Quadragesimo anno* (dalej jako: *QA*), nr 79.

⁶⁰⁵ *QA*, nr 80.

⁶⁰⁶ Tamże.

pomocniczości". Zwracał on także uwagę, że wzrosły, w stosunku do czasów, gdy koncepcja ta była formułowana, możliwości państwa w zmniejszaniu nierówności i niesienia pomocy potrzebującym. Tym bardziej nie powinno się rezygnować ze stosowania instrumentów, jakie państwo ma w tej mierze do dyspozycji. Bowiem wszędzie tam, jak przestrzegał, gdzie „brak odpowiedniej interwencji państwa w dziedzinie gospodarczej albo gdzie tego rodzaju działalność jest niedostateczna, kraj wpada w stan nieuleczalnego chaosu, a ludzie moi i pozbawieni przy tym uczciwości, wykorzystują niegodziwie nędzę innych dla swego zysku”⁶⁰⁷. Zarazem jednak papież Jan XXIII wyznaczał nieprzekraczalne granice takiej interwencji. Uważał, że zawsze, w przypadku interwencji państwa w sferę społeczno-gospodarczą, obowiązuje zasada, że niezależnie od tego jak szeroko i głęboko zakrojona była tego rodzaju interwencja, winna być tak wykonywana, by nie tylko nie hamowała wolności działania jednostek, „lecz przeciwnie, by ją zwiększała, jeśli tylko są całkowicie zachowane podstawowe prawa każdej osoby ludzkiej. Wśród tych praw trzeba wymienić przysługujące normalnie każdemu człowiekowi uprawnienie i obowiązek zapewnienia utrzymania sobie i swojej rodzinie; wskutek tego każdy ustrój gospodarczy winien pozwalać i ułatwiać jednostce wykonywanie prawa prowadzenia działalności produkcyjnej”⁶⁰⁸. Wszystkie silniejsze podmioty uczestniczące w życiu społecznym powinny być zatem gotowe udzielać wsparcia osobom słabszym, ale w taki sposób, aby nie zmuszać ich do jego przyjęcia, tj. szanować przyrodzone im poczucie godności własnej i wolności. Rolę w redukcji nierówności społecznych i ekonomicznych papież Jan XXIII widział następująco: „Władze państwowe mogą nakazywać tylko to, co jak można przypuszczać, prowadzi do powszechnego użytku obywateli. Dbając więc o dobro całego kraju; władze państwowe powinny troszczyć się usilnie o równomierny, w miarę możliwości, rozwój rolnictwa, przemysłu i usług. Należy się przy tym trzymać zasady, że mieszkańcy terenów opóźnionych w rozwoju powinni sami czuć się głównymi twórcami postępu w dziedzinie gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Ci bowiem są godni miana obywateli, którzy sami wnoszą główny wkład w dzieło poprawy swego losu”⁶⁰⁹.

Zasadę pomocniczości papież Jan XXIII poszerzył nadto o kontekst międzynarodowy. Zwracał on bowiem uwagę na rzecz „najzupełniej oczywistą”, tę mianowicie, że „jedne kraje posiadają w nadmiarze produkty spożywcze, zwłaszcza pochodzenia rolnego, podczas gdy w innych masy ludzi cierpią nędzę i głód. Dlatego jest wymaganiem sprawiedliwości

⁶⁰⁷ Jan XXIII, *Mater et Magistra* (dalej jako: *MM*), cz. II, nr 1.

⁶⁰⁸ *MM*, cz. II, nr 1, s. 24.

⁶⁰⁹ *MM*, cz. III, nr 2, s. 56.

i ludzkości, by te zamożniejsze państwa pośpieszyły z pomocą krajom potrzebującym. Z tej racji niszczenie lub marnowanie produktów niezbędnych ludziom do życia jest przestępstwem przeciw sprawiedliwości i ludzkości”⁶¹⁰. Zatem te państwa, którym materialnie lepiej się wiedzie, powinny dzielić się nadmiarem wypracowanych przez siebie dóbr z tymi państwami, które cierpią niedostatek.

Zdecydowanie bardziej radykalną postawę państwa wobec problematyki nierówności społecznych i ekonomicznych rekomendował papież Paweł VI. W encyklice *Populorum progressio* alarmował, że ludzie sami nie są w stanie poradzić sobie z problemami stąd wynikającymi, a także stanowczo nauczał, że „Nie można bowiem posuwać się do tego, aby majątek i potęga bogatych bardziej jeszcze wzrastały, nędza zaś biednych pogłębiała się, a niedola uciśnionych stawała się coraz cięższa”⁶¹¹. Za konieczne uznawał więc „programy, które by «zachęcały, pobudzały, koordynowały, uzupełniały i scalały» działalność jednostek i instytucji pośrednich. Rzeczą władz publicznych jest natomiast ustalanie i oznaczanie pożądaných celów, zadań do wykonania i dróg realizacji; władze mają pobudzać siły wszystkich, którzy są zainteresowani w tej wspólnej akcji. Winny się one jednak starać o włączanie do tego dzieła inicjatyw indywidualnych i instytucji pośrednich. W ten sposób uniknie się integralnej kolektywizacji i arbitralnego planowania, które sprzeciwiając się wolności, wykluczają korzystanie z podstawowych praw osoby ludzkiej”⁶¹². Koncepcja papieża Pawła VI, choć bardzo radykalna w warstwie semantycznej, nie wykroczyła zarazem poza formułę pomocniczości, gdyż nie przewidywała „rewolucyjnego przymusu” wdrażania idei sprawiedliwości społecznej. Wszelki bowiem przymus narusza „podstawowe prawa osoby ludzkiej” i przynosi „ciężką szkodę dobru ogólnemu jakiegoś kraju - rodzą nowe krzywdy, powodują nowe nierówności, pobudzają ludzi do nowego przelewu krwi. Nie można istniejącego już zła zwalczać takim sposobem, który by powodował jeszcze większą klęskę”⁶¹³. Chodzi bowiem przede wszystkim o to, aby „[...] odważnie stawić czoło obecnemu stanowi rzeczy, a niesprawiedliwości, jakie on ze sobą niesie, zwalczać i zwyciężać. Rozwój wymaga śmiało podejmowanych reform, które przyniosłyby całkowitą odnowę obecnego stanu. Bez żadnej zwłoki należy zająć się poprawą tych tak bardzo naglących spraw. Niech każdy wielkodusznie i ochotnie weźmie w tym udział, ci zwłaszcza, którzy dzięki wykształceniu, stanowisku i władzy mogą więcej zdziałać”⁶¹⁴. Jako szczególnie efektywny obszar aktywności państwa

⁶¹⁰ *MM*, cz. III, nr 2, s. 59.

⁶¹¹ Paweł VI, *Populorum progressio* (dalej jako: *PP*), cz. I, nr 33.

⁶¹² Tamże.

⁶¹³ *PP*, cz. I, nr 31, s. 22.

⁶¹⁴ *PP*, cz. I, nr 32, s. 22.

w zwalczaniu niesprawiedliwości społecznej wskazywał papież Paweł VI politykę prorodzinną oraz zwalczanie analfabetyzmu⁶¹⁵. Bezpośredni następca papieża Jana XXIII nie wzywał zatem do tego, aby w zwalczaniu nierówności i wynikających z nich niesprawiedliwości sięgać po radykalne środki przymusu, by stosować tzw. „uszcześliwianie na siłę”, ale tworzyć skuteczne programy, z których osoby dotknięte tymi niesprawiedliwościami mogłyby efektywnie skorzystać, aktywnie angażując się na rzecz poprawy swojego życiowego położenia. Pozwala to w sposób istotny zredukować wykształcenie się u nich postaw roszczeniowych.

Zagrożenia dla zasady pomocniczości Kościoła zaczął dostrzegać w okresie powojennym na Zachodzie, w modelu „Państwa dobrobytu”, zwanego również „Państwem opiekuńczym”. Model ten, jak pisał papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus Annus*, w dużej mierze spełnił swoją rolę i „zaradził ubóstwu i brakom niegodnym osoby ludzkiej”, jednakże „nie obeszło się jednak [...] bez przesady i nadużyć, które, zwłaszcza w ostatnich latach, spowodowały ostre [jego] krytyki [...]. Niesprawności i niedostatki w Państwie opiekuńczym wynikają z nieodpowiedniego rozumienia właściwych Państwu zadań”⁶¹⁶, tj. w sprzeczności z tym, przed czym papież przestrzegał w przytoczonym powyżej fragmencie *QA*.

Na przełomie stuleci punkt ciężkości krytyki państwa przez społeczną naukę Kościoła przesunął się w kierunku kwestionowania zasadności ograniczania jego roli. Nadmierna ingerencja państwa w niwelowanie nierówności społecznych w modelu państwa opiekuńczego prowadziła – jak pisał Jan Paweł II – do zaniku u wspomaganych poczucia odpowiedzialności za swój los. Immanentną bowiem właściwością państwa opiekuńczego jest to, że powoduje ono „utrata ludzkich energii”, co prowadzi do przesadnego wzrostu publicznych struktur, „w których - przy ogromnych kosztach - raczej dominuje logika biurokratyczna, aniżeli troska o to, by służyć korzystającym z nich ludziom. Istotnie, wydaje się, że lepiej zna i może zaspokoić potrzeby ten, kto styka się z nimi z bliska i kto czuje się bliźnim człowieka potrzebującego. Przy tym często pewnego rodzaju potrzeby wymagają odpowiedzi wykraczającej poza porządek tylko materialny, takiej mianowicie, która potrafi wyjść naprzeciw głębszym potrzebom ludzkim. Należy tu pomyśleć o sytuacji uchodźców, emigrantów, osób starych lub chorych i o tylu innych osobach wymagających opieki, jak choćby narkomani; ludziom tym skutecznie może pomóc tylko ten, kto oprócz koniecznego leczenia zaofiaruje

⁶¹⁵ *PP*, cz. I, nr 35-36, s. 24-25.

⁶¹⁶ *CA*, nr 48.

im szczerze braterskie oparcie”⁶¹⁷. Jan Paweł II nadał więc zasadzie pomocniczości szersze niż jego poprzednicy znaczenie; rozciągnął ją bowiem również na osoby wymagające opieki, a więc takie, których należy wspierać bezpośrednio, gdyż sami, o własnych siłach, nie są w stanie wydobyć się z położenia życiowego, w które popadli bądź wskutek czynników od nich niezależnych (wojna, choroba, starość), bądź wskutek własnych błędów i zaniedbań, a których nie wolno pozostawić samym sobie z uwagi na przyrodzoną im godność osoby ludzkiej.

Ranga zasady pomocniczości jeszcze bardziej wzrosła współcześnie w świecie euroatlantyckim, w którym procesy globalizacyjne gwałtownie minimalizują rolę państw w ich dotychczasowej postaci, a równocześnie liberalizm głosi postulat tzw. państwa redukującego swoją rolę w rozwiązywaniu problemów społecznych, a dbałość o jednostkę ogranicza do poziomu ekonomicznej opłacalności. Przed takim ujmowaniem roli państwa przestrzegali papież Benedykt XVI. W encyklice *Caritas in Veritate* pisał: „Pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić jest człowiek, osoba, w swojej integralności: «Człowiek bowiem jest twórcą całego życia gospodarczo-społecznego, jego ośrodkiem i celem»”. Nieco dalej zaś wskazywał, że „nie jest konieczne, aby państwo miało wszędzie te same cechy charakterystyczne: wsparciu dla słabych systemów konstytucyjnych w celu ich wzmocnienia może bardzo dobrze towarzyszyć rozwój - obok państwa - innych podmiotów politycznych, natury kulturowej, społecznej, terytorialnej lub religijnej. Wyraźne określenie władzy politycznej na poziomie lokalnym, narodowym i międzynarodowym stanowi między innymi główną drogę wiodącą do tego, by móc nadać kierunek globalizacji ekonomicznej. Jest to także sposób na uniknięcie tego, by podważała ona faktycznie podstawy demokracji”⁶¹⁸. Zasada personalizmu została zatem wpisana we współczesny dyskurs na temat konieczności obrony współczesnego świata przed groźbą dehumanizacji i ponownego uprzedmiotowienia, tym razem poprzez wyniesienie na piedestał kategorii zysku, nie tylko stosunków pracy, ale także stosunków społecznych. Państwo, jak można wywnioskować z przytoczonych wcześniej fragmentów nauczania papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI, ma w tej mierze do odegrania rolę zasadniczą. Musi ono obronić samo siebie, aby świat nie został podzielony między bezduszne, nastawione wyłącznie na zysk, globalne korporacje.

W nurt takiego dyskursu o zasadzie pomocniczości wpisuje się również filozofia S. Kowalczyka. Jak stanowczo podkreślał lubelski myśliciel: „Nauka społeczna Kościoła preferuje ideę państwa pomocniczego, przestrzega jednak przed jego «neutralnością» wobec

⁶¹⁷ CA, nr 48.

⁶¹⁸ CV, nr 26 i 41.

ludzi znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej”⁶¹⁹. Innymi słowy, państwo, aby spełnić kryterium państwa pomocniczego, nie może ograniczać się tylko do wdrażania i doskonalenia mechanizmu indeksacyjnego w wyrównywaniu dysproporcji rozwojowych między poszczególnymi społecznościami i redukcji nierówności. Musi ono także nieść pomoc tym, którym z różnych względów się nie powiodło, tym, którzy są zagrożeni wykluczeniem społecznym. Z drugiej strony, państwo pomocnicze to takie, które ma w polu widzenia wszystkich potrzebujących pomocy, także tych, którzy o własnych siłach nie są zdolni podnieść się z upadku. Zatem takie państwo powinno być dla wszystkich sprawiedliwe. Wyrasta ono bowiem ze społecznej nauki Kościoła, która jest „powiązana z personalistyczno-wspólnotową koncepcją życia społecznego, uznającą potrzebę sprawiedliwości społecznej w funkcjonowaniu tzw. państwa pomocniczego”⁶²⁰.

Prof. Stanisław Kowalczyk, odwołując się do papieża Piusa XI, zasadę pomocniczości nazywał „najwyższym prawem filozofii społecznej”, akcentując podmiotowość oraz wolność człowieka⁶²¹. Nawiązując do, przytoczonych powyżej wystąpień papieża w rozważanej kwestii stwierdził, że „zasada pomocniczości odwołująca się do godności i podmiotowości człowieka przeciwdziała powstaniu ustroju polityczno-totalitarnego”, gdyż „nauka społeczna Kościoła przyjmuje koncepcję państwa pomocniczego, które nie jest ani państwem totalitarnym, ani opiekuńczym”⁶²². Innymi słowy, państwo pomocnicze zgodne jest ze społeczną nauką Kościoła wówczas, gdy nie zmusza potrzebujących do przyjmowania pomocy, ani też, gdy udzielając im wsparcia, nie wyrabia u nich postaw biernej roszczeniowości. Lubelski filozof wskazał na następujące obszary powinności państwa pomocniczego⁶²³:

- wsparcie organizacyjne, ekonomiczne i techniczne dla regionów kraju słabiej rozwiniętych;
- wspieranie rodziny pojmowanej jako „sanktuarium życia” oraz naturalna wspólnota, w której każdy człowiek kształtuje się fizycznie i duchowo; oznacza to obowiązek prowadzenia przez państwo polityki prorodzinnej, respektującej podmiotowość i prawa rodziny do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem rodziców, wspierającej rodziny wielodzietne (np. poprzez system ulg podatkowych),

⁶¹⁹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 29.

⁶²⁰ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2009, nr 1, s. 171.

⁶²¹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 255.

⁶²² Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 175.

⁶²³ Tamże, s. 175-176.

wspieranie kobiet pracujących zawodowo w wychowaniu dzieci (np. poprzez wydłużenie urlopów macierzyńskich), ochronę życia nienarodzonych);

- polityka ochrony pracy, realizowana poprzez programy zwalczania bezrobocia oraz sprawiedliwej płacy.

Wskazane powyżej obszary powinności państwa pomocniczego wymagały szczególnej jego aktywności w warunkach ekspansji skrajnego liberalizmu ekonomicznego, patrolującego procesom globalizacji. Nawiązując do nauki kolejnych papieży S. Kowalczyk akceptował - podobnie jak i oni - wolny rynek, ale przeciwny był jego absolutyzowaniu i poszerzaniu jego zasięgu. Stanowczo podkreślał, że chociaż „wolność życia gospodarczego jest ważnym prawem człowieka”, to nie może być ono nieograniczone, ponieważ jego granice powinny w sposób nieprzekraczalny wyznaczać prawo naturalne oraz prawo państwowe, chroniące dobro wspólne oraz strzegące sprawiedliwości społecznej. Za św. Tomaszem, S. Kowalczyk twierdził, że „prawa, które nie służą dobru wspólnemu, w ogóle nie są prawami”⁶²⁴. Jego poglądy na wolny rynek nawiązują w tym zakresie do nauczania papieża Jana Pawła II. Komentując encyklikę *Centesimus annus* prof. KUL-u akceptował kapitalizm jako „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”. Jeżeli jednak kapitalizm miałby oznaczać system, „w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wręczającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny”, to taki system zdecydowanie odrzuca, wraz z całą siatką pojęć go określających, a absolutyzowany także wolny rynek⁶²⁵. Tak rozumiany kapitalizm Jan Paweł II obarczał winą za biedę, nędzę i wykluczenie szerokich rzesz ludzi. Jego źródłem upatrywał w „radikalnej ideologii kapitalizmu”, zaślepionej mitem nieograniczonych możliwości wolnego rynku. Wolny rynek zatem, jak każda wolność, aby służyła ludziom, musi być roztropnie używana i rozumnie ograniczana⁶²⁶.

W kontekście krytyki „radikalnej ideologii kapitalizmu”, absolutyzującej wolny rynek, uznającej go za jedyny skuteczny mechanizm rozwiązywania problemów społeczno-gospodarczych, w swoim nauczaniu S. Kowalczyk przywoływał krakowskiego filozofa Ryszarda Legutkę. On także aprobuje wolny rynek, ale przestrzega przed jego maksymalizacją

⁶²⁴ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 171-172.

⁶²⁵ *CA*, nr 42, s. 85-86.

⁶²⁶ S. Kowalczyk, *Z nauczania społeczno-teologicznego papieża Jana Pawła II*, Sandomierz 2004, s. 37-76.

i absolutyzacją prowadzącą nieuchronnie do socjaldarwinizmu. Lubelski filozof za szczególnie trafne uznał następujące stwierdzenie Legutki, odnoszące się do leseferyzmu: „Kapitalizm zawiera w sobie wszystkie grzechy ludzkości, w tym grzechy czasów współczesnych, których zwalczaniu renesans rynkowy miał służyć. Niesie on ze sobą niebezpieczeństwa utopizmu, moralnego relatywizmu, fanatyzmu doktrynalnego, a nawet kryptotalitaryzmu. Leseferizm nie ma więc prawa wysuwać roszczeń absolutnych. Może co najwyżej dowodzić, nie bez przekonujących racji, że jest skażony grzechami w nieporównanie mniejszym stopniu niż jego socjalistyczny rywal”⁶²⁷. Zdaniem lubelskiego personalisty referowany pogląd jest trafnym argumentem za ograniczoną interwencją państwa w procesy społeczne i gospodarcze, „ponieważ jest ona niezbędna dla realizacji postulatów sprawiedliwości społecznej. Z tego samego tytułu nieodzowna jest aktywność państwa w celu zapewnienia opieki medycznej i socjalnej obywateli; liberalna idea prywatnej filantropii skazuje ludzi starych i chorych na niepewną przyszłość”⁶²⁸. Zwraca uwagę nieco zawołowane zdystansowanie się prof. S. Kowalczyka od działalności charytatywnej jako najważniejszej formy niwelowania problemów nierówności społecznej. Z pewnością jest ona jemu jako duchowemu bliska, ale nie może ona, jego zdaniem, zastąpić polityki społecznej państwa. Na tym polu widzi zatem szczególne zadania dla państwa pomocniczego.

Z powyższych względów omawiany profesor KUL-u odrzuca za Janem Pawłem II te wszystkie modele państwa, które nie spełniają kryteriów państwa pomocniczego, a więc nie tylko autorytarne państwo marksistowskie, ale także liberalne państwo minimalne⁶²⁹.

⁶²⁷ R. Legutko, *Dylematy kapitalizmu*, Paryż 1986, s. 282, cyt. za: S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 177.

⁶²⁸ S. Kowalczyk, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 177

⁶²⁹ „Sam podstawowy sens istnienia państwa – pisał papież-Polak w encyklice *Redemptor hominis* (dalej jako: *RH*) - jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy - w danym wypadku odnośny naród - staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów. Ten sens nie zostaje urzeczywistniony, gdy na miejsce sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu, jesteśmy świadkami narzucania władzy przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa”. Jan Paweł II, *RH*, nr 17. Państwo ma zatem sens tylko wówczas, gdy w jednakowym stopniu, na zasadzie sprawiedliwości i równości, uwzględnia wolności, prawa i interesy wszystkich jego interesariuszy. W przeciwnym wypadku jest ono mniej lub bardziej zawołowaną formą dyktatu uprzywilejowanej czy to politycznie (model państwa marksistowskiego), czy ekonomicznie (liberalne państwo minimalne) mniejszości. Takie państwo nie tylko nie jest w stanie sprostać wymogom, jakie stawia się państwu pomocniczemu, ale jest też głęboko sprzeczne z personalizmem, jako koncepcją, która w centrum swoich zainteresowań stawia osobę ludzką. S. Kowalczyk przywołując w swoich rozważaniach na temat państwa pomocniczego nauczanie Jana Pawła II wpisuje się więc nie tylko w jego krytykę państwa minimalnego, ale także w personalistyczny dyskurs na temat roli i zadań państwa we współczesnej nam rzeczywistości. Ten lubelski personalista stanowczo podkreśla, że „podmiotem państwa jest cała społeczność obywateli – naród, nie może nim być natomiast jedna klasa społeczna czy partia polityczna, choćby ta ostatnia aktualnie sprawowała władzę po zwycięskich wyborach parlamentarnych”. S. Kowalczyk, *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2015, nr 3, s. 8. Przywołuje on w tym kontekście słowa skierowane przez Jana Pawła II do dyplomatów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej, że „państwo jako wyraz suwerennego samookreślenia się ludów i narodów stanowi normalną realizację porządku społecznego. Na tym polega jego

Stanowczo więc, jak już sygnalizowano, opowiadał się on za koncepcją państwa pomocniczego, „respektującego autonomię aktywności ekonomicznej obywateli, ale uwzględniającego także racje społeczno-aksjologiczne” uzasadniające jego ingerencję w życie gospodarcze i społeczne, w celu niwelowania problemów wynikających z nierówności dochodowych i dysproporcji rozwojowych⁶³⁰. Przesłanki takiej ingerencji S. Kowalczyk widział w wypełnianiu przez państwo jego funkcji społeczno-wewnętrznej. Wynika z niej imperatyw takiego regulowania stosunków międzyludzkich, aby ono zdolne było realizować dobro wspólne. Z naciskiem twierdził, że wypełnianie przez państwo funkcji wewnętrznej „polega na respektowaniu podmiotowości osoby ludzkiej, rodziny i społeczności pośrednich między państwem a jednostkami ludzkimi. Państwo jest dla człowieka, a nie człowiek dla państwa”⁶³¹. Wypełniając swoje pomocnicze funkcje państwo powinno angażować się w różnego rodzaju przedsięwzięcia korzystne dla ogółu społeczeństwa, a nie tylko określonych jego grup. Powinno więc przejawiać troskę o rozbudowę infrastruktury komunikacyjnej, przemysłowej, edukacyjno-naukowej, medyczo-socjalnej, ekologicznej itd., gdyż celem tych sektorów „infrastruktury jest zapewnienie dostępu do niej wszystkim ludziom i grupom społecznym”⁶³². Zarazem jednak, zastrzega się S. Kowalczyk, „interwencjonizm państwa nie może jednak być zbyt częsty i szeroki, jego zadaniem jest inspirowanie aktywności obywateli i społeczności pośrednich, a nie zastępowanie w realizacji właściwych. [...] Nadopiekuńczość struktur państwa sprzyja bierności obywateli, państwo pomocnicze stymuluje inicjatywę oraz aktywność”⁶³³. W ślad za Janem Pawłem II S. Kowalczyk dystansował się od modelu państwa opiekuńczego jako modelu państwa tłumiącego ludzką aktywność i sprzyjającą postawom roszczeniowości. Wszelkie zatem ingerencje państwa w procesy gospodarcze i społeczne muszą stanowczo być zgodne z postulatami państwa pomocniczego, ponieważ tylko takie państwo może być efektywne w niesieniu pomocy potrzebującym, bez ograniczania ich aktywności w kształtowaniu własnego losu. Państwo pomocnicze wkracza wtedy, „gdy tego wymaga dobro wspólne społeczeństwa”, jednakże czyniąc to „nie odbiera uprawnień obywatelom i mniejszym społecznościom, ale w sytuacjach zagrożeń,

autorytet moralny”. W wypowiedzi tej profesor z Lublina dostrzegł istotę stanowiska Jana Pawła II na temat państwa jako społeczności suwerennej, „której zadaniem jest «realizacja porządku społecznego». Zob. S. Kowalczyk, *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 8. Porządku społecznego, można w tym miejscu dopowiedzieć, ustanowionego przez naród i zadekretowanego w konstytucji. Państwo respektujące powyższe wskazane wymogi może być tylko państwem pomocniczym.

⁶³⁰ S. Kowalczyk, *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 8.

⁶³¹ Tamże.

⁶³² Tamże, s. 12.

⁶³³ Tamże, s. 11.

konfrontacji interesów czy jawnych konfliktów powinno umiejętnie i zgodnie z prawem interweniować”⁶³⁴.

Należy wszakże zauważyć, że źródłem zagrożeń dla państwa pomocniczego jest szybko postępująca globalizacja. Stawia to przed takim państwem zadania w obszarze funkcji zewnętrznej, tj. w respektowaniu jego niezależności przez innych uczestników stosunków międzynarodowych⁶³⁵. Nawiązując do encykliki papieża Benedykta XVI *Caritas in Veritate*, S. Kowalczyk stwierdził: „Ekonomiczna planetyzacja świata kieruje się logiką rynku, konkurencji i wzajemnej rywalizacji pomiędzy państwami. Racje socjalno-etyczne wskazują na potrzebę stosowania również «logiki daru», w myśl której kraje rozwinięte i bogate powinny udzielać bezinteresownej pomocy krajom uboższym, mniej rozwiniętym technologicznie”⁶³⁶. Takie stanowisko oznacza poszerzenie zasięgu idei pomocniczości na obszar stosunków międzynarodowych. Takie wyzwania niesie globalizujący się świat. S. Kowalczyk w swoich poglądach naukowych stara się za nimi podążać.

4.3. Zasada solidarności

Zasada solidarności, ogólnie omawiana w uwagach wstępnych, wskazuje na jej ścisłe relacje z zasadą subsydiarności. Autor pracy *Człowiek a społeczność* uważa, że zasada solidarności „jest w pierwszym rzędzie ontologiczną zasadą życia społecznego”, wynikającą ze społecznej natury człowieka, mającego co prawda pełne prawo do posiadania sfery indywidualno-prywatnej, ale ochrona jej nie jest możliwa bez współdziałania społecznego, nie może ona istnieć bez „społecznego zaplecza, między innymi w zakresie języka, kultury poznawczo moralnej i religijnej. Dlatego człowiek, będąc autonomicznym podmiotem czuje się odpowiedzialny za innych. Taka postawa prowadzi do uznania zasady solidarności za prawo życia społecznego”⁶³⁷. S. Kowalczyk dostrzega następujące cechy dystynktywne zasady solidarności postrzeganej z punktu widzenia personalizmu:

1) całkowite przeciwieństwo ujęcia kolektywistycznego – ośrodkiem solidarności jest człowiek, jednostka, nie kolektyw; grupa społeczna ma za etyczny obowiązek dbanie o innych i ich wspieranie;

⁶³⁴ Tamże, s. 12.

⁶³⁵ Tamże, s. 8.

⁶³⁶ Tenże, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki "Caritas in Veritate" Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 25-31.

⁶³⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 256.

- 2) jest normą etyczną życia społecznego, wynikającą z nakazu miłości drugiego człowieka, odpowiedzialności za niego i zakazu egoistycznego zamykania się w kręgu własnego „ja”;
- 3) ukierunkowanie na realizację idei sprawiedliwości;
- 4) imperatywność – służba innym, troska o innych i odpowiedzialność za nich jest nakazem moralnym; moralnym zobowiązaniem wszystkich członków danej społeczności jest także dbałość o dobro wspólne;
- 5) normatywny charakter – wbudowana jest w system prawny jako gwarant realizacji sprawiedliwości społecznej przez państwowy system prawny;
- 6) funkcja koordynująca życie społeczne, ze względu na to, że „wytycza zakres podmiotowych uprawnień i zobowiązań członków wspólnoty”;
- 7) limitujący wpływ na zakres indywidualnych wolności, czego „wymaga jednak długofalowe dobro społeczeństwa”, podczas gdy „egoizm jest zamknięciem się na dobro wspólne, ograniczenie wolności – świadomie podejmowane – jest otwarciem się na innych ludzi: ich dobro, potrzeby, prawa”⁶³⁸.

Warto w tym miejscu zauważyć, że takie pojmowanie zasady solidarności, to jedna z kluczowych przesłanek krytyki liberalizmu, absolutyzującej nie tylko wolność, ale również indywidualizm. Tymczasem solidarność wymaga długofalowego podporządkowania się jednostki regułom wspólnotowym, w takim jednak zakresie – co także wymaga szczególnego podkreślenia, by nie doszło do nieuzasadnionego ograniczenia jej wolności, zwłaszcza zaś – naruszenia jej godności.

Takie pojmowanie zasady solidarności przez S. Kowalczyka zostało wyprowadzone, jak już sygnalizowano, z przesłanek personalistycznych, które odnajdował on w nauce społecznej Kościoła. Jak często podkreślał, wszyscy papieże doby nowoczesnej, począwszy do Leona XIII, akcentowali – choć nie wszyscy w jednakowym stopniu – wagę zasady solidarności dla kształtowania życia społecznego. Papież ten, „choć był świadomy przeciwstawnych interesów robotników i przemysłowców, nawoływał do integracji społeczno-państwowej”, gdyż „kapitał bez pracy, ani bez kapitału praca istnieć nie może”, a dobro wspólne wymaga „miłości bratniej”, nie walki i rywalizacji. S. Kowalczyk przypominał też, że zasada solidarności, w takim znaczeniu, jak pojmował ją „wymaga respektowania przez polityczne kierownictwo państwa wymogów dobra wspólnego i sprawiedliwości rozdziałczej”, a powinno ono być dostępne dla wszystkich obywateli w stopniu proporcjonalnym”⁶³⁹.

⁶³⁸ Tamże, s. 256-257.

⁶³⁹ Tamże, s. 257.

Papież Pius XI z kolei wyżej stawiał zasadę subsydiarności, choć także w życiu społecznym zalecał solidarność. Zachęcał bowiem, aby „różne człony społeczeństwa związane były jakąś mocną więzią w jeden organizm społeczny”⁶⁴⁰. W zasadzie solidarności przywołany papież upatrywał możliwości usunięcia rażących dysproporcji społeczno-ekonomicznych. Z kolei Pius XII, jak przypomina S. Kowalczyk, przede wszystkim kładł nacisk na budowanie harmonijnych relacji między jednostkami a grupami społecznymi, postulował jedność rodziny, narodu i państwa; w wymiarze ogólnoludzkim rozumiał zasadę solidarności, jako instrument przeciwdziałania wojnom i konfliktom zbrojnym, powodującym straty i krzywdy wyrządzane tak pojedynczym ludziom, jak i całym narodom⁶⁴¹.

Następca Piusa XII, Jan XXIII, w nawiązaniu do nauczania swojego poprzednika akcentował – jak przypomina S. Kowalczyk – wagę dobra wspólnego, dlatego w zasadzie solidarności upatrywał przede wszystkim szansę na rozwiązanie trapiących ludzkość klęsk naturalnych (powodzie, przeludnienie, zanieczyszczenie środowiska) oraz konfliktów zbrojnych, powodowanych przez egoistyczne dążenie narodów silnych do zysku kosztem narodów słabszych. Potrzebę solidarności dostrzegał we wszystkich wymiarach i na wszystkich poziomach życia społecznego: w rodzinie, związku zawodowym, państwie i stosunkach międzynarodowych. Zdaniem tego papieża, „międzynarodowa solidarność powinna bazować na prawdzie, sprawiedliwości i miłości, ale nie może się do tych wartości ograniczać, jako że chrześcijaństwo wykracza poza etykę indywidualistyczną i formułuje nakaz realizacji dobra wspólnego, tj. dobra rodziny, szkoły, związków zawodowych, stowarzyszeń społecznych, narodu, państwa, całej ludzkości”⁶⁴². Zasada solidarności, jak podkreślał Jan Paweł II za swoimi poprzednikami - zwłaszcza Leonem XIII, to cecha „każdej zdrowej organizacji politycznej, to znaczy takiej, w której jednostki, im bardziej są bezbronne w danym społeczeństwie, tym bardziej winny być podmiotem zainteresowania i troski innych, a zwłaszcza interwencji władzy publicznej” i dlatego powinna być obecna „w porządku wewnętrznym każdego Narodu, jak i w porządku międzynarodowym”⁶⁴³.

To papież Paweł VI – zdaniem S. Kowalczyka – wniósł "nowe słowo" do rozważań społecznej nauki Kościoła na temat zasady solidarności. Wskazywał on zwłaszcza, że każdy człowiek jest członkiem jakiejś społeczności i przynależy do ludzkości, określanej często przez tego papieża mianem „rodziny ludzkiej”. Stąd w swoim nauczaniu wyprowadzał

⁶⁴⁰ Por. *QA*, nr 85.

⁶⁴¹ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 258.

⁶⁴² Tamże.

⁶⁴³ *CA*, nr 10, s. 24. Por. też: Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* (dalej jako: *SrS*), cz. V, nr 38.

etyczny obowiązek każdego człowieka do uczestnictwa w działaniach na rzecz dobra wspólnego, przy czym to ostatnie – jak zauważa profesor KUL-u – nakazywał „rozumieć dynamicznie, tzn. jako ustawiczny rozwój warunków ekonomicznych, struktur społecznych i wartości moralno-ideowych”; przy czym nie chodzi tu o materialne wyznaczniki tego rozwoju, „lecz rozwój ludzi jako osób: ich pełniejsze człowieczeństwo”⁶⁴⁴.

Natomiast Jan Paweł II dokonał typizacji solidarności, wyróżniając: solidarność zawodowo-grupową, charakterystyczną zwłaszcza dla ludzi pracy najemnej, ogólnospołeczną dotyczącą relacji solidarności w ramach grup społecznych i w relacjach międzygrupowych. Podkreślał też, że solidarność ma wymiar etyczny, więc naganne jest instrumentalne traktowanie ludzi czy całych grup społecznych. Aby tak było, solidarność powinna być wzmocniona miłością człowieka⁶⁴⁵.

Lubelski personalista zasadę solidarności, podążając za współczesną tradycją personalistyczną, którą prześlągnięta jest społeczna nauka Kościoła, łączy z zasadą dobra wspólnego. Tę zaś uznaje z kolei za „ontologiczną podstawą zasady solidarności”, co uzasadnia utożsamianie zasady solidarności z zasadą dobra wspólnego⁶⁴⁶. Konsekwentna realizacja i obrona dobra wspólnego uaktywnia postawę solidarności. Istotą dobra wspólnego „jest dobro ludzkiej osoby i zespół takich wartości, które warunkują jej wszechstronny rozwój. Dobro wspólne musi być realizowane wysiłkiem wszystkich członków danego społeczeństwa, którzy pomimo różnic - są zdolni do zgodnego współdziałania. Dobro wspólne bez solidarności postaw i działań nie jest możliwe. Nosicielem dobra wspólnego jest społeczność, ale jego realizatorami są konkretni ludzie – solidarni w uznawaniu wyższości takiego dobra nad prywatnymi interesami. Solidarność łączy się z poczuciem odpowiedzialności za innych ludzi: tak jednostki, jak i całej wspólnoty”⁶⁴⁷.

Autor pracy *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej* zwracał również uwagę na to, że „zasada solidarności jest także nazywana zasadą dobra wspólnego, kompromisu, dialogu, równości, sprawiedliwości. Papież Leon XIII zasadę dobra wspólnego nazwał «pierwszym i ostatnim po Bogu prawem w społeczeństwie». Czasem odróżnia się zasadę dobra wspólnego od zasady solidarności. Twierdzi się, że zasada dobra wspólnego kieruje się od indywidualnych osób do społeczności, natomiast zasada solidarności obejmuje tak

⁶⁴⁴ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 258.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 259.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 256.

⁶⁴⁷ Tamże.

dobro wspólne, jak i dobro osoby. Postawa solidarności, w myśl tej interpretacji, jest twórcza wobec dobra wspólnego”⁶⁴⁸.

W interpretowaniu zasady solidarności możliwe są zatem dwa podejścia:

- 1) odnosi się ona tylko do dobra wspólnego;
- 2) obok dobra wspólnego dopuszczalne jest odnoszenie jej do relacji między osobami ludzkimi, a więc także do relacji interpersonalnych.

W pierwszym przypadku zasada solidarności to jedna z fundamentalnych reguł porządkujących życie społeczne, w drugim – konstytuuje i porządkuje także relacje interpersonalne. S. Kowalczyk przychylił się do drugiej z wymienionych interpretacji. Uzasadniał to przyjętą koncepcją idei sprawiedliwości społecznej, na wypełnianie której – jak już sygnalizowano – zasada solidarności jest nastawiona. Tradycja filozoficzna rozróżnia sprawiedliwość zamienną - odnoszącą się do relacji między indywidualnymi ludźmi i rozdzielczą - opartą na relacji społeczeństwo-obywatele, oraz ogólną - mającą wymiar społeczny i szczegółową - dotyczącą konkretnych ludzi. Zdaniem S. Kowalczyka, „zasada solidarności realizuje się w różnych kręgach społecznych: na terenie małżeństwa i rodziny, rodu, szczepu, narodu, państw, stowarzyszeń gospodarczo-społecznych, związków wyznaniowych, społeczności międzynarodowej”⁶⁴⁹. Dlatego nie sposób precyzyjnie oddzielić relacji solidarności zachodzących w wymiarze ogólnospołecznym, od tych, które mają miejsce w relacjach interpersonalnych. W praktyce mamy do czynienia z siecią krzyżujących się relacji. Nawiązując do encykliki papieża Benedykta XVI *Caritas in Veritate*, S. Kowalczyk zaakcentował, że „dobro osoby ludzkiej nie wyklucza dobra wspólnego społeczności, one wzajemnie się warunkują i dopełniają. Zasada subsydiarności jest ściśle powiązana z zasadą dobra wspólnego, czyli solidarności”⁶⁵⁰. Związek między subsydiarnością a solidarnością ma charakter komplementarny, gdyż one wzajemnie się warunkują i dopełniają. Autor *Zarysu filozofii człowieka*, rozważając filozoficzną problematykę relacji "jednostka - społeczność", odwołał się do „prawa międzybiegu nowego środka” Theodore’a Gepperta, zgodnie z którym „zawsze istnieją pewne napięcia między indywidualnymi ludźmi a społeczeństwem [...]. Społeczeństwo istnieje [...] poprzez relacje międzyosobowe, tworzące jedność porządku, [...] którym kierują dwa prawa: prawo całości (solidarności) i prawo pomocniczości. Pierwsze chroni interesy całej społeczności, drugie interesy jednostkowych osób”⁶⁵¹. Generalnie więc,

⁶⁴⁸ Tamże, s. 255.

⁶⁴⁹ Tamże, s. 257.

⁶⁵⁰ S. Kowalczyk, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁵¹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 284.

zasada solidarności odnosi się, zdaniem S. Kowalczyka, „do życia społecznego we wszystkich jego sektorach i wymiarach: od rodziny, poprzez naród i państwo, aż do wspólnoty międzynarodowej. Zasada solidarności obowiązuje we wszystkich sektorach życia społecznego: ekonomicznym, naukowo-kulturalnym, politycznym, ideowo-moralnym, religijnym. Solidarność wokół dobra wspólnego jest prawem i obowiązkiem każdego człowieka”⁶⁵².

Zasada solidarności jest obowiązująca nie tylko w wymiarze społecznym (kształtowania relacji międzyosobowych) i jednostkowym (ochrona interesów jednostki) czy międzynarodowym (kształtowanie relacji między narodami, podmiotami stosunków międzynarodowych), ale na wszystkich płaszczyznach (interpersonalnych, ekonomicznych, politycznych, społecznych itp.), jakie w relacjach tych występują. Zasada ta jest nierozzerwalnie związana z omówioną wcześniej zasadą subsydiarności, dzięki której słabsza jednostka bądź słabsza struktura społeczna zyskuje wsparcie od podmiotów silniejszych, biorących w ten sposób etyczną odpowiedzialność za los słabszych uczestników życia społecznego.

Zasada solidarności rozumiana jako zasada dobra wspólnego powinna być rozpatrywana w kontekście powinności i celów państwa, jako podstawowej organizacji zobowiązanej do ochrony dobra wspólnego i podejmowania działań na rzecz jego ochrony. S. Kowalczyk w swojej twórczości filozoficznej wielokrotnie zwracał uwagę na zagrożenia, jakie dla zasady solidarności stanowią modele państwa nierespektujące reguł społecznej nauki Kościoła, zwłaszcza liberalny model państwa minimalnego, osłabiającego więzi interpersonalne oraz motywację do współdziałania na poziomie struktur społecznych, co w konsekwencji grozi dezintegracją społeczną, rozpadem struktur społecznych oraz anomią. Naruszenie zasady solidarności zagraża także zasadzie subsydiarności. Pojawia się bowiem w związku z tym efekt domina, rozpadania się kolejnych elementów życia społecznego, którego najdoskonalszą emanacją jest państwo. Aby tym zagrożeniom zapobiec prof. S. Kowalczyk stanowczo podkreślał konieczność respektowania zasad, na jakich oparte jest państwo - gwarant dobra wspólnego. Odwołując się do personalizmu stwierdził: „Chrześcijańska etyka personalistyczna, oceniając życie społeczno-ekonomiczne w kategoriach moralnych, odwołuje się do dwu zasad: pomocniczości chroniącej godność i integralność osoby ludzkiej oraz solidarności postulującej współtworzenie dobra wspólnego każdej społeczności”⁶⁵³. Nie miał w tym względzie żadnych wątpliwości, że „zasada dobra wspólnego domaga się solidarności i społecznej sprawiedliwości”⁶⁵⁴. Tym samym więc i zasada

⁶⁵² Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 259.

⁶⁵³ Tenże, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 29.

⁶⁵⁴ Tenże, *Państwo a problem sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 174.

solidarności, podobnie, jak omówione poprzednio zasada prawdy i zasada subsydiarności, musi stanowić punkt wyjścia budowy i kształtowania wszelkich struktur społecznych - w tym państwa.

Do jego podstawowych zadań, zdaniem S. Kowalczyka, nawiązującego w tej mierze do nauczania papieża Jana Pawła II, „należy zbudowanie efektywnego i sprawiedliwego systemu ekonomiczno-gospodarczego służącego ogółowi społeczeństwa”. Podstawą sprawiedliwego państwa, obok zasady personalizmu (pomocniczości) i solidarności (dobra wspólnego)”, jest także respektowanie wolności obywateli. Należna im wolność „nie może być pojmowana w kategoriach absolutnej autonomii, [która] prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka. [...] w ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale nie połączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych, czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych”⁶⁵⁵. Zasada solidarności, jak zauważył autor *Zarysu filozofii człowieka*, „obowiązuje również w sferze ekonomicznej, w której uprawnione dążenie do zysku nie powinno wykluczać dobra wspólnego – elementarnych praw innych ludzi, w tym także do sprawiedliwej płacy”⁶⁵⁶. W ten sposób zasadą dobra wspólnego objęta została również sfera stosunków ekonomicznych, w tym zwłaszcza stosunków pracy, w obszarze których zagrożenie dla idei sprawiedliwości społecznej, kluczowej kategorii dobra wspólnego, jest szczególnie duże. Solidarność powinna stanowić istotne społeczne narzędzie przeciwdziałania możliwym w tej mierze nieprawidłowościom i nadużyciom. Papież Jan Paweł II wskazywał na potrzebę uniwersalnego, tj. niezależnego od lokalnych uwarunkowań, stosowania zasady solidarności, gdyż w praktyce mechanizmy nadużyć ekonomicznych w procesach pracy, skutkujące naruszeniem dobra wspólnego, są podobne. Dla ich skutecznego zwalczania natomiast, jak nauczał papież-Polak, „potrzebne są coraz to nowe fronty solidarności ludzi pracy, a także solidarności z ludźmi pracy. Solidarność taka winna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy, wycisk pracujących i rosnące obszary nędzy, a nawet wręcz głodu”⁶⁵⁷. Wkładem Kościoła w realizację zasady solidarności w powyższym rozumieniu jest humanistyczno-etyczna idea wyrażająca się w formule: „Kościół ubogich”, bo to właśnie ubodzy „pojawiają się pod różnymi postaciami, pojawiają się w różnych miejscach i w różnych momentach, pojawiają się w wielu wypadkach jako wynik naruszenia godności ludzkiej pracy, bądź przez to, że zostają ograniczone możliwości pracy ludzkiej,

⁶⁵⁵ Tenże, *Ekonomiczna aktywność państwa w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 9.

⁶⁵⁶ Tamże, s. 9.

⁶⁵⁷ LE, cz. II, nr 8.

a więc przez klęskę bezrobocia, bądź przez to, że się zaniża wartość pracy i prawa, jakie z niej wynikają, w szczególności prawo do sprawiedliwej płacy, do zabezpieczenia osoby pracownika oraz rodziny”⁶⁵⁸. Obowiązkiem państwa w tej mierze jest okazywanie „ubogim” swojej solidarności poprzez wdrażanie prawa uniemożliwiającego niesprawiedliwe praktyki, politykę gospodarczą sprzyjającą wzrostowi płac i zwalczaniu bezrobocia oraz tworzenia nowych miejsc pracy, szczególnie zaś uwzględnianie zasady solidarności w swojej polityce oraz aksjologicznym oddziaływaniu na obywateli.

Prof. S. Kowalczyk przywołuje także inne elementy papieskiego nauczania na temat zasady solidarności oraz uznając ich trafność, włącza jako integralny składnik własnej myśli filozoficznej. Tak papieskie nauczanie (zwłaszcza Jana Pawła II i Benedykta XVI), jak i filozofia profesora KUL-u, zakorzenione są w filozofii personalizmu. Autorowi *Filozofii Boga* bliskie jest ideowo stanowisko Jana Pawła II, który definiując solidarność zauważył, że „nie jest [...] ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich. Wola ta opiera się na gruntownym przekonaniu, że zahamowanie pełnego rozwoju jest spowodowane żądzą zysku i [...] pragnieniem władzy [...]. Takie «postawy» i «struktury grzechu» zwalczyć można jedynie – zakładając pomoc łaski Bożej – postawą diametralnie przeciwną: zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, «służenia mu» zamiast uciskania go dla własnej korzyści”⁶⁵⁹.

Warto w tym miejscu jeszcze raz powtórzyć, że solidarność jest nakazem etycznym, nie zaś wspaniałomyślnym gestem, który wobec słabszej osoby, grupy społecznej czy narodu można wykonać lub nie. Wolność jednostki i wolność w życiu społecznym podlega niezbędnemu, ze względu na dobro wspólne, ograniczeniu. W sytuacji tego wymagającej osoba czy grupa społeczna powinna okazać „mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”⁶⁶⁰. Podobne stanowisko w rozważanej kwestii zajął papież Benedykt XVI. Wskazał on bowiem, że „Obok dobra indywidualnego istnieje dobro związane ze współżyciem społecznym osób: dobro wspólne. Jest to dobro «nas-wszystkich», czyli poszczególnych osób, rodzin oraz grup pośrednich, tworzących wspólnotę

⁶⁵⁸ Tamże.

⁶⁵⁹ *SrS*, cz. V, nr 38, s. 73.

⁶⁶⁰ Tamże.

społeczną”⁶⁶¹. Nieco dalej natomiast zauważył on, że „Pragnienie *dobra wspólnego* i angażowanie się na jego rzecz *stanowi wymóg sprawiedliwości i miłości*”⁶⁶². Dobro wspólne musi być zatem ukierunkowane na sprawiedliwość i być wzmocnione miłością. Wszelkie działania na rzecz dobra wspólnego muszą spełniać kryterium solidarności. Dotyczy to zwłaszcza aktywności ekonomicznej człowieka, gdzie występuje skłonność do egoistycznego zawłaszczania dobra wspólnego lub jego części, która jest wspólną własnością całej społeczności. Dążenie do zysku mieści się w ramach etyki działalności gospodarczej, ale jeśli narusza dobro wspólne, to zamienia się w wyzysk, gdyż narusza również zasadę solidarności. Jak nauczał papież Benedykt XVI: „Nastawienie wyłącznie na zysk, gdy jest on osiągany nagannymi sposobami, a jego ostatecznym celem nie jest dobro wspólne, rodzi ryzyko zniszczenia bogactwa i spowodowania ubóstwa”⁶⁶³. W modelu gospodarczym opartym na bazie personalizmu, a więc ufundowanym na rozważanej w niniejszym rozdziale triadzie personalistycznej (prawda, pomocniczość i solidarność), zagrożenia tego rodzaju są niewielkie, ze względu na wspomnianą barierę aksjologiczną. Bariera taka nie funkcjonuje natomiast w modelach opartych na innych zasadach i wartościach. Chodzi tu zwłaszcza o tak silnie krytykowany przez personalistów liberalizm. Jak zauważa S. Kowalczyk, „W etyce liberalnego kapitalizmu brak jest uwyraźnionych norm etycznych, w tym zasady miłości bliźniego. W jej miejsce proklamowana jest *quasi*-moralna zasada wolnej konkurencji i współzawodnictwa, którą oponenti tego nurtu określają mianem społecznego darwinizmu. Wspomniana zasada posiada bezsprzecznie zastosowanie w życiu gospodarczym, lecz nie może ona zastąpić i wykluczyć zasady społecznej solidarności”⁶⁶⁴. Zapewne z tego względu personaliści, a wśród nich także S. Kowalczyk, z taką konsekwencją i determinacją akcentują imperatywne traktowany wymóg solidarności jako oręż skierowany przeciwko zagrożeniom, jakie niosą ze sobą współczesne, oparte w mniejszym czy większym stopniu, na doktrynie liberalizmu modele społeczno-gospodarcze. Personalizm nie odrzuca wolnego rynku, gdyż funkcjonuje on zgodnie z zasadą sprawiedliwości zamiennej, jednakże, jak podkreśla lubelski filozof, nawiązując w tym zakresie do nauczania papieża Benedykta XVI, „Racje antropologiczno-moralne wymagają [...] uwzględnienia także postulatów sprawiedliwości społecznej. Działalność gospodarcza nie jest filantropią, z tego względu konieczny jest dochód – zysk dla dalszego istnienia oraz technologicznego rozwoju przedsiębiorstwa. Nakazem etyki

⁶⁶¹ CV, cz. I, nr 7.

⁶⁶² Tamże.

⁶⁶³ CV, cz. II, nr 21.

⁶⁶⁴ S. Kowalczyk, *Etos kapitalizmu – profil, pozytyw, ograniczenia, dylematy*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2007, nr 1, s. 55.

jest natomiast ustalenie sprawiedliwych proporcji pomiędzy ogólnym dochodem przedsiębiorstwa, osobistym zyskiem właściciela i menadżerskiej kadry a płacą szeregowych pracowników⁶⁶⁵. W sposób zasadny można stąd wyprowadzić wniosek, że gdy przedsiębiorca zatrudnia w swym zakładzie pracowników, to ma etyczny nakaz sprawiedliwego podzielenia się z nimi osiągniętym zyskiem. Spełnia w ten sposób postulat działania zgodnego z ideą sprawiedliwości społecznej oraz działania na rzecz dobra wspólnego.

Przedsiębiorca okazuje w ten sposób także solidarność ze słabszym od niego ekonomicznie i społecznie pracownikiem najemnym, ponieważ ze swego przychodu osiągniętego z prowadzonej przez siebie działalności gospodarczej, przekazuje mu sprawiedliwą jego część. Respektuje także fundamentalną regułę społecznego podziału owoców pracy, gdyż tak jak przedsiębiorca utrzymuje się z wypracowanego przez siebie kapitału, tak źródłem utrzymania pracownika najemnego jest praca. Aby zasada solidarności została zachowana w stosunkach pracy, musi być respektowana zasada pierwszeństwa pracy (podmiotowości człowieka) przed kapitałem (zespołem rzeczy). Tą zasadę podkreślał w sposób bardzo zdecydowany w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II. „Tę prawdę – pisał w encyklice *Laborem exercens* – która należy do trwałego dziedzictwa nauki Kościoła, trzeba stale podkreślać w związku z problemem ustroju pracy, a także całego ustroju społeczno-ekonomicznego. Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy. Wszystko to, co mieści się w pojęciu «kapitału» – w znaczeniu zawężonym – jest tylko zespołem rzeczy. Człowiek jako podmiot pracy – bez względu na to, jaką spełnia pracę – człowiek sam jeden jest osobą. Prawda ta posiada zasadnicze i doniosłe konsekwencje⁶⁶⁶. Nauczanie papieża na temat kształtowania stosunków pracy pozwala na sformułowanie zasady, że państwo zobligowane jest do tworzenia warunków sprzyjających przedsiębiorczości. Do wskazówek papieża nawiązuje prof. S. Kowalczyk mówiąc, że państwo ma stanowczy „obowiązek przy pomocy dostępnych mu środków przeciwdziałać bezrobociu i tworzyć nowe miejsca pracy⁶⁶⁷, a „sprawiedliwość społeczna wymaga solidarnego dzielenia zysków pomiędzy właścicielem zakładu pracy, jego kierownictwem i zespołem pracowników⁶⁶⁸. Praca w rozumieniu personalistycznym zawiera czynnik podmiotowy – człowieka, podczas gdy kapitał to tylko, jak już wspomniano, „zbiór rzeczy”. Człowiek zatem, z racji aksjologiczno-etycznych nie powinien być sprowadzony do roli

⁶⁶⁵ Tenże, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 30.

⁶⁶⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens* (dalej jako: *LE*), cz. III, nr 12.

⁶⁶⁷ S. Kowalczyk, *Państwo a problem sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 176.

⁶⁶⁸ Tenże, *Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki Caritas in Veritate Benedykta XVI*, dz. cyt., s. 29.

przedmiotu ani uprzedmiotowiony, gdyż pociąga to wszelkie negatywne skutki dla dobra wspólnego. Człowiek uprzedmiotowiony zredukowany jest do statusu rzeczy, co nieuchronnie narusza zasadę solidarności, jedną z fundamentalnych zasad życia społecznego. „Solidarność, według prof. S. Kowalczyka, wyklucza instrumentalne traktowanie ludzi i grup społecznych”⁶⁶⁹.

Solidarność pracy, zauważa S. Kowalczyk, ma swoje źródło w duchowości człowieka, ponieważ moralne dobro „najpierw powstaje w sercu i sumieniu człowieka [...]. Sam rozwój techniczno-ekonomiczny, pozbawiony zaplecza moralnego, może prowadzić do większego jeszcze zniewolenia ludzi i narodów. Wspólnota ekonomiczna, oderwana od idei solidarności i braterstwa narodów, łatwo przekształca się w eksploatację jednych przez drugich, czyli w różne formy neokolonializmu”⁶⁷⁰. Zdaniem lubelskiego personalisty, praca jest też „wytworzeniem dobra wspólnego, stając się w ten sposób źródłem więzi społecznych. Jest ona spotkaniem ludzi, których jednoczy wspólny trud wymagający solidarności i partnerstwa. W warunkach odpowiedzialnej lub ciężkiej pracy człowiek silniej przeżywa swą niewystarczalność, potrzebując pomocy innych. Tak więc praca jest doświadczeniem braterstwa i solidarności, zapoczątkowuje wzajemną postawę szacunku i trwałe przyjaźnie. To wszystko prowadzi do wytworzenia autentycznej wspólnoty”⁶⁷¹.

Dla etosu solidarności w stosunkach pracy jej materialne aspekty mają znaczenie drugorzędne, istotne są bowiem zinterioryzowane doświadczenia ludzi - pracowników oraz ich prawa i godność. Cytowany już wcześniej A. Jabłoński, odnosząc się do społecznych aspektów filozofii S. Kowalczyka, zauważył, że praca jest przezeń postrzegana również jako narzędzie „komunikacji ludzi – często z różnych grup, środowisk, pokoleń – która rodzi solidarność, partnerstwo i współodpowiedzialność. Doświadczenie solidarności wyrosłe ze wspólnej pracy zapoczątkowuje trwalsze związki przyjaźni i wzajemnego szacunku ludzi”⁶⁷². Zarazem jednak praca nie może być absolutyzowana, gdyż byłoby to jej wynaturzeniem i prowadziłoby do szeregu negatywnych implikacji, takich jak: zniewolenie, łamanie sumień, przymusu czy instrumentalizacji pracy w postaci doktryny *Arbeit macht frei*, która legła u podstaw hitlerowskich obozów koncentracyjnych i stalinowskiego systemu Gułagu⁶⁷³.

⁶⁶⁹ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 256.

⁶⁷⁰ Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 222.

⁶⁷¹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 143-144.

⁶⁷² A. Jabłoński, *Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja człowieka*, dz. cyt., s. 72.

⁶⁷³ Tamże.

Praca należy do bytowej kondycji człowieka, lecz ma ona zawsze służyć jego dobru. praca jest dla człowieka, a nie człowiek dla pracy. Autor *Zarysu filozofii człowieka* napisał: „W życiu człowieka istnieją wartości genetycznie bardziej pierwotne i hierarchicznie wyższe: prawda, moralne dobro, sprawiedliwość, braterstwo, miłość, solidarność itd. Wymienione wartości nie są ani wtórne, ani niższe od pracy, dlatego nie może być ona np. kryterium prawdy i dobra. Jest rzeczą wskazaną, aby każdy człowiek znał smak fizycznej pracy, ale nie ona jest kryterium prawdziwości głoszonych przez niego idei”⁶⁷⁴.

Zatem w indywidualnym człowieku bije pierwotne źródło solidarności rozumianej jako zasada współżycia społecznego. Poprzez relacje interpersonalne i interakcje społeczne obejmuje ona coraz to nowe wymiary i płaszczyzny życia społecznego. Solidarność osiąga także wymiar międzynarodowy. W takim właśnie wymiarze papież Paweł VI rozumiał ją jako jeden z obowiązków, jakie ciążyą na narodach bogatych względem biednych, które powinny być uregulowane w aktach prawa międzynarodowego, zarówno na poziomie bilateralnym, jak i wielostronnym⁶⁷⁵. Obowiązki te, jak nauczał papież, „[...] mieszczą się w ludzkim i nadprzyrodzonym braterstwie podającym potrójne ich uzasadnienie: po pierwsze – to obowiązek solidarności, czyli niesienia przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju; następnie – to obowiązek sprawiedliwości społecznej, polegającej na konieczności poprawy stosunków handlowych między narodami silniejszymi i słabszymi; wreszcie – to obowiązek powszechnej miłości, która stara się dla wszystkich o bardziej ludzką wspólnotę, gdzie wszyscy będą mogli dawać i pobierać, a postępek jednych nie będzie przeszkadzał rozwojowi drugich”⁶⁷⁶.

S. Kowalczyk, wpisując się w społeczne nauczanie Kościoła, w odniesieniu do zasady solidarności międzynarodowej, stanął na stanowisku ujmowania jej w kategoriach imperatywnych i nadania jej charakteru normatywnego. Dlatego stwierdził: „Umowy międzynarodowe powinny respektować tożsamość etniczno-kulturową poszczególnych państw. Umowy bilateralne nie mogą ograniczać się do sprawiedliwości zamiennej całkowicie podporządkowanej regułom wolnego rynku, lecz powinny uwzględniać racje społeczno-etyczne. Nie ma solidarności tam, gdzie nie istnieje dobro wspólne społeczności. Solidarność międzynarodowa domaga się współtworzenia dobra wspólnego całej ludzkości, tj. wszystkich narodów i państw, a następnie proporcjonalnego korzystania z tego dobra. Podstawowe elementy

⁶⁷⁴ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz. cyt., s. 139.

⁶⁷⁵ Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, nr 1, s. 221-222.

⁶⁷⁶ *PP*, cz. II, nr 44, s. 30.

dobra wspólnego w skali międzynarodowej (ogólnoświatowej) to przede wszystkim: pokój, ekonomiczny dobrobyt, wymiana handlowa, kultura umysłowa i moralna, sprawiedliwe prawo, sprawna organizacja, bezpieczeństwo⁶⁷⁷. Etyczno-moralny i prawny wymóg międzynarodowej sprawiedliwości referowany autor uzasadniał następująco: „Współczesny świat jest podzielony: tak ekonomicznie (Północ-Południe), jak politycznie (Wschód-Zachód). Jedność świata wymaga współdziałania wszystkich państw, a następnie utworzenia międzynarodowej wspólnoty. Solidarność międzynarodowa wymaga współpracy państw o różnych modelach ekonomicznych i ustrojach politycznych⁶⁷⁸. Mówiąc innymi słowy, przyszłość świata i ludzkości zależeć będzie od tego czy narody będą wobec siebie solidarne. Zatem solidarność na poziomie międzynarodowym, podobnie jak na poziomie jednostkowym i ogólnospołecznym, nie może być traktowana jako niezobowiązujący postulat, ale należy jej nadać charakter etyczno-moralnego imperatywu o walorach normatywnych. Bez solidarności nie ma ładu społecznego, a bez ładu społecznego niepewnie rysuje się przyszłość człowieka będącego ze swej natury istotą społeczną. Zadaniem obecnego pokolenia oraz przyszłych pokoleń ludzi jest paląca potrzeba permanentnego dążenia do solidaryzowania się z Drugim, innymi ludźmi, by w ten sposób dobrze żyć i cieszyć się na co dzień dobrem innych.

⁶⁷⁷ Tenże, *Idea sprawiedliwości społecznej w kontekście procesu globalizacji*, dz. cyt., s. 221-222.

⁶⁷⁸ Tenże, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, dz. cyt., s. 259.

ZAKOŃCZENIE

Problem społeczności jest zagadnieniem bardzo ważnym i szeroko dyskutowanym od najdawniejszych czasów, ponieważ dominujące systemy społeczno-ideologiczne - marksizm dawniej a obecnie liberalizm - wymagają korekty i odpowiedzi ze strony filozofii klasyczno-chrześcijańskiej. Marksizm narzuca kolektywizm i tyranie a libertynizm - ekstremalny indywidualizm i konsekwencji anarchię społeczną, odrzucając etos w życiu społecznym. Jak zasygnalizowano we wstępie a następnie wykazano w rozwinięciu niniejszej dysertacji, filozoficzna koncepcja życia społecznego zakorzeniona w długiej tradycji filozoficznej i religijnej, głównie ze względu na poruszaną przez siebie problematykę, stała się dla mnie pewnego rodzaju wyzwaniem, aby zbadać ten szczególnie obszar filozoficznych dywagacji. Inspiracją dla mnie stała się bogata spuścizna intelektualna współczesnego polskiego personalisty - ks. prof. dr hab. Stanisława Kowalczyka, który należy do ścisłej czołówki najwybitniejszych polskich uczonych. Jego teorie filozoficzne mocno oparte o źródła nie starzeją się z upływem lat. Jest on wielkim autorytetem w dziedzinie personalizmu chrześcijańskiego, prawdy o człowieku oraz jego wolności. W badaniach naukowych zawsze przyświecał mu blask Prawdy. Nie kierował się nigdy ideologiczną ani też polityczną poprawnością. Nawet w trudnym okresie historii naszego narodu - okresie reżimu komunistycznego (do roku 1989) - przyczyniał się do zachowania zdrowej myśli filozoficznej, nigdy nie uległ niebezpiecznym dla nauki iluzjom i naukowym deformacjom. To właśnie wierność Prawdzie była zarazem początkiem i końcem naukowej refleksji tego wielkiego myśliciela. Ks. profesor Stanisław Kowalczyk zapisał się złotymi zgłoskami w historii nauki polskiej ze względu na wysoki etos badawczy, wielką pracowitość i nieskazitelny charakter. Podjąłem się trudu przebadania myśli filozoficznej ks. S. Kowalczyka dlatego, że w wielu swych piśmianach naukowych łączy on filozofię teoretyczną (metafizykę) z filozofią społeczną (np. *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej* czy też *Człowiek w myśli współczesnej.*). Autor ten zajmuje również szczególne miejsce w Lubelskiej Szkole Filozoficznej przez obszerną analizę życia społecznego, konfrontując ujęcie chrześcijańskie najpierw z marksizmem a następnie z libertynizmem i postmodernizmem (np. *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego, Chrześcijańska a marksistowska myśl o stworzeniu, Liberalizm i jego filozofia, Idee filozoficzne postmodernizmu*).

Praca niniejsza ukazuje najważniejsze rozwiązania, pojęcia i kategorie, które tworzą z filozofii personalistycznej S. Kowalczyka to, co nazywane jest w terminologii filozoficznej "przełamaniem błędnego patrzenia" na byt ludzki jako przedmiot, a ukazanie pełni jego wizerunku jako podmiot poznający - osoba, która posiada określoną godność i wielkość. Personalizm w swoim zamyśle mądrościowym odrzuca oba skrajne ujęcia, o których napisano wcześniej - marksizm i liberalizm, a przyjmuje autonomię i wolność człowieka jako osoby oraz jej społeczną naturę. U podstaw podjętej przeze mnie próby legło głębokie przekonanie o potrzebie przybliżenia tego sposobu myślenia, które próbuje odsłonić ontologiczny, etyczny, metafizyczny i społeczny wymiar ludzkiej egzystencji, ludzkiego bytu określanego mianem osoby ludzkiej.

Temat mojej dysertacji został rozwinięty w czterech rozdziałach, w których przedstawiono wiele szczegółów badawczych oraz zwrócono uwagę na najważniejsze terminy, pojęcia i kategorie w nich zawarte, dzięki którym można było ukazać bogactwo i specyfikę filozoficzno-społecznej spuścizny lubelskiego personalisty - S. Kowalczyka.

We wstępie, obok ogólnych zagadnień dotyczących życia społecznego w ujęciu historio-filozoficznym, został zamieszczony rys biograficzny ks. prof. Stanisława Kowalczyka, który zawiera nie tylko fakty dotyczące jego interesującej drogi życiowej, lecz przede wszystkim prezentuje informacje niezbędne dla odpowiedniej rekonstrukcji jego koncepcji teoretyczno-metodologicznych.

Pierwszy rozdział zawiera prezentację trzech etapów ewolucji naukowo-filozoficznej Stanisława Kowalczyka - etap tomistyczny, augustyński i personalistyczny, ze szczególnym podkreśleniem i zaakcentowaniem tych jej elementów, które stały się źródłem i inspiracją dla kultywowania personalistycznej filozofii tego myśliciela.

Z przeprowadzonych badań nad koncepcją życia społecznego S. Kowalczyka i znaczeniem jego myśli dla współczesnej filozofii wynika, że twórczość filozoficzno-społeczna tego myśliciela harmonijnie zespala osiągnięcia tomizmu egzystencjalnego z augustynizmem, przy krytycznym wykorzystaniu myśli współczesnej. Z tego właśnie względu koncentruje się ona na problematyce mającej odniesienia światopoglądowe, a więc na filozofii Boga, religii, antropologii oraz filozofii kultury i filozofii społecznej. To właśnie S. Kowalczyk zgodnie z zasadniczą linią Lubelskiej Szkoły Filozoficznej, do której zasadniczo ciągle przynależy, przywracał filozofii jej wymiar praktyczny, silne związki z rzeczywistością, dzięki czemu była ona zwykłemu myślącemu człowiekowi pomocna w rozwiązywaniu różnorodnych dylematów egzystencjalnych, jakich była źródłem. Profesor S. Kowalczyk należy do ścisłego grona uczniów o. prof. Mieczysława Alberta Krąpca, do którego należeli ci,

którzy mieli zająć w przyszłości ważne miejsce w polskiej filozofii. Byli to m.in.: Mieczysław Gogacz, Zofia Józefa Zdybicka, Antoni Bazyli Stępień, Bohdan Bejze, Władysław Stróżewski oraz Bronisław Dembowski. Grono to kontynuowało twórczo nurt zainicjowany przez swego mentora. S. Kowalczyk, podobnie jak pozostali uczniowie Krapca, bazując głównie na spuściźnie św. Tomasza z Akwinu, podjął się zagadnienia ontologicznych podstaw dowodów na istnienie Boga.

W swoich badaniach S. Kowalczyk koncentrował się również na kwestiach związanych z filozoficznym ujmowaniem Boga i możliwościami prowadzenia efektywnego dialogu chrześcijańskiego z marksizmem. Współtworząc dorobek Lubelskiej Szkoły Filozoficznej w istotnym stopniu przyczynił się do jej renomy i trwałych jej owoców, do których zalicza się m.in. ocalenie filozofii i kultury przed ideologizacją marksistowską, a przede wszystkim wypracowanie dojrzałej postaci filozofii realistycznej. Z upływem czasu zaczęła ugruntowywać się samodzielna rola i znaczenie S. Kowalczyka w polskiej myśli filozoficznej. Jego dojrzałą twórczość wyznacza widoczna ewolucja prowadząca od krótkiego okresu tomistycznego, związanego z przynależnością do grona uczniów M. A. Krapca, poprzez augustynizm do wyklarowanej koncepcji personalizmu. Jest to dojrzała i odpowiedzialna ewolucja, ukazująca także przebieg stopniowego usamodzielniania się S. Kowalczyka, bez całkowitego zrywania więzi z formacją, z jakiej wyrósł.

W rozwoju naukowym S. Kowalczyka ważną rolę odegrał również Wincenty Granat. Przyczynił się on do stopniowego odchodzenia lubelskiego personalisty od tomizmu jako zasadniczego punktu odniesienia dla własnych dociekań. Ulegając wpływom W. Granata, S. Kowalczyk poszedł w stronę augustynizmu. Istotny był tu sam fakt takiej reorientacji, skutkiem której na dłużej zatrzymał się on na drodze swoich filozoficznych poszukiwań przy augustynizmie. Ważny wpływ na taką reorientację miały zagraniczne podróże naukowe, jakie odbywał w związku z funkcją pełnioną na uczelni oraz działalnością naukową i dydaktyczną. Zorientowany personalistycznie nie był do końca zadowolony z tomizmu i augustynizmu, na których się wychował. Jako myśliciel wywodzący się z Lubelskiej Szkoły Filozoficznej nigdy z nimi nie zerwał, co nie zmienia faktu, że szybko przestał je traktować jako jedyny przedmiot swoich naukowych fascynacji. Jego pierwotne zainteresowania uległy zmianie z chwilą objęcia stanowiska adiunkta w Katedrze Metafizyki, kierowanej przez S. Adamczyka. W tym okresie swojej twórczości spotkał się z tradycyjną, scholastyczną wersją tomizmu, reprezentowaną przez ks. Adamczyka i zapragnął tę filozofię ubogacić i uwspółcześnić, by mogła lepiej służyć Kościołowi, teologii i współczesnemu człowiekowi. Swoje zainteresowania badawcze skierował zarówno ku przeszłości, jak i ku

współczesności. Potwierdzają to liczne publikacje S. Kowalczyka o inklinacji tomistycznej. Tomizm zatem został przez niego potraktowany jako punkt wyjścia do całościowego i systemowego ujęcia osoby ludzkiej, ale postrzegany w kontekście innych nurtów filozoficznych, zwłaszcza augustynizmu. Kwestię inspiracji Tomaszowych profesor z Lublina szeroko omawiał także na podstawie analizy poglądów filozoficznych znanego francuskiego personalisty - Jacquesa Maritaina.

Zasadniczym punktem odniesienia dla koncepcji formułowanych przez S. Kowalczyka w tzw. okresie augustyńskim były następujące wątki:

1. Filozofia Boga, ze szczególnym uwzględnieniem idei Boga, Absolutu, argumentacji teodycealnej oraz koncepcja człowieka formułowana w kontekście personalizmu.
2. Tematyka ateizmu i człowieka w filozofii marksistowskiej, podejmowana w tonacji polemicznej wobec urzędowo preferowanej i narzucanej społeczeństwu ideologii i spojrzenia na podstawowe zagadnienia bytu i egzystencji człowieka. Zarówno polemika z marksizmem, jak i ukazywanie zagrożeń wynikających z niego, jako antymetafizycznej koncepcji ontologii człowieka stanowiły dominantę bogatej w omawianym czasie publicystki naukowej. Z czasem S. Kowalczyk zaczął w niej odchodzić od dialogu polemicznego na rzecz wypracowania świadomości współodpowiedzialności za rzeczywistość społeczną, dzięki czemu znacząco przyczynił się on do ożywienia dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w Polsce, szczególnie w obrębie pryncypiów doktrynalnych. W ten sposób S. Kowalczyk jako myśliciel uczestniczył w sporach toczących się w realnej przestrzeni społecznej i politycznej, oddziałując na nią w sposób koncyliacyjny. Swoje zaangażowanie w dialog z marksizmem postrzegał w wymiarze utylitarnym. Przyświecał mu konkretny cel praktyczny, aby ukazać faktyczny stan tego dialogu, wskazując na jego możliwość. Skutkiem jego koncyliacyjnej postawy wobec fundamentalnie obcej mu doktryny było odejście od dialogu polemicznego na rzecz wypracowania świadomości współodpowiedzialności za rzeczywistość społeczną. Angażując się mocno w dialog z marksizmem i rozwijając go miał świadomość, że warunkiem jego efektywności nie może być poprzestanie na intuicyjnym kontakcie między jego partnerami, wymiana argumentów formułowanych w języku własnej doktryny, ale niezbędne jest podźwignięcie go na wyższy poziom poprzez wypracowanie wspólnej płaszczyzny epistemologicznej i semiotycznej. Niestety, S. Kowalczyk tego wysiłku nie podjął, ponieważ generalnie ograniczył się jedynie do etapu inicjalnego.

3. Międzysystemowy dialog filozoficzny, którego dialog z marksizmem był istotnym składnikiem, ukierunkowany na poszukiwanie elementów wspólnych, prowadzących do wspólnego poszukiwania prawdy, mądrości.

To właśnie w augustynizmie S. Kowalczyk znalazł nowy potencjał argumentacji na rzecz tego najlepszego ze światów. Afirmatywne podejście do świata, którym interesował się nie tylko w jego wymiarze ontycznym, ale i realnym, a w konsekwencji do człowieka, nieuchronnie skierowało tego myśliciela ku personalizmowi.

Oryginalna i bardzo interesująca jest jego koncepcja tzw. „metafizyki żywej” wywieziona z augustyńskiej antropologii, skupiającej się na fenomenie ludzkiego życia. Istotą założenia S. Kowalczyka jest przekonanie, że byt człowieka objawić można poprzez jego działanie, którego siłą napędową jest doświadczenie wewnętrzne. Z tego też względu jego metafizyka jest „metafizyką doświadczenia wewnętrznego”, wyrastającego zarówno z aktywności intelektu, jak i woli. Jest ona metafizyką „bytu ludzkiego”, tj. zarówno metafizyką człowieka jako bytu realnego, jak i realnej osobowej egzystencji, filozofią istnienia oraz doświadczenia wewnętrznego człowieka. Takie ujęcie metafizyki, zaprezentowane przez lubelskiego personalistę, jest konsekwencją holistycznego podejścia do osoby ludzkiej, w której w nierozzerwalny sposób stapiają się przeżycia wewnętrzne i doświadczenie rzeczywistości zewnętrznej, ogniskujące się w prowadzącym do prawdy doświadczeniu wewnętrznym, konstytuowanym przez mający przyzwolenie intelektu akt wiary w Boga, jako jedyne źródła prawdy.

Podczas tzw. etapu augustyńskiego widoczne, a nawet mocno odczuwalne jest przygotowywanie się filozoficznej dojrzałości S. Kowalczyka, jaką było uznanie za własną, perspektywy personalistycznej. Przez pryzmat augustynizmu dostrzegał on braki tomizmu egzystencjalnego. W augustynizmie odnajdował z kolei te pierwiastki, które skierowały jego poszukiwania w stronę personalizmu. A zatem personalizm S. Kowalczyka można uznać za swoistą syntezę jego tomistycznych i augustyńskich dociekań, która dobrze umożliwia analizę życia społecznego i sformułowanie koncepcji życia społecznego - odpowiadającego podmiotowości i godności człowieka jako osoby. Z tego też względu na kolejnych etapach swojego historycznego i filozoficznego rozwoju nie odcinał się on od poprzednich. Będąc pod wpływem koncepcji św. Augustyna nadal w swoich publikacjach podejmował problematykę tomistyczną, a jako personalista nawiązywał również do bogatej spuścizny filozoficznej św. Augustyna, w której znalazł uwrażliwienie na konkret, jakim są losy człowieka indywidualnego, ale również ujmowanego we wspólnotach: rodziny, narodu, państwa i Kościoła.

Zainteresowania S. Kowalczyka związane z personalizmem, przy uwzględnieniu jego silnych koincydencji z tomizmem i augustynizmem, postrzegane są w literaturze jako ukoronowanie filozoficznej drogi autora *Metafizyki ogólnej*. Przyjmując perspektywę personalistyczną, wpisał się on znacząco w wielowiekową i wielowątkową tradycję takiego postrzegania i opisu człowieka jako osoby wchodzącej z innymi osobami w różnego rodzaju relacje wspólnotowe, oparte na wartościach autotelicznych a nie instrumentalnych. Sztandarowa dla kwestii postrzegania przez S. Kowalczyka dorobku nurtu personalistycznego i jego rozumienia jest inna praca (*Nurty personalizmu*), w której zawarł on zestawienie poglądów myślicieli, którzy spoglądali na rzeczywistość z perspektywy personalistycznej, ułożone w długie dziejowe kontinuum - od św. Augustyna i Akwinaty poprzez R. Descartes'a (Kartezjusza), B. Pascala, M. Schelera, J. Maritain'a, aż do K. Wojtyły. Dla filozofii personalistycznej S. Kowalczyka charakterystyczne jest również integralne ujęcie osoby ludzkiej. Kładł on szczególny nacisk na społeczny aspekt osoby ludzkiej, tj. jej aktywność bazującą na otwarciu na inne osoby ludzkie, w której to aktywności trwale piętno zostawia osoba ludzka w swoim wymiarze psychicznym i etycznym.

W związku z mnogością redukcjonistycznych ujęć człowieka S. Kowalczyk zaproponował nie odrzucenie, ale głęboką rewizję tradycji filozoficznej, opartej na jej antycznych fundamentach. Zaproponował tzw. „pomost” między filozofią współczesną, której istoty upatrywał w personalizmie, a jej średniowiecznymi, chrześcijańskimi wzorcami, za jakie uważał dorobek filozoficzny św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Kowalczyk sformułował tezę, że filozofia w swoim głównym nurcie zawsze koncentrowała się na człowieku, na osobie ludzkiej, chociaż poszczególni myśliciele reprezentujący tego rodzaju podejście inaczej w swoich filozoficznych rozważaniach rozkładali akcenty.

W rozdziale drugim przedstawione zostały podstawy życia społecznego ze szczególnym uwzględnieniem osoby ludzkiej jako podmiotu życia społecznego. Personalizm, w ujęciu S. Kowalczyka, uznaje bytową samotożsamość człowieka. Osoba ludzka to podstawa życia społecznego, a nie umowa społeczna - jak chce liberalizm, czy przemoc rewolucyjna - jak sugerował marksizm. Nie należy osoby ludzkiej w jej ontycznym aspekcie sprowadzać do roli składnika jakiejś większej całości. Samotożsamość osoby ludzkiej jest nieuchronnym skutkiem faktu, że człowiek został stworzony przez Boga, który mu nadał szczególny status wśród ziemskich istot żywych. Szczególną właściwością osoby ludzkiej jest jej nieudzielalność (*incommunicabilitas*), która chroni jednostkę przed podporządkowaniem totalitarnym koncepcjom zbiorowości, anihilujących indywidualność i niepowtarzalność osoby ludzkiej. W centrum swojej filozofii S. Kowalczyk stawia człowieka, który jest samoświadomą

i samotną osobą, której nie należy postrzegać jako bytu wyabstrahowanego, czy też wręcz wyobcowanego z otoczenia - czy to świata rzeczy, czy to świata społecznego - świata innych osób. W tym otoczeniu człowiek jako osoba ma zawsze status podmiotu.

Konsekwencje separowania kategorii człowieka i osoby nie ograniczają się do płaszczyzny teoretyczno-filozoficznych deformacji czy błędów, lecz prowadzą do egzystencjalno-społecznych zagrożeń człowieka – instrumentalizowania go, czasem wprost do jego fizycznej likwidacji. Osobność osoby ludzkiej, wyrażająca się poprzez jej „w-sobność”, wymaga poszanowania nie tylko ze względów fundamentalnych, ze względu na fakt swojego transcendentnego pochodzenia, ale także ze względu na pokusy jej instrumentalizowania dla celów nie tylko doczesnych, ale także doraźnych. Człowiek sprowadzony do statusu zwykłej jednostki, składnika społecznej wspólnoty: ekonomicznej, politycznej, kulturowej, pozbawiony swojego osobowego statusu, narażony jest na liczne zagrożenia swego bytu, z fizyczną anihilacją włącznie. S. Kowalczyk z pełną powagą nauczał, że osoba ludzka nie może stać w opozycji do dobra wspólnego, ale ma harmonijnie wpisywać się w sekwencje jego kształtowania, utrzymania i doskonalenia. Opis fenomenu człowieka nie może być ograniczony tylko do jego osobowego wymiaru.

Życie społeczne, jak postulował S. Kowalczyk za Martinem Buberem, należy postrzegać jako dialogiczną relację podmiotów, nie jednostek, co w przełożeniu na język personalizmu oznacza relację substancjonalnych, nieudzielalnych osób ludzkich. Będący obszarem bezwzględnej suwerenności człowieka, substancjonalny byt, wyznacza jego podmiotowość, z pozycji której otwiera się on przy pomocy swojej osobowości społecznej na swoje podmiotowe otoczenie. Na tym poziomie dochodzi do ukonstytuowania się prawdziwej, opartej na relacji „ja - ty”, wspólnoty społecznej, zdolnej do tworzenia dobra wspólnego.

W rozdziale tym omówiono również kategorię dobra wspólnego, które rozumiane jest przez S. Kowalczyka jako tworzywo życia społecznego. Źródeł współczesnej, personalistycznej koncepcji dobra wspólnego upatrywał on w tradycji filozoficznej czerpiącej z dorobku Tomasza z Akwinu. W ujęciu Akwinaty, za którym podążał personalista z Lublina, na dobro wspólne w ujęciu antropologicznym składają się: dobro całej ludzkości oraz dobro poszczególnych mniejszych społeczności. Do tego wymiaru dobra wspólnego odnosi się u Doktora Anielskiego pojęcie *bonum humanum*. Z uwagi na okoliczność, że personalizm dystansuje się od naturalistycznego biologizmu, pojęcie to nie może być odnoszone tylko do człowieka jako gatunku biologicznego, ale przede wszystkim do dobra społeczeństwa, tj. natury ludzkiej. Dobro wspólne ogniskuje dobra cząstkowe osób tworzących wspólnoty, co stawia na porządku dziennym, kwestię ich ewentualnej kolizji, istotnej zwłaszcza w sytuacji,

gdy personalizm w centrum swoich zainteresowań stawia dobro osoby, chociaż uznaje także wagę i znaczenie osoby ludzkiej.

W ostatniej części tego rozdziału zaprezentowano aksjologiczne elementy dobra wspólnego. Specyficzną i bardzo istotną właściwością dobra wspólnego, na jaką często zwracał uwagę S. Kowalczyk, jest jego zmienność, warunkowana przez dynamikę przemian społecznych. Zmienność dobra wspólnego jest czymś nieuchronnym. Jednakże nie może się zmieniać jego służebny charakter wobec osoby ludzkiej. Tylko wtedy dobro wspólne jest w pełni zgodne ze stanowiskiem personalizmu, którego S. Kowalczyk jest jednym z ważniejszych reprezentantów w Polsce. Mocno akcentował on niezbędność etyki w życiu społecznym, ponieważ szeroko pojęta kultura stanowi aksjologiczny wymiar dobra wspólnego. Dobro wspólne implikuje obecność takich elementów jak: wspólnota natury rozumnej, cel łączący zespół ludzi, poczucie ich wspólnoty, afirmacja określonych wartości, wzajemne respektowanie swych uprawnień i zobowiązań, istnienie struktur oraz instytucji niezbędnych dla danej społeczności. Dobro wspólne w wymiarze zewnętrznym służy rozwojowi psychofizycznemu człowieka, który przebiega dwupoziomowo: poprzez wartości witalne i ekonomiczne oraz wartości wyższe, do których lubelski personalista zalicza wartości: poznawcze (nauka, filozofia), artystyczne (estetyka), moralne (etyka) i ideowe (miłość ojczyzny), religijne (sacrum). Pierwsze z wymienionych powyżej wartości nadają egzystencji człowieka układ horyzontalny, podczas gdy wartości wyższe, wyrażające między innymi dążenie człowieka do Boga – wertykalny. Oba systemy wartości tworzą wobec siebie wzajemny punkt odniesienia, dla których ostateczną instancją jest Bóg. Jest on także ontologicznym i aksjologicznym prąródłem dobra wspólnego, będącym swego rodzaju systemem ochrony osoby ludzkiej i istotnych dla niej wartości. Jego elementami składowymi są ekonomia, kultura, etyka i religia, a ich konkretyzacją są sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna, które gwarantują ład i harmonię życia społecznego oraz integrację człowieka ze wspólnotą społeczną. Dobro wspólne nakierowane jest na tworzenie wartości społecznych, tj. ponadindywidualnych.

Rozdział trzeci niniejszej pracy poświęcono najważniejszym formom życia społecznego, jakimi są rodzina, naród i państwo. W swojej filozofii personalistycznej S. Kowalczyk akceptował rozróżnienie zbiorowości ludzkich na wspólnoty i zrzeszenia. Szczególnie akcentował wagę tych pierwszych, definiowanych jako każda społeczność, której podstawą jest więź biologiczna (rodzina, naród), będąca podstawą wspólnej historii, tradycji, języka, często religii oraz etosu. Tego rodzaju społeczność posiada określone dobro wspólne, którego realizacja, ochrona i rozwój jest czynnikiem integrującym. W rozważaniach filozoficznych o życiu społecznym S. Kowalczyk w dużej mierze koncentrował się na wspólnotach.

Uważał, że każda wspólnota jest ramą i kontekstem przejawiania się i realizacji jednostkowej odrębności każdego człowieka. Twierdził nadto, że człowiek może istnieć poza wspólnotą, ale nie może się poza nią spełniać.

W swojej bogatej spuściźnie filozoficzno-społecznej S. Kowalczyk wykazywał wielką troskę o rodzinę. Nauczał, że rodzina jest obszarem szczególnej odpowiedzialności instytucji państwa, które ze względu na swój charakter dokonuje regulacji problematyki rodziny, ujmuje ją w rozwiązania prawne i organizacyjne, obejmuje opieką instytucjonalną i działaniem o charakterze edukacyjnym i wychowawczym. Jest ona «sanktuarium życia» oraz tą naturalną wspólnotą, w której młody człowiek jest kształtowany fizycznie i duchowo, z czego wynika – akcentowany zwłaszcza przez społeczną naukę Kościoła – postulat, aby państwo respektowało podmiotowość i prawa rodziny do wychowania dzieci oraz prowadziło politykę prorodzinną. Jej podstawowymi elementami są: wspieranie rodzin wielodzietnych poprzez ulgi podatkowe, udzielanie kobietom pracującym zawodowo dłuższych urlopow po urodzeniu dziecka, prawna ochrona życia nienarodzonych, prorodzinną polityka kształceniowo-wychowawcza i społeczno-ekonomiczna. Stojąc na takim stanowisku, S. Kowalczyk wpisał się w charakterystyczny dla polskich personalistów trend troski o rodzinę.

Bardzo ważną kategorią dotyczącą życia społecznego jest koncepcja narodu. Formułując własną koncepcję narodu S. Kowalczyk odwoływał się do Św. Tomasza z Akwinu, który uznawał naród za „naturalno-widzialne” źródło wszelkiej władzy społeczno-politycznej, przekazywanej bezpośrednio lub pośrednio do określonych osób (grup osób) i opowiadających się za określonym modelem państwa. W swoich rozważaniach na temat narodu lubelski profesor nauczał, że naród jest wspólnotą tak egzystencjalno-biologiczną, jak i duchowo-kulturową. Naród jest wspólnotą ludzi, których łączy: pochodzenie, terytorium, historia, język i kultura. Ponadto, każdy naród ma jakieś dobro wspólne, którego zachowanie i rozwój jest obowiązkiem całej narodowej wspólnoty.

Warto podkreślić, że w filozoficznych rozważaniach S. Kowalczyka pojęcie państwa zostało ściśle związane z pojęciem narodu. Pisząc o państwie nie miał on na myśli jakiegoś abstrakcyjnego bezprzymiotnikowego bytu społecznego, lecz „państwo narodowe”. Profesor z KUL-u wyodrębnił dwa jego znaczenia: ontologiczne i aksjologiczno-normatywne. W pierwszym przypadku chodzi o państwo, które jest ludnościowo jednolite, tzn. nie posiada ono liczących się w skali kraju mniejszości narodowych, a co za tym idzie, jest także jednolite kulturowo. Z perspektywy aksjologiczno-normatywnej państwo narodowe jest państwem bardziej lub mniej nacjonalistycznym, gdyż najważniejsze instytucje kraju – polityczne, kulturalne, gospodarcze, prawne itd. Są one nakierowane na dobro dominującej

grupy etnicznej, czyli jednego narodu. Nastawienie nacjonalistyczne wyraża się między innymi w polityce nakierowanej na ochronę i obronę, zdefiniowanego w oparciu o ocenę historycznego i realnego (aktualnego) położenia narodu, interesu narodowego (racji stanu) oraz ochronę i obronę substancji kulturowej, zdefiniowanej jako narodowa. Nacjonalizm umiarkowany jest, według S. Kowalczyka, inherentnym elementem każdego państwa narodowego, choć niekiedy obejmującego swoimi instytucjami wiele narodów.

Zwieńczeniem tego rozdziału jest program integracji europejskiej i światowej. S. Kowalczyk wyrażał swoje sceptyczne stanowisko wobec udziału Polski w procesach globalizacyjnych, w tym przede wszystkim integracji europejskiej. Jednak nie oznaczało to odrzucania przez niego takiego modelu uczestnictwa Polski we współczesnych gremiach międzynarodowych. Kluczowy był dla niego charakter i kierunek tego zaangażowania. Z punktu widzenia kryterium struktur władzy dostrzegał on dwa modele integracji europejskiej, mianowicie: pragmatyczno-funkcjonalny i konstytucyjny. Sceptycyzm S. Kowalczyka wobec globalizacji potęgowało przekonanie o daleko posuniętych zbieżnościach między globalizmem a komunizmem. Chociaż prof. Stanisław Kowalczyk z krytyczną aprobatą odnosił się do uczestnictwa Polski w procesie integracji europejskiej, to nie odmawiał racji istnienia stanowisku antyunijnemu. Dopuszczał on powstanie dojrzałej, odpowiedzialnej, przemyślanej w szczegółach koncepcji antyunijnej, z gruntu republikańskiej, konserwatywnej, narodowej, przy czym jest to pozytywny nacjonalizm kulturowy, przez który przejawia się polski patriotyzm. Zasadnym wydaje się wniosek, że w swoich koncepcjach filozoficznych, odnoszących się do problematyki procesów integracyjno-globalizacyjnych, S. Kowalczyk reprezentował nurt polskiej myśli konserwatywnej, bazującej na kulturowym nacjonalizmie i polskim patriotyzmie, otwartej na koncepcje odmienne, o ile uwzględniały one polskie wartości oraz polski interes narodowy, dla których za najpewniejszego gwaranta uznawał narodowe państwo polskie, w sposób rozumny i odpowiedzialny uczestniczące w procesach zachodzących w jego bliższym i dalszym otoczeniu międzynarodowym.

Ostatni, czwarty rozdział poświęcony został fundamentalnym zasadom życia społecznego: zasadzie prawdy, zasadzie personalizmu (pomocniczości) oraz zasadzie solidarności.

Na kanwie podjętych rozważań należy mocno podkreślić, że S. Kowalczyk w personalizmie dostrzegł szansę na odnowę filozofii, przywrócenie jej ludzkiego wymiaru i oczyszczenie jej ze szkodliwych dla klarowności myśli filozoficznej naleciałości. Wynikało to z przeświadczenia o społecznej użyteczności filozofii, jako instrumentu

kształtowania świadomości człowieka i jego spojrzenia na otaczający go świat. Nieprzypadkowo łączył on w swojej twórczości refleksję filozoficzną z refleksją społeczną, a nawet swoistym komentarzem do bieżących wydarzeń, mających miejsce tu i teraz.

Zasadniczym rysem oryginalności Kowalczyka, na tle dotychczasowej tradycji personalizmu, jest silna koincydencja refleksji *stricte* filozoficznej z refleksją społeczną, bazującą na zjawiskach i procesach aktualnie się wydarzających, z których wyłania się to, co kiedyś w przyszłości okaże się trwałym wkładem w dzieło człowieka aktywnego, działającego. Lubelski profesor odnosił się również do tego, czym żyje współczesny człowiek, czym się na co dzień kieruje. Można powiedzieć, że nakreślił on swoisty program społecznego zaangażowania się personalizmu i personalistów. Swoistym zwieńczeniem zainteresowań S. Kowalczyka realnymi problemami współczesności była jego filozoficzna refleksja nad problematyką związaną z akcesją Polski do Unii Europejskiej. Społeczne przekonania prof. S. Kowalczyka stanowią liczący się element w refleksji filozoficzno-społecznej i politologicznej inspiracji chrześcijańskiego personalizmu. Z tej właśnie perspektywy spoglądał on na współczesne teorie państwa, ideę społeczeństwa europejskiego i globalnego. Choć krytycznie odnosił się do tendencji zmierzających do anihilacji państw narodowych, to przyjmował do wiadomości jako fakt obiektywny istnienie struktur ponadnarodowych. Genezy tego rodzaju tendencji upatrywał w odejściu od pryncypiów personalizmu, tak w refleksji filozoficznej, jak i praktyce człowieka.

Z powyższej diagnozy S. Kowalczyk wskazywał na sposób przezwyciężenia kryzysu. Uważał bowiem, że dzieje ludzkości, w ich historycznym wymiarze, to zmaganie się dwu opozycyjnych nurtów, które wyjaśniają genezę, naturę i powołanie człowieka w sposób skrajnie odmienny. Są nimi radykalny naturalizm i humanistyczny personalizm. Jako przyczynę kryzysu wskazał odejście od pryncypiów personalizmu, które zaowocowało licznymi redukcjonistycznymi podejściami do prawdy o człowieku, relatywizmem poznawczym i aksjologicznym, w następstwie czego nastąpiło uprzedmiotowienie i instrumentalizacja człowieka w praktyce społecznej. Wyjście z tego kryzysu wiązał ten myśliciel z powrotem do humanistycznego personalizmu, jako koncepcji najlepiej objaśniającej kondycję człowieka, jego egzystencję oraz naturę świata, w jakim żyje. Warunkiem pomyślności człowieka jako bytu osobowego oraz trafności i trwałości porządku społecznego jest wewnętrzna harmonia człowieka i jego harmonijne relacje z otoczeniem społecznym.

Za fundamentalne zasady życia społecznego, jako niezbędny warunek sprawiedliwości społecznej, Stanisław Kowalczyk uznawał: prawdę, personalizm, utożsamiany z postulatem pomocniczości (subsydiarności), tj. imperatywem niesienia przez silniejszych pomocy

słabszym uczestnikom życia społecznego, oraz solidarność, czyli współdziałanie wszystkich członków wspólnoty w tworzeniu i ochronie dobra wspólnego. O ile subsydiarność i solidarność są rudymenarnymi zasadami społecznymi, to podstawową zasadą indywidualną, dzięki której człowiek komunikuje się z otoczeniem społecznym jest prawda. Prawda jest wynikiem poznania, ale ma przede wszystkim walor etyczny. Przy jej pomocy każda osoba ustala płaszczyznę swoich relacji z otoczeniem społecznym. Pojęcie to należy do najstarszych i nadal najżywiej dyskutowanych pojęć filozoficznych oraz jest immanentnym składnikiem każdej kultury ludzkiej.

Personalistyczna epistemologia równoznaczna jest z odkrywaniem prawdy zawartej w Objawieniu, która przecież jest bytem obiektywnym, wiecznotrwałym i niezmiennym. Odkrywanie jej odbywa się przy zastosowaniu różnych metod: w potocznym doświadczeniu, refleksji filozoficznej mądrości, naukach empirycznych itd. Służyć ma ona komunikacji społecznej. Jako taka musi posiadać charakter obiektywny i uniwersalny. Wszelka bowiem subiektywizacja i relatywizacja prawdy nie zapewnia trwałego porozumienia pomiędzy ludźmi, prowadzi natomiast do indywidualnych czy społecznych iluzji. Tylko prawda w ujęciu personalistycznym jest czynnikiem chroniącym wolność i zapewniającym możliwość pełnego z niej korzystania oraz możliwość pełnego rozwoju indywidualnego i społecznego. Prawda nie może być w kształtowaniu aktywności gospodarczej jednostek prowadzana do intelektu, musi być ukierunkowana transcendentnie, czyli musi sięgać po prawdę zawartą w Objawieniu. Należy jej nadać wymiar eschatologiczny, nie można poprzestać na epistemologii, na samym procesie poznania. Musi ona sięgać fundamentów ludzkiego bytu. Tylko prawda tak pojmowana może być czynnikiem konstytuującym wspólnotę i nadającym jej dynamikę rozwojową.

Zasada subsydiarności zawiera natomiast w sobie imperatyw wspomaganie słabszych uczestników procesów społecznych przez podmioty o większych zasobach i możliwościach, którymi powinny one dzielić się z potrzebującymi bez warunków wstępnych i bezinteresownie. W nurt takiego dyskursu o zasadzie pomocniczości wpisuje się również filozofia S. Kowalczyka. Podkreślał on stanowczo, że nauka społeczna Kościoła preferuje ideę państwa pomocniczego, przestrzega jednak przed jego «neutralnością» wobec ludzi znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej. Na kanwie tych rozważań Kowalczyk nauczał, że państwo, aby spełnić kryterium państwa pomocniczego, nie może ograniczać się tylko do wdrażania i doskonalenia mechanizmu indeksacyjnego w wyrównywaniu dysproporcji rozwojowych między poszczególnymi społecznościami i redukowaniu nierówności. Musi ono także nieść pomoc tym, którym z różnych względów się nie powiodło, tym, którzy są zagrożeni

wykluczeniem społecznym. Z drugiej strony, państwo pomocnicze to takie, które ma w polu widzenia wszystkich potrzebujących pomocy, także i tych, którzy o własnych siłach nie są zdolni podnieść się z upadku. Zatem takie państwo powinno być dla wszystkich sprawiedliwe. Wyrasta ono bowiem ze społecznej nauki Kościoła, która jest powiązana z personalistyczno-wspólnotową koncepcją życia społecznego, uznającą potrzebę sprawiedliwości społecznej w funkcjonowaniu tzw. „państwa pomocniczego”.

Prof. S. Kowalczyk, odwołując się do nauczania papieża Piusa XI, zasadę pomocniczości nazywał „najwyższym prawem filozofii społecznej”, akcentując podmiotowość oraz wolność człowieka. Nawiązując do wystąpień papieża w rozważanej kwestii nauczał, że zasada pomocniczości odwołująca się do godności i podmiotowości człowieka przeciwdziała powstaniu ustroju polityczno-totalitarnego, gdyż nauka społeczna Kościoła przyjmuje koncepcję państwa pomocniczego, które nie jest ani państwem totalitarnym, ani opiekuńczym. Uważał również, że państwo pomocnicze zgodne jest ze społeczną nauką Kościoła wówczas, gdy nie zmusza potrzebujących do przyjmowania pomocy, ani też, gdy udzielając im wsparcia, nie wyrabia u nich postaw biernej roszczeniowości.

Kolejną fundamentalną zasadą życia społecznego, nieodzowną również na terenie społeczności państwa, na którą wskazywał S. Kowalczyk, jest zasada solidarności, zobowiązująca wszystkich do współtworzenia dobra wspólnego wszystkich obywateli. W tej mierze odwoływał się on do nauczania papieża Jana Pawła II, który zauważył, że solidarność jest sposobem bytowania wielości ludzkiej, na przykład narodu, w jedności, przy uszanowaniu wszystkich różnic, wszystkich odmienności, jakie między ludźmi zachodzą (pluralizm). Zasadzie solidarności S. Kowalczyk poświęcił bardzo dużo miejsca w swoim namyśle filozoficznym. Generalnie warto podkreślić, że jego pojmowanie zasady solidarności, to jedna z kluczowych przesłanek krytyki liberalizmu, absolutyzującej nie tylko wolność, ale również indywidualizm. Tymczasem solidarność wymaga długofalowego podporządkowania się jednostki regułom wspólnotowym, w takim jednak zakresie, by nie doszło do nieuzasadnionego ograniczenia jej wolności, zwłaszcza zaś – naruszenia jej godności. Takie pojmowanie zasady solidarności przez S. Kowalczyka zostało wyprowadzone z przesłanek personalistycznych, które odnajdował on w nauce społecznej Kościoła. Jak często podkreślał, wszyscy papieże doby nowoczesnej, począwszy do Leona XIII, akcentowali – choć nie wszyscy w jednakowym stopniu – wagę zasady solidarności dla kształtowania życia społecznego. S. Kowalczyk przypominał również, że zasada solidarności, w takim znaczeniu, jak ją pojmował, wymaga respektowania przez polityczne kierownictwo państwa wymogów dobra wspólnego i sprawiedliwości rozdzielczej, a także powinno ono być dostępne dla wszystkich

obywateli w stopniu proporcjonalnym. Solidarność pracy, jak nauczał S. Kowalczyk, ma swoje źródło w duchowości człowieka, podobnie jak moralne dobro. Jego zdaniem, praca jest także wytwarzaniem dobra wspólnego, stając się w ten sposób źródłem więzi społecznych. Jest ona spotkaniem ludzi, których jednoczy wspólny trud wymagający solidarności i partnerstwa. W warunkach odpowiedzialnej lub ciężkiej pracy człowiek silniej przeżywa swą niewystarczalność, potrzebując pomocy innych. Zatem praca jest doświadczeniem braterstwa i solidarności, zapoczątkowuje wzajemną postawę szacunku i trwałe przyjaźnie. To wszystko prowadzi do wytworzenia autentycznej wspólnoty.

S. Kowalczyk, wpisując się w istniejący w tej mierze dorobek, w odniesieniu do solidarności międzynarodowej, stanął na stanowisku ujmowania jej w kategoriach imperatywnych i nadania jej charakteru normatywnego. Stanowczo podkreślał, że nie ma solidarności tam, gdzie nie istnieje dobro wspólne społeczności, gdyż solidarność międzynarodowa domaga się współtworzenia dobra wspólnego całej ludzkości, tj. wszystkich narodów i państw, a następnie proporcjonalnego korzystania z tego dobra.

Kluczową rolę w tworzeniu wartości kultury ks. prof. S. Kowalczyk przypisywał personalistycznie ujmowanemu człowiekowi. Uważał mianowicie, że w ich tworzeniu powinny ze sobą współdziałać wszystkie elementy i płaszczyzny osobowości człowieka: jego inteligencja, pomysłowość, uzdolnienia manualno-techniczne, pamięć, wyobraźnia, zdolność przewidywania, samoświadomość i doświadczenie; kulturotwórcza aktywność człowieka jest realizacją możliwości zawartych w naturze bytu ludzkiego. Ważną rolę przypisywał on także kulturze duchowej, która w sposób istotny współtworzy specyfikę i charakter narodu, odciskając przemożny wpływ na świadomość jego członków. Należy w tym miejscu podkreślić, że zgodnie z personalistyczną koncepcją człowieka, są oni aktywnymi współkreatorami kultury narodowej.

Koncepcje wolności i personalizmu S. Kowalczyka kolidują z koncepcjami liberalnymi. Jego stosunek do liberalizmu jest wysoce krytyczny, aczkolwiek niektóre jego elementy, choć nie bezpośrednio, włączył on do swojej filozofii. Szczególnie krytycznie wypowiadał się on o neoliberalnej, zakorzenionej w klasycznym liberalizmie, koncepcji państwa. Wielu współczesnych myślicieli zauważa, że uproszczeniem jest wywodzenie neoliberalizmu od klasycznego liberalizmu. Do dyskursu o liberalizmie wkradł się bowiem pojęciowy zamęt. Koncepcja państwa neoliberalnego jest dla S. Kowalczyka nie do przyjęcia, gdyż jest to „państwo minimalne”, ze zredukowaną funkcją społeczną, wspólnotową, a tym samym nie stanowi gwarancji dostatecznej ochrony wolności i podmiotowości jednostki. W jednakowym stopniu, zdaniem S. Kowalczyka, obciążony był tą wadą klasyczny

liberalizm (Hobbes, Locke, Rousseau, Monteskiusz), jak i kontynuujący jego idee współczesny neoliberalizm, do reprezentantów którego zalicza się, obok Fryderyka von Hayeka, niezbyt trafnie także Karla Poppera i Johna Rawlsa. Ani projekt liberalny, ani neoliberalny nie zawierają, jak twierdził Kowalczyk, jednolitej wizji państwa, lecz ich wspólnym rysem jest idea państwa prawa o charakterze demokratyczno-parlamentarnym. Przytaczał on w tym kontekście, reprezentatywną w jego przekonaniu, koncepcję „państwa-minimum”, nie ingerującego zupełnie w sferę ekonomii, którą konfrontował ze społeczną nauką Kościoła, dystansującą się do obu ekstremalnych ujęć państwa, tj. tak państwa totalitarnego, jak i neoliberalnego, opowiadającą się za koncepcją państwa pomocniczego, respektującego autonomię aktywności ekonomicznej obywateli, ale uwzględniającego również racje społeczno-aksjologiczne. Tym zaś, co w koncepcjach liberalizmu najtrudniej S. Kowalczykowi jako personaliście było zaakceptować jest integralne powiązanie liberalizmu i kapitalizmu, zwłaszcza zaś absolutyzacja własności prywatnej, wolnego rynku ekonomizmu i postawy konsumizmu, mogących prowadzić do depersonalizacji człowieka.

Idea sprawiedliwości społecznej, w rozumieniu proponowanym przez personalizm, jest centralnym składnikiem modelu państwa personalistyczno-wspólnotowego. W nauczaniu S. Kowalczyka doktryna, jaka inspiruje konkretny model państwa, jest istotna przede wszystkim ze względów aksjologicznych. Jego ocena w tych kategoriach zależy od tego, jak rozstrzyga fundamentalną kwestię wolności jednostki i jej realizację w działaniach na rzecz wspólnoty. Dla przyjętej przez S. Kowalczyka koncepcji społecznego personalizmu kluczowe znaczenie ma realizowany model ustrojowy. Preferuje on model państwa demokratycznego, przy czym demokracja może być dwojaka: reprezentacyjna i uczestnicząca. Dla Kowalczyka ważne jest, aby wszystkie wymienione formy demokracji były w ramach konkretnego, realnego państwa, nie tylko równouprawnione, ale i komplementarne. Sam udział w procedurach demokratycznych nie wyczerpuje wymogu społecznej aktywności jednostki nastawionej na realizację dobra wspólnego. Niezbędne jest bowiem uczestnictwo w instytucjach demokratycznych, będące miarą zaangażowania jednostki w dobro wspólne i jej społecznej użyteczności.

Na zakończenie pragnę dodać, że koncepcja życia społecznego S. Kowalczyka została przeze mnie zaprezentowana na szerszym tle poglądów innych myślicieli tego nurtu: J. Maritain'a, Karola Wojtyły (papieża Jana Pawła II), M.A. Krąpca, papieża Piusa XI, papieża Pawła VI, papieża Benedykta XVI, M. Bubera i in. Mam świadomość, iż zakres moich badań naukowych, dotyczących koncepcji życia społecznego w filozofii Stanisława Kowalczyka, jest tak rozległym polem poszukiwań, że nie wyczerpuje on w pełni omawianej

problematyki. Jednakże, zdaniem autora, przyczyniły się one w znacznej mierze do pełniejszego uchwycenia omawianej problematyki, zrozumienia koncepcji S. Kowalczyka i wzajemnych współzależności między koncepcjami tego myśliciela i innych współczesnych personalistów. Mam cichą nadzieję, że praca ta choć w niewielkim stopniu przyczyni się do wzbogacenia oferty naukowo - badawczej dotyczącej współczesnej myśli filozoficzno – społecznej z zakresu personalizmu.