

Teresa Grabińska

O filozofii Karola Wojtyły  
i nauczaniu Jana Pawła II  
w kontekście ochrony osoby i wspólnoty

studia nad myślą Jana Pawła II



O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu  
Jana Pawła II w kontekście ochrony  
osoby i wspólnoty



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie



INSTYTUT DIALOGU  
MIĘDZYKULTUROWEGO  
im. Jana Pawła II w Krakowie



Instytucja Kultury Województwa Małopolskiego

Organizatorzy Instytutu:



Centrum  
Jana Pawła II  
„NIE LĘKAJcie SIĘ”

## Studia nad Myślą Jana Pawła II vol. 19

### Redaktor serii

prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP

### Rada naukowa serii:

ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski

ks. prof. dr hab. Józef Makselon

Agata Szuta – dyr. Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II

ks. dr hab. Andrzej Witko, prof. UPJPII

**O filozofii Karola Wojtyły i nauczaniu  
Jana Pawła II w kontekście ochrony  
osoby i wspólnoty**

Teresa Grabińska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2019

Recenzenci

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz

ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. ASzWoj

Projekt okładki

Monika Winiarska

Redakcja językowa

Katarzyna Kastelik

Redakcja techniczna

Justyna Kastelik

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Publikacja współfinansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2019

Publikacja współfinansowana przez Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II.

Współwydawcą Utworu jest Wyższa Szkoła Bezpieczeństwa Publicznego i Indywidualnego  
APEIRON w Krakowie.

ISBN 978-83-7438-799-6 (druk)

ISBN 978-83-7438-800-9 (online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374388009>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks (12) 422 60 40

e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

[www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl](http://www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl)

## Skorowidz skrótów

- CA – Centesimus annus (encyklika Jana Pawła II)  
EV – Evangelium vitae (encyklika Jana Pawła II)  
FC – Familiaris consortio (adhortacja Jana Pawła II)  
FeR – Fides et ratio (encyklika Jana Pawła II)  
GeS – Gaudium et spes (konstytucja Pawła VI)  
GRIN – genetyka + robotyka + informatyka (*informational science*)  
+ nanofizyka  
LdR – List do rodzin (Jana Pawła II)  
LE – Laborem exercens (encyklika Jana Pawła II)  
NCBI – National Center of Biological Information  
NSK – Nauka Społeczna Kościoła  
PiT – Pacem in terris (encyklika Jana XXIII)  
PP – Populorum progressio (encyklika Pawła VI)  
RH – Redemptor hominis (encyklika Jana Pawła II)  
SRS – Sollicitudo rei socialis (encyklika Jana Pawła II)  
VS – Veritatis splendor (encyklika Jana Pawła II)





## WSTĘP

Najnowsze osiągnięcia połączonych technologii genetyki, robotyki, nauk informatycznych (*informational science*) i nanofizyki prowadzą do przełomowych zmian zarówno w konstytucji psychofizycznej człowieka niedalekiej przyszłości, jak i w sposobie istnienia ludzkiego bytu. Oto osiągnięcia nauki, przełożone na terapie, już obecnie pozwalają na przedłużanie ludzkiego życia i na przeżywanie wielu lat we względnym zdrowiu. Dotychczas jednak owe terapie są jeszcze ukierunkowane na przywracanie i utrzymywanie zdrowotnej normy dziecka lub człowieka dojrzałego, przy czym ów normalny stan dojrzałości coraz bardziej przesuwają się do wieku jeszcze niedawno nazywanego *podeszłym*.

Nurt ideologii transhumanistycznej wieszczy jednak zasadnicze przewartościowanie owej normy, w zasadzie jej zniesienie. Celem bowiem stosowania coraz to nowych osiągnięć połączonych technologii jest wzmocnienie i wywyższenie (*enhancement*) ludzkiej istoty ponad jej naturalne biologiczne uposażenie. Ma to następować drogą ewolucji ludzkiego organizmu, wywołanej coraz ściślejszym splotem funkcji biologicznych z działaniem wytworów techniki. Splot ten ma mieć miejsce w każdym pojedynczym organizmie (zresztą nie tylko ludzkim), ale także ma mieć swą reprezentację w środowisku społecznym, odtąd już złożonym nie tylko z istot ludzkich, transludzkich (osobników zbionizowanych w określonej proporcji), andropoidalnych sztucznych tworów, bytów zhybrydizowanych w różnych kompozycjach, coraz to bardziej „inteligentnych” tworów tzw. przyrody nieożywionej. Punktem dojścia realizacji postulatów transhumanizmu ma być najwyższa postać bytu – postczłowiek (poczłowiek, nadczłowiek), byt pozbawiony jakichkolwiek ograniczeń naturalnych (biologicznych), transformujący się wprost w informację.

Jakkolwiek wizja transhumanistów jawi się, z jednej strony, jak nieodgadniona, acz przerażająca, z drugiej zaś – jak kolejny utopijny projekt w rodzaju *science fiction*, to nadzwyczaj dynamicznie rozwijające się nowe technologie i rzeczywiste już przenoszenie komunikacji oraz wielu ludzkich czynności z *realu* i do *wirtualu* nie pozwalają lekceważyć wizji transhumanistów, gdyż

proces jej urzeczywistniania godzi w „naturalnego człowieka” nie tylko w wyniku zmiany jego funkcji psychofizycznych, lecz w wyniku wykluczania jego ontycznej tożsamości.

Określenie ontycznej tożsamości człowieka zawiera wskazanie na cel jego istnienia. Dotychczas antropologie różnie go formułowały, ale zawsze odnosiły go do doczesnego życia, fundując lub nie horyzont eschatologiczny, określając lub nie relację bytu przyrodzonego (stworzonego) do nadprzyrodzonego (wiecznego), uzasadniając cele i normy ludzkiego działania. W kulturze europejskiej powstawały antropologie, które akcentowały doskonalenie moralne, dążenie do jak najbardziej trwałego stanu szczęścia, użyteczną sprawczość ludzkiego czynu. Różnie argumentowały na rzecz przewagi wybranych celów, ale zawsze, nawet wtedy, gdy unieważniały instancję wolnej woli, wskazywały na sposoby podejmowania decyzji, próbowały rozwiązywać złożony problem przystawalności stosowanych środków do realizowanych celów.

W transhumanizmie człowiek coraz bardziej ów własny potencjał decyzyjny ma przekazywać bardziej niezawodnym, samooptrymalizującym się urządzeniom technicznym. Ta, w tym konkretnie wydaniu – psychologiczna redukcja, mogła powstać w kręgu kulturowym, który już wcześniej zaniedbał integralność osoby ludzkiej na rzecz indywidualów mentalno-duchowo-intelektualnych albo tworców materialnych. Sam bowiem rozwój techniki nie wyzwała konieczności stosowania jej kolejnych osiągnięć do przekraczania bariery naturalności ludzkiego życia, lecz do wspierania człowieka w jego naturalnym rozwoju i doskonaleniu. Współczesne połączone technologie genetyki, robotyki, informatyki (*informational science*) i nanofizyki (GRIN) stwarzają jednak taką pokusę, jeśliby ludzkie życie miało wyłącznie wartość przedmiotu – do dowolnego przetworzenia i komercyjnego obrotu.

Św. Jan Paweł II wielokrotnie nawoływał do podporządkowania człowiekowi jego wytworów – mentalnych i materialnych. Wtedy człowiek pozostaje osobą ludzką w rozumieniu chrześcijańskiego personalizmu, jest bytem świadomym swego istnienia i swej istoty, ostatecznie zrozumiałych w relacji do Stwórcy. Jest bytem dynamicznym, nie tylko z racji wrodzonych ontycznych potencjalności, lecz odpowiedzialnie podejmującym czyn, za każdym razem zwrotnie go kształtujący. Dlatego ocalenie osoby ludzkiej w człowieku, który nieuchronnie będzie podlegał różnego rodzaju złożonym oddziaływaniom ze swoimi wytworami (techniką) jest kluczowe dla przetrwania rodu ludzkiego.

Celem niniejszej książki jest przypomnienie personalistycznej antropologii św. Jana Pawła II, nieśmiało zrekonstruowanej w oparciu o Jego filozofię, precyzyjnie budowaną przez Niego, jeszcze jako Karola Wojtyłę, a następnie

---

upowszechnianą w Jego nauczaniu papieskim. To upowszechnianie kierowane było do serc i umysłów ludzi współczesnych w celu odkrycia w sobie owego potencjału osobowego, zwłaszcza w dobie apoteozy indywidualizmu.

Tekst książki powstawał w postaci mniejszych całości pod koniec lat 90. XX wieku i w pierwszych latach wieku XXI. Mimo upływu czasu nie stracił na aktualności, ale to wyłącznie dzięki autentycznej *posłudze myślenia* św. Jana Pawła II, która promieniuje tak silnie swym dziełem, że jest w stanie przywrócić współczesnemu człowiekowi jego ontyczną osobowość, spokrewnioną z osobą Boską, nie zaś – jak w tych najbardziej radykalnych projektach posthumanistów, mieć go wcieleniem się w byt nadprzyrodzony.



# 1. OSOBA LUDZKA

Antyteza pomiędzy nim [indywidualizmem] a personalizmem rodzi się nie tyle na gruncie teorii, ile *na gruncie „etosu”*. „Etos” personalizmu jest altruistyczny. W jego zasięgu osoba nie tylko zdolna jest stawać się darem dla drugich, ale co więcej – znajduje w tym radość.

Jan Paweł II, *List do rodzin*, 14

## 1.1. Świadomość czynu<sup>1</sup>

Osoba ludzka w personalizmie Karola Wojtyły<sup>2</sup> objawia się w swoim doświadczeniu „człowiek działa” na dwa sposoby i na dwóch poziomach oddziaływania. Po pierwsze – w sposób, którym ujawnia w czynie własną osobowość w jej wymiarze wewnętrznym – przede wszystkim etycznym<sup>3</sup>, lecz także psychologicznym, intelektualnym i sprawnościowym. Po drugie –

---

<sup>1</sup> W podrozdziałach 1.1.–1.3. zostały przytoczone zredagowane fragmenty artykułu: T. Grabińska, *Czyn jako przedmiot kwalifikacji moralnej*, „Disputationes Ethicae” 3 (2007), s. 117–133, Częstochowa 2007, „Etyka a prawo. Etyka działania”.

<sup>2</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–344. K. Wojtyła w swoim personalizmie uwypuklił dynamiczną naturę osoby ludzkiej, podczas gdy bardziej „klasycznej” definicji (równocześnie spójnej z Wojtyłowym rozumieniem osoby ludzkiej) bliska jest ta dana przez Czesława Bartnika w: C. Bartnik, *Personalizm*, Warszawa 2000, s. 96: „Osoba ludzka jest substancją tworzącą się z duszy i ciała, rozumną, obdarzoną wolą oraz twórczą, we właściwy sposób substancjalizującą się, absolutnie upodmiotowującą się w «kogoś» i spełniającą się – zwrotnie – w innych współosobach”.

<sup>3</sup> Zob. osobowość rozumianą jak, w: J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 327–345.

w sposób, w który podmiot działający wywiera swoim czynem wpływ na porządek otoczenia. Rozróżnienie tych dwóch sposobów objawiania się osoby nie jest ostre, w pierwszym przypadku człowiek swoją osobowością, poprzez czyn także kształtuje porządek otoczenia w sferze moralnej, relacji międzyosobowych, kulturowych i społecznych. Z drugiej strony, człowiek każdym własnym czynem kształtuje nie tylko otoczenie (aspekt zewnętrzny), ale, niejako zwrotnie, samego siebie (aspekt wewnętrzny). Każdy czyn jest nakierowany na zewnątrz i równocześnie oddziałuje, w sposób mniej lub bardziej uświadomiony przez sprawcę, na jego osobowość, w procesie *autoteleologii osoby w czynie*. Te dwa aspekty nie uprawniają, według Karola Wojtyły, ani do dualistycznej koncepcji ontologii człowieka, ani do relatywizacji jednego aspektu do drugiego; są komplementarne, wzajemnie się warunkują i tworzą. Celem antropologii Wojtyłowej było stworzenie koncepcji człowieka, nadbudowanej na relacji osoba – czyn<sup>4</sup>.

Od razu należałoby się odnieść do stopnia uświadomienia czynu przez jego sprawcę, ponieważ w rozważaniach Karola Wojtyły czyn to „wyłącznie świadome działanie człowieka”, a autor pokazał, w jakim związku znaczeniowym z łacińskim *actus humanus* pozostaje polskie słowo „czyn”, i wskazał na bliższe jego pokrewieństwo z *actus voluntaris*<sup>5</sup>. W tym drugim pojęciu zaznacza się bowiem specyficznie ludzka władza wolnej woli, „która jest dynamiczną podstawą działania świadomego, podstawą czynu”<sup>6</sup>. Karol Wojtyła starał się dopełnić w swoim studium czynu ustalenie tradycyjnej antropologii (w której człowiek-osoba jest źródłem czynu) – relacją w pewnym sensie odwrotną, która by określała (niejako „tworzyła”) poprzez czyn (*actus personae*) osobę. W pierwszym rzędzie wskazał na moment epistemiczny: poznania osoby przez czyn, ale równocześnie – czyn ma być nośnikiem właściwości ontycznych osoby (symetrycznym w relacji osoba – czyn).

Rozwiązanie wielu szczegółowych zagadnień jest przedmiotem Wojtyłowej ontologicznej analizy czynu (świadomego działania). Do najważniejszych należy zrozumienie treści wielu pojęć z zakresu antropologii filozoficznej, psychologii, teorii wartości, wykładni naturalizmu, metalogiki ich wzajemnych związków znaczeniowych<sup>7</sup>. Spójna skomplikowana aparatura pojęciowa, no-

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 73–76.

<sup>6</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 74.

<sup>7</sup> Są to takie terminy, jak: *działanie świadome a świadomość działania, rodzaje i funkcje świadomości, akt poznawczy, samowiedza, samoświadomość, przeżycie, przeżycie własnej*

watorsko konstruowana przez Karola Wojtyłę<sup>8</sup>, w której owe terminy uzyskują wyraźne i spójne znaczenia, pozwala zrozumieć ontologię osoby w jego filozofii człowieka. Duża część pojęć, które budują ową ontologię, zawiera w sobie moment świadomości czynu w każdej jego fazie realizacji. Część z nich – jak przeżycie, emotywność, subiektywność, pożądarkość, przyjemność, popędy, dzianie się, psychika, podświadomość, czucie, podniecenie, pobudliwość, wzruszenie – wskazuje na pewne rozmycie pełnego uświadomienia działania, ma wyraźne zabarwienie emocjonalne. A to tworzy jednak naturalne napięcie między racjonalizacją czynu (w sensie uświadomienia jego źródeł, celu i skutków) a uczuciem objawiającym się wolą działania. To napięcie w antropologii Tomaszowej wyraża się skomplikowaną komplementarną relacją rozumu i woli<sup>9</sup>, a w psychologii np. podświadomością aktów irracjonalnych<sup>10</sup>. Rozmycie świadomej kontroli skutku czynu występuje w Wojtyłowej koncepcji czynu także w zwrotnym procesie kształtowania osoby przez jej własny czyn.

## 1.2. Moralna ocena czynu

Podstawą moralnej oceny czynu w Wojtyłowym personalizmie jest prawda o dobru. Aby zrozumieć tę konstatację, należy wniknąć w znaczenia poszczególnych słów, które ją wyrażają. Zacząć wypada od tego, że ocena moralna czynu jest rodzajem doświadczenia moralności. Wynik oceny nie musi być za każdym razem słuszny, ponieważ do doświadczenia moralności należy także

---

*podmiotowości, bycie, wartości moralne, duchowość, emotywność, subiektywność, sprawczość, działanie a dzianie się, natura a osoba, istnienie osobowe, potencjalność czynu a dynamizm podmiotu, psychika a somatyka, podświadomość, stawanie się i rozwój, wolność a sprawczość, samostanowienie, samo-posiadanie, samo-panowanie, chcenie, dynamika woli, dynamizm instynktu, samozależność osoby, pożądarkość a intencjonalność, motywacja, wybór, wola a prawda, rodzaje prawdy, spełnianie, funkcje sumienia, transcendencja osoby, powinność, odpowiedzialność, autorytet osobowy, szczęśliwość, przyjemność, integracja i dezintegracja, jedność psycho-somatyczna, dynamizmy psychiczne i somatyczne, organizm, reaktywność ciała, czyn a ruch, rodzaje i funkcje popędów, czucie, samopoczucie, wrażliwość indywidualna, podniecenie, pobudliwość, wzruszenie, spontaniczność, atrakcja i repulsja wobec wartości, cnoty, postępowanie a „zachowanie się”, uczestnictwo, współdziałanie, indywidualizm, totalizm, wspólnota, dobro wspólne, solidarność, dialog, autentyzm, konformizm, unik, bliźni, przykazanie miłości.*

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt.

<sup>9</sup> É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 283–284.

<sup>10</sup> Zob. np. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1979.

„rzeczywistość winy, grzechu, zła moralnego”<sup>11</sup>. Właściwa etyczna kwalifikacja czynu wymaga poznania prawdy o dobru i nakierowania woli (jej intencji) na „prawdziwe” dobro; w ten sposób rozstrzygnięcie – *ślusne albo niesłusne* – zawiera w sobie „moment prawdy”, któremu odpowiada regulująca wybory instancja prawidłowo ukształtowanego sumienia. Osoba działająca, dokonując wyborów i rozstrzygnięć, jest niezależna od poszczególnych przedmiotów działania właśnie ze względu na wszechobecny w doświadczeniu moralności „moment prawdy”<sup>12</sup>. To ze względu na „moment prawdy” osoba siebie przekracza (transcenduje) w czynie.

Człowiek dysponuje zdolnością kierowania swymi wyborami i czynami w odniesieniu do prawdy. Owa zdolność jest w sumieniu. Karol Wojtyła traktował umysł ludzki nie jak narzędzie formowania myśli, lecz jako właściwość człowieka-osoby, wyrażającą się w identyfikowaniu prawdy. Podobnie jak w tomistycznym określeniu transcendentala prawdy jako zgodności bytu z poznaniem, tak w antropologii Wojtyły „[i]stotna dla tej poznawczej relacji do bytu jest prawdziwość”. Transcendencję osoby „w prawdzie” warunkuje „podporządkowanie umysłu względem prawdy”, nie oznacza to jednak bierności człowieka w roli podmiotu poznającego<sup>13</sup>.

Podstawową wartością (niejako ontyczną) jest spełnienie czynu przez osobę. Karol Wojtyła nazwał ją „personalistyczną (osobową) wartością czynu”. Różni ją od wartości moralnych<sup>14</sup> to, że te, jako wartości czynu spełnionego, odnoszone są do normy. Wartość personalistyczna wyraża natomiast wartość samej osoby<sup>15</sup> i może być rozpatrywana w danej aksjologii osoby. Ponieważ wartość osoby (wartość personalistyczna) ujawnia się w czynie, to poprzez czyn można dochodzić do wartości osoby. Występuje tu zatem podwójna korelacja czynu z osobą – ontyczna i aksjologiczna<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 184. Ten „moment prawdy” w Wojtyłowej antropologii, jeśli nie jest do końca rozpoznany i zrozumiany, czyni powierzchownymi analizy encyklik Jana Pawła II.

<sup>13</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 291–292.

<sup>14</sup> Ta różnica staje się mniejsza, gdy przyjąć personalistyczne rozróżnienie poznania wartości etycznych na: rozumowe (i artykułowane) oraz na niejako wrodzone (instynktowe) w odróżnianiu dobra od zła; zob. J. Maritain, *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne...*, dz. cyt., s. 268–279.

<sup>15</sup> Zob. relację *wartość personalistyczna – norma personalistyczna*, w: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Londyn 1965, s. 29–32.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 304–306.



Wartość personalistyczna poprzedza wartość moralną czynu. „Niepełnowartościowe” spełnienie czynu, polegające na brakach „w zakresie autentycznego samostanowienia w różnych jego aspektach”, wyklucza „pełnowartościowość” moralną czynu. Stwierdzenie spełnienia przez osobę czynu otwiera drogę do jego oceny moralnej. Samospełnienie osoby w czynie pociąga za sobą tak ścisły związek wartości personalistycznej z wartością moralną, że „zło moralne stanowi poniekąd przeciwieństwo spełnienia”. Nie jest jednak wartość personalistyczna tożsama z wartością moralną<sup>17</sup>.

Karol Wojtyła przywołał tezę św. Tomasza, aby dookreślić relację między wartością personalistyczną a wartością moralną czynu. Teza ta głosi, że immanentnym skutkiem czynu „jest dobro lub zło moralne jako wartość lub przeciw-wartość osoby ludzkiej: ta, która samego człowieka – człowieka jako takiego czyni dobrym lub złym”. Owa wartość lub przeciw-wartość moralna wyznacza kwalifikację etyczną czynu<sup>18</sup>.

### 1.3. Czyn a autoteleologia człowieka

Transcendencja osoby w czynie jest szczególnie podkreślana przez Karola Wojtyłę i traktowana przez niego jako ważne dopełnienie tradycyjnej myśli o czynie, która skupiona jest na analizie aktu woli i w której wola jest źródłem czynu. Zwracanie uwagi wyłącznie na „potencjalność podmiotu” (wolę) w spontanicznym „dążeniu do czegoś” byłoby – zdaniem Wojtyły – zbyt jednostronne. Zaproponował więc konieczność odniesienia ludzkiego działania do wartości – „aksjologicznej natury celu”, ku czemu dążenie (chcenie) się kieruje<sup>19</sup>.

Dostrzeżenie relacji między spontanicznym dążeniem a wartościami nie jest jeszcze wystarczające do tego, aby, z jednej strony, „wyjaśnić naturę woli”, z drugiej zaś – zinterpretować fakt „ja działam – człowiek działa” (wyrażający dynamizm czynu), bowiem w czynie: „[s]pontaniczny zwrot do wartości zostaje poddany w procesie woli [...] swoistej «konieczności wybo-

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 306.

<sup>18</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, tłum. P. Bełch, Londyn 1975; zagad. 5 *Dobro – w ogóle*, za: K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”*: temat ogólnoludzki i chrześcijański, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 470–471.

<sup>19</sup> Zob. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 482.

ru»<sup>20</sup>. Wolność woli (spontaniczność wyboru) i równocześnie „konieczność wyboru” tylko pozornie się wykluczają, ponieważ „[s]pontaniczne chcenia oraz wartości, które im odpowiadają, stanowią swoiste tworzywo wyboru i rozstrzygnięcia charakterystycznego dla woli, a kształtującego zarazem specyficzny dynamizm czynów”<sup>21</sup>.

Poszczególne chcenie nakierowane na wartość jest – u Karola Wojtyły – aktem intencjonalnym: potencjalności „wyłaniające się z podmiotu” zwracają się do przedmiotu, który jest „wartością”. W tym ujęciu „[w]artość jest [...] przedmiotową racją bytu każdego chcenia”, (przy odpowiednim zhierarchizowaniu chceń). I tak pojmowaną wartość autor proponował uznać za cel działania, co miałyby nadać ostatecznie teleologiczną postać obrazowi aksjologicznemu „zróżnicowanego i uhierarchizowanego dynamizmu (a także potencjalności) człowieka”<sup>22</sup>.

Chcenie jako intencjonalne nastawienie na wartość nie jest istotą woli, nie odpowiada za dynamiczną istotę czynu, lecz jest nią „osobowa struktura samostanowienia”, mimo to, że samostanowienie jest związane z chceniem. Wojtyłowa analiza osobowej struktury samostanowienia prowadzi ostatecznie do tego,

że *voluntarium* jako wewnętrzna struktura dynamiczna osoby, konstytuująca czyn, znajduje swój właściwy „kres” nie w owych wartościach, do których intencjonalnie zwracają się ludzkie chcenia, ale w samym podmiotowym „ja”, które poprzez chcenie jakichkolwiek wartości, poprzez określony ich wybór, stanowi zarazem o sobie i siebie samego w pewien sposób chce i wybiera.

Wrażenie błędnego koła lub solipsystycznej inklinacji, jakie może wywołać powyższe rozumienie autoteleologii człowieka, znika, jeśli podkreślić, że „człowiek nie staje się kresem samostanowienia, kresem dla swoich wyborów i chceń, niezależnie od wszystkich wartości, ku którym te wybory i chcenia się zwracają”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 482.

<sup>21</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 483.

<sup>22</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 483.

<sup>23</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 483–484.

W ludzkim działaniu można wyróżnić elementy transcendentne (horyzontalne, poziome), takie jak: przedmiot działania wobec podmiotu działania lub „wartość jako cel działania”. Nie wyczerpują one jednak właściwego sensu transcendencji osoby w czynie ze względu na kluczową osobową strukturę samostanowienia. Ostatecznie to „podmiotowe odniesienie prawdy”, ów „moment prawdy” w samostanowieniu, to, co „sumienie wyrokuje o wartości moralnej” czynu, stanowi o transcendencji (wertikalnej, pionowej) osoby „[m]ocą odniesienia do prawdy, mocą sumienia, w którym odniesienie się to wyraża i konkretyzuje, człowiek-osoba zdobywa swoiste panowanie nad swoim działaniem, wybieraniem, chceniem. Staje jak gdyby «ponad nim»”<sup>24</sup>. Ogólniej – w samym człowieku kresem celów ludzkich czynów jest transcendentne odniesienie do prawdy, dobra i piękna.

#### 1.4. Wolna wola czynnikiem dynamizującym byt<sup>25</sup>

Pojęcie wolnej woli jest kluczowe w antropologii personalistycznej, nadbudowanej nad tomizmem. Jest niezbędne w ukazaniu znaczenia ludzkiego czynu dla kondycji moralnej osoby – tak na poziomie sprawczym, jak i ontologicznym. Dynamiczna struktura osobowa jest ośrodkiem doskonalenia pod warunkiem prawidłowo ukształtowanego sumienia, które pozwala wolnej woli na właściwe rozstrzygnięcia. Wolność jest niezbywalnym atrybutem woli ze względu na substancjalność samostanowienia, ale sama z siebie nie gwarantuje właściwych wyborów.

Wolna wola jest tym, co wyróżnia człowieka jako sprawcę czynu spośród innych aktywnych jestestw ze względu na to, że ludzkie działanie jest świadome<sup>26</sup>, wiedzione rozumem i wolną wolą<sup>27</sup>. Dla analizy antropologicznego znaczenia czynu ważniejsza od analizy świadomości jest – według Wojtyły – analiza samostanowienia i jego władzy, czyli wolnej woli, bowiem

<sup>24</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 485–486.

<sup>25</sup> Podrozdziały 1.4.–1.8. są odpowiednio zredagowanym tekstem z artykułu: T. Grabińska, *Wolna wola osoby a wolność*, w: *Personalna obnova humanity na prahu 21. staročia*, red. M. Klobušická, M. Jozek, Nitra 2009, s. 157–166.

<sup>26</sup> O woli i o wzajemnym obejmowaniu się woli i rozumu zob. w: É. Gilson, *Tomizm...*, rozdz. VIII, a także w: T. Grabińska, *Personalistyczny kontekst bezpieczeństwa personalnego*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne V. Kulturowe uwarunkowania bezpieczeństwa personalnego i społecznego*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2017, s. 7–21.

<sup>27</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 74.

„[ś]wiadomość jednak, chociaż ze swej strony warunkuje czyn (jako świadome działanie), czynu tego sama nie tworzy, nie kształtuje”<sup>28</sup>. W perspektywie arystotelesowsko-tomistycznej czyn ludzki jest aktualizacją pewnej potencji – potencji, która jest źródłem czynu tkwiącym w wolnej woli. Wolna wola jako władza samostanowienia osoby jest zatem czynnikiem dynamizującym ludzki byt.

Niższe warstwy potencjalności to wegetatywna – niemal całkowicie niezależna od świadomości – i emotywna. Reakcje instynktowne (tworzące dynamizm somatyczny), które są osnową „wegetatywnej żywotności ciała ludzkiego, dokonują się w osobie, jednakże bez specjalnego udziału woli, bez udziału samostanowienia”, one *się dzieją*<sup>29</sup>. Nie wyklucza to jedności psychosomatycznej bytu ludzkiego<sup>30</sup>, ponieważ w porządkowaniu stanowienia o sobie (samostanowienia wiedzionego wolną wolą) i sprawczości (poprzez czyn) uczestniczą „dynamizmy ludzkiej somatyki i psychiki, które poza tym uczynniają się również samorzutnie – w czynie, jednakże ów samorzutny dynamizm oddają do dyspozycji woli”<sup>31</sup>.

Karol Wojtyła koncentrował uwagę na wielorakich zwrotnych relacjach między osobowością a czynem<sup>32</sup> i wydobywał te z nich, które odzwierciedlają to, że czyn nie tylko ukazuje sprawczość osoby, lecz ją kształtuje i równocześnie reprezentuje, stając się *źródłem poznania osoby*<sup>33</sup>. Czyn jako wynik ludzkiego działania ukazuje swój aspekt psychologiczny, czyn zaś jako czynnik wpływający na osobowość ukazuje swój aspekt ontyczny. Stąd analiza Wojtyły pojęcia czynu jest równocześnie analizą pojęcia osoby i prowadzi do pełnego odkrycia dynamizmu osoby.

<sup>28</sup> K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 449.

<sup>29</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 250.

<sup>30</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 251, 253, rozdz. VI 1.

<sup>31</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 261.

<sup>32</sup> Ów dynamizm tylko częściowo poddaje się cybernetycznemu modelowaniu; zob. np. M. Mazur, *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, Warszawa 1966; M. Mazur, *Cybernetyka i charakter*, Warszawa 1999. Próbą cybernetycznego modelowania wymiany informacji między człowiekiem a jego otoczeniem jest koncepcja metabolizmu energetyczno-informacyjnego Antoniego Kępińskiego; np. zob. A. Kępiński, *Melancholia...*, dz. cyt., rozdz. III; zob. także: T. Grabińska, *Uspodobienie do melancholii w antropologii fundującej pesymizm moralny*, w: *Przeciw melancholii. W 40. rocznicę wydania „Melancholii” Antoniego Kępińskiego – perspektywy fides et ratio*, red. A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi, Kraków 2014, s. 157–175; T. Grabińska, M. Kamińska-Zabierowska, *Analiza procesu decyzyjnego w koncepcjach człowieka – mechanistycznej i cybernetycznej*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 30 (2018), s. 71–86.

<sup>33</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 75.

Dwa równoległe aspekty analizy osoby i czynu to użytecznościowy (utilitarny) i świadomościowy. Tradycyjnie w analizie czynu jego aspekt świadomościowy jest składową woli, czyli pozostaje w porządku psychologicznym. Karol Wojtyła postawił sobie zaś za zadanie „wydobycie świadomości jako istotnego i konstytutywnego aspektu całej dynamicznej struktury, którą stanowi osoba i czyn”<sup>34</sup>. To, że podmiot działający ma świadomość czynu, oznacza, że obiektywizuje czyn w relacji do siebie „aktem samowiedzy”<sup>35</sup>. Obiektywizacja oznacza tu, że jest to działanie podmiotu realne i świadome, a jako spełnione zgodnie z wolą może być kwalifikowane moralnie – jako dobre lub złe<sup>36</sup>.

### 1.5. Emocjonalizacja świadomości a wolna wola

Obiektywizację czynu, rozumianą jak obiektywizująca funkcja samowiedzy, narusza (ale w sposób naturalny) sfera emotywna, tzn. wpływa „na udział wolnej woli w działaniu”<sup>37</sup>, emocjonalizuje świadomość<sup>38</sup>. Sfera emotywna, konstytuująca ludzką psychikę, może działanie stymulować pozytywnie (wzmacniać jego intensywność), jak i negatywnie, aż do obezwładnienia w działaniu. Ważne jest zatem, aby zrozumieć, jak czynnik emotywny (uczuciowy) wpływa na wolę, i w konsekwencji – na czyn. Z drugiej strony, świadomość, oprócz warunkowania samoidentyfikacji człowieka i koniecznego udziału w czynie, pozwala równocześnie osobie-sprawcy (twórcy) czynu „przeżywać siebie i swoje czyny”<sup>39</sup>. W tym celu trzeba odtworzyć relację zwrotną czynnika emotywnego do czynnika świadomościowego. Ta rekonstrukcja pozwala zrozumieć podstawy wewnętrznej integracji człowieka, która u Karola Wojtyły wyraża się tym, że świadomość panuje nad emocjami i to panowanie odbywa się z udziałem woli. W owym panowaniu nad „sponta-

<sup>34</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>35</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>36</sup> Zob. podrozdz. 1.2. niniejszej książki. Kategoria obiektywizacji jest istotna dla określenia wolności wyboru czynu. W nurcie ponowoczesnym wartości obiektywne czynu są zamieniane na wartości wyznaczone społecznie lub jednostkowe przekonania. Zabieg ten zawieszają podstawy ontologii i etyki personalizmu; zob. np. R. Rorty, *Obiektywizm, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.

<sup>37</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>38</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 101–105; zob. też podrozdz. 1.1. niniejszej książki.

<sup>39</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 100.

nicznym dynamizmem emotywnym” występuje „przenikanie się świadomości i woli”, które z jednej strony warunkuje działanie według woli, z drugiej zaś wola warunkuje owo panowanie.

Emotywność oznacza swoistą wrażliwość na wartości<sup>40</sup>, toteż u Karola Wojtyły w panowaniu świadomości nad emocjami nie chodzi po prostu o to, co potocznie wyraża się „opanowaniem uczuć”, co jest przedmiotem woli, lecz chodzi o „zapanowanie nad uczuciami” w sensie przedmiotu świadomości i samowiedzy<sup>41</sup>. „Związek pomiędzy zmysłowością a rozumnością zachodzi również w dziedzinie, którą św. Tomasz określa terminem *appetitus: appetitus sensitivus* pod pewnym względem dostarcza przedmiotów woli, która bywa określana jako *appetitus rationalis*, chociaż pod innym względem zmysłowość stwarza swoiste trudności dla woli”<sup>42</sup>. W tradycyjnej antropologii napięcie między pewnego rodzaju samorzutną sprawczością osoby a sprawczością ludzkiej psychiki jest ujmowane zwykle jako napięcie między *appetitus rationalis* a *appetitus sensitivus*<sup>43</sup>. Wola działa powstrzymująco (dyscyplinująco) na spontaniczną erupcję energii emotywniej.

Na ludzki czyn ma wpływ także podświadomość<sup>44</sup>. Karol Wojtyła określał ją jako przestrzeń wewnętrzną, „do której albo pewne treści zostają zepchnięte, albo w której zostają zatrzymane pod progiem świadomości”<sup>45</sup>. Są jednak owe treści w stałej dyspozycji do przedostania się do świadomości, co wyznacza swoisty dynamizm podświadomości. Ważne jest pytanie o to, co stoi na progu świadomości, co jest niejako strażnikiem podświadomości: świadomość czy także wola – nadrzędna wobec świadomości? Warstwa emotywna – według Wojtyły – zastępuje często świadomość i wolę w uwyrażnianiu treści podświadomości.

---

<sup>40</sup> U K. Wojtyły nie tylko, jak u Arystotelesa, chodzi o rozumowe ukierunkowanie woli na wartości, lecz o ową wrażliwość na dobro, która doskonali człowieka w miłości do dobra, podobnie jak u Platona; zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, ks. III 1–5; Platon, *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 2007, s. 115.

<sup>41</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 102–103.

<sup>42</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 276.

<sup>43</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 286.

<sup>44</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 140–143.

<sup>45</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 141.

## 1.6. Wolna wola jako władza samostanowienia osoby

Na poziomie samej natury nie można mówić o czynach, lecz o „uczynnościach”, czyli o tym wszystkim, co „się dzieje” w podmiocie. Samostanowienie pozwala na odróżnienie dynamizmu „na poziomie osoby” od dynamizmu „na poziomie samej natury”<sup>46</sup>. Dynamizm na poziomie osoby ma swą podstawę w samostanowieniu, które wyraża „szczególną zależność od własnego «ja»”. „Samostanowienie jest czymś bardziej podstawowym dla woli, z nim też łączy się podstawowe znaczenie wolności”<sup>47</sup>. Wolność jako samostanowienie jest konstytutywną (substancjalną) cechą bytu osobowego i jako „przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu” (działania) musi mieć „swoją odpowiednik w potencjalności podmiotu «człowiek»”<sup>48</sup>, tzn. w woli. Akt woli jest „skierowaniem czynnym podmiotu, tj. władzy, w stronę przedmiotu, czyli wartości, która jest chciana jako cel i w ten sposób stanowi też przedmiot dążenia”<sup>49</sup>.

Wola to to, „co pozwala człowiekowi chcieć”, a więc to, co owym „chcieć” lokuje się między „móc” a „nie musieć; „chcę” w sposób dynamiczny wzajemnie odnosi „nie muszę” do „mogę”, prowadzi do przeżycia „mogę – nie muszę” i tym legitymizuje wolność.

Karol Wojtyła podkreślał, że wola i wolność wewnętrzna nie sprowadzają się do momentu chcenia w aspekcie psychologicznym. W wymiarze doświadczenia „[w]ola unaocznia się nie tyle jako właściwość wewnętrzna czynu spełnianego przez osobę, ile jako właściwość osoby, która dlatego jest zdolna spełniać czyny, że właściwość taką posiada”. Osoba zaś „unaocznia się przez wolę, a nie tylko wola przez osobę i w osobie”<sup>50</sup>.

Przez wolę ujawnia się w działaniu samo-posiadanie<sup>51</sup> – kolejna cecha konstytutywna bytu osobowego. Na gruncie samo-posiadania możliwe jest samostanowienie, bo stanowić można o czymś, co się posiada. Samo-posiadanie jest także warunkiem samo-panowania (także cechy konstytutywnej osoby), czyli tego, że osoba sobie samej panuje. Samo-posiadanie oraz samo-panowanie „urzeczywistnia się w akcie samostanowienia, a takie jest

<sup>46</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 161–162.

<sup>47</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>48</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>49</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 427.

<sup>50</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>51</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 152–154.

prawdziwe ludzkie «chcę»<sup>52</sup>. W akcie woli osoba staje się dla siebie najbliższym przedmiotem („ktoś stanowi o sobie”), lecz równocześnie w akcie woli się „urzeczywistnia podmiotowość samo-panowania i samo-posiadania”<sup>53</sup>, poprzez akt woli człowiek samostanowi o sobie, równocześnie uświadamia sobie i zarazem daje świadectwo innym, że „posiada siebie samego i sobie samemu panuje”<sup>54</sup>. Samo-posiadanie i samo-panowanie pozostają względem siebie w relacji wewnątrzosobowej, w której zawarta jest przedmiotowość osoby aktualizująca się w akcie woli. „[K]ażde autentyczne «ja chcę» ujawnia transcendencję osoby w czynie”<sup>55</sup>. W ten sposób pojęcia przedmiotu i podmiotu jako własne „ja” są pojęciami korelatywnymi. Obiektywizacja (uprzedmiotowienie), która jest wynikiem samostanowienia, ma swój korelat w tzw. integralnej dynamice woli – w subiektywizacji (upodmiotowieniu). Obiektywizacja, jako wynik woli, jest koniecznie złączona z subiektywizacją przez świadomość.

Wolą i dynamizmem woli kieruje samowiedza. Jest to nie tylko wiedza o sobie, ale o całej rzeczywistości, zwłaszcza o wartościach, które są podstawą celów i norm działania. Poznanie ma także funkcje subiektywizujące, które przejawiają się świadomością. Takie poznanie „towarzyszy woli i dopełnia ją”<sup>56</sup> w strukturze osoby, ale nie kieruje wolą. Karol Wojtyła podkreślał, że brak rozróżnienia tych dwóch funkcji poznania prowadzi do solipsyzmu, subiektywizmu i idealizmu, co objawia się „samozagubieniem podmiotu w jego przedmiotowości”. To rozróżnienie jest widoczne w wyrażeniu „działanie świadome”. „Osoba w czynie” (w działaniu świadomym) jest jednością „samostanowienia i świadomości” i równocześnie syntezą przedmiotowości i podmiotowości.

„Zależność od własnego «ja»”, inaczej – „samozależność osoby”, jest podstawą wolności. Wolność przysługuje osobie, zniewolenie jest właściwe osobnikowi, który jest bytem odmiennym od osoby, ponieważ jest posiadany „przez potencjalność własnego podmiotu”, która go dynamizuje i jemu panuje<sup>57</sup>. Osoba cechuje się swoistym „instynktem wolności”.

<sup>52</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>53</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>54</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia...*, dz. cyt., s. 430.

<sup>55</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>56</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>57</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 163.



Wolność jest rzeczywistym przymiotem woli człowieka, wolność woli jest zaś podstawą jego transcendencji. Owe dwa rodzaje transcendencji, wyróżnione przez Karola Wojtyłę, to *transcendencja pozioma* (intencjonalność, transcendencja horyzontalna) i *transcendencja pionowa*. Transcendencja pozioma – „przekraczanie podmiotu ku przedmiotowi” – nie jest transcendencją osoby w czynie, nie ma znaczenia ontologicznego, jest przedmiotem głównie analizy psychologicznej i nie wystarczy do zrozumienia realności osoby i osobowego charakteru wartości moralnych – dobra i zła. Transcendencja pionowa (wertikalna) zabezpiecza zaś samostanowienie, bycie wolnym w działaniu, ustala nadrzędność własnego *ja*, wynikającą ze samostanowienia, tworzy jakby pion<sup>58</sup> ku ontologicznemu piętrowi i wznosi owo *ja* ponad panowanie nad własnym działaniem i chceniem<sup>59</sup>. Stąd skutek ludzkiego czynu ma charakter zewnętrzny, jak i wewnętrzny względem sprawcy czynu<sup>60</sup>. Człowiek nie tylko jest sprawcą czynu, ale przez czyn jest równocześnie w pewien sposób „twórcą siebie samego”. Przez czyn „człowiek staje się «dobry» lub «zły» – a skoro „się stał, to też jest «dobry» lub «zły» właśnie jako człowiek”<sup>61</sup>.

### 1.7. Anatomia wyboru

„Centrum aktywności wolnej woli” jest rozstrzygnięcie, które warunkuje wybór celu i sposobu działania. Jest – według Karola Wojtyły – momentem konstytutywnym przeżycia „ja chcę”. W antropologii personalistycznej, jak jeszcze u Arystotelesa<sup>62</sup>, przyjęte jest, że u podstaw każdego rozstrzygnięcia woli jest „gotowość wychodzenia ku dobru”, nakierowanie na dobro. Owa gotowość wychodzenia ku dobru, która należy do istoty każdego „chcę” (czegoś), jest „dla dynamicznej istoty woli czymś bardziej pierwotnym i podstawowym niż zdolność rozstrzygnięcia”<sup>63</sup>. Rozstrzygnięcie uwidoczni się w wyborze, a ten jest powodowany skomplikowanym proce-

<sup>58</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 164–165.

<sup>59</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 486.

<sup>60</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 194.

<sup>61</sup> K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia...*, dz. cyt., s. 428 – na podstawie przywołanych tam rozważań św. Tomasza, w: św. Tomasz, *Suma teologiczna*, t. 11: *Sprawność*, tłum. F. W. Bednarski, Londyn 1965, zagad. 56 *O podmiocie cnót*.

<sup>62</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt., ks. I 1.

<sup>63</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 173.

sem motywacyjnym<sup>64</sup>. W potocznym rozumieniu „reagowania” występuje pewne rozstrzygnięcie lub wybór, a więc określona odpowiedź woli na wartość.

Motywacja wyzwala „ruch woli ku przedstawionemu przedmiotowi”<sup>65</sup>, ku konkretnej wartości. Owa wartość jest swoistym *atraktorem* w dynamice woli, ale równocześnie na tym wolność woli polega, że wola nie jest wprost uzależniona od przedmiotów lub wartości. Inaczej byłaby to wolność *od* przedmiotów lub *od* wartości, a jest wolnością *dla* nich – *dla* przedmiotów, *dla* wartości<sup>66</sup>. Analogia z atraktorem (z teorii iteracji) jest tu trafna także z tego powodu, że rozwiązania iterowane wykraczają poza deterministyczny zakres dynamiki. Akty woli kierowane owym atraktorem wykazują zaś dynamiczną różnorodność, sprzeciwiającą się determinizmowi. „Nie tylko determinacja przez przedmiot intencjonalny (wartość), ale także i determinacja przez przedstawienie przedmiotu kłóci się z dynamiczną oryginalnością rozstrzygnięcia”<sup>67</sup>.

Motywacja nie jest determinacją, lecz „warunkuje auto-determinację”, a ta „jest momentem właściwym wolności nie tylko w znaczeniu podstawowym jako samo-zależność osoby, ale również w znaczeniu rozwiniętym, tj. gdy chodzi o intencjonalność woli, o jej stosunek do możliwych przedmiotów chcenia”<sup>68</sup>. Dla Karola Wojtyły „problem poznawczego przeżycia wartości” i jego relacji do woli jest kluczowy dla struktury osobowej czynu, „dla owej transcendencji, która ściśle wiąże się z momentem prawdy w działaniu”<sup>69</sup>.

Wewnętrzna zasada rozstrzygnięcia jest przyporządkowanie woli prawdzie. Zasada ta uzupełnia w aktach woli atraktorową funkcję przedmiotów. Wola jest uzależniona od przedmiotów poprzez zależność od prawdy. Prawda o dobru jest zaś podstawą kwalifikacji moralnej czynu. Prawda „na czynach osoby i na samym jej bycie wyciska swoistą «miarę dobra»”<sup>70</sup>. Toteż

nie uwydatniamy jeszcze osobowej właściwości człowieka, gdy analizujemy akty jego poznania, woli czy też świat wartości z nim związany, jeżeli nie wydobywamy przy tym na jaw owej transcendencji, która tkwi w tychże aktach poprzez odniesienie do prawdy

---

<sup>64</sup> Zob. dyskusję o modelach procesu decyzyjnego – mechanistycznym i cybernetycznym, w których nie ma miejsca na motywację według systemu wartości, np. T. Grabińska, M. Kamińska-Zabierowska, *Analiza procesu decyzyjnego...*, dz. cyt.

<sup>65</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 174.

<sup>66</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 177.

<sup>67</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 178–179.

<sup>68</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>69</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>70</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 226.

oraz do dobra jako „prawdziwego” (czy też „godziwego”), tzn. chcianego i wybieranego na zasadzie prawdy<sup>71</sup>.

Poszczególne ludzkie wybory, wiedzione doświadczeniem moralności, nie są automatycznie prawidłowe. Dopiero rozpoznanie prawdziwego dobra umożliwia dokonanie jego wyboru. Nieprawidłowe rozstrzygnięcia woli nie są – jak podkreślał Karol Wojtyła – błędem (bo błędem może być obarczone myślenie). Nieprawidłowe wybory woli są grzechem, winą, złem moralnym<sup>72</sup>.

### 1.8. Powinność i odpowiedzialność a wolna wola i wolność

Byt, dobro, prawda i piękno są w ontologii Arystotelesa i Tomasza transcendentiami – przejawami (*uwyróżnieniem*) bytu<sup>73</sup>. W relację z transcendentiami człowiek wchodzi w wyniku poznania, „a w ślad za poznaniem, za umysłem – poprzez wolę i czyn”<sup>74</sup>. We właściwej i zupełnej funkcji sumienia, polegającej na uzależnieniu czynu od poznania prawdy, „zawiera się uzależnienie samostanowienia, czyli wolności woli od prawdziwego dobra – albo raczej: uzależnienie jej od dobra w prawdzie”<sup>75</sup>. Ze szczególnego, dynamicznego – w sensie Wojtyły – przyporządkowania wolnej woli prawdzie wynika ludzka powinność. Każda powinność warunkowana jest wartością<sup>76</sup>.

Zdolność wolnego odpowiadania na wartość, łącznie z wymienioną zdolnością dążenia do przedmiotu, do wartości, należy do istoty dynamiki wolnej woli. Ze zdolności odpowiadania na wartość wywodzi się odpowiedzialność. Związek zaś odpowiedzialności ze sprawczością jest zadany za pośrednictwem powinności. Samo-odpowiedzialność (czyli odpowiedzialność przed sobą za własny czyn) jest rozwinięciem samostanowienia i samozależności (w sensie

<sup>71</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 390.

<sup>72</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 183–184.

<sup>73</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1985, cz. 1, II, B, s. 4–6; zob. o transcendentach dobra, prawdy i piękna w ujęciu św. Tomasza i Edyty Stein, w: E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Werke II, Louvain–Freiburg 1950; a także w: T. Grabińska, *Dobro jako zgodność bytu z dążeniem*, w: „The Pecularity of Man” 5 (2000), s. 57–65, Warszawa–Kielce 2000, „Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo pierwsze: ‘Dobro i zło’”.

<sup>74</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 199.

<sup>75</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>76</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 209–210.

samo-panowania i samo-posiadania). W samo-odpowiedzialności wyraża się zatem wolna wola i wolność<sup>77</sup>.

W antropologii Karola Wojtyły pojęcie autoteleologii osoby odpowiada tej właściwości struktury osobowej, która wyraża najpełniej potencjalność bycia osobą – potencjalność aktualizowaną w doświadczeniu ludzkiego czynu. Autoteleologia osoby implikuje sens ludzkiej wolności, warunkowanej samostanowieniem, samo-posiadaniem, samo-panowaniem, samowiedzą, samozależnością, realizowanymi w kolejnych *koniecznych* wyborach i rozstrzygnięciach „wśród wartości”. „[K]onieczność owa nie sprzeciwia się wolności, wręcz przeciwnie – o niej właśnie stanowi”<sup>78</sup>.

### 1.9. Tożsamość człowieka<sup>79</sup>

Tożsamość człowieka jest w religii chrześcijańskiej nierozzerwalnie związana z Chrystusem. Związek ten wyraża się w Tajemnicy Wcielenia – w tym, że Chrystus jako Bóg stał się człowiekiem. W tym połączeniu boskości i człowieczeństwa przypomniał człowiekowi jego właściwą naturę, pochodzącą od Stwórcy i w Stwórcy osiągającą pełnię. Tytuł pierwszej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* znaczy *Odkupiciel człowieka* zwłaszcza w tym sensie, że uzmysławia człowiekowi ponownie (po grzechu pierworodnym) głęboką, nierozzerwalną więź z Bogiem i odniesienie do Boga wszystkich ludzkich czynów i uczuć<sup>80</sup>.

Człowieczeństwo od czasów Chrystusa otrzymało zatem boskie oblicze, a tożsamość ludzka uzyskała ostatecznie charakter nadprzyrodzony. W tym ujęciu związek człowieka z Bogiem jest: po pierwsze – związkiem emocjonalnym, miłości Boga Ojca do człowieka, po drugie – związkiem wyrażającym się w powołaniu do czynów naśladowujących Boską kreatywność (w tym znaczeniu powołania do pracy) i następujących według wolnej woli na podobieństwo woli Stwórcy. Człowiek z miłości Boga został obdarowany z jednej strony bogactwem całego świata, a z drugiej – zdolnościami intelektualnymi i fizycz-

<sup>77</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 213–214.

<sup>78</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 483.

<sup>79</sup> W niniejszej książce podrozdziały 1.9. i częściowo 1.10. zawierają odpowiednio zredagowany tekst z artykułu: T. Grabińska, *Być sobą czy być z sobą?*, „The Pecularity of Man” 4 (1999), s. 31–38, Warszawa–Kielce 1999, „Być sobą w warunkach współczesnej cywilizacji”.

<sup>80</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (RH), Rzym 1979, ust. 9, 10.

nymi, aby te bogactwa spożytkować i pomnożyć w służeniu swoją twórczą działalnością innym ludziom, podobnie jak obdarza Bóg każdą ludzką istotę bezinteresownie życiem i bogactwem stworzenia. Wyraża się w tym uniwersalistyczny rys człowieczeństwa – w przyjmowaniu i pomnażaniu darów stworzenia ku dobru bliźnich.

„Redemptor” znaczy „Odkupiciel”, czyli ten, który się poświęcił za ponowne objawienie prawdy o zasadniczej więzi człowieka z Bogiem, a poprzez nią z każdym innym człowiekiem. Więź człowieka z bliźnim jest przeniesieniem relacji Boga do człowieka, jest więzią miłości obdarowującej. Jest ta relacja podstawową prawdą ludzkiej tożsamości, ale aż tak głęboką, że jej zrozumienie mogło zostać osiągnięte jedynie za cenę Odkupienia – cierpienia Boga-człowieka i śmierci jego cielesności. W tym się wyraża ostateczna prawda o stosunku człowieka do siebie i do drugiego człowieka. Nie jest w stanie jej sobie człowiek uzmysłowić bez uświadomienia poprzez wiarę uczestnictwa w boskim zamiarze stworzenia:

Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie „przyswoić”, zasymilować całą rzeczywistość Wciele-  
nia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć<sup>81</sup>.

Tajemnica Odkupienia nie jest li tylko złożoną kategorią teologiczną. Jest ona przede wszystkim tym, czego zgłębienie poprzez wiarę umożliwia zrozumienie sensu człowieczeństwa i sensu twórczości każdego poszczególnego człowieka w jego koniecznym odniesieniu do Boga i do drugiego człowieka. Uchwycenie tego sensu wolą, uczuciem i rozumem pozwala człowiekowi zarówno na jego spełnienie się w ziemskim bytowaniu, jak i na spełnienie woli Stwórcy wobec niego. W tym uzupełniającym się wzajemnie spełnieniu wyraża się następnie Tajemnica Zmartwychwstania (nierozzerwalnie związana z Tajemnicą Odkupienia) o powrocie do prawdziwego wiecznego boskiego bytu, bowiem „«Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda»<sup>82</sup>. Słowa te

<sup>81</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 10.

<sup>82</sup> *Ewangelia według św. Jana* (J 6. 63), w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1991, s. 1224.

– wbrew pozorom – wyrażają właśnie najwyższą afirmację człowieka: ciała, które ożywia Duch!”<sup>83</sup>.

Z Tajemnicy Odkupienia wywodzi się uniwersalistyczny rys chrześcijaństwa, ponieważ odkupienie odnosi się do każdego człowieka. „Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył”; jak również „[c]złowiek tak jest «chciany» przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie «wybrany» powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek «każdy» najbardziej «konkretny» i najbardziej «realny»”<sup>84</sup>.

### 1.10. Wolność człowieka a prawda

Bóg chrześcijan jest Ojcem, Ojcem miłosiernym, który nadał ludziom wzór człowieczeństwa w osobie Chrystusa i wzór wolności wyboru drogi zbawienia. W antropologii chrześcijańskiej wolność nie jest celem życia człowieka, ale jest konieczna na drodze do prawdy; jest w swoisty sposób podporządkowana prawdzie, jest – *ze względu* na prawdę. Odejście od prawdy wypacza sens wolności, uniemożliwia prawidłowe działanie wolnej woli. Zwłaszcza we współczesnych wolnościowych ideologiach odłącza się ludzką wolność od prawdy<sup>85</sup>.

Wolność nie jest celem ludzkiego życia, ale bez wolności człowiek nie jest w stanie osiągnąć celu poznania prawdy. Z drugiej strony poznanie prawdy o istocie człowieczeństwa jest podstawą prawdziwej wolności, wolności od pozorów, złudzeń, sztucznych ograniczeń, ale jest też źródłem odpowiedzialnego korzystania z wolności wobec naturalnych norm i więzów, których w imię wolności własnej i innych nie wolno łamać. Zewnętrzne zniewolenie jest zawsze złem mniejszym niż brak wolności wewnętrznej – brak rozeznania tego, co wolno, a czego nie. Brak ten ostatecznie sprzeciwia się nie tylko wolności poszczególnej osoby ludzkiej, ale i innych osób we wspólnocie. Zniewolenie zewnętrzne jest zawsze do pokonania, gdy wolność człowieka znajduje swe źródło w wierze w nieograniczoną moc i miłość Boga.

---

<sup>83</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 18.

<sup>84</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 13.

<sup>85</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (VS), Rzym 1993, ust. 4.

W naszych czasach nieraz błędnie się mniema, że wolność sama jest dla siebie celem, że człowiek jest wolny, kiedy jej używa w jakikolwiek sposób, że do tego należy dążyć w życiu jednostek i społeczeństw. Tymczasem wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem<sup>86</sup>.

Wolność nie może być wartością samą w sobie, musi być podporządkowana wartościom wyższym, z nich ma wynikać i ma służyć ich urzeczywistnianiu. Wolność człowieka nie może się w człowieku zaczynać i na człowieku kończyć. Prawdziwa wolność ma wymiar transcendentny. Zaczyna się w przestrzeganiu Dekalogu, ale uzyskuje swoją dojrzałość w zrozumieniu przez człowieka daru, jakim jest powołanie do życia, i w urzeczywistnianiu dobra obdarowywania swym istnieniem bliźnich, w autentycznej wierze, w zjednoczeniu z Bogiem.

Absolutyzowanie wolności<sup>87</sup> ludzkiej wywołuje konflikt duchowości (w której owa wolność ma się manifestować) i cielesności człowieka, która miałaby owej wolności przeszkadzać. Narusza on zasadę integralności (jedności) psychosomatycznej osoby ludzkiej – *corpore et anima unus*.

Ponadto absolutyzowanie wolności ludzkiej miałyby stać w konflikcie nie tylko z naturą cielesną człowieka, ale z całą naturą, której okiełznanie miałyby być procesem wyzwiania się człowieka<sup>88</sup> w kierunku wolnego obcowania z przedmiotami wytworzonymi, z wytworami kultury. „W ten sposób człowiek nie miałby własnej natury, lecz kształtowałby siebie według własnego projektu. Nie byłby niczym innym jak tylko własną wolnością!”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 21.

<sup>87</sup> Ten i następny akapit podrozdziału 1.10. oraz całe podrozdz. 1.11.–1.13. są większymi zredagowanymi fragmentami artykułu: T. Grabińska, *Prawda a wolność w autoteleologii osoby*, w: *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, red. D. Probučka, Kraków 2009, s. 231–237.

<sup>88</sup> Podobnie jak we współczesnej ideologii transhumanizmu i w projekcie NCBI (National Centre for Biotechnology Information); zob. T. Grabińska, *Transhumanizm – ochrona i zagrożenie bezpieczeństwa personalnego*, w: *System bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Synergia zagrożeń*, cz. 1, red. H. Spustek, Wrocław 2014, s. 17–38; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa w ideologii transhumanizmu*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 18 (2015), s. 52–73; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wrocław 2018.

<sup>89</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 46. W ideologii transhumanizmu człowiek nie tylko ma się kształtować według *własnego projektu*, ale systematycznie ów *własny projekt* w postaci technologii ma kształtować transczłowieka. Zob. też J. Kopania, *Przyczyna sprawcza kryzysu cywilizacji Zachodu*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne – IV. Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2016, s. 21–38.

Osoba ludzka nie może być traktowana jako *samoprojektująca się wolność*, bowiem na mocy zasady jedności psychofizycznej<sup>90</sup> i „w świetle prawdy o godności ludzkiej osoby, którą należy afirmować dla niej samej, rozum jest w stanie ocenić, jaką wartość moralną mają określone dobra, ku którym osoba odczuwa naturalną skłonność”<sup>91</sup>. Wolność jest jednym z takich dóbr, lecz podlega ocenie ze względu na prawdę, nie zaś ją poniekąd zastępuje. „Każda decyzja oznacza zawsze, że świadoma wola zajmuje stanowisko wobec różnych postaci dobra i zła, oznaczonych przez prawo naturalne jako dobro, którego należy poszukiwać, albo jako zło, którego należy unikać”<sup>92</sup>. Moralna kwalifikacja ludzkiego czynu zasadza się zatem na relacji między wolnością człowieka a prawdziwym dobrem, na *relacji między wolnością a prawdą*.

### 1.11. Wolność człowieka a indywidualistycznie rozumiane sumienie

Osąd sumienia, rozumianego uniwersalistycznie – jak w personalizmie Karola Wojtyły<sup>93</sup> – oprócz tego, że funduje wybór działania, odzwierciedla konieczny związek prawdy i wolności. Sumienie zawsze wyraża prawdę o jakimś dobru, bo zawsze dobro jest przedmiotem ludzkiej woli. Sumienie działa w matrycy prawdy (kieruje się prawdą) i równocześnie doskonali się w jej odczytywaniu (poszukiwaniu) poprzez kolejne wybory i ludzkie czyny. „Wolność sumienia nie jest nigdy wolnością «od» prawdy, ale zawsze i wyłącznie «w» prawdzie”<sup>94</sup>. Relacja między wolą Boga, wyrażoną w prawie naturalnym, a wolą osoby realizuje się w sumieniu. W sumieniu dokonuje się rozpoznawanie prawa naturalnego, prawa moralnego i w sumieniu zapadają wybory ludzkiego działania – zgodne lub nie z prawem naturalnym, w zależności od poprawnego lub niepoprawnego funkcjonowania sumienia. Wszystkie

<sup>90</sup> Postulat jedności psychofizycznej, czyli „złożenie duszy i ciała jako całość” pochodzi od Arystotelesa, a Étienne Gilson tak oto ocenił ten postulat: „Jedynie [pozostaje – T.G.] możliwa do przyjęcia ta postać zespolenia duszy i ciała, którą wysunął Arystoteles”; por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 229, 226.

<sup>91</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 48; zob. też: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt.; K. Pierwoła, M. Zabierowski, *Konsekwencje normy personalistycznej dla komplementarności osoby ludzkiej*, „Disputationes Ethicae” 3 (2007), s. 157–183, Częstochowa 2007, „Etyka a prawo. Etyka działania?”

<sup>92</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 67.

<sup>93</sup> Np. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 197–206.

<sup>94</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 64.



natomiast koncepcje, które nadają wolności status nadrzędny w stosunku do prawdy, zmieniają także strukturę i funkcję sumienia. Skoro sumienie nie ma mieć absolutnego odniesienia do prawdy, to w sposób niczym nieskrępowany (w tym sensie absolutnie wolny) staje się niejako kreatorem prawdy<sup>95</sup>. Skoro zaś sumienie ma mieć wymiar wyłącznie indywidualny<sup>96</sup>, to i wytwór jego jest prawdą indywidualną i względną.

Współcześnie propagowane są koncepcje nadania wolności rangi niejako fundamentu ludzkiego bytu. W tej fundamentalnej wolności człowiek się konstytuuje w sposób swoiście „*transcendentalny*” i *atematyczny*, konkretne zaś czyny są tylko refleksami tego ukonstytuowania i nie są nakierowane na dobro transcendentalne, lecz na dobra konkretne. Oddzielenie czynu ludzkiego od dobra i prawdy transcendentalnej prowadzi do pokrętnej kwalifikacji moralnej czynu. Czyn przestaje być moralnie dobry lub zły, podobnie jak jego sprawca nie jest ani dobry, ani zły moralnie, bowiem rozstrzygnięcia moralne odbywają się w warstwie tylko wolności rozumianej fundamentalnie i w tym tylko sensie są *dowolne*. Na poziomie sprawczości można by mówić jedynie o słuszności lub niesłuszności czynu, odpowiednio do poziomu dobra lub zła skutku czynu w warstwie *przed-moralnej* (fizycznej)<sup>97</sup>. Dokonuje się w ten sposób kolejne naruszenie „osobowej jedności podmiotu moralnego, obejmującej jego ciało i duszę”<sup>98</sup>.

Zarówno w nurtach liberalistycznych, jak i ateistycznych uniwersalistycznych pojmowanie sumienia traci sens i zastępuje je sumienie indywidualne, które skazane jest na własny osąd moralny, na własne kwalifikacje dobra i zła. Znika zatem prawda<sup>99</sup> jako absolutny punkt odniesienia sądu, zastępuje ją swoista pewność poszczególnego sumienia, zrelatywizowana do całej różnorodności okoliczności formułowania sądu: „Te różnorodne koncepcje [sumienia – T.G.] stanowią podłoże nurtów myślowych, według których istnieje antynomia mię-

<sup>95</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 54.

<sup>96</sup> O indywidualistycznie i uniwersalistycznie pojmowanym sumieniu zob. Jan Paweł II, VS, rozdz. II.II. Błąd indywidualizmu jest rozważany w niniejszej książce w podrozdz. 3.5.

<sup>97</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 65.

<sup>98</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 67.

<sup>99</sup> Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* upominał się o przywrócenie filozofii intelektualnej drogi do poznania prawdy. W rozdz. VI nawoływał do ponownego korzystania z filozofii w studiowaniu i rozwijaniu teologii; zob. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (FeR), Rzym 1998, np. ust. 5, 6, 23, 27, 30, 32, 35, 44, 50-53, 57; zob. też: Jan Paweł II, RH, ust. 19, a także: T. Grabińska, *Po co studiować dziś filozofię? Kontekst bezpieczeństwa osoby i wspólnoty*, w: *Sens humanistyki dzisiaj*, red. Jerzy Brzozowski i in., Kraków 2016, s. 105–127.

dzy prawem moralnym a sumieniem, między naturą a wolnością<sup>100</sup>. Badania antropologiczne i kulturoznawcze zdają się sugerować wyłącznie kulturowe pochodzenie wartości, negując tym samym ich uniwersalne umocowanie w prawdzie transcendentalnej. Także niektóre nurty teologii moralnej zdają się pomijać „*zależność wolności od prawdy*”<sup>101</sup>.

Mimo że prawda zobowiązuje sumienie, lecz go nie zniewala, występują tendencje do wskazywania na konflikt między wolnością a jakimkolwiek prawem, które zobowiązuje. Wtedy wolność, jako nadrzędna, autonomiczna wobec prawdy i prawa naturalnego, niejako sama z siebie, ma implikować wartości, ma być źródłem moralności<sup>102</sup>. Natomiast posłuszeństwo prawu naturalnemu nie oznacza ograniczenia samostanowienia osoby<sup>103</sup>. Człowiek jest bytem realnym, pochodzącym od bytu absolutnego, przenoszącym jego atrybuty, ale w sposób niepełny. Toteż wolność ludzka ma swoje ograniczenia, ponieważ

nie ma absolutnego i bezwarunkowego wyjścia w samej sobie, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które razem stanowią jej ograniczenie i szansę. [...] Jest zarazem niezbywalnym samoposiadaniem i uniwersalnym otwarciem na wszystko, co istnieje, przez przekroczenie siebie ku poznaniu i miłości drugiego. Wolność jest zatem zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólnocie<sup>104</sup>.

Wolność człowieka gwarantuje – z jednej strony – otwarcie na prawdę i dobro, z drugiej zaś strony – uzmysławia człowiekowi pewną skłonność do odchodzenia od prawdy i dobra. Owa skłonność jest przewyciężona aktem Odkupienia, toteż wyzwolenie od owej skłonności wymaga wiary. Akt Odkupienia wyraża ponadto to, że „*wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie*”<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 32.

<sup>101</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 34.

<sup>102</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 35. Wolność autonomiczna wobec prawdy ma swe ułożenie w umyśle nakierowanym na przetrwanie i walkę o byt.

<sup>103</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 46; K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., np. s. 151–163.

<sup>104</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 86.

<sup>105</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 87.

## 1.12. Prawda nauki a prawo naturalne

Wraz z rozwojem nowożytnej nauki prawda transcendentálna zastąpiona została przez prawdę o rzeczywistości zjawiskowej – fizycznej, psychicznej lub społecznej. Prawda ta jest treścią teorii naukowych i jest sprawdzalna w owej rzeczywistości zjawiskowej. Światopogląd scjentystyczny prowadzi – z jednej strony – do relatywizacji prawdy wobec alternatywnych ujęć teoretycznych i wobec kanonu falsyfikacji praw nauki<sup>106</sup>, z drugiej zaś strony – sugeruje naturalistyczny charakter prawd moralnych<sup>107</sup> jako obowiązujących w zjawiskowej rzeczywistości ludzkiej i wynikających wyłącznie ze statystycznie ustalonych reguł postępowania. Światopogląd scjentystyczny redukuje człowieka do przedmiotu zjawiskowego – przedmiotu nauki, przy czym właściwości somatyczne, fizyczne (opisane naukowo), tzw. *przed-moralne* całkowicie *mają* wyznaczać ludzką aktywność. Sfera duchowa jest niezafiksowana w naturze ludzkiej, co otwiera drogę do dowolnych spekulacji w zakresie ludzkiej wolności i moralności.

Jeśli naturę pojmować fizykalnie, jak przedmiot nauki, a obraz natury utożsamiać z obrazem dyktowanym przez teorie naukowe, to powstaje problem uniwersalności i stałości praw natury, bowiem prawa natury wyrażane w teoriach naukowych ulegają zmianie. Jeśli zaś naturę pojmować jak stworzenie powołane do istnienia wraz z jej porządkiem, to prawa natury, prawo naturalne ma pochodzenie transcendentne, jest natury boskiej – jest wieczne i powszechne, jest nośnikiem prawdy. Od prawa naturalnego<sup>108</sup> pochodzi prawo moralne i – jak jego podstawa – jest wieczne i powszechne. Nie kłóci się to z ludzką wolnością, z niepowtarzalnością i odrębnością każdej poszczególnej osoby ludzkiej, bowiem prawo naturalne stanowi o wolnej woli każdej osoby. Wolność ludzka jest pochodną całkowicie wolnej woli boskiej w kreatywności i czynie, jest świadectwem uczestnictwa człowieka w boskim dziele stworzenia (*teonomii uczestniczącej*)<sup>109</sup>, ale w związku z tym człowiek ma dążyć do prawdy o Bogu i stworzeniu, doskonalić się, aby tę swoją wolnością misję wypełnić.

<sup>106</sup> Relatywizacja prawdy i alternatywność teorii naukowych wyzwała instrumentalne traktowanie wiedzy naukowej; zob. dyskusję z antyrealizmem w filozofii nauki w np.: T. Grabińska, *Teoria, model, rzeczywistość*, Wrocław 1993.

<sup>107</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 46.

<sup>108</sup> Zob. np. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabialska, Kraków 2013.

<sup>109</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 41.

### 1.13. Samostanowienie a autoteleologia osoby

W scjentystycznym ujęciu człowieka, tak jak i w metodologii nowożytnej nauki (wzorowanej na mechanice Newtonowskiej), Arystotelesowska przyczyna celowa została zupełnie usunięta na rzecz jedynej przyczyny sprawczej. Rzecz jednak w tym, że człowiek zarówno jako organizm biologiczny, jak i podmiot moralności oraz podmiot działania wymaga uwzględnienia ujęcia celowościowego – odpowiednio – zmian rozwojowych i doskonalenia moralnego, działania<sup>110</sup>.

Dla Karola Wojtyły kluczem do analizy ludzkiego czynu<sup>111</sup> jest fakt *ja działał* – *człowiek działa*. Ten fakt ustala empiryczną podstawę etycznych i antropologicznych badań w jego personalizmie. W tym oto miejscu zwrócił się Wojtyła ku metodzie fenomenologicznej i tak to uzasadnił:

Jeśli krytyka Kanta w stosunku do teleologii typu utylitarystycznego w etyce była [...] płodna dla dostrzeżenia na nowo oraz dla wyrażenia w kategoriach filozoficznych transcendencji osoby ludzkiej, to samo owo dostrzeżenie zawdzięczamy Kantowi w sposób tylko pośredni. Bezpośrednio zawdzięczamy to o wiele bardziej fenomenologii<sup>112</sup>.

Nowe podejście do analizy ludzkiego czynu jest – według Karola Wojtyły – konieczne z racji tego, że dotychczas ta analiza koncentrowała się głównie na akcie woli i prowadziła do ustalenia, że w akcie woli człowiek spontanicznie zawsze zwraca się ku wartości. To zaś nie wyczerpuje ani natury woli, ani interpretacji faktu *ja działał* – *człowiek działa*. Owa spontaniczność wyboru przeplata się często („jeśli nie zawsze”) z pewną koniecznością, która nie koliduje z wolnością woli, bowiem „[w]olność woli ujawnia się w człowieku jako ‘konieczność’ wybierania wśród wartości i rozstrzygania”<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> K. Wojtyła, w: *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 480, przytoczył *Traktat o dobrej robocie* Tadeusza Kotarbińskiego – dzieło z zakresu prakseologii, które zupełnie odłączone ideowo i treściowo od perspektywy religijnej transcendencji, jednak w sposób naturalny, wskazuje na cel pracy (roboty) – na dobro; zob. T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982.

<sup>111</sup> Zob. rozdz. 1.1.–1.3. niniejszej książki.

<sup>112</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 481.

<sup>113</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 483.

Wtedy akt woli jest procesem – procesem rozstrzygnięcia (ważenia), nie zaś czystym odruchem, generowanym swoistym atraktorem wartości. Wola nie jest tożsama z intencjonalnymi chceniami, lecz ma swoją podstawę w osobowej strukturze samostanowienia, która pozwala zrozumieć dynamizm czynu – „tego, co zawiera się w fakcie *ja działam – człowiek działa*”<sup>114</sup>.

W pojęciu samostanowienia występuje aspekt podmiotowy i przedmiotowy osoby, która sama (jako podmiot) stanowi o sobie (jako o przedmiocie). I tak w Wojtyłowej analizie czynu wolna wola osoby<sup>115</sup> ostatecznie nakierowana jest na tę osobę jako podmiot chcący i wybierający wartość, ale równocześnie na siebie jako na własny przedmiot, kształtowany przez owo chcenie i wybór<sup>116</sup>. Ten cykl podmiot-przedmiot – podmiot-przedmiot – ... etc. w procesach wybierania i rozstrzygnięcia wyraża treść autoteleologii osoby, ale nie może być rozumiany na podobieństwo zamkniętego kręgu wewnątrz osoby. Po pierwsze – jest on dynamiczny<sup>117</sup>. Po drugie – w procesach wybierania i rozstrzygnięcia koniecznie występuje odniesienie do całej rzeczywistości (w tym koniecznie do drugiej osoby – bliźniego). Dopiero prawidłowe, tzn. zgodne z prawdą, rozpoznanie rzeczywistości prowadzi do dobrych czynów i samodoskonalenia osoby. Autoteleologia wskazuje zaś na to, że w osobie ten proces się zaczyna i jego celem jest ostatecznie osoba<sup>118</sup>.

<sup>114</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt.

<sup>115</sup> Zob. rozdz. 1.4.–1.7. niniejszej książki.

<sup>116</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 484.

<sup>117</sup> W sensie Wojtyłowego dynamizmu struktury osobowej; por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 144–149.

<sup>118</sup> K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 485.



## 2. RODZINA A SPOŁECZEŃSTWO SOLIDARNE

### 2.1. Etymologia przymiotnika *solidarny* w języku polskim<sup>119</sup>

Językowa analiza przymiotnika *solidarny* i wyrazów mu pokrewnych została przedstawiona przez Jadwigę Puzyninę<sup>120</sup>. Wynika z niej swoiste rozumienie tego słowa w języku polskim. Rozumienie to miało wpływ na sformułowanie koncepcji *kultury solidarności* przez Jana Pawła II<sup>121</sup> i na tworzenie się doktryny *solidarnościowej*, która powstawała w społecznym ruchu „Solidarności” w latach osiemdziesiątych<sup>122</sup>.

Rodzina przymiotnika *solidarny* bierze swój początek w języku francuskim (*solidaire* i *solidarité*), ale już w XIX wieku rozprzestrzeniła się na wszystkie języki europejskie. Pierwotnie (pod koniec wieku XVI) znaczenie przy-

---

<sup>119</sup> Podrozdziały 2.1.–2.3. są zredagowanym tekstem artykułu: T. Grabińska, *Co znaczy solidarność?*, „Solidarność Walcząca. Kwartalnik Polityczny” 1 (317) (1997), s. 15–17, Poznań 1997; jest on też częścią artykułu: T. Grabińska, M. Zabierowski, *O znaczeniu słowa „solidarność” i ruchu „Solidarność”*, „Biuletyn Naukowo-Informacyjny” 4 (1997), s. 126–141, Częstochowa 1997; zob. też: T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu solidarnościowego i jego uzasadnienie w nauce społecznej Jana Pawła II*, Wrocław 1998, rozdz. I; T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar solidarności w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Studia nad Myślą Jana Pawła II”, vol. 9, red. J. Kupczak, D. Radziechowski, Kraków 2011, s. 165–178, „Jan Paweł II. Posługa myślenia”; T. Grabińska, *Nadzieja Jana Pawła II na społeczeństwo solidarne*, w: *Losy nadziei Świętego Jana Pawła II*, red. A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi, Kraków 2016, s. 79–96.

<sup>120</sup> J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, rozdz. XIV.

<sup>121</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (LE), Rzym 1981.

<sup>122</sup> T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg...*, dz. cyt.; M. Zabierowski, *Solidarność prawdziwa i „Solidarność” w cudzysłowie*, „Akant” 12 (103) (2005), s. 5–6; M. Zabierowski, *Etyczne treści Solidarności*, „Disputationes Ethicae” 3 (2007), s. 195–205, Częstochowa 2007, „Etyka a prawo. Etyka działania”.

miotnika było nadane w języku prawnym temu, co jest „w całości”, zgodnie z łacińskim wzorem *solidus*, który jest rdzeniowo spokrewniony z łac. *solus* i *salvus*, *salvare*, *salus*, *salutare*. W tym pokrewieństwie łączy się pojęcie całości i nienaruszalności (trwałości) z kondycją ludzkiego indywiduum, co w sumie oznacza zapewnienie człowiekowi bezpieczeństwa w jego egzystencji i prowadzi do następnej analogii z łacińskim *solidus* (np. nazwa monety bitej za Konstantyna Wielkiego) lub *soldus*, które za pośrednictwem niemieckiego przekształciły się w polski *zółd* i *żołnierz*<sup>123</sup>.

Jak ustaliła Jadwiga Puzynina, w języku polskim rodzina przymiotnika *solidarny* ma stosunkowo młody rodowód. Słowa *solidarny*, *solidarnie*, *solidarność* wystąpiły w piśmiennictwie polskim niedawno, bo dopiero w roku 1861 w *Słowniku Wileńskim* (wyraz *solidaryzm* wystąpił także, lecz w odmiennym od współczesnego znaczeniu terminu medycznego). Najmłodszym, bo powojennym, słowem jest przymiotnik *solidarnościowy*, który pochodzi od nazwy Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”, powstałego w 1980 roku, i określa ruch społeczeństwa polskiego lat osiemdziesiątych i jego instytucjonalnej kontynuacji po roku 1989<sup>124</sup>.

Podane przez Puzyninę przykłady użycia w języku polskim przymiotnika *solidarny* pozwalają ustalić<sup>125</sup> następujące jego znaczenia.

Oдноśnie do indywiduum:

- zgodny z kimś drugim w działaniu, ocenie, odczuciu;
- wierny przyrzeczeniu danemu komuś drugiemu.

Oдноśnie do grupy:

- zjednoczony, połączony z innymi w działaniu ku jakiemuś dobrze określonymu celowi lub w przypadku katastrofy;
- wspomagający (z wzajemnością) innych w działaniu, a przynajmniej nieokazujący sprzeciwu;
- oparty na relacji braterstwa jej członków.

Często używa się przymiotnika *solidarny* z przyimkami: *z* i *wobec* (indywiduum, grupy) w znaczeniach, które pokrywają się z przytoczonymi. Rozwinięcie tego ogólnie opisanego znaczenia przymiotnika *solidarny* pozwala dokładniej określić, że *solidarny z* (kimś, jakąś grupą), *wobec* (kogoś, jakiejś

<sup>123</sup> Zob. J. Puzynina, *Język...*, dz. cyt.

<sup>124</sup> T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg...*, dz. cyt.; M. Zabierowski, *Solidarność prawdziwa...*, dz. cyt.; M. Zabierowski, *Etyczne treści...*, dz. cyt.

<sup>125</sup> *Słownik języka polskiego*, t. 1–11, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969; *Słownik języka polskiego*, t. 1–3, red. M. Szymczak, Warszawa 1995.



grupy) jest ten, kto poczuwa się do odpowiedzialności za kogoś, kto realizuje uznane wspólnie cele, co nie musi oznaczać bezpośredniego działania ku osiągnięciu celu, lecz np. różnego rodzaju popieranie działań, propagowanie ich, propagandowe lub fizyczne werbowanie do uczestniczenia w nich<sup>126</sup>.

Być *solidarnym* to przede wszystkim poczuwać się do więzi z członkami grupy w realizacji określonych zadań grupy i w tym sensie czuć się członkiem zbiorowości. Tak należy w języku polskim rozumieć tradycyjne znaczenie przymiotnika *solidarny*. Wydaje się, że użycie tego słowa w odniesieniu do indywidualium ma w języku polskim pierwszorzędne znaczenie. Być *solidarnym* z bliźnim w czynieniu dobra wspólnoty to najważniejszy i pozytywny sens przymiotnika *solidarny* w języku polskim.

Odmienne niż w języku angielskim<sup>127</sup>, gdzie często termin *solidarność* używany jest w znaczeniu wspólnoty interesów, w języku polskim ta cecha definicyjna występuje w słabszym stopniu, chyba że *interes* rozumiany byłby w szczególny sposób, niezwiązany z egoistycznym interesem, lecz z realizacją zadań wspólnoty, której nie chodzi o jakąś wymierną materialną korzyść, lecz o realizację powinności względem bliźnich, wywodzącej się z więzi np. uczuciowych. Toteż – jak słusznie zauważa Puzynina – *solidarność* w języku polskim może się wiązać z poświęceniem, a także nie być odwzajemniona, jak np. w rodzinie.

*Wspólnota* jako cecha solidarności dotyczyłaby więc w języku polskim także *poglądów*: wspólnota poglądów zaś wcale nie łączy się w sposób konieczny ze wspólnotą interesów. Mówi się wtedy o *falszywie rozumianej solidarności*, gdy jednostka, nie pozostając we wspólnocie poglądów grupy, a nawet je potępiając, wspiera działania albo się im nie sprzeciwia w imię np. jedności grupy. O *złej solidarności* mówi się zaś wtedy, gdy ktoś wspiera działania grupy lub innej jednostki (albo im się nie przeciwstawia) mimo to, że jego poglądy odnośnie do celów lub metod realizacji działania są różne, a powodem wspierania jest osobisty strach lub wyrachowanie (oportunizm), manipulacyjne zachowanie wobec grupy lub jednostki, jakieś korzyści materialne (konformizm) itp.<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> J. Puzynina, *Język...*, dz. cyt.

<sup>127</sup> I tak np. w: *The New Penguin English Dictionary*, red. R. Allen, London 2001, s. 1332 „solidarność” (*solidarity*) jest zdefiniowana jako „unity based on shared interests, objectives, and standards”.

<sup>128</sup> J. Puzynina, *Język...*, dz. cyt.

W języku polskim *solidarność* definiowana jest jako „ludzka pomoc”, „współdziałanie”, „gotowość pomocy i współdziałania”, nie zaś jako „wspólnota interesów”<sup>129</sup>. Nawet gdyby wspólnotę interesów rozumieć – jak to było wspomniane – w sensie wykraczającym poza jednostkowy interes i realizację materialnych celów, to i tak wyraz *interes* nie jest odpowiedni, gdy idzie o poświęcanie się w imię solidarności, np. rodzinnej.

Solidarność w działaniu, oparta na wspólnocie poglądów odnośnie do celów i metod, nie musi być zjawiskiem etycznie pozytywnym, zarówno względem wspólnych poglądów, jak i efektu solidarnych działań<sup>130</sup>. Dlatego solidarność, choć postrzegana w języku polskim przede wszystkim jako pozytywna cecha jednostki w relacji do innej jednostki lub grupy, jest relatywizowana do wartości etycznych i dopiero z pozycji tych wartości może być oceniana jako taka; także postawa bycia solidarnym podlega w jednostkowych wyborach ocenie względem norm etycznych. Można więc być solidarnym w pewnym zakresie działań, do pewnego momentu działań itd. *Solidarność* w języku polskim ma więc cechę zasadniczej dobrowolności (nie jest miarą stadności), wybór zaś solidarnego uczestnictwa zależy od człowieka i ma wymiar etyczny, bardziej podstawowy niż przyczyny i cele konkretnego solidarnego działania.

## 2.2. Kultura solidarności

Po powstaniu w 1980 roku ruchu „Solidarność” znaczenie terminu *solidarność* nabrało silniejszego zabarwienia religijnego mimo to, że *solidarność* nie oznacza wprost miłości bliźniego, która dla chrześcijanina określa relację pozytywną z każdym człowiekiem jako boskim stworzeniem, niezależnie od wyznania, poglądów, rasy, sytuacji konfliktu itp. Stosunek miłości bliźniego do *solidarności* niewątpliwie występuje, ale zarysowany jest na poziomie etycznych postaw solidarności oraz wyborów: być czy nie być solidarnym.

Cenne lingwistyczne rozważania Jadwigi Puzyniny nad językiem wartości<sup>131</sup> zostały zaburzone w tym miejscu, gdzie próbuje ona uchwycić religijny

<sup>129</sup> J. Puzynina, *Język...*, dz. cyt.

<sup>130</sup> Kryterium socjologiczne pozwala na wyróżnienie rodzajów solidarności jak w: É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, ks. I, rozdz. II, III, VI, VII.

<sup>131</sup> Analiza czysto lingwistyczna pojęcia solidarności wymaga uzupełnienia głębszą analizą wpływu kulturowego na znaczenie tego pojęcia; zob. np. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg...*, dz. cyt., s. 7–8; T. Grabińska, *Spoleczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt.

sens *solidarności* i powtarza za Józefem Tischnerem<sup>132</sup>, że dopełnienie treści *solidarności* miłością bliźniego zawiera się w *solidarności sumień*. Oczywiście, że rzecz cała zależy od rozumienia, czym jest sumienie<sup>133</sup>. W doktrynie chrześcijańskiej jest ono ujmowane zarówno w aspekcie jednostkowym (osobowym), jak i uniwersalnym. Jest w każdej osobie wyjątkowe w tym sensie, że każda indywidualnie się we własnym sumieniu rozlicza przed sobą i przed Bogiem. Jest uniwersalne w udzielaniu mu (sumieniu każdej poszczególnej osoby) mądrości przez Ducha Świętego w odróżnianiu w ten sposób dobra od zła.

Co wobec tego znacząłaby *solidarność sumień* w świetle relacji *solidarności* między poszczególnymi osobami? W jakim porządku pozostawałaby owa *solidarność sumień* wobec chrześcijańskiej miłości między osobami? Relacja miłości bliźniego jest uniwersalna w tym sensie, że nie musi się odwoływać do dodatkowych ustaleń normatywnych<sup>134</sup>, że przekracza religię chrześcijańską, w której jest tak mocno akcentowana; realizuje się w indywidualnym stosunku człowieka do człowieka, pozostając niejako cechą gatunkową człowieka-osoby. „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”<sup>135</sup>.

Termin *solidarność sumień* zdaje się uniwersalistyczną metaforyką (nadmiarową w stosunku do pojęcia sumienia) przyćmić istotnie uniwersalistyczną kategorię chrześcijańskiej miłości bliźniego. Dla chrześcijanina moralne wybory *solidaryzowania się* lub *nie* odbywają się w każdym poszczególnym sumieniu, nie mogą pominąć przykazania miłości bliźniego i właśnie dlatego czasem prowadzą do różnych postanowień w kwestii *solidarności* z kimś w jakiejś sprawie. *Solidarność* nie jest wartością samą w sobie, jej podstawą jest ocena (w ludzkim sumieniu) aktu *solidaryzowania się*, ocena oparta o Dekalog. Być może właśnie z tego powodu wiedza potoczna o polskim społeczeństwie przed rokiem 1980 zawierała sądy o *solidaryzowaniu się* tego społeczeństwa dopiero wtedy, gdy chodziło o sprawy bliskie ostatecznym, np. być lub nie być wolnym narodem, obronić się przed nacierającym okrutnym wrogiem, przeciwstawić się zbrodniczej potędze itp.

<sup>132</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

<sup>133</sup> Zob. o sumieniu rozumianym indywidualistycznie i uniwersalnie, w: Jan Paweł II, VS, rozdz. II.II oraz w podrozdz. 3.5. niniejszej książki.

<sup>134</sup> Dlatego K. Wojtyła wprowadził pojęcie normy personalistycznej, w: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 29–32.

<sup>135</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 30.

Właściwe rozwinięcie znaczenia terminu *solidarność* w kierunku chrześcijańskiego uniwersalizmu można odnaleźć w pismach Jana Pawła II<sup>136</sup>, szczególnie tam, gdzie mówił on o *solidarności ludzi pracy*, czyli o tych, których wiąże to, że indywidualną własną pracą najemną tworzą podstawy swojej materialnej egzystencji i egzystencji swych rodzin. Materialna miara egzystencji nie jest niestety miarą wysiłku; zależy ona od rozmaitych ekonomicznych uwarunkowań, podziałów świata na strefy wpływów, decyzji o charakterze globalistycznych preferencji itp. Ludzka praca nierówno jest oceniana i wynagradzana. Konsekwencją tego są „wyspy bogatych w morzu nędzy”<sup>137</sup>. A przecież praca jest wartością ogólnoludzką. I wokół godnego realizowania tej wartości można i trzeba się solidaryzować.

*Solidarność ludzi pracy* jest odpowiedzią Jana Pawła II na ideologię globalistyczną – tę, która jest pełna frazesów o wspólnej Ziemi, ujednoczeniu obyczajów i prawodawstwa, równości ludzi itd. Nie ma w niej jednak etycznych podstaw i fundamentu uniwersalizacji ludzkich postaw i działań. Pustka postmodernistycznych manifestów napawa grozą nowego totalizmu, który zuniformizowanych przeciwstawi tym innym. Groźba nowej totalitarnej ideologii jest tym wyraźniejsza, że jest utopią, która nie liczy się z innością, różnorodnością faktycznie powszechnie występującą na Ziemi.

Co jednak łączy – tych tak często różnych pod względem kulturowym i ze względu na cele działania – ludzi? Łączy ich indywidualna praca i indywidualny cel pracy. Mówiąc o pracy, dopiero wtedy można mówić o godności jednostki ludzkiej, gdy indywidualizm każdego wysiłku ma swoje globalne znaczenie. Tylko wtedy człowiek pracujący jest podmiotem pracy, nie zaś przedmiotem, czy też niewolnikiem. W każdej pracy, po uświadomieniu pracującemu ważności i sensu jego wysiłku, człowiek realizuje swoje indywidualne istnienie, poprzez zaś uświadomienie sobie więzi w pracy z innymi ludźmi – realizuje się przez pracę w uniwersalnym ludzkim działaniu. Właściwe rozumienie *solidarności ludzi pracy* ma u swoich podstaw etykę chrześcijańską. Praca, jak i każde indywidualne lub solidarne działanie, z tych podstaw wychodzi i realizuje cele zgodne z nimi. A więc – tak jak w języku polskim – *solidarnie*

<sup>136</sup> Zob. Jan Paweł II, LE, rozdz. II 8; duże fragmenty w: Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS), Rzym 1987; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (CA), Rzym 1991; zob. też: T. Grabińska, *Fundamentalizm i postmodernizm a uniwersalizm*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda. Od idei do praxis*, red. H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2010, s. 25–50, rozdz. 3.4.

<sup>137</sup> Por. Mother Theresa, *The Pencil in the Hand of God*, wywiad Edwarda W. Desmonda, „Time”, 4th October 1989.

tu także znaczy nie tylko z kimś, wspólnie, ale koniecznie w zgodzie motywów i celów, odniesionych do norm moralnych. *Solidarność pracy* ma być podstawą ogólnoludzkiej solidarności, która pozwoliłaby uniknąć nieszczęść zagrażających ludzkości współcześnie w skali globalnej.

Interesujące są te fragmenty pism Jana Pawła II, w których pisze on o stosunku *być i mieć*<sup>138</sup>. Wynika z nich to, na co zostało już wskazane, a mianowicie, że w solidarności pracy chodzi także o sprawiedliwy podział tego, co można *mieć* za pracę. *Być* stoi przed *mieć* w porządku ontologicznym i teologicznym. Człowiek w pierwszym rzędzie *jest* stworzeniem boskim; to jest jego najwyższa niezbywalna cecha. To, czy *ma*, czy *nie ma*, jest sprawą albo wolnego wyboru, albo niesprawiedliwego przymusu, którego doświadcza. Zarówno przymusowe bogacenie się, jak i przymusowa nędza materialna jest niesprawiedliwością i zagraża ludzkiej godności: biedni mają prawo i solidarny obowiązek upominać się o sprawiedliwy podział dóbr wypracowanych wspólnie z bogatymi.

Posiadanie dóbr i ich gromadzenie<sup>139</sup> tylko wtedy jest zgodne z kulturą solidarności, gdy posiadane dobra służą całej wspólnotcie, nie są zaś przedmiotem użycia ich przez margines bogatych lub instrumentem panowania bogatych nad biednymi. Sam podział na bogatych i biednych nie jest właściwy z punktu widzenia społeczeństwa solidarnego, właściwy jest podział ról i odpowiedzialności w solidarnie wykonywanym zadaniu.

Bogaci muszą w końcu dojrzeć niewolę i nędzę własnego człowieczeństwa w *posiadaniu* dóbr niesprawiedliwie przydzielonych lub ostatecznie zagarniętych. Niewola i nędza moralna bogatych ma swoje skrywane oblicze, które czasem ujawnia się samo, np. w pustce i grozie ideologii postmodernistycznej lub transhumanistycznej, w kryzysie miłości w społeczeństwach bogatych<sup>140</sup> lub w fundowanym bezrobociu<sup>141</sup>.

<sup>138</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14, 15; Jan Paweł II, SRS, ust. 38; Jan Paweł II, CA, rozdz. IV; G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986; zob. też T. Grabińska, *Posiadanie a zarządzanie dobrami. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i społecznego*, w: *Zagrożenia bezpieczeństwa w XXI wieku*, t. 4, red. Z. Kuźniar, Wrocław 2020, w druku.

<sup>139</sup> Ocenę bogacenia się zob. w podrozdz. 3.12. niniejszej książki.

<sup>140</sup> Zob. *The Global Wealth Report 2016*, Research Institute – Thought leadership from Credit Suisse Research and the world's foremost experts, November 2016, z którego wynika, że więcej niż 70 proc. dorosłych w świecie posiada majątek o wartości poniżej 10 tys. dolarów, majątek ok. 20 proc. dochodzi do 100 tys., ok. 8 proc. to posiadacze majątku powyżej 100 tys. dolarów, ale zaledwie 1 proc. gromadzi ok. 50 proc. światowego bogactwa.

<sup>141</sup> Zob. np. A. Hennel-Brzozowska, *O pracy i o dramacie pracy młodych dialog wielodyscyplinarny*, w: *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku i bezrobocia. Perspektywy fides et ratio*,

Jan Paweł II przedstawił program *kultury solidarności*<sup>142</sup>. Program ten został w pewnym wymiarze po raz pierwszy realizowany w ruchu społeczeństwa polskiego „Solidarność” w latach osiemdziesiątych. Transformacja przełomu lat 80./90. tę kulturę w dużym stopniu zniszczyła. Musiała ją zniszczyć, by po raz któryś z kolei podzielić społeczność na podmioty i przedmioty pracy, aż do odebrania jej części niezbywalnego prawa do pracy włącznie<sup>143</sup>.

W ruchu społecznym „Solidarność” odrodziły się postawy patriotyczne Polaków, tłamszone w okresie powojennym. Polski patriotyzm jest ściśle związany z moralnością katolicką (często także wtedy, gdy poszczególni polscy patrioci nie są katolikami). Walka z polskim patriotyzmem w czasach zaborów, okupacji niemieckiej i sowieckiej, władzy komunistycznej zawsze była równoległe walką z Kościołem. Symptomy tej dwutorowej walki są widoczne także współcześnie.

### 2.3. Uniwersalizm solidarnościowy a treść znaczenia terminu *solidarność* w języku polskim

*Kultura solidarności* ma na celu zapobiec wyobcowaniu jednostki ludzkiej z jej naturalnego otoczenia ludzi. Proces alienacji postępuje zarówno w społeczeństwach biednych, jak i bogatych. *Kultura solidarności* ma ukształtować właściwą proporcję między *być* i *mieć*. *Być* to znaczy rozpoznawać relację do przyczyny i celu istnienia – do Boga i rozpoznawać relację siebie do bliźnich w perspektywie miłości Boga i człowieka. W społeczeństwach, w których *mieć* przeważało *być*, skupienie się na zbieraniu dóbr w imię egoistycznie pojętych interesów odłącza człowieka od Boga i innych ludzi, popycha w kierunku szukania tzw. niezależnych systemów wartości, których ostateczną (nawet

---

red. A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2014, s. 5–17; M. Leśniak, *Jan Paweł II wobec bezrobocia*, w: *Młody człowiek wobec pracy...*, dz. cyt., s. 31–45; M. I. Macioti, *Work and young people today. The case of Italy and beyond*, w: *Młody człowiek wobec pracy...*, dz. cyt., s. 89–104; T. Grabińska, *Żądza mocy Hobbesa podstawą pojmowania przedsiębiorczości i człowieka pracy*, w: *Młody człowiek wobec pracy...*, dz. cyt., s. 65–86.

<sup>142</sup> Jan Paweł II, *W duchu nowej solidarności*. Spotkanie ze światem kultury, Kalkuta 3 II 1986; Jan Paweł II, *Kultura solidarności*. Do przedstawicieli intelektualistów chilijskich, Santiago 3 IV 1987, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia homilie*, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1988, s. 341–347, 401–408.

<sup>143</sup> Szerzej o niespełnieniu nadziei Jana Pawła II na społeczeństwo solidarne, w: T. Grabińska, *Nadzieje Jana Pawła II na społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 79–96.

wtedy, gdy się jej nie zakłada) miarą jest użycie, pieniądz i przyzwolenie na każdy czyn lub pogląd jako wytwór naturalny, bo... „ludzki”. Chorobliwy współczesny humanizm antropocentryczny nie tylko prowadzi do relatywizacji wszystkiego do poszczególnych ludzkich sądów i działań, ale w końcu pozostawia jednostkę samą sobie, bo przecież nie jest ona zdolna znaleźć wspólny mianownik wszystkich możliwych sądów i czynów, jeśli nie ma ponadludzkiego punktu odniesienia. Gubi się w rozpaczony własnej samotności, szuka pociechy w zapomnieniu fundowanym przez używki, w pesymistycznych egzystencjalizmach, sektach oferujących przede wszystkim dobrodziejstwo wspólnoty.

Transformację lat 90. w Polsce charakteryzowała swoista ideologia, odrzucająca tradycyjne wartości. W społeczeństwie polskim zabieg ten był tym boleśniejszy, że ono, jako jedyne, w latach 80. zaczęło się dopracowywać głębokiego rozumienia tego, czym jest *solidarność ludzi pracy*. Zrozumienie to nie tylko dotyczyło relacji pracownik – pracodawca, ale przede wszystkim – zgodnie z *kulturą solidarności* – samego sensu pracy, jej wartości jako czynnika łączącego ludzi wcale nie w imię hasła „proletariusze wszystkich krajów łączcie się”, lecz w imię hasła chrześcijańskiej miłości i odpowiedzialności. Był to fenomen, niedoceniony do dziś<sup>144</sup>, fenomen, który miał miejsce w społeczeństwie ujarzmionym przez komunistyczną ideologię, ale przechowującym wartości katolickie, fenomen – inspirowany nauką Jana Pawła II, ale nauka ta znalazła przecież podatny grunt tam, skąd wyrosła.

Po transformacji ustrojowej polskie społeczeństwo zostało poddane próbie biedy i nieprzydatności systemu norm lat 80. w pogoni za jak najszybszym upodobnieniem się do społeczeństw chorych na bogactwo. Część społeczeństwa zobojętniało w poczuciu skazania tradycyjnych wartości na przekreślenie; jego ambiwalentne jednostki starały się pilnie i bezkrytycznie dostosować<sup>145</sup>; część jednak poszukuje nadal wskazówek działania w tych tradycyjnych wartościach, które – choć często wyśmiewane i pogardzane przez taki czy inny establishment – pozwalały godnie przetrwać jednostkom i narodowi. Do tych wartości należy także po polsku (i w duchu lat 80.) rozumiana *solidarność* jako

<sup>144</sup> Zob. T. Grabińska, *Nadzieje Jana Pawła II na społeczeństwo...*, dz. cyt.

<sup>145</sup> Zob. o podobnym procesie zmian kulturowych równoległe do rozwoju kapitalistycznych form produkcji, w: W. S. Reymont, *Ziemia obiecana*, t. 1 i 2, Wrocław 1998; T. Grabińska, *Problemy etyki przedsiębiorczości w „Ziemii obiecanej” Władysława Reymonta*, „Cosmos-Logos” 6 (2002), s. 87–95, Wrocław 2002, „Część i całość”.

pomoc drugiemu, współdziałanie w realizacji godnych celów, tzn. zgodnych z chrześcijańską etyką<sup>146</sup>.

Każdy totalizm charakteryzuje się swoistym językiem – nowomową. Nowość mowy polega na odmiennym niż dotychczas rozumieniu pojęć (szczególnie kategorii porządku moralnego, społecznego i historycznego) i używaniu ich w innych, niż tradycyjne, znaczeniach. Polskie społeczeństwo dość szybko tę nowomowę odkryło, choć może nie do końca zrozumiało. Reakcją na to był kilkakrotny bunt wyborczy, który najłatwiej – jak to się robi w mediach – złożyć na karb sowietyzacji i prymitywności tzw. szerokich mas. W ruchu *postępowościowego* dążenia do wyłącznie materialistyczno-ekonomicznych celów – jeszcze bardziej materialistycznych niż te, które stawiała sobie utopia socjalistyczna<sup>147</sup> – objawiła się martwota właśnie tej czystej materialności. Martwota, która odciska się na znaczeniu każdego słowa ze słownika języka wartości, języka relacji społecznych i pojęć psychologicznych.

Tymczasem wyznawanie doktryny solidarnościowej, pozostawanie w zgodzie z jej zasadami daje nieoczekiwane narzędzie rozpoznawania fałszu tzw. naturalnych przemian historycznych, kłamliwej retoryki propagandy, zasadniczo niezgodnej z kulturą solidarności, a często wykorzystującej hasła solidarnościowe. Można nazwać tę umiejętność poruszania się w sferze faktów, opinii, ocen – umiejętnością *ewaluacji faktu*<sup>148</sup>. Podobne zjawisko jasnego widzenia odstępstwa od zasad występuje wtedy, gdy jest się np. ortodoksyj-

---

<sup>146</sup> Zob. o zasadzie solidarności, w: J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, rozdz. II §4, s. 202: „Wartości te [społeczne] są przeżywane przez poszczególnych ludzi jako współczesne w tym sensie, że można je realizować tylko wspólnie z innymi i że wszyscy są za tę współrealizację współodpowiedzialni (*in solidum*) [...] Tak miłość i współodpowiedzialność [...] nazywa się solidarnością”. Zupełnie inną wykładnię zasady solidarności podał Richard Rorty, w: R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996. Ma ona, co prawda, być nadal zasadą organizującą społeczność, lecz ma wyzwalać postawę altruizmu głównie w sytuacjach kryzysowych, tzn. nagłego wystąpienia zagrożenia jednostki lub grupy.

<sup>147</sup> Krytyka ideologii marksistowskiego kolektywizmu i liberalnego kapitalizmu w encyklikach i licznych przemówieniach Jana Pawła II jest przedstawiona w rozdz. 3 niniejszej książki i cytowanych tam pozycjach literaturowych.

<sup>148</sup> *Ewaluacyjność faktu* to pojęcie wprowadzone przez Mirosława Zabierowskiego, w: T. Grabińska, M. Zabierowski, *O znaczeniu słowa...*, dz. cyt. Oto co znaczy tam (s. 136) termin *ewaluacyjność faktu*: „Fakt społeczny jest ostatecznie wynikiem splotu decyzji. Decyzja zaś nie ma autonomicznej mocy, gdyż może, a nawet powinna być sprowadzona do innego układu odniesienia, do systemu na wskroś ewaluacyjnego, w którym wartości etyczne mają swój udział”.



nie religijnym. Jednak w przypadku doktryny solidarnościowej nie chodzi o ortodoksję, lecz o możliwość szacowania zachowań społecznych i faktów politycznych z perspektywy norm solidarnościowych, które zawsze służą (zgodnie z *kulturą solidarności* Jana Pawła II) realizacji celów ku dobru, nigdy zaś przeciw dobru także innej wspólnoty w jej solidarności.

#### 2.4. Solidarność ludzi pracy<sup>149</sup>

Jan Paweł II w trzech swoich społecznych encyklikach – *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991) prowadził rozważania na temat solidarności jako kategorii moralnej, która określa relację między ludźmi w najmniejszej ludzkiej wspólnocie – rodzinie, innych wspólnotach pośrednich, w społeczności międzynarodowej. Szczególnie silnie akcentował sens *solidarności* wspólnoty pracujących i wspólnoty rodzinnej.

Geneza zjawiska *solidarności ludzi pracy*<sup>150</sup> tkwi w ruchach proletariackich XIX wieku, skierowanych przeciwko wyzyskowi pracowników najemnych przez pracodawców w systemie kapitalistycznym<sup>151</sup>. W tym czasie system liberalnego kapitalizmu sprowadził wartość pracy ludzkiej do wartości towaru, tym mniejszej, im większa była „podaż” na tzw. rynku pracy. Pracownik najemny został pozbawiony podmiotowości człowieka pracującego<sup>152</sup> – *powołanego do pracy*, stał się czynnikiem produkcji tego samego rodzaju,

<sup>149</sup> Podrozdz. 2.4.–2.6. są zredagowanym tekstem artykułu: T. Grabińska, *Co znaczy „solidarność” w encyklikach Jana Pawła II*, „Cosmos-Logos” 5 (1998), s. 91–96, Wrocław 1998, „U podstaw przyrodoznawstwa i humanistyki”.

<sup>150</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 8.

<sup>151</sup> Kapitalizm w tej fazie rozwoju nazwał Jan Paweł II *kapitalizmem pierwotnym*. Wskazał też na błąd kapitalizmu pierwotnego (*liberalnego*), który polega na tym, że „człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji”; por. Jan Paweł II, LE, rozdz. II 7, a także zob. rozdział 3 niniejszej książki.

<sup>152</sup> *Laborem exercens* *znaczy powołany do pracy*, do pracy rozumianej przede wszystkim jak tworzenie, nie zaś jak po prostu znoyny trud, choć trudu owo tworzenie wymaga. Jan Paweł II powoływał się tu na *Księgę Rodzaju* (Rdz 1. 28), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 25 i pisał: „Człowiek dlatego ma czynić sobie ziemię poddaną, ponieważ jako «obraz Boga» jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie. *Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy*”; por. Jan Paweł II, LE, rozdz. II 6.

jak park maszynowy, nieruchomości fabryczna, surowiec itp. Równocześnie z powodu dużej liczby zabiegających o pracę był on ekstremalnie nisko opłacany, znacznie poniżej poziomu godziwego życia jego i jego rodziny. Pracującemu zostały więc odebrane podstawowe walory człowieczeństwa, takie jak prawo do podmiotowego traktowania osoby ludzkiej i odpowiedniego wynagrodzenia za pracę<sup>153</sup>.

Pracownicy najemni, głównie zakładów przemysłowych (fabryk, kopalni), solidaryzowali się w walce o zniesienie niesprawiedliwości ekonomistycznego stosunku do pracy ludzkiej, solidaryzowali się w działaniu ku zmianie stosunków społeczno-gospodarczych, w kierunku naruszenia tabu najwyższej wartości kapitału, zaniechania instrumentalizowania pracy najemnej przez pracodawców.

*Solidarność ludzi pracy* wyrażała się w licznych strajkach i demonstracjach oraz tworzeniu organizacji, które miały artykułować postulaty ludzi pracy i się o nie skutecznie upominać. Duża część tych organizacji wyznawała ideologię marksistowską, która, co prawda, zwalczała wyzysk przez kapitał, ale w dalszym ciągu traktowała wyłącznie materialistycznie<sup>154</sup> człowieka i relacje społeczno-gospodarcze. Skuteczność organizacji o marksistowskim obliczu przejawiała się w historii powstaniem nowego kolektywistycznego ustroju społeczno-gospodarczego, w którym został zniesiony kapitał poszczególnych pracodawców, ale też i wszelka własność prywatna. Pracownik zaś, jak wcześniej, pozostawał przedmiotem, tym razem działań polityczno-gospodarczych państwa. Różnica polegała teraz na tym, że pracodawca stał się nieuchwytny, a wyzysk był trudny do określenia w sytuacji zrównania poziomu życia. Rolę pracodawcy „totalnego” przejęło państwo, wszechwładne wobec ciała i duszy obywatela, którego podstawowym zadaniem stała się, niejako przymusowo, praca najemna w przedsiębiorstwie państwowym.

*Solidarność ludzi pracy* jest jednak wartością, która nie przeminęła wraz wyewoluowaniem kapitalizmu pierwotnego w inne formy, bardziej otwarte na „sprawę robotniczą”, szczególnie w krajach bogatych. Nie przeminęła ona także wraz z upadkiem ustroju kolektywistycznego w Europie Wschodniej

---

<sup>153</sup> Zob. znakomity opis rozwijającego się kapitalizmu pierwotnego, w: W. S. Reymont, *Ziemia obiecana...*, dz. cyt. oraz rekonstrukcję przedstawionych tam problemów etycznych gospodarowania w kapitalizmie, w: T. Grabińska, *Problemy etyki przedsiębiorczości...*, dz. cyt.

<sup>154</sup> Dlatego Jan Paweł II pisał o *błędzie materializmu* zarówno liberalnego kapitalizmu, jak i *marksistowskiego kolektywizmu*; zob. rozdz. 3.1. i 3.4. niniejszej książki oraz wskazane tam odniesienia literaturowe.

i Centralnej w 1989 roku. *Solidarność ludzi pracy* jest zasadniczą wartością, o którą trzeba zabiegać zawsze tam, gdzie praca ludzka, a wraz z nią i człowiek, jest traktowana przedmiotowo, gdy prawo do pracy nie jest zapewnione każdemu – a więc w przypadku bezrobocia<sup>155</sup>, gdy owoce pracy nie są dzielone sprawiedliwie nie tylko w skali lokalnej, lecz – co dzisiaj jest szczególnie ważne – w skali całego globu<sup>156</sup>.

Obok *solidarności ludzi pracy* trzeba mówić o *solidarności z ludźmi pracy*<sup>157</sup> tych, którzy mają wpływ na losy społeczności lokalnych lub wgląd w stratyfikację obszarów nędzy na świecie. Ci wszyscy, w tym także Kościół, mają obowiązek występować w imię zniesienia niesprawiedliwości wyrządzanej ludziom pracy.

Właściwa równowaga między prawami pracownika jako osoby i wymaganiami ekonomicznymi wystąpić może dopiero wtedy, gdy w społeczności panuje *solidarność ludzi pracy* i *z ludźmi pracy*. Wyrazem tej solidarności mogą być związki zawodowe<sup>158</sup>, które stawiają przed pracodawcą warunki konieczne do spełnienia, aby równowaga ta została zachowana. Nie chodzi w tej równowadze jedynie o godziwą zapłatę, czyli wyłącznie o czynnik materialny, ale o taką strukturę pracy i podział dóbr wypracowanych, aby każdy, niezależnie od charakteru wykonywanej pracy, miał poczucie wpływu na wytwór pracy (poczucie kreatywności) i na relacje między pracownikami (poczucie wspólnoty pracowniczej), i aby każdy zdolny do pracy ją uzyskał nawet wtedy, gdy w świetle sztywnych kanonów ekonomizmu i rachunku zysków i strat (wywołujących np. programowy brak bezrobocia)<sup>159</sup> dodatkowe zatrudnienie byłoby materialną stratą. Strata nie może być przeliczana wyłącznie na środki pieniężne, strata przede wszystkim musi się odnosić do stanu spustoszenia

---

<sup>155</sup> Bezrobocie, czyli pozbawienie człowieka korzystania z przysługującego mu prawa do pracy, godzi w jego powołanie (do pracy) i narusza samą istotę jego człowieczeństwa. Dlatego sprawą konieczną jest „*przeciwdziałać bezrobociu*, które jest w każdym wypadku jakimś złem, a przy pewnych rozmiarach może się stać prawdziwą klęską społeczną”; por. Jan Paweł II, LE, rozdz. IV 18; zob. też: *Młody człowiek wobec pracy...*, dz. cyt.

<sup>156</sup> Zob. przypis 138 niniejszej książki.

<sup>157</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 8.

<sup>158</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. IV 20.

<sup>159</sup> Zob. wyprowadzoną z zupełnie innego stanowiska ocenę negatywną formacji społecznej, która się kieruje zasadą zysku, w: A. Wierciński, 666: *liczba imienia bestii*, „Nomos” 10 (1995), s. 5–29; zob. też swoistą naturalność tej zasady w relacjach społecznych, u których podstaw znajduje się mechanistyczna antropologia Thomasa Hobbesa, w: T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009; T. Grabińska, *Żądza mocy Hobbesa...*, dz. cyt.

duchowości człowieka i duchowej kondycji społeczności, które nieuchronnie następują w wyniku pozbawienia człowieka pracy, stosowania wyzysku i przymusu, sprowadzenia człowieka do granic ubóstwa materialnego.

## 2.5. Obowiązek solidarności i cnota solidarności

Pojęcie *obowiązek solidarności* wystąpiło u Pawła VI w jego encyklice *Populorum progressio* z 1967 roku<sup>160</sup>. Solidarność odnosi się tu do *moralnego obowiązku* tych przedstawicieli krajów bogatych, którzy są odpowiedzialni za sprawy publiczne ludzkiej społeczności w skali ponadlokalnej. Przy podejmowaniu decyzji w tych sprawach powinni się oni zawsze kierować oceną moralną wszelkich działań, odnosząc je w sposób *uniwersalny*, tzn. mając na uwadze wpływ tych działań na sytuację nędzy i niedorozwoju, panującą na przeważającej części Ziemi<sup>161</sup>.

Niewypełnianie *obowiązku solidarności* prowadzi do rozwijania się swoistych postaw egoistycznych, podszytych egzystencjalnym lękiem, które rodzą niesprawiedliwe formy panowania jednych nad drugimi, a w wymiarze politycznym prowadzą do różnych postaci imperializmu i neokolonializmu. Właściwe zaś zrozumienie *obowiązku solidarności* umożliwia podjęcie solidarnej współpracy<sup>162</sup> w celu stworzenia wszystkim warunków szczęśliwego życia, pokoju, dostępu do dóbr, umożliwia pełny rozwój każdej osoby ludzkiej.

Pełen rozwój jednostki i społeczności musi się odbywać w wolności i w solidarności członków społeczności<sup>163</sup>. Wolność nie stoi w sprzeczności z so-

---

<sup>160</sup> Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (PP), Rzym 1967, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../pawel\\_vi/populorum\\_progressio\\_26031967.ht...](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../pawel_vi/populorum_progressio_26031967.ht...), ust. 48; zob. też: Jan Paweł II, *Współpraca i solidarność w stosunkach gospodarczych*. Do polityków, 24 IV 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Warszawa 1982, s. 71–72.

<sup>161</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 9.

<sup>162</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 22.

<sup>163</sup> W tym miejscu trzeba choćby krótko określić różnicę między *społecznością* a *wspólnotą*. *Wspólnota* jest środowiskiem ludzkim w ujęciu personalistycznym, utworzonym przez osoby, z których każda swoją podmiotowością i niepowtarzalnością wpisuje się w harmonijną strukturę całości; stan wspólnoty jest swoistą „wypadkową” kondycji poszczególnych osób. W ujęciu socjologicznym środowisko ludzkie nazywa się *społecznością* i tę całość traktuje się jako strukturę autonomiczną, którą można kształtować z zewnątrz i w ten sposób wpływać na kondycję indywidualów (poszczególnych ludzi) tworzących całość; podmiotowość indywidualum jest ograniczona, a jego oceny i wybory – sterowane w tzw. interesie całości; zob. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum.

lidarnością<sup>164</sup>. Działanie solidarne, a więc współpraca w grupie w celu realizacji zadań grupy i indywidualnego rozwoju jednostki w grupie, nie może się odbywać w sytuacji przymusu i jednocześnie nie może stwarzać sytuacji przymusu wobec żadnej jednostki. Solidarne działanie jednostki musi być zaś dobrowolne i wynikać z właściwej osobie ludzkiej potrzeby prawdy i czynienia dobra.

*Obowiązek solidarności*, który odzwierciedla istotę współzależności między poszczególnymi ludźmi i grupami ludzi, powinien być oparty na powszechnym poczuciu *dobra wspólnego*, powinien zastąpić wszelkie ideologie<sup>165</sup> panujące w różnych regionach świata. Solidarność oparta na wolnej woli, miłości bliźniego i rozumieniu dobra wspólnego w wymiarze *uniwersalnym* jest szczególnie bliska tradycji chrześcijańskiej, ale właśnie ze względu na jej *uniwersalny* charakter przekracza granice wspólnoty religijnej.

Świat współczesny powiązany jest wielorakimi relacjami w skali globalnej. Relacje te mogą być przedstawiane w duchu czysto materialistycznym – np. jako stosunki gospodarcze, i opisywane odpowiednimi wskaźnikami ekonomicznymi. Jednak współzależność w skali globalnej nie może być właściwie rozumiana i prawidłowo realizowana bez ujmowania jej w kategoriach solidarności – solidarności rozumianej jak postawa moralna i społeczna, jak *cnota*<sup>166</sup>. Solidarność nie ma więc psychologizycznej i subiektywistycznej

---

J. Merecki SDS, Lublin 2001, s. 19–26; T. Grabińska, *Autonomiczność jednostki a samorządność wspólnoty*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Uniwersalistycznego” 4 (2004/2005), s. 142–149, „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna”.

<sup>164</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 33; zob. też: T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg...*, dz. cyt., rozdz. IV i V.

<sup>165</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 36.

<sup>166</sup> Arystotelesowska cnota etyczna, czyli „[d]zielność etyczna, jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej [...] średniej miary, którą określa rozum”. Dzięki niej „człowiek staje się dobry i [...] spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje”; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt., s. 111, 113. To rozumienie cnoty przejęło chrześcijaństwo, ale etyka tomistyczna skupiona przede wszystkim na człowieku-osobie – stworzeniu boskim i na relacji miłości do drugiej osoby, kształtowanej na podobieństwo miłości Stwórcy do stworzenia znacznie przekracza etykę Arystotelesowską. Podstawowa różnica obu etyk wywodzi się z różnych teologii naturalnych. É. Gilson tak o tym pisał: „To nie tylko pokora [cnota zupełnie pominięta przez Arystotelesa – T.G.], lecz również umiarkowanie i męstwo oraz wszelkie związane z nimi cnoty szczegółowe są w tym systemie etycznym [św. Tomasza – T.G.] jedynie środkami zdobywanymi przez człowieka za cenę cierpliwego wysiłku po to, by coraz doskonalszy stawał się w nim obraz Boga, skoro to właśnie jest celem życia ludzkiego”; por. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., s. 349.

wykładni w rodzaju chwilowego wzruszenia krzywdą innych, doraźnego gestu filantropii itp., gdyż „jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego”<sup>167</sup>, i odpowiedzialność za wszystkich.

Ten *uniwersalny* aspekt solidarności zawarty w odpowiedzialności za wszystkich nie ma nic wspólnego z marksistowską kategorią „mas”, w której poszczególne jednostki są nierozróżnialne, która sama się wyłącznie reprezentuje w tzw. „interesie mas”, „walce klasowej mas”, „zwycięstwie mas” itp. Wszyscy, którzy pozostają w relacji solidarności, są wspólnotą osób wykonujących pewne zadanie i połączonych więzami braterstwa, opartymi na przykazaniu miłości bliźniego. Każda z tych osób jest traktowana przez inne indywidualnie i jest indywidualnie odpowiedzialna za wspólnotę; jest gotowa współdziałać z każdą osobą w realizacji tak celów jednostkowych, jak i wspólnych. Solidarność – jak każda cnota – jest trudna i wyraża poziom doskonałości jednostki i grupy. Solidarność wymaga od każdego w solidarnym działaniu głębokiego zrozumienia sensu jego indywidualnego wysiłku zarówno w wymiarze całej wspólnoty, jak i we wszystkich bardziej lokalnych zakresach. To zrozumienie ostatecznie jest niemożliwe do osiągnięcia wyłącznie drogą rozumową, bez jednoczesnego uczuciowego wglądu kierowanego miłością Boga i bliźniego.

Silniejsi w działaniu solidarnym nie mogą zdominować słabszych. Słabszym zaś nie wolno się biernie poddawać silniejszym. W solidarnej społeczności każdy jest uczestnikiem aktywnym. Formy tej aktywności przybierają z kolei charakter indywidualny.

Jak każda cnota, tak i *cnota solidarności* musi być krzewiona, musi być ćwiczona poprzez trening umysłu i doskonalenie duszy. Najpierw wszczepiona powinna zostać *świadomość solidarności*. W obecnej dobie taka potrzeba występuje szczególnie w społecznościach ubogich<sup>168</sup>, które są zdeintegrowane w bezwzględnej rywalizacji o najbardziej podstawowe dobra, a więc tym bardziej są podatne na instrumentalizację i tym bardziej bezbronne wobec przemocy i wyzysku. Gdyby zakiełkowała w nich świadomość solidarności, dochodzenie tych społeczności do suwerenności i lepszego bytu odbywałoby się bez wojny, terroru, korupcji czy innych form przemocy.

Cnota solidarności, owa trwała dyspozycja do odpowiedzialnego uczestnictwa w tworzeniu dobra wspólnego, jest cnotą na wskroś chrześcijańską, opartą na fundamencie chrześcijańskiej miłości, gdyż

<sup>167</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 38.

<sup>168</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 39.

[w] świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów *specyficznie chrześcijańskich* całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się *żywym obrazem* Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. [...]

Poza więzami ludzkimi i naturalnymi, tak już mocnymi i ścisłymi, zarysowuje się w świetle wiary nowy *wzór jedności* rodzaju ludzkiego, z którego solidarność winna w ostatecznym odniesieniu czerpać swoją inspirację. Ten najwyższy *wzór jedności*, odblask wewnętrznego życia Boga, Jednego w trzech osobach, jest tym, co my chrześcijanie określamy słowem „*komunia*”<sup>169</sup>.

## 2.6. Kosmologiczna podstawa solidarności i zasada solidarności

Religijną podstawą solidarności jest przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego oraz nieodłączna odpowiedzialność<sup>170</sup>. Podstawa, nazywana tu – kosmologiczną (*uniwersalną*), z której wyrasta solidarność, to teza o powszechności dóbr stworzonych, o ich *przeznaczeniu dla wszystkich*. Dobra te są zarówno zastanymi bogactwami naturalnymi, jak i przedmiotami lub ideami wytworzonymi przez ludzi. Wszystkie te dobra mają służyć człowiekowi, i to każdemu człowiekowi, potencjalnie w równym stopniu. Tylko wtedy ludzkość zachowa ład w skali globalnej i przetrwa w całej kulturowej różnorodności, która jest jednym z tych dóbr wytworzonych.

Powszechność dóbr, ich *uniwersalny* charakter w sensie dostępności dla wszystkich, nie oznacza wykluczenia własności prywatnej. Własność ta jednak powinna być rozumiana *uniwersalnie*, a więc „w najszerszym kontekście powszechnego prawa wszystkich do korzystania z dóbr całego stworzenia: *prawo osobistego posiadania jako podporządkowane prawu powszechnego*

<sup>169</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 40.

<sup>170</sup> Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt.; a także T. Grabińska, *Miłosierdzie a miłość obłubieńcza. Kontekst bezpieczeństwa osoby w „Miłości i odpowiedzialności” Karola Wojtyły*, w: *Miłosierdzie a odpowiedzialność*, red. Z. J. Kijas, A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2018, s. 117–132.

używania, uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr<sup>171</sup>. Własność prywatna<sup>172</sup> jest koniecznie potrzebna każdemu człowiekowi do wyzwania i urzeczywistniania jego twórczego potencjału, jednak w spełnianiu czynów w taki sposób, aby wpisywały się w jego transcendencję pionową<sup>173</sup>.

*Uniwersalność* dóbr wywodzi się z *uniwersalnego* charakteru pracy ludzkiej, która wymaga używania dóbr i prowadzi do wytworzenia dóbr. Tak pojmowana ludzka praca jest w skali kosmicznej procesem uniwersalnym. „[O]bejmuje wszystkich ludzi, każde pokolenie, każdy etap rozwoju ekonomicznego i kulturalnego, a *równocześnie* jest to proces przebiegający w każdym człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie. Wszyscy i każdy są nim równocześnie objęci<sup>174</sup>”.

Solidarne działanie jako współdziałanie jednostek, grup lub narodów dostrzega różnorodność kultur i wszelką inność. Inność nie jest czynnikiem dyskwalifikującym, symptomem słabości lub oznaką pozostawania na marginesie. Każda inność należy do porządku świata (*kosmosu*), wzbogaca wyniki działania i relacje między ludźmi tworzące się w działaniu.

Pokój w ludzkiej wspólnotie i rozwój ludzkości w skali globalnej są największymi wartościami przyświecającymi działaniom w skali globalnej, wartościami *uniwersalnymi*. Mogą one zostać osiągnięte jedynie w solidarnym wysiłku, w solidarnej współpracy. Pokój jest owocem solidarności: „*Opus solidaritatis pax*”<sup>175</sup>.

*Zasada solidarności* jest jedną z podstawowych zasad organizacji społeczności ludzkiej w każdej skali – rodziny, lokalnych wspólnot, społeczności narodowej i międzynarodowej, wywodzącą się z reguł religii chrześcijańskiej. Obowiązuje ona w każdym okresie historycznego rozwoju struktur społecznych. Różnie też jest nazywana. Leon XII w encyklice *Rerum novarum* z 1891 roku<sup>176</sup> pisał – zgodnie z grecką tradycją – o „przyjaźni”<sup>177</sup>, Pius XI mówił

<sup>171</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14.

<sup>172</sup> Zob. więcej o właściwym poziomie i przeznaczeniu własności prywatnej w podrozdz. 3.2.–3.3., a zwłaszcza w 3.9.–3.10., niniejszej książki. Zob. też T. Grabińska, *Posiadanie a zarządzanie...*, dz. cyt.

<sup>173</sup> Zob. rozdz. 1.6. niniejszej książki.

<sup>174</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 4.

<sup>175</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 39.

<sup>176</sup> Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, Rzym 1891, [www.mop.pl/doc/encykliki/Rerum%20novarun.htm](http://www.mop.pl/doc/encykliki/Rerum%20novarun.htm); zob. też: Jan Paweł II, CA, ust. 10.

<sup>177</sup> Zob. słynne greckie dzieła o przyjaźni: Platon, *Lizys*, w: Platon, *Ion, Charmides, Lizys*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 81–118; Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt.,



o relacji braterstwa jako o „powszechnej miłości”<sup>178</sup>. Paweł VI nakreślił zaś wizję formacji społeczeństwa, rządzącego się zasadą „przyjaźni”, „miłości społecznej”, „solidarności” i nazwał ją „cywilizacją miłości”<sup>179</sup>.

*Zasada solidarności* powinna kierować działaniami państwa w zakresie ustalania i kontrolowania odpowiednich warunków pracy w przedsiębiorstwach w taki sposób, aby ograniczyć autonomię pracodawcy wobec pracownika najemnego. Zasada ta też implikuje konieczność zapewnienia bezrobotnym przynajmniej minimum egzystencji materialnej<sup>180</sup>.

*Zasada solidarności*, która obowiązuje w wymiarze działań społecznych, ma swoje korzenie w relacji solidarności z drugim człowiekiem, opartej na przykazaniu miłości bliźniego. Wzór tej relacji, kształtowany jako cnota każdego poszczególnego człowieka, wyrasta z więzi rodzinnej. To w rodzinie dojrzewa *cnota solidarności*. W społeczeństwach, w których wartość rodziny jest podważana, w których panuje kult życia jednostki, zwróconej głównie ku własnej egzystencji, utrudnione jest rozwinięcie interpersonalnych relacji, jak i *zasady solidarności* w wymiarze społecznym. Rodzina jest pierwszą i najważniejszą *wspólnotą pracy i solidarności*<sup>181</sup>. Dlatego państwo, które pragnie się rządzić *zasadą solidarności*, musi w pierwszym rządzie dbać o rodzinę, także w perspektywie kolejnych pokoleń.

---

ks. VIII–IX; a także T. Grabińska, *Miłość a przyjaźń w etyce Arystotelesa*, „Fides et Ratio. Kwartalnik Naukowy” 3 (3) (2010) s. 18–24.

<sup>178</sup> Pius XI, Encyklika *Quadregesimo anno*, Rzym 1931, [https://opoka.org.pl/.../pius\\_xi/encykliki/quadregesimo\\_anno\\_...](https://opoka.org.pl/.../pius_xi/encykliki/quadregesimo_anno_...), ust. 140. J. Maritain podkreślał nie tylko wspólnotowy rys relacji miłości, lecz i jej rys transcendentalny: „Osoba – jako osoba – pragnie służyć dobru wspólnemu, dążąc jednocześnie do własnej pełni poprzez przerastanie samej siebie i przerastanie wspólnoty w swoim własnym ruchu ku transcendencji Całości”; por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 343; zob. też: K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., s. 335 i rozdz. VII.

<sup>179</sup> Paweł VI, *Homilia na zakończenie Roku Świętego* (25 grudnia 1975), „Acta Apostolicae Sedis” 68 (1976), s. 145, za: Jan Paweł II, CA, ust. 10; Jan Paweł II, *List do rodzin* (LdR), Rzym 1994, rozdz. I.

<sup>180</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 17. W istocie owo minimum egzystencji musi koniecznie uwzględniać godną egzystencję, a właściwie dopasowane urządzenia socjalne nie muszą sprzeciwiać się wolności i dynamizmowi działania przedsiębiorczego; zob. T. Grabińska, *Wolność działania przedsiębiorczego. Przeciwsolidarnościowy homomorfizm ustrojowy*, w: *Kongres Polski suwerennej*, t. 1, red. J. Wysocki, Wrocław 2004, s. 56–66, a także: A. Sen, *Rozwój a wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002, s. 145–160.

<sup>181</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 49.

Wspólnota rodzinna jest wzorem solidarnych wspólnot w społeczeństwie. Pozwala wytworzyć swoisty *system solidarności*<sup>182</sup>, w którym – podobnie jak w rodzinie – każdy jej członek ma swoje prawa i ma do wykonania zadania, spełniając i kreując jednocześnie zadania wspólnoty. Człowiek nie może być wyłącznie uwikłany w sieć celów wytyczonych przez państwo i w grę bezlitosnych wskaźników rynkowych. Każdy człowiek jest niepowtarzalnym stworzeniem, naśladowującym swoim kreatywnym uczestnictwem wolę Stwórcy.

Pojęcia *wspólnota* i *samorządność*<sup>183</sup> wyznaczają dwie relacje *człowiek – zbiorowość ludzka*, które są sobie przeciwne: pierwsza z nich – *wspólnota* – akcentuje autonomiczność jednostki, druga podkreśla autonomiczność wspólnoty<sup>184</sup>. Wolno zapytać o to, czy możliwa jest *pośrednia* koncepcja relacji *człowiek – zbiorowość ludzka*, tzn. taka, w której zachowana byłaby autonomiczność jednostki i równocześnie w określonych warunkach wspólnota uzyskiwałaby autonomię, nie kosztem autonomiczności jednostki – jak to jest w koncepcji socjologizującej<sup>185</sup> – lecz ze względu na autonomiczność jednostki. Ta *pośrednia* relacja części do całości w zbiorowości osób, pojmowana partycypacyjnie, byłaby następująca:

- poszczególne osoby tworzą społeczność, lecz społeczność nie jest do nich redukowalna; jednostki swoją autonomię i tożsamość kształtują w interakcjach z innymi członkami społeczności;
- osoba ma prawo wymagać od wspólnoty zapewnienia jej warunków do realizacji wyznawanych przez nią wartości<sup>186</sup>; wspólnota natomiast, przez wzgląd na dobro ogólne, może wymagać poświęcenia części praw jednostki.

<sup>182</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 49.

<sup>183</sup> Znaczenie terminu *wspólnota* określone jest w przypisie 163 i ma tam wyraźny rys personalistyczny. Samorządność zaś jest określona jako „sposób organizacji i funkcjonowania grupy społecznej, polegający na współdecydowaniu wszystkich członków tej grupy o jej działalności w jakimś zakresie”; por. *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996, s. 999.

<sup>184</sup> Ten i następny akapit są zredagowanym fragmentem artykułu: T. Grabińska, *Autonomiczność jednostki...*, dz. cyt.

<sup>185</sup> O socjetystycznym (socjologizującym) ujęciu relacji jednostka – wspólnota pisał J. Maritain, *Dziewięć wykładów...*, dz. cyt., wykład 1.

<sup>186</sup> Zob. J. Maritain, *Dziewięć wykładów...*, dz. cyt., wykład 1. Starożytni i średniowieczni filozofowie, a także personaliści wyrażenie „wyznawane wartości” zastąpiliby wyrażeniem „przedkładane dobra”, gdzie dobro oznaczałoby nosiciela wartości. Współczesne unikanie wyrażenia „dobro” nie jest przypadkowe, lecz jest skutkiem deprecjacji transcendentalności dobra jako absolutnego odniesienia dla hierarchizacji poszczególnych dóbr. Sprzyja temu socjologizacja wiedzy o ludzkiej zbiorowości, zgodnie z którą indywidua, bez interwencji

Ta relacja *pośrednia* stara się pogodzić autonomiczność społeczności i indywidualuów, do których się ona redukuje, ze wspólnotowością osób pozostających w permanentnych interakcjach, w wyniku wolnego wyboru. Na czym trwałym miałyby się owe interakcje opierać<sup>187</sup>? Arystoteles wskazywał na przyjaźń jako na ważniejsze nawet od prawa spoiwo wspólnoty<sup>188</sup>. Podobnie personaliści<sup>189</sup> upatrują go w miłości społecznej lub solidarności. To *zasada solidarności* pełni funkcje idei regulacyjnej we wspólnocie osób. Określa partycypację jednostki we wspólnocie, jest koniecznym uzupełnieniem zasady demokracji.

## 2.7. Koncepcja humanizmu rodziny i możliwości jej realizacji<sup>190</sup>

Małżeństwo i rodzina należą do najcenniejszych dóbr ludzkiej kultury. Współczesna ideologia materialistyczna deprecjonuje tę wartość nie tylko wtedy, gdy w licznych publikacjach, utworach literackich, przekazach filmowych kultywuje rozkład tradycyjnych więzi małżeńskich i rodzinnych, ale też i wtedy, gdy ustrój prawny afirmuje takie modele życia w społeczeństwie, których realizacji przeszkadzają rodzina i małżeństwo. Promowanie postaw

---

z zewnątrz (np. instytucjonalnej), nie są w stanie zaprowadzić porządku społecznego, ponieważ naturalnie pozostają w stanie chaosu aksjologicznego.

<sup>187</sup> Adam Smith w swojej moralności handlowej owe interakcje potraktował po prostu jak transakcje wymiany towarów i usług, co naturalnym czyni mechaniczny model społeczności – przykładowo taki, jaki zaproponował T. Hobbes, w: T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt.; zob. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1 i 2, tłum. G. Wolf i in., Warszawa 1954; a także: A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989.

<sup>188</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt., s. 236–237; zob. też: T. Grabińska, *Przyjaźń a dzielności etyczne w wychowaniu*, w: *Wychowanie do przyjaźni. Od idei do praxis*, red. A. Hennel-Brzozowska, Kraków 2011, s. 55–74; T. Grabińska, *Miłość a przyjaźń...*, dz. cyt.

<sup>189</sup> Personalista Jacques Maritain tak określił wspólnotowy atrybut bytu osobowego. Oto *osoba żąda dla siebie życia w społeczności*. „Domaga się tego po pierwsze ze względu na wrodzone jej doskonałości i ze względu na fakt, że jest otwarta na wymianę poznania i miłości [...] Po drugie [...] ze względu na swoje potrzeby. Wzięta w aspekcie swoich niedostatków domaga się włączenia w organizm kontaktów społecznych, bez których niemożliwe jest dla niej osiągnięcie pełnego życia i sukcesu”; por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 337–338.

<sup>190</sup> Rozdziały 2.7.–2.10. są zredagowanym na nowo tekstem rozdziału 3. książki: T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg...* dz. cyt. W niniejszej książce zredagowany jest fragment tekstu wyłącznie autorstwa T. Grabińskiej.

użycia i ideologii sukcesu materialnego wprowadza atomizację społeczeństwa, wyklucza więzi międzyludzkie, poczynając od najbardziej naturalnej komórki rodzinnej, poprzez grupy sąsiedzkie, regionalne, w końcu – narodowe. Wyklucza solidarność w każdej skali społecznej.

W naszym kręgu kulturowym rodzina powołana jest do tego, aby w jej łonie kształtowała się osoba ludzka, wychowywana w tradycji chrześcijańskiej. Rodzina jest *wspólnotą wychowawczą*, w której dokonuje się proces dojrzewania człowieka ku pełnieniu rozlicznych ról społecznych w imię miłości i sprawiedliwości<sup>191</sup>. Sytuacja rodziny zarówno w odniesieniu do otoczenia, czyli społeczności, której jest częścią, jak i ze względu na wewnętrzne relacje w rodzinie zmienia się w czasie i zależy od uwarunkowań kulturowych. Z tego punktu widzenia podstawową cechą rodziny jest solidarne działanie jej członków, oparte na wzajemnej miłości.

W dobie ideologizowania społeczeństw w skali globalnej (globu ziemskiego) za pomocą środków masowego przekazu, szczególnie małżonkowie – mężczyzna i kobieta często nie są w stanie się przeciwstawić zniewalaniu ich serc i umysłów antyrodzinną wyrafinowaną propagandą. Wielu ludzi nawet nie ma świadomości tego, jakim zabiegiem wykorzystującym ich z tradycyjnych wartości (w tym – jednej z najbardziej podstawowych – rodziny) są systematycznie poddawani, każdego dnia ich życia. Toteż szeroka akcja ukazująca nowoczesne metody manipulacji ludzkim zachowaniem z jednej strony, a z drugiej – ukazywanie słabości izolowanego człowieka, który nie ma dostatecznego oparcia we wspólnocie wyznającej tradycyjne wartości chrześcijańskie, może spełnić funkcje uświadamiające zagrożenia i wyzwolić postawy obronne. Jednak taka postawa obronna, która jest skierowana przeciwko czemuś (np. przeciwko metodom manipulacji), ma ograniczoną moc. Istota ludzka ma bowiem skupiać siły na urzeczywistnianiu celów pozytywnych – utrzymaniu rodziny mimo wszystko, w imię tego, że rodzina jest gwarantem człowieczeństwa.

U podstaw licznych wynaturzeń, prowadzących do deprecjacji wartości rodziny, leży fałszywe pojmowanie wolności – w duchu autonomii indywiduum (jednostki pozbawionej obowiązku solidarności), odmienne od rozumienia wolności głoszonego przez Kościół, gdzie wolność „to zdolność do realizacji prawdziwego zamysłu Boga wobec małżeństwa i rodziny”<sup>192</sup>.

<sup>191</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 16.

<sup>192</sup> Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio* (FC), Rzym 1981, ust. 6.

Współczesny antropocentryczny humanizm<sup>193</sup>, skrajnie nakierowany na wyalienowanie człowieka ze środowiska bliźnich w wierze i tradycji, powinien być zastąpiony nowym humanizmem – *humanizmem rodziny*<sup>194</sup>. Wcielanie w życie idei humanizmu rodziny nie wymaga zmian w doktrynie Kościoła. Wymaga jednak niezwykle wzmoczonej aktywności wszystkich wiernych i ugrupowań działających w zgodzie z doktryną Kościoła, w celu obrony praw mężczyzny i kobiety<sup>195</sup> jako filarów rodziny, a także w celu szerzenia idei sprawiedliwości społecznej, aby każda rodzina – niezależnie od jej pozycji w społeczeństwie miała takie same możliwości godnej egzystencji. Trzeba na nowo, obok korzystania z niewątpliwych osiągnięć nauki, wdrożyć myślenie mądrościowe (nie tylko – naukowe), uświadamiające prymat „wartości moralnych, które są wartościami osoby ludzkiej jako takiej”<sup>196</sup> i kształtują sumienie. Tylko wtedy ludzkość będzie mogła korzystać z dobrodziejstw nauki, nauka zaś nie będzie mogła być wykorzystana przeciwko ludzkiej godności i wolności<sup>197</sup>.

Za objawy kryzysu rodziny nie należy obarczać winą poszczególne istoty ludzkie (co oczywiście nie oznacza braku potrzeby rozliczania się w każdym indywidualnym sumieniu z wypełniania powinności chrześcijanina), czy też poszczególne rodziny, które nie są w stanie zrealizować swoich zadań. Problem ten ma wymiar społeczny i globalny. Toteż cała społeczność jest odpowiedzialna za kondycję rodziny, jak i za instytucje publiczne<sup>198</sup>, a wśród nich szczególnie te, które kształtują warunki prawne i materialne. Często, aby wymusić zanik rodziny, propagują ideologię rodziny jako przeżytku, a także różne ideologie użycia.

---

<sup>193</sup> Por. z personalistyczną koncepcją humanizmu integralnego, w: J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, tłum. J. Budzisz, Londyn 1960.

<sup>194</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 8.

<sup>195</sup> Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Vatican 1986.

<sup>196</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt.

<sup>197</sup> W obliczu wdrażania nowych odkryć naukowych w celu realizacji projektu NCBI i propagowania ideologii transhumanizmu coraz bardziej konieczne staje się krzewienie myślenia mądrościowego; por. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Autonomizowanie się infosfery a bezpieczeństwo antroposfery*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne IV. Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2016, s. 5–19; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016, rozdz. 5; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>198</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 17.

## 2.8. Cywilizacja miłości celem społeczeństwa solidarnego

U podstaw zrozumienia relacji Stwórcy do człowieka i człowieka do świata leży kategoria miłości. Bóg stworzył człowieka z *miłości* i powołał go *do miłości*. „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”<sup>199</sup>. Miłość, do której powołany jest człowiek, wyznacza zasadę i podstawę jego istnienia<sup>200</sup>. Istnienie człowieka ma zaś swój wymiar fizyczny i duchowy. A więc miłość te wymiary łączy w sposób nieseparowalny.

Powołanie człowieka – mężczyzny i kobiety – do miłości jest jednocześnie powołaniem do odpowiedzialności za drugą osobę i wspólnotę<sup>201</sup>. Kategoria odpowiedzialności jest komplementarna względem miłości i nie da się właściwie zrozumieć tych kategorii, gdy się je traktuje rozłącznie<sup>202</sup>. Najbardziej naturalną realizacją ludzkiej miłości jest małżeństwo i rodzicielstwo. Te dwa zadania nie mogą być bez miłości wypełnione, a z drugiej strony w tej małżeńskiej i rodzicielskiej aktywności miłość rozwija się i dojrzewa, wyzwala kreatywne moce człowieka. Miłość w rodzinie jest miłością wspólnoty i w konieczny sposób łączy się z odpowiedzialnością za nią – wspólnoty, która następnie przekracza krąg ścisłej rodziny, rozpościera się na większe ludzkie wspólnoty i ostatecznie na wspólnotę wszystkich ludzi w ich zadaniu wypełniania przykazania miłości. Relacja łącząca członków każdej z tych wspólnot jest relacją solidarności<sup>203</sup>.

<sup>199</sup> Por. Jan Paweł II, RH, ust. 10.

<sup>200</sup> Relację między osobowością i miłością Jacques Maritain określił wprost jako trzeci (obok bycia osobą i bycia jednostką) filozoficzny sens osobowości, gdyż „przez rozważanie samego prawa miłości jesteśmy wprowadzeni w metafizyczny problem osoby”; por. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 332–33. Dla Gabriela Marcela człowiek jest „współbyciem” „ja” i „ty”; zob. G. Marcel, *Présence et immoralité*, Paris 1959.

<sup>201</sup> Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt.; Jan Paweł II, FC, ust. 11, 18; Jan Paweł II, LdR, rozdz. II poświęcony cywilizacji miłości; a także Paweł VI, *Homilia na zakończenie Roku Świętego* (25 grudnia 1975)..., dz. cyt.

<sup>202</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 107–108; T. Grabińska, *Miłosierdzie a miłość obłubieńcza...*, dz. cyt.

<sup>203</sup> Na naturalną dyspozycję do solidarności wyniesioną z rodziny wskazuje Rocco Buttiglione, gdyż solidarność jest „odpowiedzią na wartość drugiej osoby drugiego decyzją współdziałania na rzecz jej urzeczywistnienia. Decyzja właśnie dlatego, że jest obiektywna, nie tylko nie wyklucza możliwości sprzeciwu wobec zamierzeń drugiego, ale wręcz

Chrześcijaństwo nadało rodzinie i rodzicielstwu najwyższą rangę, ustanawiając sakrament małżeństwa i chrztu. Dlatego też rozumienie miłości musi ostatecznie być sprowadzone do miłości Odkupiciela, który ofiarował się za ludzkie grzechy. Miłość jest więc związana z dobrowolnym poświęceniem się jednostki, z cierpieniem, ale przede wszystkim z *Dobrem* i *Nadzieją*.

W *Liście do rodzin* Jan Paweł II poświęcił cały obszerny II rozdział rozwinęciu postulowanej przez Pawła VI *cywilizacji miłości*. Wyprowadził zasady *cywilizacji miłości* od podstaw tkwiących w Dekalogu, a przede wszystkim w przykazaniu miłości bliźniego.

Boski atrybut kreatywności jest wzorem ludzkiego przeznaczenia, które się wyraża w rodzicielstwie i w powołaniu do pracy. Praca ludzka jest tym, co wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń. Rodzicielstwo, biologicznie podobne do prokreacji występującej wśród organizmów, jest jednak wyjątkowe, ponieważ ma ono także wymiar duchowy, „istotowo jest *«podobne»* – ono jedno – *do Boga samego*”<sup>204</sup>. W ten sposób rodzicielstwo jest zasadniczą cechą rodziny – „wspólnoty życia: jako wspólnoty osób zjednoczonych w miłości (*communio personarum*)”<sup>205</sup> – komunii osób. *Komunia* – czyli *przymierze* – jest sposobem bytowania we wspólnocie, którego pierwotnym, ale jednocześnie najpełniejszym przykładem jest wspólnota małżeńska i rodzinna<sup>206</sup>. *Komunia* jest relacją między dwiema istotami ludzkimi – „*ja*” i „*ty*”. *Wspólnota* zaś przekracza *komunię* dwóch osób w kierunku społeczności – „*my*”. Rodzina jest więc najmniejszą społecznością<sup>207</sup>.

Tożsamość osoby określa „*zdolność do życia w prawdzie i miłości*”<sup>208</sup>. Ta zdolność i jednocześnie *potrzeba* – pozwala uczestniczyć człowiekowi w tym wszystkim, co zostało stworzone, a przede wszystkim *sprzymierzać* się z drugim człowiekiem. Tajemnica tego przymierza, przejawiająca się w małżeństwie,

---

zakłada go, gdy te zamierzenia okażą się niesłuszne lub błędne”; por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń, w: K. Wojtyła *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 9–41, s. 23.

<sup>204</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 6.

<sup>205</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 6.

<sup>206</sup> Małżeństwo jest najpowszechniejszą, ale nie jedyną postacią przeżywania u człowieka dorosłego. Człowiek bezżenny, który rezygnuje z prokreacji, wciąż pozostaje płodny duchowo i intelektualnie, sprawuje pieczę nad wieloma ludźmi, czynnie uczestniczy w dziele kształtowania rodzin i wspólnoty; zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 208–214; Jan Paweł II, FC, ust. 16.

<sup>207</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 7.

<sup>208</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 8.

rodzinie, hierarchii wspólnot, tkwi ostatecznie w *komunii osób*, która nie może być zrozumiana bez odniesienia do nadprzyrodzonego aktu stworzenia w *prawdzie i miłości*.

Zadaniem rodziny jest urzeczywistnienie *dobra wspólnego małżeństwa i rodziny*. Istotą dobra jest jego tworzenie i dzielenie się nim z innymi, a więc *dobro* może zaistnieć tylko we wspólnocie osób. Więcej – „[i]m dobro jest bardziej *wspólne*, tym jest też bardziej *własne*”<sup>209</sup>. Dlatego człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>210</sup>. Realizacja człowieczeństwa odbywa się więc ostatecznie w bezinteresownej miłości, która zawsze jest przedmiotem daru – *daru osoby dla osoby*, nigdy kupna lub wymiany.

Każdy człowiek jest *darem życia* dla tych, którzy mu równocześnie ten dar dają. Jest więc dobrem wspólnoty rodzinnej i każdej ludzkiej harmonijnej zbiorowości. Jako dobro, każdy z osobna jest jedyny i niepowtarzalny, jest „tym człowiekiem”, zasługującym *na afirmację ze względu na swą ludzką godność*<sup>211</sup>. W rodzinie powstaje naturalna odpowiedzialność za każdego jej członka, w rodzinie więc kształtuje się wzór odpowiedzialności „za *szczególne dobro wspólne*”<sup>212</sup>.

Termin *cywilizacja* w wyrażeniu *cywilizacja miłości*, u której podstaw znajduje się rodzina, należy rozumieć bardziej jak *kultura* niż jak określona *formacja społeczna*, lecz o zasięgu globalnym. Chodzi tu o szczególny rodzaj duchowości wspólnoty ludzkiej, właściwej jej humanizacji (w duchu humani-

<sup>209</sup> Jan Paweł II, LdR, ust.10.

<sup>210</sup> Paweł VI, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (GeS), Rzym 1965, ust. 24, [gaudiumwww.nonpossumus.pl/encykliki/sobor\\_II/gaudium\\_et\\_spes\\_/II.php](http://gaudiumwww.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes_/II.php) (18.08.2016); Jan Paweł II, LdR, ust. 11. Kategoria daru, ale jako materialnego lub niematerialnego przedmiotu wymiany, zjawia się już u Arystotelesa w rozważaniach o przyjaźni – „Jeżeli przyjaźń ma charakter zobowiązania moralnego, to nie formułuje się wyrażnie żadnych warunków, lecz to, co się w niej ofiarowuje jako dar czy jako cokolwiek innego, ofiarowuje się przyjacielowi jako takiemu”; por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt., s. 256.

<sup>211</sup> Por. K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 415–420. K. Wojtyła niejednokrotnie wskazywał na nieredukowalność ludzkiej podmiotowości oraz na godność osoby jako na „podstawowe dobro życia zbiorowego i indywidualnego”; zob. np. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne w człowieku”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz...*, dz. cyt., s. 433–443, s. 448; zob. też: T. Grabińska, *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej*, w: *Godność w perspektywie nauk*, H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Kraków 2012, s. 41–46.

<sup>212</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 11.



zmu rodziny), opartej na chrześcijańskiej zasadzie miłości, na *kulturze miłości*. Rozpoczyna się ona „wraz z objawieniem Boga, który «jest Miłością»”<sup>213</sup>. Rodzina zaś jest podstawowa dla cywilizacji miłości „z uwagi na szczególną *bliskość i intensywność więzi*”, ale też z tego powodu powinna być chroniona przed różnymi zagrożeniami, które niesie współczesność<sup>214</sup>. *Cywilizacja miłości* jest formacją duchową społeczności połączonej więzami braterstwa na podobieństwo więzów w rodzinie. Jest formacją społeczności solidarnej, która nie może istnieć bez jej społecznej podstawy, bez rodziny.

Każdy członek wspólnoty jest podmiotem, ale zawsze jako *osoba* (człowiek w ujęciu *personalistycznym*), nigdy jako indywiduum<sup>215</sup>, indywidualizm bowiem nie pozwala rozwinąć się cywilizacji miłości. Indywidualizm wzmacnia postawy egoistyczne i egocentryczne, zaprzeczające ostatecznemu rozumieniu relacji człowieka do bliźniego, która sprowadza się do bezinteresownego darowania siebie i czerpania z tego radości<sup>216</sup>.

W utylitarystycznej koncepcji skrajnie indywidualistycznie pojętego szczęścia nie ma miejsca na bezinteresowne dawanie, które uszczęśliwia dawcę<sup>217</sup>. Jest natomiast miejsce na kategorię tzw. wolnej miłości. *Wolnej* od czego? *Wolnej* od odpowiedzialności za drugiego człowieka, za innych pozostających w jakiejś zależności. Nie ma więc w tym przypadku mowy o miłości w znaczeniu *kultury miłości*. Jest mowa o używaniu drugiego człowieka w imię doraźnej przyjemności i indywidualnych korzyści, o instrumentalizowaniu relacji międzyludzkich<sup>218</sup>, o społeczności antysolidarnej.

<sup>213</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 13.

<sup>214</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 13.

<sup>215</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 13; zob. J. Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo...*, dz. cyt.; a także T. Grabińska, *Osoba a indywiduum – kontekst humanistyczny a kontekst społeczny bezpieczeństwa*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne III. Czynniki antropologiczne i społeczne bezpieczeństwa personalnego*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2015, s. 5–17.

<sup>216</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 14.

<sup>217</sup> Zob. np. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 24–29; a także M. Zabierowski, *Personalistyczna krytyka utylitarystyki. Antropologiczna analiza brytyjskiej filozofii czynu*, w: *Personalna obnova...*, dz. cyt., s. 105–116; T. Grabińska, *Szczęście i bezpieczeństwo osoby w etyce hedonistycznej i utylitarystycznej*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne państwa. Bezpieczeństwo a wolność obywatela*, red. T. Grabińska, H. Spustek, Wrocław 2013, s. 21–35.

<sup>218</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 14.

## 2.9. Zadania rodziny

Rodzina chrześcijańska jest, według słów Soboru Watykańskiego II, „*głęboką wspólnotą życia i miłości*”. Każda poszczególna rodzina jest strukturą dynamiczną, zmienia się w trakcie pełnienia swoich funkcji, a zmiany te powinny być nakierowane na urzeczywistnienie jej posłannictwa w misji *strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości*, na pełną realizację jej zadań, które VI Synod Biskupów w 1980 roku sformułował następująco: 1) tworzenie wspólnoty osób, 2) służenie życiu, 3) udzielanie się w rozwoju społeczności, 4) uczestniczenie w działaniach Kościoła<sup>219</sup>.

Podstawą wspólnoty osób jest miłość, która bierze swój początek w miłości Boga. Rozwijanie miłości w rodzinie między kobietą i mężczyzną, rodzicami i dziećmi, rodzeństwem prowadzi do coraz głębszej *komunii osób*, która jest zasadą wspólnoty rodzinnej i małżeńskiej. To za sprawą sakramentu małżeństwa komunია miłości zostaje przekazana małżonkom, jest ona „żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana”<sup>220</sup>. Komunია małżeńska jest nową komunią miłości, którą obdarzył Chrystus ludzkość i która objawia się jednością, nierozzerwalnością i wiernością małżonków<sup>221</sup>.

Na bazie komunii małżeńskiej buduje się *komunia rodziny* w postaci zasady wspólnoty rodziców i wszystkich dzieci, a także dalszych krewnych. Komunია kościelna ma więc swoje odbicie w rodzinie i dlatego Sobór Watykański II wprowadził termin „Kościół domowy”. Rozwijanie rodziny ku stworzeniu komunii rodzinnej opiera się na ofiarności każdego z członków rodziny, zrozumieniu wzajemnym, przebaczeniu i pojednaniu; jest to możliwe dzięki wewnętrznej sile rodziny – miłości. Każdy z członków rodziny: kobieta, mężczyzna, dzieci, osoby starsze mają określone obowiązki w wypełnianiu misji rodziny i określone prawa. W ten sposób kształtuje się właściwe rozumienie solidarności między ludźmi.

Zadanie rodziny, które określa służenie życiu, jest wyrazem przedłużenia boskiej siły stwórczej i ożywiającej, która wyraża uczestnictwo w miłości Boga. Rodzina potomstwu przekazuje obraz Boga z *człowieka na człowieka*. Służba życiu nie polega tylko na fizycznym powołaniu do życia kolejnego ludzkiego

<sup>219</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 17.

<sup>220</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 19.

<sup>221</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 18–21.

ciała, ale koniecznie na przekazaniu potomstwu (poprzez wychowanie) tajemnicy życia nadprzyrodzonego, zasad moralnych i duchowych.

Zadanie rodziny polegające na służeniu życiu jest podważane we współczesnym stechnicyzowanym świecie. Ten świat ofiarujący bogatą konsumpcję jest w istocie groźny i niebezpieczny dla człowieka, jest *niehumaniczny*. Brak poczucia bezpieczeństwa<sup>222</sup> (ugruntowywany przez mass media) powstrzymuje ludzi przed powoływaniem do życia potomstwa. Jest to praktycznie proste dzięki środkom antykoncepcyjnym, akceptowanym, z powodu wyznawanej filozofii użycia lub lęku przed życiem, przez liczne jednostki – poddawane stale wpływom ideologii kształtujących tzw. *anti-life mentality* w postawach pragmatycznych i egoistycznych, nakierowanych na osiągnięcie doczesnych, indywidualnych, materialnych celów<sup>223</sup>.

Służba życiu, której naturalnym źródłem jest rodzina, ma swój szerszy kontekst. Służba życiu przekracza granice rodziny i nakazuje w stosunku do każdego człowieka przybierać postawę braterstwa lub opiekuńczości, postawę solidarności. Rodzina chrześcijańska nie tylko jest więc gotowa do pomocy dzieciom z innych rodzin, które są w potrzebie, do adopcji dzieci pozabawionych rodziców, ale też jest gotowa do traktowania jak członków rodziny ludzi starych, chorych, kalekich, narkomanów, byłych więźniów, wszystkich będących w potrzebie.

Sobór Watykański II określił rodzinę jako „pierwszą i żywotną komórkę społeczeństwa” i wskazał na jej zasadniczą rolę w życiu i rozwoju tegoż. Te cechy osobowości, które kształtują się w rodzinie, te rodzaje reakcji w stosunku do innego człowieka są w naturalny sposób przenoszone do społeczeństwa. Postawy bezinteresowności i otwartości na drugiego człowieka, ukształtowane w rodzinie, przeradzają się w wymiarze społecznym w postawę służenia swoimi umiejętnościami i pomocą oraz w międzyludzką solidarność. W ten sposób poprzez rodzinę dokonuje się humanizacja i upodmiotowienie

---

<sup>222</sup> Chodzi tu o tzw. bezpieczeństwo personalne, czyli „taki stan bytu osobowego, w którym spełnione są obiektywne warunki do doskonalenia się ku osiągnięciu pełni bycia osobą i w którym osoba odczuwa (aspekt subiektywny) naturalne pragnienie doskonalenia się oraz szczęście wstąpienia na tę drogę. Bezpieczeństwo personalne nie jest zatem czymś stałym, zadany przez wartości jakichś parametrów psychologicznych lub materialnych. Kolejne postaci bezpieczeństwa personalnego odpowiadają kolejnym stadiom stawania się osobą. Bezpieczeństwo personalne jest zatem wartością w etyce personalistycznej. Jest dobrem moralnym zarówno w wymiarze *wartości, jak i celu*.”; por. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*, Wrocław 2019, rozdz. II.1.

<sup>223</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 30.

społeczeństwa. Proces ten jest tym ważniejszy, im silniej współczesne społeczeństwa są manipulowane przez mass media, które czynią z ludzi bezwładną, bezpostaciową masę, prowadzą do utraty uświadomienia poszczególnej istocie ludzkiej jej godności i niepowtarzalności.

Prokreacja, wychowanie, służba społeczna, solidarność społeczna to podstawowe, ale nie jedyne zadania rodziny chrześcijańskiej. Należy do nich także *wyrażanie opinii w formie interwencji politycznej*. Rodziny winny zabiegać o taki ustrój państwa, instytucji państwowych i praw, które by gwarantowały możliwość wszechstronnego wykonywania zadań rodziny. Rodziny mają prawo uczestniczyć w tworzeniu tzw. polityki rodzinnej i podejmować jednocześnie odpowiedzialność za przemiany w społeczeństwie. Rodzina, gdy zabiega o prawa dla siebie, nie może jednak stracić z horyzontu tego, że jest częścią społeczności, która jest swego rodzaju rodziną wyższego stopnia<sup>224</sup>.

Polityka we współczesnym świecie ma wymiar globalny, toteż działania na rzecz rozwoju wspólnoty ludzkiej obejmują także rozwiązywanie problemów międzynarodowych w taki sposób, aby w *ramach światowej solidarności* rozstrzygać skomplikowane, a czasem drastyczne zagadnienia sprawiedliwości, wolności i pokoju. Rodzina ma w tym światowym dziele ważną funkcję do spełnienia: poprzez wychowanie w imię wartości prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości<sup>225</sup>, poprzez uczestnictwo w działaniach na rzecz innych w realizacji tych wartości, poprzez popieranie takich instytucji, które w sposób właściwy zabiegają o ład międzynarodowy.

## 2.10. Zagrożenia rodziny zagrożeniem społeczeństwa solidarnego

Pisma Jana Pawła II, które są cytowane w poprzednich punktach tego rozdziału, poświęcone w całości rodzinie, nie wyczerpują papieskich rozważań na ten temat. Szczególnie jest tu godna uwagi niedoceniona w tym zakresie encyklika *Centesimus annus*, która ukazuje, jak we wszystkich zagadnieniach porządku społecznego rysuje się jako podstawowe – zagadnienie rodziny.

Rodzina współczesna jest poddawana działaniom ideologii cywilizacji zachodniej (cywilizacji konsumistycznej, zysku), w której często „człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych ego-

<sup>224</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 42–48.

<sup>225</sup> Zob. model wychowania, np. w: A. S. Szoltysek, *Filozofia wychowania moralnego*, Kraków 2009, rozdz. II 1.5; zob. także M. Zabierowski, *Pedagogika a zarządzanie*, Wrocław 2013.

istycznych celów”<sup>226</sup>. To, co przejawia się na poziomie organizacji społecznej, zwykle kała w tej cywilizacji poziom rodziny. Instrumentalizm z poziomu kulturowego, światopoglądowego i ogólnie cywilizacyjnego wdziera się na lokalny skromny poziom rodzin. Cywilizacja zysku traktuje rodzinę, osobę i pracę w kategoriach towaru. Poziom organizacyjnie wyższy – a więc w skali korporacji ponadnarodowych, administracyjnych i gospodarki – sięga poziomów organizacyjnie niższych. Z błędnego ustawienia rozwoju globalnego wynikają fatalne konsekwencje dla rodziny. A zysk tzw. pracodawców nie może koncesjonować prawa do „zdobycia środków utrzymania siebie i swych bliskich”.

Cywilizacja zysku zaniedbuje środowisko moralne osoby, podporządkowuje celom sztucznym (komercyjnym i konkurencji) niezbywalne „prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości”<sup>227</sup>. Urządzenie społeczeństwa pod dyktando konkurencji<sup>228</sup> pomija fakt, że rodzina ma prawa niezależne od systemu, który na piedestał aktywności człowieka stawia efektywne współzawodniczenie. Powiedzielibyśmy, że skoro usiłuje się nadać rodzinie kształt z gruntu obcy jej naturze, skłonnej bardziej do altruizmu i kultury rezydowania (*kultury miłości*) niż do konkurowania i wymiernego zysku, to napięcia obecne we wszystkich skalach narastają. Przystępczość oraz uzależnienia byłyby – na tym poziomie rozważań – wyrazem napięcia między narzuconą rodzinie rolą a jej prawdziwym powołaniem.

*Prawo do swobodnego założenia rodziny* Jan Paweł II wyprowadzał z szerszego pakietu praw, wśród nich jest fundamentalne prawo antropologii – „prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania siebie i swych bliskich”<sup>229</sup>. Prawo do pracy jest konsekwencją osobowego traktowania pracy, czego nie przyjmują liberalistyczni piewcy konsumpcjonizmu i ekonomizmu, fundujący „miernotę sposobu patrzenia człowieka, kierowanego żądzą posiadania rzeczy bardziej niż chęcią odnoszenia ich do prawdy”<sup>230</sup>. I to fundamentalne prawo jest konsekwencją odmiennego rozpoznania rzeczy w systemie *cywilizacji miłości*. Otóż zysk

<sup>226</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 44.

<sup>227</sup> Por. Jan Paweł II, CA, ust. 47.

<sup>228</sup> Zob. uzasadnienie konkurencji w dochodzeniu do wyznaczonego celu np. w mechanistycznej antropologii i filozofii społecznej, w: T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., oraz dyskusję na temat konsekwencji tej antropologii, w: T. Grabińska, *Żądza mocy Hobbesa...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Uspობienie do melancholii w antropologii...*, dz. cyt.

<sup>229</sup> Por. Jan Paweł II, CA, ust. 47.

<sup>230</sup> Por. Jan Paweł II, CA, ust. 37.

nie może rugować ani nawet regulować *prawa do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi*, przy czym Jan Paweł II posługuje się metaforą „ziemi” dla podkreślenia uniwersalności osobowej i kosmicznej – pracy i rzeczy.

W encyklice *Laborem exercens* prawo do pracy zostało postawione w nowy sposób, tak nowy, że nigdy dotąd niewypowiedziany. I wydaje się, że w tej rekonstrukcji prawo do pracy jest nie mniej fundamentalne niż prawo do założenia rodziny i przyjęcia dzieci. Byłoby więc ono prawem współmiejscowym z prawem do założenia rodziny i wychowania dzieci, czyli miałyby te prawa status praw wzajemnie odwzorowujących się na siebie w dziedzinie rzeczywistości społecznej.

Jan Paweł II dużo uwagi poświęcił towarom i ludziom w ekonomizmie używającym, tj. realizującym wartości użyteczne. Jego zdaniem, marketing używający towar – a także konsekwentnie i ludzi, nadaje fałszywą strukturę aksjonormatywną ładowi społecznemu. Konsumizm, który jest efektem sztucznego kreowania potrzeb, jest konsekwencją szerszego błędu antropologicznego, polegającego na uprzedmiotowieniu (urzeczowieniu) osoby ludzkiej. Z błędem antropologicznym wiąże się fałszywe zidentyfikowanie także roli i samego istnienia rzeczy<sup>231</sup>.

Cywilizacja konsumpcjonizmu<sup>232</sup> pragnie regulować relacje społeczne płciowością i samą rodzinnością, które w nauce Jana Pawła II wybijają się ponad współczesne rozumienie. Współczesne rozumienie płciowości sprowadza się do technicznych instrukcji powiązanych z cywilizacją marketingową, obrazków sprzężonych z używaniem, ogranicza się ono do dystrybucji „praw” seksualności *via* wydawnictwa pornograficzne i coraz bardziej wyrafinowane mass media – zawsze w układzie pieniądza, zysku, hasła i rzeczy. A *prawa do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci* nie można legitymować zasadami ekonomizmu. Merkantylizmowi nie wolno zostawić *płciowości*, której tak wiele uwagi – jakże skrętnie media to przemilczały –

---

<sup>231</sup> Błąd antropologiczny ideologii liberalnego kapitalizmu i jego wpływ na inne błędy tej formacji są omówione w rozdz. 3.1.–3.8. niniejszej książki i tam znajdują się odsyłacze do pism Jana Pawła II na ten temat.

<sup>232</sup> Por. rozdz. 3.1.–3.8. niniejszej książki. Jan Paweł II zwykł używać terminu *konsumizm* na określenie nie tylko postaw konsumpcjonistycznych, lecz także w celu wskazania na ideologię kształtowania jednostki w społeczeństwie, aby stała się idealnym konsumentem towarów i usług, ale także idealnym konsumentem idei społeczno-politycznych (idealnym wyborcą) w systemach władzy przedstawicielskiej.

jest poświęcone w papieskich dokumentach<sup>233</sup>. Trwa merkantylistyczna ofensywa przeinaczania treści płciowości, pod pozorem uwalniania jej od tzw. zabobonu zniewolenia obyczajowością, a nawet biologicznością.

Klasowość, grupowość i narodowość należą do mniejszościowych aspektów większej prawdy, z którą rodzina jest związana o wiele trwalej i jaśniej. Jeżeli odrzuca się szerszą prawdę, to wtedy traci się wspólną podstawę i „klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim”<sup>234</sup>. Człowiek może ulegać różnym szczegółowym złudzeniom, ale Jan Paweł II ostrzegał przed nadmiernie konkretystycznym rozumieniem rzeczywistości, która naprawdę jest transcendentna i niewidzialna w optycznym obrazowaniu.

Człowiek skupiony na *tu i teraz* wyzbywa się prawdy transcendentalnej. A ona jedynie określa pełną tożsamość osoby. „Jeśli się nie uzna prawdy transcendentalnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych”<sup>235</sup>. Żadne jednak mniejszości klasowe, grupowe i narodowe nie mogą mieć takiego statusu, jaki ma rodzina. Owszem, mniejszość ma swoją wartość, zatem nie może być uciskana, wyzyskiwana, unicestwiona<sup>236</sup>, lecz gdy „klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim”, wówczas – wbrew pozorom – struktura staje się antymniejszościowa (obraca się przeciwko mniejszościom), ponieważ rozpoczyna się walka w mniejszościowym, a więc *stricte* partykularnym planie rozumienia społeczeństwa. Tak oto zakłamanie godzi w samego nadawcę kłamstwa. Okazuje się, że prawdę o rodzinie i społeczeństwie można ująć tylko w planie uniwersalnym, nie zaś mniejszościowym.

Narzucenie społeczeństwu mniejszościowego planu oznacza, że „triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści” – jest to sytuacja zerwania więzów solidarności, bez których nie ma wspólnoty. I tak każdy totalizm bierze się z przeniesienia prawdy na płaszczyznę partykularyzmu; gdy mniejszości za-

<sup>233</sup> Tematykę tę rozpoczął Jan Paweł II jeszcze jako Karol Wojtyła w przełomowym studium: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt.; Jan Paweł II, CA, ust. 49.

<sup>234</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 44.

<sup>235</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 44.

<sup>236</sup> Zob. np. T. Grabińska, *U źródeł dyskusji o tolerancji*, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej” 6 (2005), s. 47–70.

czynają walczyć o własne składowe rzeczywistości, zaniedbują dobro wspólne, współodpowiedzialność, uczestnictwo.

Jest trudno ludziom zrozumieć, że w języku wypracowanym w nowoczesnych demokratycznych cywilizacjach, opartych na zysku, które Jan Paweł II krytykował, nie istnieje już możliwość dogłębnego zrozumienia jego wypowiedzi. W jej świetle systemy demokratyczne, odwiązane od systemu moralnego, dobrowolnie zrzekły się prawdy i odniesienia rzeczy do prawdy.

W nauczaniu Jana Pawła II rodzina nie ma w żadnym razie statusu mniejszościowego. Nie degeneruje świata, to raczej świat współczesny nastaje na rodzinę. Ekonomizm<sup>237</sup>, w którym ten świat jest pogrążony, wytwarza swego rodzaju fobię obrony społeczności przed rodziną. Dlatego Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*<sup>238</sup> przypomniał Kartę Praw Rodziny przyjętą przez VI Synod Biskupów. W wielu punktach brzmi podobnie do praw człowieka, artykułowanych w międzynarodowych dokumentach, z tą jednak zasadniczą różnicą, że te drugie formułują wymagania indywiduum w stosunku do społeczności lub państwa, podczas gdy Karta Praw Rodziny konstytuuje prawo osoby, a więc istoty ludzkiej, urzeczywistniającej się we wspólnocie i dzięki tej wspólnocie, a podstawą wspólnotowości jest rodzina.

Także w krajach, gdzie obowiązują demokratyczne formy rządów, prawa te nie zawsze w pełni są respektowane. Odnosi się to nie tylko do gorszącej sprawy sztucznych poronień, ale również do różnych aspektów kryzysu systemów demokratycznych, które niekiedy, jak się zdaje, zatraciły zdolność podejmowania decyzji zgodnych z dobrem wspólnym. Niekiedy postulaty społeczeństwa rozpatruje się nie przy użyciu kryteriów sprawiedliwości i moralności, ale raczej biorąc pod uwagę siłę wyborczą lub finansową stojących za nimi grup<sup>239</sup>.

Jan Paweł II nie zaniedbywał troski o organizację wspólnoty w państwo. Dyskutował o niebezpieczeństwie nie tylko rządów totalitarnych, ale i zdegenerowanej demokracji. Panaceum na ową degenerację upatrywał w rozwijaniu jednostkowego ducha obywatelskiego, w politycznym upodmiotowieniu osoby, prawidłowo rozpoznającej napięcie między jednostkowym a ogólnym.

---

<sup>237</sup> O ekonomizmie i błędzie ekonomizmu wyróżnionym przez Jana Pawła II zob. podrozdz. 3.1.–3.4. niniejszej książki i pisma Jana Pawła II tam cytowane.

<sup>238</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 46.

<sup>239</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 47.



[O]dstępstwa od zasad moralności politycznej prowadzą z czasem do zniechęcenia i apatii, a w konsekwencji do zaniku zaangażowania politycznego i ducha obywatelskiego ludności, która czuje się poszkodowana i zawiedziona. Wynika stąd coraz większa niezdolność do włączania korzyści partykularnych w konsekwentny obraz dobra wspólnego, które nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby<sup>240</sup>.

Korzyści partykularne muszą być ocenione, aby mogły służyć dobru wspólnemu, do którego najbliższym jest rodzinie. Równocześnie struktura instytucjonalna wspólnoty powinna być prawidłowa, aby spełniać swą *pierwszorzędną rolę* i uruchamiać *swojego rodzaju system solidarności*<sup>241</sup>. Solidarność jest niezbędnym warunkiem rozwoju społeczeństwa, solidarność jest przeciwstawą indywidualizmu<sup>242</sup>, jest tak samo społeczeństwu potrzebna jak rodzina, która wyposaża społeczność w archetyp solidarności, uczy pokonywać *mentalność indywidualistyczną*. „By przezwyciężyć rozpowszechnioną dzisiaj mentalność indywidualistyczną, jest potrzebny konkretny wysiłek solidarności i miłości; zaczyna się on w rodzinie”<sup>243</sup>.

### 2.11. Kobieta i mężczyzna w *communio personarum*<sup>244</sup>

Jan Paweł II w szczególny sposób podkreślał znaczenie i rolę kobiety. Jednak pierwszym założeniem jego antropologii jest ontologiczna jedność by-

<sup>240</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 47.

<sup>241</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 49.

<sup>242</sup> Rozważania na temat autonomiczności jednostki we wspólnocie prowadzi np. Władysław Stróżewski, w: W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 244–245. Wskazuje na ograniczenia tej autonomiczności „od góry” (w odróżnieniu od ograniczeń „od dołu”, pochodzących od psychofizyczności) – takie jak normy postępowania zgodne z prawem naturalnym, i odnosi je do kultury lub religii. W świetle Wojtyłowej antropologii osoby ludzkiej (zob. rozdz. 1 niniejszej książki i pisma K. Wojtyły tam przywołane) to w istocie nie są ograniczenia, lecz determinanty indywidualnej wolności, która jest cechą konstytutywną osoby; zob. podrozdz. 2.6. niniejszej książki; T. Grabińska, *Autonomiczność jednostki...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wierność egzaminem z wolności według pana Cogito*, „Fundamenty” 5 (2008/2009), s. 30–33.

<sup>243</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 49.

<sup>244</sup> Podrozdziały 2.11.–2.13. zawierają na nowo zredagowany tekst z artykułu: T. Grabińska, *Kobieta w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Droga w Trzecie Tysiąclecie*, red. J. Prokop, Częstochowa 1999, s. 43–52.

cia człowiekiem w komplementarny, uzupełniający się sposób bycia kobietą i mężczyzną. Najpierw kobieta jest człowiekiem, pełni zaś jej kobiecości, jak i człowieczeństwa, wyraża się w relacji do mężczyzny. Dlatego ujawnienie tej relacji pozwala zrozumieć, kim jest człowiek, kim jest kobieta i jakie jest powołanie kobiety i mężczyzny.

Człowiek w nauczaniu Jana Pawła II jest kobietą i mężczyzną<sup>245</sup>, co oznacza, że bycia człowiekiem nie można sprowadzić do bycia osobno kobietą lub bycia osobno mężczyzną. Istota człowieczeństwa realizuje się w byciu kobietą i byciu mężczyzną. To podstawowe rozszczepienie człowieka na kobietę i mężczyznę wskazuje na prymat wspólnoty nad indywidualium w całej koncepcji rodu ludzkiego. Bycie człowiekiem oznacza od razu *communio personarum* kobiety i mężczyzny połączonych miłością. Ten wspólnotowy charakter bycia człowiekiem rzutuje na całość rozważań nad wspólnotowością we wszelkiej skali społecznej i wskazuje na miłość jako na zasadniczą relację między osobami w każdej grupie.

Rozumienie człowieczeństwa, którego istota dopełnia się w kobiecości i męskości, Jan Paweł II łączył z przekazem Nowego Testamentu i tajemnicą Trójcy Świętej, w której Bóg jest przedstawiony jako jednia trzech Boskich osób. Rozumienie człowieczego „my” jako kobiecości i męskości ma swój prawnik w rozumieniu Boskiego My<sup>246</sup>.

Również geneza człowieka wypowiedziana w starotestamentowej Księdze Rodzaju wskazuje na nierozzerwalność i nieseparowalność pierwiastka męskiego i żeńskiego w stworzeniu człowieka i byciu człowiekiem. Ustęp zawierający znane słowa: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę”<sup>247</sup>, tzn. ludzi, to właśnie oznacza i wskazuje na osobowy, równoznaczny, ale koniecznie dwoisty wymiar poszczególnych męskich i żeńskich istnień, wzajemnie się dopełniających ku człowieczeństwu. „Dzięki temu – jak pisał Jan Paweł II – dobro wspólne ludzi posiada u samych podstaw charakter komunijny i komplementarny”<sup>248</sup>, wzajemnie dopełniający się wkładem każdego członka wspólnoty.

Biblijna jednia kobiety i mężczyzny tłumaczy w sposób naturalny i zasadniczy doniosłość i fundamentalność małżeństwa, które jest tej jedni wyrazem.

<sup>245</sup> Zob. Jan Paweł II, LdR, ust. 6; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt.

<sup>246</sup> Zob. przełożenie Boskiego miłosierdzia na miłość oblubieńczą, w: T. Grabińska, *Miłosierdzie a miłość oblubieńcza...*, dz. cyt.

<sup>247</sup> *Księga Rodzaju* (Rdz 1. 27), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>248</sup> Por. Jan Paweł II, LdR, ust. 6.

*Communio personarum* najnaturalniej się objawia w małżeństwie i zaświadcza o osobowym wymiarze każdego z członków komunii osób. „W tym wyraża się też [...] podobieństwo do Boskiego «My». Tylko osoby zdolne są do bytowania «in communione». Rodzina bierze początek z takiej małżeńskiej wspólnoty, którą Sobór Watykański II określa jako «przymierze». W tym przymierzu mężczyzna i kobieta «wzajemnie się sobie oddają i przyjmują»<sup>249</sup>.

Wspólnota małżeńska ma więc podstawowy (ontologiczny) nadprzyrodzony wymiar. Stąd płynie jej sakramentalność i nierozzerwalność. Trwałość wspólnoty małżeńskiej nie może więc być przedmiotem ludzkich rozstrzygnięć. To właśnie znaczą słowa ewangelisty Mateusza: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”<sup>250</sup>. Nie chodzi tu jedynie o akt rozdzielania, lecz przede wszystkim o to, że trwałość ta należy do istoty człowieczego bytu.

W dotychczasowych rozważaniach wystąpiły dwa określenia zachodzące na siebie znaczeniowo: „komunia” i „wspólnota”. „Komunia” oznacza „my” jako związek dwóch osób połączonych miłością, oznacza to, czym jest „ja” i „ty”. Natomiast „wspólnota” jest rozszerzeniem tej komunijnej relacji „my” na większe grupy osób. Dlatego też rodzina jest najbardziej naturalną wspólnotą, wywodzącą się wprost z komunii osób. Jest wzorem dla innych wspólnot<sup>251</sup>, takich jak grupy pracownicze, narodowe itp. Relacja solidarności oparta o relację miłości określa prawidłową więź między członkami wspólnoty.

Pozostawanie w „komunii” osób jest dobrowolne, ale nie jest tymczasowe. Jest ponadczasowe. Jest dobrowolne w tym sensie, że u podstaw powstania „komunii” osób leży wolny i świadomy wybór każdej osoby w komunii. Każda z osób komunii – mężczyzna i kobieta – wychodzi ze swej rodziny. Opuszcza ją, aby tę nieprzemijającą wartość komunii osób i wspólnoty na nowo urzeczywistnić, a poprzez to urzeczywistnić w pełni własne człowieczeństwo. To, że jedność kobiety i mężczyzny jest ukształtowana „między jednością Osób Boskich a jednością Synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości”<sup>252</sup> w zasadniczy sposób wpływa na wewnętrzną tożsamość „każdej ludzkiej osoby, każdego z osobna mężczyzny i każdej kobiety”, wyrażającą się jako „zdolność do życia w prawdzie i miłości” i jako „potrzeba prawdy i miłości”<sup>253</sup>. Ta zasadnicza zdolność poszczególnej kobiety i poszczególnego mężczyzny nie

<sup>249</sup> Por. Jan Paweł II, LdR, ust. 7.

<sup>250</sup> *Ewangelia św. Mateusza* (Mt 19. 6), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 1145.

<sup>251</sup> Por. przypis 163.

<sup>252</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 8.

<sup>253</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 8.

wyczerpuje osobowej konstytucji człowieka. W pełni dojrzałości zawiera się ona dopiero w połączeniu z jednością ciała<sup>254</sup>.

## 2.12. Przekroczenie biologiczności rodzicielstwa

Gdybyśmy chcieli określić kobietę jako istotę autonomiczną, to najbardziej szczególnym dla kobiety wyróżnikiem jest macierzyństwo. Nie może ono być jednak właściwie rozumiane, jeśli nie jest podwiązane pod ogólniejszą właściwość człowieka, czyli rodzicielstwo. Po pierwsze, ten atrybut rodzicielstwa bierze swój początek w Bogu – Ojcu, sprawcy wszelkiego stworzenia. Po drugie, rodzicielstwo jest cechą kobiety i mężczyzny, jest cechą człowieka. Nie istnieje bez udzielania się w nim tak kobiety, jak mężczyzny. „*Macierzyństwo urzeczywistnia się za sprawą ojcostwa, a równocześnie ojcostwo za sprawą macierzyństwa jako owoc życiodajnej dwoistości*”<sup>255</sup>.

Z rodzicielstwa wywodzi się rodzina. Nie jest ona tylko prostą konsekwencją komunii osób – kobiety i mężczyzny, lecz jest nową jakością, w której „*komunijna jedność rodziców znajduje swe dopełnienie*”<sup>256</sup>. A więc pierwiastki męski i żeński w pełni realizują się w rodzinie. Potomstwo jest owocem autentyczności komunii kobiety i mężczyzny oraz jest warunkiem pogłębienia tej komunii.

Krytycy nauki społecznej Kościoła (NSK), wychodząc z założeń materialistycznych i naturalistycznych, występują przeciwko nadawaniu rodzicielstwu wyjątkowej wartości, bowiem ono – jak twierdzą – jest powszechną cechą istot żyjących, nie tylko człowieka.

Jan Paweł II w koncepcji genealogii osoby rozwinął ponadbiologiczne rozumienie rodzicielstwa. Rodzicielstwu podlega „cały świat istot żyjących, istot duchowych na niebie i cielesnych na ziemi”<sup>257</sup>. Jest to pierwsza teza rozszerzenia pojęcia „rodzicielstwo” – rozszerzenia go na istoty duchowe.

Po drugie, rodzicielstwo jest swoistym naśladowaniem i kontynuowaniem Boskiego dzieła stworzenia. Kontynuacja ta sama w sobie polega na nadawaniu człowiekowi w akcie rodzicielstwa mocy kreatywnej, na podobieństwo

---

<sup>254</sup> *Księga Rodzaju* (Rdz 2. 24), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 26; zob. też K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., rozdz. II.

<sup>255</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 7.

<sup>256</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 7.

<sup>257</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 9.

Stwórcy – na nadawaniu mu szczególnego wymiaru osoby. „*W biologię rodzenia wpisana jest genealogia osoby*”<sup>258</sup>, genealogia osoby, która ma ostatecznie charakter nadprzyrodzony. Zrozumienie tego ponadbiologicznego wymiaru rodzicielstwa nie da się do końca zracjonalizować i przełożyć na język tezy. W rodzicielstwie tkwi „wielka tajemnica” powołania do życia doczesnego i jednocześnie wiecznego.

Po trzecie, „[g]eneza człowieka – to nie tylko prawa biologii, to równocześnie stwórcza wola Boga”<sup>259</sup>, wola Boża stworzenia człowieka *dla niego samego*, ku bytowaniu uczestniczącym w życiu Bożym. Tajemnica genealogii osoby jest dostępna jedynie ludziom. Dogłębne jej ogarnięcie jest dane jedynie ludziom wierzącym. Toteż w toku dyskursu z materialistami trudno oczekiwać, aby została uznana. Tajemnica z zasady nie może być argumentem, bowiem jest przeżyciem.

Ważnym przymiotem człowieka jest obdarowywanie, które leży u podstaw komunii osób – mężczyzny i kobiety<sup>260</sup>. Są oni „wzajemnym darem dla siebie”. Obdarowywanie jest nierozłącznie związane z odpowiedzialnością za przekazywanie daru, jak i za przyjmowanie daru. Takie ujęcie relacji między kobietą i mężczyzną wyklucza traktowanie przedmiotowe drugiej osoby – jako instrumentu działania w celu innym niż dobro osoby obdarowywanej i zarazem dobro darczyńcy. Dar czyniony z siebie i przyjmowany w komunii osób rozszerza się na każdą wspólnotę, w której „każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego”<sup>261</sup>. Tak oto Jan Paweł II budował ontologię solidarnego, bezinteresownego współistnienia.

O ile dotychczas prowadzony był równoległy wywód na temat udzielania się pierwiastka żeńskiego i męskiego w człowieczeństwie, to – mimo jego zasadniczej symetrii wobec obu składowych – gdy przychodzi dokładniej rozważać kategorię rodzicielstwa, wyraźnie zaznacza się specyficzność uczestnictwa w rodzicielstwie kobiety w stosunku do komplementarnego udziału mężczyzny. Powołanie ludzkiej istoty do życia jest darem rodzicielstwa, które „stwarza sobie tylko właściwe współistnienie samodzielnych osób”<sup>262</sup>. To przynależy każdemu członkowi rodziny. Jednak istota powołania kobiety realizuje się właśnie w rodzicielstwie – jako macierzyństwo. Macierzyństwo od mo-

<sup>258</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 9.

<sup>259</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 9.

<sup>260</sup> Jan Paweł II, LdR, ust.12.

<sup>261</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 16.

<sup>262</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 16.

mentu poczęcia wyznacza szczególnie ściśle zjednoczenie cielesne i duchowe matki z dzieckiem, trwające w czasie. Nie tylko funkcje biologiczne, ale cała konstytucja ludzka formuje się w łonie matki. Równocześnie, rozwijający się nowy człowiek kształtuje pod każdym względem matkę – kobietę. Kobieta przeżywa macierzyństwo w sposób niepowtarzalny i niedający się sprowadzić do innych ludzkich przeżyć. W macierzyństwie bezpośrednio obdarowuje dziecko i sama przyjmuje dar bycia matką. Mężczyzna natomiast czuje się „*obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony*”<sup>263</sup>.

Gdy spełnione są oba te warunki, to wtedy może prawidłowo przebiegać wychowanie dziecka, ponieważ „rodzice obdarowują swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat”<sup>264</sup>.

### 2.13. Szczególne wyróżnienie kobiety

Istota człowieczeństwa nie może być dogłębnie zrozumiana bez wskazania na komplementarność pierwiastka męskiego i żeńskiego w byciu człowiekiem. Nie można również w pełni pojąć struktury i funkcji żadnej ludzkiej wspólnoty bez położenia nacisku na naturalny jej wzór w rodzinie, w której znów w aspekcie ontologicznym pierwiastek męski i żeński się dopełniają.

Jednak role społeczne (role we wspólnocie, również w rodzinie) wyróżniają posłannictwo kobiety jako matki i opiekunki. Materialistycznie i biologiczycznie nastawieni krytycy, podobnie jak w przypadku rodzicielstwa, tak w przypadku macierzyństwa, nie dopatrują się w nim jakiegś szczególnie ludzkiej cechy. Rodzenie i opieka nad potomstwem, przystosowanie potomstwa do życia dorosłego są – argumentują krytycy – wspólną cechą organizmów zwierzęcych. Tajemnica rodzicielstwa rzutuje jednak na tajemnicę macierzyństwa, którego zasadnicza funkcja nie wyczerpuje się w sferze biologicznej i fizjologicznej, lecz w przekazywaniu potomstwu obrazu Stwórcy i Jego dzieła stwarzania.

Macierzyństwo jednak ma w NSK jeszcze jeden wymiar. Macierzyństwo wyróżnia kobietę i „w najwyższym stopniu objawia godność kobiety”<sup>265</sup>. Ko-

<sup>263</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 16.

<sup>264</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 16.

<sup>265</sup> Por. Jan Paweł II, FC, ust. 22.

bieta wszak stała się Matką Boga. Syn Boży przyjął ludzką postać i został zrodzony z kobiety.

On sam przyjął ciało ludzkie z Maryi Dziewicy, którą Kościół czci jako Matkę Bożą, nazywając Ją nową Ewą i stawiając jako wzór kobiety odkupionej. Subtelny szacunek Chrystusa dla kobiet, które wezwał do pójścia z sobą i do przyjaźni, Jego ukazanie się po zmartwychwstaniu kobiecie przed innymi uczniami, misja powierzona kobietom, aby zaniósły Apostołom dobrą nowinę o zmartwychwstaniu – to znaki potwierdzające szczególne uznanie Chrystusa Pana dla kobiety<sup>266</sup>.

Zadania kobiety są zadaniami człowieka, które w pełni nie mogą zostać zrozumiane bez współdziałania w nich mężczyzny. Toteż kobieta i mężczyzna, szczególnie we współczesnej dobie deprecjacji człowieczeństwa i propagowania *anti-life mentality*, powinni dawać świadectwo tego, że małżeństwo jako *communio personarum* jest nierozzerwalne, połączone relacją miłości i wierności<sup>267</sup>. To świadectwo ma decydujący wpływ na kształtowanie się innych wspólnot ludzkich. Małżeństwo jest podstawą rodziny, w której wraz ze zjawieniem się potomstwa zaczynają się rozwijać różne (acz dopełniające się) role społeczne. Rodzina jako najmniejsza społeczność odzwierciedla i jednocześnie wyznacza zadania społeczności w szerszej skali. Jednym z ważnych zadań jest zabezpieczenie bytu rodziny. Zadanie to należy do całej społeczności, nie tylko do poszczególnych rodzin; bezpośrednim zaś gwarantem wypełniania go jest prawo do pracy.

Człowiek jako taki, jako ludzka istota, jest powołany do pracy (*laborem exercens*). Niezbywalne prawo do pracy ma więc zarówno kobieta, jak i mężczyzna, ale gdy kobieta poświęca się wyłącznie rodzinie, wypełnianiu zadań wynikających z macierzyństwa, to jej praca tradycyjnie jest przede wszystkim pracą w rodzinie, która nie przynosi wprost dóbr materialnych. Te dobra konieczne do zapewnienia godnego życia rodzinie tradycyjnie zabezpiecza mężczyzna. Prawo do pracy i do godziwej płacy ma charakter uniwersalny, bowiem wyraża się w prawie do życia mężczyzny, kobiety i potomstwa, rodziny i każdej wspólnoty<sup>268</sup>.

Prawo do pracy powinno być zabezpieczone z powodu podmiotowości człowieka, która się realizuje w komunii i wspólnocie osób. Zapewnienie

<sup>266</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 22.

<sup>267</sup> Zob. T. Grabińska, *Miłosierdzie a miłość oblubieńcza...*, dz. cyt.

<sup>268</sup> Por. Jan Paweł II, LE, rozdz. III 15.

pracy każdemu człowiekowi jest naczelnym zadaniem każdej wspólnoty, która pragnie się prawidłowo rozwijać i w której kobieta i mężczyzna mają możliwość realizowania własnego człowieczeństwa. Kobieta, która oddaje się pracy w rodzinie, powinna odczuwać „społeczne dowartościowanie zadań macierzyństwa, trudu, jaki jest z nim związany, troski, miłości i uczucia, których dzieci nieodzownie potrzebują, aby się mogły rozwijać jako osoby odpowiedzialne, moralnie i religijnie dojrzałe oraz psychicznie zrównoważone”<sup>269</sup>.

Dowartościowanie społeczne zadań macierzyństwa winno się przejawiać w postaci np. specjalnych świadczeń i prorodzinnej polityki podatkowej, ponieważ w innym przypadku kobieta jest często zmuszona podjąć pracę zarobkową, która koliduje z pracą w rodzinie. Zniekształceniem bytu społecznego jest zmuszanie kobiet do pracy zarobkowej, ale też we współczesnym świecie nie wolno ograniczać prawa kobiety do pracy zarobkowej i udziału w życiu publicznym. Fundamentalne jest tu zrozumienie dobrowolności przyjmowanej przez kobiety pracy, tzn. że „[p]rawdziwy awans społeczny kobiety wymaga takiej struktury pracy, aby kobieta nie musiała zań płacić rezygnacją ze swojej specyficznej odrębności ze szkodą dla rodziny, w której jako matka posiada rolę niezastąpioną”<sup>270</sup>. Dlatego też wszelkie prądy podkreślające szczególne wyróżnienie kobiet w pracy poza domem, nie zaś w rodzinie, podważają naturalne posłannictwo kobiety, sens człowieczeństwa i naturalną spójność każdej wspólnoty ludzkiej<sup>271</sup>. Z drugiej strony, dostęp kobiet do pracy zarobkowej wiąże się z wysiłkiem wspólnoty do przygotowania odpowiednich warunków, w których związanie kobiety z rodziną nie byłoby przeszkodą ani podstawą dyskryminacji. Nie jest to zadanie łatwe.

Trzeba bardzo mocno podkreślić, że wbrew propagandowym ocenom NSK, w których się przedstawia rzekome zacofanie doktryny kościelnej w kwestii uczestnictwa kobiet w życiu publicznym i zawodowym, jest w rzeczywi-

---

<sup>269</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. IV 19. Mirosław Zabierowski (w: M. Zabierowski, *Wszechświat i wiedza*, Wrocław 1994, rozdz. I) zastanawia się: „Można przyjąć, że tzw. kurczenie się ludzi w przypadku występowania szkodliwych wpływów świata zewnętrznego jest powtórzeniem kurczenia się ameb, protoplazmy, także różnego rodzaju organizmów osiadłych lub niezdolnych do szybkiego ruchu, które pojawiły się długo przed kręgowcami... Nie prowadzono badań, czy kobiety, które były zmuszane do aborcji, lecz zdołały jej uniknąć, wydały na świat ludzi chwiejnych, niezdecydowanych, zmiennych, o bifurkacyjnych charakterach, poszukujących w życiu głównie oparcia i zabezpieczenia”.

<sup>270</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. IV 19.

<sup>271</sup> Por. Jan Paweł II, FC, ust. 23.



stości zupełnie inaczej. Opinia Kościoła w tej sprawie jest pełniejsza niż tzw. postępowe idee zrównania kobiety i mężczyzny we wszystkich sferach życia.

Po pierwsze, nie może chodzić o „zrównanie”, jeśli się rozpatruje istotę człowieczeństwa jako współdzielanie się pierwiastka męskiego i żeńskiego. Nie da się zrównać ze sobą tego, co nie jest względem siebie ani większe, ani mniejsze, lecz komplementarne – współuzupełniające się i współwarunkujące w istocie człowieczeństwa.

Po drugie, dwa odmienne powołania kobiety i mężczyzny nie mogą być poddane operacji ujednolicenia. Wszelkie takie próby mogą jedynie doprowadzić do zniesienia powołań, co naruszyłoby istotę człowieczeństwa. Właściwy awans kobiety, jeśli kobieta ma nią pozostać, nie zaś być traktowana jak mężczyzna o innej fizjologii, jak rzecz, przedmiot o innej budowie i działaniu, „domaga się [...], by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów. Zadania te i zawody powinny zresztą uzupełniać się wzajemnie, jeżeli się pragnie, by rozwój społeczny i kulturalny był prawdziwie i w pełni ludzki”<sup>272</sup>.

Jan Paweł II upatrywał zrozumienia wzajemnego przenikania się zadań zawodowych, publicznych i wobec rodziny w ustalaniu wartości i znaczenia pracy. Przede wszystkim więc praca na rzecz dobra wspólnego, jaką by ona nie była – dobra rodziny, grupy zawodowej itp. A potem w porządku ontycznym i logicznym – różne rodzaje pracy, wśród których praca wychowawcza, jako naturalna dla kobiety, zajmuje poczesne miejsce.

Po trzecie, prawo dostępu kobiet do pełnienia tych samych funkcji zawodowych i publicznych, jakie tradycyjnie pełnili i obecnie pełnią mężczyźni, nie może nie obowiązywać, ale ma ono na celu zwiększenie, nie zaś zmniejszenie możliwości twórczych kobiet i zakresu ich działania na rzecz dobra wspólnego. Gdy więc praca zawodowa jest podyktowana przymusem zarobkowym lub gdy jest zalecana przez zniewalającą modną ideologię, która współcześnie nie tylko jest lansowana, lecz która odbija się ujemnie na statusie społecznym tych kobiet, które pozostają przy wartościach tradycyjnych, to wtedy praca zawodowa staje się swoistym niewolnictwem (*zaprzedaniem*) ciała i ducha.

Kobieta oraz mężczyzna powinni mieć równe prawa do uczestnictwa we wspólnocie, a więc równe prawa w rodzinie i społeczeństwie, przy zachowaniu swoich specyficznych powołań w urzeczywistnianiu człowieczeństwa. „Jest jednak rzeczą jasną, że wszystko to [dostęp do życia zawodowego i publicz-

<sup>272</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 23.

nego – T.G.] nie oznacza rezygnacji ze swej kobiecości, ani też naśladowania roli mężczyzny, ale właśnie pełnię człowieczeństwa kobiecego, która powinna wyrazić się w działalności kobiety czy to w rodzinie, czy poza rodziną; nie można przy tym zapominać o różnorodności zwyczajów i kultur<sup>273</sup>.

Niedopuszczalna jest wszelka dyskryminacja kobiet, którą w NSK nazywa się „obrazą godności kobiety”. Występuje ona wtedy, gdy kobieta traci swą podmiotowość i staje się przedmiotem kupna-sprzedaży – tak jak ma to miejsce w przypadku niewolnictwa, ucisku ekonomicznego wobec słabszych, pornografii czy prostytucji<sup>274</sup>. Także dyskryminacja i deprecjacja kobiet żyjących samotnie, bezdzietnie w małżeństwie lub wychowujących samotnie dzieci nie znajduje żadnej racji, bowiem każda z tych kobiet przynosi swoje kobiece powołanie tym bardziej na społeczność<sup>275</sup>, pełniąc w niej ważną, choć nieco odmienną rolę niż kobieta żyjąca w kompletnej rodzinie. Pewna odmienność tych ról nie jest wyrazem niedoskonałości którejs z nich, lecz wzbogaca ona dobro wspólne zawsze wtedy, gdy jest odzwierciedlona w działaniu zgodnym z powołaniem<sup>276</sup>.

Sytuacja kobiety we współczesnym świecie materializmu jest w tym samym stopniu zła jak sytuacja uprzedmiotowionego człowieka, którego wartość ma wyznaczać materialny sukces lub kariera. W świecie tym występuje programowe zjawisko bezrobocia w krajach bogatych i skrajna nędza w innych. Także w Polsce propaguje się postawy użycia w miejsce postaw afirmujących życie, pogłębia się rozwarstwienie społeczne, prostytucja, zjawisko aborcji itd. To wszystko skłania do przytoczenia słów Jana Pawła II ogólniejszej treści, które wiążą podejmowane tu rozważania z aktualnymi problemami cywilizacyjnymi. Przestrzegają one przed wpływem zarówno ideologii liberalnego kapitalizmu, jak i marksistowskiego kolektywizmu, w których zapomina się o istocie człowieczeństwa, a więc i o istocie kobiecości, co w konsekwencji musi prowadzić do degeneracji życia społecznego.

Racjonalizm nowożytny *nie toleruje tajemnicy*. Nie toleruje tej tajemnicy, jaką jest człowiek: mężczyzna i kobieta. [...] Nowożytny racjonalizm niesie z sobą radykalnie inną interpretację stworzenia oraz interpretację sensu ludzkiej egzystencji. Skoro nie ma dla człowieka perspektywy Boga, który kocha i który przez Chrystusa powołuje do życia

<sup>273</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 23.

<sup>274</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., rozdz. I – „Analiza słowa ‘używać’”.

<sup>275</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 24.

<sup>276</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., rozdz. IV – „Powołanie”.

w nim, skoro rodzina nie stanowi uczestnictwa w «wielkiej tajemnicy», zatem to, co pozostaje, to tylko wymiar doczesnego życia. Pozostaje życie doczesne jako teren walki, walki o byt, walki o korzyści przede wszystkim ekonomiczne<sup>277</sup>.

## 2.14. Kobiecość i męskość a natura i kultura<sup>278</sup>

Komplementarność kobiecości i męskości w rodzinie tradycyjnie odnosi się do współzupelniania się czynników naturalnych i kulturowych, utrzymujących w pokoleniowym trwaniu i równocześnie dynamizujących ludzką wspólnotę, nadbudowaną na rodzinie<sup>279</sup>. Cyprian K. Norwid w krótkim, lecz treściowo gęstym tekście z 1882 roku<sup>280</sup>, ową gęstością tekstu jemu właściwą, dał znakomitą analizę relacji kultury do natury na przykładzie rozważań powołania i umiejętności kobiety i mężczyzny. Sama równoległość rozpatrywania kwestii *natura – kultura* z kwestią *kobieta – mężczyzna* nie została jeszcze dotąd należycie doceniona<sup>281</sup>. A powinna w takiej postaci stać się kapitalnym punktem wyjścia dla modnych współcześnie nurtów feminizmu, zwłaszcza tych, które pretendują do bycia filozofią. Wyznawane przez Norwida stanowisko komplementarności (współwystępowania i współzupelniania się) powołań i umiejętności kobiety i mężczyzny w istocie człowieczeństwa doskonale koresponduje z Wojtyłową antropologią personalistyczną<sup>282</sup>. Z tą

<sup>277</sup> Por. Jan Paweł II, LdR, ust. 19.

<sup>278</sup> Następne dwa podrozdz. 2.14.–2.15. są zredagowanym tekstem: T. Grabińska, *Natura a kultura w „Emancypacji kobiet” Cypriana K. Norwida*, „Fundamenty” 3 (2005), s. 38–40.

<sup>279</sup> Zob. podrozdz. 2.9.–2.11. niniejszej książki i prace tam cytowane.

<sup>280</sup> Zob. C. K. Norwid, *Emancypacja kobiet*, w: C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 6: *Proza*, cz. 1, opr. J. W. Gomulicki, Warszawa 1971, s. 652–655. Gęstość tekstu, wielopoziomowość przekazu samym tylko słowem i kontekstem, jakże charakterystyczna dla Norwida, jest wyróżnikiem wybitnej literatury, mającej wartość filozoficzną, konstruującej językiem (często za pomocą wyrafinowanych metafor) określoną ontologię, aparaturę pojęciową wzajemnie warunkujących się znaczeniowo terminów.

<sup>281</sup> Zob. rozwinięcie o Norwidowską propozycję relacji natura – kultura, w: T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ontyczno-kulturowe transcztowieka*, w: T. Grabińska, J. Ochmann, J. Piwowarski, *Bezpieczeństwo kulturowe a kultura bezpieczeństwa wobec zagrożeń współczesności*, Wrocław 2018, cz. 1, rozdz. I.8.

<sup>282</sup> Zob. obszerne fragmenty rozdz. 1. i 2. niniejszej książki, a także: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt.; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt.

ważną Norwidowską inspiracją, która mogłaby uzupełniać wprowadzenie do tematu płciowości w personalizmie, warto się zapoznać.

Norwid rozpoczął swoją rozprawkę od odwołania się do wypowiedzi Bronisława Trentowskiego, stwierdzającej tradycyjnie podnoszony paradoks umiejętności kobiety i mężczyzny. Oto normalnym zajęciem kobiety jest szycie i gotowanie, natomiast dobrze uszyty ubiór lub dobrze ugotowany obiad jest zwykle dziełem mężczyzny. Następnie Norwid zajął się ustaleniem relacji kobiecość – męskość w inny sposób niż ten tradycyjny, sugerowany owym paradoksem, poniżający kobiecość, nadający jej status naturalności, która nie jest w stanie dorównać kulturowym osiągnięciom mężczyzn. Tę tradycyjną interpretację określił jako niegodną zwłaszcza filozofa (tj. Trentowskiego), lecz jako co najwyżej „dowcipne, lubo to jest pod piórem filozofia zaletą niewielką”<sup>283</sup>. Porzucił porównywanie kobiety i mężczyzny pod kątem zhierarchizowania ważności powołań i umiejętności na rzecz ich komplementarności, koniecznej dla istnienia człowieka i to nie tylko w sensie biologicznym – rozwoju populacji ludzkiej, ale właśnie w sensie istnienia i rozwoju kultury – sfery działania człowieka wyłącznie mu przysługującej.

Wyszedł Norwid od porównań biologiczno-fizjologicznych – kształtu cielesności, zgodnie z pitagorejskimi kanonami estetyczności (zasadą symetrii) uznał cielesność kobiety za piękniejszą, ale tylko – jak zastrzegł w określeniu, wyróżnionym przez niego kształtem dźwięku – w „z a s a d n i c z y m - z a r y s i e budowy ciała”<sup>284</sup>. W pełni świadomie odniósł ocenę estetyczną zarówno do kryterium, jak i – co cenniejsze u analityka – do przedmiotu ściśle związanego z kryterium oceny.

Następnie wskazał Norwid na większą u kobiet niż u mężczyzn wrażliwość i równocześnie wytrzymałość systemu nerwowego<sup>285</sup>, która pozwala

<sup>283</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 653.

<sup>284</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 653; wyróżnienie rozstrzeżeniem lub czcionką tu i dalej – jak w oryginalnym tekście Norwida. Rozwinięcia wymaga termin „z a s a d n i c z y - z a r y s budowy ciała” jako ten element cielesności, który u kobiety jest piękniejszy, zwłaszcza gdy współcześni biologistycznie zorientowani badacze dopatrują się źródła symetrii i kształtu kobiet w ewolucyjnie przebiegających wyborach seksualnych, jak i w ewolucjonistycznej estetyce; zob. np. D. Dutton, *The Art Instinct. Beauty, Pleasure, and Human Evolution*, New York 2009.

<sup>285</sup> *Wrażliwość systemu nerwowego* jest wyrażeniem w dużym stopniu metaforycznym. Ścisłe określenie jego znaczenia wymagałoby sprecyzowania, czy chodzi tu też o wrażliwość na bodźce zmysłowe. Jeśli tak, to mężczyzna nie jest zasadniczo mniej wrażliwy. Raczej różnice między płciami występują, gdy chodzi o rodzaj bodźców i inten-

kobiecie znosić dłużej i wytrwalej fizyczne i psychiczne niedogodności losu. W ten sposób kobiecy organizm jest przystosowany do macierzyństwa, bo „za DWA ręczy żywoty”<sup>286</sup>. Przystosowanie organizmu kobiety do urodzenia i wychowania potomstwa ma swoje zwieńczenie w usposobieniu do bezwarunkowej, ostatecznej obrony potomstwa (gdy runą bastiony obrony męskiej), co współcześnie nazywa się *obroną drugiej linii*<sup>287</sup>. Norwid te biologiczno-fizjologiczne przymioty kobiet określił jako NATURALNE i wyróżnił to określenie w tekście wersalikami, po czym stwierdził wyższość kobiety jako „organizacji” naturalnej w stosunku do męzczyzny.

Kolejnym Norwidowskim odkryciem jest wyprowadzenie zmysłu społecznego z naturalnej wyższości kobiety<sup>288</sup>. Jest naturalną, nie z nadania lub postanowienia – k a p ł a n k ą – ogniwnem między „samotnym Ja a publicznym My”<sup>289</sup>, poprzez konieczne, lecz równocześnie dobrowolne zawieszenie egoizmu i partykularyzmu w oddaniu się dzieciom i w kształtowaniu relacji w rodzinie. Udział kobiety w kulturze Norwid ustalił jako naturalne źródło, po pierwsze – osadnictwa, po drugie – obyczajowości, po trzecie – n a t c h n i e - n i a twórczości. Bez kobiety jako celu męskich westchnień i działań, „bez trojańskiej wojny ... H E L L A D Y być wcale nie mogłoby”<sup>290</sup>. To ustalenie znaczenia kobiety w kulturze jest jeszcze w tym miejscu związane z tradycyj-

---

sywność reakcji na nie, zgodnie z dynamizmem zachowania komplementarnego kobiety i męzczyzny. Ponadto wrażliwość systemu nerwowego nie musi iść w parze z silną psychiką. Współcześnie kondycję psychiczną dookreśla się przez strukturę układu hormonalnego, który wpływa na neurofizjologię. Na ową kondycję mają także wpływ prawidłowo uformowane warstwy bezpieczeństwa personalnego; zob. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne...*, dz. cyt., rozdz. II.

<sup>286</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 653.

<sup>287</sup> Właściwa kobietom *obrona drugiej linii* nie zawsze we wszystkich okolicznościach (niewyznaczonych przez naturę) jest korzystna. W przypadku np. kobiet terrorystek (podobnie jak i w przywołanym przez Norwida pozytywnym przypadku Joanny d’Arc) przekształcenie obrony drugiej linii w agresję daje takie efekty determinacji i bezwzględności walki, że męczyżni nie są w stanie im dorównać.

<sup>288</sup> Życiowe doświadczenie samotności przez Norwida miało zapewne swój udział w podkreśleniu zmysłu społecznego kobiety. Kobieta tradycyjnie organizuje rodzinę od wewnątrz, udziela swej osoby każdemu z jej członków w odpowiedni, wymagany przez niego sposób. Równocześnie jednak kobieta udziela się przede wszystkim własnej rodzinie. Natomiast to męzczyzna, tradycyjnie, przekracza skalę własnej rodziny w organizowaniu wspólnoty i odpowiedzialności za nią. Mamy w tym zjawisku kobiecego i męskiego zmysłu społecznego kolejny przejaw relacji komplementarności, nie zaś wyższości kobiety.

<sup>289</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt.

<sup>290</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt.

nymi rolami pełnionymi przez kobietę we wspólnocie rodzinnej i większej. I choć nie uwzględnia ról społecznych kobiet, jakie pełnią współcześnie, to w pewnym stopniu Norwid w dalszej części tekstu przekroczył tradycyjny scenariusz ról kobiecych.

### 2.15. Wyższość i niższość kobiety

Naturalne przymioty kobiety, wymienione przez Norwida, przewyższają męczyznę, lecz równocześnie mogą skłaniać, jak to ujął Bronisław Trentowski, do nadawania tym biologiczno-fizjologicznym cechom statusu niższości wobec cech „dorobkowych”<sup>291</sup> (bo nienaturalnych), takich jak umiejętność krawiectwa lub gotowania. Kobieta oto gotuje i odziewa w ramach jej naturalnego opiekuństwa. W ten sposób czynności te są przedłużeniem naturalności wydania i wychowania potomstwa. Dla mężczyzny są one wyborem, są realizacją celu obmyślonego (w tym sensie – nienaturalnego). Różnica w jakości celu wyznacza różnicę w sposobie wykonania: strawa i ubiór mogą pełnić funkcje w istocie biologiczne (naturalne, koniecznie służące przetrwaniu pokoleniowemu), podczas gdy pełnią naddatkowe funkcje reprezentacyjne (uwarunkowane kulturowo), to ów naddatek staje się bodźcem twórczości i wyróżnia mistrza kuchni lub mistrza igły.

Norwidowska koncepcja ujemnych stron zalet głosi, że ludzkie przymioty są w większym lub mniejszym stopniu obciążone niedoskonałością, zwłaszcza wtedy, gdy „zalety” są naturalne<sup>292</sup>. Wtedy bowiem czynności, jakie mają w nich źródło, są mniej pod świadomą kontrolą, są bardziej automatyczne. Dlatego te czynności kobiety mogą nosić pozory niższości (naturalnej). Pozory niższości przekładają się zaś na wyższość kulturowo uwarunkowanych czynności mężczyzny.

Dla Norwida jest oczywiste, że kobieta może pełnić wszystkie role męskie<sup>293</sup>, co zważywszy na ponad stuletni wiek tekstu, jest kolejnym zapozna-

<sup>291</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt.

<sup>292</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 654.

<sup>293</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt. Stwierdzenie, że kobieta może pełnić wszystkie role męskie równie dobrze, choć „po kobiecie mu”, wymaga komentarza. Historycznie utworzone męskie role społeczne nie są po prostu rodzajem zadań do wykonania. Są to właśnie role, odgrywane w całym spektaklu zdarzeń w społeczności, wedle określonych reguł gry, aby osiągnąć wyznaczone cele. Role te są z jednej strony pochodną kultury, z drugiej strony gwarantują istnienie tej kultury. Rola jest dopasowana do tego, kto ją pełni, jak i ten, kto ma

nym odkryciem. Nie chodzi jednak Norwidowi o proste zastępstwo mężczyzny kobietą, nie chodzi o prostą wymiennosc. Rola jest społecznie lub historycznie określona, natomiast w każdej z tych wspólnie dzielonych ról zarówno kobieta, jak i mężczyzna zachowują swoją tożsamość. „Cokolwiek społecznie lub historycznie pełni mężczyzna, i kobieta pełnić to może na tej samej wyżynie, ale po kobiecemu...”<sup>294</sup>, a komplementarność kobiecego i męskiego wspólnego spełnienia roli gwarantuje jej doskonałe wykonanie.

Norwid przywołał postać Joanny d'Arcy, której sposób walki określił jako czysto, doskonale „niewieści”. Można się domyślać, że Norwid miał na uwadze włączenie do walki owej drugiej linii obrony, zdeterminowanej ostatecznie, niepodlegającej racjonalnym ocenom, rządzącej się intuicją w celu pokonania wroga w imię obrony najnaturalniejszych, a więc najważniejszych wartości (potomstwa).

W rozważaniach stopnia doskonałości pełnienia ról Norwid jeszcze raz powrócił do krytyki paradoksu wyrażonego przez Trentowskiego. Poruszył sprawę reprezentacyjnych obiadów i ubiorów, których przygotowanie lub wykonanie nie jest tradycyjnym powołaniem naturalnym kobiet. Równocześnie jednak „po obiady i szaty Neronów i Heliogabalów tylko do kucharzy – mężczyzn i krawców mężczyzn uciekać się trzeba”<sup>295</sup>.

Reprezentacyjność formy owych potraw i strojów może bowiem pełnić różne funkcje. Wyróżnianie się może mieć pozytywne i negatywne cele, osadzone w kulturze. Kobieta-kucharka, kobieta-krawcowa spełniają swoje powinności w celach naturalnych, zawsze pozytywnych, bo pozostających w naturalnie kształtowanej homeostazie z otoczeniem. Natomiast role naznaczone celami silnie zabarwionymi kulturowo paradoksalnie realizują w sposób często wyrafinowany (i często przewyższający skutecznością) cel

---

pełnić rolę, do niej się dopasowuje. Przejęcie męskich ról przez kobiety nie sprowadza się do jednakowej (co nie znaczy mniejszej) materialnej i mentalnej efektywności w ich pełnieniu oraz ma źródło, ale i konsekwencje w całej kulturze, w jej często drastycznych zmianach. Jan Paweł II tak oto to ujął w adhortacji *Familiaris consortio*, ust. 21: „Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego i rodzinnego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zwodów. Zadania te i zawody powinny zresztą uzupełniać się wzajemnie, jeśli się pragnie, by rozwój społeczny i kulturalny był prawdziwie i w pełni ludzki”.

<sup>294</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 654.

<sup>295</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 654.

(wszak naturalny) walki o przekazanie genów, realizowany w sprawowaniu bezwzględnej władzy<sup>296</sup>.

Za „najwięcej męski” naród w swoich czasach uważał Norwid naród angielski, rządzony przez kobietę-króla (Wiktorię), lecz równocześnie „najwięcej męskim umysłem prowadzący publiczne sprawy”<sup>297</sup>. Norwid sądził, że tym należy tłumaczyć inny rys angielskiej kultury (paradoksalny wobec ówczesnych licznych oznak postępu w Anglii) – traktowanie w Anglii kobiet przedmiotowo, jako własność mężczyzny. Norwid podniósł przykład porwań przyszłych małżonek.

W obliczu licznych innych przykładów traktowania kobiety jak przedmiot lub towar silny ruch emancypacyjny sufrażystek nie powinien dziwić. U swych podstaw miał on bowiem wyzwolenie kobiet spod panowania mężczyzn, które przybrało monstrualne formy w rozwijającym się kapitalizmie pierwotnym, urzeczowiającym w transakcji wszelkie relacje, także i tę kobieta – mężczyzna, żona – mąż. Można więc określić ruch sufrażystek przede wszystkim jako słuszny bunt przeciw nie tyle samemu zniewoleniu kobiet, co przeciw odebraniu naturalności relacjom międzyludzkim, podporządkowaniu ich kulturze zyskowej transakcji. Suфраżystki niestety nie dość mocno zaakcentowały ten uniwersalny (po Norwidowsku i Wojtyłowemu – personalistyczny) aspekt ruchu, co ułatwiło przekształcenie go w odnaturalizowane ruchy feministyczne, w nową kulturę *uniseksu*.

Jeśli emancypacja kobiet ma mieć właściwą postać, to powinna, według Norwida, odbywać się zgodnie z naturalnym powołaniem i naturalnymi umiejętnościami kobiety: „Nie przez u-męstwienie jej atrybutów, ale właśnie że przez kobiecości podwyższenie”<sup>298</sup>. Realizację tak postawionego projektu

---

<sup>296</sup> Role reprezentacyjne wymagają wyjątkowej oprawy, np. strojów. Norwid sugeruje, że to mężczyźni kreatywni krawcy, a nie pokorne skromne krawcowe mają swój udział w kształtowaniu wizerunku tyranów. Można by zapytać o stopień konkluzywności takiego rozumowania, skoro to kobiety mają szczególnie upodobanie w luksusie (czy jest ono naturalne w związku z rolą wabienia?), skoro wśród historycznych postaci kobiecych nie brakuje okrutnic i skoro tradycyjnie kobieta przechowuje kulturę tworzoną przez mężczyznę z kobiecego natchnienia? Misternie poprowadzone relacje komplementarności w tych zależnościach byłyby bardziej owocne niż po prostu przeciwstawianie pokory domowych krawcowych pysze krawieckich mistrzów.

<sup>297</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 654. Czy dziewiętnastowieczni Anglicy byli narodem najbardziej męskim, np. czy Polacy byli narodem bardziej żeńskim? Sam Norwid nie był tego pewien. Na temat współczesnych badań na temat m.in. *płci narodu* zob. np. G. Hofstede, *Kultury i organizacje*, tłum. M. Durska, Warszawa 2007.

<sup>298</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 654.



emancypacji kobiet mają wspomagać mężczyźni. Jest to ich „arcydzielne zadanie i jako takie nie znoszące ręki rubasznej”<sup>299</sup>.

W rozprawce o emancypacji kobiet, pod wieloma względami odkrywczej, udało się Norwidowi jedynie naświetlić w nowatorski sposób problem społeczny i niedorzecznie byłoby wymagać, aby w tak krótkiej formie wyłożył tezy antropologiczne. Ma więc rozprawka charakter perswazyjny, w swej najogólniejszej wymowie apoteozujący kobietę, usprawiedliwiający jej cechy, interpretowane tradycyjnie jako wyraz niższości względem mężczyzny.

Norwid sprawę emancypacji kobiet zalecał traktować jako wspólne zgodnie wykonywane zadanie kobiet i mężczyzn. Zdziwiłby się zapewne niepomiernie, gdyby przyszło mu dziś zajrzeć do kobiecych pism *cosmopolitanowych* lub *glamourowych* i czytać liczne artykuły kultywujące nienawiść do mężczyzn, uprzedmiotowiające mężczyzn, pozbawiające męskość wartości poza sferą seksu, propagujące ideologię *gender*. W owych pismach, pochodzących spoza naszego kręgu kulturowego, nie ma nawet cienia norwidowsko-wojtyłowej komplementarności ani na poziomie ontologicznym, ani na poziomie kultury.

---

<sup>299</sup> C. K. Norwid, *Emancypacja...*, dz. cyt., s. 655.



### 3. FILOZOFICZNA PODSTAWA PORZĄDKU EKONOMICZNEGO I POLITYCZNEGO

#### 3.1. Błąd antropologiczny materializmu<sup>300</sup>

Kapitalizm liberalny rozpatrywał Jan Paweł II jako ten rodzaj kapitalizmu, w którym „wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim wymiar etyczny i religijny”<sup>301</sup>. Kolektywizm marksistowski rozpatrywał jako formację społeczną, której celem jest walka klas jako „jedyny środek wiodący do wyeliminowania klasowych niesprawiedliwości, jakie istnieją w społeczeństwie”, jak również usunięcie samych klas. „Realizacja zaś tego programu zakłada *uspołecznienie środków produkcji*, aby przenosząc to posiadanie z prywatnych właścicieli na kolektyw, zabezpieczyć pracę robotnika przed wyzyskiem”<sup>302</sup>. Oba systemy cechują poważne błędy. Obie formacje oparte na wskazanych ideologiach są nie do przyjęcia, „obydwie są niedoskonałe i wymagają gruntownej korekty”<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> Podrozdziały 3.1.–3.8. są zredagowanym tekstem artykułu: T. Grabińska, *O błędach kapitalizmu liberalnego i kolektywizmu marksistowskiego. Z punktu widzenia nauczania Jana Pawła II*, w: „Zeszyt Naukowy” 3 (2000), s. 131–148, Częstochowa 2000, „Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90”.

<sup>301</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 42.

<sup>302</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 11.

<sup>303</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 21.

Jan Paweł II nazwał po imieniu kilka błędów obu formacji. Pisał o *błędzie antropologicznym*<sup>304</sup>, *błędzie porządku praktycznego*<sup>305</sup>, *błędzie kapitalizmu pierwotnego*<sup>306</sup>, *błędzie materializmu* lub o *błędzie ekonomizmu*<sup>307</sup>. Inne błędy, pochodne w stosunku do wymienionych zostały tu zrekonstruowane w oparciu o krytykę liberalnego kapitalizmu i marksistowskiego kolektywizmu, zawartą w obszernych fragmentach encyklik – *Redemptor hominis*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, adhortacji – *Familiaris consortio* oraz w *Liście do rodzin*.

Jan Paweł II zastosował pojęcie *błędu antropologicznego* do rozważań zawartych w encyklice Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 roku, poświęconych krytyce marksistowskiej formacji kolektywizmu<sup>308</sup>. Błąd ten jest zasadniczy i dotyczy każdej innej formacji społecznej (w tym liberalnego kapitalizmu), której ideologia w niewłaściwy sposób – z punktu widzenia personalizmu katolickiego – traktuje człowieka jak byt niesamodzielny w stosunku do relacji ekonomiczno-społecznych, jak byt bezpodmiotowy, pozbawiony godności osoby ludzkiej. Ontologia obarczona *błędem antropologicznym* określa człowieka jako byt w całości zależny od mechanizmów ekonomiczno-społecznych (*błąd materializmu* i *błąd ekonomizmu*), jego dobro relatywizuje do indywidualnych wyborów moralnych (*błąd zrekonstruowany* i nazwany *błędem indywidualizmu*), zniekształca prawo człowieka do wolności (*błąd zrekonstruowany* i nazwany *błędem zniewolenia*) i do własności prywatnej (*błąd zrekonstruowany* i nazwany odpowiednio do formacji – *błędem kolektywizmu* i *błędem konsumizmu*), deformuje prawidłowe rozumienie rozwoju wspólnoty ludzkiej (*błąd zrekonstruowany* i nazwany *błędem progresizmu* i jej relacji ze światem rzeczy (*błąd zrekonstruowany* i nazwany *błędem technologicznym* lub *ekologicznym*).

Błąd antropologiczny jest błędem na poziomie ontologii. Duchowość i cielesność istoty ludzkiej są tu oderwane od nadprzyrodzonego Suwerena, cielesność jest *tworzywem* materialnym, takim samym jak każde inne w przyrodzie, o jedynym przeznaczeniu, czyli – do użycia. Podmiotami pozostają stosunki ekonomiczno-społeczne, generujące rozwój. Każdy ludzki czyn ma wyłącznie wymiar instrumentalny i oceniany jest z punktu widzenia

<sup>304</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 13.

<sup>305</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13.

<sup>306</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 7.

<sup>307</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13.

<sup>308</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 11; Jan Paweł II, CA, ust. 13.

skuteczności, ludzka wola jest sprowadzona do optymalnych wyborów (ze względu na cele użyteczne lub hedonistyczne), stany mentalne człowieka są wynikiem skomplikowanych procesów fizyko-chemicznych, sfera wartości moralnych jest umowna lub w ogóle zdeuniwersalizowana, podporządkowana indywidualnemu uznaniu lub doraźnej praktyczności. Jan Paweł II określał *nowym manicheizmem* taką antropologię, w której duchowość i cielesność nie warunkują się wzajemnie (gdzie dualizm psychofizyczny nie jest aksjomatem), w której człowiekowi zostaje odebrany status osobowy i podmiotowy<sup>309</sup>.

Mechanistyczna<sup>310</sup>, fizykalistyczna lub psychologizująca ontologia człowieka ma swoje konsekwencje na płaszczyźnie epistemologicznej i emotywniej – z jednej strony, w postaci ścisłego racjonalizmu, całkowicie negującego wartość wiary w tajemnicę jako jakąkolwiek instancję poznawczą i w postaci materialistycznego pojmowania sensu ludzkiego bytowania<sup>311</sup>, z drugiej zaś, w postaci przeżywania, jak i irracjonalnego rozpoznawania rzeczywistości<sup>312</sup>. A to konsekwentnie i bezpośrednio wyznacza status ludzkiego działania, wolności, relacji z innymi ludźmi, rozumienia wspólnoty i rozwoju ludzkiej społeczności.

### 3.2. Błąd kapitalizmu pierwotnego (liberalnego)

*Błąd kapitalizmu pierwotnego (liberalnego)* polega na instrumentalnym traktowaniu pracy ludzkiej. Występuje ono wtedy, gdy ludzkie działanie, w tym praca, ma wyłącznie wymiar przedmiotowy, jest instrumentem przekształcania jednego tworzywa w inne, niezależnie od tego, czy tym tworzywem jest rzecz, czy idea. Wartość pracy jest mierzona jakością i ilością przetwarzania,

<sup>309</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 19. Zob. też klasyfikację antropologii w: J. Piwowarski, Ł. Trzciniński, *U podstaw naukowej tożsamości antropologii bezpieczeństwa*, w: *Zagrożenia bezpieczeństwa w XXI wieku*, t. 4, red. Z. Kuźniar i in., Wrocław 2020, rozdz. 1., w druku.

<sup>310</sup> Jak w filozofii T. Hobbesa; zob. T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt.

<sup>311</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 46, 48.

<sup>312</sup> Jak w projekcie postmodernizmu; zob. Jan Paweł II, FeR, ust. 90; np. Z. J. Kijas, *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm...*, dz. cyt., s. 15–24; A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 2004; K. Kowalewicz, *O czytaniu tekstów krytycznych*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Sociologica” 25 (1994), s. 125–133.

skutecznością działania w pomnażaniu materialnych dóbr dla nich samych. Jest skwantyfikowana.

*Błąd kapitalizmu pierwotnego* występuje zawsze wtedy, gdy pracę ludzką przeciwstawia się kapitałowi i gdy ten ostatni jest priorytetem, oderwanym od człowieka jako *podmiotu i sprawcy*<sup>313</sup>. Błąd ten tkwi w uzasadnieniu naturalności kapitalistycznego wyzysku całych rzesz ludzkich, które są traktowane jak narzędzia działające za sprawą kapitału i w służbie kapitału. Jedynym wyróżnikiem ludzkiej pracy pozostaje jej rentowność na rynku, jej *ekonomistyczny wymiar*<sup>314</sup>. Człowiek traktowany jak towar jest przedmiotem użycia i obrotu, jest o tyle potrzebny, o ile wymaga tego spełnienie zadość wskaźnikom rynkowym. Zjawisko programowego bezrobocia<sup>315</sup> jest więc konsekwencją błędu antropologicznego w kapitalizmie liberalnym.

*Błąd kapitalizmu pierwotnego* wywodzi się z *błędu antropologicznego*, tzn. z uprzedmiotowienia działania człowieka i postawienia w konflikt jego osobowego atrybutu kreatywności, wyrażającej się pracą, z kapitałem, który prawidłowo rozumiany jest wytworem ludzkiej pracy i pełni rolę służebną człowiekowi. *Zasada pierwszeństwa „pracy” przed „kapitałem”* zostaje złamana, odwrócona zostaje relacja między pracą jako *przyczyną sprawczą* a kapitałem (zespołem środków produkcji – *zespołem rzeczy*) jako *instrumentem*<sup>316</sup>.

Ma też błąd kapitalizmu liberalnego swe historyczne źródło w *błędzie porządku praktycznego*<sup>317</sup>, który wystąpił w okresie intensywnego uprzemysłowienia (wiek XVIII i XIX), gdy celem przedsiębiorczego działania było szybkie powiększenie ilości wytworów, nie zaś godny rozwój osoby ludzkiej. Jan Paweł II przestrzegał przed tym, że *błąd porządku praktycznego* nie jest związany jedynie z historycznie mu daną formacją społeczną i że może wystąpić zawsze wtedy, gdy założenia teoretyczne błędnej antropologii o dominacji rzeczy nad człowiekiem znajdują realizację w świecie ludzkich czynności<sup>318</sup>.

<sup>313</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 7, III 13.

<sup>314</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 8.

<sup>315</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 4.

<sup>316</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 12.

<sup>317</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13.

<sup>318</sup> W najbliższej przyszłości urzeczowienie (uprzedmiotowienie) człowieka nabierze jeszcze innego, niemniej groźnego wymiaru. Oto człowiek ma się stać obiektem stecchniczonym i coraz bardziej sterowanym i optymalizowanym przez skomplikowane techniczne procedury, wywodzące się z technologii GRIN; zob. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt., cz. 3.

*Błąd kapitalizmu liberalnego* odbiera człowiekowi jego naturalny wspólnotowy charakter bytowania, ponieważ postawienie ludzi w sytuacji permanentnej i bezwzględnej konkurencji pociąga za sobą zniekształcenie stosunków międzyludzkich, uniemożliwia zaspokojenie właściwej człowiekowi potrzeby solidarności i miłości, czyni z życia arenę walki o byt i o władzę. Kryterium maksymalnego zysku kieruje grą mechanizmów ekonomicznych i bezwzględnie określa kondycję społeczną i poszczególnej osoby<sup>319</sup>. Omawiane wynaturzenie nie dotyczy jedynie wyzyskiwanych pracowników najemnych, lecz i tych, którzy ich wyzyskują.

*Błąd kapitalizmu liberalnego* polega także na odebraniu właściwego uniwersalnego sensu własności prywatnej. *Prawo prywatnego posiadania* nie może nie być *podporządkowane prawu powszechnego używania, uniwersalnego przeznaczenia dóbr*<sup>320</sup>, ponieważ wszelkie dobra naturalne i wytworzone przez człowieka są mu darowane po to, aby wypełnił swą ludzką doczesną misję. Naruszenie prawa powszechnego używania, uznanie *posiadania wbrew pracy* lub *posiadania dla posiadania* prowadzi do panowania człowieka nad drugim człowiekiem i do panowania nad rzeczami, a w konsekwencji tego – do degeneracji rozwoju ludzkiej wspólnoty i dewastacji środowiska naturalnego. Prawo własności prywatnej środków produkcji staje się wartością absolutną i uzyskuje w kapitalizmie rangę dogmatu, który stoi w sprzeczności z koncepcją pracy ludzkiej jako naturalnego powołania człowieka i z samą chrześcijańską koncepcją stworzenia. Konieczne jest zniesienie tego dogmatu (obecnego także we współczesnych mutacjach kapitalizmu) i umożliwienie najszerzej współwłasności środków produkcji. Jedną z dróg prowadzących do tego była kolektywizacja w duchu marksistowskim. Była to jednak realizacja obarczona niemniej poważnymi błędami niż formacja kapitalistyczna<sup>321</sup>.

### 3.3. Błąd marksistowskiego kolektywizmu a błąd konsumizmu

*Błąd antropologiczny* zaowocował nie tylko błędem liberalnego kapitalizmu, ale także *błędem marksistowskiego kolektywizmu*. Ideologia tego systemu znosiła antynomię pracy i kapitału w taki sposób, że likwidowała własnościowy charakter kapitału, uspołeczniała środki produkcji, czyniła z państwa

<sup>319</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 35.

<sup>320</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 6, 43; Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14.

<sup>321</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14.

totalnego pracodawcę i właściciela. (System kolektywistyczny oparty na tej ideologii nazywa się czasem kapitalizmem państwowym). Mimo uniwersalistycznej wymowy niektórych założeń marksistowskiego kolektywizmu *błąd antropologiczny* znów powodował odpersonalizowanie człowieka, odbierał mu możliwość twórczego wpływu na cele i wytwory pracy, urzeczowił go w społecznym procesie produkcji, ograniczał jego wolność i kreatywność, nadawał mu ontyczny status elementu w klasie (masie) pracującej, która jako byt samodzielny przeciwstawiona została klasie posiadaczy kapitału. Zbiorowość tworzyła się przypadkowo, nie miała wartości gwarantowanej dobrowolnością, solidarnością i odpowiedzialnością każdego poszczególnego jej członka. Kolektywizm marksistowski nie jest też właściwą realizacją uspołecznienia własności i zabezpieczenia społeczeństwu podmiotowości, tzn. umożliwienia każdemu gospodarowania własnymi zasobami i wpływania na gospodarowanie w całej wspólnoty. W kolektywizmie marksistowskim człowiek jest zniewolony wszechwładną państwową machiną zarządzania i dysponowania środkami produkcji<sup>322</sup>.

W kolektywizmie marksistowskim deklaruje się zniesienie alienacji ludzkiej egzystencji ze środowiska ludzi i rzeczy, charakterystycznej dla formacji kapitalizmu liberalnego. Błędnie jednak została rozpoznana przyczyna tego wyobcowania: nie jako konsekwencja zasadniczego błędu antropologicznego, lecz jako skutek wyłącznie wadliwych stosunków własności i produkcji. Alienacja ludzkiej egzystencji nie została w kolektywizmie wyeliminowana, lecz przybrała inne postaci w sytuacji permanentnej kontroli państwa i totalnego dysponowania przez państwo wszelkimi ludzkimi dobrami i potrzebami, arbitralnego określania wartości w odniesieniu do materialistycznej ontologii – materializmu dialektycznego<sup>323</sup>. Kondycja człowieka nadal zaś pozostawała swoiście rozumianą *wypadkową* zmagania się sił ekonomiczno-społecznych. Sprzeciw wobec systemu kolektywistycznego ma podobne źródło jak sprzeciw wobec systemu kapitalistycznego, a mianowicie jest nim uprzedmiotowienie ludzkiej pracy, uprzedmiotowienie człowieka, czyli ten sam błąd antropologiczny<sup>324</sup>.

W kolektywizmie marksistowskim człowiek zostaje pozbawiony prawa do własności prywatnej. Jest to dogmat tej formacji, podobnie jak dogmatem kapitalizmu jest absolutyzowanie własności prywatnej. A człowiek nie jest ze

---

<sup>322</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14.

<sup>323</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13; Jan Paweł II, CA, ust. 41.

<sup>324</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 10.



swojej natury właścicielem świata ani jego części. Jest gospodarzem, który, aby właściwie postępować, musi mieć zagwarantowaną wolność<sup>325</sup> dysponowania środkami produkcji w poczuciu pełnej odpowiedzialności za ludzki, wspólnotowy, jak i materialny wymiar własnej działalności. To, co posiada, ma mu gwarantować utrzymanie rodziny i umożliwić rozwój kreatywności ku samospelnieniu jako osoby i ku dobru wspólnoty. Pierwszeństwo powszechnego używania przed posiadaniem nie może jednak apriorycznie pozbawiać człowieka koniecznej porcji własności gwarantującej mu jego człowieczeństwo. Uspołecznienie własności nie oznacza totalnej kolektywizacji<sup>326</sup>.

Ze stosunkiem do własności prywatnej wiąże się rozumienie wzajemnych proporcji między *być* i *mieć*<sup>327</sup>. Personalistyczna koncepcja człowieka wymaga uwypuklenia *być* i postawienia na rozwój osoby. Jest on zagrożony w formacjach skażonych tak błędem kapitalizmu, jak i *błędem kolektywizmu*, w których człowiek łatwo stać się może niewolnikiem stosunków gospodarczych, sił wytwórczych, przez siebie wyprodukowanych rzeczy i wymyślonych idei. Człowiek nie może też w pełni *być* w sytuacji niesprawiedliwości, relatywizmu etycznego, zniewolenia i wyobcowania ze środowiska ludzi i rzeczy<sup>328</sup>. Nie może on jednak *być*, jeśli nie zapewni sobie i rodzinie środków niezbędnych do biologicznej egzystencji. Od jego woli ma ponadto zależeć odpowiedzialne zdobywanie własności w zgodzie ze wspólnotą.

Gdy jednak celem ludzkiego bytowania staje się wyłącznie *mieć*, zawsze jest to sytuacja przymusowa, spowodowana *błędem konsumizmu*. Występuje ona zwykle w krajach ubogich o dowolnej formacji społeczno-gospodarczej, ale powszechnie występuje w systemie kapitalistycznym, w którym pozostawanie poza strukturą własnościową eliminuje człowieka ze społeczności i nadaje mu status *outsidera*<sup>329</sup>. *Jakość życia* jest mierzona wyłącznie poziomem konsumpcji, wzrostu gospodarczego, skalą doznawanych przyjemności. Każda inna postawa podważająca ekonomistyczne i materialistyczne wartości ludzkiej egzystencji skazana jest na marginalizację<sup>330</sup>.

Brak ontologicznej i etycznej podstawy wyważenia proporcji między *być* i *mieć* wymusza na ludzkich rzeszach w kapitalistycznych krajach bogatych

<sup>325</sup> Np. zob. T. Grabińska, *O wolności osoby-obywatela*, w: „Disputationes Ethicae” IV (2009), s. 5–28, Częstochowa 2009, „Wolność osoby – wolność obywatela”, cz. 1.

<sup>326</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14.

<sup>327</sup> Zob. G. Marcel, *Być i mieć...*, dz. cyt.

<sup>328</sup> Jan Paweł II, RH, rozdz. III 16.

<sup>329</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 28.

<sup>330</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (EV), Rzym 1995, ust. 23.

zabieganie o coraz wyższy poziom posiadania. Sprzyjają temu mass media propagujące towary i usługi do spożycia, jak również wytwarzające wciąż nowe potrzeby konsumpcyjne. Zjawia się w wyniku tego *radykałne nienasylenie* i syndrom wzrostu pożądania rzeczy, proporcjonalnego do stanu posiadania<sup>331</sup>. *Błąd konsumizmu* jest realizowany przez odwoływanie się do instynktów i podświadomości człowieka oraz przez symulowanie wolnych wyborów i kreatywności. Prowadzi to do powstania konsumpcyjnego stylu życia, który z zasady godzi w duchowość człowieka, ale też w sposób niezamierzony może obracać się przeciwko jego fizyczności<sup>332</sup>.

### 3.4. Błąd ekonomizmu a błąd materializmu

*Błędem ekonomizmu* określał Jan Paweł II traktowanie pracy w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej<sup>333</sup>. Błąd ten jest uszczegółowieniem błędu kapitalizmu liberalnego i wyraża wspomnianą antynomię pracy i kapitału, która ma w tle odwrócenie prawidłowego, w myśli personalistycznej, pierwszeństwa człowieka wobec rzeczy. Warunkuje go więc błąd antropologiczny, który w tym przypadku przejawia się jako *błąd materializmu*. Można go utożsamić z *błędem ekonomizmu*, o ile ekonomizm oznacza przyjęcie w sposób bezpośredni lub pośredni prymatu tego, co materialne, w stosunku do tego, co osobowe i duchowe. Jeżeli na materializm spoglądać z perspektywy ekonomizmu, to chodzi przede wszystkim o *materializm praktyczny*, tzn. o stanowisko, które ludzkie działanie ocenia pod kątem wartości materialnych, ludzkim zaś pragnieniom i potrzebom wyznacza horyzont wyłącznie materialny. Zjawisko programowego bezrobocia w bogatych krajach kapitalistycznych jest wymownym świadectwem *błędu ekonomizmu*.

Oddzielne rozważanie *błędu ekonomizmu*, który jest egzemplifikacją błędu kapitalizmu pierwotnego, nie jest zbędnym mnożeniem bytów, ponieważ błąd ten może wystąpić w innych formacjach ekonomiczno-społecznych, tym bardziej w zaawansowanych postaciach kapitalizmu. W kolektywizmie

<sup>331</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 28.

<sup>332</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 36; zob. też projekty swoistego unieważnienia wyposażenia biologicznego w projekcie NCBI i ideologii transhumanizmu, np.: T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., rozdz. V; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>333</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13.

marksistowskim, mimo zniknięcia kapitału jako środków produkcji skupionych w rękach prywatnych, nie został usunięty *błąd ekonomizmu*. Człowiek staje się tam anonimową składową kolektyw, która ma reprezentować właściwy byt społeczny, tzn. klasę robotniczą. Działania poszczególnych ludzi są podporządkowane działaniom kolektywu i celom klasowym, przy czym w kolektywizmie marksistowskim cele te nabierają wyraźnie politycznego zabarwienia. Kolektyw w procesie produkcji traktowany jest mechanistycznie jak *siła robocza* pochodząca od *mas pracujących*, praca jednostki zaś nie ma osobowego znaczenia<sup>334</sup>.

Jan Paweł II podniósł kwestię związku *ekonomizmu* i *materializmu praktycznego* z materializmem teoretycznym, także w jego skrajnych wersjach. Stwierdził jednak, że to nie tyle system filozoficznego materializmu miał decydujący wpływ na powstanie *błędu ekonomizmu*, ile – podstawowy dla tych rozważań – rozdźwięk między pracą a kapitałem wystąpił w praktyce gospodarczej, która oczywiście znajdowała uzasadnienie w filozofiach materialistycznych<sup>335</sup>. A więc *błąd porządku praktycznego* wygenerował *błąd ekonomizmu*.

Formacja kapitalizmu liberalnego skażona *błędem ekonomizmu* foruje przedsiębiorczość rozumianą jako skuteczne działanie w gospodarce, bez względu na straty w innych sferach, szczególnie tych, które odnoszą się do godnego traktowania pracy ludzkiej i odpowiedzialnego traktowania dóbr naturalnych. Taka formacja będzie gratyfikowała właścicieli i przedsiębiorców oraz gwarantowała system swobód pod kątem ich potrzeb i korzyści. Pracownicy najemni stają się w ten sposób tworzywem lub narzędziem sukcesu ekonomicznego, nie zaś jego kreatorami lub konsumentami proporcjonalnie do wniesionego wysiłku. Gra rynkowa coraz to bardziej abstrakcyjnych wskaźników ekonomicznych i finansowych tym bardziej odsuwa możliwość wyrównania szans korzystania przez pracowników najemnych ze swobód liberalizmu, obecnie już nie tyle w zasięgu jednego państwa, lecz w sferze międzynarodowej<sup>336</sup>.

<sup>334</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II, 7; zob. też: Jan Paweł II, *Solidarność w godności*. Przemówienie do robotników z Monterey 31. 01. 1979, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne 1978/79*, t. 2, Warszawa 1982, s. 260–264.

<sup>335</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13.

<sup>336</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 17; Jan Paweł II, SRS, ust. 28; Jan Paweł II, CA, ust. 58. Warto zwrócić uwagę na to, że w bogatych krajach liberalnej demokracji doszło w XX w. do większego udziału pracowników najemnych w wytworzonym zysku. W tym sensie można mówić o pewnym przewyciężeniu błędu kapitalizmu pierwotnego, lecz w związku z obecnym wciąż błędem antropologicznym społeczności tych krajów były, są i będą poddawane

### 3.5. Błąd indywidualizmu

*Błąd indywidualizmu* polega na przyznaniu człowiekowi, tak w sensie gatunkowym, jak i jednostkowym, pełnej swobody w podejmowaniu czynów<sup>337</sup>, ustalaniu własnej prawdy i wartości. Takie stanowisko autonomizuje jednostkę poprzez alienację jej ze środowiska innych ludzi, usprawiedliwia postawy egoistyczne i egocentryczne. Wyzwała potrzebę osiągnięcia utylitarnie postrzeganego szczęścia (które sprowadza się do doznawania przyjemności) i według własnego uznania (bez odniesienia do uniwersalnej wartości dobra) obdzielania przyjemnością innych<sup>338</sup>. *Błąd indywidualizmu* jest pochodną błędu antropologii redukcjonistycznych<sup>339</sup> (jak np. biologizm, psychologizm, fizykalizm), który pozwala na uzasadnienie utylitarystyki i hedonizmu<sup>340</sup>. Gdy towarzyszy mu całkowite negowanie autorytetów, tradycji i uniwersalnych wartości, to osuwa się opoka egzystencji tak jednostkowej, jak i zbiorowej, pozostawiając człowieka sobie samemu w podejmowaniu subiektywnych wyborów<sup>341</sup>, w rozmywaniu racji w obliczu konieczności zaspokajania wyłącznie egoistycznych potrzeb.

*Błąd indywidualizmu* odciska się wyraźnie na koncepcji sumienia. Funkcją sumienia jest poznanie rozumowe dokonywane „przez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i tym samym wyrazić swój sąd o tym, jaki sposób postępowania należy uznać tu i teraz za słuszny”<sup>342</sup>. Sumienie ma więc wymiar uniwersalny, odniesiony do uniwersalnej prawdy o dobru, do uniwersalnej etyki<sup>343</sup>. Nurty indywidualistyczne nadają poszczególnym sumieniom przywilej ustalania (*stwarzania*) wartości etycznych, *własnych* subiektywnych kryteriów prawdy o dobru i złu. Impli-

---

propagandzie uprzedmiotowiającej je jako konsumentów (także technicznych produktów informatyzujących, mediatyzujących i medykalizujących życie jednostek i grup) oraz sterowalnych wyborców – przynajmniej do czasu, do kiedy ludzkie wybory będą miały jeszcze jakiegokolwiek znaczenie. Zob. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt., cz. 3.

<sup>337</sup> Indywidualizm faworyzuje wolność negatywną (*od*). Więcej o wolności negatywnej i pozytywnej (*do*) zob. np. w: S. Kowalczyk, *Filozofia wolności*, Wrocław–Lublin 1999.

<sup>338</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 14; Jan Paweł II, EV, ust. 19.

<sup>339</sup> M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, rozdz. III; zob. też: D. Radziszewska-Szczeniak, *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „Nurt SVD” 2 (2016), s. 378–395.

<sup>340</sup> Jan Paweł II, LdR, ust. 23.

<sup>341</sup> Jan Paweł II, RH, rozdz. III 15.

<sup>342</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 32.

<sup>343</sup> Por. podrozdz. 2.2. niniejszej książki.

kują indywidualistycznie pojmowaną autonomię moralną lub relatywizację moralności, podczas gdy personalistycznie rozumiana *autonomia moralna* opiera się na przyjęciu uniwersalnego prawa moralnego<sup>344</sup>.

W nurtach indywidualistycznych poszczególne ludzkie sumienie zyskuje zatem rangę ostatecznej *instancji osądu moralnego*. Skoro nie istnieje prawda transcendentna, nie istnieje też odniesienie uzgodnienia ludzkich myśli i czynów. Kryterium prawdy zostaje zastąpione przez „kryterium szczerości, autentyczności, «zgody z samym sobą»”<sup>345</sup> w każdym konkretnym akcie poznania, w każdym kontakcie poszczególnych ludzi ze sobą. Prowadzi *błąd indywidualizmu* w sposób nieuchronny do utraty tożsamości istoty ludzkiej, zaburzeń relacji interpersonalnych, wyobcowania człowieka z ludzkiej wspólnoty.

*Błąd indywidualizmu* jest błędem formacji kapitalistycznej, przede wszystkim w jej współczesnej postaci, występującej w krajach gospodarczo najbardziej rozwiniętych. Wywodzi się, podobnie jak pozostałe błędy, z błędu antropologicznego w rozumieniu ludzkiego bytu, które sprzeciwia się katolickiemu personalizmowi. Z tego punktu widzenia *błąd indywidualizmu* spowodowany jest rozpaczliwym wypełnieniem pustki powodowanej urzeczowieniem człowieka. Jest wyrazem potrzeby jakiegoś humanizmu, który w zubożonej antropologii redukcjonistycznej nie może przekroczyć ram *humanizmu antropocentrycznego*, w którym człowiek jest wyróżniony ze środowiska rzeczy poprzez swoją unikalną racjonalność lub wolitywność. Ideologie propagujące indywidualizm są często reakcją na uprzedmiotowienie człowieka, odebranie mu tożsamości w systemach ekonomistycznych i scjentystycznych<sup>346</sup>, lecz gdy nie afirmują ontologicznej osobowości, stają się kolejną pułapką zniewolenia<sup>347</sup>.

<sup>344</sup> Jan Paweł II, EV, rozdz. II 70.

<sup>345</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 32.

<sup>346</sup> Najnowszą wersją scjentystycznej ideologii jest transhumanizm, który zaprzecza także prymitywnym wersjom humanizmu antropocentrycznego i funduje swoistą technologiczną transcendencję; zob. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.; G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Kraków 2018.

<sup>347</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 30, 39, 40; zob. też: S. Kowalczyk, *Filozofia wolności...*, dz. cyt., rozdz. XV.4.

### 3.6. Błąd zniewolenia

*Błąd zniewolenia* jest konsekwencją błędu materializmu i błędu indywidualizmu. Jest widoczny w ideologii kapitalizmu liberalnego i marksistowskiego kolektywizmu. W obu przypadkach wiąże się bezpośrednio z fałszywie (w odniesieniu do personalizmu) pojętą koncepcją wolności, różniącą się od siebie w obu systemach.

Wolność w filozofii chrześcijańskiej ma jako swoje uzasadnienie transcendentną prawdę, która została człowiekowi objawiona i ma wymiar religijny. Poznanie prawdy i postępowanie zgodnie z zawartymi w niej wartościami jest warunkiem uczynienia człowieka wolnym. Odwrócenie się od niej skazuje człowieka automatycznie na jakiś rodzaj zniewolenia<sup>348</sup>. Wolność w ideologiach liberalistycznych<sup>349</sup> ma często status absolutnego, ostatecznego celu i sensu ludzkiej egzystencji<sup>350</sup>, podczas gdy w personalizmie jest środkiem do osiągnięcia życia w prawdzie. Wolność jest niezwykle cennym darem, który należy szanować i pieczołowicie się z nim obchodzić. Używać jej można tylko w celu urzeczywistniania prawdziwego dobra, co w najwyższej formie sprowadza się do służenia i oddania się innym, przekazania bliźnim swego daru wolności<sup>351</sup>.

Ideologie skażone błędem konsumizmu lub materializmu są jednocześnie obciążone *błędem zniewolenia*. Jeśli używanie, zdobywanie i gromadzenie dóbr materialnych jest przeznaczeniem ludzkiego losu, to uwikłanemu w to człowiekowi trudno jest dostrzec, a tym bardziej urzeczywistnić, swoje powołanie, które ma wymiar nadprzyrodzony i które czyni z niego osobę. To ograniczenie jest zniewoleniem natury ludzkiej<sup>352</sup>.

*Błąd zniewolenia* występuje zawsze wtedy, gdy wolność jest rozumiana jako instynkt interesu jednostkowego lub zbiorowego, albo jako instynkt walki i władzy<sup>353</sup>. Ten rodzaj wolności jest szczególnie obecny w ideologii kolektywizmu marksistowskiego, ale nie tylko – także w ideologii narodowego socjalizmu, jak też w różnych koncepcjach państwa prawa. Realizacja celów wyznaczonych przez te instynkty czyni często państwo suwerenem

<sup>348</sup> Jan Paweł II, RH, rozdz. III 19.

<sup>349</sup> Więcej o wolności w koncepcjach liberalistycznych i neoliberalistycznych, w: S. Kowalczyk, *Filozofia wolności...*, dz. cyt., rozdz. VII i XIV.

<sup>350</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 46.

<sup>351</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 41.

<sup>352</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 30; Jan Paweł II, SRS, ust. 28; Jan Paweł II, CA, ust. 41.

<sup>353</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 16.

wolności, co zawsze grozi totalitaryzmem ograniczającym ludzkie działanie i myślenie<sup>354</sup>, a w skali praktyki społecznej i politycznej funduje wojny, przymoc policyjną, rasizm, bezrobocie, prawodawstwo godzące w życie i rodzinę, działania kolonizacyjne i imperialne<sup>355</sup>.

Wolność rozumiana ekonomistycznie, konsumistycznie i indywidualistycznie ma dwa oblicza. Jej kaleka postać realizowana w kapitalistycznych krajach bogatych implikuje zubożenie duchowe każdego członka społeczności. W krajach biednych, podporządkowanych społecznościom bogatym, ceną za tę ułomną wolność jest wyzysk i nędza materialna, która się pogłębia zarówno w skali lokalnych zbiorowości, jak i w skali dystansu do poziomu dobrobytu materialnego bogatych<sup>356</sup>. Taka koncepcja wolności nie jest uniwersalna, jest przywilejem. Koncepcja wolności jako przywileju, nie zaś jako daru dostępnego każdemu jest *błędem zniewolenia*.

*Błąd zniewolenia* wiąże się z błędem indywidualizmu także dlatego, że przyznanie pierwszorzędnego znaczenia poszczególnemu człowiekowi w ustalaniu norm postępowania pozbawia go rozumienia i praktykowania bytowania we wspólnocie, naturalnego i wypływającego z samej koncepcji osoby ludzkiej. Indywidualistycznie pojmowana wolność faworyzuje silniejszych i tym bardziej zniewala słabszych<sup>357</sup>.

Ustroje demokratyczne mają z założenia urzeczywistniać wolę większości, czyli zapewniać w systemie prawnym podstawowe wolności większości obywateli. Sama funkcja ciał przedstawicielskich nie gwarantuje jednak działania zgodnego z wolą wyborców. *Błąd zniewolenia* w systemach demokratycznych zjawia się wtedy, gdy kryteria podejmowania uchwał przesuwają się ze słusznych zasad sprawiedliwości społecznej i ustalonych kanonów moralności (które we współczesnych demokracjach narażone są na relatywizację) w kierunku sprzyjania *sile wyborczej* lub *finansowej* tzw. grup nacisku. W takiej sytuacji ciała wybieralne ani nie reprezentują nominalnych wyborców, ani tym bardziej nie realizują ich dobra. Są przedstawicielami wąskich grup interesów, które manipulują *masą wyborczą* i działają faktycznie w imię swych

<sup>354</sup> Jak to zostało wyartykułowane i uzasadnione utrzymaniem jedności państwa na samym początku kształtowania się myśli liberalnej, w: T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., rozdz. XVIII i J. Locke, *Traktat drugi*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, np. rozdz. IX.

<sup>355</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 17; Jan Paweł II, EV, ust. 20; Jan Paweł II, CA, ust. 15, 17.

<sup>356</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 33; Jan Paweł II, RH, ust. 16; zob. pogłębiające się z roku na rok rozwarstwienie majątkowe w świecie w: *The Global Wealth...*, dz. cyt.

<sup>357</sup> Jan Paweł II, EV, ust. 19.

partykularnych korzyści. Ta degeneracja systemu przedstawicielskiego idzie w parze ze zjawiskiem zniechęcenia rzesz wyborców, utraty wiary w skuteczność zaspakajania przez ciała wybieralne oczekiwań wspólnoty, przekonania o zniewoleniu większości przez dyktaturę wąskich grup wpływu, funkcjonującą za zasłoną tzw. wolnych wyborów<sup>358</sup>.

*Błąd zniewolenia* występuje zarówno w liberalnym kapitalizmie, jak i w marksistowskim kolektywizmie także ze względu na obecny w ich ideologiach światopogląd scjentyistyczny. Pierwotny entuzjazm scjentyzmu, wyrażający się w przekonaniu o wyłączności prawdy poznania naukowego, przerodził się w dobie obecnej w sceptycyzm poznawczy. Jeżeli człowiekowi odbiera się nadzieję na poznanie prawdy (abstrahując już od tego, że prawda naukowa jest fragmentem prawdy), to ogranicza się tym samym rozwój jego osobowych atrybutów i powoduje uświadomione lub nieuświadomione zniewolenie<sup>359</sup>. Z naukowym światopoglądem wiąże się jeszcze jeden aspekt zniewolenia. Daje on znać o sobie wtedy, gdy normy moralne mają być ustalane empirycznie, na podstawie obserwacji ludzkiego zachowania oraz jego statystycznego i tzw. naukowego opracowania, nie mają zaś być odnoszone do norm prawa naturalnego<sup>360</sup>, gdy wolność jest oderwana od prawdy.

Zniewolenie człowieka w systemach obarczonych błędem materializmu lub konsumizmu pochodzi także od środowiska rzeczy, do których człowiek nabiera stosunku eksploatorskiego i nie traktuje ich emocjonalnie jako własnych wytworów lub stworzonych bogactw naturalnych, a więc mu darowanych dla jego dobra i dobra przyszłych pokoleń. Z wyobcowaniem człowieka ze świata rzeczy i zagrożeniem człowieka przez świat własnych wytworów wiąże się następny błąd – błąd *ekologiczny* lub *technologiczny*.

### 3.7. Błąd ekologiczny lub technologiczny

Błąd materializmu lub konsumizmu odciska się piętnem na środowisku życia ludzi, czyli ma wymiar ekologiczny. Ekologia będzie, za Janem Pawłem II, rozumiana tu szerzej niż w encyklopedycznych definicjach, także jako tzw. *ekologia ludzka*<sup>361</sup>. Ekologia odnosi się więc tu nie tylko do relacji ludzi

<sup>358</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 47.

<sup>359</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 112.

<sup>360</sup> Jan Paweł II, VS, ust. 46.

<sup>361</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 38.



względem przyrody, ale też do relacji ludzi względem naturalnego środowiska wspólnoty ludzkiej<sup>362</sup>.

Alienacja człowieka ze świata rzeczy nie oznacza jedynie tego, że na współczesnym etapie rozwoju technik wytwarzania ten, który wytwarza, nie jest bezpośrednio związany ze swoim dziełem. Wytwór przeznaczony jest na ogół dla innych ludzi, a ponadto często wytwórca nie ogarnia całości swego wytworu, uczestnicząc w produkcji jego fragmentu. Wyobcowanie człowieka ze świata rzeczy polega przede wszystkim na tym, że wytworzone lub przetworzone przez człowieka przedmioty obracają się aktualnie lub potencjalnie przeciwko niemu, ich autorowi i projektantowi<sup>363</sup>. Powoduje to lęk przed realnym zagrożeniem ze strony własnych wytworów, jest źródłem zniewolenia. Przyczyną jest *błąd ekologiczny (technologiczny)*, obecny w ideologiach tak kapitalizmu, jak kolektywizmu, a zasadniczo – błąd antropologiczny uznania człowieka za władcę i konsumenta świata materialnego<sup>364</sup>, nie zaś dysponenta darowanej części stworzenia, które poddaje się kreatywności człowieka dla dobra człowieka, pod warunkiem szacunku do siebie jako twórcy i poszanowania darowanego tworzywa. Tworzywem jest tu ostatecznie przyroda, której nie wolno dewastować ani nieodpowiedzialnie przekształcać<sup>365</sup>.

Człowiek – twórca rzeczy, idei, technik organizacji i przetwarzania zasobów naturalnych nie tylko gubi się w świecie przedmiotów i struktur własnego autorstwa. Gubi się również w środowisku ludzi, nie wie, co znaczy *być*, staje się samotnym konsumentem rzeczy, indywiduum zagubionym w świecie wartości i ocen, odgradzonym od innych ludzi barierą konkurencji w zdobywaniu rzeczy, które mają zaspokoić lęki egzystencjalne, wywołane wielorakim

---

<sup>362</sup> Franciszek w encyklice *Laudato si'*, Rzym 2015, poświęconej kwestii ekologicznej, tak też rozumie *ekologię integralną*; zob.: T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ekologiczne według „Laudato si'” w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, w: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła i konteksty encykliki Laudato si'*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016, s. 55–67.

<sup>363</sup> Nowy rodzaj zagrożeń człowieka przez jego własne wytwory i nowy rodzaj partycypacji w świecie owych wytworów wraz z nowym rozumieniem naturalności (przyrodzoności i przyrodniczości) zapowiada ideologia transhumanizmu i projekt NCBI; zob. T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., rozdz. V; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt., cz. 3.

<sup>364</sup> W pracy, T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt., rozdz. 6, sformułowana została diagnoza tzw. sprzeczności ekologicznej, która wyraża się coraz dynamiczniejszym wzrostem antroposfery kreowanej rozwojem przemysłu w celu zwiększania zysku kosztem degradacji biosfery.

<sup>365</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 37; Jan Paweł II, EV, ust. 42; Jan Paweł II, RH, rozdz. III 15.

zniewoleniem. Rozpacz człowieka pogłębianą jest przez świadomość doczesności własnej materialności, lecz równocześnie świadomość nieodwołalnego kresu jest często ulgą w koszmarze alienacji ze świata ludzi i rzeczy. Ulgą też są rozmaite używki, które wytwarzają czasowe iluzje lepszego świata, stając się zarazem klęską indywidualnego i zbiorowego bytowania. Powszechną ucieczką od świata realnego stają się coraz częstsze interakcje w wirtualnym środowisku Internetu. To osamotnienie człowieka wywołane jest *błędem ekologicznym* tym razem nie w postaci eksploatacji przyrody, lecz wyobcowania ze świata realnego ludzi i rzeczy<sup>366</sup>.

*Błąd (ekologiczny) technologiczny* polega także na tym, że niewłaściwie jest rozumiany ontologiczny status techniki. Nadawanie jej podmiotowości jest błędne i generuje poczucie szantażu i zniewolenia człowieka przez różnorodne technologie, szczególnie w erze powszechnej komputeryzacji i informatyzacji, mediatyzacji i medykalizacji, rozwijających się dzięki postępowi technologii GRIN<sup>367</sup>. Technika musi pozostać narzędziem w rękach i umyśle człowieka, właściwego podmiotu pracy i gospodarza przyrody<sup>368</sup>.

Postawienie sprawy problemu demograficznego jako katastrofy w skali globu jest w obu omawianych formacjach ekonomiczno-społecznych nacechowane *błędem ekologicznym*. Przyrost demograficzny ma ponoć zagrażać jakości życia. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, co się rozumie pod ową jakością. Ze względu na obecność błędu ekonomizmu, materializmu i konsumizmu chodzi jedynie o pewne obniżenie lub też stagnację wzrostu poziomu materialnego życia, i to przede wszystkim w bogatych krajach kapitalistycznych. Ten syndrom nie jest niczym negatywnym wobec aksjomatu świętości życia i tego, że życie jest darem. W związku z tym żaden człowiek

---

<sup>366</sup> Jan Paweł II, RH, ust. 16; Jan Paweł II, EV, ust. 42. Błąd ekologiczny, w szerszym niż środowisko ludzi znaczeniu, nabiera nowego przełożenia na błąd technologiczny w projektowanej technologicznej fuzji w *wirtualu* człowieka i jego środowiska bytowania; zob. T. Grabińska, *Bezpieczeństwa ekologiczne...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., rozdz. V. O medykalizacji zob. w: M. Nowacka, *Bezpieczeństwo zdrowotne. Od perswazji do przymusu*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne – IV. Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2016, s. 109–121; zob. też o konsekwencjach nowej biotechnologii edycji genów CRISPR (*clustered regulary interspaced short palindromic repeats*) w: J. Doudna, S. H. Sternberg, *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*, New York 2017.

<sup>367</sup> Zob. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt., cz. 3.

<sup>368</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. I 5.

i żadna organizacja nie ma prawa nim rozporządzać. Kierunek tzw. *anti-life mentality* przyczynia się do poszerzenia treści błędu ekologicznego<sup>369</sup>.

### 3.8. Błąd progresizmu

Rozwój, jaki jest współcześnie udziałem ludzkości, ma liczne pozytywne strony, o których niejednokrotnie pisał i mówił Jan Paweł II<sup>370</sup>. W rozważaniach nad rozwojem i postępem przekazywał treści w dużej mierze zawarte już encyklice Pawła VI *Populorum progressio*.

Jeśli współczesny rozwój ludzkości uznać za postęp (progres)<sup>371</sup>, to jest on zaburzony wieloma nieprawidłowościami, które pochodzą od omawianych wcześniej błędów. Warto jest je jeszcze raz rozważyć pod kątem rozróżnienia między postępem a rozwojem. Semantyczna dystynkcja między tymi dwoma pojęciami zawiera się w tym, że postęp jest rozwojem linearnym, tzn. każde następne stadium ma być doskonalsze od poprzedniego. Aby tę doskonałość ocenić, potrzebna jest określona skala wartości, np. właściwa filozofii chrześcijańskiej. W przypadku postępu cywilizacyjnego i postępu wspólnoty ludzkiej wskaźników postępu jest bardzo dużo. Z tego powodu, a tym bardziej na podstawie doświadczenia historycznego, można się spodziewać, że wobec wielu negatywnych istotnych właściwości rozwoju nie można mówić wyłącznie pozytywnie o postępie cywilizacyjnym<sup>372</sup>. Jest więc sens rozpatrywać błąd progresizmu.

Błąd progresizmu pochodzący od błędu ekonomizmu i błędu ekologicznego polega na tym, że samo wytwarzanie i nagromadzenie dóbr materialnych oraz intelektualnych nie służy człowiekowi w lepszym spełnieniu się jako osobie ludzkiej i nie sprawia, że ludzka wspólnota czuje się automatycznie szczęśliwsza i bezpieczniejsza. Korzystaniem z dóbr musi kierować *zmysł moralny* i prawdziwe dobro społeczności. Błąd materializmu i indywidualizmu oraz błąd ekologiczny uczą, że kryzys wartościowania etycznego i alienacja

<sup>369</sup> Jan Paweł II, FC, cz. 3 II (1) 30; Jan Paweł II, LdR, rozdz. I 13; Jan Paweł II, EV, ust. 42, 52.

<sup>370</sup> Jan Paweł II wielokrotnie przestrzegał przed wąskim rozumieniem rozwoju jako wzrostu gospodarczego; zob. np. Jan Paweł II, RH, rozdz. III 16. A więc przed tym, co zdiagnozował Daniel Bell, że „wzrost gospodarczy stał się «świeckim wyznaniem wiary» w rozwiniętych krajach przemysłowych”; zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1998, s. 272n.

<sup>371</sup> Zob. np. T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt., pkt 5.

<sup>372</sup> Jan Paweł II, RH, rozdz. III 16; Jan Paweł II, SRS, rozdz. IV.

człowieka ze świata ludzi i rzeczy, prymat pierwszeństwa ekonomii i technologii nad etyką nie pozwalają w łatwy sposób naprawić tej postaci *błędu progresizmu*. Nie jest to wszakże niemożliwe.

Błąd konsumizmu i błąd zniewolenia implikują wątpliwości odnośnie do skali dostępu do osiągnięć technologicznych i tych, które sprzyjają poprawie jakości biologicznej życia<sup>373</sup>. W społecznościach bogatych występuje zjawisko *nadrozwoju* nad-produkcji i nad-konsumpcji, podczas gdy w rzeszach ludzkich zbiorowości życie biologiczne jest zagrożone wskutek *niedorozwoju*. Byłby to więc następny aspekt *błędu progresizmu*<sup>374</sup>. Błąd antropologiczny w egzemplifikacji błędu materializmu rzutuje na *błąd progresizmu* z powodu powszechnego zjawiska prymatu *mieć* nad *być* i to zarówno w społecznościach bogatych, jak i w biednych, utrzymujących się na krawędzi egzystencji biologicznej<sup>375</sup>.

Błąd antropologiczny w połączeniu z błędem ekonomizmu prowadzi do uprzedmiotowienia pracy<sup>376</sup>, które się wyraża m.in. w programach tzw. podziału pracy i w planowanym bezrobociu<sup>377</sup>. Oba zabiegi podporządkowane są wyłącznie parametrom ekonomicznym oraz finansowym i nie uwzględniają tak podmiotowej kondycji poszczególnej osoby ludzkiej, jak i całych zbiorowości<sup>378</sup>. Są one kolejnym wyrazem *błędu progresizmu*.

Zjawisko wojen totalnych i masowego prowokowania konfliktów lokalnych (za które odpowiedzialne są państwa najbardziej rozwinięte technologicznie), ludobójstwo na skalę niespotykaną przed XX wiekiem, terroryzm, dynamiczne stymulowanie rozwoju technicznego przez potrzebę doskonalenia militarnych środków zagłady są wynikiem *błędu progresizmu*, który

<sup>373</sup> W ideologii transhumanizmu sama biologiczność egzystencji ma zostać przezwyciężona, a egzystencja w projekcie NCBI ma zostać sprowadzona do kodu informacyjnego. Tego rodzaju plan rozwoju ludzkiej społeczności jest konsekwencją wszystkich omawianych błędów – od zasadniczego antropologicznego (w pominięciu ontologicznie rozumianej osobowości) przez błąd ekonomizmu, indywidualizmu i równocześnie zniewolenia, błąd technologiczny (ekologiczny) po błąd progresizmu; zob. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, dz. cyt., s. 52–73; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., cz. 5; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>374</sup> Jan Paweł II, SRS, rozdz. IV.

<sup>375</sup> Jan Paweł II, SRS, rozdz. IV; Jan Paweł II, RH, rozdz. III 16; Jan Paweł II, LE, rozdz. V 26.

<sup>376</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 7, III 12.

<sup>377</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 7, 8, IV 18.

<sup>378</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 18.

zagroźa istnieniu życia na Ziemi<sup>379</sup>. Innym symptomem *cywilizacji śmierci* są programy redukcji liczebności populacji ziemskiej poprzez deprecjację rodziny, aborcję, eutanazję, brak reakcji na umieranie rzesz ludzkich na skutek głodu, epidemii lub podstawowych zaniedbań higienicznych<sup>380</sup>. Naruszenie równowagi ekologicznej w środowisku przyrodniczym, rabunkowa gospodarka zasobami naturalnymi, wdrażanie ideologii transhumanizmu w celu cyborgizacji człowieka są spowodowane błędem ekologicznym (technologicznym), błędem ekonomizmu i konsumizmu. W tej współczesnej i przyszłościowej postaci *błędu progresizmu* zagrażają utrzymaniu życia na ziemskim globie<sup>381</sup>.

### 3.9. Przedsiębiorczość a inicjatywa gospodarza<sup>382</sup>

W niektórych publikacjach, nawet w tych uważanych za naukowe, nie tylko w tych o charakterze publicystycznym, próbuje się przedstawić nauczanie Jana Pawła II jako hołdujące zasadom gospodarki kapitalistycznej. Zwykle argumentem za taką tezą jest przyznawanie w NSK każdemu poszczególnemu człowiekowi niezbywalnego prawa do własności prywatnej i przedsiębiorczego działania (nazywanego często *inicjatywą gospodarczą*)<sup>383</sup>. Nie trzeba dokonywać analiz filozoficznych, politologicznych i ekonomicznych, aby skonstatować, że ani własność prywatna, ani działanie przedsiębiorcze nie są wyróżnikami gospodarowania w oparciu o kapitał i jego obrót, chyba że w opozycji do gospodarowania na modłę skrajnie komunistyczną. W peł-

<sup>379</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 20, 24; zob. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (PiT), Rzym 1963, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../jan\\_xxiii/pacem\\_in\\_terriss\\_11041963.ht...](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../jan_xxiii/pacem_in_terriss_11041963.ht...); Jan Paweł II, CA, ust. 14, 17–19, 28; Jan Paweł II, SRS, ust. 10, 20–24; T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza*, Wrocław 2012, rozdz. D1. Gdy badania z zakresu nauk przyrodniczych, kiedy są odłączone od właściwego celu poznania – prawdy i nakierowane na skuteczność technologiczną i komercję, łatwo „mogą [...] ulegać logice rynku”; por. Jan Paweł II, FeR, ust. 46; zob. też: T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt., rozdz. 9, 24, 26.

<sup>380</sup> Jan Paweł II, EV, ust. 12–17.

<sup>381</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 34; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>382</sup> Podrozdz. 3.9.–3.11. zawierają zredagowany tekst artykułu: T. Grabińska, *Rozumienie przedsiębiorczości i rynku w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis 38. Studia Philosophica” III (2006), s. 3–17, „Filozofia, nauczanie społeczne i doświadczenie artystyczne Jana Pawła II”.

<sup>383</sup> Zob. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986 i rozwinięcie NSK zwłaszcza w trzech encyklikach społecznych Jana Pawła II: LE, SRS, CA.

ni świadomi tego propagatorzy NSK w służbie ideologii kapitalizmu (np. z kręgu amerykańskich neokonserwatystów<sup>384</sup>) zwykli podnosić jeszcze inny argument – o rzekomym docenieniu przez Jana Pawła II roli rynku w kształtowaniu relacji społeczno-gospodarczych.

W oparciu o wcześniej wykonaną rekonstrukcję pojęcia *przedsiębiorczość*<sup>385</sup> warto zanalizować, w jakim sensie Jan Paweł II zwykł używać pojęcia *rynek* i jaki ma ono u niego związek z tzw. gospodarką rynkową.

W drugiej encyklice społecznej *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II jasno zdefiniował, co zwykł określać mianem przedsiębiorczości – jest to „twórcza podmiotowość obywatela”<sup>386</sup>. Droga do prawdziwego zrozumienia znaczenia pojęcia *przedsiębiorczość*<sup>387</sup>, używanego w nauczaniu Papieskim, nie jest prosta. Trzy słowa określające *przedsiębiorczość* niosą bowiem w sobie bogatą treść, która jest możliwa w pełni do odtworzenia tylko w oparciu o studia antropologiczne w zakresie teorii ludzkiego działania, tzn. poprzez zgłębienie myśli personalistycznej filozofii człowieka, którą Jan Paweł II rozwijał jeszcze jako Karol Wojtyła<sup>388</sup>, a co za tym idzie – w wyniku odtworzenia właściwej aparatury pojęciowej Papieskich wypowiedzi. Wtedy dopiero jest możliwe zrozumienie koncepcji człowieka-obywatela, wymiaru *podmiotowości*, znaczenia *twórczości* ludzkiego czynu<sup>389</sup>. Skoro przedsiębiorczość w przytoczonej definicji odnosi się do człowieka-obywatela, staranne zatem odtworzenie ro-

---

<sup>384</sup> Zob. np. *Etyka kapitalizmu*, red. P. L. Berger, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1994, gdzie Peter L. Berger, Walter Block, Robert M. Grant, David Novak, Richard Neuhaus, Michael Novak i George Weigel podejmują próbę odnalezienia relacji między sposobem rozumienia bogactwa i bogacenia się w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej a kanonami zdobywania bogactwa w systemie kapitalistycznym, oraz dyskusję z amerykańskimi neokonserwatystami, w: T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy pojęcia „przedsiębiorczość”*, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej” 4 (2003); T. Grabińska, A. Ziółkowska, *O moralnych problemach kapitalizmu*, „Roczniki Naukowe” IV (2003), s. 101–117, Wałbrzych 2003, „Filozofia i metodologia nauk”.

<sup>385</sup> T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy...*, dz. cyt., s. 141–177.

<sup>386</sup> Por. Jan Paweł II, SRS, ust. 15.

<sup>387</sup> Jest to jedynie wskazanie drogi do zrozumienia, jak Jan Paweł II definiuje *przedsiębiorczość*, ponieważ kompletne studium tego zagadnienia wymagałoby znacznie dłuższych rozważań. Część z nich znajduje się w obszerniejszej publikacji: T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy...*, dz. cyt.

<sup>388</sup> Zob. rozdz. I niniejszej książki.

<sup>389</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt.

zumienia w myśli personalistycznej *obywatelstwa*<sup>390</sup> jest koniecznie potrzebne do zdania sobie sprawy z tego, czym jest przedsiębiorczość.

Relacja przedsiębiorczości w rozumieniu Jana Pawła II do „inicjatywy ekonomicznej”<sup>391</sup> została przedstawiona w encyklice *Sollicitudo rei socialis* w następujący sposób<sup>392</sup>. „W dzisiejszym świecie – wśród wielu praw człowieka – ograniczane jest *prawo do inicjatywy gospodarczej*, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego. Doświadczenie wykazuje, że negocjowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej «równości» wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli *twórczą podmiotowość obywatela*”.

W świetle myśli personalistycznej przyznanie człowiekowi (jak i wspólnotom) prawa do inicjatywy gospodarczej nie jest li tylko dobrą wolą stanowiącego prawo lub jakąś koniecznością historyczną lub ekonomiczną. Jest ono koniecznością spełnienia prawa naturalnego, pochodzącego od natury człowieczeństwa, która manifestuje się w wolności twórczego działania, nadsładowanej kreatywności Boską. Prawo do inicjatywy gospodarczej powinno więc człowiekowi przysługiwać na mocy priorytetu naturalności jego przedsiębiorczości jako cechy gatunkowej osoby ludzkiej.

W przytoczonym cytacie Jan Paweł II milcząco wskazał na system, nazywany często przez niego *marksistowskim kolektywizmem*, który – rzecz jasna – „w imię rzekomej «równości»” deklaratywnie i programowo tłumił ludzką przedsiębiorczość. W tym między innymi przejawiał się *błąd antropologiczny* tego systemu, który polegał też na zanegowaniu kreatywności człowieka. Ograniczanie ludzkiej przedsiębiorczości nie jest jednak cechą wyłącznie systemu kolektywizmu marksistowskiego. Występuje ono w dużej skali społecznej we współczesnych państwach kapitalistycznych (również bogatych), a zwłaszcza w globalnie ujętym podziale świata, o czym Jan Paweł II wiedział,

<sup>390</sup> Zob. np. C. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt.; zob. też: C. K. Norwid, *Memoriał o młodej emigracji*, w: C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 7, Warszawa 1973, s. 109; W. Stróżewski, *Etyka obywatelstwa – etyka obywatela*, w: W. Stróżewski, *O wielkości...*, dz. cyt., s. 218–236; M. Zabierowska, *Co znaczy być obywatelem?*, „Fundamenty” 2 (2004), s. 41–42.

<sup>391</sup> Utożsamianie przedsiębiorczości z inicjatywą ekonomiczną, sprowadzoną zresztą do sprawności w grze na rynku, jest kolejną wersją błędu antropologicznego, na który wskazywał systematycznie Jan Paweł II – w odniesieniu do personalistycznego rozumienia osoby i czynu.

<sup>392</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 15.

skoro nie zalecał żadnej z zasad współczesnej formy kapitalizmu – *hazardyzacji*<sup>393</sup>, porządku z chaosu, kryterium procentu i innych.

Dotychczasowy, związany z gospodarką wytwórczości, *światowy podział pracy* zaczął przekształcać się w pod koniec XX wieku, w ramach gospodarki rynkowej, w *światowy przydział inicjatywy gospodarczej*. Jedne państwa (a nawet kontynenty) mają mieć przyznane prawo do inicjatywy gospodarczej, inne mają być zapleczem surowcowym i konsumenckim (jak Afryka). Udzielanie prawa do inicjatywy gospodarczej na współczesnym globalizującym się rynku (czy aby nie przeciw doktrynie wolnego rynku?) pozostaje w rękach najbogatszych krajów (kapitalistycznych) i międzynarodowych korporacji przemysłowo-finansowych.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* została wzmocniona przez Jana Pawła II pierwsza negatywna teza dotycząca kondycji współczesnego świata (wskazana przez Pawła VI w encyklice *Populorum progressio* dwadzieścia lat wcześniej)<sup>394</sup>. Jest to teza o nie tylko się utrzymującym, ale wciąż się pogłębiającym *przedziale* „pomiędzy obszarem tak zwanej rozwiniętej Północy a obszarem Południa będącego na drodze rozwoju. Ta terminologia geograficzna jest tylko umowna, gdyż nie wolno zapominać, że granice między bogactwem i ubóstwem przebiegają wewnątrz tych samych społeczeństw, zarówno rozwiniętych, jak i na drodze rozwoju”. Przedział ów odnosi się do różnicy w poziomie bogactwa – od bogactwa materialnego, dominującego intensywnością wszelkie inne wartości – po skrajną nędzę materialną, fizycznie wyniszczającą całe ogromne wspólnoty ludzkie, egzystujące przecież w wielu krajach kapitalistycznych.

W tej sytuacji Jan Paweł II wskazał na konieczność wyróżnienia tzw. *czwartego świata*, na który składałyby się nie tylko bardzo biedne poszczególne państwa, lecz także duże grupy, wegetujące (bo pozbawione praw, w tym – do inicjatywy gospodarczej) w obrębie bogatych społeczności. „Wyrażenie «Czwarty Świat» jest używane nie tylko sporadycznie odnośnie krajów tzw.

---

<sup>393</sup> *Hazardyzacja* to termin wprowadzony przez M. Zabierowskiego, który oznacza grę ludzkim losem; zob. M. Zabierowski, *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, „Res Humanae” 8P (2000), s. 137–181.

<sup>394</sup> Brak reakcji na pogłębiający się podział na bogatą Północ i biedne Południe, podnoszony od ponad półwiecza przez Pawła VI i Jana Pawła II, zaowocował w ostatnich latach masową migracją ludów Południa do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i bogatych krajów Europy; zob. np. T. Grabińska, *Masowe migracje w świetle konfliktu Północ–Południe – w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, w: *Kultura a súčasnosť* 17, red. J. Gallik, M. Jozek, Nitra 2018, s. 79–90.



*slabo zaawansowanych*, ale także i nade wszystko odnośnie obszarów wielkiego i skrajnego ubóstwa w krajach średnio lub bardzo zamożnych”<sup>395</sup>.

Obie populacje czwartego świata (ogromne liczebnie) łączy właśnie gospodarcza ekskluzja, brak możliwości samodzielnego gospodarowania, czyli odebranie poszczególnym członkom tych społeczności możliwości przedsięwzięcia, a całym wspólnotom prawa do inicjatywy gospodarczej. Liberalnie zorientowani ideolodzy systemu kapitalistycznego żachną się zapewne w tym miejscu i wskażą na tzw. *równe* szanse dla każdego tzw. podmiotu gospodarującego, które mogą zostać wykorzystane (wtedy ów podmiot staje się przedsiębiorcą) lub stracone (wtedy „podmiot” schodzi na margines życia gospodarczego, rodzinnego i czasem biologicznego). I ma się to odbywać – według liberałów – w warunkach czystej gry rynkowej.

Ten, często podpierany naukowymi autorytetami, a jednak – potoczny, publicystyczny argument liberałów zawiera kilka zdradliwych elementów, zwłaszcza wtedy, gdy zestawia się go z personalistycznym rozumieniem wspólnoty, działania jednostki, roli jednostki w społeczności. W argumentach liberałów występuje np. termin „równy” i brzmi tak samo jak w ideologii marksistowskiego kolektywizmu, przy czym u liberałów odnosi się on przede wszystkim do tzw. *równych* szans działania. Oto konfrontacja tak postawionego problemu gospodarowania z personalistyczną wykładnią działania.

Ujęcie liberalistyczne wskazuje na priorytet *hazardyzacji* ludzkiego działania, który ma gwarantować ową równość. Natomiast w myśli personalistycznej działanie ludzkie nie może podlegać prawom zewnętrznym wobec ludzkiej natury (zwłaszcza owej hazardyzacji gry rynkowej). Porządek dzieła stworzenia łączy osobowe człowieczeństwo z Osobą Boską. Zgodnie z personalizmem<sup>396</sup> to istnienie osobowe oraz osobowe człowieczeństwo, w sensie gatunkowym i indywidualnym, nadaje znaczenie ludzkiemu działaniu (czynom), nie zaś gra rynkowa lub tzw. „niewidzialna ręka rynku”.

### 3.10. Zasada pierwszeństwa pracy ludzkiej przed kapitałem

Ideologia liberalistyczna ma spore trudności z dopasowaniem treści encyklik do swoich celów. Liberałowie powołują się zwykle na encyklikę Jana

<sup>395</sup> Jan Paweł II, SRS, przypis 31; zob. też: Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, Rzym 2014, ust. 52–54.

<sup>396</sup> Zob. podrozdz. 1.1.-1.3., 1.13. niniejszej książki i prace K. Wojtyły tam cytowane.

Pawła II *Centesimus annus* jako na tę, która ma ponoć doceniać (bo mimo wszystko, nawet w ich rozumieniu – nie faworyzować) gospodarkę rynkową. Warto zatem przyjrzeć się Papieskim odniesieniom do rynku w ich autentycznej postaci i treści.

Jan Paweł II, gdy odtwarzał warunki, w jakich powstała 100 lat wcześniej encyklika Leona XIII *Rerum novarum*, podkreślił aktualność błędów rozumienia wolności, wskazanych we wcześniejszej Leonowej encyklice *Libertas praestantissimum* (z roku 1888)<sup>397</sup>, zwłaszcza „wolności, która w dziedzinie działalności gospodarczej i społecznej odrywa się od prawdy o człowieku”<sup>398</sup>, tym bardziej że „wolność gospodarcza jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności”<sup>399</sup>.

Naczelna jest więc tu koncepcja ludzkiego bytu (personalistyczna), a potem dopiero urządzenia gospodarcze, fiskalne i inne o znaczeniu społecznym (w tym również – rynkowe) jako zgodne lub niezgodne z nią. Jeśli zaburzona jest ta kolejność i/lub nie ma zgodności, to występuje omawiany już błąd antropologiczny<sup>400</sup>. Ten błąd owocował w gospodarce kapitalistycznej *konfliktem pomiędzy kapitałem a pracą*<sup>401</sup>. Ten błąd materialistycznego rozumienia osoby ludzkiej (jako towaru) i stawiania przed nią efektywności ekonomicznej tragicznie owocuje także w nowej postaci kapitalizmu – zmienionej ze względu na przejście gospodarki wytwarzania do postaci rynkowej i powoduje *konflikt pomiędzy rynkiem a pracą*, który – wobec powszechnej automatyzacji produkcji – pilnie wymaga nowego obszernego opracowania.

Następnie Jan Paweł II omówił aktualność rozważań Leona XIII w kwestii *prawa do własności prywatnej*<sup>402</sup>, przy założeniu jak w NSK, że własność prywatna nie jest wartością absolutną i o tyle ma tylko właściwe znaczenie, o ile jest podłączona do naczelnego, bo ugruntowanego teologicznie i ontologicznie – *prawa uniwersalnego przeznaczenia dóbr*. Zmieniająca się sytuacja technologiczna wymaga dookreślenia, co rozumie się w danej epoce za wła-

<sup>397</sup> Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum*, Rzym 1888.

<sup>398</sup> Por. Jan Paweł II, CA, ust. 4.; zob. także ust. 17.

<sup>399</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 39.

<sup>400</sup> Zob. podrozdz. 3.1. niniejszej książki i pozycje źródłowe tam cytowane.

<sup>401</sup> Np. Jan Paweł II, CA, ust. 6. Wskazanie na błędne (z punktu widzenia NSK) rozumienie własności w tzw. statycznych koncepcjach własności, charakterystycznych dla rozumienia prawa w sensie rzymskim, znajduje się w artykule: J. Majka, *Problem priorytetu pracy w stosunku do własności w świetle encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Wrocław 1983, s. 173–183.

<sup>402</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 6 i rozdz. IV.

sność prywatną. Leon XIII miał na uwadze przede wszystkim własność ziemi, ale równocześnie widział konieczność parcelacji prywatnych latyfundiów. Jan Paweł II prawo do własności prywatnej potraktował szerzej jako „prawo do posiadania tego, co konieczne do rozwoju własnej osoby i rodziny”<sup>403</sup>.

Równocześnie, w tym samym ustępie, skrytykował – oprócz ustroju komunistycznego, który znosi własność prywatną – także „systemy oparte na własności prywatnej”, w których występuje zjawisko ubóstwa<sup>404</sup>, a więc pozbawienie własności prywatnej (w powyższym, właściwym sensie) całych rzesz ludzkich w imię np. tzw. efektywności gospodarowania na *zhazardyzowanym* rynku, na którym człowiek jest jednym z przedmiotów transakcji.

Za Leonem XIII Jan Paweł II podjął nadal aktualne zagadnienie „słusznej płacy”, jako tej, która „musi wystarczać robotnikowi na utrzymanie siebie i swej rodziny”<sup>405</sup>. W rozumieniu Jana Pawła II to nie rynek ma ostatecznie wyznaczać wysokość wynagrodzenia, lecz naturalna ludzka potrzeba. W tym samym miejscu przypomniał ważność katolickiej (po-arystotelesowskiej) zasady „sprawiedliwości rozdzielczej”, a więc zasady sprawiedliwej dystrybucji dóbr, niezgodnej z hazardyzacją przepływu bogactwa, której naturalność tak podkreślają liberałowie.

Własność indywidualna (prywatna) ma ponadto być uzyskiwana w wyniku indywidualnej pracy w taki sposób, aby właściciel traktował ją jak dar Stwórcy dla dobra całej wspólnoty ludzkiej, a więc nie dla prywatnej korzyści właściciela w wyniku użycia pracy innych ludzi w celu zbudowania imperiów majątkowych, jak również nie z renty właścicielskiej lub bankierskiej<sup>406</sup>.

W wielu miejscach encykliki *Centesimus annus* Jan Paweł II nawiązywał do krytyki liberalizmu przeprowadzonej przez Leona XIII, która skupiła się przede wszystkim na wskazaniu na obowiązki państwa<sup>407</sup>. Państwo musi mieć charakter opiekuńczy w stosunku do w większości biednego społeczeństwa (w tym – celem państwa jest „stworzenie warunków pełnego zatrudnienia”), zgodnie – jak podkreślał Jan Paweł II – z *zasadą pomocniczości*<sup>408</sup>. Leon XIII był w pełni świadomy, jakich nieszczęść i skali zubożenia całych rzesz ludzkich

<sup>403</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 6.

<sup>404</sup> W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II rozszerzył znaczenie terminu *ubóstwo* na brak wolności wyznania, brak możliwości uczestniczenia w rozwoju społeczności, brak swobody zrzeszania się, wykluczenie z inicjatywy gospodarczej.

<sup>405</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 8.

<sup>406</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 31.

<sup>407</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 5, 10, 11.

<sup>408</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 15, 48; zob. J. Majka, *Filozofia społeczna...*, dz. cyt., rozdz. III § 1.B.

była przyczyną tzw. akumulacja kapitału, i pisał, że państwo powinno zadbać o poziom egzystencji wszystkich obywateli. W sto lat później, w *Centesimus annus*, Jan Paweł II nie tylko nie podważał tej Papieskiej nauki, lecz ją wzmacniał, podkreślając aktualność i doniosłość warunku dobrej państwowości dla realizacji wyznawanej przez Kościół *zasady solidarności*, fundamentalnej dla moralności wspólnoty<sup>409</sup>.

### 3.11. Ograniczenia regulacji rynkowych

W ramach krytyki ustroju tzw. realnego socjalizmu Jan Paweł II pozytywnie odniósł się do wysiłków tych państw, które po II wojnie światowej podjęły starania „o utrzymanie mechanizmów wolnego rynku, zapewnienie – przez stabilność pieniądza i pewność stosunków społecznych – warunków stałego i zdrowego rozwoju gospodarczego”<sup>410</sup>. W cytacie występuje termin „wolny rynek”, ale w jakim występuje znaczeniu, można się przekonać, porzucając potoczne rozumienie tekstu i propagandowe wykorzystywanie encykliki przez liberałów, a nawet czasem libertarian:

- „wolny rynek” symbolizuje tu wolność gospodarowania przez poszczególne osoby ludzkie i wolne dysponowanie swoją własnością, w przeciwieństwie do „zniewolenia” w tych działaniach, występującego w systemie zarówno „realnego socjalizmu”, jak i zmonopolizowanej gospodarki kapitalistycznej;

- „wolny rynek” w żadnym razie nie usprawiedliwia priorytetu mechanizmów rynkowych, bo właściwie gospodarujące kraje „starają się o to, by mechanizmy rynkowe nie stały się jedynym punktem odniesienia dla życia społeczeństwa i dążą do poddania ich kontroli społecznej, która by urzeczywistniała zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi”<sup>411</sup>.

Jeśli więc Jan Paweł II podnosił znaczenie gospodarki rynkowej, to takiej, która jest regulowana przez państwo, która ma na celu dobrobyt całej wspólnoty i rządzi się zasadą pomocniczości i uniwersalnego przeznaczenia dóbr. Tak o tym jasno napisał: „Stanowi to [obowiązek Państwa *ochrony dóbr zbiorowych* – T.G.] nowe ograniczenie rynku: istnieją potrzeby zbiorowe i jakościowe, których nie da się zaspokoić za pośrednictwem jego mecha-

<sup>409</sup> Zob. rozdz. 2.2.–2.6. niniejszej książki i prace tam cytowane.

<sup>410</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 19.

<sup>411</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 19.

nizmów<sup>412</sup>. Zasada pomocniczości zaś brzmi<sup>413</sup>: „Społeczność wyższego rzędu nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy społeczności niższego rzędu, pozbawiając ją kompetencji, lecz raczej winna wspierać ją w razie konieczności i pomóc w koordynacji jej działań z działaniami innych grup społecznych, dobra wspólnego”.

Wbrew rozpowszechnionej praktyce kapitalistycznego gospodarowania zysk nie może być celem działania gospodarczego indywidualium i wspólnoty, lecz narzędziem do kształtowania dobra społeczności. Jan Paweł II wyraził to tak oto: „Porządek społeczny będzie tym trwalszy, im w większej mierze będzie uwzględniał ten fakt [brak przywiązania do doraźnej korzyści – T.G.] i nie będzie przeciwstawiał korzyści interesowi społeczeństwa jako całości, a raczej szukać będzie sposobów ich owocnej koordynacji”<sup>414</sup>.

Wsobne rozumienie celów gospodarki kapitalistycznej Jan Paweł II wręcz skarcił, ponieważ „[z]ysk nie jest jedynym regulatorem życia przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę *czynniki ludzkie i moralne*, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa”<sup>415</sup>.

Autorskie (tzn. Papieskie) zaznaczenie kursywą terminu *wolny rynek* nakazuje, a nie tylko sugeruje, specjalne rozumienie, zgodne z poprzednim fragmentem i dokładniejszym przedstawieniem w dalszym ciągu tego podrozdziału.

[W]olny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb. Dotyczy to jednak tych potrzeb, za których zaspokojenie można zapłacić, to jest które dysponują siłą nabywczą, i tych zasobów, które „nadają się do sprzedania”, czyli mogą uzyskać odpowiednią cenę. Istnieją jednak liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku<sup>416</sup>.

Rynek może funkcjonować w ograniczonym obszarze ludzkiej rzeczywistości. Nie ma on żadnego nadrzędnego ani uniwersalnego charakteru. Jest wyrazem pewnej techniki wymiany dóbr materialnych i to tych wycenianych

<sup>412</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 40.

<sup>413</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 48; zob. także: Pius XI, QA.

<sup>414</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 25.

<sup>415</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 35.

<sup>416</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 34.

pieniężnie. Co za tym idzie, relacja *kupno-sprzedaż* (transakcja handlowa) w żadnym razie nie oddaje zasadniczych cech relacji międzyosobowych.

Następnie Jan Paweł II wezwał wprost do walki z ustrojem gospodarczym, rozumianym jako system zabezpieczający absolutną dominację kapitału oraz własność narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka. Celem zaś tej walki jest „społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”<sup>417</sup>. Oczywiście walka rozumiana jest tu na sposób Mounierowski<sup>418</sup> – jako słuszny sprzeciw, realizujący swoje cele pokojowo. Jan Paweł II nie dostrzegał sprzeczności takiego dążenia z wolnym rynkiem, ale o tyle *wolnym*, o ile kontrolowanym „ze strony sił społecznych”, bo „wobec nowego kapitalizmu na Państwie i całym społeczeństwie spoczywa obowiązki obrony dóbr zbiorowych”<sup>419</sup>.

W dalszej części wyraźnie przestrzegł przed „bałwochwalczą” postawą wobec rynku (zwłaszcza w tych państwach, dla których od roku 1989 stał się on „nowy”), postawą – charakterystyczną dla ideologii kapitalistycznej. Rynek należy traktować wyłącznie jak pewną technikę wymiany dóbr wytworzonych. Wartość tych dóbr ostatecznie odnosić się musi do sprawiedliwie określonego wysiłku ich wytwarzania. Nie może być ona przedmiotem tzw. gry rynkowej, kierowanej współcześnie od strony sprzedawców – mechanizmami fiskalnymi, wyrafinowanymi socjotechnikami, transmitowanymi medialnie, a od strony nabywców – podatnością na uleganie schlebaniu i zadowalaniem się pozorami wiedzy o rzeczywistości.

Na poparcie przez Jana Pawła II wolnego gospodarowania liberalistycznie nastawieni ideolodzy zwykli przytaczać poniżej zamieszczony fragment. Niezależnie od tego, że wolność ludzkiego działania w ujęciu personalistycznym nie jest w żadnym razie tym samym, co liberalistycznie pojmowana wolność, to wymowa całego kontekstu owego fragmentu jest znacznie bardziej złożona, niżby sobie liberałowie tego życzyli. A oto ten fragment w całości.

Otóż właśnie zdolność rozpoznawania w porę potrzeb innych ludzi oraz układów czynników produkcyjnych najbardziej odpowiednich dla ich zaspokojenia jest kolejnym

<sup>417</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 35.

<sup>418</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasieński, w: E. Mounier, *Co to jest personalizm? oraz wybór innych prac*, Kraków 1960, s. 159–252; zob. też: M. Zabierowski, J. Marchwica, *Mounierowska wolność osoby a postawa rewolucyjna w Solidarności lat osiemdziesiątych*, „Disputationes Ethicae” V (2010), s. 49–78, Częstochowa 2010, „Wolność osoby – wolność obywatela”, cz. 2.

<sup>419</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 40.

ważnym źródłem bogactwa współczesnego społeczeństwa. Istnieje zresztą wiele dóbr, których nie można w odpowiedni sposób wytworzyć pracą pojedynczego człowieka i które wymagają zmierzającej do jednego celu współpracy wielu osób. Zorganizowanie takiego wysiłku, rozplanowanie tego w czasie, zatroszczenie się, by rzeczywiście odpowiadał temu, czemu ma służyć, oraz podjęcie koniecznego ryzyka jest dziś także źródłem bogactwa społeczeństwa. W ten sposób staje się coraz bardziej oczywista i determinująca rola zdyscyplinowanej i kreatywnej *pracy ludzkiej* oraz – jako część istotna tej pracy – *rola zdolności do inicjatywy i przedsiębiorczości*<sup>420</sup>.

Tekst ten jest kontynuacją rozważań NSK na temat właściwego zakresu rozumienia form własności. Poszerzenie o „*własność wiedzy, techniki i umiejętności*” wyznacza wspólnie nowe horyzonty zwiększania bogactwa<sup>421</sup> społeczeństw. Nie tylko własność ziemi, kapitału materialnego lub finansowego, ale również umiejętności analityczno-syntetyczne, organizacyjne lub zarządcze sprzyjają rozwojowi całej społeczności, a to sugeruje, że nie ma żadnej konieczności, aby władza pozostawała w rękach posiadaczy kapitału; powinna być oderwana od własności. Nie ma tu żadnego uznania dla formy ustrojowej ani kapitalistycznej – faworyzującej władzę indywidualnych czy obecnie ponadnarodowych korporacyjnych właścicieli, ani komunistycznej – faworyzującej władzę państwa jako właściciela. Jest natomiast odniesienie do właściwego rozumienia przedsiębiorczości i wspólnotowości (w tym sensie – kolektywizmu). Użyty wyraz „*przedsiębiorczość*” opatrzony jest w oryginale przypisem nr 70, który odwołuje się do ustępu 15. *Sollicitudo rei socialis*, który omawiany jest w podrozdz. 3.9. niniejszej książki. Również wyróżnione w tekście wyrażenie „*praca ludzka*” ma być rozumiane zgodnie z wielokrotnym wcześniejszym odwoływaniem się tu do jego encykliki o pracy ludzkiej *Laborem exercens*.

Kolejne podkreślenie przez Jana Pawła II konieczności rozważań antropologicznych, poprzedzających ekonomiczne, znajduje się na końcu ustępu 32. *Centesimus annus*: „dziś zaś czynnikiem [produkcji – T.G.] decydującym w coraz większym stopniu jest sam człowiek, to jest jego zdolności poznawcze, wyrażające się w przygotowaniu naukowym, zdolności do uczestniczenia

<sup>420</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 32.

<sup>421</sup> Jan Paweł II nie sprowadził jednak celu inicjatywy ekonomicznej do tworzenia bogactwa, jak to rysuje się w rozważaniach George'a Weigela, w: G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarby: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, w: *Etyka kapitalizmu...*, dz. cyt., s. 126; zob. też: T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy...*, dz. cyt., rozdz. 12.

w solidarnej organizacji, umiejętność wyczuwania zaspokajania potrzeb innych ludzi”.

Następnie Jan Paweł II, już bez ogródek, wskazał na większość społeczności globu ludzkiego pozostawionej na marginesie życia gospodarczego (w tym także w czwartym świecie bogatych krajów kapitalistycznych) i niemającej żadnej możliwości partycypowania w rozwoju gospodarczym<sup>422</sup>. Tym stanem rzeczy obarczył kapitalizm.

Pomimo wielkich przeobrażeń, które dokonały się w najbardziej rozwiniętych społeczeństwach, niedostatki kapitalizmu w dziedzinie humanitarnej, prowadzącej do dominacji rzeczy nad ludźmi, bynajmniej nie zanikły; przeciwnie, ubodzy cierpią dziś nie tylko z powodu braku dóbr materialnych, ale także braku wiedzy i umiejętności, co nie pozwala im wyjść ze stanu upokarzającego podporządkowania<sup>423</sup>.

Bogate społeczności w państwach kapitalistycznych wyróżniają się ponadto wieloma innymi niepokojącymi cechami<sup>424</sup>. Napawające troską w świecie kapitalistycznym, tak w sferze ekonomicznej, jak i kulturowej są: monopolizacja działań gospodarczych, protekcjonizm wobec krajów rozwiniętych, *konsumistyczny* styl życia, niszczenie rodziny, dewastacja środowiska naturalnego, alienacja, ateizacja.

Krytykę kapitalizmu zakończył Jan Paweł II odpowiedzią na pytanie, czy kapitalizm jest alternatywą dla realnego socjalizmu: „Nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej”<sup>425</sup>.

W podrozdz. 3.9. została wskazana konieczność odtworzenia specjalnej aparatury pojęciowej, rozwiniętej przez Jana Pawła II w encyklikach, choć zawierającej wyrazy języka naturalnego. Kto nie podejmuje tego (niemałego) wysiłku, niewiele zrozumie i staje się podatny na nie zawsze rzetelne interpretacje tekstu<sup>426</sup>. Znamienne jest to, że Jan Paweł II wyraźnie wskazał

<sup>422</sup> Zob. o tłumieniu przedsiębiorczości w „czwartym świecie” w: Jan Paweł II, CA, ust. 33.

<sup>423</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 33.

<sup>424</sup> Jan Paweł II, ust. 35–41.

<sup>425</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 35. Jan Paweł II krytykował kapitalizm w wielu innych encyklikach, pismach i wystąpieniach poświęconych kondycji człowieka w świecie współczesnym, pracy, uludzie postępu i moralnym podstawom ludzkiego działania; zob. np. początkowe podrozdziały tego rozdziału niniejszej książki i prace tam cytowane.

<sup>426</sup> Wymóg spójności i precyzji aparatury pojęciowej jest metodologicznym aksjomatem tworzenia wiedzy od czasów powstania filozofii w starożytnej Grecji. Współcześnie,



na zbędność stosowania terminu *kapitalizm* w określeniu pożądanego systemu ekonomicznego, „który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstw, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności oraz wolnej inicjatywy ludzkiej w dziedzinie gospodarczej”<sup>427</sup>. Zaproponował przyjęcie miana – *ekonomia przedsiębiorczości*, bo ta nazwa, przy właściwym norwidowsko-wojtyłowym rozumieniu przedsiębiorczości, najlepiej sugeruje priorytet osoby, której niezbywalnym atrybutem jest owa przedsiębiorczość, a przy antycznym Arystotelesowskim rozumieniu ekonomii<sup>428</sup> – jako sztuki zarządzania zasobami (tu: kreatywnością osoby ludzkiej), sugeruje podmiotowy charakter tego zarządzania. Wtedy też wielodyscyplinarne badania nad przedsiębiorczością, w tym filozoficzne i humanistyczne<sup>429</sup>, okazują się podstawowe, także ze względów ekonomicznych.

Wyrywkowy przegląd definicji słowa *rynek* w leksykonach polskich i angielskich<sup>430</sup> nie daje, co prawda, asumptu do uogólnień, ale już ten wgląd ukierunkowuje uwagę na różnicę zabarwień znaczeniowych w definicjach obu społeczności narodowych, spowodowaną różnicą kulturową – w przypadku polskich wersji znacznie wyraźniej widać skupienie na podmiotowości ludzkiego uczestnika transakcji, jednak bez uszczerbku dla obiektywizacji owej transakcji. Ten personalistyczny rys kulturowy rozumienia rynku i jego

---

w nurcie postmodernizmu neguje się wiedzę teoretyczną, budowaną zgodnie z tym postulatem, i lekceważy się spójne obrazy świata, odpowiadające jej aparaturze pojęciowej. Odrzuca się poszukiwanie prawdy na tej drodze, a w zasadzie odrzuca się potrzebę poszukiwania prawdy na rzecz skuteczności działania. Należy to nazwać barbaryzacją kultury europejskiej, charakteryzującą się powrotem do wiedzy umiejętnościowej – *know how*, formułowanej w postaci procedur wykonania określonych zadań; zob. z jednej strony – K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, tłum. F. Zeidler, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 175–195, z drugiej zaś – R. Rorty, *Obiektywizm...*, dz. cyt., a także: A. Sokal, J. Bricmont, *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć...*, dz. cyt.

<sup>427</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 42.

<sup>428</sup> Arystoteles, *Ekonomika*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 227–263.

<sup>429</sup> Znaczenie badań humanistycznych i filozoficznych jest priorytetowe w ustaleniu tożsamości ontycznej i kulturowej współczesnego człowieka w zglobalizowanym świecie, a ta wyznacza podstawowe potrzeby, których z kolei spełnienie powinno być celem działania ekonomicznego; zob. np. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne...*, dz. cyt., rozdz. IV.

<sup>430</sup> Np. G. Bannock, R. E. Baxter, R. Rees, *The Penguin Dictionary of Economics*, Middlesex 1985, s. 286–287; *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, red. A. Bullock, O. Stallybrass, London 1983, s. 370; *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak..., dz. cyt., t. 3; *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996; *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, Warszawa 1976; *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 5, Warszawa 1996.

funkcji w całej pełni jest obecny w dziełach Jana Pawła II. Oto jego syntetyczna rekonstrukcja:

1. Taki rynek, który najbardziej zbliżony jest do idealizacji „wolnego rynku”, zapewnia pomyślny rozwój społeczności, przy czym konieczna jest stabilizacja pieniądza i stałość układu społecznego, a więc minimalizacja ryzyka transakcji oraz stałość i jasność prawa stanowionego. Nie do przyjęcia jest więc urynkwienie pieniądza, spekulacje (w tym – na rynku finansowym), system monetarystyczny, huśtawka cen ustalanych wyłącznie na rynku. Pieniądz ma być stabilnym pośrednikiem wymiany dóbr i usług, nie może być przedmiotem transakcji, towarem. Rynek zaś ma być miejscem wolnej wymiany dóbr i usług. Najbardziej taki „wolny rynek” jest realny w małych społecznościach, samokontrolujących się<sup>431</sup>.

2. Organizacja życia społecznego nie może się odbywać wyłącznie pod dyktando mechanizmów rynkowych (nawet w rozumieniu rynku w ekonomii Jana Pawła II). Więcej, utrzymanie we właściwych ryzach mechanizmów rynkowych jest prawem i zadaniem społeczności. Celem nadzoru społecznego nad wymianą na rynku jest to, aby proces odbywającej się na nim dystrybucji dóbr podlegał zasadzie „powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi”. Niedopuszczalne jest więc przywłaszczanie sobie bogactwa z zamiarem sprawowania władzy nad innymi, niszczenia możliwości biologicznych i mentalnych bliźnich oraz usprawiedliwianie tego rzekomą nadrzędnością i obiektywnością praw tzw. wolnego rynku.

3. „Wolny rynek” dla Jana Pawła II to nie taki, który nie podlega żadnym ograniczeniom, lecz taki, który mimo regulacji zapewnia *wolną* wymianę dóbr i usług. Ważny jest tu termin *wolny*, odnoszący się ostatecznie do personalistycznej koncepcji wolności, wolności w innym sensie niż w ideologiach materialistycznych, utylitarystycznych i liberalistycznych. Ograniczenia, takie jak w ekonomii Jana Pawła II, nie są, w świetle personalistycznej koncepcji wolności, w istocie ograniczeniami, lecz regulacjami umożliwiającymi działanie podmiotowe każdego uczestnika rynku i zapewniające właściwą kondycję całej społeczności. Toteż państwo odpowiedzialne za organizację i bezpieczeństwo społeczności („ochronę dóbr zbiorowych”) ma wyraźnie określone obowiązki, które stoją ponad mechanizmami rynkowymi i spełnieniu których mechanizmy rynkowe mają służyć, nie zaś je dominować lub

---

<sup>431</sup> Samokontrolującymi się tradycyjnymi małymi społecznościami są wspólnoty arabskie, handlujące na lokalnym *suku*. Mechanizm samokontroli wolnego rynku jest tam konsekwencją więzów rodzinnych i zasad religijnych.

wprost zastępować funkcje państwa. Rynek ma działać tak, aby optymalnie wykorzystywać zasoby i zaspokajać potrzeby. Optymalizacja działania rynku ma zapewniać „wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”. Nie następuje ona automatycznie, lecz wymaga doгляdu przez państwo, organizacje społeczne, samokontrolę społeczną.

4. Dobro wspólne pozostaje niezmiennie celem państwa, zasada sprawiedliwości zaś leży u samych podstaw działania państwa, przy czym działanie państwa ma mieć normalnie charakter pomocniczy i koordynujący, nie zaś totalnie kontrolujący.

5. Doraźny zysk jednostkowy nie kwalifikuje pozytywnie transakcji, lecz dopiero wpływ jej wyniku na długofalowe procesy w całej społeczności. Znaczenie poszczególnej transakcji dla życia biologicznego innych ludzi, dla ich rozwoju duchowego, dla kultury, a także ocena moralna czynu transakcji są w sumie ważniejsze niż doraźny zysk.

6. Większość ludzkich potrzeb nie może być zaspokajana poprzez transakcje rynkowe. Kreowanie więc sztucznych potrzeb nadmiernej konsumpcji lub sięgających np. życia intymnego lub duchowego jest wynaturzeniem, płynącym z uprzedmiotowienia człowieka (urynkowania jego naturalnych skłonności), a ostatecznie – z błędnej koncepcji antropologicznej, z *błędu antropologicznego*<sup>432</sup>.

7. Nie do przyjęcia jest ustrój gospodarczo-społeczny, w którym realizowana jest zasada pierwszeństwa „kapitału i prywatnej własności narzędzi produkcji i ziemi” wobec ludzkiej pracy i podmiotowości. Dlatego system kapitalistyczny, absolutyzujący kapitał i własność, jest szczególnie podatny na zwyrodnienie. Także nie do przyjęcia jest system (np. gospodarki rynkowej) programowo odrywający cenę produktu od wartości pracy i nakładów włożonych w jego wytworzenie, czyli absolutyzujący rynek lub sterujący tzw. rynkiem pracy i programujący bezrobocie.

8. O dobrobycie wspólnoty decyduje obok bogactw naturalnych, ich przeznaczenia, przetwarzania itp. bogactwo intelektualne członków wspólnoty – wiedza i umiejętności zarządcze. Stymulowanie wzrostu wiedzy i poziomu tych umiejętności oraz wykorzystanie dla dobra zbiorowego jest zadaniem dla państwa, organizacji społecznych, poszczególnych ludzi. Marnowanie potencjału intelektualnego obywateli i duża emigracja zwłaszcza wykształconych osób jest ewidentnym świadectwem złego gospodarowania i postępującej degradacji całej społeczności.

<sup>432</sup> Zob. podrozdz. 3.1. niniejszej książki.

### 3.12. Bogacić się a być obdarowanym<sup>433</sup>

System kapitalistyczny osiągnął stan dojrzałości, lecz cele moralne tego systemu nie są dotąd rozpoznane. Przedsiębiorcy chrześcijańscy i żydowscy, głównie ze Stanów Zjednoczonych, wskazują na ten istotny brak, który uniemożliwia im pogodzenie wyznawanych wartości religijnych z wartościami gospodarowania w ramach kapitalizmu<sup>434</sup>. Wytwarzanie bogactwa uważają za coś ważnego, za coś, co pozwala wyzwolić całe rzesze ludzkości z ubóstwa. Nie wiedzą jednak, jak tę wartość bogacenia się umieścić w systemie tradycyjnych etyk religijnych. Potrzeba spełnienia tego jest jednym z pozytywnych motywów rozwijania się etyki gospodarowania<sup>435</sup> (zawężonej często do tzw. etyki biznesu) od drugiej połowy XX wieku.

Należy się zastanowić nad trzema pojęciami, których rozpoznanie jest istotne dla dyskusji nad etyką gospodarowania w kapitalizmie:

1. Czym jest więc owo *bogacenie się* i czy zaakcentowanie w tym wyrażeniu zaimka *się* nie stwarza od razu trudności z właściwym odniesieniem etycznym?

2. Jaka jest relacja *ubóstwa* do *bogactwa* i czym jest, wobec tych dwu kategorii wartościujących, stan posiadania, normalny poziom posiadania?

3. Czy w oglądzie globalnym kapitalistyczne sposoby gospodarowania powodują *pokonanie ubóstwa*, czy też je pogłębiają? Istotne jest także zwrócenie uwagi w dyskusji nad moralnymi aspektami gospodarowania nie tylko na materialny wymiar bogactwa i ubóstwa, lecz równocześnie na ich wymiar duchowy i kulturowy.

Oto *bogacenie się* jest rzeczownikiem pochodzącym od czasownika *bogacić się*. A ten oznacza „stawać się bogatym, zasobnym w coś, majątnym”<sup>436</sup>.

<sup>433</sup> Podrozdziały 3.12. i 3.13. zawierają opracowaną treść artykułu: T. Grabińska, *O potrzebie wartości etycznych bogacenia się*, w: *Quaestiones I*, red. T. Grabińska, M. Zabierowski, Wrocław 2002, s. 77–83.

<sup>434</sup> Zob. *Etyka kapitalizmu...*, dz. cyt.; T. Grabińska, A. Ziółkowska, *O moralnych problemach...*, dz. cyt.

<sup>435</sup> Pionierską antycypację kluczowych problemów współczesnej etyki gospodarowania (biznesu) można odnaleźć w powieści W. S. Reymonta *Ziemia obiecana*. Są to np.: konflikt rentowności i etyczności, konkurencja na rynku a szlachetne współzawodnictwo, odpowiedzialność społeczna przedsiębiorców, kryteria preferencji kredytowania, rentowność ubezpieczeń socjalnych, tworzenie się nowych elit finansowych, kulturowe uwarunkowania zasad przedsiębiorczego działania itd.; zob. T. Grabińska, *Problemy etyki przedsiębiorczości...*, dz. cyt.

<sup>436</sup> Por. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak..., dz. cyt., t. 1, s. 172.

We właściwym znaczeniu *bogacenia się* przedmioty majątności są materialne. Dopiero w znaczeniu przenośnym *bogacić się* oznacza „przysparzać sobie jakichś wartości niematerialnych, stawać się doskonalszym, wszechstronniejszym”<sup>437</sup>. Z tego powodu w języku wypowiedzi religijnych, w którym to przenośne znaczenie *bogacenia się* jest ważniejsze niż właściwe, używa się dla niego słowa *ubogacić*<sup>438</sup>. Charakterystyczne jest to, że czasownik *ubogacić* bezpośrednio zawiera w sobie treść *obdarowania* bogactwem (przez Boga, innego człowieka, lekturę, właściwe postępowanie) i nie zawiera treści *zdobywania* w imieniu własnym lub grupy, ponieważ bardziej odpowiednio niż o zdobywaniu doskonałości jest mówić o dążeniu do niej drogą rozwoju duchowego i moralnego.

O bogactwie można powiedzieć, że jest zdobywane, osiąganе lub darowane. Osiąga i zdobywa się coś, co wcześniej do zdobywanego nie należało, lecz co było celem jego działania i co może być zdobyte lub osiągnięte w sposób uczciwy, legalny, ale też może być zdobyte lub osiągnięte przemocą lub gwałtem.

W przypadku bogactwa darowanego koniecznie występuje osobowa relacja między obdarowywanym i obdarowującym. Rodzaj bogactwa przyjętego w ten sposób w większym stopniu zależy od darczyńcy niż od obdarowanego. Przyjęcie daru oraz jego przekazanie są dobrowolne. Dobro zaś, które jest przedmiotem daru, nie jest czymś, co może być drugiemu zabrane lub wydarte. To darowane dobro nabiera charakteru uniwersalnego, ponieważ nie jest związane z jedną osobą je posiadającą, lecz potencjalnie, mimo to, że jest przypisane konkretnej osobie, przez to, że może się stać darem, ostatecznie należy do innej. Chodzi tylko o to, aby rodzaj przejścia od jednej osoby do drugiej nosił cechy podwójnej dobrowolności, ze strony darującego i obdarowanego.

Bogacenie się odbywa się także w wyniku używania i przekształcania dóbr naturalnych, które początkowo nie są przypisane żadnej osobie. Wtedy dobro naturalne jest już z zasady uniwersalne, należy bowiem do wszystkich stworzeń na Ziemi lub we Wszechświecie. Bogactwo wytworzone w ten sposób wymaga niewątpliwie wysiłku bogacącego się, ale zwykle nie jest to wysiłek pojedynczej osoby, co w połączeniu z tym, że tworzywo ma charakter naturalny, tak osiągnięte bogactwo czyni uniwersalnym.

Dobro, które zostało dodane do stanu posiadania osoby lub grupy osób, a więc dobro, które stało się przedmiotem wzbogacenia, w każdym z omówionych przypadków nosi znamię dobra uniwersalnego, ostatecznie należącego

<sup>437</sup> Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak..., dz. cyt., t. 1, s. 172.

<sup>438</sup> Terminu „ubogacić” daremnie szukać w cytowanym wyżej Słowniku języka polskiego.

do całej ludzkiej wspólnoty i to w wymiarze pokoleniowym. Przeświadczenie o tym, że posiadane dobro jest posiadającemu podporządkowane z racji wzbogacenia się, że ma on nad nim władzę, że upoważnia go ono do władzy nad innymi – jest niezgodne z zasadą uniwersalności wszelkich dóbr, *prawem uniwersalnego używania, uniwersalnego przeznaczenia dóbr*<sup>439</sup>.

Bogactwo więc może być postrzegane tylko w jeden sposób – jako dar przyjęty dobrowolnie, na jakiś czas (np. skończonego trwania na Ziemi), z poczuciem wdzięczności tak wobec Stwórcy dóbr naturalnych, jak i bliźnich, bez których udziału wejście w posiadanie daru nie byłoby możliwe. Poczucie bycia obdarowanym pociąga za sobą odpowiedzialność za otrzymane dobro zarówno w sensie jego ochrony przed zniszczeniem, jak i służenia tym dobrem innym, traktowaniem go jako źródło dobra uniwersalnego, bo przecież fakt przypisania dobra poszczególnej osobie (wzbogacenia jej o to dobro) nie znosi uniwersalności dobra jako takiej.

Pomnażanie dóbr jest naturalnym ludzkim przeznaczeniem, aktualizowaniem kreatywności człowieka. Dobra te mają charakter materialny, duchowy i intelektualny. Ze słowem *bogactwo* zwykło się jednak – jak na to wskazują hasła słownikowe – wiązać w pierwszym rzędzie dobra materialne. Czy więc to materialne bogactwo może być celem ludzkiego działania? Negatywnie na to pytanie odpowiadają także neokonserwatyści amerykańscy, którzy zanurzeni w materialności współczesnego świata szukają uzasadnienia dla bogacenia się i próbują jego spontaniczność ograniczyć nakazami i zakazami moralnymi<sup>440</sup>. Bogactwo materialne nie może być celem ludzkiego działania, bowiem materialność jako konieczna, ale jednak tylko składowa bytu, nie przekłada się na jego istotę. Ludzkie przeznaczenie nie wyczerpuje się w ziemskim bytowaniu. Toteż ludzkiemu działaniu muszą przyświecać inne cele niż czysto materialne, inne niż osiągnięcie materialnego bogactwa.

*Bogactwo intelektualne* także nie może być celem samym w sobie. Jest natomiast pomocne w osiągnięciu stanu mądrości – *bogactwa duchowego*, które pozwala człowiekowi dociekać prawdy o jego istnieniu i tej prawdzie podporządkowywać każde działanie w sferze materialnej i intelektualnej<sup>441</sup>. Człowiek wiedziony mądrością potrafi rozpoznać naturalne zasady etycznego

---

<sup>439</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 31.

<sup>440</sup> Np. *Etyka kapitalizmu...*, dz. cyt. i inne prace w nurcie kontynuacji myśli Maxa Webera, w: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.

<sup>441</sup> Jan Paweł II, FeR, ust. 15, 16; Jan Paweł II, VS.

postępowania w każdej sferze, także w sferze przedsiębiorczości. Nie oznacza to bynajmniej zwolnienia z rozważań nad etyką przedsiębiorczości, lecz przesuwając akcenty: z potrzeby rozwiązywania konfliktów przedsiębiorczych działań na skomplikowanym rynku światowym, a więc najczęściej ze sfery opłacalności takich lub innych zabiegów w gospodarowaniu, ku rozważaniu celów, którym pomnażanie dóbr ma przyświecać i ocenie moralnej środków, które osiągnięciu tych celów służą. Rozważaniu celów nieodłącznie towarzyszy uzasadnianie wartości tych celów. Uzasadnienie to musi przekraczać materialną użyteczność i odwoływać się do sfery wartości ostatecznego uniwersalnego dobra, które ma charakter transcendentny.

Tzw. niezależne systemy wartości etycznych<sup>442</sup>, programowo separowane od odniesień religijnych, próbują ciec uniwersalności dobra odnaleźć np. w harmonii istnienia ludzkiej wspólnoty i poszanowaniu drugiej osoby. Zawsze w przypadkach etyk tzw. niezależnych występuje nierozwiązywalny problem zasady istnienia tego uniwersalnego dobra, uzasadnienia norm oceny relacji międzyludzkich, kwalifikacji moralnej czynu. Ta nierozwiązywalność zaznacza się w religijnych systemach etycznych naturalnym uzupełnieniem poznania intelektualnego wiarą.

*Bogactwo duchowe*, wyrażające się w poznaniu prawdy o dobru jest naturalnym celem ludzkiego istnienia. Każde inne bogactwo może służyć osiągnięciu tego celu lub mu przeszkadzać. Ideałem jest pogodzenie bogactwa materialnego i intelektualnego (rozumianego jako dar) z dążeniem do osiągnięcia właściwego celu ludzkiego życia. Tu też znajduje właściwe miejsce podstawowe zagadnienie etyki przedsiębiorczości.

### 3.13. Ubóstwo, bogactwo, dobrobyt

Rozpatrywanie łącznie kategorii *bogactwa* i *ubóstwa* przenosi dyskusję o etyce bogacenia się z płaszczyzny indywidualnych działań przedsiębiorczych na płaszczyznę społecznych konsekwencji tych działań. *Bogactwo* to, po pierwsze, „ogół dóbr mających dużą wartość materialną, zasobność w te dobra; majątek, skarb, zamożność, majątność, dobrobyt”; po drugie, *bogactwo* to „wielka obfitość, albo liczba czegoś, różnorodność czegoś; obfitość”<sup>443</sup>. O ile w znaczeniu czasownika *bogacić się* występowało przenośnie odniesienie do

<sup>442</sup> Np. T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966.

<sup>443</sup> Por. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak..., dz. cyt., t. 1, s. 172.

dóbr niematerialnych, to w przypadku rzeczownika *bogactwo* odniesienie do dóbr materialnych, przeliczalnych jest – jak się wydaje – silniejsze.

*Ubóstwo* natomiast ma w znaczeniu słownikowym wymiar zarówno materialny, jak i niematerialny. *Ubóstwo* to „brak dostatecznych środków do życia; bieda, niedostatek”, oznacza także małą „ilość albo liczbę czegoś, ograniczenie” np. „stylu, języka, myśli, wyobraźni” lub intelektu, „życia kulturalnego, duchowego, moralnego”<sup>444</sup>.

*Bogactwo* oraz *ubóstwo* określają stan posiadania. Niektóre przedmioty posiadania nie są wprost mierzalne, np. intelekt. Wiele jednak z nich można ilościowo określić. *Bogactwo* byłoby wyznaczone przez wysoką wartość dóbr, *ubóstwo* przez ich wartość niską. Zawsze wtedy, gdy przychodzi obliczać wartość stanu jakiegoś dobra, to naturalnie pojawia się pytanie o optymalną jego ilość. W rozważanej kwestii *bogactwa* trzeba zapytać, czy stan *bogactwa* jest normalny, czy też jest nadmiarem dóbr? Odpowiedź na to pytanie, wbrew pozorom, nie jest oczywista. Ten poziom posiadania, który w pewnym przedziale czasu w pewnej społeczności nazywa się *bogactwem*, może w innym przedziale czasu i w innej społeczności być stanem normalnym. A więc *bogactwo* nie jest właściwą kategorią określającą stan dóbr, ponieważ nie wiąże się ono w sposób prosty z kategorią optymalnego posiadania. Wydaje się, że w tym względzie odpowiedniejszym pojęciem jest *dobrobyt* (w słowniku ma on dookreślać termin *bogactwo*). Termin ten jest synonimiczny z *dostatkiem* i *zamożnością*. *Zamożność* zbliżałaby znaczeniowo *dobrobyt* do *bogactwa*, *dostatek* zaś miałby określać optymalny poziom dóbr dostatecznych do godnego życia.

*Bogacenie się* i *tworzenie dobrobytu* nie oznacza więc tego samego. *Tworzenie dobrobytu*, czyli stanu dóbr niezbędnych do pełnego rozwoju człowieczeństwa, może być celem ludzkiego działania, podczas gdy *bogacenie się* byłoby tylko środkiem i powinno podlegać jasnym kryteriom moralnego osądu.

Kwestia dostatecznego posiadania została szczegółowo rozpatrzona przez Leona XIII w słynnej encyklice *Rerum novarum*. Po pierwsze – własność, która określa stan posiadania nie jest – jak już zostało to wielokrotnie podkreślone – absolutna i podlega prawu *powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi*<sup>445</sup>. Po drugie – *dobrobyt* indywidualny musi być uzgodniony z *dobrobytem* wspólnoty, a więc własność prywatna ma wymiar społeczny. Nie chodzi w tym

<sup>444</sup> Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak..., dz. cyt., t. 3, s. 529.

<sup>445</sup> Jan Paweł II, CA, rozdz. IV.



przypadku o bezwzględne wyrównanie poziomu życia wszystkich członków wspólnoty, o odgórną przymusową, równą dystrybucję dóbr, lecz o indywidualną odpowiedzialność wobec społeczności za rozporządzanie własnymi dobrami (nie tylko materialnymi, lecz też intelektualnymi). One mają gwarantować dobrobyt całej społeczności, nie mogą przeciwstawiać posiadacza dóbr innym, którzy posiadają mniej, nie mogą powodować ich uzależnienia ani nie mogą być instrumentem władzy<sup>446</sup>. Własność indywidualna pełnić ma funkcję służebną wobec społeczności.

W cytowanym, w rozdz. 3.11. niniejszej książki, obszernym fragmencie o inicjatywie i przedsiębiorczości Jan Paweł II pisał o ważnym źródle bogactwa wspólnoty, jakie niesie nie tylko *zdyscyplinowana i kreatywna* ludzka praca, lecz jej organizowanie i prawidłowe przewidywanie jej skutków, czyli to, co tworzy istotny element przedsiębiorczości jednostek lub grup i jest zjawiskiem jak najbardziej pożądanym w kreowaniu bogactwa, które powoduje dobrobyt społeczny. Dobrobyt umożliwia każdemu człowiekowi realizację własnego człowieczeństwa w podmiotowo traktowanej pracy, w dostatniej rodzinie, w służeniu własnymi umiejętnościami i dobrami całej społeczności, w doskonaleniu postawy duchowej.

Krytycy zarzucają NSK w poruszanych kwestiach utopijność. Ta utopia ma być potwierdzana empirycznie, bowiem – jak argumentują krytycy – przywiązanie do dóbr, szczególnie materialnych, jest często zniewalające dla ludzkich istot, rozdzwięk zaś między poziomami posiadania w świecie się pogłębia. Czy to jednak świadczy o utopijności wołania o uniwersalność dóbr i o rozwój mierzony wskaźnikami innymi niż wyłącznie ekonomiczne? Czy świadczy to raczej o konieczności przewartościowania postaw w kwestii posiadania i bogacenia się w taki sposób, aby przedsiębiorczość uzyskała swój ludzki wymiar, wzrost bogactwa odbywał się zgodnie z uniwersalnymi zasadami etycznego działania, a wytwarzane rzeczy i dobra intelektualne nie obróciły się ostatecznie przeciwko człowiekowi. O to w istocie wołają ci, którzy podnoszą potrzebę stosowania etyki w biznesie, a współcześnie ci, którzy

---

<sup>446</sup> Jest to odmienne rozumienie funkcji bogactwa niż w filozofii T. Hobbesa. Według niego „[b]yć znakomitym obywatelem to znaczy być znanym z racji swego bogactwa, stanowiska, wielkiej aktywności czy też jakiegoś innego wydatnego dobra, jest rzeczą przynoszącą zaszczyt [...] Chciwość na wielkie bogactwa i ambicja dążąca do wielkich zaszczytów to rzeczy, które przynoszą zaszczyt jako znaki mocy ich osiągnięcia”. Por. T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 172, 173; zob. też T. Grabińska, *Żądza mocy...*, dz. cyt.

dostrzegają zagrożenia rozwojem zastosowań technologii GRIN, zgodnych z ideologią transhumanizmu<sup>447</sup>.

Pojęcie bogactwa jest względne, ponieważ nie ma jednoznacznego wskazania na określenie normalnego stanu posiadania, w stosunku do którego mierzone by być mogło bogactwo. Pozostaje więc określenie stosunku poziomu bogactwa do poziomu ubóstwa i mierzenie np. różnicy między ekstremalnymi stanami posiadania uśrednionymi względem odpowiednich populacji. Dokonując historycznego przeglądu tego rozdzwiewku między bogactwem i ubóstwem, najprawdopodobniej otrzymałoby się jego maksymalną wartość we współczesnej formacji kulturowo-społecznej<sup>448</sup>.

Faktem jest, że rozwój kapitalistycznych sposobów wytwarzania pozwolił niektórym społecznościom osiągnąć poziom znacznego bogactwa materialnego. Gdyby jednak została przeprowadzona wnikliwsza analiza źródeł tego bogactwa, to zapewne okazałoby się, że na wzrost bogactwa (tej niewielkiej części populacji na Ziemi) wpływ miałby (i ma nadal) bezwzględny wyzysk kolonialny lub neokolonialny. Co więc tak naprawdę leży u podstaw bogactwa niektórych współczesnych społeczności? Czy aby rzeczywiście tylko ten rodzaj przedsiębiorczości – opartej na innowacyjności i mężnym podejmowaniu ryzyka<sup>449</sup>? Przedsiębiorczości, którą cechuje odpowiedzialność wobec społeczności, przy czym ta współcześnie powinna być rozpatrywana w skali globalnej? Jan Paweł II przecież ostrzegwał, że „[j]edna z największych niesprawiedliwości współczesnego świata polega właśnie na tym, że stosunkowo *nieliczni* posiadają wiele, a *liczni* nie posiadają prawie nic”<sup>450</sup>.

Niesprawiedliwość, o której mowa w cytacie, nie wyczerpuje się jedynie w niewłaściwej dystrybucji dóbr. Nie chodzi o to, aby jakaś część ludzkiej społeczności wytwarzała, a inna (niewytwarzająca lub przymusowo wytwarzająca niewiele) była przedmiotem przydzielania tych dóbr. Chodzi o to, aby każdy przedsiębiorca w swoje przedsiębiorcze działanie angażował jak największą społeczność, nie zaś – jak to ma miejsce na konkurencyjnym rynku<sup>451</sup> – sztucznie ograniczał możliwości produkcyjne i przedsiębiorczość

<sup>447</sup> Zob. np. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>448</sup> Zob. *The Global Wealth...*, dz. cyt.

<sup>449</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 32.

<sup>450</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 28.

<sup>451</sup> O instrumentalnym charakterze doktryny wolnego rynku pisze np. Noam Chomsky w: N. Chomsky, *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, tłum. M. Zuber, Wrocław 2000, s. 28.

innych. Jaskrawym tego przykładem było po roku 1989, i do pewnego stopnia jest, konsekwentne likwidowanie produkcji żywności w krajach Europy Centralnej, dyktowane tzw. opłacalnością lub zgodnością z tzw. kwotami przyjętymi w Unii Europejskiej, podczas gdy tuż za miedzą, we wschodniej Europie notowane są przejawy głodu. I znów nie chodzi tylko o tzw. sprawiedliwą dystrybucję, lecz o to, aby linia nowego podziału świata nie przebiegała między producentami a klientami. Rozważania nad etyką przedsiębiorczości powinny się rozpocząć od zniesienia tego dualizmu.



## 4. BEZPIECZEŃSTWO PERSONALNE, SPOŁECZNE, POLITYCZNE I EKOLOGICZNE

### 4.1. Przestrzeganie prawa do pracy istotnym elementem bezpieczeństwa społecznego<sup>452</sup>

W myśli personalistycznej zagadnienie *czynu, aktu, dzieła* stało się integralną częścią problematyki antropologicznej. W filozofii chrześcijańskiej ontologiczny status czynu został, co prawda, już wcześniej ustalony w związku z rozważaniami o władzy duszy, reprezentowanej przez akt wiary, akt modlitwy, akt kontemplacji i akt moralności, to jednak czyn w tym ujęciu miał charakter aktu wewnętrznego i zasadniczo w tym sensie stanowił o istocie człowieczeństwa<sup>453</sup>. Dopiero stosunkowo od niedawna w myśli katolickiej<sup>454</sup> akty zewnętrzne, dokonywane w świecie zjawiskowym, wpisują się w istotę osoby ludzkiej i pozostają w ścisłej więzi z aktami wewnętrznymi, zgodnie z zasadą jedności psychofizycznej.

---

<sup>452</sup> Podrozdz. 4.1.–4.3. są zredagowanym artykułem: T. Grabińska, M. Zabierowski, *Naruszenie prawa do uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej jako „rzecz nowa”*, „Annales Academiae Peadagogicae Cracoviensis 38. Studia Philosophica” III (2006), s. 18–28, „Filozofia – Nauczanie Społeczne – Doświadczenie artystyczne Jana Pawła II”. Artykuł powstał na podstawie długoletnich dyskusji między obojgiem autorów, a więc wydrukowanej wersji nie da się podzielić na części poszczególnych osób. Toteż, przy aprobacie M. Zabierowskiego, zamieszczam zredagowane fragmenty artykułu, wskazując przy tym na to, że są one wspólnego autorstwa.

<sup>453</sup> Zob. É. Gilson, *Tomizm...*, dz. cyt., cz. 3, rozdz. I; C. Bartnik, *Personalizm...*, cz. 2, rozdz. VI.

<sup>454</sup> Zob. M. Blondel, *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, t. 1–2, Paris 1893–1937 (za: C. Bartnik, *Personalizm...*, dz. cyt.).

Złożoną personalistyczną wykładnię czynu i dzieła opracował Karol Wojtyła w obszernej pracy *Osoba i czyn* i innych pomniejszych publikacjach<sup>455</sup>. Wszystkie one są filozoficzną podstawą pierwszej społecznej encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens*<sup>456</sup>, w której praca ludzka jest *czynem, dziełem*, wyrazem *sprawczości, samostanowienia, spełnienia*, warunkiem *uczestnictwa* – znamieniem „osoby działającej we wspólnocie osób”<sup>457</sup>.

Praca jest niezbywalnym atrybutem człowieczeństwa: powołaniem człowieka w jego ziemskim bytowaniu. Człowiek jest ze swej istoty powołany do pracy – *laborem exercens*. Praca jest gatunkową właściwością człowieka i to właściwością wyróżniającą człowieka spośród wszystkich innych istot. Jest ona w encyklice rozpatrywana w trzech aspektach:

- jako wyraz boskiej kreatywności, przeniesionej przez Stwórcę na człowieka, który ma sobie czynić ziemię poddaną<sup>458</sup>;
- jako działanie ludzkie w naturalny sposób zapewniające byt biologiczny poszczególnemu człowiekowi i jego rodzinie, wspólnocie zaś – rozwój kulturalny i materialny;
- jako doświadczenie trudu i cierpienia, które przybliży człowieka do tajemnicy Odkupienia i zbawienia<sup>459</sup>.

Personalistyczne Wojtyłowe ujęcie pracy ludzkiej pozostaje w dysonansie z popularnym w kulturze zachodniej (poprotestanckiej) ostrym rozróżnieniem na *work* – pracę twórczą i *labour* – znoyny trud. Podstawą komplementarności twórczości i trudu jest w personalizmie komplementarność aktu wewnętrznego i zewnętrznego, ostatecznie teologiczny wymiar czynu<sup>460</sup>. Jedynie w drastycznym przypadku znoynego trudu, który jest wynikiem niewolniczej pracy i w którym uprzedmiotowienie człowieka, pozbawiające go transcendencji cierpienia, osiąga swój kres, może pojawić się *labour* w czystej postaci. Natomiast każdy dobrowolny, nawet bardzo ciężki, wysiłek na rzecz bliźniego i wspólnoty kształtuje pozytywnie osobowość, z drugiej strony – wolne działanie kreatywne w sensie *work* nie jest zasadniczo pozbawione

<sup>455</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt.; zob. podrozdz. 1.1.–1.8., 1.11., 1.13. niniejszej książki.

<sup>456</sup> Zob. Jan Paweł II, LA. Powołaniu człowieka jest poświęcony rozdział I konstytucji *Gaudium et spes* Pawła VI.

<sup>457</sup> Paweł VI, GeS, Wstęp.

<sup>458</sup> Por. *Księga Rodzaju* (Rdz 1. 28), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>459</sup> Zob. Jan Paweł II, RH, rozdz. II.

<sup>460</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., cz. 2.; a także podrozdz. 1.3. niniejszej książki.

trudu i cierpienia. Tylko praca schematyczna, powielająca, zwalnia człowieka z twórczego cierpienia, ale powoduje równocześnie degradację jego podmiotowości. A więc naturalne i cenne dla człowieka jako podmiotu pracy jest zarówno tworzenie, jak i cierpienie przekształcania substratu materialnego lub mentalnego. Cierpienie, odmiennie niż tworzenie, nie może być jednak w żadnym razie celem pracy. Jest tylko jednym z jej stymulatorów, wyznaczników jej wartości i określa walor pracy tylko wtedy, gdy kształtuje podmiotowość człowieka, bowiem „*pierwszą podstawową wartością pracy jest sam człowiek – jej podmiot*”<sup>461</sup>.

Encyklika *Laborem exercens* mogłaby w ogóle nie ukazać się jako dokument watykański pontyfikatu Jana Pawła II. Jej publikacja została wyznaczona na dzień 15 maja 1981 roku, podczas gdy dwa dni wcześniej miał miejsce zamach na życie jej Autora. Trudne okoliczności jej ogłoszenia – dopiero po rekonwalescencji Ojca Świętego, we wrześniu 1981 roku – niezamierzenie korespondują z trudną treścią encykliki. Wiele tych merytorycznych trudności ma swoje źródło w nieznanomości antropologii personalistycznej, co jest zjawiskiem dość powszechnym także w kręgu kultury katolickiej, nagminnym zaś w kręgu zachodniej kultury pochrześcijańskiej. W sytuacji, gdy ontologia (tu: człowieka) nie jest punktem odniesienia dla zjawiskowej wykładni bytu (tu: ludzkiego), gdy dążenie do precyzji języka antropologii filozoficznej nie leży u podstaw aparatury pojęciowej opisu zjawisk (tu: społecznych, ekonomicznych i politycznych), przekaz encykliki może się wydać jeszcze jednym manifestem, konserwującym konieczność owego znojnego trudu – *labour*. Dla tych zaś, którzy mniej lub bardziej świadomie hołdują materialistycznej ontologii, transcendencja Wojtyłowej *praxis*, jej duchowy wymiar, jej odniesienie w pierwszym rzędzie do podmiotowości osoby, następnie do podmiotowości wspólnoty (społeczności) jest nie do przyjęcia.

Jest jeszcze trzeci rodzaj krytyki encykliki *Laborem exercens*. Wywodzi się ona z kręgów doktrynerów globalizmu. Paradoksalnie czas ukazania się encykliki o pracy i ten sam czas walki polskich robotników w latach 1980/81, przede wszystkim o godne warunki pracy<sup>462</sup>, zbiegł się z początkiem realizacji podziału świata według – jak to tu jest nazwane – *przydziału inicjatywy gospodarczej* lub *przydziału dostępu do pracy*, a przejawiającej się między innymi w programowym masowym bezrobociu w poszczególnych (ale nie-

<sup>461</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 6.

<sup>462</sup> T. Grabińska, M. Zabierowski, *Aksjologiczny krąg...*, dz. cyt., a także rozdz. 2. niniejszej książki.

przypadkowych) miejscach globu. Inicjatywa gospodarcza wobec nastania ery powszechnej automatyzacji zdaje się być reglamentowana<sup>463</sup>. Encyklika zaś nawołuje do niezbywalności owej inicjatywy dla każdego człowieka! Próbowano więc ją dezawuować i nazywać populistyczną lub nawet marksizującą.

Wszystkie trzy encykliki społeczne Jana Pawła II: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* i *Centesimus annus* nawiązują bezpośrednio do podstawy współczesnej NSK – encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Jan Paweł II ukazał aktualność wielu owych „nowych rzeczy” po stu latach, ale także wskazał na aktualnie nowe rzeczy w kwestii społecznej, występujące pod koniec XX wieku.

Jedną z aktualnych *rzeczy nowych* jest źródło bezrobocia, tym razem tkwiące, po pierwsze, w upowszechniającej się automatyzacji produkcji, po drugie, w rosnącej dywersyfikacji bogactwa w świecie<sup>464</sup>, zwłaszcza w relacji bogata Północ – biedne Południe, po trzecie – w tzw. syndromie „czwartego świata”, czyli w wyłączeniu (głównie poprzez ograniczenie dostępu do rynku pracy i manipulowanie tzw. podziałem pracy w skali globalnej) całych dużych grup społecznych i narodowych (także w krajach bogatych) z uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej. Wszystkie zmiany technologiczne, społeczne i geopolityczne nie mogą pozostawiać w cieniu zawsze aktualnego problemu pracy ludzkiej, lecz wymagają „ciągłego «uwspółcześniania», zachowując stale ów chrześcijański zrąb prawdy, który można nazwać odwiecznym”<sup>465</sup>. Ten odwieczny zrąb zadany jest w Księdze Rodzaju nakazem czynienia sobie ziemi poddanej, a uniwersalność tego procesu pracy „obejmuje wszystkich ludzi, każde pokolenie, każdy etap rozwoju ekonomicznego i kulturalnego, a *równocześnie* jest to proces przebiegający w *każdym* człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie. Wszyscy i każdy są w nim równocześnie objęci. Wszyscy i każdy w odpowiedniej mierze, i na nieskończoną prawie ilość sposobów biorą udział w tym gigantycznym procesie”<sup>466</sup>.

---

<sup>463</sup> Technologie GRIN umożliwiają już nie tylko automatyzację pracy, nie tylko wirtualizację procesu komunikacji, lecz coraz bardziej, zgodnie z programem transhumanizmu, mają na celu przekształcanie struktur przyrody ożywionej i nieożywionej w twory technologiczne (np. w wyniku bionizacji organizmu ludzkiego), kontrolowane automatycznie za pośrednictwem sterowania informacją, co stwarza perspektywę nowego rodzaju niewolnictwa, którego celem jest nie tylko reglamentacja dyspozycji człowieka do pracy, lecz uczynienie z niego swobodnego oczka w sieci informacji globalnej. Zob. np. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>464</sup> *The Global Wealth...*, dz. cyt.; zob. podrozdz. 3.9. niniejszej książki.

<sup>465</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. I 3; problem „czwartego świata” został poruszony w rozdz. 3.9. niniejszej książki.

<sup>466</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 4.



Wymienione w Księdze Rodzaju *opanowywanie świata* nie występuje w znaczeniu podboju świata materialnego i w żadnym razie nie przyznaje człowiekowi miana zdobywcy (*eksploatatora*) świata, lecz tego, kto własną pracą oswaja świat, czyni sobie przyjaznym i zrozumiałym w istocie związku stworzenia i Stwórcy. Dziewiętnastowieczna epoka industrializacji doprowadziła do upowszechnienia mechanizacji pracy ludzkiej, tzn. do zastąpienia człowieka w wielu sposobach wykonywania pracy w przemyśle i rolnictwie przez maszyny. Wtedy już wystąpił problem uprzedmiotowienia pracy ludzkiej, sprowadzonej do wykonywania procedur obsługiwanie maszyny przez człowieka i zastępowania ludzi w pracy przez maszyny.

Gdy się dokładnie przeanalizuje np. proces niszczenia zakładów produkcyjnych w Polsce lat 90., ujawni się inna globalna przyczyna bezrobocia. Otóż *podział* pracy charakterystyczny dla klasycznej gospodarki kapitalistycznej zamienia się w wyniku rosnącego bezrobocia w *przydział* dostępu do pracy<sup>467</sup>, tzn. podział świata zdaje się kształtować zgodnie z kryterium nadania pewnym społecznościom i narodom priorytetu w sprawie zachowania stanowisk pracy w takim wymiarze, aby bezrobocie nie stało się tam wewnętrzną klęską społeczną. Te wyróżnione społeczności są na tyle bogate, że stać je na „tworzenie miejsc pracy” nawet wtedy, gdy twardy rachunek ekonomiczny (oparty na bezpośrednim zysku) dyktowałby redukcję zatrudnienia, stać je na wytwarzanie sztucznych potrzeb u konsumentów oraz stać je na program tzw. ustawicznego kształcenia, który ma na celu łagodzenie bezrobocia poprzez wielokrotne w ciągu jednego ludzkiego życia przekwalifikowywanie, wychodzące naprzeciw ofercie miejsc pracy. Zabiegi te można zaliczyć do tzw. czynników egzogenicznych, na które wskazywał Michał Kalecki w badaniach rozwoju gospodarki kapitalistycznej<sup>468</sup>.

#### 4.2. Degradacja i uprzedmiotowienie osoby ludzkiej pozbawionej możliwości pracy

Skoro praca jest w myśli personalistycznej atrybutem człowieczeństwa, to programowe pozbawianie człowieka prawa do pracy (lub znaczne go ograniczenie) w imię wąskich ekonomistycznych wskaźników lub narzuconych

<sup>467</sup> Zob. podrozdz. 3.9. niniejszej książki.

<sup>468</sup> Zob. M. Kalecki, *Teoria dynamiki gospodarczej*, Warszawa 1986; J. Osiatyński, *Polsowie. Teoria dynamiki gospodarczej po trzydziestu latach*, w: M. Kalecki, *Teoria dynamiki...*, dz. cyt., s. 204–262, a także: M. Zabierowski, *Ile dobra...*, dz. cyt.

trendów technologicznych narusza tożsamość osoby, pozbawia ją naturalnej więzi z rzeczywistością zewnętrzną<sup>469</sup>, która jest jej dana w uczestnictwie przez pracę. Człowiek wyzuty z tej relacji ze światem, kształtowanej pracą, przestaje czuć się odpowiedzialny za świat w każdym wymiarze, przede wszystkim w wymiarze pokoleniowym, narodowym, a także rodzinnym, bo założenie i utrzymanie rodziny wymaga poczucia bezpieczeństwa sprostaną temu nie w przeciągu 3–5 lat, lecz w przeciągu lat kilkudziesięciu, rodzina zaś przenosi wartości tradycji pokoleń i narodów. Człowiek wystawiony na *ulosowanie*<sup>470</sup> życia bezrobociem wzbrania się przed zaangażowaniem w rodzinę, bowiem rodzina zdaje się być przedsięwzięciem tzw. wysokiego ryzyka w obliczu braku pracy jako stanu normalnego.

Osoba ludzka staje się w ten sposób niewolnikiem nowej organizacji pracy i organizacji bezrobocia, przede wszystkim *organizacji*, która ma na celu coraz to większą rentowność coraz to procentowo mniejszej w skali globalnej grupy przedsiębiorców. Człowiek zniewolony brakiem pracy, i w związku z tym – *zbędny* w społeczności, będzie w ramach kompensacji ulegał destrukcyjnym ideologiom, usprawiedliwiającym bezsens ludzkiego życia, bezsens pielęgnowania relacji międzyludzkich, opartych na miłości i solidarności, będzie ulegał ideologiom propagującym chwilowe użycie i chwilowe korzyści, bo kształtowanie już nawet tylko indywidualnej przyszłości wymyka się poszczególnemu człowiekowi z rąk i umysłu.

I tak w pierwszym ćwierćwieczu po transformacji ustrojowej osoba ludzka w Polsce stała się trzciną nie tylko na wietrze zapotrzebowania na jej pracę, a więc na wietrze indywidualnego dochodu. Stała się trzciną na wietrze – przyznania lub odbierania miejsca w ludzkiej społeczności dzięki kompletnemu uprzedmiotowieniu podstawowego ludzkiego atrybutu – pracy. Jan Paweł II pisał o tym tak<sup>471</sup>:

[N]ależy koniecznie napiętnować istnienie *mechanizmów* ekonomicznych, które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny, umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich. Mechanizmy te, uruchomione – w sposób bez-

<sup>469</sup> Naturalna więź człowieka z rzeczywistością zewnętrzną ma być w coraz większym stopniu zapośredniczona przez mass media aż, jak to jest w postulatach posthumanizmu, do całkowitego zastąpienia jej przekazem informacji w świecie wirtualnym. Zob. np. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, dz. cyt.

<sup>470</sup> M. Zabierowski, *Ile dobra...*, dz. cyt.

<sup>471</sup> Por. Jan Paweł II, SRS, ust. 16.

pośredni lub pośredni – przez kraje bardziej rozwinięte, sprzyjają – poprzez samo ich funkcjonowanie interesom tych, którzy nimi manewrują, ale w końcu doprowadzają do zdławienia lub uzależnienia gospodarki krajów słabiej rozwiniętych.

Także społeczności bogate nie są w stanie w całości uchronić się przed degeneracją spowodowaną prymatem zysku i organizacji.

Jan Paweł II, zwłaszcza w drugiej swojej encyklice społecznej *Sollicitudo rei socialis*<sup>472</sup>, pisał, że w dobie globalizacji należy wyróżnić inny świat biedy – „czwarty świat”, składający się z całych populacji żyjących w nędzy „w krajach średnio i bardzo zamożnych”. Populacje nędzy „trzeciego świata” i populacje „czwartego świata” łączy wyeliminowanie ich z partnerskiego wysiłku przedsięwziętego, pozostawanie poza tym, co nazwaliśmy – *przydziałem dostępu do pracy*.

Zjawisko „czwartego świata” świadczy o tym, że formalne przystąpienie jakiejś społeczności do kręgu krajów bogatych (np. do Unii Europejskiej) w żadnym razie nie gwarantuje pomyślnego rozwoju. Równie, a może nawet bardziej prawdopodobne jest, że formalny akt przystąpienia może definitywnie wyznaczyć danej społeczności rolę „czwartego świata”, czyli rolę swoistej kolonii ze względu na tańszą siłę do pracy, pogardzaną przez bogate społeczności, drenaż mózgow oraz rynek zbytu dla obcych towarów i lepszych miejsc pracy dla przedstawicieli zamożniejszych społeczności<sup>473</sup>. Jan Paweł II upatrywał negatywnego symptomu procesów unifikowania lub zjednoczenia, gdy „naród zostaje również pozbawiony swej podmiotowości, czyli odpowiadającej mu «suwerenności» w znaczeniu ekonomicznym, a także społeczno-politycznym. Poniekąd kulturalnym, gdyż wszystkie te wymiary życia we wspólnocie narodowej są ze sobą powiązane”<sup>474</sup>.

Hasła unifikacji i globalizacji nie wystarczą, bo „jedność świata, innymi słowy *jedność rodzaju ludzkiego*, jest poważanie zagrożona”<sup>475</sup>, i podkreślił Jan Paweł II słowo „jest”. Cele ekonomiczne unifikacji muszą być podporządkowane treściom moralnym, a te nie są nawet werbalizowane w cywilizacji nakierowanej na zysk. Wyłącznie ekonomistyczne współczesne traktowanie

<sup>472</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 14–16.

<sup>473</sup> Polska, jeśli nie będzie kontynuować działań wszechstronnej poprawy sytuacji wewnętrznej i dążeń wzrostu znaczenia na arenie międzynarodowej, to może się znaleźć na drodze do „czwartego świata”.

<sup>474</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 15.

<sup>475</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 14.

gospodarowania, pozbawione odniesień etycznych, musi niepokoić, bo – jak pisał Jan Paweł II za Piusem XI<sup>476</sup> – „człowiek zostaje potraktowany jako narzędzie produkcji, podczas gdy powinien on – on jeden, bez względu na to, jaką pracę wypełnia – być traktowany jako jej sprawczy podmiot, a więc właściwy sprawca i twórca”<sup>477</sup>.

Podkreślone jest znaczenie terminu „kapitalizm” i ta jego cecha, która powoduje, że niezależnie od czasu historycznego i fazy rozwoju kapitalizmu ten „błąd kapitalizmu pierwotnego” zawsze wystąpi wtedy, gdy praca ludzka jest traktowana jak towar lub narzędzie. Gdy więc współczesny kapitalizm w jego neoliberalistycznej postaci pozbawia dostępu do pracy całe kontynenty ze względu na cele ekonomiczne lub organizacyjne – ostatecznie mierzone poziomem zysku (głównie kilkudziesięciu światowych korporacji), to jest obciążony tym fundamentalnym błędem kapitalizmu – pierwszeństwa kapitału (rzeczy) przed pracą (człowiekiem).

A jak należy oceniać jeden z zachodnich programów krajów bogatych, które mają złagodzić bezrobocie – program ustawicznego kształcenia? Wypada się bowiem zastanowić, czemu ma służyć ustawiczna edukacja. W tradycyjnym ujęciu ma ona służyć doskonaleniu charakteru i umiejętności w pracy, do której się człowiek przygotowuje. Samo kształcenie jest oczywiście wartością, ale gdy nie znajduje ono kontynuacji w twórczym służeniu wspólnocie, to wobec coraz powszechniejszego *bezrobocia inteligencji* prowadzi do „proletaryzacji” inteligencji<sup>478</sup>. Szczególnie właśnie proletaryzacja inteligencji, wobec *rzeczywistego* braku zapotrzebowania na gruntowne wykształcenie, jest równocześnie objawem zaburzenia zasady etycznej, głoszącej, że „o ile prawdą jest, że człowiek jest przeznaczony i powołany do pracy, to jednak nade wszystko praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»”<sup>479</sup>.

<sup>476</sup> Pius XI, QA, ust. 23.

<sup>477</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 7.

<sup>478</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 8. Warto wskazać na proletaryzację przede wszystkim inteligencji w obszarze humanistyki. Finansowanie w zasadzie wyłącznie badań przyrodniczych i technicznych ma na celu całościowe przekształcenie antroposfery w technosferę. Coraz większa obecność krajów Dalekiego Wschodu w kształtowaniu owej technosfery tym bardziej zagraża badaniom nad kondycją człowieka (w filozofii i opartej na niej humanistyce), gdyż dalekowschodni krąg kulturowy nie wypracował humanistycznego podejścia do bytu ludzkiego, podobnego do tego w tradycji europejskiej. Zob. np. *Sens humanistyki dzisiaj*, red. J. Brzozowski i in., Kraków 2016; a także np. T. Grabińska, J. Piwowarski, *Tao of Security. A Study of Far-Eastern Security Culture Genesis*, „Security Dimension. International & National Studies” 22 (2017), p. 30–54.

<sup>479</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 6.

Tymczasem program ustawicznego kształcenia zakłada postawę dopasowywania się (wciąż na nowo uzyskiwanymi umiejętnościami) do ofert tzw. rynku pracy. Człowiek staje się więc przedmiotem do wynajęcia na rynku pracy, towarem do użycia w *jakiejś* pracy. To rynek pracy decyduje o przydatności ludzkiej pracy, nie zaś – jak to być powinno w porządku ontycznym i etycznym – człowiek jest podmiotem pracy.

Ustawiczne kształcenie w swoich założeniach narusza także tradycyjną wartość doskonalenia się człowieka w pracy i przenosi wartość edukacji na poziom towaru na rynku edukacji i pracy. Także z praktycznego punktu widzenia program ustawicznego kształcenia może mieć jedynie znaczenie do-  
rażne i przejściowe, nie może zaś stać się jedynym projektem nowoczesnego społeczeństwa w erze postindustrialnej.

Człowiek stworzył technologie po to, aby służyły mu i to w wymiarze uniwersalnym, zgodnie z prawem NSK o *uniwersalnym przeznaczeniu dóbr* i zgodnie z inną zasadą tej nauki – *pierwszeństwa pracy przed kapitałem*. Zatem na powrót stwarzać trzeba takie warunki, aby każdy człowiek miał zapewniony warsztat pracy, który pozwoliłby jemu i rodzinie w pełni się realizować, w harmonijnej łączności, nie zaś w permanentnej konkurencji, z całą wspólnotą.

Dla Jana Pawła II przedsiębiorczość jest wszak „twórczą podmiotowością obywatela”, a więc ma mieć charakter uniwersalny i spełniony<sup>480</sup>. Programowe bezrobocie jest tego negacją.

### 4.3. Etyczny i teologiczny wymiar *praxis*

Zagadnienie relacji teorii do praktyki jest kluczowe w antropologii, etyce, jak i we współczesnych rozważaniach filozofii nauki o relacji rzeczywistości zjawiskowej do rzeczywistości języka jej opisu<sup>481</sup>. Ze względu na poruszane tu zagadnienie relacja teoria – *praxis* jest istotna dla pogłębienia personalistycznego rozumienia pracy<sup>482</sup>.

Tomizm wyznaczył kierunek relacji teoria – *praxis*: od teorii do praktyki, tzn. skoro praktyka jest domeną człowieka (pochodzi od człowieka), to aby

<sup>480</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 15; zob. także T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy...*, dz. cyt.; zob. podrozdz. 3.9. niniejszej książki.

<sup>481</sup> Zob. K. Ajdukiewicz, *Obraz świata...*, dz. cyt.; a także np. T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki*, Warszawa–Wrocław 1998, rozdz. I 1–5.

<sup>482</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 463–475.

cokolwiek sensownie (tzn. w koherentnej aparaturze pojęciowej) stwierdzić o ludzkim działaniu, trzeba najpierw mieć wiedzę (teoretyczną, antropologiczną) o człowieku. Karol Wojtyła uznał owo pierwszeństwo „zwłaszcza na terenie etyki. Nie sposób bowiem sformułować słusznych, czyli praktycznie prawdziwych (a zarazem teoretycznie uzasadnionych) norm, czyli zasad ludzkiego postępowania (*operari*), bez gruntownej odpowiedzi, kim jest człowiek”<sup>483</sup>. Podkreślił też oczywistą w tomizmie „istotową w sensie dynamicznym zależność działania od istnienia działającego podmiotu”<sup>484</sup>. Wojtyła równocześnie zaznaczył, że we wszystkich dyscyplinach ludzkiej wiedzy ten zwrot relacji obowiązuje, lecz swe rozważania postanowił poświęcić poszukiwaniu możliwości przeciwnego zwrotu tej relacji, tzn. odpowiedzi na pytanie: czy, kiedy i jak występuje kształtowanie teorii przez praktykę? Wszechstronna analiza czynu ma pomóc zrozumieć istotę człowieczeństwa, gdy człowieka utożsamia z działającym podmiotem.

Człowiek jako działający podmiot jest nie tylko sprawcą zdarzeń i rzeczy (faktów), lecz jest sprawcą świadomym powinności działania. Jeśli więc badać teorię człowieka, wychodząc od analizy czynu, to konieczne staje się „ujęcie całego dynamizmu owego napięcia, jakie zachodzi pomiędzy samą faktycznością a autentycznie osobową powinnością w jego działaniu. P o w i n n o ś ć jest bowiem właściwie ludzkim, osobowym wymiarem faktyczności całej ludzkiej *praxis*”<sup>485</sup>.

W tomistycznym ujęciu czynu każdy czyn, jeśli nakierowany jest ku światu zewnętrznemu sprawcy czynu, ma swój wymiar zobiektywizowany w innym przedmiocie niż sprawca (*transiens*), ma on równocześnie skutek w sprawcy czynu (*immanens*)<sup>486</sup>. Najważniejszym skutkiem immanentnym jest *dobro lub zło moralne*: każde ludzkie działanie nie tylko ma zobiektywizowane skutki, lecz przede wszystkim kształtuje moralność sprawcy czynu. Taka wykładnia czynu pozwala lepiej zrozumieć podstawę nierozzerwalnej więzi między faktycznością a powinnością, w konsekwencji zaś – wzajemną relację teoria – *praxis*. Z tego punktu widzenia Karol Wojtyła uznał za ważne badanie nie tylko wytworów ludzkiego działania, tak materialnych, jak mentalnych – owych obiektywnych skutków czynu, lecz nade wszystko zalecił badanie

<sup>483</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 467–468.

<sup>484</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 467–468.

<sup>485</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 470.

<sup>486</sup> Zob. podrozdz. I.3. niniejszej książki.

„tego, co nieprzechodnie [...], co człowieka jako człowieka czyni dobrym (*resp.* złym)”<sup>487</sup>.

Określił w ten sposób zakres – jak sam to nazwał – identyfikacji *humanum*, zapośredniczonej analizą czynu<sup>488</sup>.

Po pierwsze – *praxis* poprzedza (w sensie epistemologicznym) teorię, ponieważ teoria musi uwzględniać zarówno dynamizm całej rzeczywistości, jak i dynamizm człowieka działającego. Człowiek poznaje więc ze względu na *praxis*. Teoria jest weryfikowana przez *praxis*. (Nie oznacza to zawieszenia ontologicznego pierwszeństwa rzeczywistości wobec poznania).

Po drugie – celem coraz doskonalszego poznania (również ze względu na *praxis*) jest prawda o rzeczywistości „w niej samej – takiej, jaką ona jest”<sup>489</sup>, wyrażona syntetycznie i pojęciowo w coraz to lepszej teorii, w której powstaje coraz głębsze zrozumienie *praxis*, a tym samym człowieka.

Po trzecie – cały ten proces poznania nie doprowadzi do prawdziwej wiedzy o *praxis* i człowieku „bez ujawnienia i uwydatnienia tych elementów, poprzez które i d e n t y f i k u j e s i ę s a m o « h u m a n u m » ludzkich działań – czyli zarazem transcendencja osoby”<sup>490</sup>.

Owa konieczność przekroczenia w poznaniu zobiektywizowanej rzeczywistości, poddającej się *praxis*, jest obecna w często rozważanym przez Wojtyłę, także podczas jego pontyfikatu, zaleceniu z Księgi Rodzaju czynienia sobie ziemi poddanej<sup>491</sup>. To poddanie sobie ziemi nie jest zawłaszczaniem, lecz oswajaniem, harmonizowaniem się ze światem zewnętrznym (stworzeniem) wedle *praxis* rozumianej jako *ethos*.

Zresztą sam zwrot o poddawaniu sobie ziemi nie jest żadną miarą i nie może być objętny z punktu widzenia etosu. Nie można budować teorii, która prawidłowo wynikałaby z ludzkiej *praxis* – z kolei prawidłowo na nią wpływała – nie uwzględniając tego „ponad-materialnego” pierwiastka, który tkwi w samej istocie etosu i który istotowo warunkuje panowanie „człowieka nad ziemią”<sup>492</sup>.

<sup>487</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 471.

<sup>488</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., cz. 1.II; zob. także podrozdz. 1.1.–1.3. niniejszej książki.

<sup>489</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 471.

<sup>490</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 471.

<sup>491</sup> *Księga Rodzaju* (Rdz 1. 28), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 25; Jan Paweł II, LE, rozdz. II 4–6; Jan Paweł II, CA, ust. 38.

<sup>492</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 474.

Wyższość etosu nad *praxis* w rozpoznawaniu istoty człowieczeństwa zaznacza wpływ *christianum* na *humanum* i otwiera teologiczny wymiar *praxis* – „*praxis* wiary, w której etos otwiera się, jak powiedziano, dla «mocy Bożej i mądrości»”<sup>493</sup>.

Wracając do rozważań o naruszeniu zasady równego dostępu do inicjatywy gospodarczej<sup>494</sup>, w świetle przeprowadzonej analizy *praxis* i wskazywaniu przez Karola Wojtyłę, a potem Jana Pawła II, na jej podstawę w wierze i etosie, tym bardziej stopień upowszechnienia dostępu do pracy, stopień bezrobocia staje się probierzem humanizmu.

#### 4.4. Praca ludzka a środowisko ziemi<sup>495</sup>

Słynne słowa Księgi Rodzaju Starego Testamentu: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi”<sup>496</sup> były często pojmowane jako panowanie nad ziemią. Współcześnie jest ono przedstawiane jako wezwanie do używania zasobów ziemi zgodnie z *powszechnym przeznaczeniem dóbr stworzonych*<sup>497</sup>. Człowiek ma być opiekunem wszystkich ziemskich dóbr mu darowanych, odpowiedzialnym za skutki rozporządzania nimi<sup>498</sup>. Nie wolno mu być eksploatatorem tego, co należy do wszystkich. I nie usprawiedliwia eksploatacji tych dóbr to, że przez tysiąclecia wydawały się nieograniczone,

<sup>493</sup> K. Wojtyła, *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki...*, dz. cyt., s. 475.

<sup>494</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 13; a także podrozdz. 3.9. niniejszej książki.

<sup>495</sup> Podrozdziały 4.4.–4.6. zawierają zredagowaną treść artykułu: T. Grabińska, M. Zambierowski, *Zagadnienie kwestii ekologicznej w nauczaniu Jana Pawła II. Wyzwanie edukacyjne*, w: *Postawy proekologiczne u progu XXI wieku*, red. N. W. Skinder, Sułów 1999, s. 9–20; jedynie fragment tekstu napisany przez T. Grabińską został zredagowany w niniejszej książce.

<sup>496</sup> *Księga Rodzaju* (Rdz 1. 28), w: *Pismo Święte...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>497</sup> Np. Jan Paweł II, CA, ust. 6.

<sup>498</sup> Kierunki tzw. odpowiedzialnego (zrównoważonego) rozwoju (*sustainable development*) zostały nakreślone w: *World Commission on Environment and Development. Our Common Future*, opr. G. H. Brundtland i in., Oxford–New York 1987. W odniesieniu do poszanowania zasobów naturalnych i zabezpieczenia ich dla następnych pokoleń wnioski tego tzw. *Raportu Brundtland są zbieżne z NSK*.



a słowa Biblii były odczytywane (częściej w tradycji protestanckiej<sup>499</sup>) jako dosłowny nakaz Stwórcy.

W nowych dokumentach Kościoła, a zwłaszcza w pismach Jana Pawła II<sup>500</sup>, sens wspomnianego wersetu Księgi Rodzaju został znacznie pogłębiony w dwóch kierunkach:

- po pierwsze – zarządzanie zasobami ziemi jest bezwzględnie związane z odpowiedzialnością za efekty wszelkich przedsięwziętych działań zarówno w sferze materialnej, jak i w sferze relacji międzyludzkich, ma więc wymiar etyczny;

- po drugie – kreowanie przez człowieka nowej rzeczywistości materialnej i społecznej jest możliwe tylko przez udział w kreatywnej woli i mocy Stwórcy, ma więc charakter religijny, ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Rozwinięcie tych aspektów panowania człowieka nad dobrami naturalnymi znajduje się w „teologii pracy” Jana Pawła II, w której praca ludzka jest konstytutywną cechą człowieka i jest wprost uczestnictwem w dziele Stwórcy. Ma ona urzeczywistniać przesłanie Księgi Rodzaju w taki sposób, aby wyniki ludzkiej działalności były jednocześnie uzgodnione ze stanem dóbr i ludzkiej wspólnoty. W ten sposób Jan Paweł II wprowadził tzw. kwestię ekologiczną, która dotyczy nie tylko środowiska dóbr materialnych, lecz w pierwszym rzędzie środowiska „dóbr społecznych” i kondycji każdej istoty ludzkiej. „Ekologia ludzka”<sup>501</sup> implikuje – według Jana Pawła II – ekologię rozumianą tradycyjnie.

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II uściślił sens środowiska „ziemi” z Księgi Rodzaju, a mianowicie jest to „ten fragment widzialnego wszechświata, którego człowiek jest mieszkańcem, pośrednio jednak [przez ziemię – T.G.] można rozumieć cały świat widzialny, o ile może on znaleźć się w zasięgu wpływu człowieka i jego poszukiwań w celu zaspokojenia własnych potrzeb”<sup>502</sup>. Papież wskazał również na uniwersalność procesu zagospodarowywania

---

<sup>499</sup> Dosłowne odczytanie w protestanckim kręgu euroatlantyckim ewangelicznego powołania człowieka do panowania nad ziemią dało w rewolucji technologicznej przyzwolenie na potraktowanie dóbr naturalnych jako kapitału przeznaczonego do obrotu w celu otrzymania jak największych zysków; zob. np. Jan Paweł II, SRS, ust. 37. Konsekwencją tego jest współczesny kryzys ekologiczny.

<sup>500</sup> Np. Jan Paweł II, SRS, ust. 26, 28–30, 34, 37; Jan Paweł II, CA, ust. 40; zob. też: Franciszek, *Laudato si'...*, dz. cyt.; zob. podrozdz. 3.7. niniejszej książki i T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ekologiczne...*, dz. cyt.

<sup>501</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 38; zob. też podrozdz. 3.7.–3.8.

<sup>502</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 4.

(opanowywania) ziemi. Wyraża się ona tym, że proces ów zachodzi w *każdym* stadium rozwoju ludzkiej społeczności, w *każdym* pokoleniu i – jak pisał – „w *każdym* człowieku, w każdym świadomym ludzkim podmiocie”<sup>503</sup>.

Charakterystyczne w nauczaniu Kościoła jest to, że opanowywania ziemi nie przedstawia się jako coś zewnętrznego względem osoby ludzkiej, lecz traktuje się je jako naturalną realizację ludzkiego powołania. Relacja *człowiek – środowisko* jest relacją zwrotną, zarówno w warstwie materialnej, jak i duchowej: człowiek kształtuje środowisko życia, lecz równocześnie środowisko kształtuje człowieka. Praca ludzka zaś, która warunkuje wykonanie przesłania Księgi Rodzaju, ma charakter podmiotowy, czyli jest wolnym działaniem człowieka w celu urzeczywistnienia pełni człowieczeństwa w życiu doczesnym, urzeczywistnienia, które może mieć miejsce jedynie w ludzkiej wspólnotcie i w harmonijnym współlistnieniu z przyrodą.

W powszechnie rozważanej kwestii ekologicznej zwraca się przede wszystkim uwagę na ujemne skutki uprzemysłowienia ludzkiej działalności, wywierane na środowisko naturalne. Środowisko to jest zwykle traktowane jak zespół dóbr przyrody ożywionej i nieożywionej. Jego, często nieodwracalna, degradacja jest wynikiem ludzkiej działalności, szczególnie we współczesnym stchniczowanym świecie doskonale zorganizowanej produkcji. Jan Paweł II rozszerzył sens owego środowiska naturalnego poprzez włączenie w nie jako składowej najważniejszej – człowieka. Człowiek więc narażony jest na deformację, do zagłady ludzkości włącznie, jeśli nie przestrzega zasad gospodarowania dobrami naturalnymi i społecznymi<sup>504</sup>.

Jan Paweł II ukazywał, że dopóki ludzka praca ma charakter podmiotowy, dopóki człowiek zagospodarowuje dobra ziemskie ku własnemu pożytkowi, pożytkowi wspólnoty ludzkiej i zgodnie z zamysłem Stwórcy, to środowisko ludzkich działań może rozwijać się harmonijnie. Jeśli zaś człowiek staje się przedmiotem techniki, rachunku ekonomicznego i strategii zarządzania, gdy jest traktowany jak towar lub substrat (co nie musi wiązać się wprost z poziomem zamożności), to całe środowisko ludzkiej działalności ulega destrukcji. Człowiek w teologii pracy Jana Pawła II jest podmiotem pracy, ale też dobra przetwarzane pracą nie mogą być traktowane jako towar lub substrat, którym człowiekowi wolno swobodnie dysponować. Są one w pierwszym rzędzie owo-

<sup>503</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 4.

<sup>504</sup> Ta przestroga powinna być kierowana do koryfeuszy transhumanizmu i posthumanizmu.

cami stworzenia, a więc mają walor *sacrum*, który powinien być postrzegany z punktu widzenia odpowiedzialności za los wszelkiego stworzenia.

W zacytowanym wcześniej fragmencie encykliki *Laborem exercens* ziemia z Księgi Rodzaju oznacza wszystkie zasoby świata widzialnego, do których człowiek ma dostęp. Sposób postępowania z tymi dobrami podlega określonym prawom wypływającym z właściwego rozumienia pracy, z traktowania ich jako darowanych w akcie stworzenia.

Po pierwsze więc: „[z]asoby te [...] nie mogą służyć człowiekowi inaczej, jak tylko przez pracę. [...] Aby zasoby te mogły poprzez pracę owocować, człowiek zawłaszcza części różnych bogactw natury: w głębi ziemi, w morzu, na ziemi, w przestrzeni. Zawłaszcza je, czyniąc z nich warsztat swej pracy. Zawłaszcza przez pracę – i dla pracy”<sup>505</sup>.

Takie ujęcie korzystania z zasobów naturalnych implikuje porządek relacji człowieka do własności rzeczy i dóbr naturalnych.

1. To właśnie urzeczywistnienie człowieczeństwa poprzez pracę pociąga za sobą konieczność posiadania i władania dobrami ziemi.

2. W żadnym razie posiadanie i władanie nie generują automatycznie człowieczeństwa.

3. W żadnym też razie właściwe zawłaszczanie i posiadanie nie mogą przyczyniać się do wyobcowania człowieka ze środowiska dóbr naturalnych, jak i środowiska ludzi, jeśli „prawo osobistego posiadania” jest „podporządkowane prawu powszechnego używania, uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr”<sup>506</sup>.

Po drugie – zasoby świata widzialnego, z których człowiek korzysta, są „zastane”, nie są przez niego tworzone, są jedynie przygotowane do odkrycia i do przetworzenia. Są *darem* Stwórcy danym człowiekowi. Dar ze swej istoty jest tym, co należy zarówno do obdarowującego, jak i obdarowanego. Obdarowany ma więc poczucie wyróżnienia darem i jednocześnie poczucie szczególnej dbałości o powierzone mu dobro. Dar w postaci zasobów ziemi jest darem Stwórcy, a więc darem, za który odpowiedzialność ma charakter religijny. Zasoby ziemi są zasadniczo stworzone, poszczególne zaś człowiek zastaje je w części przetworzone pracą minionych pokoleń, dziedziczy po tych, którzy żyli przed nim. Jan Paweł II pisał o tym, że człowiek „pracą swoją wchodzi w podwójne dziedzictwo – mianowicie w dziedzictwo tego, co inni przed nim już wypracowali na gruncie tych zasobów, przede wszystkim rozwijając technikę, czyli kształtując zespół coraz doskonalszych narzędzi

<sup>505</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 12.

<sup>506</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14, zob. podrozdz. 2.6., 3.2., 3.13. niniejszej książki.

pracy: człowiek, pracując, wchodzi zarazem w ich pracę<sup>507</sup>. W taki sposób wyraża się konieczna relacja między poszczególną istotą ludzką, wyróżnionymi grupami ludzi a środowiskiem zasobów naturalnych i pokoleń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych.

#### 4.5. Rozwój ludzkości a środowisko naturalne

Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* kontynuował rozważania Pawła VI, zawarte w encyklice *Populorum progressio*, dotyczące problematyki postępu. W dokumentach Kościoła stosowany jest termin „rozwój” zamiast „postęp”. Postęp jest szczególnym przypadkiem rozwoju, w którym każde kolejne stadium jest lepsze od poprzedniego<sup>508</sup>. Ze względu na nieprzeliczalną mnogość atrybutów rozwoju występują trudne do rozwiązania problemy z określeniem miary postępu, co przemawia za stosowaniem terminu „rozwój”, który jest czymś głębszym niż postęp techniczny i „nie jest procesem przebiegającym po liniach prostych, jakby automatycznym i z natury swej nieograniczonym, tak jak gdyby przy spełnianiu się pewnych warunków ludzkość miała szybko podążać ku nieokreślonej doskonałości”<sup>509</sup>.

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II pisał o rozumieniu postępu czasu, w którym dokonuje się rozwój, czyli o historii. „Historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami”<sup>510</sup>.

Cechą rozwoju współczesnych społeczeństw (społeczeństw tzw. postępu, który można uważać za regres w wielu dziedzinach) jest nierównomierność w osiąganym poziomie życia materialnego. Występuje więc ogromne zróżnicowanie w sferze posiadania<sup>511</sup>, widoczne zwłaszcza przy porównaniu krajów tzw. Północy i tzw. Południa. Południe zamieszkiwane przez dużo większą część populacji ziemskiej skażone jest „nędzą niedorozwoju”, podczas gdy Północ przeżywa swoistą klęskę „nadrozwoju”, czyli „nadmiernej rozporządności wszelkimi dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw

<sup>507</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13.

<sup>508</sup> Jan Paweł II, RH, rozdz. III 16; zob. T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt. (gdzie dyskutuje się, jakim dobrem jest postęp, zwłaszcza w perspektywie kryzysu demograficznego), rozdz. 5.

<sup>509</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 27.

<sup>510</sup> Jan Paweł II, FC, ust. 6.

<sup>511</sup> Zob. dane o dywersyfikacji bogactwa – *The Global Wealth...*, dz. cyt.

społecznych”, która „łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia, niewidzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tzw. cywilizacja «spożycia» czy konsumizmu<sup>512</sup>, który niesie z sobą tyle «odpadów» i «rzeczy do wyrzucenia». Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucony bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości”<sup>513</sup>.

Konsumizm jest cechą współczesnego rozwoju w krajach uprzemysłowionych, cechą, która określa także stosunek człowieka do środowiska. Wyraża się on w tym, że zasoby naturalne są do skonsumowania, do użycia w celu zaspokojenia indywidualnych wymagań, bo przecież nie realnych potrzeb, skoro te są we współczesnym świecie marketingu kreowane i stymulowane odpowiednio do zysku producentów. Rzeczy wytworzone przez człowieka ery konsumizmu straciły swoją wartość w dwóch aspektach mających znaczenie dla kwestii ekologicznej:

- po pierwsze – ludzka praca włożona w wytworzenie rzeczy zatracza w konsumizmie trwały walor, ponieważ produkt ludzkiej pracy okazuje się wymienny, wartościowy chwilowo; tym samym występuje wspomniany już symptom uprzedmiotowienia pracy<sup>514</sup>, która w tym przypadku nie ma charakter kreacji; symptom ten pociąga za sobą degradację środowiska, bo tworzywo dóbr naturalnych tym bardziej jawi się jedynie przedmiotem konsumpcji<sup>515</sup>;
- po drugie – wytwór ludzkiej pracy traci w konsumizmie swoje uniwersalne znaczenie jako dobro wspólne, które ma służyć innym, a więc które ani bezpośrednio, ani pośrednio nie powinno zaburzać stanu środowiska wspólnego mieszkańcom Ziemi w perspektywie pokoleniowej.

Rozwój więc, jeśli ma służyć ludzkości, nie może sprowadzać się do ciągłego wzrostu zużywania zasobów. Tak rozumiany rozwój nie może doprowadzić do *opanowania Ziemi* przez człowieka, które jest zamysłem Stwórcy. Przeciwnie, stawienie się człowieka temu zamysłowi powoduje to, że „natura buntuje się przeciw człowiekowi i nie uznaje go za swego «pana»”<sup>516</sup>. Znaczy to, że

<sup>512</sup> O błędzie konsumizmu w podrozdz. 3.3. niniejszej książki.

<sup>513</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 28; zob. też podrozdz. 2.10., 3.3., 3.8. niniejszej książki.

<sup>514</sup> Władysław S. Reymont w *Ziemi obiecanej...*, dz. cyt. (t. 1, s. 291), tak opisał proces uprzedmiotowienia pracy: „Człowiek stworzył maszynę, a maszyna człowieka zrobiła swoim niewolnikiem; maszyna będzie się rozrastać i potężnieć do nieskończoności i potężnieć będzie niewola ludzka”. Jest to profetyczna wizja celów projektu transhumanizmu i posthumanizmu.

<sup>515</sup> Zob. podrozdz. 3.3., 3.4., 3.7. niniejszej książki.

<sup>516</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 30.

ujawnia się podmiotowość środowiska naturalnego, które nie jest po prostu przedmiotem użycia<sup>517</sup>, lecz wymaga od człowieka relacji partnerskiej, relacji współuczestniczenia<sup>518</sup>.

Współczesna kwestia ekologiczna<sup>519</sup> może więc być przedstawiona jako *bunt rzeczy przeciw człowiekowi*, gdy ten nie potrafi nimi gospodarzyć zgodnie z wolą Stwórcy. Współczesna cywilizacja konsumizmu rozpoznaje natomiast kwestię ekologiczną nie jako bunt rzeczy, lecz jako błąd w sztuce używania, bez związku z podmiotowością środowiska, jako różne rodzaje skażenia, które utrudniają używanie i czynią życie „niehigienicznym”.

Współczesny ekonomiczny system rynkowy, działający w erze rozwiniętych technologii i w sytuacji coraz szybszego realizowania i rozpowszechnienia innowacji technicznych, nie wykształca sam z siebie mechanizmów, które regulowałyby konsumpcję w odniesieniu do dysproporcji majątkowych poszczególnych narodów na Ziemi, jak i w odniesieniu do konieczności odnowy zasobów naturalnych. Dlatego Jan Paweł II zalecał wszechstronną edukację, której zadaniem ma być uświadamianie tego społeczności ludzkiej, proponowanie stylów życia w poszanowaniu środowiska ludzkiego życia, w szczególności zaś „przygotowanie konsumentów do odpowiedniego korzystania z prawa wyboru, kształtowanie głębokiego poczucia odpowiedzialności u producentów i przede wszystkim w dziedzinie społecznego przekazu”<sup>520</sup>, a także uzmysłowienie jak najszerszym rzeszom producentów i decydentów, że przedsięwzięcie „w danej dziedzinie produkcji [...] jest zawsze wyborem moralnym i kulturowym”<sup>521</sup>.

---

<sup>517</sup> Utylitarne podejście do środowiska naturalnego Jan Paweł II w ogóle wykluczył i nawoływał do „nawrócenia ekologicznego”; zob. np. Jan Paweł II, RH, podrzdz. III 15; Jan Paweł II, *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*, Katecheza podczas Audiencji Generalnej, 17.01.2001, ust. 4, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) (15.06.2017).

<sup>518</sup> Do owego integralnego rozumienia problemu ekologicznego Jan Paweł II nawoływał słowami: „Brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system”. Por. Jan Paweł II, SRS, ust. 34.

<sup>519</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 37; zob. też T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., rozdz. V.

<sup>520</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 36.

<sup>521</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 36.

#### 4.6. Kwestia ekologiczna

Postawy konsumistyczne we współczesnych społeczeństwach wpływają w znacznej mierze na degradację zasobów naturalnych. Człowiek wiedziony żądzą używania dóbr naturalnych i przetworzonych, któremu nie przyświeca żaden nadrzędny moralny cel gospodarowania, w nadmierny sposób eksploatuje dary ziemi, zarządza nimi rozrzutnie i chaotycznie. To, co ma mu służyć, zaczyna mu zagrażać. Jan Paweł II przestrzegał przed taką postawą, odwołując się do religijnego pojmowania natury.

Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać Ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzyć, zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje jego miejsce i w końcu powoduje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej niż rządzonej<sup>522</sup>.

Jak było wspomniane, tzw. kwestia ekologiczna nie kończy się u Jana Pawła II na rozważaniach o środowisku naturalnym i konieczności gospodarowania nim w sposób etyczny. Duże fragmenty pism Jana Pawła II są poświęcone tzw. ekologii ludzkiej z powodu konieczności przeciwstawienia się współczesnym trendom niszczenia *środowiska ludzkości*. „Podczas gdy słusznie, choć jeszcze w niedostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego «habitat» różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało uwagi przywiązuje się do *ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»*”<sup>523</sup>.

Jan Paweł II uważał rodzinę – „pierwszą i podstawową komórkę” – za fundament naturalnego środowiska ludzi. W rodzinie bowiem kształtuje się charakter, emocje i relacje międzyludzkie każdej poszczególnej osoby ludzkiej. Wszelkie ideologie godzące w trwałość rodziny godzą w środowisko ludzkie, a w konsekwencji w całe środowisko naturalne. Ideologie, które propagują *anti-life mentality* w imię „wypaczonego rozumienia problemu demograficznego”

<sup>522</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 37. Słowa te należałoby zadedykować transhumanistom, którzy wręcz głoszą konieczność zwyciężenia natury w jej zastanej biologicznej i fizycznej postaci; zob. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; G. Hołub, *Ulepszenie człowieka...*, dz. cyt., rozdz. I i II.

<sup>523</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 38.

są współczesnym zniewoleniem jednostek ludzkich. W imię tzw. jakości życia rozumianej konsumistycznie i charakteryzowanej głównie przez wskaźniki ekonomiczne podobne ideologie występują przeciwko świętości życia, która w doktrynie religijnej jest zasadnicza dla zrozumienia istoty człowieka i sensu ziemskiego życia.

W celu zabezpieczenia właściwych warunków „ekologicznych”<sup>524</sup> dla ludzkiej wspólnoty Jan Paweł II nawoływał do ograniczenia mechanizmów rynkowych, które są korzystne tylko dla wąskiej sfery pomnażania dóbr. Apełował o konieczne zabezpieczenia:

- po pierwsze – „dóbr zbiorowych, jak środowisko naturalne i środowisko ludzkie”, których ochrony nie da się zapewnić za pomocą zwykłych mechanizmów rynkowych;
- po drugie – dóbr, „[k]tórych ze względu na ich naturę i nie należy sprzedawać, i nie należy kupować”, które „ze swej natury nie mogą być zwykłymi towarami”<sup>525</sup>.

Miał tu na myśli, z jednej strony, ograniczoność ekonomistycznych modeli rozwoju społecznego, z drugiej zaś – konieczność selekcji towarów i usług w kierunku wyeliminowania tych z nich, które godzą w godność człowieka jako producenta i konsumenta<sup>526</sup>. Ponadto stosunek człowieka do rzeczy – jak to zostało już przedstawione – zasadniczo wykracza poza proste relacje konsumpcji, produkcji i zysku.

W encyklikach społecznych *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*, w których Jan Paweł II rozpatrywał m.in. kwestię ekologiczną, podejmował też szeroko problematykę błędu antropologicznego współczesnej cywilizacji, czyli błędu w koncepcji człowieka i istoty człowieczeństwa<sup>527</sup>. Występuje ten błąd niezależnie od tego, czy cywilizacja legitymuje się ide-

---

<sup>524</sup> Więcej o bezpieczeństwie ekologicznym według Jana Pawła II także np. w: T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ekologiczne...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., rozdz. V; zob. podrozdz. 3.7. niniejszej książki.

<sup>525</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 40.

<sup>526</sup> Zob. J. Maritain, *Wykład pierwszy*, w: J. Maritain, *Dziewięć wykładów...*, dz. cyt., gdzie autor podkreślał, że wartość osoby ludzkiej w żadnym razie nie jest wynikiem ani rachunku użyteczności, ani pochodną praw społeczno-ekonomicznych, ani nawet Kantowskiej psychologicznej powinności. Wynika ona ze „wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby”, wyznaczającej normę personalistyczną; por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota...*, dz. cyt., s. 402; zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., rozdz. II; a także podrozdz. 1.2. niniejszej książki.

<sup>527</sup> Zob. podrozdz. 3.1.–3.4. niniejszej książki.



ologią liberalistyczną, czy kolektywistyczną i związany jest z materialistyczną ontologią. Wyraża się w nich tym, że człowiek postrzegany jest jako byt niesamodzielnym (przedmiotowy) w stosunku do relacji ekonomiczno-społecznych, w całości od nich zależny. Z drugiej zaś strony byt ludzki jest samodzielny w tym sensie, że cielesność oraz duchowość istoty ludzkiej są oderwane od nadprzyrodzonego Suwerena, są tworzywem materialnym takim samym, jak każde inne w przyrodzie, o jedynym przeznaczeniu, czyli do użycia. Konstytucja człowieka jest więc w całości materialna.

Błąd antropologiczny tłumaczy postawy konsumistyczne<sup>528</sup>, które negatywnie wpływają na środowisku życia. Dlatego uzasadnione jest mówienie o tzw. błędzie ekologicznym liberalizmu i kolektywizmu<sup>529</sup>. Przy czym ekologię należy rozumieć w szerszym sensie, jako odnoszącą się nie tylko do relacji ludzi względem przyrody, ale też do relacji ludzi względem naturalnego środowiska wspólnoty ludzkiej. Błąd ekologiczny, nazywany tu też technologicznym, polega na postawieniu wyżej od wartości naturalnego środowiska bytowania człowieka wartości jego technicznych wytworów. Błędem technologicznym skażoną jest ideologia transhumanizmu, która technologiczną ewolucję bytu ludzkiego stawia wręcz wyżej niż biologiczną<sup>530</sup>.

#### 4.7. Antynomia pracy i kapitału źródłem konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych<sup>531</sup>

Asumptem do powstania NSK, za sprawą encykliki Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 roku, stał się tzw. konflikt klasowy między *światem kapitału* a *światem pracy*. Jego bezpośrednią przyczyną był wyzysk pracowników najemnych oraz pozbawienie ich dostępu do pracy i godziwej zapłaty, a zatem

<sup>528</sup> Zob. podrozdz. 3.3. niniejszej książki.

<sup>529</sup> Zob. podrozdz. 3.7. i podrozdziały niniejszej książki, poprzedzające go.

<sup>530</sup> W sytuacji dynamicznego rozwoju technologii GRIN i propagowania ideologii transhumanizmu środowisko naturalne w ogóle traci znaczenie; przeciwstawia się mu nadnaturalizm; zob. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Zagrożenia bezpieczeństwa...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty...*, dz. cyt.

<sup>531</sup> Podrozdz. 4.7., 4.9., 4.11., 4.13. zawierają zredagowaną treść rozdziału *Pokój jako stan normalny wspólnoty według Jana XXIII i Jana Pawła II*, w: T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa...*, dz. cyt., rozdz. D1.

zagrożenie egzystencji ich i ich rodzin<sup>532</sup>. Walka spowodowana tym konfliktem odbywała się (i poniekąd odbywa nadal) na dwóch płaszczyznach – politycznej (w tym – zbrojnej) i ideologicznej. Najogólniej rzecz ujmując, walka ideologiczna toczyła się – jak to nazywał Jan Paweł II – między zwolennikami ideologii liberalnego kapitalizmu a marksistowskiego kolektywizmu<sup>533</sup>.

Jan Paweł II często dla ideologii marksistowskiej, która uzasadniała powstanie systemu państw komunistycznych, stosował nazwę „marksistowski kolektywizm”. Wcześniejsi papieże, a po nich też Jan Paweł II, nazywali tę ideologię i odpowiadający jej system społeczno-gospodarczy socjalizmem. Prawdopodobnie nie przypadkiem Jan Paweł II często pisał o marksistowskim kolektywizmie. Można odnieść wrażenie, że czasem unikał pojęcia „socjalizm” w kontekście przeciwwagi do kapitalizmu. Socjalizm bowiem jest jakby drugą stroną (twarzą) kapitalizmu, gdyż bez systemu bezwzględного wyzysku i apoteozy materialnego i finansowego kapitału socjalizm nie miałby racji istnienia. Jest socjalizm nieodłączną składową komplementarną kapitalizmu<sup>534</sup>. Bez tej składowej kapitalizm nie mógłby ani trwać, ani ekspandować, ani się naprowadzać na właściwe cele. Po prostu, niejako mechanicznie, na jakimś poziomie przemocy trzeba poluzować pęta, jakie niesie wyzysk czy stosowanie zasady maksymalizacji zysku oraz zasady pierwszeństwa kapitału przed pracą i człowiekiem. I temu służy reforma socjalna. Ma ona zatem w zamyśle, wymuszony, ale jednak, cel humanitarny: zwrot ku człowiekowi oraz innym wartościom relacji pracodawca – pracobiorca niż tylko relacja jednostronnego egzystencjalnego przymusu i wyzysku.

Nie ma socjalizmu bez kapitalizmu<sup>535</sup>. Jednostronna krytyka socjalizmu, bez równoległe prowadzonej krytyki kapitalizmu, jest agitacją, a nie rzetelną dyskusją. Inną rzeczą ważną, ale już natury praktycznej, jest to, kto i w jakim zakresie ma ową reformę socjalną zaprowadzać, oraz to, kto i w jakim zakresie ma dążyć do uspołecznienia środków produkcji. Za Leonem XIII dla Jana Pawła II była jasna podstawowa zasada, że jest to obowiązkiem „każdej zdrowej organizacji politycznej, to znaczy takiej, w której jednostki im bardziej

<sup>532</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 18; Jan Paweł II, LE, rozdz. III 11.

<sup>533</sup> Zob. podrozdz. 3.1.–3.3. niniejszej książki.

<sup>534</sup> Zob. np. T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt., rozdz. 7; zob. T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, Wrocław 2009, podrozdz. VII 3.

<sup>535</sup> Noam Chomsky wskazuje na nową formę socjalizmu – na tzw. socjalizm dla bogatych, czyli przede wszystkim dla tych, którzy efektywnie włączyli się w kapitalistyczne formy gospodarowania; zob. N. Chomsky, *Zysk...*, dz. cyt., s. 32.

są bezbronni, tym bardziej winny być podmiotem zainteresowań i troski innych, a zwłaszcza interwencji władzy publicznej”, równocześnie państwo nie może zawładnąć obywatelami, bo „istnieje po to, aby chronić ich prawa, bynajmniej zaś nie po to, by je tłumić”<sup>536</sup>. W szczególności niedozwolone jest podsłuchiwanie obywateli, nagrywanie rozmów i obrazów za pomocą satelitów telekomunikacyjnych, kopiowanie e-poczty itp. A to właśnie zdaje się być perspektywą egzystencji w zinformatywowanym i zmediatyzowanym społeczeństwie globalnym.

Państwo nie może przeobrazić się w kapitalistę totalnego, w jedyne go właściciela środków produkcji, w jedyne go właściciela i jedyne go dystrybutora produktów ludzkiej pracy, bez uwzględnienia potrzeby ludzkiej kreatywności i godności człowieka pracującego. Takie rozwiązanie *kwestii robotniczej* prowadzi, jak wyraźnie pokazały wydarzenia ruchu społecznego Solidarność z lat osiemdziesiątych, do słusznego buntu robotników i całkowitego zakwestionowania komunistycznej alternatywy dla liberalnego kapitalizmu, przy czym Solidarność, jako ruch społeczny, nie walczyła o liberalny kapitalizm, gdyż ten – jak podkreślał Jan Paweł II – nie jest alternatywą<sup>537</sup>.

Zwolennicy liberalnego kapitalizmu, czyli profesjonalnego kapitalizmu, głoszą wyższość prywatnej własności kapitału, obrotu kapitałem i rynkowej regulacji owego obrotu. Zwolennicy marksistowskiego kolektywizmu preferują zaś uspołecznienie (włącznie z upaństwowieniem) środków produkcji, planową gospodarkę teoretycznie zaspokajającą potrzeby pracowników, szacowanie wartości produktu na podstawie kosztów wytwarzania, lecz równocześnie ukrywają imperialne i militarne cele. NSK oraz przedstawiciele katolickiego personalizmu<sup>538</sup> są nastawieni krytycznie do jednej i do drugiej ideologii z racji tego, że w każdej z nich, choć w odmienny sposób, człowiek jest traktowany jak byt materialny, a wolność, wynikająca z materialistycznie pojmowanej bytowości ludzkiej, nie jest wolnością osoby w sensie personalistycznym. Konflikt ideologiczny między zwolennikami z jednej strony – liberalizmu, z drugiej – marksizmu, wykorzystywany jako podłoże walki politycznej, doprowadził do licznych starć zbrojnych i rewolucji na mniejszą lub większą skalę. Stał się częstym uzasadnieniem brutalnych działań politycznych i jednym z instrumentów walki o władzę.

<sup>536</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 10, 11.

<sup>537</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 32, 42; zob. też podrozdz. 3.11. niniejszej książki.

<sup>538</sup> Np. E. Mounier, *Co to jest personalizm?...*, dz. cyt.

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II, wcześniej uczynił to Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*<sup>539</sup>, wyraźnie wskazał na ważkość i aktualność rozwiązania tzw. *antynomii pracy i kapitału*, która wyraża się w prymacie dóbr materialnych, w różnych odmianach kapitału, nad człowiekiem, dla którego praca rozumiana jako wolny ludzki czyn – w personalizmie Karola Wojtyły<sup>540</sup> – jest determinantą jego bytowości. Sprzeczność ideologii i praktyki liberalnego kapitalizmu polega na tym, że prawa rządzące obrotem i przyrostem kapitału mają regulować dostęp do pracy i wysokość wynagrodzenia za nią. Jakość ludzkiego bytowania staje się tym samym wtórna wobec jakości i ilości kapitału. Wśród tych zasad kapitalizmu jest zasada różnicowania wynagrodzenia za pracę bez względu na obiektywne kryteria, co wielokrotnie kwestionował Jan Paweł II.

#### 4.8. Gospodarcza przyczyna wojny i zagrożenia pokoju<sup>541</sup>

Współczesny świat w mniejszym już stopniu jest zbiorem wielu poszczególnych państw, coraz bardziej zaczyna być zbiorem niewielu bloków gospodarczych lub korporacji ponadnarodowych (*transnational corporations* – *Transcorps*), które między sobą rywalizują przede wszystkim o surowce i rynki zbytu<sup>542</sup>. Świat ma być podzielony na tych, co mają prawo do produkcji i zabiegania o surowce, i na tych, którzy są klientami i konsumentami, w najlepszym razie – nisko opłacanymi pracownikami. Można się w tym dopatrzeć znamion neokolonializmu, który pogłębia zjawisko dywersyfikacji bogactwa w świecie, przez co czyni go bardziej niesprawiedliwym i naraża na wojny. Mało tego, wraz z przyjęciem w praktyce politycznej, za Carlem von Clausewitzem<sup>543</sup>, wojny jako normalnego narzędzia rozwiązywania konfliktów międzynarodowych i wewnętrznych, konflikty zbrojne mogą być prowokowane lub specjalnie wywoływane. Wojna odtąd, mimo że jest wynikiem ludzkiej

<sup>539</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 101–102.

<sup>540</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt.; zob. też podrozdz. 1.3. niniejszej książki.

<sup>541</sup> Podrozdziały 4.8., 4.10., 4.12. zawierają zredagowaną treść części artykułu: T. Grabińska, *Pokój jako stan natury w nauczaniu Jana Pawła II*, „W Nurcie Franciszkańskim” 18 (2011), s. 51–61.

<sup>542</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 14.; D. Bell, *Kulturowe sprzeczności...*, dz. cyt., s. 272 i dalsze; podrozdz. 4.1.–4.3. niniejszej książki.

<sup>543</sup> C. von Clausewitz, *O wojnie*, tłum. A. Cichowicz i in., Warszawa 2010, ks. VIII, rozdz. 6.

decyzji i działania, utraciła powód do oceny moralnej, kwalifikacji według sprawiedliwości lub niesprawiedliwości.

Podporządkowywanie (w pewnym stopniu ruchome) poszczególnych krajów owym blokom polityczno-gospodarczym jest współczesnym źródłem konfliktów zbrojnych i zagraża pokojowi. Mimo zmienionych warunków wszczynania i prowadzenia wojen uniwersalne zasady NSK pozostają aktualne. Zjawisko „antynomii pracy i kapitału”<sup>544</sup> nie tylko nadal występuje, ale przybiera nowe formy i nasila się wraz z postępującą dywersyfikacją bogactwa<sup>545</sup> i wzrostem bezrobocia oraz wykluczenia do tzw. czwartego świata<sup>546</sup>. Zasada, która zabrania występowania antynomii pracy i kapitału, to *zasada pierwszeństwa pracy ludzkiej przed kapitałem*, w szerszym ujęciu – pierwszeństwa pracy ludzkiej, jako cechy konstytutywnej osoby ludzkiej, przed rzeczami nabytymi lub wytworzonymi przez człowieka.

Człowiek jest powołany przez Stwórcę do pracy<sup>547</sup>, nie jest narzędziem świadczącym pracę lub narzędziem pracy. Jest podmiotem pracy. Praca stwarza naturalne więzi w grupie ludzkiej i pozwala w ten sposób urzeczywistniać prawidłowo ludzkie potencjalności w harmonijnej współpracy z innymi. Pracy nie wolno pozbawiać człowieka w imię opłacalności przedsięwzięcia gospodarczego lub fałszywie rozumianej przedsiębiorczości, która, według Jana Pawła II, jest „twórczą podmiotowością człowieka”<sup>548</sup>. Praca ludzka nie jest kapitałem, nie jest ani elementem tworzącym kapitał finansowy lub rzeczowy, ani nie może być rozpatrywana przedmiotowo. Każdy pracujący jest świadomym i wolnym uczestnikiem tworzenia, musi mieć równy dostęp do pracy i godziwe za nią wynagrodzenie. Musi mieć swój warsztat pracy i w tym zakresie ma prawo do prywatnej własności. Jan Paweł II z całą mocą krytykował zarówno marksistowski kolektywizm, jak i liberalny kapitalizm za materialistyczne podejście do pracy i człowieka pracującego<sup>549</sup>. Podejście

<sup>544</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 101–102; Jan Paweł II, LE, rozdz. III; podrozdz. 3.2., 3.3., 3.10. niniejszej książki.

<sup>545</sup> Zob. np. N. Chomsky, *Zysk...*, dz. cyt., s. 23–28; *The Global Wealth...*, dz. cyt.

<sup>546</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 14; Jan Paweł II, CA, ust. 33; podrozdz. 3.9., 3.11., 4.2. niniejszej książki.

<sup>547</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. I 4; podrozdz. 1.9., 1.10., 2.4., 2.7., 2.8., 2.13., 4.1., 4.2. niniejszej książki.

<sup>548</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 15; T. Grabińska, *Etyczny kontekst analizy...*, dz. cyt.; podrozdz. 3.9., 3.11., 4.2. niniejszej książki.

<sup>549</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 13; podrozdz. 3.2., 3.3. niniejszej książki.

to jest zagrożeniem pokoju, jest źródłem konfliktów zarówno wewnętrznych (rewolucje proletariackie), jak i międzynarodowych.

Innym źródłem konfliktów międzynarodowych na tle gospodarczym jest walka o zasoby naturalne. Powszechna automatyzacja prowadzi, choć nie musiałaby prowadzić, nie tylko do powszechnego bezrobocia, ale i do coraz bardziej zdecydowanej walki o pozyskanie dostępu do dóbr naturalnych, których zasoby zostały zresztą już w znacznym stopniu uszczuplone. Zamiast podejmowania badań nad wytwarzaniem przedmiotów z substancji odnawialnych tak pod względem energetycznym, jak i surowcowym, rozwija się bezwzględna walka z ludzkimi populacjami, które zamieszkują obszary nośne surowcowo.

Pokój jest przyczyną sprawczą i celową właściwie pojętego rozwoju osoby ludzkiej i wspólnot ludzkich. Rozwój napotyka na wiele trudności, które rodzą konflikty zarówno wewnątrz rozwijającej się wspólnoty, jak i między wspólnotami. Konflikty mają rozmaite podłoże, np. na gruncie:

- psychologicznym – jak różnice osobowościowe, ścieranie się egoistycznych celów, brak równowagi między rozwojem duchowym i fizycznym;
- obyczajowym – jak brak dostatecznego wychowania i przygotowania do życia w społeczności lokalnej lub międzynarodowej;
- kulturowym – jak różnice wywodzące się z religii, filozofii lub ideologii w hierarchizacji dóbr i środków ich zdobywania;
- politycznym – jak żądza władzy i dominacji jednej grupy społecznej, jednego narodu czy jednego państwa nad innymi;
- gospodarczym – jak dążenie do bogacenia się kosztem innych.

Przebieg konfliktów, ich liczba i natężenie zależą od stanu solidarności i sprawiedliwości we wspólnocie. Dlatego Jan Paweł II podkreślał ważność nie tylko formalnie ustanowionego pokoju, ale przede wszystkim wskazywał na prawdziwe podstawy pokoju w solidarności wspólnoty. Wprost posłużył się przykładem Europy po II wojnie światowej, w której formalnie zapanował pokój, ale pokój w postaci wymuszonej<sup>550</sup>, który zrodził niesprawiedliwość i podzielił Europę na dwa bloki polityczne, wrogo do siebie nastawione. W konsekwencji tzw. „logika bloków” powodowała liczne napięcia i stany wojny wewnętrznej w poszczególnych krajach bloku wschodniego, a zwłaszcza doprowadziła do niespotykanego wyścigu zbrojeń, licznych konfliktów zbroj-

---

<sup>550</sup> Podobnie było po I wojnie światowej, o czym pisał zaraz po traktacie wersalskim John M. Keynes, w: J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, The Project Gutenberg e-Book, 2005.

nych poza Europą<sup>551</sup> i podporządkowania w dużej mierze badań naukowych potrzebom militarnym.

Bywa jednak często tak, że solidarna i sprawiedliwie rządząca się wspólnota staje się łupem wspólnoty napastniczej. Dlatego kluczowe jest rozważanie zagadnienia pokoju w skali globalnej, międzynarodowej. I mimo to, że takie postawienie zagadnienia narażone jest na zarzut utopijności, pięknoduchostwa, pobożnych życzeń, naiwności itp., to jednak rozpatrywanie pokoju jako przyczyny celowej umożliwia właściwą, choć w praktyce politycznej z trudem wdrażaną regulację sprawiedliwego prawa międzynarodowego<sup>552</sup>.

#### 4.9. Zaprowadzenie pokoju i utrzymanie pokoju celem wspólnoty ludzkiej

W NSK pokój jest oczekiwanym stanem istnienia wspólnoty<sup>553</sup>. Wszelkie wysiłki wychowawcze i organizujące wspólnotę powinny iść w kierunku zaprowadzenia oraz utrzymania pokoju wewnętrznego i zewnętrznego. Teologiczne i ontologiczne uzasadnienie konieczności tych procesów jest przedstawione w wielu dokumentach Kościoła i zebrane w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*, encyklice Pawła VI *Populorum progressio*<sup>554</sup> oraz w trzech encyklikach społecznych Jana Pawła II. Pokojowi zagrażają liczne konflikty społeczne i międzynarodowe. Wielu z nich nie da się uniknąć w praktyce tak wewnątrz wspólnoty, jak między wspólnotami. Rzecz w tym, aby te konflikty rozstrzygać pokojowo, bez uciekania się do rozwiązań siłowych, bez walki prowadzonej środkami militarnymi, czyli bez wojny. Ontycznie i teologicznie uzasadnione uprawnienie człowieka oraz inne *prawa właściwe człowiekowi* są możliwe do zrealizowania tylko w stanie pokoju wewnętrznego i międzynarodowego.

Aktualizacja ludzkiego potencjału ma wymiar kosmologiczny. Odbywa się wewnątrz każdego poszczególnego człowieka w jego doskonaleniu ku

<sup>551</sup> Zob. o logice bloków i wyścigu zbrojeń, w: Jan Paweł II, CA, ust. 18–19.

<sup>552</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 109–116, 126; Jan Paweł II, CA, ust. 28. Racja owego „pięknoduchostwa” ma swoje odbicie w wynikach badań empirycznych. Okazuje się bowiem, że gospodarki kooperatywne są bardziej wydajne niż konfliktowe; por. T. Kowalik, „*www.polskatransformacja.pl*”, Warszawa 2009, s. 73; zob. też E. Kant, *Projekt wieczystego pokoju*, tłum. z francuskiego S. Bielski, Warszawa 1797.

<sup>553</sup> Zob. Jan Paweł II, *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) (21.06.2017).

<sup>554</sup> Paweł VI, PP, ust. 76, 87.

dobru, ale zawsze w związku z otoczeniem innych ludzi, w każdym czasie z całym zewnętrzem przyrody ożywionej i nieożywionej, które on aktem woli i działania zmienia<sup>555</sup>. Dlatego warunkiem prawidłowego rozwoju jest dbałość o otoczenie społeczne i materialne, o stan równowagi w przyrodzie, o wyważenie skutków przekształcania środowiska naturalnego. W innym wypadku może dojść do międzyludzkich i międzygrupowych konfliktów, a także do swoistego *buntu rzeczy*, buntu zagrażającego egzystencji człowieka<sup>556</sup>.

Warunkiem *sine qua non* pozytywnego rozwoju jest pokój i sprawiedliwość. Paweł VI nie wahał się stwierdzić, że tak rozumiany „rozwój jest nowym imieniem pokoju”<sup>557</sup>. Pod kątem wielorakiego sensu owego *imienia pokoju* stwierdzenie to nie tylko rozwinął w encyklice *Populorum progressio*, ale stworzył, w roku ogłoszenia encykliki, przy Watykanie specjalną komisję – Iustitia et Pax. W nadaniu szczególnej doniosłości sprawie pokoju w świecie Jan Paweł II w 1988 roku awansował komisję do rangi rady papieskiej – Pontificium Consilium de Iustitia et Pax.

Podczas gdy Leon XIII i jego następcy upatrywali fundamentu pokoju w sprawiedliwości, Jan XXIII<sup>558</sup> i Jan Paweł II wskazali na solidarność jako na podstawę pokojowego współistnienia i harmonii wspólnoty w każdej skali. Pokój wszak nie jest następstwem zwycięskiej wojny<sup>559</sup> (także sprawiedliwej), lecz jest stanem harmonijnego współdziałania wspólnoty<sup>560</sup>, a ten stan na trwałe nie może zostać wprowadzony przymusem zawarcia pokoju, jak to się stało po II wojnie światowej w Europie, przemocą rozdartej między dwa bloki polityczne.

„Pokój nie sprowadza się jedynie do braku wojny, polegającego na chwilowej równowadze sił. Pokój buduje się dzień po dniu wytrwałym wysiłkiem, w dążeniu do zbudowania zamierzonego przez Boga ładu, który domaga się doskonalszej formy sprawiedliwości”<sup>561</sup>.

---

<sup>555</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, dz. cyt., a także podrozdz. 1.10.–1.13. niniejszej książki.

<sup>556</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 30, 34.

<sup>557</sup> Paweł VI, PP, ust. 87.

<sup>558</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 98–100.

<sup>559</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 18–19.

<sup>560</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 165–168.

<sup>561</sup> Paweł VI, PP, ust. 76.



#### 4.10. Uzasadnienie teologiczne i ontologiczne pokoju w nauczaniu społecznym Kościoła

Godna ponownego przemyślenia, zwłaszcza w obliczu jednoczenia się Europy i wysiłków ekumenizacji, jest, z jednej strony, geneza rozumienia pokoju w dwóch kręgach chrześcijaństwa (rzymskim i protestanckim), z drugiej zaś, konsekwencja takiego rozumienia dla kultury politycznej i społecznej. Formalne (bo nieumocowane ani teologicznie, ani filozoficznie) deklaracje, takie jak Thomasa Hobbesa, odnośnie do boskiego charakteru warunku pokoju nie są wystarczające<sup>562</sup>. Zbudowanie kultury politycznej i społecznej, a także życia gospodarczego na ideologii zbieżnej z propozycją Hobbesa czyni w tych dziedzinach praktyki życia rozdzźwięk między wizją katolicką a protestancką bardziej widoczny niż w wyniku odwoływania się do czystej praktyki, np. życia gospodarczego i społecznego<sup>563</sup>. Dalej jednak wspólnym fundamentem chrześcijaństwa pozostaje ten sam przekaz biblijny i dalej – także w filozofii Hobbesa – dążenie do zaprowadzenia i utrzymania pokoju jest celem działania wspólnoty ludzkiej. Warto zatem przypomnieć podstawy pokojowej doktryny Kościoła rzymskiego przez odwołanie się do encyklik społecznych Jana Pawła II, ale też i do dokonań jego poprzedników.

Jan Paweł II został uformowany filozoficznie w duchu arystotelesowsko-tomistycznym, zgodnie z którym człowiek jest boskim stworzeniem w postaci psychofizycznego bytu dynamicznego, aktualizującego wszystkie swoje potencjalności w życiu doczesnym. Gdy je aktualizuje zgodnie z uniwersalistycznie pojmowanym sumieniem, to tym samym doskonali się moralnie. W przeciwieństwie do doktryny protestanckiej człowiek ma wolną wolę czynienia dobra i to dobra nie w sensie zabezpieczenia doraźnego interesu własnego (własnej potrzeby czy własnego chcenia jako takiego), lecz w perspektywie dobra transcendentalnego. Człowiek zatem jest nacechowany optymizmem

<sup>562</sup> Zob. rozumienie pokoju przez T. Hobbesa jako prawa natury – jest to „przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować” (T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 211–212). Wskazuje to na rację krytyków Hobbesa, zarzucających mu – jak biskup John Bramhall – ukryte ateizm.

<sup>563</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Consequences of Martin Luther's disobedience*, w: *Obedience and Authority. Obbedienza e Autorità*, red. A. Gieniusz i in., Kraków 2018, s. 87–121.

moralnym, jego misją jest czynienie dobra, a do rozpoznania dobra jest odpowiednio wyposażony przez rozum, oświecony Bożą łaską<sup>564</sup>.

Doskonalenie się indywidualne człowieka, po pierwsze, jest jak najbardziej możliwe i pożądane, a po drugie, odbywa się w otoczeniu innych stworzeń (ludzi i rzeczy), zgodnie z „prawem uniwersalnego przeznaczenia dóbr”<sup>565</sup>. Człowiek, ze względu na ludzkie ułomności rozumu i woli, nie zawsze właściwie rozpoznaje dobro, nie zawsze dobiera właściwe środki do jego spełnienia, ale z zasady (jeśli jego wola i rozum nie uległy destrukcji) jest naturalnie nastawiony na dobro i na rozwijanie relacji współpracy (a nie walki jak u Hobbesa) z każdym człowiekiem. Drugi człowiek, bliźni, jest wyzwaniem i szansą do doskonalenia własnego człowieczeństwa<sup>566</sup>. Przykazanie miłości bliźniego w Dekalogu to nie zasada praktyczna, która ma dostarczać obrony przed złem drugiego człowieka<sup>567</sup>, ale zasada umocowana teologicznie i filozoficznie w atrybutach człowieka-Boskiego stworzenia.

Rozwój każdej poszczególnej osoby ludzkiej musi zatem postępować w harmonii z rozwojem całego jej środowiska życia – zarówno przyrody ożywionej, jak i nieożywionej. Odstępstwa od tej zasady są przyczyną tak konfliktów międzyludzkich, jak i międzygrupowych, w granicznym przypadku – wojny. Jan Paweł II wyraźnie wskazywał na to, że trzeba brać pod uwagę całe środowisko życia człowieka, którym ma on w sposób właściwy rozporządzać, bo w przeciwnym wypadku dochodzi nie tylko do buntu ludzi (do stanu wojny między ludźmi), ale także do „buntu rzeczy”<sup>568</sup>, czyli do stanu swoistej wojny, jakie środowisko przyrody nieożywionej i ludzkich wytworów technologicznych wypowiada nieodpowiedzialnemu gospodarzowi i wytwórcy (kryzys ekologiczny i zagrożenia bezpieczeństwa personalnego ze strony

---

<sup>564</sup> Stopień oddziaływania grzechu pierworodnego na kondycję moralną człowieka i działanie Aktu Odkupienia to ważne zagadnienia teologii chrześcijańskiej. Jeśli ich wykładnia umożliwia człowiekowi ocenę moralną własnego czynu, to funduje podstawę optymizmu moralnego, co usposabia – jak Karola Wojtyłę – do badań dynamizmu autoteleologii osoby; por. K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt.; podrozdz. 1.1.1.–1.4. niniejszej książki.

<sup>565</sup> Np. Jan Paweł II, LE, rozdz. III 14; Jan Paweł II, CA, rozdz. IV.

<sup>566</sup> Por. koncepcję człowieka jako istoty państwowej (społecznej), w: Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 25–226, ust. 1253, z normą personalistyczną, w: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., i z koncepcją autoteleologii osoby, w: K. Wojtyła, *Transcendencja osoby...*, dz. cyt., s. 29–32.

<sup>567</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 212–213.

<sup>568</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 30, 34; Jan Paweł II, CA, ust. 38; podrozdz. 3.7. niniejszej książki.

techniki). Uwzględnianie całego środowiska życia człowieka ma swoje źródło nie w porządku praktycznym, lecz w teologiczno-ontologicznym, człowiek bowiem jest zobowiązany do szacunku dla porządku bytu stworzonego i pod tym warunkiem może przystosowywać byt stworzony do swoich potrzeb.

I dopiero przy tych i bardziej szczegółowych ustaleniach teologiczno-ontologicznych przychodzi personalistom – Janowi Pawłowi II rozważać problem pokoju. Pokój byłby stanem naturalnym, bo tylko w nim może się aktualizować i doskonalić każda osoba ludzka, w stałej łączności z ludzką wspólnotą i to w wymiarze pokoleniowym, w łączności z przeszłością i przyszłością<sup>569</sup>. Warunkiem tak rozumianego pokoju jest wcześniej zakorzeniona postawa solidarności (miłości społecznej)<sup>570</sup>. Hobbesowskie samozachowanie<sup>571</sup> jest o tyle obowiązujące, o ile nie wymaga poświęcenia dóbr wyższych niż doczesna ludzka egzystencja.

Analiza papieskich encyklik wskazuje na dwojaki rozumienie funkcji pokoju. Paweł VI uważał pokój za konieczny warunek rozwoju, rozwój miałby być postacią („nowym imieniem”) pokoju<sup>572</sup>. Ponieważ prawdziwy rozwój może następować tylko w społecznościach urządzonych sprawiedliwie, to pokój byłby nieodłącznie związany ze sprawiedliwością. W jakim jednak porządku? Czy jest warunkiem sprawiedliwości, czy jej konsekwencją? Okazuje się, że nie trzeba owego pierwszeństwa rozstrzygać, gdy przyjmie się Arystotelesowskie rozumienie przyczyny. Wynika to z dynamizmu zawartego w pojęciu pokoju. Z jednej strony pokój byłby stanem oczekiwanym, w którym wspólnota mogłaby się właściwie rozwijać (i zaprowadzić sprawiedliwość jako konieczną dla rozwoju). Wtedy pokój jest w porządku przyczyny sprawczej – jako punkt wyjścia dla sprawiedliwości społecznej. Z drugiej zaś strony pokój

---

<sup>569</sup> Pokój jako stan natury w perspektywie doktryny Kościoła ma podstawę teologiczną, w której natura ludzka jest normatywna. Normatywność nie musi odwoływać się do sztywnego wzorca człowieka *być*, lecz wyznaczać (jak w etykach doświadczalnie-normatywnych) proces doskonalenia się człowieka i odwoływać się do normy rozumianej finalistycznie (jak u Arystotelesa w aktualizacji dzielności etycznych). Wybór genezy normy etycznej, możliwości i sposobu jej obiektywizacji jest związany z zajęciem określonego stanowiska filozoficznego, jak np. w innym przypadku – Kantowskiej etyki o charakterze dedukcyjno-normatywnym; zob. J. Maritain, *Dziewięć wykładów...*, dz. cyt., wykład 1.

<sup>570</sup> T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt.; T. Grabińska, M. Zabierowski, *Etyka gospodarowania...*, dz. cyt.

<sup>571</sup> T. Hobbes, *Lewiatan...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>572</sup> Paweł VI, PP, ust. 87.

jest warunkiem utrzymania sprawiedliwości i wtedy jest przyczyną celową rozwoju w duchu sprawiedliwości<sup>573</sup>.

Na koniec tej części rozważań o warunkach i konsekwencjach pokoju należy zwrócić uwagę na relację sprawiedliwości i solidarności. Solidarność oraz sprawiedliwość są atrybutami pokoju. Ale znów w jakim porządku? U Arystotelesa, Pawła VI, Jana XXIII i Jana Pawła II<sup>574</sup> solidarność (przyjaźń czy miłość społeczna), czyli to, co wypływa z konstytucji ludzkiego bytu jako istoty społecznej i stworzonej do służenia sobą bliźniemu, obdarowywania sobą bliźniego i przyjmowania daru istnienia bliźniego, jest pierwszorzędną w stosunku do sprawiedliwości; jako konieczna oznaka wspólnotowości jest warunkiem istnienia wspólnoty, ma zatem wymiar ontyczny<sup>575</sup>. Sprawiedliwość natomiast jest konsekwencją działań solidarnej wspólnoty, jest tworzeniem takiej obyczajowości lub praw, które by solidarną wspólnotę chroniły w jej rozwoju.

#### 4.11. Doktryna wojny totalnej i inne zaburzenia prawdziwego rozwoju ludzkiej wspólnoty zagrożeniem w skali globalnej

Ludzka wspólnota, tak w wymiarze lokalnym, jak i globalnym, w naturalny sposób poddawana jest zmianom w czasie. Jeśli te zmiany nazywać rozwojem w czasie, to nie zawsze jest to rozwój pozytywny, zwany postępowaniem<sup>576</sup>. Często jest to postępowanie rozumiane *mechanistycznie*<sup>577</sup>, jak np. wzrost produkcji w wyniku rozwoju technologicznego, podczas gdy Jan Paweł II jako miarę postępu w rozwoju wspólnoty ustalił stopień *dowartościowania „pracy ludzkiej*, zarówno pod kątem jej przedmiotowej celowości, jak też pod kątem godności podmiotu każdej pracy, którym jest człowiek<sup>578</sup>. Postępowanie technologiczne ma jedynie wzmacniać i uzupełniać rozwój człowieka i ludzkiej wspólnoty, wzrastający zgodnie z tzw. „*paramentem*” *wewnętrznym*, a zatem równolegle

<sup>573</sup> W drugim znaczeniu termin *pokój* został użyty w encyklice Leona XIII *Rerum novarum*, gdy pisał o tym, że „pokój buduje się na fundamencie sprawiedliwości”.

<sup>574</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt., ks. VIII; Jan XXIII, PiT, ust. 98–100, 165–168; Paweł VI, PP, ust. 48; Jan Paweł II, SRS, ust. 38–40.

<sup>575</sup> W odniesieniu do miłości Boga-Stworzyciela solidarność jako miłość społeczna nabiera wymiaru teologicznego.

<sup>576</sup> Zob. Paweł VI, PP.

<sup>577</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 27.

<sup>578</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. IV 18, V 26.

do aktualizacji ludzkiego powołania, które – jak pisał Jan Paweł II – „w pełni urzeczywistnia się w Chrystusie”<sup>579</sup>.

Zarzewiem współczesnych wojen jest niesprawiedliwy podział dóbr w świecie. Ci, stosunkowo nieliczni, którzy skupiają ogromną większość bogactwa, nie dążą do podzielenia się nim, lecz do jego powiększania i wielorakiego uzależniania krajów biednych, np. przez ich zadłużanie, przy czym wysokość lichwy w stosunku rocznym nie jest tu najważniejsza. Posiadanie bogactwa gwarantuje władzę w skali globalnej i stwarza stałą sytuację przymusu w stosunku do biednych i do tych, którzy świadczą daninę taniej pracy lub daninę własnej ziemi i zalegających ją surowców; może to być wyrąb lasów zwrotnikowych lub grubodrzewia, składowanie toksycznych i niebezpiecznych odpadów itp. Towarzyszy temu stały wzrost funduszy na zbrojenia, które mają owo bezprawie konserwować w wyniku zastraszenia wojną lub wprost w wyniku wojny<sup>580</sup>. Fundusze na zbrojenia można by przeznaczyć na rozwój całych współcześnie zacofanych kontynentów. Jan Paweł II jednoznacznie stwierdził, że „wojna i przygotowania militarne są największym wrogiem integralnego rozwoju ludów”<sup>581</sup>. Nie znajduje to jednak żadnego odzewu w demokratycznych najbogatszych państwach kapitalistycznych.

Zależność między ludami świata oparta jest najczęściej na przymusie gospodarczym lub politycznym. Wyraźnym przykładem przymusu politycznego, grożącego wojną totalną, był okres zimnej wojny; przykłady przymusu gospodarczego, sterowanego współcześnie instrumentami fiskalnymi, można mnożyć, choćby poprzez przywołanie postępującej upadłości finansowej całych państw Europy, Ameryki Południowej, Azji, lub destrukcji wielu państw wyzwolonych z kolonializmu. Przymus gospodarczy i polityczny jest stałym źródłem konfliktu i uniemożliwia zaprowadzenie stałego pokoju, jest zatem zasadniczą przeszkodą harmonijnego rozwoju. Harmonijny rozwój musi się opierać na zasadach etycznych, a nie na zasadach rywalizacji w przewadze militarnej, zwłaszcza w dostępie do broni masowej zagłady, jaką jest broń jądrowa<sup>582</sup>.

Szczególnie surowym rygorom moralnym podlegać musi handel bronią<sup>583</sup>, podczas gdy faktycznie odbywa się on ponad granicami istniejących państw, w atmosferze niejako międzynarodowego przyzwolenia rządów i parlamen-

<sup>579</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 29.

<sup>580</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 93; Jan Paweł II, CA, ust. 14.

<sup>581</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 10.

<sup>582</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 126–128; Jan Paweł II, SRS, ust. 19, 20.

<sup>583</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 10, 22–24; Jan Paweł II, CA, ust. 28.

tów państw demokratycznych, skoro nie ma wyraźnych i kompleksowych przepisów zakazujących handlu bronią<sup>584</sup> ani dostatecznej kontroli przestrzegania tych istniejących. Nakładane embarga na dostawy broni na terytoria objęte lub zagrożone wojną nie są skuteczną barierą. Czy zatem państwom propagującym wolność i demokrację lub organizacjom światowym chodzi rzeczywiście o pokój, czy raczej cały czas o stosowanie instrumentu wywoływania konfliktów zbrojnych i o tym większe uzależnienie krajów biednych (Ameryki, Azji i Afryki, tzw. trzeciego świata), które się zadłużają nie w celu poprawy bytu obywateli, lecz w celu zakupu broni. Wiele lokalnych wojen prowadzi do wypędzenia ludności i do dalszego pogorszenia ich losu nie tylko w obozach uchodźców.

Kolejną plagą współczesnego świata, spowodowaną podtrzymywaniem międzynarodowych konfliktów zamiast ich pokojowego rozwiązywania, jest światowy terroryzm. Z jednej strony jest on instrumentem siania poczucia zagrożenia w krajach względnie spokojnych, aby usprawiedliwić wydatki na zbrojenia, z drugiej zaś stwarza klimat solidarności wokół fałszywej ideologii<sup>585</sup>, podsycia wrogość między grupami religijnymi lub narodowymi, prowadzi do zabijania niewinnej ludności cywilnej. W wielu aspektach światowej polityki terroryzm jest zagrożeniem pokoju, ale wyniki walki z terroryzmem nie powinny stwarzać wrażenia, jakoby chodziło w niej o wojnę, a nie o pokój.

Zarówno rozwiązywanie problemów społecznych na drodze krwawych rewolucji jako kwintesencję tzw. *walki klas*, jak i międzynarodowy terroryzm Jan Paweł II uznał w praktyce politycznej za przejaw destrukcyjnej idei konfliktu „nieograniczonego żadnymi względami natury etycznej czy prawnej”, wykluczającego „wszelkie rozsądne porozumienie” i dążącego „do zniszczenia

---

<sup>584</sup> Międzynarodowy traktat o handlu bronią nie może wyjść z fazy zamierzeń, przedkładanych przez organizacje pozarządowe broniące praw człowieka. W skali globalnej nie ma zatem regulacji prawnych handlu uzbrojeniem. Istnieją natomiast porozumienia w tej sprawie między państwami i porozumienia regionalne. Przykładem jest Unia Europejska, która najbardziej kompleksowo stara się rozwiązać problem od strony prawnej. Skuteczność jednak tego działania nie jest duża, ponieważ nie ma systemu kontroli legalności certyfikatów pozwolen na handel bronią ani kontroli przeznaczenia broni wywożonej z Europy. ONZ lub niektóre państwa okresowo wprowadzają embargo na dostawy broni do określonego państwa lub regionu, gdzie trwają walki. Skuteczność takich ograniczeń także pozostawia wiele do życzenia. Częściowo brak skuteczności istniejących ograniczeń i brak woli stworzenia szczerłego systemu kontroli handlu bronią wiąże się zapewne z tym, że Niemcy, największy kraj UE, należą do ścisłej światowej czołówki eksporterów broni, inni główni eksporterzy broni są zaś członkami stałymi Rady Bezpieczeństwa ONZ.

<sup>585</sup> Zob. np. *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne II. Terroryzm i inne zagrożenia*, red. T. Grabińska, H. Spustek, Wrocław 2014.

wszystkiego”, co zagraża korzyści danej grupy lub tę korzyść umniejsza. Jest to przejaw militarystycznej doktryny *wojny totalnej* na lokalnych poziomach organizacji społeczeństw. Nie chodzi w niej już tylko o osiągnięcie założonych celów lub przewagi nad drugą stroną, lecz głosi ona konieczność całkowitego unicestwienia drugiej strony. Wszelkie narzędzia prowadzące do tego haniebnego celu są dopuszczalne: od kłamliwej propagandy i informacji, poprzez wszelką prowokację i tzw. kreowanie faktów<sup>586</sup>, po fizyczne wyniszczenie, z użyciem broni masowej zagłady włącznie<sup>587</sup>.

Powyższe negatywne trendy współczesności Jan Paweł II nazywał symptomami *cywilizacji śmierci*. Twierdził, że społeczność międzynarodowa nie czyni prawie nic, aby zapobiec zagładzie ludzkości i aby przeciwdziałać konfliktom zbrojnym. Uważał, że ci, którzy w swej mniejszości dominują w świecie władzą, bogactwem, środkami przymusu, są bezzwłocznie zobowiązani do zaprzestania dotychczasowej „polityki” i do bezzwłocznego zaprowadzenia pokoju i pokojowego rozwoju w skali globalnej. Terrorysty znajdują łatwo poparcie w dostępie do broni, są szkoleni w państwach zachodnich, ci zaś, którzy starają się utrzymać pokój, rzadko kiedy znajdują poparcie polityczne<sup>588</sup>. Utrzymuje się wadliwe przekonanie, że wojna i konflikt są czynnikami rozwoju i postępu historii, polityka pokoju zaś jest szlachetną, acz utopijną polityką rozbrojenia<sup>589</sup>.

#### 4.12. Zbrojenia jako zaprzeczenie pokoju

Słynne maksymy w rodzaju: „Jeśli chcesz pokoju, gotuj się do wojny” są niewątpliwie praktyczne, ale równocześnie skupiają uwagę na gotowości do wojny, a nie na zabezpieczeniu pokoju. Ta praktyczna zasada, wyrażona maksymą, stoi u podstaw wojennych ideologii, które wymuszają zgodę społeczeństw na wydatki militarne, prowadzą do rywalizacji w posiadaniu arsenału zbrojnego, afirmują w życiu cywilnym postawę waleczną, a nie postawę koncyliacyjną i kooperatywną. Walka (poniekąd słuszna) ze świato-

---

<sup>586</sup> Nowy rodzaj tzw. wojny informacyjnej, zob. np. R. C. Molander, A. S. Riddile, P. A. Wilson, *Strategic Information Warfare: A New Face of War*, [https://www.rand.org/pubs/monograph\\_reports/.../index2.html](https://www.rand.org/pubs/monograph_reports/.../index2.html).

<sup>587</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 14, 17.

<sup>588</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 18.

<sup>589</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 109–116, 126.

wym terroryzmem jest jednak tak prowadzona, że – według Jana Pawła II – stwarza klimat wojny, a nie pokoju<sup>590</sup>. Jan Paweł II równocześnie skarżył się, że inicjatywy działań zbrojnych znajdują poparcie wśród rządów, natomiast inicjatywy pokojowe nie wywołują większego zainteresowania. Miał się o tym niejednokrotnie sam osobiście przekonać, jak podczas swojej, niestety mało skutecznej, misji pokojowego rozstrzygnięcia konfliktu w Jugosławii w latach dziewięćdziesiątych.

Wojna jest złem, zawsze jest złem, nawet wtedy, gdy – jak pisał Skarbimierz, ale i jak Tomasz Morus<sup>591</sup> – jest wojną sprawiedliwą. Zawsze poszczególnych uczestników wojna naraża na wybory i działania, które, choć obronne, stoją w sprzeczności z przykazaniami Dekalogu. Wojna naraża człowieka na doświadczenia, które go nie uszlachetniają, a często prowadzą do destrukcji osobowości. Na wojnie śmierci i licznych krzywd doznaje współcześnie przede wszystkim niewinna ludność cywilna. Szerszą społeczność zwycięstwo zbrojne tym bardziej zaś utwierdza w siłowych rozwiązaniach, nie zaś w pokojowych.

Broń współcześnie jest nadzwyczajnie wyspecjalizowana technicznie, podczas gdy pokojowe środki rozwiązywania konfliktów są skromne i nie tylko że się nie rozwinęły, ale można zaobserwować ich malejące znaczenie. Organizacja Narodów Zjednoczonych, powołana do pilnowania światowego pokoju, w zasadzie nie jest w stanie zapobiec większości wojen. Można się zastanawiać, czy jednym z powodów małej skuteczności nie jest to, że czołowi światowi eksporterzy broni są stałymi członkami Rady Bezpieczeństwa ONZ.

Wyścig zbrojeń nie jest tylko związany z politycznymi działaniami. Jest zarówno przyczyną, celem, jak i konsekwencją działań gospodarczych. Przyczyną jest w tym znaczeniu, że silne militarne państwo może wymuszać podległość gospodarczą i wpływy ekonomiczne. Celem działań gospodarczych jest wtedy, gdy zbrojenia są czynnikiem napędzającym gospodarkę lub wręcz wyprowadzającym ją ze światowego kryzysu, jak to było przed II wojną światową i jak profetycznie ujął to Michał Kalecki jeszcze przed jej wybuchem<sup>592</sup>.

---

<sup>590</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 18.

<sup>591</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*, tłum. L. Ehrlich, w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, opr. M. Korolko, Kraków 2000, s. 87; T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Lublin 1993, s. 111–112.

<sup>592</sup> Michał Kalecki pisał w 1935 r.: „Zwiększenie zbrojeń angielskich czy francuskich za pomocą inflacyjnego finansowania, co nakreśliłoby jednocześnie ogólną koniunkturę, jest możliwe bez poważnych trudności [...] trudno się spodziewać, aby zarówno Francja, jak i Anglia dopuściły przy tym do zwężenia prywatnego rynku kapitałowego – raczej nastąpi tu utworzenie w tej czy innej postaci dodatkowej siły nabywczej przez banki. Może więc



Konsekwencją działań gospodarczych zaś jest, gdyż silna gospodarka staje się tym silniejsza, im obrót produkowaną bronią jest większy, ponieważ broń jest relatywnie droga. A ponadto ze względu na brak uregulowań handlu bronią w większości odbywa się on w szarej strefie, nie podlega taryfom celnym czy opodatkowaniu.

#### 4.13. Solidarność warunkiem bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego

Ponieważ liberalny, profesjonalny kapitalizm jest skażony antynomią pracy i kapitału, to w NSK, już od czasu encykliki Leona XIII, zadanie przecięzania tej antynomii stawia się związkom zawodowym. Skoro jednak ono wypływa z potrzeby nadania pracy ludzkiej właściwej wartości (niezależnie od ustroju) dla rozwoju człowieka i wspólnoty, to nie można tych funkcji pracy spełniać jednocześnie za pomocą antagonizowania klas, walki klas, walki o byt, eliminacji tzw. niedostosowanych, lecz wyłącznie poprzez wzmacnianie więzów wynikających z pracy (*solidarności ludzi pracy*<sup>593</sup>) w celu zabezpieczenia praw ludzi pracy. Dopuszczalne jest dochodzenie do właściwych praw na drodze strajku, prowadzonego jednak tak, aby słuszny protest nie został wykorzystany do celów politycznych lub aby nie zagroził bezpieczeństwu wspólnoty<sup>594</sup>. Bunt w imię dobra powszechnego i walki o sprawiedliwość społeczną, prowadzonej środkami pokojowymi, dopuszczał zarówno Pius XI<sup>595</sup>, jak i Jan Paweł II<sup>596</sup>. Przykładem tak rozumianych starań o sprawiedliwość i godność ludzi pracy, i równocześnie przykładem pokojowo rozumianej walki o te wartości, był ruch społeczny Solidarności lat osiemdziesiątych<sup>597</sup>. Powstał i rozwijał się w kręgu panowania ideologii kolektywizmu marksistowskiego, ale równocześnie w tradycyjnie katolickiej społeczności polskiej.

---

zbliżamy się do chwili, w której okaże się, że Niemcy nakręciły nie tylko własną koniunkturę, ale na zawilej drodze *via* wyścig zbrojeń – także koniunkturę światową”; por. M. Kalecki, *Koniunktura a zbrojenia*, w: M. Kalecki, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1979, s. 219–224; s. 224.

<sup>593</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. II 8; zob. też podrozdz. 2.4. niniejszej książki.

<sup>594</sup> Jan Paweł II, LE, rozdz. III 11–15, IV 20.

<sup>595</sup> Pius XI, QA.

<sup>596</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 14.

<sup>597</sup> M. Zabierowski, *Solidarność prawdziwa...*, dz. cyt.; M. Zabierowski, *Etyczne treści...*, dz. cyt.; M. Zabierowski, J. Marchwica, *Mounierowska wolność...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Spółeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt.

Jan Paweł II zawsze podkreślał, że każda harmonijnie rozwijająca się wspólnota, nie tylko wspólnota pracownicza, wymaga tworzonej w pokoju solidarności jej członków, lecz nie solidarności w sensie skupiania się w celu realizacji interesu grupy, jak to jest rozumiane w tradycji anglosaskiej. Solidarność w sensie Arystotelesowskiej przyjaźni<sup>598</sup> lub miłości społecznej Pawła VI pozwala rozwijać porządek we wspólnocie, w tym sensie – pokój, podczas gdy w stanie chaosu (niepokoju, konfliktu, wojny, braku pokoju) relacje solidarności między ludźmi stają się szczególnie, niejako *ulokalnione*<sup>599</sup> w służbie przetrwania danej grupy i często są skierowane przeciwko innej grupie. Nie pozwalają, a nawet przeszkadzają w rozszerzaniu harmonijnej współegzystencji różnych grup. Poszczególne jednostki i grupy do właściwego rozwoju potrzebują zatem pokoju, a nie poddawania ich kolejnym zabiegom siania poczucia braku bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego.

Zależności między narodami i ludami współczesnego świata<sup>600</sup>, zależności, które są wynikiem dominacji politycznej, gospodarczej lub społecznej, mogą – według Jana Pawła II – zostać przezwyciężone poprzez krzewienie idei solidarności (tak jak to było w ruchu społecznym Solidarność w latach osiemdziesiątych), która niesie z sobą poczucie odpowiedzialności za każdego człowieka, każdą grupę społeczną, narodową lub wyznaniową<sup>601</sup>. Świadomość solidarności społecznej, podobnie jak miłość w rodzinie, wyklucza eksploatorski stosunek do bliźniego lub jakiegokolwiek społeczności, zwiększa poczucie bezpieczeństwa personalnego, jak i jest przeszkodą w wywoływaniu konfliktów zbrojnych, łagodzi skutki nieszczęść, katastrof. Wpisuje się zatem w sposób konieczny w utrzymanie pokoju i we właściwie pojmowany rozwój, także w skali międzynarodowej. Solidarność w naturalny sposób przekształca siłowe zhierarchizowane zależności i łąki przed innością we *współzależności* i prawdziwą współpracę.

*Bezpieczeństwo narodowe* może być zapewnione w dwojaki sposób<sup>602</sup>.

---

<sup>598</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska...*, dz. cyt., ks. VIII–IX; a także T. Grabińska, *Etyka a bezpieczeństwo personalne*, Wrocław 2013, rozdz. 8–10; T. Grabińska, *Miłość a przyjaźń...*, dz. cyt.

<sup>599</sup> Na to *ulokowanie* wskazywał Jan Paweł II jak na zło, powodujące konieczność wyboru – *my* albo *oni*.

<sup>600</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 130–131.

<sup>601</sup> Jan Paweł II, SRS, ust. 39; Jan Paweł II, CA, ust. 29. Ruch społeczny Solidarności dekady lat osiemdziesiątych był natchnieniem dla encyklik społecznych Jana Pawła II.

<sup>602</sup> Jan Paweł II, CA, ust. 19.

Po pierwsze, można je zapewnić w społeczeństwach względnie bogatych przez zaprowadzenie ustroju podobnego do możliwie najszerzej pojmowanej społecznej gospodarki rynkowej, w której istnieje wolność działania i gospodarowania, rzecz jasna – względna, bo kontrolowana przez państwo w celu zachowania dla większości średniego standardu życia na godnym poziomie (tworzenia licznej tzw. warstwy średniej). Służą temu ubezpieczenia społeczne<sup>603</sup>, działalność związków zawodowych, demokratyzacja życia społecznego, odpowiedni system podatkowy, interwencja państwa w życie gospodarcze i społeczne.

Po drugie, można w społeczeństwie wprowadzić porządek tak, jak w systemie kolektywizmu marksistowskiego lub w systemach dyktatorskich, walczących z komunizmem. W obu systemach społeczeństwo jest poddawane ścisłej kontroli przez media, bank centralny, środki podsłuchu i nagrywania, wgląd w korespondencję, coraz bardziej nowoczesne środki inwigilacji indywidualnej i grupowej. Prowadzi to do ograniczenia ludzkiej wolności, łamanie godności człowieka, do uprzedmiotowienia całych grup społecznych, poczynając od szeregowych obywateli, a kończąc na literatach, dziennikarzach, uczonych, posłach i politykach. O ile w ten sposób można zapewnić społeczeństwu bezpieczeństwo strukturalne, np. przed napaścią zewnętrzną, buntem wewnętrznym lub przed skutkami katastrof, to taki sposób rządzenia narusza bezpieczeństwo personalne obywateli i jest zarzewiem sprzeciwu społecznego<sup>604</sup>.

Zapewnienie bezpieczeństwa personalnego<sup>605</sup> sprowadza się współcześnie do przestrzegania praw człowieka. Jan Paweł II pokładał nadzieję w organizacjach religijnych – przede wszystkim w Kościele Rzymskim, ale także w świeckich organizacjach międzynarodowych, zwłaszcza w Organizacji Narodów Zjednoczonych, że przyczynią się do ustalenia katalogu niezbywalnych praw człowieka – obywatela oraz do procesu współpracy między

<sup>603</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 64. Służą temu też rozsądnie udzielane świadczenia społeczne, które mogą być skutecznym stymulatorem przedsiębiorczości, nie zaś – jak w doktrynie libertyńskiej – przyczyną jej tłumienia; zob. np. A. Sen, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2002, s. 151 oraz T. Grabińska, *Społeczny i etyczny wymiar...*, dz. cyt., rozdz. 15; zob. też np. J. Snopek, *Trzy wzory postaw libertyńskich*, „Pamiętnik Literacki” 72/3 (1981), s. 61–86.

<sup>604</sup> Zob. np. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo społeczne w encyklikach Jana Pawła II i w nauczaniu Franciszka*, w: „Studia nad Myślą Jana Pawła II”, vol. 17, red. B. Kastelik i in., Kraków 2015, s. 363–380, „Jan Paweł II. Posługa myślenia”, t. 2.

<sup>605</sup> T. Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne...*, dz. cyt.

narodami<sup>606</sup>. Ubolewał, że za jego pontyfikatu nie udało się rozwiązać wielu konfliktów w sposób pokojowy i usunąć plagi wojen między narodami. Jan Paweł II w 1991 roku uważał transformację ustrojową w Europie Centralnej i Wschodniej za przykład pokojowego rozwiązania konfliktów, które przyniósł układ jałtański. Potem sytuacja tych krajów już w mniejszym stopniu stała się zadowalająca ze względu na brutalne konflikty zbrojne (jak w Jugosławii), zniszczenie infrastruktury przemysłowej, rolnej i finansowej, naruszenie bezpieczeństwa personalnego i społecznego (np. w wyniku masowego bezrobocia i masowej emigracji w krajach pokomunistycznych).

---

<sup>606</sup> Jan XXIII, PiT, ust. 11–27; Jan Paweł II, CA, ust. 21–23, 25, 27–28.

## BIBLIOGRAFIA<sup>607</sup>

Kazimierz **AJDUKIEWICZ**

- *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, tłum. F. Zeidler, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1985, s. 175–195

Robert **ALLEN** (red.)

- *The New Penguin English Dictionary*, Penguin Books, London 2001

ARYSTOTELES

- *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 2007
- *Ekonomika*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6., Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 2001, s. 227–263
- *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 2001, s. 25–226

Graham **BANNOCK**, Ron E. **BAXTER**, Ray **REES**

- *The Penguin Dictionary of Economics*, Penguin Books Ltd., Middlesex 1985

Czesław **BARTNIK**

- *Personalizm*, Wydaw. „O.K.” Tomasz Wiater, Warszawa 2000

Daniel **BELL**

- *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 1998

---

<sup>607</sup>   Pozycje oznaczone podwójną kropką w całości lub we fragmentach (zredagowane na nowo i poprawione w częściach wyłącznie autorstwa Teresy Grabińskiej) składają się na niniejszą monografię.

Peter L. **BERGER** (red.)

- *Etyka kapitalizmu*, tłum. H. Woźniakowski, Wydaw. Signum, Kraków 1994

Maurice **BLONDEL**

- *L'Action: Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, t. 1–2, Alcan–Univ. Presses de France, Paris 1893–1937

Gro Harlem **BRUNDTLAND** i in. (opr.)

- *World Commision on Enviroment and Devwlopment. Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford–New York 1987

Jerzy **BRZOZOWSKI**, Agnieszka **HENNEL-BRZOZOWSKA**, Mirosław **LENART** (red.)

- *Sens humanistyki dzisiaj*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2016

Alan **BULLOCK**, Oliver **STALLYBRASS** (red.)

- *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontana/Collins, London 1983

Rocco **BUTTIGLIONE**

- *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, tłum. T. Styczeń, w: K. Wojtyła *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 9–41

Noam **CHOMSKY**

- *Zysk ponad ludzi. Neoliberalizm a ład globalny*, tłum. M. Zuber, Wydaw. Dolnośląskie, Wrocław 2000

Carl von **CLAUSEWITZ**

- *O wojnie*, tłum. A. Cichowicz i in., Oficyna Wydawnicza Mireki, Warszawa 2010

Witold **DOROSZEWSKI** (red.)

- *Słownik języka polskiego*, t. 1–11, Wydaw. Wiedza Powszechna, Warszawa 1958–1969

Jennifer **DOUDNA**, Samuel H. **STERNBERG**

- *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*, Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, New York 2017

Bogusław **DUNAJ** (red.)

- *Słownik współczesnego języka polskiego*, Wydaw. WILGA, Warszawa 1996

Émile **DURKHEIM**

- *O podziale pracy społecznej*, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 1999

Denis **DUTTON**

- *The Art Instinct. Beauty, Pleasure, and Human Evolution*, Bloomsbury Press, New York 2009

**FRANCISZEK**

- Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, Rzym 2014, Wydaw. TUM, Wrocław 2014
- Encyklika *Laudato si'*, Rzym 2015, Wydaw. TUM, Wrocław 2015

Étienne **GILSON**

- *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Inst. Wydaw. PAX, Warszawa 1998, s. 283–284

Teresa **GRABIŃSKA**

- *Teoria, model rzeczywistość*, Ofic. Wydaw. Polit. Wroc., Wrocław 1993
- *Co znaczy solidarność?*, „Solidarność Walcząca. Kwartalnik Polityczny” 1 (317) (1997), s. 15–17, Wyd. „Solidarność Walcząca”, Poznań 1997
- *Od nauki do metafizyki*, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa–Wrocław 1998
- *Co znaczy „solidarność” w encyklikach Jana Pawła II*, „Cosmos-Logos” V (1998), s. 91–96, „U podstaw przyrodoznawstwa i humanistyki”, Ofic. Wydaw. Polit. Wroc., Wrocław 1998
- *Być sobą czy być z sobą?*, „The Pecularity of Man” 4 (1999), s. 31–38, „Być sobą w warunkach współczesnej cywilizacji”, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa–Kielce 1999
- *Kobieta w nauczaniu Jana Pawła II*, w: J. Prokop (red.), *Droga w Trzecie Tysiąclecie*, Wydaw. „Educator”, Częstochowa 1999, s. 43–52

- *Dobro jako zgodność bytu z dążeniem*, „The Pecularity of Man” 5 (2000), s. 57–65, „Tradycyjne i współczesne systemy wartości. Przeciwnieństwo pierwsze: ‘Dobro i zło’ ”
- *O błędach kapitalizmu liberalnego i kolektywizmu marksistowskiego. Z punktu widzenia nauczania Jana Pawła II*, w: „Zeszyt Naukowy” 3 (2000), s. 131–148, Wydział Ekonomii i Zarządzania, „Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90”, Wydaw. „Educator”, Częstochowa 2000
- *Problemy etyki przedsiębiorczości w „Ziemi obiecanej” Władysława Reymonta*, „Cosmos-Logos” 6 (2002), „Część i całość”, Ofic. Wydaw. Polit. Wroc. Wrocław 2002, s. 87–95
- *O potrzebie wartości etycznych bogacenia się*, w: T. Grabińska, M. Zabierowski (red.), *Quaestiones I*, Ofic. Wydaw. Polit. Wroc., Wrocław 2002, s. 77–83
- *Etyczny kontekst analizy pojęcia „przedsiębiorczość”*, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej” 4 (2003), s. 141–177
- *Wolność działania przedsiębiorczego. Przeciwsolidarnościowy homomorfizm ustrojowy*, w: J. Wysocki (red.), *Kongres Polski suwerennej*, t. 1, Wydaw. Wektory, Wrocław 2004, s. 56–66
- *Autonomiczność jednostki a samorządność wspólnoty*, „Roczniki Polskiego Towarzystwa Uniwersalistycznego” 4 (2004/2005), s. 142–149, „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna”
- *Natura a kultura w „Emancypacji kobiet” Cypriana K. Norwida*, „Fundamenty” 3 (2005), s. 38–40
- *U źródeł dyskusji o tolerancji*, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej” 6 (2005), s. 47–70
- *O wzorce mędrca, polityka i dyplomaty*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” XVIII (2006), s. 29–65



- 
- *Rozumienie przedsiębiorczości i rynku w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, „*Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis 38. Studia Philosophica*” III (2006), s. 3–17, „*Filozofia, nauczanie społeczne i doświadczenie artystyczne Jana Pawła II*”
  - *Czyn jako przedmiot kwalifikacji moralnej*, „*Disputationes Ethicae*” 3 (2007), s. 117–133, Wydaw. „*Educator*”, Częstochowa 2007, „*Etyka a prawo. Etyka działania*”
  - *Wierność egzaminem z wolności według pana Cogito*, „*Fundamenty*” 5 (2008/2009), s. 30–33
  - *Prawda a wolność w autoteleologii osoby*, w: D. Probučka (red.), *Prawda w życiu moralnym i duchowym*, Inst. Wydaw. Maximum, Kraków 2009, s. 231–237
  - *Wolna wola osoby a wolność*, w: M. Klobušická, M. Jozek (red.), *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia*, Vyd. Univ. K. Filozofa, Nitra 2009, s. 157–166
  - *O wolności osoby-obywatela*, w: „*Disputationes Ethicae*” IV (2009), s. 5–28, Wydaw. „*Educator*”, Częstochowa 2009, „*Wolność osoby – wolność obywatela*”, cz. 1
  - *Miłość a przyjaźń w etyce Arystotelesa*, „*Fides et Ratio. Kwartalnik Naukowy*” 3 (3) (2010), s. 18–24
  - *Fundamentalizm i postmodernizacja a uniwersalizm*, w: H. Grzmił-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska (red.), *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda. Od idei do praxis*, Wyd. Polska Akad. Umiejęt. i Uniw. Jagiel., Kraków 2010, s. 25–50
  - *Przyjaźń a dzielności etyczne w wychowaniu*, w: A. Hennel-Brzozowska (red.), *Wychowanie do przyjaźni. Od idei do praxis*, Wyd. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2011, s. 55–74
  - *Pokój jako stan natury w nauczaniu Jana Pawła II*, „*W Nurcie Franciszkańskim*” 18 (2011), s. 51–61

- *Społeczny i etyczny wymiar solidarności i jego uzasadnienie w nauce społecznej Jana Pawła II*, w: J. Kupczak, D. Radziechowski (red.), „Studia nad Myślą Jana Pawła II”, vol. 9, Wydaw. Nauk. Uniwersytetu Papieskiego im. Jana Pawła II, Kraków 2011, s. 165–178, „Jan Paweł II. Posługa myślenia”
- *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej*, w: H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek (red.), *Godność w perspektywie nauk*, Wyd. MTN Fides et Ratio & Pontificia Academia dell’Immacolata, Kraków 2012, s. 41–46
- *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza*, Wydaw. ARGİ, Wrocław 2012
- *Pokój jako stan normalny wspólnoty według Jana XXIII i Jana Pawła II*, w: T. Grabińska, *Filozofia wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Od Platona do Clausewitza*, Wydaw. ARGİ, Wrocław 2012, rozdz. D1
- *Etyka a bezpieczeństwo personalne*, Wyd. WSOWL, Wrocław 2013
- *Szczęście i bezpieczeństwo osoby w etyce hedonistycznej i utylitarystycznej*, w: T. Grabińska, H. Spustek (red.), *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne państwa. Bezpieczeństwo a wolność obywatela*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2013, s. 21–35
- *Uspodobienie do melancholii w antropologii fundującej pesymizm moralny*, w: A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi (red.), *Przeciw melancholii. W 40. rocznicę wydania „Melancholii” Antoniego Kępińskiego – perspektywy fides et ratio*, Wyd. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2014, s. 157–175
- *Żądza mocy Hobbesa podstawą pojmowania przedsiębiorczości i człowieka pracy*, w: A. Hennel-Brzozowska (red.), *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku i bezrobocia. Perspektywy fides et ratio*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2014, s. 65–86
- *Transhumanizm – ochrona i zagrożenie bezpieczeństwa personalnego*, w: H. Spustek (red.), *System bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Synergia zagrożeń*, cz. 1, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2014, s. 17–38
- *Zagrożenia bezpieczeństwa w ideologii transhumanizmu*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 18 (2015), s. 52–73

- *Osoba a indywidualizm – kontekst humanistyczny a kontekst społeczny bezpieczeństwa*, w: T. Grabińska, Z. Kuźniar (red.), *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne III. Czynniki antropologiczne i społeczne bezpieczeństwa personalnego*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2015, s. 5–17
- *Bezpieczeństwo społeczne w encyklikach Jana Pawła II i w nauczaniu Franciszka*, w: B. Kastelik i in. (red.), „*Studia nad Myślą Jana Pawła II*”, vol. 17, Wydaw. Nauk. Uniw. Papieskiego im. Jana Pawła II, Kraków 2015, s. 363–380, „*Jan Paweł II. Posługa myślenia*”, t. 2
- *Nadzieje Jana Pawła II na społeczeństwo solidarne*, w: A. Hennel-Brzozowska, S. Jaromi (red.), *Losy nadziei świętego Jana Pawła II*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2016, s. 79–96
- *Po co studiować dziś filozofię? Kontekst bezpieczeństwa osoby i wspólnoty*, w: J. Brzozowski i in. (red.), *Sens humanistyki dzisiaj*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2016, s. 105–127
- *Miłosierdzie a miłość obłubieńcza. Kontekst bezpieczeństwa osoby w „Miłości i odpowiedzialności” Karola Wojtyły*, w: Z. J. Kijas, A. Hennel-Brzozowska (red.), *Miłosierdzie a odpowiedzialność*, Wydaw. «scriptum», Kraków 2018, s. 117–132
- *Autonomizowanie się infosfery a bezpieczeństwo antroposfery*, w: T. Grabińska, Z. Kuźniar (red.), *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne IV. Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2016, s. 5–19
- *Bezpieczeństwo ekologiczne według „Laudato si’” w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, w: J. Poznański, S. Jaromi (red.), *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła i konteksty encykliki Laudato si’*, Wydaw. Akademia Ignatianum w Krakowie – WAM, Kraków 2016, s. 55–67
- *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2016
- *Personalistyczny kontekst bezpieczeństwa personalnego*, w: T. Grabińska, Z. Kuźniar (red.), *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*

V. *Kulturowe uwarunkowania bezpieczeństwa personalnego i społecznego*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2017, s. 7–22

- *Masowe migracje w świetle konfliktu Północ–Południe – w encyklikach społecznych Jana Pawła II*, w: J. Gallik, M. Jozek (red.), *Kultura a súčasnosť* 17, Wyd. Univ. K. Filozofa, Nitra 2018, s. 79–90
- *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wydaw. AWL, Wrocław 2018
- *Consequences of Martin Luther's disobedience*, w: A. Gieniusz i in. (red.), *Obedience and Authority. Obbedienza e Autorità*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2018, s. 87–121
- *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*, Wydaw. Nauk. AWL, Wrocław 2019
- *Posiadanie a zarządzanie dobrami. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i społecznego*, w: Z. Kuźniar i in. (red.), *Zagrożenia bezpieczeństwa w XXI wieku*, t. 4, Wydaw. AWL, Wrocław 2020 – w druku

Teresa **GRABIŃSKA**, Maria **KAMIŃSKA-ZABIEROWSKA**

- *Analiza procesu decyzyjnego w koncepcjach człowieka – mechanistycznej i cybernetycznej*, „Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje” 30 (2018), s. 71–86

Teresa **GRABIŃSKA**, Jerzy **OCHMANN**, Juliusz **PIWOWARSKI**

- *Bezpieczeństwo kulturowe a kultura bezpieczeństwa wobec zagrożeń współczesności*, Wydaw. AWL, Wrocław 2018

Teresa **GRABIŃSKA**, Juliusz **PIWOWARSKI**

- *Tao of Security. A Study of Far-Eastern Security Culture Genesis*, „Security Dimension. International & National Studies” 22 (2017), p. 30–54

Teresa **GRABIŃSKA**, Henryk **SPUSTEK** (red.)

- *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne II. Terroryzm i inne zagrożenia*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2014

Teresa **GRABIŃSKA**, Mirosław **ZABIEROWSKI**

- *O znaczeniu słowa „solidarność” i ruchu „Solidarność”*, „Biuletyn Naukowo-Informacyjny” 4 (1997), s. 126–141, Wydaw. „Educator”, Częstochowa 1997
- *Aksjologiczny krąg Solidarności. Rekonstrukcja uniwersalizmu solidarnościowego i jego uzasadnienie w nauce społecznej Jana Pawła II*, Ofic. Wydaw. Polit. Wroc., Wrocław 1998
- *Zagadnienie kwestii ekologicznej w nauczaniu Jana Pawła II. Wyzwanie edukacyjne*, w: N. W. Skinder (red.), *Postawy proekologiczne u progu XXI wieku*, Sułów 1999, s. 9–20
- *Naruszanie prawa do uczestnictwa w inicjatywie gospodarczej jako rzecz nowa*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis 38. Studia Philosophica” III (2006), s. 18–28, „Filozofia – Nauczanie Społeczne – Doświadczenie artystyczne Jana Pawła II”
- *Etyka gospodarowania. Uniwersalizm Jana Pawła II i Solidarności*, Ofic. Wydaw. ATUT, Wrocław 2009

Teresa **GRABIŃSKA**, Aldona **ZIÓŁKOWSKA**

- *O moralnych problemach kapitalizmu*, „Roczniki Naukowe” IV (2003), s. 101–117, Wydaw. PWSZ „Humanistyczna Wałbrzyska”, Wałbrzych 2003, „Filozofia i metodologia nauk”

Agnieszka **HENNEL-BRZOZOWSKA**

- *O pracy i o dramacie pracy młodych dialog wielodyscyplinarny*, w: A. Hennele-Brzozowska (red.), *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku i bezrobocia. Perspektywy fides et ratio*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2014, s. 5–17

Agnieszka **HENNEL-BRZOZOWSKA** (red.)

- *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku i bezrobocia. Perspektywy fides et ratio*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2014, s. 5–17

Javier **HERVADA**

- *Historia prawa naturalnego*, tłum. A. Dorabalska, Wydaw. PETRUS, Kraków 2013

**Thomas HOBBS**

- *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fund. Aletheia, Warszawa 2009

**Geert HOFSTEDE**

- *Kultury i organizacje*, tłum. M. Durska, PWE, Warszawa 2007

**Grzegorz HOŁUB**

- *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydaw. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018

**JAN XXIII**

- Encyklika *Pacem in terris* (PiT), Rzym 1963, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../jan\\_xxiii/pacem\\_in\\_terriss\\_11041963.ht...](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../jan_xxiii/pacem_in_terriss_11041963.ht...)

**JAN PAWEŁ II**

- *Nauczanie Społeczne 1978/79*, t. 2, Ośr. Dokumentacji i Stud. Społ., Warszawa 1982
- Encyklika *Redemptor hominis* (RH), Rzym 1979, Wydaw. TUM, Wrocław 1994
- *Solidarność w godności*, Przemówienie do robotników z Monterey, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne 1978/79*, t. 2, Ośr. Dokumentacji i Stud. Społ., Warszawa 1982, s. 260–264
- *Współpraca i solidarność w stosunkach gospodarczych*. Do polityków, 24 IV 1980, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1980*, t. 3, Ośr. Dokumentacji i Stud. Społ., Warszawa 1982, s. 71–72
- Adhortacja *Familiaris consortio* (FC), Rzym 1981, Wydaw. TUM, Wrocław 1995
- Encyklika *Laborem exercens* (LE), Rzym 1981, Wydaw. TUM, Wrocław 1995
- *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Libreria Editrice Italiana, Vatican 1986

- *W duchu nowej solidarności*. Spotkanie ze światem kultury, Kalkuta 3 II 1986, 1987, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia homilie*, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1988, s. 341–34
- *Kultura solidarności*. Do przedstawicieli intelektualistów chilijskich, Santiago 3 IV 1987, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia homilie*, red. M. Radwan i in., Rzym–Lublin 1988, s. 401–408
- Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS), Rzym 1987, Wydaw. TUM, Wrocław 1997
- Encyklika *Centesimus annus* (CA), Rzym 1991, Wydaw. TUM, Wrocław 1995
- Encyklika *Veritatis splendor* (VS), Rzym 1993, Wydaw. TUM, Wrocław 1994
- *List do rodzin* (LdR), Rzym 1994, Wyd. Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 1994
- Encyklika *Fides et ratio* (FeR), Rzym 1998, Wydaw. TUM, Wrocław 1998
- *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*, Katecheza podczas Audiencji Generalnej, 17.01.2001, ust. 4; [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) (15.06.2017)
- *Orędzia na Światowy Dzień Pokoju*; [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl) (21.06.2017)

#### Michał **KALECKI**

- *Koniunktura a zbrojenia*, w: M. Kalecki, *Dzieła*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1979, s. 219–224
- *Teoria dynamiki gospodarczej*, PWN, Warszawa 1986

#### Emanuel (Immanuel) **KANT**

- *Projekt wieczystego pokoju*, tłum. z francuskiego S. Bielski, Warszawa 1797

#### John M. **KEYNES**

- *The Economic Consequences of the Peace*, The Project Gutenberg e-Book, 2005

**Antoni KĘPIŃSKI**

- *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1974

**Stanisław KOWALCZYK**

- *Filozofia wolności*, Redakcja Wydaw. KUL, Wrocław–Lublin 1999

**Tadeusz KOWALIK**

- „*www.polskatransformacja.pl*”, Warszawskie Wydaw. Literackie Muza, Warszawa 2009

**Zdzisław J. KIJAŚ**

- *Fundamentalizm i postnowoczesność wobec prawdy*, w: H. Grzmil-Tylutki, A. Hennel-Brzozowska (red.), *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda. Od idei do praxis*, Wyd. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2010, s. 15–24

**Tadeusz KOTARBIŃSKI**

- *Medytacje o życiu godziwym*, Wydaw. Wiedza Powszechna, Warszawa 1966
- *Traktat o dobrej robocie*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982

**Jerzy KOPANIA**

- *Przyczyna sprawcza kryzysu cywilizacji Zachodu*, w: T. Grabińska, Z. Kuźniar (red.) *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne – IV. Bezpieczeństwo w antropoferze i infosferze*, Wrocław 2016, s. 21–38

**Kazimierz KOWALEWICZ**

- *O czytaniu tekstów krytycznych*, „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Sociologica” 25 (1994), s. 125–133

**Mieczysław A. KRĄPIEC**

- *Metafizyka*, Redakcja Wydaw. KUL, Lublin 1985
- *Ja – człowiek*, Wydaw. KUL, Lublin 2005



**LEON XIII**

- Encyklika *Libertas praestantissimum*, Rzym 1888, ptm.rel.pl>dokumenty-papieskie>47-leon-Xii...
- Encyklika *Rerum novarum*, Rzym 1891, www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum-novarum...

**Marek LEŚNIAK**

- *Jan Paweł II wobec bezrobocia*, w: A. Hennel-Brzozowska (red.), *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku i bezrobocia. Perspektywy fides et ratio*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2014, s. 31–45

**John LOCKE**

- *Traktat drugi*, w: J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 1992

**Maria Immacolata MACIOTI**

- *Work and young people today. The case of Italy and beyond*, w: A. Hennel-Brzozowska (red.), *Młody człowiek wobec pracy, wyzysku i bezrobocia. Perspektywy fides et ratio*, Wydaw. <<scriptum>>, Kraków 2014, s. 89–104

**Józef MAJKA**

- *Filozofia społeczna*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1982
- *Problem priorytetu pracy w stosunku do własności w świetle encykliki „Laborem exercens”*, w: Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Wydaw. TUM, Wrocław 1983, s. 173–183
- *Katolicka nauka społeczna*, Fund. Jana Pawła II, Polski Inst. Kult. Chrześc., Rzym 1986

**Gabriel MARCEL**

- *Présence et immoralité*, Flammarion, Paris 1959
- *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Inst. Wydaw. PAX, Warszawa 1986

**Jacques MARITAIN**

- *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, tłum. J. Budzisz, Katol. Ośr. Wydaw. „Veritas”, Londyn 1960
- *Poznanie „naturalne” wartości etycznych*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Społ. Inst. Wydaw. ZNAK, Kraków 1988, s. 268–279
- *Osoba ludzka i społeczeństwo*, w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Społ. Inst. Wydaw. ZNAK, Kraków 1988, s. 327–345
- *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydaw. KUL, Lublin 2001

**Marian MAZUR**

- *Cybernetyczna teoria układów samodzielnych*, PWN, Warszawa 1966
- *Cybernetyka i charakter*, Wydaw. WSzZiP, Warszawa 1999

**Roger C. MOLANDER, Andrew S. RIDDILE, Peter A. WILSON**

- *Strategic Information Warfare: A New Face of War*,  
[https://www.rand.org/pubs/monograph\\_reports/.../index2.html](https://www.rand.org/pubs/monograph_reports/.../index2.html)

**Thomas MORE**

- *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy Daimonion, Lublin 1993

**Emmanuel MOUNIER**

- *Co to jest personalizizm?*, tłum. A. Krasieński, w: E. Mounier, *Co to jest personalizizm? oraz wybór innych prac*, Społ. Inst. Wydaw. Znak, Kraków 1960, s. 159–252

**Cyprian K. NORWID**

- *Emancypacja kobiet*, w: C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 6: *Proza*, cz. 1, opr. J. W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1971, s. 652–655
- *Memoriał o młodej emigracji*, w: C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 7, opr. J. W. Gomułicki, PIW, Warszawa 1973

**Maria NOWACKA**

- *Bezpieczeństwo zdrowotne. Od perswazji do przymusu*, w: T. Grabińska, Z. Kuźniar (red.) *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne – IV. Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2016, s. 109–121

**Jerzy OSIATYŃSKI**

- *Posłowie. Teoria dynamiki gospodarczej po trzydziestu latach*, w: M. Kalecki, *Teoria dynamiki gospodarczej*, PWN, Warszawa 1986, s. 204–262

**PAWEŁ VI**

- *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Rzym 1965; [www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor\\_II/gaudium\\_et\\_spes\\_/II.php](http://www.nonpossumus.pl/encykliki/sobor_II/gaudium_et_spes_/II.php)
- *Homilia na zakończenie Roku Świętego* (25 grudnia 1975), „Acta Apostolicae Sedis” 68 (1976), s. 145
- Encyklika *Populorum progressio* (PP), Rzym 1967, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../pawel\\_vi/populorum\\_progressio\\_26031967.ht...](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/.../pawel_vi/populorum_progressio_26031967.ht...)

**Krzysztof PIERWOŁA, Mirosław ZABIEROWSKI**

- *Konsekwencje normy personalistycznej dla komplementarności osoby ludzkiej*, „Disputationes Ethicae” 3 (2007), s. 157–183, Wydaw. „Educator”, Częstochowa 2007, „Etyka a prawo. Etyka działania”

**PIUS XI**

- Encyklika *Quadregesimo anno*, Rzym 1931, [https://opoka.org.pl/.../pius\\_xi/encykliki/quadregesimo\\_anno\\_...](https://opoka.org.pl/.../pius_xi/encykliki/quadregesimo_anno_...)

**Juliusz PIWOWARSKI, Łukasz TRZCIŃSKI**

- *U podstaw naukowej tożsamości antropologii bezpieczeństwa*, w: Z. Kuźniar i in. (red.), *Zagrożenia bezpieczeństwa w XXI wieku*, t. 4, Wydaw. AWL, Wrocław 2020, w druku

**PLATON**

- *Uczta*, w: Platon, *Dialogi*, tłum W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 2007, s. 71–122

- *Lizys*, w: Platon, *Ion, Charmides, Lizys*, tłum. W. Witwicki, Wydaw. Antyk, Kęty 2002, s. 81–118

Jadwiga **PUZYNINA**

- *Język wartości*, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 1992

Danuta **RADZISZEWSKA-SZCZEPANIAK**

- *Redukcjonizm antropologiczny i jego konsekwencje*, „Nurt SVD” 2 (2016), s. 378–395

Władysław S. **REYMONT**

- *Ziemia obiecana*, t. 1 i 2, Wydaw. Dolnośląskie, Wrocław 1998

Richard **RORTY**

- *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydaw. Spacja, Warszawa 1996

- *Obiektywizm, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Wydaw. Fund. Aletheia, Warszawa 1999

Amartya **SEN**

- *Rozwój a wolność*, tłum. J. Łoziński, Wydaw. Zysk i S-ka, Poznań 2002

Adam **SMITH**

- *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1 i 2, tłum. G. Wolf i in., PWN, Warszawa 1954

- *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa, PWN, 1989

Jerzy **SNOPEK**

- *Trzy wzory postaw libertyńskich*, „Pamiętnik Literacki” 72/3 (1981), s. 61–86

Alan **SOKAL**, Jean **BRICMONT**

- *Modne bzdury: o nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski, Wydaw. Prószyński i S-ka, 2004

**STANISŁAW ze SKARBIMIERZA**

- *Kazanie o wojnie sprawiedliwej i niesprawiedliwej*, tłum. L. Ehrlich, w: Stanisław ze Skarbimierza, *Mowy wybrane o mądrości*, opr. M. Korolko, Ofic. Arcana, Kraków 2000, s. 86–111

**Edith STEIN**

- *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, Werke II, E. Nauwelaerts–Herder, Louvain–Freiburg 1950

**Władysław STRÓŻEWSKI**

- *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydaw. Znak, Kraków 2002

**Adolf S. SZOŁTYSEK**

- *Filozofia wychowania moralnego*, Ofic. Wydaw. Impuls, Kraków 2009

**Mieczysław SZYMCZAK (red.)**

- *Słownik języka polskiego*, t. 1–3, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 1995

**Mother THERESA**

- *The Pencil in the Hand of God*, wywiad Edwarda W. Desmonda, „Time”, 4th October 1989

**Józef TISCHNER**

- *Etyka solidarności*, Wydaw. Znak, Kraków 1981

**św. TOMASZ z AKWINU**

- *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, tłum. P. Belch, Katol. Ośr. Wydaw. „Veritas”, Londyn 1975

- *Suma teologiczna*, t. 11: *Sprawność*, tłum. F. W. Bednarski, Katol. Ośr. Wydaw. „Veritas”, Londyn 1965

**Max WEBER**

- *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Wydaw. Aletheia, Warszawa 2010

**George WEIGEL**

- *Wielbłądy i igły, talenty i skarby: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, w: P. L. Berger (red.), *Etyka kapitalizmu*, tłum. H. Woźniakowski, Wydaw. Signum, Kraków 1994, s. 107–136

**Andrzej WIERCZIŃSKI**

- 666: *liczba imienia bestii*, „Nomos” 10 (1995), s. 5–29

**Karol WOJTYŁA**

- *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Katol. Ośrod. Wyd. Veritas, Londyn 1965
- *Osoba i czyn*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 43–344
- *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 371–414
- *Człowiek jest osobą*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 415–420
- *Osobowa struktura samostanowienia*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 421–432
- *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne w człowieku”*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 433–443
- *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 445–461
- *Teoria – „praxis”: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 463–475
- *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 2000, s. 479–490

Maria **ZABIEROWSKA**

- *Co znaczy być obywatelem*, „Fundamenty” 2 (2004), s. 41–42

Mirosław **ZABIEROWSKI**

- *Ile dobra ma najlepsza współczesna ideologia dobrej gospodarki?*, „Res Humanae” 8P (2000), s. 137–181
- *Wszechświat i wiedza*, Ofic. Wydaw. Polit. Wroc., Wrocław 1994
- *Solidarność prawdziwa i „Solidarność” w cudzysłowie*, „Akant” 12 (103) (2005), s. 5–6
- *Etyczne treści Solidarności*, „Disputationes Ethicae” 3 (2007), s. 195–205, Wydaw. „Educator”, Częstochowa 2007, „Etyka a prawo. Etyka działania”
- *Personalistyczna krytyka utylitaryzmu. Antropologiczna analiza brytyjskiej filozofii czynu*, w: M. Kłobuśnická, M. Jozek (red.), *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia*, Vyd. Univ. K. Filozofa, Nitra 2009, s. 105–116
- *Pedagogika a zarządzanie*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2013

Mirosław **ZABIEROWSKI**, Jakub **MARCHWICA**

- *Mounierowska wolność osoby a postawa rewolucyjna w Solidarności lat osiemdziesiątych*, „Disputationes Ethicae” V (2010), s. 49–78, Wydaw. „Educator”, Częstochowa 2010, „Wolność osoby – wolność obywatela”, cz. 2

\*\*\*

- *Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 4, PWN, Warszawa 1976
- *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 5, Wydaw. Nauk. PWN, Warszawa 1996
- *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Biblia Tysiąclecia, Wydaw. Palotinum, Poznań 1991
- *The Global Wealth Raport 2016*, Research Institute – Thought leadership from Credit Suisse Research and the world’s foremost experts, November 2016





## SKOROWIDZ NAZWISK

Abgarowicz, Kazimierz	166
Ajdukiewicz, Kazimierz	119, 139
Allen, Robert	39
Amsterdamski, Piotr	91
Amsterdamski, Stefan	105
Arystoteles	18, 20, 23, 25, 30, 34, 51, 54, 55, 57, 62, 113, 119, 159, 160, 161, 162, 168
Bannock, Graham	119
Baran, Bogdan	124
Bartnik, Czesław	11, 109, 131
Baxter, Ron E.	119
Bednarski, Feliks W.	23
Bell, Daniel	105, 154
Bełch, Pius	15
Berger, Peter L.	108
Bielski, Szymon	157
Block, Walter	108
Blondel, Maurice	131
Bramhall, John	159
Bricmont, Jean	91, 119
Brzozowski, Jerzy	31, 138
Budzisz, January	59
Bullock, Allan	119
Buttiglione, Rocco	60, 61
Chomsky, Noam	128, 152, 155
Cichowicz, Augustyn	154
Clausewitz, Carl von	107, 154

Desmond, Edward W.	42
Dorabialska, Anna	33
Doroszewski, Witold	38
Dunaj, Bogusław	56, 119
Durkheim, Émil	40
Durska, Małgorzata	86
Dutton, Denis	82
Doudna, Jennifer	104
Ehrlich, Ludwik	66
Fenrychowa, Janina	11
Filozof, Konstantin	38
Franciszek	103, 111, 143, 169
Gallik, Jan	110
Gilson, Étienne	13, 17, 30, 51, 131
Gomulicki, Juliusz W.	81
Grabińska, Teresa	8, 11, 17, 18, 24, 25, 26, 29, 31, 33, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 63, 65, 67, 69, 71, 72, 77, 81, 83, 89, 92, 95, 96, 98, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 117, 119, 122, 127, 128, 131, 133, 134, 136, 138, 139, 142, 143, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 159, 161, 164, 167, 168, 169, 171
Grant, Robert M.	108
Gromska, Daniela	20
Grzmil-Tylutki, Halina	42, 62
Hennel-Brzozowska, Agnieszka	18, 37, 42, 43, 44, 53, 57
Hervada, Javier	33
Hobbes, Thomas	44, 49, 57, 67, 91, 101, 127, 159, 160, 161
Hołub, Grzegorz	99, 149
Jan XXIII	107, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 162, 163, 165, 168, 169, 170
Jan Paweł II	8, 9, 11, 14, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54,

---

	55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170
Jaromi, Stanisław	18, 37, 103
Joanna d'Arc	83
Hofstede, Geert	86
Jozek, Milan	17, 110
Kalecki, Michał	135, 166, 167
Kamińska-Zabierowska, Maria	18, 24
Kant, Emanuel (Immanuel)	34, 150, 157, 161
Kastelik, Bogusław	169
Keynes, John M.	156
Kępiński, Antoni	13, 18
Kijas, Zdzisław J.	53, 91
Klobušická, Mariá	17
Kopania, Jerzy	29
Korolko, Mirosław	166
Kotarbiński, Tadeusz	34, 125
Kowalczyk, Stanisław	98, 99, 100
Kowalewicz, Kazimierz	91
Kowalik, Tadeusz	157
Kraśniński, Andrzej	116
Krąpiec, Mieczysław A.	25, 98
Kupczak, Jarosław	37
Kuźniar, Zbigniew	17, 29, 43, 59, 63, 91, 104
Leon XIII	54, 90, 112, 113, 126, 134, 151, 152, 158, 162, 167
Leśniak, Marek	44
Locke, John	101

---

Lubicz, Piotr	43
Łoziński, Jerzy	55, 169
Macioti, Maria Immacolata	44
Majka, Józef	46, 107, 112, 113
Marcel, Gabriel	43, 60, 95
Marchwica, Jakub	116, 167
More (Morus), Thomas	166
Margański, Janusz	19
Maritain, Jacques	11, 14, 50, 55, 56, 57, 59, 60, 63, 150, 161
Mazur, Marian	18
Merecki, Jarosław	51
Mirek, Zbigniew	62
Miziński, Piotr	124
Molander, Roger C.	165
Mounier, Emmanuel	116, 153, 167
Neuhaus, Richard	108
Nowacka, Maria	104
Newton, Izaak	34
Norwid, Cyprian K.	81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 109, 119
Novak, David	108
Novak, Michael	108
Ochmann, Jerzy	81
Osiatyński, Jerzy	135
Paweł VI	50, 55, 60, 61, 62, 105, 110, 132, 146, 157, 158, 161, 162, 168
Petsch, Danuta	57
Pierwoła, Krzysztof	30
Piotrowicz, Ludwik	119, 160
Pius XI	54, 55, 115, 138, 167
Piwowarski, Juliusz	81, 91, 138
Platon	20, 54, 107
Popowski, Wacław J.	46
Poznański, Jacek	103

---

Probučka, Dorota	29
Prokop, Jan	71
Puzynina, Jadwiga	37, 38, 39, 40
Radwan, Marian	44
Radziechowski, Dariusz	37
Radziszewska-Szczepaniak, Danuta	98
Rau, Zbigniew	101
Rees, Ray	119
Reymont, Władysław S.	45, 48, 122, 147
Riddile, Andrew S.	165
Rorty, Richard	19, 46, 119
Rybałt, Jan	13
Sen, Amartya	55
Skinder, Natalia W.	142
Smith, Adam	57
Snopek, Jerzy	169
Sokal, Alan	91, 119
Spustek, Henryk	29, 63, 164
Stallybrass, Oliver	119
Stanisław ze Skarbimierza (Skarbimierczyk)	166
Stein, Edith	25
Sternberg, Samuel H.	104
Stróżewski, Władysław	71, 109
Styczeń, Tadeusz	61
Szołtysek, Adolf S.	66
Szymczak, Mieczysław	38, 119, 122, 123, 125, 126
Theresa, Mother	42
Tischner, Józef	41
Tomasz z Akwinu	13, 15, 20, 23, 25, 51
Trentowski, Bronisław	82, 84, 85
Trzeciński, Łukasz	91
Wakar, Krzysztof	40
Weber, Max	124, 159
Weigel, George	108, 117

---

Wierciński, Andrzej	49
Wilson, Peter A.	165
Witwicki, Władysław	20, 54
Wojtyła, Karol	8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 32, 34, 35, 41, 53, 55, 60, 61, 62, 63, 69, 71, 74, 80, 81, 86, 87, 108, 111, 119, 132, 133, 139, 140, 141, 142, 150, 154, 158, 160
Wolf, Gustaw	57
Woźniakowski, Henryk	108
Wysocki, Józef	55
Zabierowska, Maria	109
Zabierowski, Mirosław	30, 37, 38, 40, 46, 51, 57, 63, 66, 78, 110, 116, 122, 131, 133, 135, 136, 142, 152, 161, 167
Zeidler, Franciszek	119
Ziółkowska, Aldona	108, 122
Znamierowski, Czesław	49
Zuber, Marcelina	128

## SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b> . . . . .	7
<b>1. Osoba ludzka</b> . . . . .	11
1.1. Świadomość czynu . . . . .	11
1.2. Moralna ocena czynu . . . . .	13
1.3. <i>Czyn a autoteleologia człowieka</i> . . . . .	15
1.4. Wolna wola czynnikiem dynamizującym byt . . . . .	17
1.5. Emocjonalizacja świadomości a wolna wola . . . . .	19
1.6. Wolna wola jako władza samostanowienia osoby . . . . .	21
1.7. Anatomia wyboru . . . . .	23
1.8. Powinność i odpowiedzialność a wolna wola i wolność . . . . .	25
1.9. Tożsamość człowieka . . . . .	26
1.10. Wolność człowieka a prawda . . . . .	28
1.11. Wolność człowieka a indywidualistycznie rozumiane sumienie . . . . .	30
1.12. Prawda nauki a prawo naturalne . . . . .	33
1.13. Samostanowienie a autoteleologia osoby . . . . .	34

---

<b>2. Rodzina a społeczeństwo solidarne . . . . .</b>	<b>37</b>
2.1. Etymologia przymiotnika <i>solidarny</i> w języku polskim . . . . .	37
2.2. Kultura solidarności . . . . .	40
2.3. Uniwersalizm solidarnościowy a treść znaczenia terminu <i>solidarność</i> w języku polskim . . . . .	44
2.4. Solidarność ludzi pracy . . . . .	47
2.5. Obowiązek solidarności i cnota solidarności . . . . .	50
2.6. Kosmologiczna podstawa solidarności i zasada solidarności . . . . .	53
2.7. Koncepcja humanizmu rodziny i możliwości jej realizacji . . . . .	57
2.8. <i>Cywilizacja miłości</i> celem społeczeństwa solidarne . . . . .	60
2.9. Zadania rodziny . . . . .	64
2.10. Zagrożenia rodziny zagrożeniem społeczeństwa solidarne . . . . .	66
2.11. Kobieta i mężczyzna w <i>communio personarum</i> . . . . .	71
2.12. Przekroczenie biologiczności rodzicielstwa . . . . .	74
2.13. Szczególne wyróżnienie kobiety . . . . .	76
2.14. Kobiecość i męskość a natura i kultura . . . . .	81
2.15. Wyższość i niższość kobiety . . . . .	84
<b>3. Filozoficzna podstawa porządku ekonomicznego i politycznego . . . . .</b>	<b>89</b>
3.1. Błąd antropologiczny materializmu . . . . .	89



---

3.2. Błąd kapitalizmu pierwotnego (liberalnego) . . . . .	91
3.3. Błąd marksistowskiego kolektywizmu a błąd konsumizmu . . . . .	93
3.4. Błąd ekonomizmu a błąd materializmu . . . . .	96
3.5. Błąd indywidualizmu . . . . .	98
3.6. Błąd zniewolenia . . . . .	100
3.7. Błąd ekologiczny lub technologiczny . . . . .	102
3.8. Błąd progresizmu . . . . .	105
3.9. Przedsiębiorczość a inicjatywa gospodarcza . . . . .	107
3.10. Zasada pierwszeństwa pracy ludzkiej przed kapitałem. . . . .	111
3.11. Ograniczenia regulacji rynkowych. . . . .	114
3.12. Bogacić się a być obdarowanym . . . . .	122
3.13. Ubóstwo, bogactwo, dobrobyt . . . . .	125
<b>4. Bezpieczeństwo personalne, społeczne, polityczne i ekologiczne . . . . .</b>	<b>131</b>
4.1. Przestrzeganie prawa do pracy istotnym elementem bezpieczeństwa społecznego . . . . .	131
4.2. Degradacja i uprzedmiotowienie osoby ludzkiej pozbawionej możliwości pracy . . . . .	135
4.3. Etyczny i teologiczny wymiar <i>praxis</i> . . . . .	139
4.4. Praca ludzka a środowisko ziemi . . . . .	142

---

4.5. Rozwój ludzkości a środowisko naturalne . . . . .	146
4.6. Kwestia ekologiczna . . . . .	149
4.7. Antynomia pracy i kapitału źródłem konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych. . . . .	151
4.8. Gospodarcza przyczyna wojen i zagrożenia pokoju . . . . .	154
4.9. Zaprowadzenie pokoju i utrzymanie pokoju celem wspólnoty ludzkiej . . . . .	157
4.10. Uzasadnienie teologiczne i ontologiczne pokoju w nauczaniu społecznym Kościoła . . . . .	159
4.11. Doktryna wojny totalnej i inne zaburzenia prawdziwego rozwoju ludzkiej wspólnoty zagrożeniem w skali globalnej . . . . .	162
4.12. Zbrojenia jako zaprzeczenie pokoju . . . . .	165
4.13. Solidarność warunkiem bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego . . . . .	167
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>171</b>
<b>Skorowidz nazwisk . . . . .</b>	<b>191</b>



**Studia nad Myślą Jana Pawła II** są wspólną inicjatywą Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie oraz Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie. Celem serii jest prezentacja publikacji, które w sposób istotny przyczynią się do lepszego zrozumienia i rozwoju intelektualnego dziedzictwa Jana Pawła II.

