

Kryzys wartości podstawą kryzysu w świecie

Crisis of Values as the Basis for the World's Crisis

Nie ulega bowiem wątpliwości, że współczesną rzeczywistość, zarówno światową, jak i naszą, polską, cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Jednym z nich jest dzisiejszy kryzys i jego konsekwencje. W tym sensie można powiedzieć, że współczesność stawia nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć, a to oznacza próbę ich rozwiązania. Aby jednak podjąć rzetelną próbę rozwiązania, trzeba dokonać dogłębnej analizy rzeczywistości celem odnalezienia i zdefiniowania najgłębszej przyczyny dzisiejszego kryzysu.

W tym kontekście warto z kolei postawić pytanie: czy faktyczną przyczyną współczesnego kryzysu nie jest kryzys wartości, na których bazować winno szeroko rozumiane życie społeczne w jego wymiarze politycznym, społecznym, gospodarczym i kulturowym?

Analiza socjologiczna współczesnej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i aspektach pozwala zasadnie wnioskować, że jedną z istotnych kwestii dzisiejszego świata są wielorakie pytania i niepokoje aksjologiczne. Pytania te stanowią wyzwania, które musi także podjąć refleksja naukowa. Odpowiedzi na nie mają nie tylko bowiem wymiar praktyczny (pokierowanie życiem człowieka w konkretnej sytuacji), ale także teoretyczny (kształtowanie stanu świadomości). Stąd ważność refleksji nad aksjologicznymi pytaniami, niepokojami, dylematem, a w ostateczności kryzysem. Można to ująć w formie określonych aksjologicznych sporów. Wypowiedź niniejsza jest próbą takiej refleksji na gruncie myśli społecznej Kościoła.

Spór o znaczenie aksjologii

Jednym z podstawowych dylematów aksjologicznych współczesności jest bez wątpienia spór o samo miejsce aksjologii w dzisiejszym świecie. Przy czym, nie jest to tylko spór teoretyczny (akademicki), ale spór praktyczny, dotyczący istotnych wymiarów funkcjonowania życia społecznego.

Bez wątpienia istnieje dziś w życiu społecznym silny trend oderwania życia jednostkowego człowieka jak i życia społecznego od norm etycznych. Ta tendencja w pewnym sensie istniała także dawniej, o czym między innymi w swoim eseju *Poza dobrem i złem* pisał F. Nietzsche, tym niemniej swoją szczególną dynamikę akcentuje ona dziś. W tym ujęciu samą aksjologię traktuje się jako specyficzne ograniczenie wolności zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym. Egzemplifikacją tego faktu może być np. problem stanowienia prawa w wielorakich bytach społecznych. Oparcie norm prawnych na zasadach etycznych traktowane jest jako specyficzna forma „zniewolenia” prawa. Odrzuca się zatem zdecydowanie istnienie jakiegoś porządku etycznego, który by w dziedzinie stanowienia prawa wytyczał normy postępowania. Ważne zatem w życiu społecznym są normy pozytywne, określane drogą ich stanowienia. Przyjmuje się wprawdzie, że istnieją pewne etyczne wartości ogólnoludzkie, które również w życiu społecznym stanowią dla kierowników państw idee przewodnie ich działalności, ale pozbawione są one mocy wiążącej i zależą od historycznego uwarunkowania¹. Chodzi zatem o tendencje oderwania norm prawnych od jakichkolwiek norm etycznych.

Z drugiej strony, istnieje dziś w świecie silna tendencja podkreślania, że aksjologia ma istotne znaczenie zarówno dla jakości życia jednostkowego człowieka, jak i jakości życia społecznego. W odniesieniu do człowieka jako jednostki środowisko wartości jest zawsze bezpośrednim światem jego istnienia. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a konsekwentnie – przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości oddziałują na człowieka lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. Oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonałą

¹ Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1974, s. 326.

go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby². W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby³. Chodzi tu o to, co papież w innym miejscu nazwie humanizacją. Tu należy widzieć pierwszy wymiar „użyteczności” wartości w życiu jednostkowego człowieka.

Oddziaływanie wartości na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”. Powszechnie przyjmowanym jest pogląd, że *świat wartości w swoim podstawowym wymiarze to nic innego jak wychowanie człowieka*⁴, lub – jak ujmuje to Jan Paweł II: *Pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdego zarazem wartości jest wychowanie*⁵. Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczo-motywowującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego, a nie innego postępowania; funkcję modelowo-wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnoty; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa⁶. Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego jak po prostu wychowanie człowieka.

Oddziaływanie wartości w życiu człowieka jednostkowego idzie jednak w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistniania własnej podmiotowości. Przede wszystkim wartości własnego środowiska umożliwiają człowiekowi, poprzez „zakorzenienie” w nich, odkrywanie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenienia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich przemian jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności

² Por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 127.

³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży*, Gniezno 1979, s. 41.

⁴ Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 24.

⁵ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, s. 11.

⁶ Por. Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 24–25.

anonimowej⁷. Człowiek musi zatem mieć poczucie „zakorzenienia”, jeśli chce w pełni być podmiotem, a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno-społeczno-gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie ludzi we współczesnym świecie w momencie, gdy pozbawieni są oni możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim im środowiskiem aksjologicznym.

Aksjologia ma jednak także swoje odniesienie do jakości życia społecznego. Życie społeczne jest nieodzownym środowiskiem bytowania człowieka realizującego swoje osobiste cele i zadania. Ponieważ człowiek z kolei jest podstawowym podmiotem szeroko rozumianego życia społecznego w jego politycznym, gospodarczym i kulturowym wymiarze, cała rzeczywistość społeczna musi być na miarę wielkości i godności tegoż człowieka. Musi to bowiem być rzeczywistość, która nie tylko nie przeszkadza w realizacji ludzkich celów, ale je wspomaga i umożliwia. Stworzenie zaś rzeczywistości politycznej, gospodarczej i kulturowej na miarę wielkości człowieka możliwe jest nie tylko poprzez ustanowione prawo, ale także odpowiedni system wartości i zasad etycznych. W tym kontekście wydaje się sprawą oczywistą, że cała rzeczywistość społeczna, włącznie ze stanowionym prawem, musi mieć swój aksjologiczny wymiar.

Przemawia za tym także fakt, że współczesną rzeczywistość cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. I tak, jedynie celem egzemplifikacji, podkreślić należy, iż w płaszczyźnie politycznej jest to przechodzenie od państw typu totalitarnego do państw demokratycznych, od dyktatur do tzw. państwa prawa, od państw programowo ateistycznych do państw neutralnych światopoglądowo. Z kolei do zjawisk pozytywnych w płaszczyźnie społecznej zaliczyć można upodmiotowienie poszczególnych wspólnot i społeczności, a tym samym odkrywanie rzeczywistej podmiotowości przez człowieka w ramach życia państwowego, narodowego, regionalnego. Także wiele zjawisk współczesnego życia gospodarczego uznać należy za pozytywne. Wystarczy wspomnieć, iż powrót w wielu krajach do kierowania się gospodarki właściwymi jej prawami stworzył przestrzeń autentycznej ludzkiej aktywności i osobistego zaangażowania. Wreszcie także płaszczyzna kulturowa przyniosła wiele pozytywnych

⁷ L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „Życie i myśl” 3–4 (1961), s. 95.

zjawisk, jak chociażby poszerzanie się poczucia wspólnoty dzisiejszego świata, poszanowanie praw mniejszości, a tym samym powszechny dostęp do całości narodowych i etnicznych kultur, zniesienie cenzury w wielu krajach, powszechny dostęp do środków społecznego przekazu. Wszystkie zaakcentowane tu zjawiska stanowią ciągle poszerzający się krąg zjawisk pozytywnych, będących konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych.

Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Są to zjawiska, które godzą w jakość życia społecznego, a tym samym w samego człowieka. Można powiedzieć, że współczesność stawia zatem nowe wyzwania, które po prostu trzeba podjąć i dokonać próby ich rozwiązania. Wydaje się sprawą oczywistą, że to właśnie wartości mogą być pomocne przy rozwiązywaniu problemów wynikających ze współczesnych przemian cywilizacyjnych.

W tym kontekście istotne jest pytanie nie tylko o miejsce wartości we współczesnej rzeczywistości, ale także o jakość tych wartości. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w świecie współczesnym, oprócz dyskusji na temat miejsca wartości w życiu społecznym, trwa także dyskusja na temat, jakie wartości najlepiej służyć mogą jakości życia człowieka i jakości samego życia społecznego jako środowiska bytowania człowieka. W polskiej rzeczywistości spór ten często dotyczy relacji pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi: czy są to wartości zupełnie sprzeczne? czy trzeba dokonywać diametralnego wyboru pomiędzy jednymi a drugimi? czy można znaleźć pomiędzy nimi jakąkolwiek styczność?

Najogólniej, bez dozy pomyłki, można stwierdzić, że wiele wartości liberalnych bliskich jest wartościom chrześcijańskim. Stwierdzenie to wydaje się być nieco szokujące, tym niemniej, jak stwierdza ks. Piotr Mazurkiewicz: *Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż liberalizm, podobnie do nowożytnej demokracji, wyrósł nie na innym gruncie kulturowym jak właśnie chrześcijański. Nie zmienia tego faktu nawet to, że niekiedy rósł przeciw rzymskiemu katolicyzmowi*⁸. Podejmuje także autor trud sporządzenia protokołu zgodności pomiędzy wartościami chrześcijańskimi a liberalnymi. Zalicza do nich autor: przekonanie o nienaruszalnej godności jednostki (egalitaryzm), umiłowanie wolności, prawo do

⁸ P. Mazurkiewicz, *Nauczanie społeczne Kościoła a „duch” liberalizmu*, „Społeczeństwo” 2 (2006), s. 218. Autor zwraca oczywiście uwagę, na fakt trudności w jednoznacznym zdefiniowaniu liberalizmu. Tym jednak, co łączy wszystkie jego nurty, wydaje się być pewien typ wrażliwości, który stawia w centrum specyficzną koncepcję wolności (por. s. 215).

wolności sumienia i wyznania, neutralność światopoglądową państwa, zasadę pomocniczości, zasadę pluralizmu społecznego, rządy prawa, uznanie dla demokratycznej formy rządów, poszanowanie własności prywatnej, pozytywną rolę zysku (gospodarka wolnorynkowa), sprzeciw wobec państwa opiekuńczego⁹. W świetle tych stwierdzeń wydaje się istnieć stosunkowo szeroka płaszczyzna porozumienia, a nawet zbieżności w zakresie systemu wartości chrześcijańskich i liberalnych. Często jest to jednak porozumienie na płaszczyźnie samej ważności poszczególnych wartości, a nie ich rozumienia.

Pierwszym zatem jakościowo ważnym aksjologicznym dylematem współczesności jest bez wątpienia spór o ważność aksjologii w życiu jednostkowym i społecznym.

Godność osoby czy wolność – spór o wartość podstawową

Dzisiejszy spór aksjologiczny, oprócz kwestii miejsca wartości we współczesnej rzeczywistości, ma bez wątpienia charakter sporu o wartość podstawową w aksjologii. Można go ująć w fundamentalne pytanie: co jest wartością podstawową we współczesnych aksjologiach? Nie ulega wątpliwości, że we współczesnych systemach aksjologicznych centralne miejsce zajmują dwie wartości: godność jednostki ludzkiej i wolność. Spór dotyczy, która z tych wartości jest fundamentalną i ostatecznie rozstrzygającą w ocenie współczesnej wielorako złożonej rzeczywistości. Chciejmy przybliżyć ten problem.

Fundamentalną wartością dla niektórych systemów aksjologicznych, w tym chrześcijańskiej etyki, jest godność osobowa człowieka. W tym miejscu należy zatem przypomnieć zasadnicze tezy antropologii tych systemów, co zostanie egzemplifikowane tezami antropologii głoszonej przez etykę personalistyczną, do której zaliczyć należy także etykę chrześcijańską. W syntetycznej formie można je sprowadzić do trzech zasadniczych tez.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwu-jednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie jest on jedynie „kawałkiem materii”. Przy tym podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest sprawą oczywistą, że w konkretnym działaniu jeden z tych

⁹ Por. tamże, s. 218.

elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka można podzielić na cielesne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek¹⁰. Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko częścią materii, ale także ducha, to wyznacza mu to określony sposób postępowania w płaszczyźnie np. moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle etyki personalistycznej ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą, to znaczy osobą. T. Styczeń tak charakteryzuje ten element antropologii: *Nie ulega także wątpliwości, że prawdę o sobie zna każdy najlepiej z własnego doświadczenia. Z własnego doświadczenia znaczy tu z doświadczenia siebie, z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym ja. To przecież dzięki temu doświadczeniu człowiek jawi się i uobecnia siebie przede wszystkim jako podmiot i zarazem przedmiot swego doświadczenia: ktoś, kto doświadcza, i ktoś, kogo doświadcza. Jedynie dzięki temu doświadczeniu człowiek widzi, że jest równocześnie kimś, kto kieruje, i zarazem kimś, kim kieruje. Równocześnie jednak to samo doświadczenie każe mu widzieć w każdym innym człowieku również kogoś, kto doświadcza, i zarazem kogoś, kto siebie doświadcza; kogoś, kto kieruje, i zarazem kogoś, kto przez siebie jest kierowany, krótko: samorządnego sprawcę, osobę¹¹*. Drugim zatem istotnym elementem personalistycznej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno-duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza etyki personalistycznej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek – osoba przeraża sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, s. 2.

¹¹ T. Styczeń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Lublin 1982, s. 93.

zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie¹². Biorąc to pod uwagę, etyka personalistyczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości. Za pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności. Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikacje i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego¹³. Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka, przebiega w płaszczyźnie jego świadomości, wolności i odpowiedzialności. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić ani on sam nie może się jej zrzec, z drugiej zaś strony – równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez wiele systemów etycznych człowiek stanowi najwyższą wartość w ich aksjologiach. Z niej dopiero wyrastają inne wartości, jak np. personalizm, który określa, definiuje i zabezpiecza takie funkcjonowanie życia społecznego, aby osoba była zawsze uszanowana w swej niepowtarzalnej godności; solidarność, której istotą jest jedność i wspólnotowość; miłość jako jedynie właściwą relację człowieka do człowieka; sprawiedliwość, której istotą jest bezwzględne poszanowanie praw drugiego człowieka, a przede wszystkim wolność – jako jedynie właściwy sposób istnienia i bytowania człowieka w świecie. Tych jednak szczegółowych wartości nie zrozumie się bez odwołania się do wartości fundamentalnej, jaką jest sam człowiek w swej godności. Takie stwierdzenie ma daleko idące konsekwencje. Oznacza bowiem, że w świetle etyki personalistycznej wartość człowieka rozstrzygać winna o jakości współczesnego życia społecznego. Chodzi o taką jakość, w ramach której człowiek – wartość będzie uszanowany w swej podmiotowości. Podmiotowość oczywiście uwydatnia pozycję osoby w otaczającej ją rzeczywistości.

W innych jednak współczesnych aksjologiach, np. aksjologii liberalizmu, człowiek też jest jedną z podstawowych wartości. Nie jest to jednak pozycja taka jak w aksjologii personalistycznej, chociaż – raz

¹² Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Tekst polski*, 13, 14.

¹³ Por. tamże, 13–15.

jeszcze powtórzmy, ważna. Człowiek, a właściwie jego nienaruszalna godność, analizowana jest jednak poprzez perspektywę wolności, i to swoiście rozumianej (będzie o tym mowa jeszcze później). Stąd też człowiek widziany jest i definiowany jako podmiot należnych praw, w tym szczególnie praw wolnościowych. Oczywiście etyka personalistyczna także opowiada się za katalogiem należnych osobie praw, ze względu na jej godność, tym niemniej jest to także katalog praw społecznych i solidarnościowych jako integralnych praw na równi z prawami wolnościowymi, i to dotyczącym każdego człowieka od momentu poczęcia. Jak stwierdza P. Mazurkiewicz: *Liberalna wrażliwość nie jest w tym punkcie aż tak wrażliwa na los każdego człowieka. Raczej opowiada się ona po stronie ludzi zdrowych i silnych, wspomnianych autonomicznych podmiotów, które prowadzą aktywne życie, napotykają na swojej drodze rozmaite przeszkody. Skupia swoją uwagę na usuwaniu owych przeszkód (uwolnieniu człowieka). Usuwanie z tej drogi ludzi słabych (aborcja, eutanazja) bywa prezentowane jako przejaw miłosierdzia*¹⁴. Człowiek jako podmiot autonomiczny jest zatem zawsze widziany i analizowany poprzez pryzmat wolności. W takim ujęciu sama wolność staje się wartością fundamentalną w wielu systemach, w tym między innymi w systemie aksjologicznym liberalizmu.

Takie ujęcie problemu nie stawia aksjologii personalistycznej w zupełnej opozycji np. do aksjologii liberalnej. Inaczej nieco rozłożone są akcenty. Otóż podstawową wartością w aksjologii personalistycznej, rozstrzygającą o wartościowości lub bezwartościowości wszelkich zjawisk społecznych, jest wartość samego człowieka. Z tej wartości wynikają inne wartości, w tym przede wszystkim wartość wolności. Wolność jako wartość jest konsekwencją wartościowości człowieka. Po prostu z koncepcji człowieka jako osoby wynika odpowiedź na pytanie: co człowiekowi wolno?¹⁵ Ze względu na swoją wartościowość bytową człowiekowi bezwzględnie należąca jest wolność. Jest to jednak wolność na miarę wielkości i godności człowieka. Podstawową zaś wartością aksjologii liberalnej jest wolność. Jest ona elementem konstytuującym człowieka jako autonomiczny podmiot: *chodzi o radykalnie rozumiany w liberalizmie indywidualizm, a więc traktowanie jednostki jako luźno jedynie powiązanej, tzn. wyłącznie na mocy*

¹⁴ P. Mazurkiewicz, dz. cyt., s. 218–219.

¹⁵ Por. tamże, s. 221.

własnych decyzji, z innymi osobami¹⁶. Istotne jednak jest, że w obu aksjologiach zarówno człowiek w swojej godności, jak i wolność stanowią fundamentalne wartości. To jest istotny protokół zgody przy zachowaniu jednak protokołu rozbieżności.

Spór o wartość podstawową jest drugim istotnym dylematem aksjologicznym współczesności.

Spór o koncepcję wolności

Wspomniano powyżej, że w wielu aksjologiach wolność uznaje się za wartość ważną. W aksjologii np. personalistycznej jest ona konsekwencją ludzkiej godności, w aksjologii zaś np. liberalnej wyznacza jakość bytu człowieka i tym samym jego godności. Takie ujęcie problemu nie oznacza jednak, że nie ma sporu w tej materii. Z całą dozą odpowiedzialności można powiedzieć, że jednym z fundamentalnych dylematów aksjologicznych jest spór o rozumienie wolności. Chcielibyśmy zatem nieco przybliżyć ten problem.

Wyjdźmy od personalistycznej koncepcji wolności. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: *Wolność jest zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań*¹⁷. To dość ogólne stwierdzenie domaga się interpretacji.

Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to jednak uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Niejednokrotnie istotę wolności ujmuje się od strony czysto negatywnej, tzn. jakoby jej podstawową treścią był brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. W świetle katolickiej nauki społecznej, główny wymiar wolności jest o wiele głębszy, tzn. brak przymusu i konieczności nie stanowi jeszcze istoty chrześcijańskiego pojęcia wolności, chociaż jest ważny. Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten element pojęcia wolności bardzo mocno akcentuje personalizm w przytoczonej powyżej definicji. Chodzi w gruncie rzeczy o termin „możliwość”, który określa człowieka jako

¹⁶ Tamże, s. 219.

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, n. 1731.

podmiot odpowiedzialności. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji¹⁸. Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta też możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem personalistycznego ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar, ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.¹⁹. Jak stwierdza I. Viganò, ten aspekt wolności, co prawda, nie jest podstawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia bowiem, iż człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje²⁰. Pierwszym zatem elementem określającym samą istotę ujęcia wolności w etyce personalistycznej jest uświadomienie sobie tych dwóch aspektów: wolności „do” i wolności „od”.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby, dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczywiście sama w sobie zakłada wolność zarówno „do” – człowiek jest tu podmiotem decydującym, jak i wolność „od” – wszelkiego rodzaju nacisków i determinacji. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Tu bowiem tkwi rzeczywista możliwość decydowania człowieka²¹. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz, w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to owa *możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego*,

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 139.

¹⁹ Por. I Viganò, *Powołani do wolności odkrywamy system uprzedzający wychowując młodych do prawdziwych wartości*, Kraków 1995, s. 5.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. Tekst polski*, Warszawa 1981, n. 3.

a więc podejmowania przez siebie określonych działań²². Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką. Jak stwierdza J. Majka: *Ze względu jednak na nie tylko duchowy, ale i materialny charakter ludzkiej natury, wypełnienie tego zadania (możliwości korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji) przez człowieka jest w dużym stopniu uzależnione od tego, czy nie podlega on uciskom i przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się możliwością korzystania z wolności społecznej, politycznej, kulturowej. Brak tej możliwości równa się nie tylko pozbawieniu człowieka środków dążenia do swobodnie obranych celów, ale stanowi zagrożenie jego egzystencji*²³. Jest rzeczą zrozumiałą, że także ten aspekt wolności zawiera w sobie tak zwaną wolność „do” jak i wolność „od”.

Trzecim fundamentalnym elementem personalistycznego rozumienia wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek²⁴. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: *Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności*²⁵. Z kolei Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* stwierdza: *Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności (Ga 5, 13), woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak dodaje: Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do holdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Prawem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie – służą praktykowaniu miłości*²⁶.

Z przytoczonej powyżej wypowiedzi wynika jednoznacznie, że samym rdzeniem personalistycznego rozumienia wolności jest zawsze

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1731.

²³ J. Majka, *Etyka społeczna*, Wrocław 1982, s. 240.

²⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 1740.

²⁵ Tamże, n. 1733.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*. Tekst polski, Warszawa 1993, n. 17.

wybór dobra, nigdy zaś tego, co jest złem. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobra (zła) jest zawsze antywolnością. Wolność człowieka zatem, właściwie rozumiana, nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi o dobro moralne, przez które należy rozumieć system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości moralnych – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z antywolnością. Można to zobrazować następującym przykładem: życie ludzkie (jego poszanowanie) jest wartością. Jego afirmacja w jakiegokolwiek formie jest przestrzenią prawdziwej wolności. Jest on zawsze wyborem dobra, tzn. wyborem wartości. Wybór zaś i godzenie w życie, tzn. jego niszczenie, nie może być uznane za wolność człowieka. Jest to bowiem wybór antydobra, antywartości, zła. Ten wybór będzie zawsze antywolnością. Dobro wyznacza zatem granice tego, co nazwać możemy właściwą i dojrzałą wolnością.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że personalistyczne rozumienie wolności to wolność „do” i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar. Jej zaś granicą jest zawsze wybór dobra.

Nieco inaczej widzi wolność liberalizm. W jego koncepcji wolności istotne są dwa elementy. Pierwszy dotyczy głównego jej aspektu. Jak wspomniano we wcześniejszych analizach, personalistyczne rozumienie wolności akcentuje tzw. aspekt pozytywny, co w praktyce oznacza, że jej istotą jest tzw. wolność „do” – wolność do szerokiego wachlarza decyzji i działania. Człowiek jest autentycznie wolny, kiedy ma możliwość podejmowania decyzji i ich realizacji – kiedy jest podmiotem autentycznie decydującym. Dopiero drugim aspektem jest tzw. wolność negatywna – wolność „od” szeroko rozumianych nacisków i determinacji. Liberalizm w swojej koncepcji wolności na pierwsze miejsce wysuwa ów aspekt negatywny. W takim ujęciu istotą wolności jest wolność „od”. J. Szacki tak definiuje ten fundamentalny element wolności w ujęciu liberalizmu: *Inaczej niż w doktrynach demokratycznych, miarą wolności nie jest tu stopień, w jakim jednostka wpływa na losy zbiorowości, lecz to, czy wpływ zbiorowości na jej losy został zredukowany do minimum*²⁷. W tak ujętej koncepcji istotą wolności nie jest element decydowania i wyboru, ale jak największe uniezależnienie się od wszelkich form nacisku i zależności.

²⁷ J. Szacki, *Liberalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. Z. Bokszański, Warszawa 1999, s. 125.

Personalizm w swojej koncepcji wolności także podkreśla ten aspekt wolności, chociaż stawia go zdecydowanie na drugim miejscu. Stąd, jak stwierdza P. Mazurkiewicz, *polemiczne zacięcie sprawia, że często umyka nam z pola widzenia fakt, że przekonanie o konieczności zagwarantowania jednostce wolności negatywnej należy również do NSK. Wszak tutaj, podobnie do liberalizmu, chodzi o maksymalizację ludzkiej wolności*²⁸.

Drugi element różnicujący liberalną koncepcję wolności od jej personalistycznego ujęcia dotyczy granicy wolności. Jak wspomniano wcześniej, w personalistycznej koncepcji mocno podkreśla się, że dobro wyznacza rzeczywistą perspektywę i granicę wolności. Wolność jest wolnością do wyboru dobra: *w koncepcji katolickiej wolność o tyle jest autentyczną wolnością, o ile sprowadza dobro* – stwierdza P. Mazurkiewicz²⁹. A Jan Paweł II tak to ujmując: *Wolność jest dla miłości. (...) Wolność jest sobą, jest wolnością w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniana przez prawdę o dobru. Tylko wtedy ona sama jest dobrem*³⁰. W takim ujęciu dobro nie zniewala człowieka, nie narzuca mu się z absolutną koniecznością, ale jawi się jako przedmiot autentycznego wyboru. Zakłada możliwość jego odrzucenia, tzn. może również rodzić zło³¹. Wtedy jednak staje się antywolnością, bo jest wyborem antydobra. W liberalizmie ten element zdecydowanie zanika. Wolność jest zatem w najgłębszej swej istocie czynieniem czegokolwiek. W tym sensie wolność jest wolnością całkowicie pozbawioną celu, a raczej jej celem jest „wolność dla samej wolności”. W takim ujęciu różnicę pomiędzy wolnością personalistyczną a liberalną w tym elemencie można ująć w odpowiedzi na pytanie: czemu ma służyć wolność? Personalizm twierdzi, że powinna służyć realizacji dobra. Liberalizm odpowie, że winna służyć człowiekowi. To zaś nie zawsze oznacza dobro³².

Takie ujęcie wolności nie stawia w zupełnej opozycji współczesnych aksjologii, w tym między innymi personalistycznej do liberalnej. Inaczej nieco znowu rozłożone są akcenty. W personalistycznej fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „do” z jednoczesnym uznaniem ważności aspektu wolności „od”. W liberalizmie fundamentalnym aspektem wolności jest wolność „od” z uznaniem

²⁸ P. Mazurkiewicz, dz. cyt., s. 219.

²⁹ Tamże, s. 220.

³⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 48.

³¹ Por. P. Mazurkiewicz, dz. cyt., s. 220.

³² Por. tamże, s. 220–221.

także ważności wolności „do”. W personalistycznej istotą wolności jest wybór dobra. Dobro jest zatem celem wolności, a tym samym jej granicą. W liberalizmie celem wolności jest sama wolność, w której zaciera się jej granica. W jakimś sensie jest ona zatem czynieniem czegośkolwiek – tego, co człowiek uzna za słuszne. I to jest protokół zbieżności aksjologii przy zachowaniu protokołu rozbieżności.

Spór o prawa człowieka

Dylematy aksjologiczne współczesności dotyczą także jakościowo ważnego problemu współczesności, jakim jest problem praw człowieka. Także i w tej kwestii można mówić o sporze.

Powszechnie wiadomo, że podstawowe prawa i wolności człowieka są jednym z wiodących problemów współczesnej rzeczywistości. Wywołują one nie tylko naukowe dociekania, służące zgłębianiu tej problematyki, oraz praktyczne działania, mające na celu zabezpieczenie praw człowieka w określonej sytuacji polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowej, ale także ożywioną dyskusję, której uczestnikami są już nie tylko politycy, przywódcy poszczególnych państw, przedstawiciele organizacji międzynarodowych, ale coraz szersze grono współcześnie żyjących ludzi. To powszechne zainteresowanie prawami człowieka, a jednocześnie doświadczanie ważności tej problematyki przez wszystkich jest wielorako warunkowane (ogólnoludzkie doświadczanie współczesnych form łamania praw, próba samoobrony człowieka przed zagubieniem w świecie własnej cywilizacji, pogłębiona dziś świadomość własnej godności)³³.

Można zatem powiedzieć, że zasygnalizowane powyżej przyczyny sprawiły, iż prawa człowieka są dziś własnością powszechną. Ich uniwersalizm należy widzieć w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, chodzi o prawa każdego człowieka bez względu na jakiegokolwiek różnice i żyjącego w jakiegokolwiek wspólnocie³⁴. Po drugie, prawa te *opierają się o pewien consensus; consensus nie tyle aideologiczny, co ponadideologiczny, albo mówiąc prościej, iż ugruntowane są na wartościach najbardziej podstawowych i wspólnych, które należą do powszechnego dorobku ludzkości*³⁵.

³³ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 7.

³⁴ Por. Jan XXIII, *Pacem in terris*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, n. 9.

³⁵ T. Mazowiecki, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź” 2 (1978), s. 5.

Nie ma zatem powodów, aby powszechne dziś zainteresowanie podstawowymi prawami człowieka widzieć tylko jako kwestię chwilowej mody. Na dobrą bowiem sprawę *cała historia ludzka mogłaby być rozpatrywana jako historia walki o prawa człowieka. We współczesnym, dzisiejszym ich rozumieniu problematyka praw człowieka nie jest bynajmniej emferydą, sezonowym zainteresowaniem. I choć z pewnością zmienne są i będą koleje jej występowania, wyraża ona głęboko ugruntowane dążenie, które przestaje wegetować na peryferiach ludzkich marzeń o bezkonfliktowym świecie, lecz wskazuje kierunek osiągania pewnego ogólnoludzkiego minimum, określa próg urzeczywistnienia poczucia wolności, bezpieczeństwa i współuczestnictwa*³⁶. Szerokie zainteresowanie problematyką praw człowieka jest zatem wynikiem ich uniwersalizmu, tzn. że są one faktycznie własnością powszechną. A to oznacza, że nikt nie może rościć sobie prawa do wyłączności ideologicznej w tej dziedzinie, nie może jej nikt zawłaszczyć, może tylko dawać świadectwo swego rozumienia praw człowieka i swego zaangażowania na rzecz ich urzeczywistnienia.

Powszechność i uniwersalizm praw człowieka nie oznacza jednak braku kwestii spornych w zakresie tej problematyki. Można zatem w pełni odpowiedzialnie mówić o sporze o prawa człowieka. Tocząca się dziś dyskusja na temat praw człowieka ma zarówno charakter teoretyczny, jak również praktyczny, a jak twierdzą niektórzy – także charakter polityczny. Chodzi o to, że w wielu wypadkach prawa człowieka stały się integralnym składnikiem polityki wewnętrznej i zagranicznej państw oraz polityki międzynarodowej. Ma on jednak także charakter sporu aksjologicznego. W tym miejscu trudno przedstawić wszystkie płaszczyzny sporu o prawa człowieka. Będzie to jedynie zasygnalizowanie pewnych kwestii z dwóch działów bogatej problematyki praw, a mianowicie z zakresu samej koncepcji praw oraz z zakresu katalogu i treści praw.

Współczesny spór o prawa człowieka dziś dotyczy przede wszystkim samej ich koncepcji. Jeśli przyjąć, że prawa człowieka stanowią swoistą kategorię praw podmiotowych, to zagadnieniem kluczowym dla samej ich koncepcji jest zagadnienie podstawy normatywnej, a więc zagadnienie, jakim normom zawdzięczają one swoje istnienie, a także swoją treść, jak również specyficzne właściwości. Jest to zagadnienie kluczowe dla całego problemu koncepcji tychże praw, ale

³⁶ Tamże, s. 6.

także – jak stwierdza H. Waśkiewicz: *jednym z najbardziej kontrowersyjnych w ramach tego problemu*³⁷.

Pisząc o podstawie normatywnej praw człowieka, T. Mazowiecki stwierdza: *Na pytanie, co leży u samych podstaw praw człowieka i co je uzasadnia – teoria umowy społecznej i oświeceniowa filozofia prawa natury, z której wyrosła później Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, szukała odpowiedzi w przyrodzonych prawach gatunku ludzkiego. Odrzucając skrupowania stanowe, dawała w ten sposób rzecz ważną – uzasadnienie wolności obywatelskiej i równości prawa, nie troszcząc się jednak o więcej; rozumowi poznającemu przyrodę przyznawała moc ogarnięcia również do końca praw rządzących losem ludzkim i pokierowania nim. Pozytywizm prawny traktuje prawa człowieka jako zapis prawa stanowiącego, będący odpowiednikiem poziomu cywilizacyjnego i prawnego. Marksizm jako teoria, przesuwając całą sprawę na grunt historycznego rozwoju sił wytwórczych i stosunków społecznych, a prawa podporządkowuje zasadzie rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa. Można by doszukiwać się prób odpowiedzi w każdym z kierunków myśli – dawnej i także najbardziej współczesnej... Chrześcijaństwo, ujmując człowieka jako osobę, osobę stworzoną przez Boga na Jego obraz, wolną i odpowiedzialną, wprowadzi godność i prawa człowieka z tego źródła*³⁸.

Ogólnie rzecz ujmując, wśród ujęć definiujących podstawę normatywną, zarówno w refleksji filozoficzno-prawnej, jak i w aktach normatywnych dotyczących praw człowieka, można wymienić z grubsza dwie grupy. Pierwsza przyjmuje, że *podstawę normatywną praw człowieka stanowi prawo pozytywne: wewnętrzpaństwowe, głównie prawo konstytucyjne oraz umowy międzynarodowe*³⁹. Tak interpretowana podstawa normatywna wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw człowieka jest prawo stanowione przez władzę bez względu na to, czy jest to władza państwowa, czy instytucje międzynarodowe. W takim ujęciu same prawa osoby należy uznać za wtórne do władzy społecznej, ponieważ zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej władzy państwa. Takie ujęcie podstawy normatywnej praw człowieka rzutuje na samą ich koncepcję, którą określić należy jako koncepcję relatywnych praw, która *uważa te prawa, często określane mianem obywatela lub obywatelskich, za wtórne w stosunku do*

³⁷ H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w świecie” 63–64 (1978), s. 18.

³⁸ T. Mazowiecki, dz. cyt., s. 12–13.

³⁹ H. Waśkiewicz, dz. cyt., s. 25.

państwa. Zarówno swoje istnienie, jak i swoją treść zawdzięczają one ustawowej decyzji państwa. I tak jak w gestii państwa leży powołanie do istnienia i nadania określonej treści prawom człowieka, tak też może państwo w każdej chwili tę treść zmienić, a nawet niektóre lub wszystkie uchylić⁴⁰. Jedną rzeczą w koncepcji relatywnych praw nie ulega wątpliwości, a mianowicie – prawny charakter podstawy tych praw.

Druga grupa obejmuje rozwiązania, które przyjmują, że podstawę normatywną praw człowieka stanowią normy w swym istnieniu i w swej treści niezależne od ustanowienia władzy społecznej i stojące ponad wszelkimi normami prawnymi przez tę władzę ustanowionymi⁴¹. Taka z kolei interpretacja podstawy normatywnej wskazuje, że racją i uzasadnieniem praw osoby jest norma niezależna od jakiegokolwiek władzy ustawodawczej, same zaś prawa są uprzednie i nadrzędne w odniesieniu do tejże władzy⁴². Pomijając bardziej szczegółowe analizy, można stwierdzić, że w tej grupie, w zakresie ogólnego rozumienia podstawy normatywnej praw człowieka, istnieje daleko idąca zgodność, że podstawa ta „tkwi” w samym człowieku, bez względu czy określa się ją pojęciem „natura ludzka”, „prawo naturalne”, „człowieczeństwo”. Świadczą o tym cechy, które we wszystkich ujęciach tej grupy przypisuje się prawom człowieka, a mianowicie, że w prawach tych znajduje swój wyraz natura człowieka; że prawa te służą realizacji naturalnych potrzeb człowieka; że przysługują one wszystkim ludziom, niezależnie od wszelkich różnic; że są niezależne od warunków, czasu i miejsca⁴³.

Tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, a więc koncepcję, która uważa te prawa za uprzednie w stosunku do państwa, nie czasowo, ale prawnie, i w związku z tym również za nadrzędne w stosunku do niego. Państwo, czy jak to współcześnie bywa szerzej rozumiane, każda społeczność, w ramach której człowiek się znajduje, obowiązane są udzielać prawom człowieka ochrony i stwarzać warunki maksymalnie pełnej ich realizacji. Natomiast, tak jak według tej koncepcji nie leży w gestii państwa, ani żadnej innej społeczności ustawowe nadanie obywatelom praw człowieka, tak też nie mogą one ustawowo tych praw uchylić ani nawet zmieniać ich treści⁴⁴. Wynika to z faktu, że podstawa normatywna nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił

⁴⁰ Tamże, s. 26.

⁴¹ Tamże, s. 25.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 28–29.

⁴⁴ Por. tamże, s. 25–26.

wytwórczych i stosunków społecznych, stanowienia władzy. Stąd też przysługujące człowiekowi prawa są prawami, których istnienie także nie zależy od ustanowienia jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa. W tym właśnie wyraża się koncepcja absolutnych praw. Ponieważ sama podstawa, z której „wyrastają”, jest poza wszelkimi ustanowieniami ludzkimi, prawa z tej podstawy wynikające są poza wszelkimi normami stanowionymi przez człowieka, społeczeństwo, władzę⁴⁵.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na bardzo istotny problem. Dotyczy on sporu o prawa człowieka w ramach tej grupy koncepcji. Otóż co do wymienionych wcześniej właściwości praw człowieka panuje pomiędzy wszystkimi rzecznikami absolutnej koncepcji całkowita zgodność. Zgodność ta kończy się jednak, *gdy wchodzi w grę bliższe określenie charakteru norm stanowiących podstawę normatywną praw człowieka, nawet jeśli nie jest poddawane dyskusji to, że stanowi ją prawo naturalne. Powstaje bowiem problem, czy prawo naturalne jest prawem, czy też stanowi zespół norm pozaprawnych często określanych jako moralne, z tym, że rozumienie „moralnego” charakteru tych norm często daleko odbiega od tego, jak normy moralne bywają rozumiane przez etyków. Określenie „normy moralne” w odniesieniu do prawa naturalnego najczęściej oznacza tylko tyle, że nie są to normy prawne, bez bliższego określenia ich istoty*⁴⁶. Jest sprawą interesującą, że kiedy powstawała pierwsza filozoficzno-prawna koncepcja absolutnych praw człowieka (XVII w.), nie było wątpliwości, że prawo naturalne jest prawem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Z kolei prawo pozytywne traktowane było jako rozporządzenie wykonawcze do prawa naturalnego. W takim ujęciu prawa człowieka, zarówno uprawnienia, jak i korelatywne ich obowiązki, posiadały charakter ściśle prawny⁴⁷. Tymczasem jednak filozofia prawa mocno zachwiała charakter prawny prawa naturalnego. Jak stwierdza H. Waśkiewicz: *Współcześnie, wielu nawet gorących rzeczników prawa naturalnego, nie pomniejszając jego znaczenia dla społecznego współżycia ludzi, stoi na stanowisku, że prawo naturalne to zespół norm pozaprawnych, gdy natomiast prawem w ścisłym słowa znaczeniu jest tylko prawo ustanowione przez państwo*⁴⁸. Ma to oczywiście swoje konsekwencje w życiu społecznym: *odmówienie prawu naturalnemu charakteru prawnego eliminuje to prawo z bezpośredniego udziału*

⁴⁵ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, s. 27.

⁴⁶ H. Waśkiewicz, dz. cyt., s. 29.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 29–30.

w życiu prawnym społeczności państwowej. Wyraża się to między innymi w tym, że na prawo naturalne nie można powoływać się w sądzie, nie można domagać się od państwa ochrony opartych na samym prawie naturalnym uprawnień ani też pomocy państwa w egzekwowaniu korelatywnych dla tych uprawnień obowiązków. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego, aby prawa człowieka mogły nabrać charakteru prawnego, musi nastąpić swoistego rodzaju ich relatywizacja w tym sensie, że muszą zostać potwierdzone przez prawo pozytywne, albo w odpowiednim akcie normatywnym wewnątrzpaństwowym, albo w umowie międzynarodowej⁴⁹.

Nie wszyscy jednak rzecznicy prawa naturalnego, jako podstawy praw człowieka, odmawiają mu charakteru prawnego: są wśród nich i tacy, którzy zdecydowanie uważają prawo naturalne za prawo, wprowadzając je tym samym bezpośrednio do życia prawnego, na równi z prawem pozytywnym. Przy takim rozumieniu prawa naturalnego można się na nie powoływać w sądzie, a sąd ze swej strony może przyjąć prawo naturalne za podstawę prawną wydanego wyroku, jak to na przykład miało miejsce w szeregu wyroków sądów RFN⁵⁰. Ma to istotne znaczenie w odniesieniu do praw człowieka. Oznacza bowiem, że można domagać się od państwa ich respektowania i udzielania im ochrony, niezależnie od tego czy znalazły potwierdzenie w ustawodawstwie wewnętrznym, jak też niezależnie od tego, czy państwo odpowiednią umową międzynarodową zobowiązało się do udzielania im ochrony.

W nurcie absolutnych praw człowieka mieści się też chrześcijańska koncepcja tych praw. Ich podstawą bowiem jest najwyższa wartość osoby, określana pojęciem godności osobowej. To właśnie tak rozumiana podstawa określa samą koncepcję jako koncepcję absolutnych praw, nie pozwalając na ich relatywizację. Jest to o tyle istotne, iż właśnie w obecnej rzeczywistości próbuje się podkreślać, iż nie można mówić o absolutności i uniwersalności praw, gdyż kultury są różne i wciąż zmieniające się, że koncepcja praw człowieka jest europejska i nie można jej odnieść do innych kultur. To prawda, że kultury są różne i zmieniające się, ale ta różnorodność kultur pozwala odczytywać w nich wartość niezmienną – godność osoby ludzkiej i najbardziej podstawowe prawa i obowiązki⁵¹. To z kolei pozwala, w myśl

⁴⁹ Tamże, s. 30.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, w: *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji pt. Podstawy jedności europejskiej*, Lublin 1999, s. 300–301.

koncepcji chrześcijańskiej, odrzucić interpretację praw człowieka przez wszelkiego rodzaju socjologizmy czy relatywizmy kulturowe, według których prawa człowieka są relatywne, gdyż kultury są relatywne. Godność osobowa nie jest relatywna. Także wynikające z niej prawa nie są relatywne.

W podsumowaniu należy podkreślić, że dzisiejszy spór o prawa człowieka to w pierwszej kolejności spór o samą ich koncepcję: relatywnych czy absolutnych praw. Ten spór zasadza się na płaszczyźnie dyskusji o ich rzeczywistą podstawę: czy podstawą tą jest prawo stanowione (relatywna koncepcja praw), czy też podstawa ta jest niezależna od prawa pozytywnego i tkwi w samym człowieku (koncepcja absolutnych praw). W koncepcji relatywnych praw jedna kwestia nie budzi wątpliwości – prawny charakter norm stanowiących ich podstawę normatywną. Natomiast w koncepcji absolutnych praw, bez względu na tę podstawę, zdefiniowanie (natura ludzka, prawo naturalne, człowieczeństwo, godność osobowa), określenie prawnego czy też nieprawnego charakteru ich podstawy nasuwa wiele trudności.

W tym miejscu należy stwierdzić, że to wszystko, co zostało powyżej powiedziane, dotyczy jedynie podstawy tych praw. Zupełnie osobną kwestią jest ustalenie, która z tych koncepcji lepiej sprawdza się w praktyce życia społecznego, która daje bardziej zadowalające rezultaty w życiu codziennym określonej społeczności państwowej⁵².

Możemy jednak mówić o renesansie koncepcji absolutnych praw, wymieniając w nim trzy nurty. Pierwszy z nich można nazwać nurtem międzynarodowym. Jest on ściśle związany z rozbudową międzynarodowej ochrony praw człowieka. Wszystkie współczesne międzynarodowe akty normatywne dotyczące praw człowieka stoją jednoznacznie na gruncie koncepcji absolutnych praw człowieka. Przyjmują także jako ich podstawę normatywną prawo naturalne – chociaż termin ten nie jest wprost używany. Toczy się zatem od szeregu lat jednoznacznie nierozstrzygnięta dyskusja co do prawnego czy pozaprawnego charakteru absolutnych praw⁵³.

Drugi nurt to tzw. nurt konstytucyjny. Jest to powrót do absolutnej koncepcji w powojennych konstytucjach wielu krajów współczesnego świata. Zazwyczaj konstytucje we wstępie albo pierwszym rozdziale afirmują absolutny charakter praw, a następnie gwarantują je swoim obywatelom. Dodać jednak należy, że nadal część państw utrzymuje

⁵² H. Waśkiewicz, dz. cyt., s. 31.

⁵³ Por. tamże, s. 33.

relatywny ich charakter. Trzeba zatem powiedzieć, że ten nurt ma mniejszy zasięg niż nurt międzynarodowy, ponieważ ten ostatni stoi wyłącznie na gruncie absolutnych praw⁵⁴.

Trzeci wreszcie nurt można określić jako kościelny. Chodzi po prostu o podstawowy fakt, że poczynając od II wojny światowej Kościół w swoim nauczaniu poświęca prawom człowieka bardzo wiele miejsca, stojąc zawsze na gruncie koncepcji absolutnych praw, których podstawą jest godność człowieka⁵⁵.

Współczesny spór o prawa człowieka zaobserwować możemy także w płaszczyźnie katalogu praw. Problem wydaje się tu być różnowymiarowy. W wielkiej współczesnej dyskusji nad problematyką praw człowieka przyjmuje się, że chodzi o uprawnienia do tych wartości, które są konieczne do zaspokojenia osobowych potrzeb. Stąd ustala się trzy grupy praw człowieka: wolnościowe, społeczne, solidarnościowe. Do praw wolnościowych zalicza się katalog szczegółowych wolności należnych człowiekowi w wielorakich płaszczyznach jego życia. Do praw społecznych katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności, by ta zapewniła mu środki nieodzowne do życia. Do spraw solidarnościowych zalicza się katalog wymagań, które człowiek może stawiać społeczności międzynarodowej, by ta stworzyła mu godne warunki życia⁵⁶.

Główny problem polega na tzw. ważności tych praw, szczególnie chodzi tu o przeciwstawianie sobie praw wolnościowych i szeroko rozumianych praw społecznych. F. Mazurek twierdzi, że problem ten pojawił się w okresie zimnej wojny na tle konfrontacji ideologiczno-politycznej pomiędzy Wschodem i Zachodem. *Podział ten był odpowiednio uzasadniony założeniami filozofii liberalnej, miał też odpowiadać dwu przeciwstawnym ustrojom gospodarczym – kapitalizmowi i socjalizmowi kolektywnemu*⁵⁷. Jak twierdzą znawcy problematyki, przykładem tego rozgraniczania praw jest fakt opracowania dwu paktów, które w 1966 r. ogłosiła ONZ, a mianowicie Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (prawa społeczne) oraz Paktu Praw Osobowych i Politycznych (prawa wolnościowe). *Separacja tych paktów pod wpływem czynników ideologiczno-politycznych w okresie „zimnej wojny” ukazuje się wielu prawnikom i ideologom jako argument silniejszy niż argumenty merytoryczne. Nie uwzględnia się, że*

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, s. 303–304.

⁵⁷ Tamże, s. 304.

są one związane tą samą uniwersalną i wrodzoną wartością – godnością osoby ludzkiej⁵⁸.

Problem owej rozbieżności pomiędzy prawami wolnościowymi a społecznymi (pomiędzy ważnością tych praw) niektórzy autorzy widzą jeszcze głębiej w historii. Ks. J. Kondziela stwierdza, że w *poszukiwaniu genezy rozłożenia akcentów w dyskusji nad prawami człowieka sięgnąć trzeba do historii dwóch koncepcji wolności mających swoje teoretyczne źródło w filozofii Oświecenia, a politycznie związanych z rewolucją francuską*⁵⁹. Pierwsza z nich to jakobińsko-rewolucyjna wolność z roku 1798 – abstrakcyjna, ogólna, powszechna i równa wolność wszystkich. Wytworzyła ona pierwotny typ obywatela rewolucyjnego. Wartością centralną była równość. Stąd priorytet wszystkiego, co ogólnospołeczne, przed tym, co indywidualno-prywatne. Był to „patos ogólności”. Konsekwentnie więc zgłaszano np. zastrzeżenia do własności prywatnej, gospodarki wolnorynkowej, prywatnych przedsiębiorstw, indywidualistycznego stylu wychowania. W polityce opowiadano się za centralizmem. Miało to zabezpieczać wolność równą dla wszystkich⁶⁰.

Drugi typ wolności jest związany z okresem postrewolucyjnej stabilizacji. Tu na plan pierwszy wysuwały się indywidualne wolności jednostek. Była to konserwatywno-liberalna koncepcja wolności, która znalazła już swoje miejsce w pierwszej konstytucji porewolucyjnej. Konsekwencją tego było stworzenie liberalnego państwa prawnego. Wartością centralną była wolność indywidualna. W miejsce „patosu ogólności” wystąpił *patos szczegółowości i indywidualności*⁶¹. Do jakobińsko-rewolucyjnej koncepcji wolności nawiązać w przyszłości miały ruchy socjalistyczne, akcentujące równość, do drugiego zaś typu wolności państwa liberalne – akcentujące wolność indywidualną przed równością. Te dwie tradycje wolności stały się podstawowym uwarunkowaniem rozkładu akcentów w dziedzinie praw człowieka⁶². Stąd, z jednej strony, biorąc pod uwagę pierwszą koncepcję wolności, akcentowano prawa społeczne z umniejszeniem praw wolnościowych, z drugiej zaś strony – biorąc pod uwagę drugą koncepcję wolności, akcentowano przede wszystkim prawa wolnościowe. Ten

⁵⁸ Tamże, s. 305.

⁵⁹ J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 63–64 (1978), s. 52.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 52–53.

⁶² Por. tamże, s. 53.

problem jest także problemem współczesnej naszej cywilizacji w zakresie praw człowieka. Max Horheimer ujął ten problem współczesnej cywilizacji w ten sposób: *Im więcej sprawiedliwości, tym mniej wolności; im więcej wolności, tym mniej sprawiedliwości. Wolność, równość, braterstwo – to wspaniałe hasła. Ale jeśli chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, a jeśli chcecie pozostawić ludziom wolność, wtedy nie może być równości*⁶³.

Wprawdzie konfrontacja ideologiczna dobiegła końca to jednak, jak stwierdza F. Mazurek, *nie dobiegła końca w pewnych kręgach negacja praw społecznych. Wysuwa się liczne zarzuty przeciw nim. Oto niektóre z nich: prawa wolnościowe mają charakter praw negatywnych, społeczne zaś praw pozytywnych; prawa społeczne nie są prawami w ścisłym znaczeniu, lecz jedynie programem polityki społecznej; ich realizacji nie można domagać się przed sądem; są one tworem filozofii marksistowskiej i realizowane w ustroju socjalistycznym*⁶⁴. Oczywiście z zarzutami tymi można polemizować, przytaczając argumenty przeciwne, a mianowicie, że wszystkie prawa zawierają elementy negatywne i pozytywne; że prawa społeczne nie są programem polityki społecznej, a odwrotnie – to właśnie ta polityka opiera się o te prawa; błędem metodologicznym jest szukanie podstaw tych praw poza człowiekiem itp.⁶⁵. W ostateczności jest to w gruncie rzeczy spór o ważność poszczególnych kategorii praw: czy prawa wolnościowe są najważniejsze, czy prawa społeczne i solidarnościowe. W gruncie rzeczy jest to dyskusja nad koncepcją integralnych praw.

W kontekście tej dyskusji warto odnotować głos nauczania społecznego Kościoła. Mówiąc o chrześcijańskiej koncepcji praw, trzeba stwierdzić, że godność osoby wyznacza koncepcję integralnych praw. Podkreśla się w ten sposób, że wszystkie generacje praw (wolnościowe, społeczne i solidarnościowe), charakteryzujące się określoną specyfiką, stanowią nierozzerwalną jedność, co w praktyce oznacza, że są one niepodzielne i tak samo ważne⁶⁶. W tym miejscu należy postawić pytania: co warunkuje i co uzasadnia ową integralność? Co przemawia za jednością i nierozzerwalnością tych praw?

Integralność w chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka, podobnie jak wcześniej omawiana absolutność, stoi w ścisłej relacji z godnością osoby. W chrześcijańskim ujęciu prawa człowieka wynikają

⁶³ M. Horheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970, s. 15.

⁶⁴ F. Mazurek, *Luki i braki konsekwencji w koncepcjach praw człowieka*, s. 307.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, s. 27–28.

z godności i tę godność jednocześnie zabezpieczają. Oba elementy (wynikanie i zabezpieczanie) mają swój wpływ na integralność praw. Przede wszystkim za integralnością przemawia ich wynikanie z godności. *Godność człowieka jest niepodzielna. Nauka o prawach człowieka, która uznaje, że wypływają one z godności ludzkiej, musi uznać, że tworzą one jedność mimo zachodzących między nimi różnic, że są niepodzielne*⁶⁷.

Innym wyznacznikiem przemawiającym za koncepcją integralnych praw człowieka jest ich funkcja, która także ściśle wiąże się z pojęciem godności osoby. Zasadniczą funkcją tych praw jest ochrona i zabezpieczenie godności każdego człowieka we współczesnej mu rzeczywistości społecznej. Zabezpieczenie godności zaś człowieka może i faktycznie dokonuje się dzięki zapewnieniu wszystkich praw: wolnościowych społecznych i solidarnościowych. Trudno bowiem mówić o ochronie człowieka w jego godności bez np. odpowiedniej egzystencji, bez pracy będącej źródłem utrzymania człowieka, bez własności będącej podstawą bytu, bez dostępu do dóbr kulturowych itp. Tzn. bez zagwarantowania człowiekowi praw społecznych i solidarnościowych. Ochrona godności domaga się gwarancji wszystkich praw. W pojęciu zatem integralnych praw kryje się przeświadczenie, że wszystkie generacje praw stanowią nierozzerwalną jedność, są niepodzielne i tak samo ważne, mimo zachodzących między nimi różnic⁶⁸.

Spór o demokrację

Istotnym dylematem aksjologicznym współczesności jest bez wątpienia spór o demokrację. Nie ulega wątpliwości, że pojęcie demokracji wiąże się nierozzerwalnie z ideą wolności, która jest wielkim osiągnięciem czasów nowożytnych. Ta idea, jak pokazano wcześniej, stanowi także istotny element wielu aksjologii i w sposób jednoznaczny zdominowała myślenie współczesnego człowieka i całego świata, przybierając postać tzw. nowego humanizmu. Jest faktem oczywistym, że demokracja musi stwarzać horyzonty wolności dla człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Człowiek jest bowiem istotą bytowo wolną, tzn. wolną w najgłębszej swej istocie, i dlatego musi

⁶⁷ F. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*, „Chrześcijanin w świecie” 150 (1986), s. 9.

⁶⁸ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, s. 28–29.

mieć zabezpieczoną płaszczyznę wolności. Nie ulega zatem wątpliwości, iż każda demokracja musi być związana z wolnością człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. Należy bowiem powiedzieć, że idea jest wtedy demokratyczna, gdy daje ludziom możliwie jak największe pole indywidualnej wolności. W tej kwestii istnieje pełna zgodność pomiędzy różnymi aksjologiami, np. chrześcijańską a liberalną. W tym miejscu należy jednak stwierdzić jednoznacznie, że jeśli przyjąć ideę wolności jako jedyną i najgłębszą podstawę demokracji, a tak właśnie dziś w wielu wypadkach ujmuje to liberalizm, to trzeba powiedzieć i to, że sama wolność, szczególnie w ujęciu liberalnym, jako wolność dla samej wolności, bez uznania jej granicy, może być niepokojąca. Należy powiedzieć w ten sposób: tam, gdzie brak wolności, tam nie ma demokracji, tam jednak, gdzie źle pojęta wolność, przewartościowana, tam także trudno mówić o prawdziwej demokracji⁶⁹. To przewartościowanie wolności w kontekście demokracji jest dziś w szczególny sposób widoczne. Wyraża się ono właśnie, między innymi, w oderwaniu wolności od dobra, czyli chce się ją ujmować poza systemem wartości moralnych. Jest to dążenie do tzw. autonomii całkowitej poza wszelkim dobrem. Człowiek w sferze tak rozumianej i interpretowanej wolności zaczyna wybierać już nie tylko wartości, ale także antywartości jako przedmiot swojego działania. Stąd właśnie niepokój o wolność jako jedyną i najważniejszą podstawę demokracji, jak chce liberalizm. Raz jeszcze należy zatem podkreślić, iż demokracja musi się wiązać z ideą wolności – inaczej bowiem nie byłaby ideą demokratyczną. Nie oznacza to jednak, iż wolność jest najgłębszą podstawą demokracji.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na znaczenie aksjologii personalistycznej w tworzeniu właściwie rozumianej demokracji, która zdominowała myślenie i działanie współczesnego świata. W świetle tej aksjologii rzeczywistą, fundamentalną ideą demokracji jest godność człowieka jako jednostki i wspólnoty osób⁷⁰. Chociaż każdy ową godność odczuwa i definiuje na swój sposób: człowieczeństwo, natura ludzka, godność, to jednak to, co podstawowe w tym pojęciu, jest wspólne. Oczywiście godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: *w poczuciu godności odnajdują się dziś wszyscy: robotnicy, chłopi, ludzie kultury i nauki. Nawet wołanie o chleb jest wołaniem*

⁶⁹ Por. H. Skorowski, *Refleksje nad postawami w społeczeństwie demokratycznym*, „Wojsko i Wychowanie” 1 (1993), s. 22.

⁷⁰ Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1982, s. 373–377.

*o uznanie godności. Dlatego jest ona dziś podstawą naszej demokracji*⁷¹. To właśnie godność, czyli najwyższa wartość człowieka jako osoby, mówi o potrzebie takiego systemu (rzeczywistości) społecznego i politycznego, który jest nowym i jedynie właściwym typem stosunków międzyludzkich, stosunków opartych na poszanowaniu godności wszystkich ludzi, a tym samym stosunków wyznaczających horyzonty prawdziwej wolności każdego, ale także i odpowiedzialności. I to jest istotne dopowiedzenie. Godność człowieka, jako najwyższa wartość, rozstrzyga o wolności w ramach demokracji, która jednocześnie musi być odpowiedzialna. Dzięki tej wartości, jaką jest człowiek, zdążanie współczesnego świata ku demokracji może być zdążaniem ku społeczności ludzi wolnych, ale i odpowiedzialnych za poszanowanie godności każdego człowieka.

Tu zatem tkwi zbieżność i różnica pomiędzy różnymi aksjologiami w kształtowaniu właściwego ujęciu współczesnej demokracji. Zbieżność dotyczy ukazania wolności jako zasadniczego elementu demokracji, rozbieżność w ukazaniu fundamentu, na którym demokracja się gruntuje: godność osoby – wolność.

Uwagi końcowe

1. Współczesną rzeczywistość charakteryzuje wiele dylematów aksjologicznych. Mają one charakter sporów.

2. Do najważniejszych dziś aksjologicznych sporów zaliczyć należy:

- spór o ważność aksjologii we współczesnej rzeczywistości,
- spór o wartość podstawową w ocenie współczesnej rzeczywistości,
- spór o rozumienie wolności,
- spór o prawa człowieka,
- spór o demokrację.

3. Spory aksjologiczne ujawniają zarówno protokoły zgodności, jak i protokoły ważnych rozbieżności w zakresie wielu kwestii współczesnego świata.

⁷¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 50.