

Uniwersytet Rzeszowski
Kolegium Nauk Humanistycznych
Instytut Filozofii



Sebastian Skiba

FILOZOFICZNE PUNKTY WYJŚCIA KATOLICKIEJ ETYKI SPOŁECZNEJ
KSIĘDZA JANA PIWOWARCZYKA

Rozprawa doktorska przygotowana
pod kierunkiem promotora
prof. dr hab. Leszka Gawora
oraz promotora pomocniczego
dr hab. Krzysztofa Kalki, PWSH

Rzeszów 2024

Spis treści

WSTĘP	3
ROZDZIAŁ WPROWADZAJĄCY	
1. Biografia i wykształcenie.....	10
2. Poglądy	12
3. Twórczość Jana Piwowarczyka	26
ROZDZIAŁ I, ETYKA SPOŁECZNA A EKONOMIA	
1. Etyka, filozofia i teologia	28
2. Teologia moralna a etyka społeczna	35
3. Społeczna etyka katolicka	42
4. Zagadnienie pracy ludzkiej	48
5. Etyka ekonomiczna	62
6. Relacja ekonomii i etyki.....	69
Podsumowanie pierwszego rozdziału	71
ROZDZIAŁ II, DOBRO WSPÓLNE SPOŁECZEŃSTWA	
1. Pojęcie dobra wspólnego i wspólnoty	72
2. Państwo a rodzina.....	88
3. Państwo	82
4. Naród.....	91
5. Ludzkość	94
Podsumowanie drugiego rozdziału	96
ROZDZIAŁ III, CZŁOWIEK A PRAWO	
1. Prawa i obowiązki społeczne.....	98
2. Prawo naturalne i natury a prawo pozytywne.....	106
3. Jednostka a osoba	111
4. Człowiek moralny	132
5. Człowiek w wymiarze społecznym.....	136
Podsumowanie trzeciego rozdziału.....	148
ROZDZIAŁ IV, ZAGADNIENIA MORALNE RODZINY	
1. Naturalny charakter rodziny.....	150
2. Cele małżeństwa i rodziny	151
3. Nerozerwalność małżeństwa	154
4. Zagadnienie aborcji	161
5. Sprawiedliwość i miłość.....	170
Podsumowanie czwartego rozdziału.....	179
Zakończenie	178
Streszczenie	180
Bibliografia	183

WSTĘP

Niektórzy ludzie dobrowolnie rezygnują z pracy nad sobą. Żyją w nieświadomości tego, kim są. Nie zadają sobie najmniejszego trudu, żeby poznać siebie i drugiego człowieka, aby realizować dobro, a nie dopuszczać zła. Działając, zajmują się tylko tym, co przychodzi łatwo. A przecież wiemy, że każdy człowiek ma więcej skłonności i łatwości do realizowania tego, co już wcześniej robił. Postępowanie człowieka jest realizowaniem tego, czego dokonuje z przyzwyczajenia, nałogów czy usprawnień.

Człowiek, który działa, to istota duchowa, rozumna, dążąca do poznania poprzez rozwój intelektualny. Przełamuje niewiedzę, gdy rozwija się w kierunku rozumienia świata, siebie i drugiego człowieka oraz otwartymi oczami patrzy na rzeczy, usiłując je zrozumieć, a nie podciągnąć pod schemat myślowy. Człowiek swój byt w relacjach z innymi podpira na tworzeniu humanizmu, czyli kultury jemu służącej, wskazującej na jego podmiotowość i trwanie w centrum otaczającego świata. Zarazem człowiek jest tym, który dąży do prawdy i dobra, gdyż z natury chce dobra. Człowiek jest zatem autorem swych działań, a jednocześnie niezbędna jest mu relacja z innymi.

Określenie człowieka nie może być dowolne, ma wynikać z jego prawidłowego ujęcia. Identyfikując człowieka odkrywamy, że jest on istnieniem i istotą. „W tej istocie akt istnienia zaktualizował formę i materię pod wpływem zewnętrznych wobec człowieka przyczyn celowych. Posiadanie formy, którą jednostkuje sfera intelektualna, będąca możliwością i posiadanie materii czynią człowieka człowiekiem”¹. Istotę stanowi dusza i ciało. Cecha rozumności wyróżnia duszę człowieka, a jej podstawą jest intelekt. Znamionuje ją też cecha wolności, której podstawę stanowi wola. Intelekt jest kresem relacji poznania, co oznacza, że przyjmujemy oddziałujące na nas elementy strukturalne istoty, jak i w cechach fizycznych (ujawniając ciało). Przejawy istnienia są podstawami relacji osobowych, takich jak miłość, wiara i nadzieja. Współobecność innych, jako tło dla działań i doznań jednostki prowadzi do uczenia się coraz to nowych ról społecznych, a przez to do rozwoju osobistego².

Praca doktorska jest propozycją podjęcia poszukiwań filozoficznych podstaw postępowania człowieka. Stanowi próbę ujawnienia podstawowych pytań i twierdzeń filozoficznych związanych z moralnością człowieka, koniecznych do współżycia w środowisku

¹M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991, s. 19.

²Tamże, s. 20-25.

osób. W filozofii można znaleźć określenie wychowania, jako prowadzenia człowieka ku szczytom doskonałości właściwej dla stanu człowieka, jako człowieka, czyli zespołu wszystkich sprawności moralnych i umysłowych.

Wspomnieliśmy o społecznej potrzebie podjęcia tych zagadnień. Zagadnienia sformułowane są w określonym języku, który trzeba starać się zrozumieć w kontekście historycznym. W takiej sytuacji analizę pojęć filozoficznych postaramy się przeprowadzić z całą jasnością i precyzją. Polega ona na zestawieniu, klasyfikacji i rozbudowaniu znaczeń pod względem rzeczowym, a także historycznym.

Temat pracy

Tematem rozprawy wyrażonym w tytule są punkty wyjścia filozoficznej etyki społecznej w ujęciu ks. Jana Piwowarczyka. W rozprawie podejmuje się ukazanie etyki filozoficznej uprawianej w okresie międzywojennym, a w niej etykę społeczną o orientacji tomistycznej w ujęciu Jana Piwowarczyka. Z kolei normy moralnego postępowania określa się jako: „ustalenie sposobu rozpoznawania działań chroniących dobro osób”³. Można zatem przyjąć, że stopień identyfikacji z poszczególnymi rolami społecznymi może świadczyć o stopniu internalizacji tych norm.

Cel pracy

Novum niniejszej pracy jest już sam fakt, że do tej pory etyka filozoficzna J. Piwowarczyka nie została zrekonstruowana i usystematyzowana.

To *novum* polega także na zbadaniu recepcji myśli św. Tomasza z Akwinu, do której J. Piwowarczyk najchętniej się odwoływał. Etyka filozoficzna J. Piwowarczyka została tutaj przebadana w perspektywie tomistycznej, tzn. nie tylko pod kątem poglądów św. Tomasza, które się w niej znajdują, lecz także w kontekście rozważań polskich tomistów. Zabieg ten miał na celu ukazanie, czym się różni interpretacja myśli Akwinaty dokonana przez J. Piwowarczyka od interpretacji dokonanej przez innych polskich neotomistów XX w. i XXI w., a w czym jest do niej podobna. Szczególna uwaga została poświęcona ukazaniu etyki, która nie jest tożsama z teologią moralną.

³M. Gogacz: dz. cyt., s. 67.

Przebadanie etyki społecznej J. Piwowarczyka w ujęciu filozoficznym ukazuje interesujące połączenie przeróżnych filozofii, jakiego dokonał ten autor.

Przyczynami podjęcia tego tematu był brak opracowań oraz ukazanie ciekawej recepcji nauki św. Tomasza z Akwinu.

Celem rozprawy jest zarysowanie i zanalizowanie tematu etyki społecznej w tekstach Jana Piwowarczyka, jako teologa i filozofa chrześcijańskiego okresu międzywojennego, kontynuującego filozofię św. Tomasza z Akwinu. Tym celem jest omówienie dominującej etyki społecznej, której podstawy tkwią w filozofii realistycznej. Celem badań jest poszerzenie wiedzy o katolickiej etyce społecznej ze szczególnym uwzględnieniem wiążących się z nią wybranych zagadnień z zakresu etyki. Zrealizowanie tego celu będzie miało wartość poznawczą i praktyczną, ukazując możliwość lepszego zrozumienia etyki społecznej. Ponadto, przyczyni się do uzupełnienia wiedzy w tym zakresie.

W literaturze „cel poznawczo – teoretyczny wiąże się z poznaniem określonej kategorii zjawisk oraz wykryciem ich związków, zależności oraz prawidłowości”⁴. Celem badań w tym znaczeniu jest analiza tekstów źródłowych Jana Piwowarczyka okresu międzywojennego oraz powojennego do 1959 roku, czyli do śmierci Piwowarczyka.

Oprócz celów poznawczych wyróżnić należy także cele praktyczne. W tym przypadku dotyczą one możliwości modyfikacji, a przynajmniej zwrócić ich uwagę na ten problem.

Celem drugorzędnym jest umożliwienie pełniejszego wglądu w omawianą problematykę zarówno zainteresowanym okresem międzywojennym, jak i zagadnieniami społecznymi.

Metoda pracy i podział materiału

We wszystkich rozdziałach katolicka etyka społeczna została zbadana w perspektywie tomistycznej. Wśród analizowanych tekstów była publikacja książkowa Jana Piwowarczyka „Katolicka Etyka Społeczna” oraz pomniejsze publikacje.

Najważniejszą metodą zastosowaną w pracy była analiza tekstów źródłowych i dokonywanie syntezy na jej podstawie. Publikacje te, w ramach których nastąpiło pewne uporządkowanie materiału, stały się jednym z punktów odniesienia w dokonywanej systematyzacji materiału. Z racji tego, że jest to praca historyczna, zostały wykorzystane metody właściwe dla historii myśli ludzkiej, takie jak wyjaśnianie kontekstowe – bliższe i

⁴Z. Skorny, *Prace magisterskie z psychologii i pedagogiki*, Warszawa 1984, s. 25.

dalsze, addycja danych biograficznych lub merytorycznych, eliminacja danych przez wybór argumentu silniejszego czy porównywanie różnych tekstów autora w celu precyzyjnej identyfikacji jego poglądów.

Problemem rozprawy jest właściwe ukazanie poprzez odczytanie tekstów, nie erudycji historycznej, lecz rozumienia, które polega na wiązaniu skutku z przyczyną, tego, co jest podstawą realizmu jako więzi z realnymi bytami.

Realizm polega na uznawaniu za pryncypia stanowiące byt, tego, co stworzone przez samoistny akt istnienia. Idealizm jest uznawaniem za pryncypium bytowania każdego intelektu i przypisywania poznaniu pozycji źródła jedności tego, co ujmowane przez różne władze poznawcze⁵.

Problemem badawczym podejmowanym w tej pracy jest zbadanie czy Jan Piwowarczyk usiłował tworzyć ekonomię, która byłaby podporządkowana zasadom moralnym.

Takie usiłowanie wpisywałoby się w praktyczny charakter filozofii powstającej w Polsce w XX w.

Etyka społeczna Jana Piwowarczyka rozumiana w sposób klasyczny, przede wszystkim jako katolicka etyka społeczna, została wyrażona w różnych dziełach i artykułach popularnonaukowych. To także jest charakterystyczne dla tego okresu, że najczęściej nie była to myśl tylko akademicka, która byłaby prezentowana zgodnie ze wszystkimi wymogami nauki. Z założenia skierowana była bowiem do jak największej liczby osób, rozwiązując problemy, którymi żył ogół społeczeństwa.

Filozofia uprawiana w Polsce w XX w. miała często charakter religijny, co przejawiało się w różny sposób. Powstawały próby tworzenia filozofii chrześcijańskiej. Próby te polegały przede wszystkim na przedstawieniu filozofii, którą można by pogodzić z zasadami katolicyzmu.

W omawianym okresie silny był także nurt scholastyczny i neoscholastyczny. I na tę formację scholastyczną wpływ miała niewątpliwie encyklika Leona XIII „Aeterni Patris”, w której papież wezwał do odnowienia studiów nad myślą Tomasza z Akwinu.

Jan Piwowarczyk powoływał się zresztą na ten dokument⁶ i na inne encykliki Papieży oraz odwoływał się wprost do dzieł Akwinaty, a w szczególności do „Summa theologiae”⁷ i „Summa contra gentiles”⁸.

⁵M. Gogacz, dz. cyt., s. 130-131.

⁶ Zob. Leon XIII, *Aeterni Patris*, źródło: http://w2.vatican.va/content/leoxiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (30.11.2019 r.).

⁷ Zob. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, tom 1, wyd. Antyk, Kraków 2011, s. 9.

⁸ Zob. Tamże, s. 9-15.

Istotna jest przy tym uwaga Edmunda Morawca, który podkreślał, że po wydaniu encykliki „Aeterni Patris” interpretowano myśl Tomasza z Akwinu zgodnie z tzw. zachowawczą wersją tomizmu. Charakteryzowała się ona tym, że nie dostrzegano istotnych różnic pomiędzy myślą Arystotelesa i Akwinaty. Mieczysław Gogacz nazwał tę interpretację tomizmem tradycyjnym. Wyróżnia go podręcznikowość (nauczanie na podstawie podręczników), werbalizm (zaliczanie do tomistów wszystkich, którzy posługiwali się terminami „istnienie” i „istota”) oraz kompilacyjność⁹.

Problematyka badań

W badaniach posłużono się metodami charakterystycznymi dla nauk historycznych, rozumianych jako zasady oraz sposoby systematycznych dociekań w celu poznania obiektywnej rzeczywistości.

W przedłożonej pracy skorzystano także z metody heurystycznej, której zadaniem jest krytyczne badanie i wewnętrzna interpretacja źródeł pisanych. Sama hermeneutyka jest jedną z podstawowych nauk pomocniczych historii we wszystkich jej dziedzinach posługujących się źródłami pisany. Nowe znaczenie hermeneutyce nadaje odkrycie, że świat człowieka i on sam, to złożona rzeczywistość z uporządkowanych znaczeń, a człowiek, to istota zdolna do sensownego zaistnienia w tym świecie. Zatem za pomocą hermeneutyki można uchwycić prawdy zawarte w sformułowaniach powstałych w przeszłości i przetłumaczyć na język współczesny¹⁰.

⁹ E. Morawiec wyróżnia poza tomizmem w wersji zachowawczej otwartą wersję tomizmu i tzw. tomizm egzystencjalny. Ostatni uznaje za najbardziej wierne odczytanie myśli Tomasza z Akwinu. M. Gogacz zaproponował inne nazewnictwo i inny podział. Wyróżnił tomizm tradycyjny, lowański, transcendentálny, egzystencjalny i konsekwentny. Uznał przy tym, że to tomizm konsekwentny jest najbardziej wierny filozofii Tomasza z Akwinu. E. Morawiec, *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, 114–115; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008, 133–140. Zob. także na temat różnych odmian tomizmu: B. Listkowska, *Odmiany tomizmu polskiego w XIX i XX wieku*, [w:] *Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów*, opr. zbiorowe, Radzymin 2014, 19–29; K. Bańkowski, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, 49–79; M. Gogacz, *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „*Życie i Myśl*” 31 (1981), 67–81; Cz. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991; A.B. Stępień, *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, [w:] *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M.A. Krąpiec, P. Taras, J. Turowski, Lublin 1976, 179–191.

¹⁰ M. Nowak, *Wolne soboty i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 49–58.

Podział materiału

Praca składa się z rozdziału wprowadzającego, czterech rozdziałów, wstępu, bibliografii i zakończenia.

W rozdziale wprowadzającym przedstawiona została biografia i twórczość Jana Piwowarczyka ze względu na to, że są one mało znane. Opisane zostało także wykształcenie tego myśliciela, aby pokazać, co wpłynęło na jego poglądy dotyczące nauk społecznych. Wskazane zostało też znaczenie etyki społecznej w jego twórczości, jej moralny charakter i dokonane zostało jej umiejscowienie na tle epoki.

Na rozdział I składa się opis podstawowych pojęć różnicujących dziedzinę wiedzy, a także takie zagadnienia jak: etyka społeczna, praca ludzka czy relacja ekonomii i etyki.

Rozdział II prezentuje pojęcie dobra wspólnego i wspólnoty. Wskazuje również pojęcia społeczeństwa takie jak: wspólnota, państwo, naród i ludzkość.

W rozdziale III ukazana została antropologia Jana Piwowarczyka, która obejmuje analizę natury ludzkiej, prawa i obowiązki społeczne, prawo naturalne i pozytywne, jednostkę i osobę, moralność człowieka. W rozdziale IV podjęto zagadnienie rodziny, miłości i sprawiedliwości.

We wszystkich rozdziałach etyka społeczna Jana Piwowarczyka została zbadana w perspektywie tomistycznej.

Najważniejszą metodą zastosowaną w pracy była analiza tekstów źródłowych i dokonywanie syntezy na jej podstawie. Z racji tego, że jest to praca historyczna, zostały wykorzystane także metody właściwe dla historii myśli ludzkiej, takie jak:

- a) wyjaśnianie kontekstowe – bliższe i dalsze;
- b) addycja danych biograficznych lub merytorycznych;
- c) eliminacja danych przez wybór argumentu silniejszego;
- d) porównywanie różnych tekstów autora w celu precyzyjnej identyfikacji jego poglądów.

Rozważanie postawionego w tytule problemu wymaga uzasadnienia, iż wielość interpretacji kwestii etycznych jest konsekwencją wyboru, przede wszystkim, określonej filozofii, a w ślad za tym określonej etyki i sposobu jej uprawiania. Dotyczy to filozofii jako tej, która jest w stanie zaspokoić intelektualną potrzebę całościowej wiedzy, która systematyzuje przeświadczenia człowieka, dokonując krytycznej oceny tego wszystkiego, co skądinąd mogłoby się wydawać oczywiste.

Nie jest to problem centralny, jednak dla jasności dalszego wywodu należy określić

różnicę między terminami „etyka” i „moralność”. Nie wdając się w szczegóły ustalono, że jako etykę rozumiem pewną dyscyplinę filozoficzną, gdyż źródłem wszelkich jej twierdzeń jest rozum ludzki. Sama moralność polega na zgodności działań z prawdą i dobrem osób. Są to zarazem działania odpowiedzialne.

Studiując na przykład dzisiejsze publikacje z zakresu etyki dochodzi się do wniosku, że etyka nie różni się od antropologii filozoficznej. Jest właśnie filozoficzną teorią człowieka, budowaną w ten sposób, że z pozycji jakichś relacji ustala się, kim jest człowiek. Działania więc człowieka czyni się nie tyle drogą do zrozumienia jego istoty, ile raczej samo to działanie uznaje się za tożsame z istotą człowieka. Tymczasem spójne postępowanie badawcze przebiega na drodze od podmiotu relacji, od realnego bytu, do wytłumaczenia relacji. Sformułowanie filozoficznej teorii człowieka, jego istoty i powodowanych przez niego relacji - nie jest zbudowaniem etyki.

Filozoficznej teorii człowieka nie ustala się metodami właściwymi etyce, która nie powinna dążyć do rozstrzygania, czym coś jest, lecz w odniesieniu do tego, czym coś jest powinna ustalać normę związku tego czegoś z jego celami i zadaniami.

Natrafia się ponadto w dzisiejszych publikacjach z zakresu etyki na propozycje poszerzenia jej refleksją towarzyszącą działaniu. Ta refleksja, to motyw ludzkich decyzji. A gdy ta decyzja uruchomi miłość, wyznaczone przez nią działanie budzi odpowiedzialność w kontekście społecznym.

Należy zaznaczyć, że w tych ujęciach przedmiotem etyki staje się przede wszystkim decyzja. Od niej droga prowadzi do odpowiedzialności. Punktem wyjścia analizy decyzji jest refleksja nad działaniem, uświadamianie sobie poznania moralnego¹¹.

Punktem wyjścia i celem etyki nie jest ani interpretacja tzw. doświadczenia moralnego, ani antropologia filozoficzna. Jej punktem wyjścia są realnie istniejące podstawowe relacje międzyosobowe. Celem etyki jest zbudowanie reguł, sprzyjających *metanoi* w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienia w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi - relacji¹².

Zmianę myślenia nazywa się po grecku *metanoia* lub po polsku, nawróceniem.

Etyka zajmująca się postępowaniem nie identyfikuje relacji postępowania, tzn. bytowania tej relacji, lecz dotyczy wyboru działań, które będą chroniły współobecność osób. W etyce, która jest dziedziną filozofii, nie chodzi o to, by człowiek dokonywał tylko wyborów.

¹¹Por. Tamże.

¹²Por. Tamże, s. 12-18.

Są one bowiem także uwarunkowane kulturowo.

Etyka zajmuje się identyfikowaniem pryncypiów wyboru działań chroniących relacje osobowe i osoby. W ten sposób uzyskuje własny przedmiot badań i staje się nauką samodzielną, niezależną od innych nauk. Żadne też zdanie metafizyki lub religii nie staje się zdaniem w obszarze etyki¹³.

Podstawowe propozycje, jakie znajduje się dzisiaj w literaturze polskiej z zakresu etyki możemy podzielić na dwie grupy: te, które odwołują się do autorytetu Ewangelii (propozycje zwane chrześcijańskimi) i te, które nazywają same siebie etykami niezależnymi.

Z antropologii humanistycznej czy też z pewnej antropologicznej wizji człowieka wywodzi się sądy o tym, jakie powinny być czyny, zachowania, postawy, sądy i uhierarchizowania wartości bytu ludzkiego wobec samego siebie, wobec innego człowieka i wobec społeczeństwa. Tego rodzaju nauka o etyce uważana jest często za w pełni niezależną; niektóre z jej nurtów były w swoim czasie obecne w filozoficznej myśli polskiej (Władysław Witwicki, Tadeusz Kotarbiński, Leszek Kołakowski). Uważa się, że etyka określana jako niezależna jest tylko ideologiczną fikcją, czy też fantazmatem wojującego antyklerykalizmu. Żadna etyka godna tego miana nie może pomijać ani prawa naturalnego, ani odniesienia do sacrum, niezależnie od jego źródła. W konsekwencji każda etyka jest swego rodzaju „teologią” moralną¹⁴.

Termin „moralność” jest zwykle kojarzony z jedną z dyscyplin teologicznych: teologią moralną. Czerpie ona obficie z Objawienia, opierając się jednocześnie na prawie naturalnym i bynajmniej nie neguje roli ludzkiego rozumu. Kwestia źródeł teologii moralnej pokrywa się niemal z kwestią podstaw teologii¹⁵, a mówiąc ogólniej, z kwestią poszukiwania prawdy, w ramach zdrowego formowania zarówno myśli, jak i sumienia. Teologię moralną można zdefiniować jako część teologii badającą czyny ludzkie w celu ich odniesienia do miłującej wizji Boga, do szczęśliwości prawdziwej, pełnej, i do ostatecznego celu człowieka, poprzez łaskę, cnoty i dary, w świetle Objawienia i rozumu. Teologowie rozróżniają teologię moralną fundamentalną i teologię cząstkową. Ta ostatnia dzieli się na indywidualną i społeczną.

Z powyższego wynika, że termin *etyka* może być używany dla oznaczenia teorii moralnej, która nie odwołuje się wprost ani do Objawienia, ani do autorytetu Kościoła.

¹³Por. Tamże, s. 12-18.

¹⁴Por. Tamże, s. 12-18.

¹⁵*De locis theologicis*, w: Jan-Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 5.

ROZDZIAŁ WPROWADZAJĄCY

1. Biografia i wykształcenie

Jan Piwowarczyk przyszedł na świat 29 stycznia 1889 roku w miejscowości Brzeźnica, usytuowanej w niewielkiej odległości od Skawiny. Był czwartym dzieckiem Marcina i Marii (wywodzącej się z domu Hyla)¹⁶. Rozwijał się i zdobył wykształcenie maturalne w roku 1907, następnie wstąpił do seminarium duchownego w Krakowie, tam też po czterech latach przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa Anatola Nowaka.

W okresie 1912-1916 podjął służbę w parafii św. Józefa w Podgórzu, kolejne dwa lata spędził w parafii Najświętszej Marii Panny w Krakowie.

Dalsza działalność związana była z kształceniem i egzaminem na katechetę szkół poziomu średniego. To zainspirowało go do współtworzenia statutu Towarzystwa Kapłanów Czytelników, stając się źródłem powstania związku Kapłanów „Unitas”.

Jego osiągnięcia są niezwykle istotne:

- w 1919 r. wyjechał do stolicy w roli delegata Związku Katolików na Sejm Nauczycielski,
- zasiadał jako członek zarządu Krakowskiego Koła Towarzystwa Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych,
- pełnił zaszczytną funkcję Prefekta Koła księży Prefektów (do roku 1922),
- jako autor zaistniał w roku 1920 publikując w „Miesięczniku Katechetycznym i Wychowawczym” swoją pierwszą pracę – „Religijne zagadnienie u Wyspiańskiego”.

W tym samym czasie Ks. Piwowarczyk podejmował się również wielu zadań: współpracował z krakowską centralą Chrześcijańskich Związków Zawodowych; jedenaście lat udzielał się jako członek Chrześcijańskiej Demokracji; zasłynął w latach 1922-1939 współdziałając ze środowiskiem krakowskim m.in. z „Głosem Narodu”, w którym (w roku 1924) pełnił funkcję redaktora naczelnego. Pisał również na niwie „Gazety kościelnej”¹⁷.

Ks. J. Piwowarczyk zasłynął z obrony księży przed surowymi atakami ze strony pism radykalnych, zajmując miejsce w „Sekcji Czcici Kapłańskiej”.

Ks. Jan Piwowarczyk funkcję wykładowcy pełnił na Wydziale Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, wykładając katolicką etykę społeczną w latach 1928-1933. W roku 1932

¹⁶Por. S. Krajski, *Filozofia polityczna*, Warszawa 2003, s. 113.

¹⁷Tamże. S. 112.

spotkał go zaszczyt w postaci powołania do Rady Społecznej przy Prymasie Polski. W tym też roku obronił pracę magisterską pt.: „Współczesne kierunki społeczne”, wraz z tłumaczeniem encykliki Leona XIII – „Rerum Novarum”. Rok później otrzymał tytuł doktora, prezentując pracę: „Kryzys społeczno-polityczny w świetle katolickich zasad”¹⁸.

Postawa polityczna Piwowarczyka wyrażająca się krytycznym nastawieniem do rządów sanacyjnych, spowodowała, iż w roku 1933 Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zakwestionował jego wykłady i odebrał akceptację ich prowadzenia. Musiał więc wykorzystać swoje wcześniejsze doświadczenia i od roku 1936 został redaktorem naczelnym dziennika, który przybrał charakter Akcji Katolickiej oraz stał się prelegentem Chrześcijańsko-Społecznego instytutu Oświatowego przy Chrześcijańskich Związkach Zawodowych. W roku 1939 miejsce redaktora naczelnego zajął Jerzy Turowicz, zaś Piwowarczyk objął parafię św. Floriana w Krakowie, a we wrześniu tego samego roku – został rektorem krakowskiego seminarium duchownego.

W październiku 1941 ks. J. Piwowarczyk został aresztowany i bezprawnie osadzony w więzieniu na trzy miesiące, które opuścił za wstawiennictwem kardynała Adama Sapiechy. Po tych przeżyciach, w roku 1942 zorganizował tajne nauczanie na terenie seminarium, a do grona kleryków został przyjęty m.in. Karol Wojtyła. Tę funkcję sprawował do roku 1944, by w maju (tego samego roku) przyjąć stanowisko kanonika Kapituły Metropolitalnej. Pełnił także funkcję członka Rady Administracyjnej Archidiecezji Krakowskiej. Niedługo po tych wydarzeniach zaangażował się w prace nad utworzeniem „Tygodnika Powszechnego”, który wspomagał do roku 1951.

Lata 1947-1951, to okres powrotu do wykładów, w ramach katedry etyki społecznej, będącej integralną częścią Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. W roku 1949 doceniono zasługi księdza i przyznano mu nagrodę o charakterze publicystycznym w ramach Episkopatu Polski¹⁹.

W roku 1952 zmienił miejsce pobytu, opuszczając Kraków i przenosząc się do Zebrzydowic, do domu swojego kolegi z lat seminaryjnych, ks. Józefa Gacka. Rezydował tam do roku 1955. W tym okresie realizował przekład hymnów brewiarzowych, przeżywał także ogromne rozterki, wynikające z bezpodstawnych oskarżeń o antypaństwo. Od roku 1956 ponowił współpracę z „Tygodnikiem Powszechnym”.

W roku 1957 Ksiądz J. Piwowarczyk nagle zachorował, czego końcowym efektem był wylew krwi do mózgu. Poprawa stanu zdrowia nastąpiła w roku 1958. W wielkanocnym

¹⁸Tamże, s. 113.

¹⁹Tamże, s. 113-114

numerze tygodnika powszechnego z 1959 roku, ukazał się ostatni artykuł księdza, po czym nastąpił okres pogarszania się stanu zdrowia. Ksiądz nie zdołał pokonać choroby i zmarł 29 grudnia 1959 roku. Pochowany został na cmentarzu rakowickim w grobowcu należącym do kapituły.

2. Poglądy

J. Piwowarczyk dzielił filozofię na teoretyczną, inaczej spekulatywną oraz praktyczną. Pierwsza wymieniona z tych kategorii, bada to, co rzeczywiste, ale niezależne od woli ludzkiej, zaś druga – wszystko to, co nas otacza, a jest tworzone przez człowieka. Zdaniem Piwowarczyka, filozofia teoretyczna obejmuje metafizykę, filozofię przyrody, teodyceę, a także psychologię. Druga kategoria, czyli filozofia praktyczna, miałaby dotyczyć prawdy – czyli przede wszystkim teorii poznania i logiki, tego co dobre – etyki oraz piękna – estetyki. Uważał ponadto, że filozofia jest nauką normatywną, bowiem jej zadaniem jest wyznaczanie norm, które mają pozwolić na osiągnięcie prawdy, dobra i piękna.

Uznawał charakter indywidualny etyki w momencie, kiedy ta odnosiła się do życia jednostki, albo też aspekt społeczny, gdy kształtowała prawa życia społecznego. Etykę o charakterze katolickim i społecznym ksiądz Piwowarczyk zalicza zarówno do nauk teologicznych, jak i filozoficznych: „Jest nauką filozoficzną, bo stanowi pewien system etyki. Jest nauką teologiczną, bo jednym z jej źródeł jest przechowywane w Kościele katolickim Objawienie Boże”²⁰. Zakładał również, iż filozofia, to odrębny element systemów etycznych.

Zajmował się także katolicką nauką o moralności, „dzieląc ją na dwie grupy formalne, które, jego zdaniem, zawierają gotowe prawa moralne i grupę materialnych, wymagających wydobycia na drodze wnioskowania”²¹. Za jedyne źródło formalne uznawał orzeczenia nauczycielskiego urzędu Kościoła, bowiem wskazówki, które się w nich mieszczą mają swoje źródło zarówno w Piśmie Świętym, jak i w tradycji. A Pismo Święte i tradycja, wykluczając gotowe prawa, są podstawą źródła materialnego, obok dzieł przedstawicieli propagujących naukę Kościoła, czyli ojców i doktorów Kościoła. Tu szczególnie podkreślał rolę Tomasza z Akwinu, a wspomniane powyżej dzieła traktował jako podstawę moralnych zasad i narzędzi poznania.

Za jedyne zwierzchnika nauczycielskiego urzędu Kościoła, uznawał papieża, który jako jednostka nadrzędna, biorąca pod uwagę jedynie zdania soboru powszechnego, wydaje

²⁰J. Piwowarczyk, dz. cyt., s. 317-318.

²¹Tamże s. 317

nieomyślne orzeczenia – *ex cathedra*, ta zaś musi dokonywać rozstrzygnięć ostatecznych, dotyczących całego Kościoła. Ksiądz uważał, iż nakazy „wiary Boskiej”, która została zawarta w Piśmie Świętym wraz z „katolicką”, opierającą się na dogmatach wiary i ich negowaniu, traktowane są, jak grzech herezji. Odrzucając stanowiska skrajne, które uznają Ewangelię, jako formę zwróconą przeciwko bogaczom, bądź niewierzącym, we wskazania ewangeliczne w kwestii życia społecznego czy gospodarczego, Piwowarczyk uznaje społeczny charakter nauki Chrystusa. Kwestia ta odnosi się przede wszystkim do stosunku jednostek do dóbr materialnych, a także ich wykorzystania i wskazuje na najważniejsze obowiązki społeczne, czyli sprawiedliwość i miłość.

Etyka społeczna, zdaniem autora, podkreśla dwojakie ujęcie: społeczne życie, czyli ład porządkujący życie jednostek i sferę życia gospodarczego – potrzeb gospodarczych społeczeństwa, które muszą być zaspakajane. Wynika stąd dokonanie podziału etyki społecznej na dwie grupy: etykę życia społecznego oraz życia gospodarczego. Jego zdaniem etyka społeczna funkcjonuje jako: „Nauka teologiczno-filozoficzna, która życie społeczne i gospodarcze wartościuje z punktu widzenia katolickiej moralności”²².

J. Piwowarczyk uważa, że normy moralności, funkcjonującej jako kryterium etyki społecznej, istnieć muszą, aby móc wydawać sądy o moralnym charakterze. Twierdzi, iż istnieje tylko jedna norma moralności, podobnie, jak istnieje tylko jedna etyka. Toteż wcześniejsze podzielenie etyki na dwie grupy, może dotyczyć ich istnienia jako przedmiotu materialnego (pierwsza grupa dotyczyłaby tylko i wyłącznie człowieka, zaś druga tylko i wyłącznie grupy społecznej) wraz ze zróżnicowaniem w stosowaniu zasad moralnych. Ksiądz odwołuje się w tym wypadku do przykładu, że jednostka może zrzec się swoich „praw czy nawet znosić prześladowanie, co w żadnym przypadku nie jest dopuszczalne, jeżeli mówimy o całym narodzie”²³.

Piwowarczyk zaznacza, iż normy moralności, możemy także podzielić na dwie grupy: tak zwaną podmiotową, czyli sumienie człowieka oraz przedmiotową, będącą niezależną od człowieka i dotyczącą ładu moralnego, za którego źródło uznaje się boską naturę oraz naturę rozumną istoty ludzkiej.

Najwyższa forma moralności, to natura boska, zaś ludzka natura, jest jedynie formą wyjaśniającą, bowiem wyjaśnia ład moralny, pochodzący od Boga. Norma moralności teoretycznej, to natura ludzka, zaś praktyczną odpowiedzią na nią jest prawo. Zdaniem J. Piwowarczyka jest ono określane jako: „zarządzenie rozumu dla dobra ogólnego przez tego, na

²²Tamże, s. 317-318.

²³Tamże, s. 318

kim spoczywa troska o społeczeństwo”²⁴.

Kolejną klasyfikacją, jest podział prawa na dwie grupy: wieczne i czasowe. Czasowe dzieli się na boskie i ludzkie, boskie zaś, możemy podzielić na naturalne i pozytywne, natomiast ludzkie prawo – na cywilne i kościelne.

Zdaniem Piwowarczyka, dla etyki znaczenie najistotniejsze ma prawo natury moralnej. Powołując się na naukę św. Tomasza podaje, iż jest ono: „uczestnictwem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”²⁵. W stworzenie tego ładu człowiek nie ingeruje, zastaje go gotowym, bowiem ład moralny jest obiektywny. Jego celowość polega na zachowaniu ludzkiej natury w każdej jednostce. Prawo natury istnieje, potwierdzają go trzy fakty: istnienie boskie, dostrzeganie gatunkowej natury ludzkiej, a także świadomości tego prawa, powszechne i niepowtarzalne.

Moralne prawo natury ma natomiast dwie cechy szczególne, takie jak: powszechność i niezmienność. W podmiotowym znaczeniu, oznacza to tyle, że wszyscy ludzie jemu podlegają, zaś w drugim, przedmiotowym, iż wszystkie dziedziny ludzkie, są nim objęte. Na tej podstawie można stwierdzić, że prawo natury o charakterze moralnym, jest niezmiennie, bowiem niezmiennie są jej zasady – wszelkie zmiany mogłyby zajść, gdyby Bóg mógł je zmienić. A to, co może się zmienić, to jedynie wnioski, wypływające z zasad i te zmiany, czasem ulegają, ale są niezmiennie rzadkie i „dokonują się na drodze skomplikowanych procesów psychologicznych”²⁶.

Pozytywiści tacy jak, Comte czy Durkheim, zaprzeczali, jakoby istniały jakiekolwiek prawa natury, taki sam stosunek mieli marksiści. Pierwsza grupa podkreślała zmienność ludzkiej moralności jako zmian w obyczajach społecznych, druga zaś doszukiwała się tych zmian w czynnikach gospodarczych, a ujmując rzecz ściślej - w relacjach produkcyjnych. Piwowarczyk opierając się na słowach świętego Tomasza mówi, iż: „prywatna własność nie sprzeciwia się prawu naturalnemu, lecz dołącza się do prawa naturalnego przez wnioskowanie rozumu ludzkiego (per adinventionem rationis humanae). Pomimo wszystko do życia społecznego odnosi się moralne prawo natury. Cechą charakterystyczną życia społecznego są relacje jednostek, które działają wspólnie chcąc osiągnąć efekty dla całości”²⁷. Wskazuje, że obok całego społeczeństwa, istnieje grupa mniejsza, czyli społeczność oraz zbiorowość. Społeczeństwo określa, jako byt rzeczywisty, ale akcydentalny, nie jest on jednak samoistny,

²⁴Tamże, s. 317-318.

²⁵Tamże s. 317-318

²⁶Tamże s. 318

²⁷Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, wyd. Antyk, Kraków 2011, s. 31. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I-II, q 90-97.

jak podmioty wchodzące w jego skład.

J. Piwowarczyk neguje skrajny indywidualizm, twierdząc, że suma jednostek tworzy społeczeństwo. Nie uznaje również totalizmu, gdzie społeczeństwo, byłoby bytem od jednostek niezależnym. Totalizm, to dla niego: „pierwszeństwo grupy przed jednostką ludzką”²⁸. Ta postawa w literaturze określana jest mianem totalnego totalitaryzmu: „przez szereg lat – pisze – obserwowaliśmy proces stałego pochłaniania społeczeństwa przez państwo. A więc likwidację praw jednostki na rzecz władzy, (...) uniemożliwienie społeczeństwu kontroli nad działalnością rządu, niszczenie samorządnych zrzeszeń społeczeństw, nawet walkę z religią, uchylającą się spod kontroli policjanta”. Wskazuje, że w państwach totalnych religia pełni funkcję instrumentalną i w ten sposób „zabija godność ludzką, człowieka zakuwa w niewolę i hamuje twórczość”²⁹.

Ks. J. Piwowarczyk nie bierze pod uwagę proponowanych skrajności, a prezentuje rozwiązanie personalistyczne, dbające o odpowiedni poziom interesów wszystkich ludzi, zaś alternatywą dla walki, ma być współpraca. Ta koncepcja wywodząca się z personalizmu nosi nazwę „Solidaryzmu chrześcijańskiego”, jest to postawa, która daje pewność jedności społeczeństwa, jednocześnie nie odbierając jednostkom ich niezależności, czy jak kto woli - autonomii.

Opinia J. Piwowarczyka wobec katolickiej etyki społecznej, wyraża się w słowach: „grupuje wszystkie prawa i obowiązki społeczne według dwóch zasad: sprawiedliwości i miłości społecznej”³⁰. Wyrażenie „społecznej sprawiedliwości” bardzo często pojawiało się w pismach Kościoła katolickiego i wydaniach zwartych, o charakterze katolickim XX wieku, wspominając chociażby (m.in. encykliki *Quadragesimo Anno* i *Divini Redemptoris*). Na wstępie autor określa, że ich zasadniczą kwestią, jest prawo społecznego dobra, zaś podmiotem – wszyscy od jednostki począwszy, a skończywszy na całej ludzkości. Na tę teorię składa się między innymi wspomnienie sprawiedliwości prawnej – w ujęciu powinności Państwa względem obywateli, a także sprawiedliwość rozdzielcza, która ma odwrotny charakter, teorie św. Tomasza, który w swoich pracach podejmował jedynie zagadnienie dobra ogółu (*bonum commune*). Ksiądz Piwowarczyk zaś nie rozdziela wymienionych rodzajów sprawiedliwości, a kładł nacisk na miłość społeczną opartą na sprawiedliwości.

Ponadto wskazywał wyraźnie, że to, co stoi na przeszkodzie realizacji cnoty miłości, a co

²⁸Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, wyd. Antyk, Kraków 2011, s. 31. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.* I-II, q 90-97.

²⁹Tamże, s. 31

³⁰Tamże, s. 31

się z tym wiąże, sprawiedliwości, jest przede wszystkim sprawą egoizmu jednostkowego i społecznego. Przeciw spójności Państwa i Narodu stoi w opozycji egoizm klasowy. Podobnie jest, jeżeli chodzi o spójność życia międzynarodowego, tu narodowy i państwowy egoizm ową spójność niszczy.

Ksiądz Piwowarczyk analizował również rolę społeczną człowieka, definiując w pierwszym rzędzie pojęcie jednostki i osoby. Jednostką jest ten, który stanowi część całości moralnej, a cytując J. Mariteau – „jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie i mikrobowi i atomowi”³¹. Spośród całego szeregu istot, to, co wyróżnia człowieka, to nieśmiertelna dusza, która jest obdarowana w rozum i wolną wolę. Posiadając duszę, człowiek nie stanowi jedynie jednostki społecznej, ale jest również niezależną osobą: jednorazową, unikatową, posiadającą własną autonomię: „Osoba ludzka – pisze Maritain – jest (...) zarówno częścią ciała politycznego, jak i czymś ponad nim stojącym, z racji tkwiącego w niej nadprzyrodzonego czy wiecznego pierwiastka, jej duchowych dążeń i ostatecznego przeznaczenia”. Piwowarczyk zaś ujmując tę kwestię w następujący sposób: „są miliardy ludzi, ale każdy (...) jest czymś jednorazowym, a to na skutek jednorazowego wyposażenia, pod względem fizycznym i duchowym”³².

Dzięki osobowości człowiek żyje w dwóch platformach: „przez społeczeństwo” i „dla społeczeństwa”, będąc osobą, żyje „sam dla siebie”, bowiem posiadając wolną wolę, może kierować dowolnie swoimi czynami. Istnieje również „dla siebie”, cel jego życia jest immanentnie zakodowany w jego duszy. Dopiero scalenie jednostkowości człowieka i jego osobowości, dają pełny jego obraz: „jednostkowość jest warunkiem istnienia osoby, a osobowość określa naturę bytu indywidualnego”³³. Człowiek pojmowany w kategorii jednostki, jest ze społeczeństwem związany, bowiem ma wobec niego obowiązki, gwarantujące niezachwiane życie społeczne. Dzięki osobowości, również ma wypływające z natury prawa, oczekiwania i wymagania relacji zwrotnej od społeczeństwa gwarantujące mu nieograniczony rozwój osobowości. Oczywiście, zakłada się, że dobro całości, jest pierwsze w stosunku do zachowania dobrobytu jednostki. Właściwe rozłożenie tych proporcji człowiek – społeczeństwo, społeczeństwo – człowiek, oznacza: „prymat społeczeństwa nad jednostką w sprawach dobra społeczeństwa (dobra ogółu), a zarazem prymat osoby nad społeczeństwem w sprawach dobra osoby”³⁴. Jeżeli etyka społeczna ma w ogóle zaistnieć, musimy realistycznie

³¹J. Maritain: *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau, avec six portraits*, Paris 1925, s. 30-39.

³²J. Piwowarczyk, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 155 (cytat pochodzi z wykładu wygłoszonego w 1949r.).

³³J. Piwowarczyk, dz. cyt. s. 9.

³⁴J. Piwowarczyk, *Podstawy personalizmu*, w: „Tygodnik Powszechny” 1951, nr 35.

zidentyfikować człowieka. W tym momencie nieuchronnie zaakcentować należy związek etyki z metafizyką człowieka. W hierarchii, wyjściową komórką życia społecznego, odzwierciedlającą całe społeczeństwo – jest rodzina stworzona na podwalinach związku małżeńskiego. Tutaj trzeba przyznać, iż nauka, która z reguły jest świecka, zgadza się z nauką Kościoła katolickiego, że zgodna z naturą jest jedynie rodzina monogamiczna.

W tym momencie należy odpowiedzieć na pytanie: Jaki jest cel rodziny? Piwowarczyk dzieli go dwojako: mówi o jednostkowym, polegającym na wzajemnym współlistnieniu jego członków i społecznym, który prezentując doskonały wzorzec rodziny, tworzy doskonały wzór państwa. Związek małżeński zazwyczaj ma na celu wychowanie potomstwa, a wysiłek włożony w wychowanie młodej istoty, powinno wspierać zarówno państwo, jak i Kościół. Członkowie rodziny mają określone prawa i obowiązki, a te można podzielić na cztery grupy:

- małżonków, dla całej rodziny,
- małżonków wobec siebie wzajemnie,
- pełniona rola rodzica względem dzieci,
- potomstwa względem rodziców.

J. Piwowarczyk odnosi się także wyraźnie do relacji, które powinny zaistnieć pomiędzy państwem a rodziną. Oczywiście nie pomija wszelkich starań, o zachowanie życia poczętego.

J. Piwowarczyk negatywnie odnosi się do liberalizmu, ze szczególnym uwzględnieniem „człowieka ekonomicznego” (*homo economicus*), traktując go z punktu widzenia cywilizacyjnego i mechanistycznego. Podobnie, jak ujmuje to socjologia, rozważania księdza idą w kierunku wskazania, że człowiek jednocześnie funkcjonuje na wielu płaszczyznach, niezależnych od siebie. Wskazuje również, że nie istnieje żadne połączenie, pomiędzy ekonomią a moralnością – dochodzi wręcz do rozbicia: „naturalnych więzów człowieka: rodzinnych, moralnych i społecznych”³⁵. Bardzo często prawa moralne pozostają w cieniu, a górę biorą prawa ekonomiczne. Praca rąk ludzkich jest traktowana mechanicznie i niestety staje się takim samym towarem, jak każdy inny.

Ludzkie potrzeby w takim ujęciu, schodzą na drugi plan, a ważna jest tylko pomyślność gospodarcza. Ks. J. Piwowarczyk zastanawia się nad źródłem liberalizmu i uważa, że jego początek tkwi w ujęciu deistycznym, czyli nieograniczonej wolności ludzkiej i pozbyciu się chrześcijaństwa, jako elementu, który tą wolność ogranicza. Próbując zdefiniować liberalizm, należy po pierwsze zwrócić uwagę na własność prywatną, która ma wypływać z natury, ale nie

³⁵ Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 117. Zob. Tenże: *Współczesne kierunki społeczne. Liberalizm ekonomiczny – Socjalizm – Kierunek chrześcijańsko-społeczny*, Kraków 1927, s. 111-112.

zastanawia się nad społecznym charakterem, bowiem dobro prywatne, miałyby służyć dobru wspólnemu.

W opozycji do tego ujęcia, jest socjalizm, który nakazuje zlikwidowanie prywatnej własności, a dbanie o rzecz dobra wspólnego. Zdaniem twórców ujęcia socjalistycznego, „wszystko jest produktem ekonomicznych warunków”. Socjalizm jest antychrześcijański w każdym ujęciu. Elementem najważniejszym, jest tu obyczaj, zaś istotne - wszystkie zachowania, wynikające z tego obyczaju. Moralność socjalistyczna zbliża się do zwierzęcej walki o byt, który przekształcił się w walkę klas. W związku z tym, każda klasa ma swoje obowiązki o charakterze moralnym, wynikającym z przynależności do danej klasy. Wrogami stają się przedstawiciele innych klas, jeżeli chodzi o walkę o byt, dlatego usprawiedliwiane są postępowania wobec innej klasy, które nie byłyby przyjęte we własnym kręgu. Tezą podstawową socjalizmu, jest tak zwana równość bezwzględna. Piwowarczyk zastanawia się i prowadzi spór z marksistowską teorią walki klas, a ją traktuje, jako swoiste prawo życia społecznego, jako to, co niepodważalne w społeczeństwie. Sądzi, że jest ona dopuszczalna tylko wtedy, kiedy jej celem jest sprawiedliwość oraz zupełna rezygnacja z wszelkich przejawów próby walki, bądź przemocy. Zdaniem marksistów, walka klas ma prowadzić do proletariatu, ale to powodowałoby, iż reszta społeczeństwa, stawałaby się niewolnikami, „gdyż każda dyktatura jest niewolą”. „J. Piwowarczyk widzi tutaj szansę na wprowadzenie modyfikacji i ustosunkowania się do wykonywania zawodów, nie zaś do organizacji klasowych. Takie podejście wysunął nawet papież Pius XI, używając pojęcia korporacjonizmu w swojej encyklice *Quadragesimo Anno*”³⁶.

Właściwie, stwierdza Piwowarczyk: „nie ma jednego korporacjonizmu. Jest ich kilka. Zawiera bowiem kilka zasad, na które się wszyscy korporacjoniści godzą, których jednak realizacja może przybrać różne formy”. Korporacjonizm zatem: „nie jest skonkretyzowaną w szczegółach doktryną, (...) tylko kierunkiem społecznym i gospodarczym o programie dalekim od skostnienia, „zbiorem zasad ogólnych, których realizacja wymaga uprzedniej konkretyzacji tych zadań w zastosowaniu do warunków kraju, jego społeczeństwa i jego życia gospodarczego”³⁷. Jest to ciekawe ujęcie, wszystkich klas i grup społecznych, jako odrębnych organów ciała. Jednak organy te, oderwane od ciała, czyli społeczeństwa, nie mogą funkcjonować.

Ten projekt scalenia zawodów nie był nowością, gdyż podejmowali go już katolicy socjologowie, nazywani Unią Fryburską, działającą w latach 1884-1891. Każdy zawód

³⁶J. Piwowarczyk, *Teologia wolności*, w: „Tygodnik Powszechny” 1948, nr 13.

³⁷Tamże. S. 4.

stanowiłby odrębną klasę, czy jak kto woli, korporację, którą określałoby stosowne prawo. W skład takiej grupy wchodziłoby zarówno pracownicy, jak i pracodawcy, bo wszyscy oni są przedstawicielami jednego zawodu, a zdaniem Piwowarczyka, takie ułożenie sytuacji będzie celowe wtedy, kiedy przynależność do takiej korporacji, będzie miała charakter obowiązkowy. Czyli krótko rzecz ujmując, korporacja stanowiłaby odrębny samorząd, w grupie całego społeczeństwa. Co jeszcze ciekawsze, miałaby ona za zadanie, przygotowanie nowej kadry do zawodu. Ksiądz uznaje: „Czy przez te instytucje znikną klasy społeczne? Nie sądzę! Korporacyjny (...) ustrój nie zniesie, nie usunie tych różnic, które i dziś występują, jak: różnic w stopniu wykształcenia i zdolności. I jest rzeczą naturalną, że skutkiem tego dalej będą ściślejsze związki między ludźmi pracującymi w zbliżonych do siebie zawodach, a luźniejsze w miarę, im te zawody bardziej od siebie rodzajami pracy odbiegają. Niewątpliwie jednak klasy społeczne tracą te kanty i ostrości, które dziś tak silnie występują. (...) Wejdzie w życie chrześcijańska zasada solidaryzmu klas”³⁸.

Wspominając o tym, J. Piwowarczyk nie zgadzał się z klasyczną ekonomią, której założenia były słuszne, ale wnioski fałszywe:

I tak uważa J. Piwowarczyk, że życie gospodarcze, choć składa się ze zjawisk indywidualnych i od siebie odrębnych, jednak tworzy pewną jedność, w której poszczególne elementy są od siebie współzależne i jakby zdeterminowane bez udziału woli ludzkiej. Jest to spostrzeżenie słuszne, ale fałszywym było wyjaśnienie go przez ekonomię „klasyczną”. Mianowicie ekonomiści tego kierunku rozumieli owo zdeterminowanie życia gospodarczego jako mechanizm, [...] poczęli się dopatrywać przyczyn determinujących życie gospodarcze w „prawach gospodarczych”, które kierują nimi, jak prawa przyrodnicze, absolutne i powszechne kierują chemią lub fizyką. [...] ³⁹

J. Piwowarczyk podkreślał, że ustrój gospodarczy wprowadzają w ruch nie: „wydumane prawa” lecz jednostki wytwarzające zjawisko:

[...] usuwające się już spod ich wpływów, ale przez nie utworzone. Ich stosunek do niego nie jest ani stosunkiem jednostki do dzieła bezpośrednio wytworzonego, ale i nie stosunkiem jednostki do przyrody, lecz stosunkiem jednego ze współtwórców do dzieła wielkiej ilości jednostek. Na skutek tego prawa rządzące tym dziełem [...] nie są ani prawami jednostki tworzącej określone dzieło, z którym ona może uczynić co zechce, ani też prawami przyrody, skoro wytwarza je zbiorowość ludzka, lecz prawami społecznymi, które można ustalić

³⁸ Zob. J. Piwowarczyk, *Ideologiczne podstawy liberalizmu gospodarczego*, w: Księga pamiątkowa ku czci Leopolda Caro, Lwów 1935, s. 366-368..

³⁹ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 136.

obserwując reakcje mas ludzkich, czyli na podstawie statystyki. Jednym z tych praw, najgłośniejszym, jest prawo podaży i popytu, które mówi: im większa podaż, tym niższa cena, im większy popyt, tym wyższa cena, i na odwrót. Zapytajmy: jak doszło do sformułowania tego prawa? Odpowiadamy: przez obserwację zachowania się ludzi, przez statystykę [...] ⁴⁰

Korporacjonizm stanowi zatem próbę przewyciężenia dotychczasowego, klasowego podziału społeczeństwa. Buduje jedność społeczeństwa, nie pozbawiając go prawa do różnorodności. Taka konstrukcja społeczna, broni społeczeństwo, zarówno socjalizmu, jak i liberalizmu. A gwarantem różnorodności społeczeństwa, byłyby różnorodne korporacje zawodowe.

W swojej pracy J. Piwowarczyk dużo czasu poświęcił na rozmyślania o definicji Państwa, podając: „państwo, to związek osób zamieszkujących granice określonego terytorium, a łączących się pod kierownictwem władzy dla dobra wspólnego, to jest dobra ogółu” ⁴¹. Starał się proponować ujęcie solidarystyczne, którym zajmował się również o. J. Woroniecki, piszący, iż: „działania państwa nie są tylko złożeniem materialnym działań pojedynczych ludzi, lecz są czynami własnymi całości i nie czynami własnymi części” ⁴². Tak rozumiane, w znaczeniu ontologicznym, państwo nie jest tylko sumą jednostek (indywidualizm), ani jednością, nie dopuszczającą wielości (totalizm), ani organizmem (organicyzm), ale „jednością moralną osób spojonych przez związki naturalne, konieczne, więc w swej istocie niezależne od woli ludzkiej” ⁴³. Dodał, że takie ujęcie nie zostanie nigdy zlikwidowane, mimo, iż liczyła na to grupa marksistów.

Piwowarczyk uznał, iż państwo jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem moralności. Głosił także, iż w ramach państwa, obywatele muszą realizować swoje naturalne prawa i muszą być one zgodne z poglądami tego państwa.

Warto wspomnieć, że J. Piwowarczyk jasno podkreślał, iż państwo ma obowiązki względem swoich obywateli, aby dobrze funkcjonowało. Celem państwa staje się zapewnienie wspólnego dobra obywateli, podając, że w polskiej konstytucji jasno określono nadrzędną wartość – dążenie do dobra wspólnego: „celem państwa jest dobro wspólne wszystkich jego obywateli, wyrażające się w systemie jego urządzeń, który zapewnia swobodną twórczość obywatelom w granicach prawa” ⁴⁴.

Celem państwa jest również dbałość o rozwój kultury i wyrażnie, jak w ujęciu

⁴⁰J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1936, s. 18.

⁴¹Tamże. s. 18

⁴²Tamże. s. 18

⁴³Tamże, s. 11-12.

⁴⁴J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1936, s. 11-12.

antropologicznym, odróżnia kulturę od cywilizacji, uznając jednak, że kultura góruje nad cywilizacją, zaś cywilizacja „choć swój początek ma w kulturze, może się od niej oderwać”.

Podstawowe prawne cechy państwa, to zdaniem J. Piwowarczyka: suwerenność, zaś drugie, to prawo do stosowania przymusu, które może być egzekwowane, tylko w razie obiektywnej potrzeby. Jak już zostało wspomniane, państwo dobrze funkcjonuje, o ile robi to dla dobra ogółu, dlatego powinno się: „zmniejszyć powierzchnię tarć między klasami, a pomnożyć punkty styczne”. Ksiądz uważa, iż należy zlikwidować wszystkie te ustroje, które w jakikolwiek sposób ograniczają prawa człowieka – jeżeli wszyscy mają wykonywać wszystko, to i dostęp do wszystkiego powinni mieć.

W myśl za tym państwo i jego ustrój można uznać za dobry, jeżeli jest podporządkowany zasadom etyki i bierze pod uwagę prawo natury. Ksiądz J. Piwowarczyk, jako przedstawiciel Kościoła, nie tworzy tutaj żadnego modelu ustroju, chociażby dlatego, że instytucje kościelne, powinny ograniczyć swoją ingerencję w ustroje państwowe. Jednak bardzo popiera ustrój demokratyczny, bo tu podmiotem władzy jest zbiorowość, a nie jednostka lub jakaś ich grupa, dodając, że prawdziwa demokracja, może się zasadzać jedynie na podłożu chrześcijaństwa.

Wszystkie zadania państwa, wykonuje władza, gdyż: „władza państwowa jest koniecznością wynikającą z natury społecznej człowieka”, zatem „sprawczą przyczyną władzy poprzez naturę ludzką jest sam Bóg”⁴⁵ – to podejście uznaje się za nowatorskie, gdyż widzi ono, jako podłoże władzy państwowej, przewagę jednostki lub grupy nad pozostałymi.

Piwowarczyk powołując się na poglądy św. Tomasza, mówiące, że wszyscy ludzie są z natury równi uzasadnia, iż żadna jednak przewaga, czy siła, nie jest podstawą władzy, ale każda jednostka może się o nią ubiegać. Więc podstawą władzy w państwie, jest zbiorowość obywateli, która dostrzegając niesprawiedliwość władzy, ma prawo ubiegać się o zmiany podmiotów władzy na inne.

J. Piwowarczyk podejmuje się również określenia stosunku Kościoła do państwa i podkreśla wyraźnie ich zupełną niezależność. Ta niezależność wynika zarówno z ich źródła, jak i celu powstania. Ponadto zważywszy, że Kościół został założony przez Boga, mówi, że prawo państwowe wypływa z natury ludzkiej i jej potrzeby. „Twierdzi, iż Kościół ma zakres nieograniczony, zaś państwa, co jest wyraźnie widoczne, posiadają swoje wyznaczone granice.

Te instytucje, czyli państwo i Kościół, w określonych warunkach są jednak od siebie zależne. Bowiem zarówno jedna, jak i druga, łączy tych samych ludzi i ich wspólne interesy”⁴⁶. Tu Piwowarczyk podaje przykład ustaw, dotyczących małżeństwa, czy wychowania młodzieży.

⁴⁵Tamże s. 11-12

⁴⁶S. Krajski, *Filozofia polityczna*, Warszawa 2003, s. 125.

Widzi także rozwiązania współpracy państwa i Kościoła. Jedną z nich miałyby być supremacja, czyli zwierzchność Kościoła nad państwem, drugą wręcz odwrotnie, państwa nad Kościołem; trzecią – zupełnie radykalny rozdział Kościoła od państwa, w dwóch odsłonach, wyrażających wrogość, bądź dobroć, oraz współpracę państwa z Kościołem - i tę wersję pochwała Piwowarczyk, gdyż ona najbardziej służy całemu ogółowi.

„Państwo i naród wynikają z nawiązanych stosunków społecznych. Jednak w przypadku państwa, te relacje, dotyczą głównie integracji zewnętrznej i są oparte o czynniki materialne, zaś naród jest tworem niezwykle nietypowym, bowiem przekracza on granice czasu oraz przestrzeni”⁴⁷. Członkiem danego narodu jest się zawsze i wszędzie, bez względu na czas i warunki zewnętrzne. Woroniecki stwierdza: „Jak prawa są organami państwa, tak obyczaje są organami narodu”. Naród jest tworem specyficznym, nie dysponuje on zewnętrznymi metodami wpływu, ale dzięki swojej zbiorowej sile duchowej, może pokonać wszelkie zewnętrzne naciski i skutecznie im się przeciwstawić, o czym dowodzi wiele faktów z historii Polski:

- okres zaborów,
- powstania śląskie,
- powstanie warszawskie,
- okupacja hitlerowska.

Historia prezentuje polski naród, jako twór stały, o silnym charakterze, dla którego przeciwieństwa i walka, są czynnikami nieosłabiającymi, a stwarzającymi jedynie niezwykle mocno ukształtowaną grupę społeczną.

J. Piwowarczyk również rozpatrywał naród w aspekcie socjologiczno-antropologicznym. Dostrzegał w narodzie trzy zasadnicze składniki:

- wspólne pochodzenie,
- jednolity język,
- utrwaloną wspólnotę kultury narodowej.

Ten ostatni czynnik, z uwagi na różne poziomy jego realizacji i „wspólnotowość” osiągnięć, jest dla Piwowarczyka elementem najistotniejszym. Powołuje się na słowa E. Renana, iż: „istnienie narodu (...) jest plebiscytem każdego dnia, a ten plebiscyt polega na tym, że każdego dnia, każdej chwili, poszczególne jednostki przyznają się do narodu poddając się – nawet nieświadomie – jego duchowej kulturze”⁴⁸. To właśnie dzięki historii, kultura narodu jest

⁴⁷Tamże s.125

⁴⁸J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., wyd. Antyk, Kraków 2011 s. 268-269.

wartością obiektywną i jeżeli trzeba by było dokonać określenia istoty kultury narodu, to należy wymienić:

- moralność,
- wychowanie młodzieży,
- osiągnięcia cywilizacyjne,
- naukę, sztukę i literaturę,
- wzory kultury,
- sposób zachowania,
- tradycyjny model życia.

Ostatni element wiąże szczególnie naród polski z ideą etyki chrześcijańskiej.

Ks. J. Piwowarczyk w swoich rozważaniach podejmuje także takie kwestie jak: czystość rasy oraz napiętnowanie kalectwa, które w oczywisty sposób kłóć się z nauką Kościoła, zaś za skandal uważa ustawę z 14 lipca 1943 roku, która zakładała sterylizację tych wszystkich członków narodu, których potomstwo mogłoby narodzić się z kalectwem fizycznym bądź psychicznym, a skoro naród tworzy jedność duchową, to musi być także jednością moralną – inaczej podmiotem moralności, więc oczywistym jest, że nie może dopuszczać się działań niemoralnych, kłócących się z ideą jedności duchowej narodu, a za wszystkie działania wykraczające poza moralność, musi ponosić: „odpowiedzialność narodową”⁴⁹.

Istotne jest to, że nie tylko naród powinien służyć jednostce, ale również jednostka, z racji swojego pochodzenia, ma pewne obowiązki wobec własnego narodu. Za najważniejszy, uważa się tutaj element wierności jednostki wobec własnej nacji. Oczywiście Piwowarczyk nie stawia tej kwestii w sposób radykalny. Dopuszcza się zmianę narodowości jednostki, gdy dzieje się to z szlachetnych pobudek i nie kłóci się z ideologią jednostki: „duchowy stan człowieka mającego dokonać zmiany, jak i obiektywne warunki życia narodu”. Piwowarczyk staje w opozycji do Woronieckiego, bowiem uważa, że drugim elementem i obowiązkiem jednostki, jest miłość wobec narodu. Zaś Woroniecki mówi: „więcej należy kochać współobywateli (concives), z którymi współżyjemy państwowo (civiliter), niż współrodaków (connationales), z którymi mamy rzadko okazję współżycia”⁵⁰.

Bardzo aktualny wydaje się problem, który ksiądz porusza, mówiąc o miłości i lojalności wobec własnego narodu, bowiem każde działanie na szkodę narodu, na przykład wyzbywanie się dóbr materialnych i przekazywanie ich, bądź sprzedaż członkom innego narodu, określane

⁴⁹J. Woroniecki, *De natione et statucivil*, w: „Divus Thomas”, 1926, I, s. 41.

⁵⁰J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., wyd. Antyk, Kraków 2011 s. 268-269.

jest przez Piwowarczyka, jako czynienie krzywdy własnemu narodowi.

Niebezpieczeństwo dostrzega w dwóch przeciwstawnych nurtach, wpływających zarówno z platformy społecznej, jak i etycznej. Mówi tu o kosmopolityzmie oraz nacjonalizmie. Uważa on, że oba są równie niebezpieczne i niosą za sobą konkretne zagrożenia, bowiem pierwszy, jest przedkładaniem praw innego narodu ponad własny, co kojarzy się nierzadko ze zdradą własnego kraju, zaś drugi z tych nurtów może wynikać z egoizmu, co prowadzi do upadku moralności i próżności jednostki.

Katolicka nauka społeczna według J. Piwowarczyka, to również życie międzynarodowe, które ujmowane jest przez niego w kategoriach naturalnych i nadnaturalnych.

J. Piwowarczyk stał na stanowisku nie tylko jedności państw, ale także stworzenia z nich międzynarodowej organizacji. Stąd pokusił się o stworzenie szeregu postulatów, które miały wpływać na niezachwianą wspólnotę państw europejskich. Przyświecała mu nie tylko idea współpracy państw na niwie gospodarczej, pozwalającej na jednakowy poziom rozwoju gospodarczego narodów⁵¹. Jednak celem zasadniczym, stworzenia grupy składającej się z państw członkowskich, było zagwarantowanie spokoju i stabilności na kontynencie europejskim. Chcąc wymienić elementy, które dla J. Piwowarczyka były najistotniejsze, nie można zapominać, że brak pokoju i równowagi w Europie nie powinny wpłynąć na korzyści gospodarcze poszczególnych narodów. Jednak, aby zachować bezpieczeństwo i pokój, do zadań państw członkowskich, należałoby:

- ograniczenie produkcji broni i uzbrajania oddziałów wojskowych (posunął się nawet dalej – mówiąc o całkowitym rozbrojeniu państwa),
- ścisła kontrola budżetów wojskowych i masowej produkcji broni,
- rozwiązywanie wszystkich konfliktów międzynarodowych, między innymi na poszukiwaniu konsensusów i rozstrzyganiu ich na drodze pokojowej (zakładał, w sytuacjach krytycznych rozwiązywania konfliktów, wspierając się autorytetem trybunału sprawiedliwości w Hadze).

Dalsze postulaty to:

- powołanie instytucji o charakterze międzynarodowym – komisji odpowiedzialnych za współpracę gospodarczą, handlową i kulturalną,
- ścisłe określenie stałych zasad polityki emigracyjnej,
- biorąc pod uwagę sytuację społeczno-gospodarczą proletariatu – uregulowanie spraw i zasad komisji genewskiej, powołanej dla ochrony pracy.

⁵¹Por. Tamże. S. 267-269.

„Oczywiście wszystkie te zjawiska i stworzenie jednolitego prawa międzynarodowego, nie powinno dokonywać się w izolacji i ograniczeniu, jedynie do działalności decydentów, ale musiałaby przebiegać, przy intensywnej współpracy decydentów ze stolicą apostolską. Ten proces powinien zachodzić bez względu na relacje pomiędzy Kościołem a państwem oraz państwem i Kościołem”⁵². Ksiądz nie ograniczył się do wymienionych wyżej postulatów, kształtując je jeszcze i rozbudowując. Uważał, że członkostwo wszystkich państw europejskich, powinno być obligatoryjne (bez względu na stosunek danego państwa do tej idei), bowiem odstępstwo chociażby jednego z państw, spowodowałoby chaos i zwątpienie w przedsięwzięcie. Tworzenie organizacji, która scalałaby państwa, poniosłaby za sobą ważne dla polityki międzynarodowej konsekwencje. „Wspomnijmy tu przynajmniej, iż funkcjonowałaby nadrzędność związku nad państwami, dotycząca sfery zapewnienia pokoju i rozwoju gospodarczego państw oraz - idąc jeszcze dalej – wprowadzenie policji o charakterze międzynarodowym”⁵³.

W swoim podsumowaniu ksiądz Piwowarczyk, powołuje jako przykład Organizację Narodów Zjednoczonych (ONZ), wraz z wszystkimi powołanymi przez nią instytucjami - przypomina wyżej podany wzorzec, jednak wymaga on jeszcze szczegółowego dopracowania, które sprawiłyby, że działałaby zgodnie z założonym przez Piwowarczyka modelem.

3. Twórczość

Ksiądz Piwowarczyk powinien być traktowany jako autorytet, nie tylko jeżeli chodzi o etykę chrześcijańską, ale również socjologię, pedagogikę i znajomość zasad polityki międzynarodowej. Jego autorytet jest poparty szeroką bibliografią, w szereg której wchodzi kilkanaście pozycji zwartych, ponad 240 artykułów⁵⁴ o niezwykle zróżnicowanej tematyce (publikowane były głównie przez „Głos Narodu”, a w okresie międzywojennym przez „Tygodnik Powszechny”). Warto podać tytuły publikacji zwartych Jana Piwowarczyka:

- *Rola Chrześcijańskiej Demokracji w życiu społeczno-politycznym*, Kraków 1921.
- *Idea chrześcijańsko-społeczna w jej historycznym rozwoju*, Kraków 1922.
- *Socjalizm i chrześcijaństwo*, Kraków 1924.
- *Zarys programu Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji*, Kraków 1925.

⁵²J. Piwowarczyk, *Katolicka...*s.

S. Krajski, *Filozofia polityczna*, Warszawa 2003, s. 127.

⁵³Tamże. s. 127

⁵⁴Por. S. Krajski, *Filozofia polityczna*, s. 113.

- *Współczesne kierunki społeczne. Liberalizm ekonomiczny – Socjalizm – Kierunek chrześcijańsko-społeczny*, Kraków 1927.
- *Kryzys społeczno-gospodarczy w świetle katolickich zasad*, Kraków 1932.
- *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1936.
- *Przyszłość myśli katolickiej i możliwość jej realizacji*, Poznań 1937.
- *Katolicyzm a reforma rolna*, Poznań 1938.
- *Kościół wobec współczesnych kierunków społecznych*, Płock 1938.
- *Wykłady katolickiej etyki społecznej*, Kraków 1949.
- *Katolicka etyka społeczna*, Londyn, t. I – 1960, t. II – 1963.

Biorąc pod uwagę spuściznę księdza Piwowarczyka, między innymi, jako redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego”, z pewnością można się zgodzić ze słowami jego następcy – Jerzego Turowicza, który określał postać księdza. Pisząc o nim stwierdził, iż był on:

[...] człowiekiem wysokiej próby, żarliwym chrześcijaninem i kapłanem, dalekim od – jeśli tak wolno się wyrazić – klerykalnej kastowości. Człowiekiem mocnego charakteru, odwagi przekonań, wyraźnie skryształizowanych, wierny sprawie, której służył. Był w nim jakiś chłopski upór, stanowczość, nieustępliwość jeśli chodziło o ortodoksję religijną, czy o poglądy społeczne. A równocześnie autentyczny szacunek dla cudzych przekonań i wielka lojalność. Namiętny szermierz i polemista, nie dawał się ponosić emocjom. Cechował go obiektywizm i zdrowy rozsądek, konkretność i rzeczowość w słowie i piśmie [...] ⁵⁵

Na podstawie charakterystyki księdza Jana Piwowarczyka, można stwierdzić, iż wprowadzenie jego poglądów oraz analizy i interpretacji idei, tworzonych w latach jego działalności oraz przez twórców Kościoła Katolickiego, jego przeszłości, wniosłoby niezwykłą i wcale nie oczywistą konstrukcję państwa, narodu i sytuacji jednostki, jako elementu współtworzącego społeczność. Zmiany te, choć radykalne i z pewnością krytycznie ocenione, w fazie ich wprowadzania, byłyby zarzewiem sporów, ale obok tego, nadzieją na nową przyszłość, w której jednostka zachowuje swoją godność, wolność wyznania i sumienia, szacunek innych oraz własne miejsce w świecie. Gdyby przyjrzeć się współczesnej społeczności narodu, dostrzec można, że w istocie niczego więcej ona nie pragnie.

⁵⁵J. Turowicz, *Słowo wstępne*, w: J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu (z publicystyki 1945-1950)*, Kraków 1985, s. 10.

ROZDZIAŁ I

ETYKA SPOŁECZNA A EKONOMIA

1. Etyka, filozofia i teologia

Według J. Piwowarczyka Katolicka etyka społeczna należy do nauk filozoficznych i teologicznych⁵⁶. Jest nauką filozoficzną, bo stanowi pewien system etyki. Jest nauką teologiczną, bo jednym z jej źródeł jest przechowywane w Kościele katolickim Objawienie Boże. Katolicka etyka społeczna jest zbliżona do różnych nauk teologicznych i świeckich, a równocześnie różni się od nich pod jakimś względem⁵⁷. Spośród nauk teologicznych najbliższą jej jest teologia moralna, będąca pozytywnym (w miarę potrzeby kazuistycznym) przykładem katolickiej moralności w ogóle.

Teologia moralna jest nauką, która opiera się na objawieniu Bożym i która traktuje o prawym i zgodnym z wolą Boga postępowaniu człowieka. Teologia moralna różni się od etyki, chociaż posługuje się jej pojęciami i wnioskami⁵⁸.

J. Piwowarczyk uważa, że katolicka etyka społeczna, jako nauka teologiczna, wiąże się z całokształtem teologii moralnej, wspólnym systemem norm. Zarówno ten system norm, jak i jego zastosowanie do poszczególnych działów katolickiej etyki społecznej opiera się na objawieniu Bożym, które dostarcza nadprzyrodzonej pewności poznawczej rozumowi ludzkiemu w jego funkcji praktyczno-normatywnej. Normy te oraz ich zastosowanie dadzą się wydobyć ze źródeł zawierających prawdę objawioną, tzn. z Pisma Świętego oraz z Tradycji. Jeśli chodzi o Tradycję, to znajdujemy na to mnóstwo dowodów w różnych jej okresach, tak np. w nauczaniu ojców Kościoła, czy też w wielu encyklikach papieskich ostatnich stu lat⁵⁹.

Jednak – jak twierdzi J. Piwowarczyk – zasadnicza różnica, jaka dzieli etykę filozoficzną od teologii moralnej, polega na tym, że obie te nauki sięgają w swych badaniach do różnych źródeł⁶⁰. Etyka, jako nauka filozoficzna, opiera się na rozumie i doświadczeniu, jako przyrodzonych źródłach poznania, podczas gdy teologia moralna czerpie swe dane ze źródeł objawionych (Pisma święte i Tradycja), a więc zakłada autorytet Boga i Kościoła, jako

⁵⁶J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., Kraków 2011, s. 7.

⁵⁷Tamże, s. 7.

⁵⁸Por. *Mały Słownik Teologiczny*, s. 481-482.

⁵⁹Por. K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018, s. 49-50.

⁶⁰J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 7-8.

interpretatora nauki objawionej. Teologia moralna często w swoich rozważaniach korzysta z odpowiednich elementów myślenia filozoficznego, którego etyk nie może ignorować. Natomiast etyka, jako nauka filozoficzna, świadomie abstrahuje od źródeł teologicznych, ograniczając się wyłącznie do empiryczno-rozumowej strony badanych przez siebie zagadnień. Niezrozumienie tego stanu rzeczy prowadzi nieraz do sądów jednostronnych i niezgodnych z obiektywną prawdą, co w konsekwencji powoduje tylko pomieszanie pojęć.

Filozofię dzielimy według J. Piwowarczyka na teoretyczną lub spekulatywną i praktyczną⁶¹. Filozofia teoretyczna bada rzeczywistość niezależną od woli ludzkiej, czyli tak jak istnieje niezależnie od tego, czy ją człowiek poznaje czy nie. Należy do niej metafizyka, filozofia przyrody, teodycea, psychologia itd. Natomiast filozofia praktyczna bada rzeczywistość tworzoną przez człowieka⁶².

Filozofia praktyczna dotyczy trzech porządków, według których układa się działalność człowieka: prawdy, dobra i piękna. Zasady porządku pierwszego, prawdy w myśleniu, ustala filozofia myślenia, więc logika i teoria (krytyka) poznania. Zasady porządku drugiego, dobra moralnego w postępowaniu, ustala filozofia moralna, etyka. Zasady piękna w kształtowaniu rzeczywistości ustala filozofia piękna, czyli estetyka. Jest więc filozofia praktyczną nauką normatywną, duchowi ludzkiemu nadaje kierunek, stawia przed nim normy, których nie musi trzymać, jeżeli przez swe działanie chce osiągnąć prawdę, dobro i piękno.

Filozofia jest według J. Piwowarczyka nauką, w której bada się rzeczywistość ze względu na ostateczne, czyli pierwsze uzasadnienia. Czyli pytamy w filozofii o to, co wyznacza daną rzecz, co ją ontycznie konstytuuje.

Filozofia tak rozumiana jest klasyczną koncepcją, która jest nauką, czyli zespołem twierdzeń metodycznie uporządkowanych, uzasadnionych, dających się zakomunikować i sprawdzić. W terminologii metodologicznej uważa się, że nauka, to zespół twierdzeń intersubiektywnie sensownych i sprawdzalnych. Filozofia stanowiąc naukę, jest zespołem twierdzeń, które są uporządkowane, które można uzasadnić, które można sprawdzić i zakomunikować⁶³.

Dodajmy, że filozofia, która stawia pytanie o to, co podstawowe i pierwsze w danym bycie, o to wszystko, co tłumaczy nam, dlaczego coś jest takie i w ogóle istnieje, jest wiedzą najbardziej człowiekowi potrzebną. Zawsze bowiem pytamy o sens czegokolwiek, o istotę rzeczy, o to, co najważniejsze w naszym działaniu. Chcemy zrozumieć zagadnienia, zrozumieć

⁶¹Tamże, s. 7.

⁶²Tamże, s. 7.

⁶³Por. A. Stępień., *Elementy filozofii*, Lublin 1980, s. 21

swój los. Pragniemy, przede wszystkim zrozumieć siebie i rzeczywistość. I odpowiedzi na te pytania dostarcza właśnie filozofia⁶⁴.

Tomizm nie jest systemem tak w sobie zamkniętym, zwartym i jednolitym, że nie byłby możliwy jego rozwój. Dzięki swemu uniwersalizmowi posiada on siłę rozwoju⁶⁵. W XIX wieku, po okresie pewnego zastoju, przyszedł czas ponownego odrodzenia tomizmu za sprawą papieskiej bulli zalecającej studiowanie św. Tomasza z Akwinu. W ten sposób około XIX wieku powstała filozofia neoscholastyczna, gdyż tak ją określano. Tomizm jest oficjalnym systemem filozofii katolickiej, gdyż taki jest stosunek kościoła do tej filozofii. Papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* (1879) zalecił oparcie studiów teologii i filozofii o system św. Tomasza z Akwinu. Data ukazania się encykliki jest uważana za datę, od której rozpoczyna się odrodzenie i ożywienie filozofii chrześcijańskiej, jak również powstanie nowego kierunku o nazwie filozofia neoscholastyczna⁶⁶.

Leon XIII stwierdza, że „To, w czym doktorowie scholastyczni okazali przesadną subtelność, co mniej rozważnie przyjęli, albo, co nie harmonizuje z niezawodnymi zdobyczami późniejszego wieku; tego w żadnym razie nie mamy zamiaru zalecać naszym czasom do naśladowania”. „Wszyscy widzimy, w jakim niebezpieczeństwie i krytycznym położeniu znajduje się i rodzina i społeczeństwo, a to wskutek przewrotnych, dziś panujących zasad; cieszyłyby się one daleko większym spokojem i bezpieczeństwem, gdyby w akademiach i szkołach średnich wykładano naukę zdrowszą i zgodną z nauczaniem kościoła, taką właśnie, jaką znajdujemy w dziełach św. Tomasza z Akwinu. To wszystko, bowiem, co mówi Doktor Anielski o prawdziwej wolności, która zmienia się dzisiaj na swawolę, o boskim pochodzeniu władzy, o prawach i ich mocy, o ojcowskich i sprawiedliwych rządach panujących, o posłuszeństwie dla władzy, o wzajemnej miłości ludzi i tym podobnych sprawach; to wszystko ma olbrzymią i niezwyciężoną siłę dla obalenia tych zasad nowego prawodawstwa, które zagrażają spokojnemu rozwojowi życia, albo publicznemu dobru”⁶⁷.

Następnie były wytyczne papieża Leona XIII, aby patronem studiów był właśnie św. Tomasz.

Benedykt XV w roku 1916 ogłosił 24 tezy tomistyczne, jako zasady w wykładzie filozofii i teologii. Uważa, że filozofia scholastyczna podaje nie tylko gruntowną i bezpieczną naukę, nie tylko wyjaśnia, co dotyczy najwyższych zasad dobra i prawdy, ale dostarcza podstaw

⁶⁴Por. M. Gogacz, *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973, s. 14-15.

⁶⁵J. Woroniecki, *Pedagogia perennis*, Lwów 1924, str. 159.

⁶⁶P. Chojnacki., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 137.

⁶⁷Leon XIII, Encyklika „*Aeterni patris*”.

do właściwego rozwiązania różnych zagadnień, które zawsze powstają i powstawać będą.

Kodeks prawa kanonicznego ogłoszony w 1917 r. nakazywał, aby studia z filozofii i teologii opierały się na systemie św. Tomasza.

Neotomizm, to określenie, którym od końca XIX wieku określano różnych autorów, różne koncepcje, których wspólną cechą było to, że nawiązywali do myśli św. Tomasza z Akwinu. Neotomizm od samego początku miał nastawienie egzegetyczne, konstruktywne bądź polemiczne. Jeżeli chciał być tomizmem, musiał sięgać do historycznych pism św. Tomasza, natomiast, jeżeli chciał być neotomizmem musiał z pism Tomasza wydobywać zasady i argumenty niezbędne w dyskusjach z filozofami współczesnymi⁶⁸. Dlatego P. Chojnacki uważa, że w dwojaki sposób możemy studiować filozofię św. Tomasza⁶⁹. Można przestudiować tę filozofię gruntownie i przenieść ją z XIII wieku do wieku XX bez zmian w dawnej postaci historycznie autentycznej albo próbować ją rozwinąć, przystosowując do nowych wymagań i potrzeb umysłowych, jakie się pojawiły na tle nowej kultury umysłowej. Jedni zarazem uważali, że właściwą drogą jest wniknięcie w logikę budowy filozofii Tomasza, czyli zrozumienie jej metodyki, inni natomiast uważali, że filozofię św. Tomasza należy zrozumieć na tle jego epoki, na tle wniknięcia w konkretne warunki kulturalne, w jakich ona wyrosła⁷⁰.

Tomaszowi chodziło w jego filozofii przede wszystkim o prawdę, a nie o system filozoficzny. Tak winien postępować i dzisiaj każdy filozof studiując nauki szczegółowe i nowe systemy filozoficzne, aby wiązać nowe ze starym dochodząc do prawdy – oto tajemnica prawdziwego postępu⁷¹.

Sam św. Tomasz z Akwinu uczy przede wszystkim szanowania przeciwnika stwierdzając, że w wyborze i odrzucaniu poglądów nie powinien się człowiek kierować miłością czy nienawiścią wyznawcy danego poglądu, lecz raczej pewnością prawdy; dlatego trzeba obu kochać, tj. i tych, których pogląd podzielamy i tych, których pogląd odrzucamy. Jedni bowiem i drudzy, usiłowali dotrzeć do prawdy i pomogli nam w tym względzie; trzeba nam dać się przekonać pewniejszym, tj. podzielić pogląd tych, którzy pewniej dotarli do prawdy⁷².

W okresie międzywojennym filozofię o orientacji chrześcijańskiej, którą historycy filozofii na ogół nazywają neoscholastyką, w Polsce wykładano na wydziałach teologicznych i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W. Tatarkiewicz podkreśla, w związku z odrodzeniem

⁶⁸*Encyklopedia filozofii*, pod red. T. Hondericha, Poznań 1998, s. 619.

⁶⁹Por. P. Chojnacki, dz. cyt., s. 136-148.

⁷⁰Tamże, 136.

⁷¹Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947, s. 46 – 53.

⁷²Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do metafizyki Arystotelesa*, Ks. 12, 9.

w XX wieku filozofii św. Tomasza, że w Polsce: „jedną większą grupą zajmującą się ontologią i reprezentującą pełny system filozoficzny stanowili tomiści”⁷³. Tomizm wykładany na wydziałach uniwersyteckich był na ogół tradycyjny lub uwspółcześniony – według modelu lowańskiego – przez wiązanie go z naukami przyrodniczymi, albo z myślą Kanta, jednak nie na tyle, aby stał się tomizmem tradycyjnym. Metafizykę w takiej tradycyjnej lub lowańskiej wersji wykładano w seminariach duchownych.

Myśl filozoficzną św. Tomasza z Akwinu, w wersji głównie J. Maritaina, wnoszą w społeczeństwo polskie osoby związane z działalnością religijną W. Kornilowicza⁷⁴.

Filozofia bada byt w tym, bez czego ostatecznie nie byłby bytem. Ustala pierwsze, zapoczątkowujące byt czynniki. Ustala to, co zapoczątkowuje człowieka, czyli istnienie. Skoro człowiek istnieje, to uzyskał to istnienie na drodze stwarzania od samoistnego istnienia. I to bada się własnym rozumem, czyli w filozofii stwierdzając, że odkryty byt pierwszy jako samoistne istnienie - jest Bogiem. O Bogu informuje nas także Objawienie i teologia. Objawienie jest zespołem prawd przekazanych nam przez Boga. Nie można tych prawd wykryć własnym rozumem, a więc w filozofii. Natomiast można je wyjaśniać, komentować, rozważać. I to właśnie ich komentowanie stanowi teologię.

Teologia więc, jako intelektualne ujęcie treści z zespołu prawd objawionych, jest analizą ludzkiego rozumu i w tym sensie stanowi naukę, należącą do porządku naturalnego, mimo że jej przedmiot nie został wykryty przez rozum ludzki. Intelpekt ludzki nie wykrywa prawd objawionych, a więc informacji, którą osobiście przekazał Bóg. Wykrywa jednak istnienie Boga, lecz na terenie filozofii bytu, nie w teologii, której podstawowym i rozstrzygającym argumentem nie jest rozumowanie lub ogląd rzeczy, lecz odwołanie się do objawionej informacji.

Granica między filozofią a teologią jest odległa. To nie są dziedziny, które się zazębiają.

Wyjaśnijmy zatem pojęcie etyki katolickiej. Etyka (od wyrazu greckiego: *ethos* = obyczaj, moralność) katolicka, jest to nauka katolickiego życia. Nazywamy ją także nauką moralności katolickiej. Stróżem i nieomylnym nauczycielem etyki katolickiej jest, jak już zostało powiedziane, Kościół katolicki. Przedmiotem etyki katolickiej są czyny, które człowiek spełnia świadomie i dobrowolnie.

Celem etyki katolickiej jest przyswojenie sobie zasad moralnych katolickich i praca nad ich zastosowaniem w życiu tak, by człowiek zawsze się nimi kierował w swym postępowaniu. Jest więc etyka katolicka nauką normatywną, tj. dającą normy postępowania i wybitnie

⁷³W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 2021, s. 364.

⁷⁴S. Sawicki, *Verbum – pismo i środowisko*, w: *Verbum*, Lublin 1976, s. 13-30.

praktyczną i dlatego ma bardzo wielkie znaczenie tak dla jednostki, jak i społeczeństwa.

Źródła etyki katolickiej, skąd ona czerpie swe zasady, reguły i pobudki postępowania, są dwa: Objawienie Boże, zawarte w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu i w Tradycji. Nowy Testament ma tu zwłaszcza wielkie znaczenie, tym bardziej, że w osobie Chrystusa mamy wzór najwyższej-świętości i najwyższej doskonałości etycznej.

Etyka katolicka a etyka naturalna tym się różnią, że etyka naturalna, zwana także filozofią moralności stara się na drodze tylko czysto rozumowej określić treść i cel życia ludzkiego i wskazać naturalne obowiązki tak jednostki, jak i całego społeczeństwa.

Różnice między etyką naturalną a etyką katolicką są następujące: źródłem etyki naturalnej jest tylko rozum, źródłem zaś etyki katolickiej jest Objawienie Boże i rozum. Etyka naturalna jest omylna, bo opiera się tylko na rozumie, który - jak wiemy z doświadczenia i z historii filozofii — bardzo często się myli (najwięksi filozofowie-etycy, jak: Sokrates, Platon, Kant nie ustrzegli się błędów) — etyka katolicka zaś jest nieomylną, bo opiera się na powadze Boga, który mylić się nie może i na nieomylnym nauczaniu Kościoła.

Etyka naturalna wskazuje do życia moralnego środki tylko naturalne, etyka katolicka zaś prócz tych środków naturalnych podaje środki nadprzyrodzone.

Wpływ etyki naturalnej jest minimalny, rozciąga się bowiem na nieliczne stosunkowo jednostki, tymczasem wpływ etyki katolickiej jest bardzo wielki i to na wszystkie stany i warstwy społeczeństwa⁷⁵.

Mimo tych różnic między etyką katolicką a etyką naturalną nie może być sprzeczności między nimi, tak samo, jak między prawdziwą wiarą a prawdziwą wiedzą, bo twórcą tak Objawienia, jak i rozumu, jest ten sam Bóg – co więcej, jedna drugiej może oddać wielkie usługi przez wzajemne uzupełnienie i pogłębienie. Etyka katolicka czerpie z filozofii moralności naukowe uzasadnienie dla swoich reguł, podczas gdy etyka naturalna ma znowu w etyce katolickiej przewodnika i drogowskaz, którym musi się kierować, jeżeli nie chce zejść na manowce i w najważniejszych zagadnieniach opuścić drogę prawdy.

Na te manowce zesła niestety tzw. etyka niezależna, zrywająca zupełnie nie tylko z religią katolicką, ale w ogóle z każdą religią i głosząca swą niezależność od Boga i Jego praw. Przeczy ona nadto podstawom wszelkiej moralności – wolnej woli i nieśmiertelności duszy. To też owoce jej są nadzwyczaj marne, a gdzie ją w szkołach wprowadzono w miejsce etyki religijnej, tam słyszy się ustawiczne skargi na ogromny wzrost przestępstw wśród młodzieży i społeczeństwa, co jest dowodem tego, że moralność niemożliwa jest bez religii.

⁷⁵J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, s. 17.

Z tego zestawienia różnic między etyką katolicką a etyką naturalną czy etyką innych religii widać, jak mylne jest zdanie, że obojętną jest rzeczą, czy się wierzy i w co się wierzy, byle żyć uczciwie. Kto błądzi w wierze, błądzi i w moralności, której wiara jest podstawą.

Punktem wyjścia i podstawą dla etyki musi być przede wszystkim dokładne poznanie natury człowieka. Ujęła tę prawdę głęboko grecka filozofia, gdy za podstawę wszelkiej mądrości postawiła poznanie siebie samego: *gnothisauton* – poznaj siebie samego.

Dopowiedzieć trzeba tylko, że człowiek z natury jest istotą społeczną, tj. stworzoną do życia z innymi ludźmi, do życia społecznego⁷⁶. Dowodem tego jest:

- a) mowa, którą człowiek posiada w tym celu, by mógł z innymi obcować, wymieniać wzajemnie myśli i uczucia;
- b) uczucie miłości, które istnieje w sercu człowieka, zwłaszcza do tych, którzy złączeni są z nim węzłami pokrewieństwa, narodowości czy religii.

Skazanie ludzi na wzajemną pomoc i to przez całe życie, i pod każdym prawie względem.

Sam człowiek, bez pomocy innych, nie tylko, że nie potrafiłby nic zdziałać, ale nawet przy życiu swoim, danym mu przez Boga i rodziców, nie potrafiłby się utrzymać. Tylko przez wspólną pracę, przez wspólną pomoc i łączność utrzymują się, rozwijają i dokonują się te wielkie dzieła cywilizacyjne i kulturalne, których jesteśmy świadkami. Zawsze też i wszędzie spotykamy ludzi złączonych w rodziny i w inne mniej lub więcej rozwinięte społeczności, co dowodzi również, że człowiek z natury swojej jest istotą społeczną.

Poznanie tej społecznej strony człowieka jest obfitym źródłem dla wielu praktycznych zasad i wniosków, o których będzie później mowa.

⁷⁶Tamże, s. 18.

2. Teologia moralna a etyka społeczna

Według J. Piwowarczyka etyka społeczna ustala prawa moralne dla życia społecznego. Ustala je przez wnioskowanie z jakichś ogólnych zasad stanowiących ład moralny, które wykrywa przy pomocy naturalnego rozumu. „Wiadomo, że ludzie nie byli i nie są zgodni w przyjmowaniu takich zasad; stąd różnice przy systematyzowaniu prawideł moralności społecznej [...]”⁷⁷

Na tej podstawie stwierdza się, iż etyka wypływa z rozumowania o tym, co dobre, właściwe, godne zaakceptowania, niewywierające na człowieku presji, w tym, jaką drogą w życiu chce podążać. Daje mu jedynie wskazówki, aby mógł operować materiałem, który mu dostarczono – postępowanie i możliwości do wykorzystania na swojej ścieżce życiowej. Jakiego dokona wyboru, wynika tylko i wyłącznie od niego samego, a ściślej od procesu rozumowania, bowiem u zdrowego człowieka, racjonalne myślenie, powinno być drogowskazem postępowania.

Jeżeli zaś mamy określić zasób etyki, a raczej katolickiej etyki społecznej, trzeba pogodzić się z faktem, iż jej charakter, opiera się w głównej mierze na Objawieniu:

„[...] Wykład etyki społecznej, który tu podajemy, jest oparty o Objawienie chrześcijańskie, przechowywane i nauczane przez Kościół katolicki. Dlatego nazywamy ją „katolicką etyką społeczną”⁷⁸.

Stąd różnice pomiędzy tymi dwoma rodzajami gałęzi naukowej – katolicka etyka społeczna opiera się zawsze w swych interpretacjach o Objawieniu Pańskim. Zaś etyka, ujmując temat ogólnie, niekoniecznie powołuje się na prawdy biblijne, zwracając uwagę na moralność czynów.

W tym miejscu warto przyjrzeć się zagadnieniu moralności, stanowiącym drugi z członów tego opracowania. Według J. Piwowarczyka etyka ta zajmuje odrębne stanowisko wśród różnych systemów etycznych, różniąc się także od prób stworzenia protestanckiej etyki społecznej (np. Wendlanda, Winscha w Niemczech): „[...] Pochodzi to stąd, że swoje prawa moralne ustala przy pomocy rozumu, ale w oparciu o wskazania nauczycielskiego urzędu w Kościele katolickim [...]”⁷⁹.

⁷⁷J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 8.

⁷⁸Tamże, s. 9.

⁷⁹Tamże, s. 9.

Ważną kwestią teologii moralnej pojawiającą się w wielu pismach ojców Kościoła, to zagadnienie istnienia człowieka od samego poczęcia i podważanie jakichkolwiek prób, czy tendencji do zaprzeczenia tej teorii poprzez akceptowanie zjawiska adopcji. Skoro etyka obejmuje również działania człowieka w życiu codziennym, to dlaczego nie miałyby odnosić się do początków ludzkiego istnienia i to, co w etyce często jest odsuwane na plan dalszy, w teologii moralnej podkreśla istotną wartość⁸⁰.

Kolejnym elementem, którym zajmuje się szczegółowa teologia moralna, to tak zwana przez teologów „chorobą współczesnego świata”, czyli AIDS. Teologia moralna nie zastanawia się czy choroba ta jest karą za grzechy samego chorującego, bowiem nie zawsze objęty tą chorobą człowiek jest również współwinnym w samym akcie zarażenia. Teologia moralna głosi dobro, akceptację jednostek dotkniętych chorobą, potrzebę ich akceptacji, respektowanie ich praw, ale również wskazuje na obowiązki samych chorujących, którzy będąc świadomi tego faktu, powinni zachować absolutną ostrożność w kontaktach interpersonalnych.

Należy podkreślić, iż teologia moralna nie zawsze była popularna, a nawet wykluczona została poprzez dekrety Soboru Watykańskiego II, który również po czasie zauważył konieczność jej upowszechnienia i braku nauki, która tak wiele tłumaczy opierając się na Słowie Bożym:

„[...] Dekrecie *Optatam totius* wskazania: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma Świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owoców miłości dla życia świata”⁸¹. Sobór zdaje się tu sugerować przebudowę teologii moralnej pod kątem powołania chrześcijańskiego [...]”⁸².

Aby dobrze zrozumieć ideę teologii moralnej i jej znaczenia dla funkcjonowania struktury społecznej Kościoła, ale również struktury, w której człowiek funkcjonuje na co dzień, nie można pominąć teorii, którą w sposób bezpośredni wyraża ojciec Cyprian Jan Wichrowicz OP, w swoim „Zarysie teologii moralnej w ujęciu tomistycznym”. Ojciec wskazuje na dwa funkcjonujące na odrębnych biegunach struktury etyki i podkreśla, aby móc rozróżnić jeden i drugi, ważne jest przedstawienie jego przekazu:

„[...] W przedstawianiu zagadnień moralnych panuje znaczna różnorodność. W pierwszym rzędzie chodzi tu o dwa przeciwstawne sobie kierunki, którymi są: etyka religijna i etyka niezależna od religii. Pierwsza z nich odznacza się tym, że w normach moralności

⁸⁰Por. K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018, s. 45.

⁸¹Dekret Soboru Watykańskiego II *Optatam totius*, Kraków 1966

⁸²S. Smoleński, *Teologia moralna powołania chrześcijańskiego*, Kraków 1990, s.189.

dostrzega wymagania Pana Boga względem człowieka, wyrażone w rozumnej naturze ludzkiej, prawie naturalnym i objawieniu. Druga natomiast od Pana Boga i prawd wiary się odzępuje. Do tych dwóch głównych nurtów myśli etycznej zaliczają się różne systemy, których zwolennicy podkreślają swoją odrębność. W przypadku nauk opierających się na religii można dostrzec odpowiednią specyfikę etyki katolickiej, prawosławnej, protestanckiej [...]”⁸³

Autor wyżej wspomnianej pracy najprościej określił istotę teologii moralnej. Mówi krótko – że jest to ta część teologii (nauki o Bogu), która dotyczy moralności czynów ludzkich. Słowa te są wstępem do wskazania, jak teologia moralna wiąże się z drugim przedmiotem badań religijnych, czyli etyką społeczną. Tę właśnie etykę społeczną badał i określał najszerzej ksiądz Jan Piwowarczyk, który nie bał się nawet twierdzenia, że misja Chrystusowa miała może głównie charakter religijny, ale na drugim planie, niezwykle istotnym, dotyczyła porządku społecznego, życia doczesnego, społecznego i gospodarczego. Biblia bywa określana nawet dokumentem społecznym, który opracowany jest tak doskonale, iż stanowi uniwersalne źródło wiedzy o moralności chrześcijańskiej bez względu na epokę, poglądy religijne i społeczne oraz inne aspekty życia człowieka, jednocześnie określając wzory postępowania związane z dostaniem się do Królestwa Bożego.

Wśród pisarzy katolickich znaleźli się i tacy, którzy etykę pojmowali w skrajny sposób, na przykład indywidualistyczny (Francja – Le Play), drugi zaś społeczny (Niemcy – Ketteler):

Według J. Piwowarczyka „[...] Pierwszy widzi w ewangelii tylko pouczenie moralne dla jednostek (zachęty do cierpliwości i rezygnacji), drugi zaś wydobywa z niej wskazania także dla pracy nad usunięciem braków społecznych i dla tworzenia coraz lepszych warunków życia dla warstw ludowych. Dziś jednak, zwłaszcza po encyklikach społecznych papieża Leona XIII i Piusa XI, którzy swe plany reform społeczno-gospodarczych najwyraźniej wiążą ze wskazaniami ewangelii i listów apostoelskich, nie ma wątpliwości, że pismo św. zawiera wskazania także dla życia społecznego [...]”⁸⁴.

Wszystkie dzieła autorów teologicznych, które pojawiły się w historii Kościoła, a które skupiały się tylko i wyłącznie na duchowym aspekcie Pisma Świętego i tradycji, w pierwszym rzędzie miały znaczenie religijne i nadprzyrodzone. Poszukujący w tych pismach drogi, którą mógłby pokonać w doczesności każdy chrześcijanin, miał ogromny problem ze zrozumieniem idei przekazu tekstów, które miały niezwykle skomplikowany charakter⁸⁵.

Etyka społeczna, aby funkcjonowała jako kierunek rozumiany przez wiernych, musiała

⁸³C. J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 316.

⁸⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 12-13.

⁸⁵Por. K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 45.

przejsć przez etap myślicieli katolickich, których często określa się mianem Doktorów Kościoła. Mimo, iż przedstawiciele niemieckiego Kościoła oburzali się często na powstające dzieła teologiczne o charakterze społecznym, to jednak wielu z nich wyrażało swój podziw w stosunku do katolickich teologów, tworzących dzieła „o ludziach” i „dla ludzi”, opisujących naukę Kościoła, nie bojąc się jednak przedstawić jej w sferze społeczno-gospodarczej.

Wyrazem takiego zachwyty jest chociażby wypowiedź niemieckiego filozofa prawa R. Iheringa, urzeczony nauką św. Tomasza z Akwinu. W drugim wydaniu swojego dzieła stwierdził:

„[...] Ten wielki duch doskonale pojął moment realistyczno-praktyczny i społeczny moralności... Zdumiony zapytuję, jak się to mogło stać, że te prawdy (św. Tomasza) raz wypowiedziane mogły, przy całej naszej protestanckiej wiedzy, popaść w całkowite zapomnienie. Co do mnie, to może nie byłbym napisał całego mojego dzieła, gdybym je był znał, bo zasadnicze myśli, o które mi chodziło, znajdują się już u tego potężnego myśliciela w doskonałej jasności i wyrazistości ujęcia wypowiedziane [...]”⁸⁶

W świetle tego typu wypowiedzi znaczenie katolickiej etyki społecznej bez wątpienia jest istotne dla: funkcjonowania społeczeństwa (wzory kultury, przekazywane z pokolenia na pokolenie), zmiany wzorców kultury (podejście do religii w różnym stopniu), wyznania katolickiego (oparcie się na słowie oświecenia i tradycji biblijnej)⁸⁷. Bez zasad etycznych społeczeństwo praktycznie nie jest w stanie funkcjonować, bowiem chaos, który nastąpiłby w wyniku upadku systemu prawnego – doprowadziłby do całkowitego rozbicia i anarchii spowodowanej utratą wartości przekazywanej przez Słowo. I tu podkreślić należy, że w myśl etyki społecznej, o której wspomniane zostało wcześniej, cytując myśli filozofa niemieckiego, nie powinno się pominąć pozytywnych wypowiedzi grup społecznych, mogących się wydawać sprzecznym z religią. A tymczasem wielu świeckich ekonomistów uznaje, że myśli przekazane już przez scholastycznych autorów, na przykład świętego Tomasza z Akwinu, czy świętego Bernardyna ze Sieny, są doskonałymi przykładami biznesu i handlu, które mogą być wykorzystane nawet przez współczesnych przedsiębiorców. Uważał tak na przykład wybitny badacz i zarazem doskonały ekonomista, W. Sombart – badacz współczesny zajmujący się zarówno tematyką kapitalizmu, jak i socjalizmu:

„[...] taki sąd wydaje w swym dziele „Bourgeois” o wartości ekonomicznej dzieł średniowiecznych teologów, jak: św. Tomasz, św. Bernardyn ze Sieny, św. Antonin z Florencji itp.: „Całkiem bezpodstawnie przywykliśmy widzieć w nich obcych światu i pokłóconych z

⁸⁶R. Ihering, „Der Zweck im Recht”, w: J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 13.

⁸⁷Por. K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna*, s. 42.

nim uczonych, którzy zajmują się nierealnymi tematami, obrabiając je w powtarzanych bez końca i w nieznośnych spekulacjach... Cóż za pełnia praktycznej wiedzy tkwi w Sumie jednego Antonina! Jest to dzieło jednego z najlepszych znawców swego czasu, który chodził ulicami Florencji z otwartymi oczyma, dla którego żaden z tysiąca kupieckich chwytów u jego kochanych rodaków nie był tajemnicą, który równie dobrze znał się na ubezpieczeniu transportów, jak na wekslach, na przemyśle jedwabniczym, jak na handlu suknem [...]”⁸⁸

Wypowiadając się o tworzeniu państwa nie można, nie przytoczyć teorii kapitału państwowego, jego ujęcia oraz zysku, które za kapitałem tym podąża. Warto zwrócić uwagę na wypowiedź jednego ze współczesnych ekonomistów i polityków (XIX wiek), iż:

„[...] W najzwyczajniejszym ujęciu teorię tę można wyrazić w zdaniu - pieniądz sam z siebie nie oddaje żadnej samodzielnej usługi, dlatego nie ma w nim wewnętrznego tytułu do pobierania procentu [...]”⁸⁹

Stanowisko wobec państwa i kapitału, zagwarantowało mu miejsce wśród najlepszych ekonomistów tamtejszego świata, nawet, naprawdę współcześni ekonomiści (wiek XX) przyznają rację twórcy podejścia do zamrożonego kapitału, bowiem rzeczywiście, sam pieniądz nie miałby wartości, gdyby nie pomnażanie go, przepływ i tworzenie z jego podstawy fundamentów pod nowe inwestycje, które gwarantują m.in. zwiększenie ilości miejsc pracy oraz - co oczywiste - bogacenie się nie tylko skromnej grupki posiadaczy, ale i całego społeczeństwa.

W XIX-wiecznym świecie za jedną z najważniejszych organizacji i inicjatyw (1884-1891), trzeba uznać tak zwaną „Unię międzynarodową dla studiów społecznych”⁹⁰, stworzoną przez biskupa Lozanny i Genewy, kardynała Mermillod. Unię przeniesiono ze swoimi obradami do szwajcarskiego Fryburga, dlatego często określa się ją mianem Unii Fryburskiej. Wynikiem jej działania są podjęte w sprawach reformy ustroju społecznego, powrót do idei korporacji zawodowych. Cała grupa współpracujących opracowała dokument CodeSocial (1917), która to grupa ujmowała między innymi także zagadnienia życia międzynarodowego z punktu widzenia moralności i etyki. Poważne znaczenie miały również tak zwane „tygodnie społeczne”, które gromadziły wokół siebie elitę władzy oraz Kościoła katolickiego i które były zawiązkiem ośrodka myśli katolicko społecznej⁹¹. Powstanie takiego ośrodka na terenie Polski zainicjował w roku 1932 kardynał Hlond, a współpracownikiem, współprzewodniczącym był profesor

⁸⁸W.Sombart, „Bourgeois”, w: J.Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, s. 14.

⁸⁹ E. Böhm-Bawerk, *Kapitał i zysk z kapitału*, I, s. 227 w: J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1.,s. 15.

⁹⁰Tamże, s. 15.

⁹¹Tamże.s. 15.

KUL-u, ksiądz Antonii Szymański. W roku 1939 ich działalność zakończył wybuch II Wojny Światowej.

W katolickiej etyce społecznej duże znaczenie odgrywa pojęcie rozumu, które definiuje się jako narzędzie poznania i w życiu społecznym określa się rozum, jako odpowiednik wiary w religii. Z tym, że prawa moralne w objawieniu są dane odgórnie, natomiast zadaniem etyki społecznej jest wychwycenie zasad moralnych na drodze praw rządzących działaniem człowieka, formułowanie wszelkiego konkretnego przekazu treści, jednocześnie dostosowując go do obecnych warunków historycznych i społecznych.

J. Piwowarczyk sądzi, że „Rozum, w drugim znaczeniu, jako źródło zasad moralnych, jest odpowiednikiem takich źródeł jak: Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła. Najstarsi moralisci traktowali te źródła jako istniejące przedmiotowo i określali mianem „synteresis”, to znaczy, cały zespół wiedzy zdobytej, czyli obecnie, traktowałoby się jako zespół ściśle określonych, skatalogowanych oraz dostępnych badaczom tak zwanych źródeł zastanych”⁹². Źródła te mają funkcjonować jako kierunkowskazy, które powinny podpowiadać, jaki w danym momencie obowiązek moralny na nas spływa i często sami na drodze rozumowania próbujemy dojść do wniosku, jakiego obowiązku moralnego się od nas wymaga. Co ciekawe, próbując nawet ustalić obowiązek moralny, nie można powoływać się na jego indywidualizm:

J. Piwowarczyk pisze, że, „[...] Często nie wiedząc, jaki mamy obowiązek moralny w danej chwili, zwracamy się do naszego „zdrowego” „prawego rozumu”, by z niego wydobyć zasadę moralną potrzebną do ustalenia naszego obowiązku moralnego. Tym źródłem moralności jest jednak rozum nie jednostkowy, lecz gatunkowy, a więc rozum ludzki, wolny od osobistych namiętności lub braków jednostki, czyli tzw. rozum powszechny, zgoda powszechności (*sensus communis*); rozum jednostkowy zaś o tyle tylko, o ile zgadza się z rozumem gatunkowym [...]”⁹³

Można czasami zastanawiać się, dlaczego naukę rozpatruje się w dwojaki sposób: materialny i formalny. Jednak, aby poznać prawdziwe znaczenie przedmiotu nie można badać go w oderwaniu od innych dziedzin nauki, bowiem przedmiot materialny, to ta rzecz, którą się bada, jest to przedmiot objęty zakresem nauki, jednak każdy z elementów może być badany z różnych punktów widzenia. Podobnie jest z etyką społeczną, która - jak wiele pozostałych nauk humanistycznych - w centrum zainteresowania stawia człowieka, a materialnym przedmiotem badań jest życie społeczne ludzi, więc życie oparte na wszelkich działaniach zbiorowych.

⁹²Por. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 17.

⁹³Tamże, s. 17.

Jednak tutaj, zdaniem księdza Jana Piwowarczyka, badane przez etykę społeczną stosunki społeczne, czyli międzyludzkie są podstawą w dalszej części działań zbiorowych, które są ich następstwem. Z uwagi na dwa rodzaje przyczyn, które charakteryzują stosunki społeczne, mogą być one podzielone na dwie grupy: duchowe i materialne⁹⁴. Główną cechą stosunków duchowych, jest ukierunkowanie woli jednostek wspólnocie życia, czyli ogólnie twierdząc, życia w rodzinie, grupie lokalnej, regionalnej czy wreszcie działań państwowych. Materialne stosunki społeczne związane są z zaspokajaniem potrzeb gospodarczych społeczeństwa, stąd mówiąc o etyce społecznej, również możemy podzielić ją na dwie grupy: etykę życia społecznego i etykę życia gospodarczego.

Doskonałym podsumowaniem powyższych rozważań, są badania współczesnych J. Piwowarczyka twórców katolickiej etyki społecznej, którzy dążyli do tego aby:

„[...] je badać także z punktu widzenia moralnego: jakie są prawa moralne, które regulują życie gospodarcze? I tym zajmuje się etyka gospodarcza, jako część etyki społecznej ogólnie pojętej. Tak samo spośród nauk o życiu społecznym ściśle wziętym daje się wyróżnić etyka społeczna ściśle wzięta od takich nauk, jak socjologia, filozofia prawa itp. Można zatem ustalić przedmiot formalny etyki społecznej w ten sposób: katolicka etyka społeczna jest nauką teologiczno-filozoficzną, która życie społeczne i gospodarcze wartościuje z punktu widzenia katolickiej moralności. W świetle tych uwag podział katolickiej etyki społecznej przedstawia się w sposób następujący: część I, ogólna, zagadnienie moralności społecznej; część II, etyka społeczna, (ściśle wzięta); część III — etyka gospodarcza [...]”⁹⁵.

Według J. Piwowarczyka etyka społeczna jest nauką, która między innymi ustala zasady życia społecznego zgodne z zasadami moralności – wydaje więc sądy wartościujące moralnie. Aby jakąkolwiek działalność oceniać, potrzebny do tego jest miernik, czyli w tym przypadku, ogólna zasada moralności⁹⁶.

Dlatego najistotniejszym elementem, a jednocześnie najtrudniejszym do określenia, jest właśnie utwierdzenie w społeczeństwie ogólnej zasady, która pełni jednocześnie kryterium tego, co moralnie dobre i tego, co moralnie złe. Nieraz trudno te zasady wprowadzić w rozdarty różnymi wartościami, nie tylko moralnymi zasadami, społeczeństwie. Jednocześnie trudno ogarnąć te wszystkie normy moralności, które wyznaczane są prostymi ścieżkami dobra i zła, toteż rozpatrując katolicką etykę społeczną, trzeba w pierwszym rzędzie odpowiedzieć na pytanie, czy katolicka etyka społeczna jest w stanie przedyskutować te wszystkie normy

⁹⁴Tamże. S. 17.

⁹⁵Tamże, s. 19.

⁹⁶Por. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, s.23.

moralności, które mogą być ważne dla poszczególnych jednostek i czy sama posiada takie wartości, które różniłyby się od etyki jednostkowej⁹⁷.

Niezwyczajnie trudnym zadaniem jest podsumowanie tych wszystkich dywagacji, które na kartach tej pracy zostały poruszone, a jeszcze trudniej wyłuskać wszystkie te, które tu nie znalazły swojego miejsca, ale są niezwykle ważne dla dalszego rozwoju humanistycznej dziedziny katolickiej etyki moralnej. Jak wskazano, postać księdza Jana Piwowarczyka, dla rozważań o etyce społecznej, okazała się nieprzeceniona, bowiem wiele teorii i tekstów o charakterze moralistyczno-etycznym, które wyszły spod pióra księdza Piwowarczyka, były kluczowe dla rozwoju tej dziedziny na łonie polskiej katolickiej etyki społecznej. Zwrócenie uwagi na fakt, iż bez moralności żadna etyka istnieć nie może, podkreśla jedynie wartość wywodów księdza.

3. Społeczna etyka katolicka

Katolicka etyka społeczna jest podsumowaniem zarówno osiągnięć filozofii, jak i etyki o zabarwieniu chrześcijańskim, bowiem zjawiska, które stara się wyjaśnić filozofia oraz etyka ogólna, spoglądają na nią jak na obiekt badań naukowych, w tej sferze istotna jest empiria bez względu na wyznanie religijne, pomija się także tłumaczenie zjawisk poprzez ideę czy religię, której podstawę stanowi Słowo Boże – *Biblia*. By nie dopuścić do jakichkolwiek wątpliwości w wyjaśnieniu różnicy pomiędzy filozofią i etyką, a katolicką etyką społeczną, powołać należy się na słowa księdza Jana Piwowarczyka, który stwierdza, że:

„[...] Katolicka etyka społeczna należy do nauk filozoficznych i teologicznych. Jest nauką filozoficzną, bo stanowi pewien system etyki. Jest nauką teologiczną, bo jednym z jej źródeł jest przechowywane w Kościele katolickim Objawienie Boże.

Filozofię dzielimy na teoretyczną lub spekulatywną i praktyczną. Filozofia teoretyczna bada rzeczywistość niezależną od woli ludzkiej, czyli tak, jak „istnieje i działa niezależnie od tego, czy ją człowiek poznaje, czy nie. Należy do niej metafizyka, filozofia przyrody, teodycea, psychologia itd. Filozofia praktyczna bada rzeczywistość tworzoną przez człowieka [...]”⁹⁸

Filozofia nie jest więc dziedziną zajmującą się przestrzenią czy zjawiskami ulotnymi,

⁹⁷Tamże.s. 18.

⁹⁸Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 7.

aby w sposób „zawiły i niezrozumiały” tłumaczyć to, co otacza człowieka, natomiast jest dziedziną empiryczną, zasadzającą się na osiągnięciach innych dziedzin naukowych.

Od końca XIX wieku w Europie coraz częściej pojawiały się tendencje dzielenia zasad warunkujących życie społeczne na moralne i moralności pozbawione. Jeden z twórców XX wieku, który ogromnie przyczynił się do rozwoju moralnej etyki społecznej, czyli ksiądz Jan Piwowarczyk, autor między innymi obszernego dzieła pod tytułem „Katolicka Etyka Społeczna”, które to dzieło początkowo opublikował w Londynie w 1957 roku oraz w Krakowie w roku 1960⁹⁹.

Teorie głoszone przez księdza Jana Piwowarczyka, w warunkach historycznych, w których powstawały, wydawały się niemalże kontrowersyjne, jednak ich podłoże tkwi w tym, co dla wielu setek wiernych stanowi element nie do podważenia, a mianowicie prawda objawiona, pielęgnowana i przekazywana z pokolenia na pokolenie. Ksiądz Jan Piwowarczyk ujął tę kwestię w sposób tak dosadny i wyrazisty, iż grzechem piszącego, byłoby pominiecie go w tym wstępie:

„[...] Każda nauka ma swoje źródła, z których swoją treść czerpie. Ma je także katolicka etyka społeczna. Moraliści dzielą źródła katolickiej nauki o moralności na formalne i materialne. Pierwszymi są te, które zawierają już gotowe prawidła moralne. Są to orzeczenia nauczycielskiego urzędu Kościoła. Drugimi zaś są te, z których dopiero przy pomocy wnioskowania rozumu trzeba prawidła moralne wydobywać. Należą do nich: Pismo św., Tradycja i rozum (nie jako narzędzie wnioskowania, ale jako zbiór zasad gotowych, tkwiących w ludzkiej władzy poznania). To trzecie źródło ma szczególnie praktyczne znaczenie w postaci zgromadzonych już przez autorytety ludzkie doświadczeń i sądów, a więc gdy występuje w postaci teorii i prawideł ustalonych przez autorytety teologiczne i filozoficzne, tak jednostkowe, jak i zbiorowe (lecz nie oficjalne autorytety Kościoła) [...]”¹⁰⁰.

Po ujęciu tak trafnym i dosadnym, trudno tworzyć nowe definicje i „wywahać już otwarte drzwi”, które wcześniej otwarła osoba, w kręgach katolickich uważana za autorytet w kwestii etyki katolickiej dotyczącej społeczeństwa. Urząd Nauczycielski Kościoła stara się, aby kwestia Objawienia – Pisma Świętego docierała do szerokich mas społecznych i była dla niego zrozumiała. Wierni przyjmujący objawienie przyjmują również dogmaty, które są niepodważalne i bezdyskusyjne. Odbiorcy dość często wyrażają sprzeciw wobec dogmatów, dlatego ich problematyka jest szeroko omawiana na forum Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jednak w tej kwestii ważne jest samo podejście wiernych do dogmatu, który przyjmują, będąc

⁹⁹Por. S. Krajski, *Filozofia polityczna*, Warszawa 2003, s. 113.

¹⁰⁰J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 9.

wierzącymi w Objawienie, bądź też nie. Zaznaczyć należy, iż narzucanie wiary jest praktyką naganną i zabronioną, jednak:

„[...] Dodać należy - jak pisze J. Piwowarczyk - że ci, którzy odrzucają .to, co jest nakazane wiarą „boską“ lub „katolicką”, grzeszą przeciw wierze, mianowicie dopuszczają się grzechu herezji.

Urząd Nauczycielski Kościoła wydaje także definitywne orzeczenia, które wprowadzie nie zawierają się formalnie w Objawieniu, ale z nim mają ścisły, organiczny związek. Są to orzeczenia nieomyłne, o ile spełniają wyliczone poprzednio trzy warunki, a wierni są obowiązani przyjąć je wiarą „kościelną” (*fides ecclesiastica*); nie czyniąc tego popełniają grzech przeciw wierze, chociaż nie grzech herezji [...]”¹⁰¹.

Jak wspomniano okres międzywojenny obfitował w rozprawy dotyczące katolickiej etyki społecznej. Marian Szczęśny, mówi:

„[...] Źródłami niniejszej rozprawy są przede wszystkim znaczące publikacje społeczno-filozoficzne liczących się autorów okresu międzywojennego. Ci autorzy tworzyli kilka środowisk intelektualnych, które przyczyniły się do rozwoju doktryny filozofii społecznej. Za takie najważniejsze środowiska należy uznać: lubelskie, krakowskie, poznańskie i lwowskie [...]”¹⁰².

W tekstach księdza Jana Piwowarczyka znajdziemy definicje wielu pojęć, stosowanych na co dzień i tych także, które mają znaczenie szczególne, wypływające z natury ludzkiej, która zgodnie z zasadą kreacjonizmu została stworzona przez Boga w zgodzie z jego zasadami.

Twórca wszechrzeczy obdarował człowieka rozumem stanowiącym podstawowe narzędzie poznania, które prowadzi człowieka również do określenia i zrozumienia zasad moralności. To rozum właśnie pozwala nam pojąć prawdy objawione, bądź to bezpośrednio, bądź przez Eucharystię. Możemy poznać je również poprzez własny proces myślenia, prowadzący nas ku Boskim prawom¹⁰³.

Rozum w innym ujęciu pozwala nam sam odkrywać zasady moralności bądź też jest źródłem moralności. To ujęcie bodaj najwyraźniej oddaje szlachetną misję rozumu, którą na karty swojej pracy przelał ksiądz Piwowarczyk, głosząc:

„[...] Rozum w drugim znaczeniu — jako źródło moralności — jest odpowiednikiem takich źródeł jak Pismo św., Tradycja i urząd nauczycielski Kościoła. Jest to więc rozum w znaczeniu obiektywnym, jako coś istniejącego przedmiotowo, a co najstarsi moralisci nazywali

¹⁰¹J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 10.

¹⁰²M. Szczęśny, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, Ełk 1998, s.10.

¹⁰³Tamże, s.10.

„synteresis”, tj. zespół wiedzy zdobytej. Często nie wiedząc, jaki mamy obowiązek moralny w danej chwili, zwracamy się do naszego „zdrowego” „prawego rozumu” (*rectaratio*), by z niego wydobyć zasadę moralną potrzebną do ustalenia naszego obowiązku moralnego”¹⁰⁴.

I właśnie: „[...] etyka społeczna – jak powiedzieliśmy – ustala prawidła moralne dla życia społecznego [...]”¹⁰⁵.

Mimo swojej oczywistości nie jest też nauką łatwą, pojęcia zaczerpnięte z tak wielu źródeł mogą wpływać na niezrozumienie odbiorcy, szczególnie tego, który nie jest związany z Objawieniem chrześcijańskim, z którym etyka, w rozumieniu myślicieli z nią związanymi, jest w owym Objawieniu najsilniej zakorzeniona. Co niezwykle ciekawe, katolicka etyka chrześcijańska jest również powiązana z ekonomią, jak wszystkie nauki mówiące o relacjach społecznych, kastach, grupach decydenckich, grupach pracowniczych, czy doczesnym poziomie życia grup wiernych¹⁰⁶.

Jak każda nauka, również etyka społeczna ma swoje źródła, korzenie z których się wywodzi, bądź z których, wynikających elementów, została skonstruowana. Uważa się, że katolicką etykę społeczną można podzielić na dwa obszary:

- formalne,
- materialne¹⁰⁷.

Pierwsza grupa, to: cały obszar obejmujący istniejące już i utrwalone, przyjęte i gotowe prawdy moralne, ustalone przez nauczycielski urząd Kościoła i niepodważalne z zakresu zwykłego śmiertelnika, bez względu na jego poglądy i stosunek do wyrażanych wartości, Drugą zaś grupę tworzą: te wszystkie sądy i prawdy, które dopiero należy wydobywać, kierując się logiczną dedukcją, wnioskowaniem na podstawie własnego rozumu, logiki, już opanowanej wiedzy. Druga grupa złożona jest ze źródeł, na których stworzono również podwaliny wiary: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu oraz Tradycja Apostolska.

„[...] Z przeglądu dotychczasowych publikacji z dziedziny historii filozofii polskiej wynika, że myśl filozoficzna okresu międzywojennego jest jeszcze słabo opracowana. Do zagadnień, które nadal czekają na przebadanie, należy m.in. etyka społeczna. Tymczasem poglądy etyczno-społeczne głoszone w okresie międzywojennym wydają się być mało znane, a nawet wręcz zapomniane [...]. Istniejące rozbieżności w opiniach na temat naukowej wartości dorobku

¹⁰⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 16.

¹⁰⁵Tamże, s. 8.

¹⁰⁶²⁰² Tamże, s.16.

¹⁰⁷Por. K. Wojtyła, s. 39.

etyków katolickich w okresie międzywojennym stają się dodatkową motywacją do podjęcia badań poglądów tychże myślicieli. Pod względem ilościowym katolicka myśl etyczno-społeczna jest bardzo bogata [...]”¹⁰⁸.

Na rozwój katolickiej etyki społecznej ogromny wpływ miał również K. Gide, autor zasady ekonomii społecznej, który z kolei pisze: „[...] Nauka ekonomii społecznej bada stosunki, które ludzie stworzyli dobrowolnie pomiędzy sobą dla polepszenia swojego bytu [...]”¹⁰⁹.

Jak twierdzi J. Piwowarczyk nie powinno więc się już wątpić, że kwestia zasadniczego tematu – katolickiej etyki społecznej, ma wiele odsłon, a każda z nich, w zależności od specjalizacji autora, filozofa, myśliciela czy duchownego, zwraca uwagę na jeden, jej zdaniem, aspekt społeczny. Etyka społeczna jest o tyle ważna, że wyznacza prawa moralne praktycznie dla każdej dziedziny życia. Kwestią specyficzną dla kierunku etyki społecznej jest fakt, że jest ona „Społeczna”, więc dotyczy nie bytu jednostkowego, a bytu jednostek, które na tą grupę się składają¹¹⁰.

Wychodząc z zasady przyjętej również na początku, postępując od ogółu do szczegółu, normy moralne wyznaczane dla grup społecznych powinny stanowić fundament norm moralnych, które obowiązują jednostki. Jeżeli w ten sposób podchodziłoby się do jakichkolwiek norm, wydzielanie kierunku katolickiej etyki społecznej byłoby bezzasadne, więc musi istnieć różnica pomiędzy normami moralnymi dla społeczeństw, a jednostek to społeczeństwo tworzących. Granica ta może być niezwykle słabo uchwytna, ale jednak istnieje. Należy jednak zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo takiego podejścia wychodzącego z założenia, że dobro ogółu stwarza moralność społeczną, a dobro jednostkowe, stwarza moralność jednostkową, może doprowadzić do utraty moralności jakiegokolwiek¹¹¹.

Na te kwestie zwraca uwagę ksiądz Jan Piwowarczyk, który wyznawał zasadę, iż można uzyskać dobro dla jednostki, jednocześnie przestrzegając praw moralności zbiorowej i jednostkowej. Dla tych wszystkich, dla których, tego typu podejście nie byłoby tak jednoznaczne i bezsprzeczne, istnieje konieczność krótkiego, aczkolwiek dosadnego stwierdzenia samego księdza Piwowarczyka, dla którego w każdym z ujęć funkcjonuje tylko i wyłącznie jedna moralność, jedna etyka i jedno dobro, a ujmuje to słowami:

„[...] Z drugiej jednak strony mówimy często o etyce „jednostkowej” w odróżnieniu od

¹⁰⁸M. Szczęsny, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, Elk 1998, s. 6.

¹⁰⁹J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 3.

¹¹⁰Por. Tamże, s. 18.

¹¹¹Tamże, s.25.

etyki, „społecznej”, mówimy także o etyce „gospodarczej”, „narodowej”, „państwowej” itd. Zbyt upowszechniły się te określenia, by je można było uważać za pozbawione podstaw. Na czym więc polegają różnice między wymienionymi rodzajami etyki?

Z pewnością nie ma różnicy przedmiotów formalnych, bo - jak już powiedziano – jeden jest tylko przedmiot formalnej etyki, jedna jest norma moralności. Odróżniając etykę „jednostkową” od „społecznej” mamy na myśli przedmiot materialny jednej i drugiej. Przedmiotem materialnym pierwszej jest człowiek jako jednostka, przedmiotem drugiej grupa społeczna [...]”¹¹².

Katolicka etyka społeczna była nurtem naukowo-filozoficznym, który niezwykle przyczynił się do kształtowania i stabilności państwa polskiego w okresie międzywojennym. To przede wszystkim wtedy konieczna była interwencja myślicieli i filozofów społecznych dla tworzenia silnych, osłabionych przez działania wojenne, struktur społecznych, których głównym punktem było tworzenie struktur opartych na zasadzie sprawiedliwości społecznej. To też nie można się dziwić, że właśnie w tym okresie sprawy etyki społecznej były żywo dyskutowane¹¹³. W każdej epoce historycznej rządzącej się własnymi prawami, aby uzyskać *constans*, należało tworzyć odpowiedni system etyczno-społeczny, czyli inaczej mówiąc nakazu społecznego, a jednocześnie praktycznego, bo to było podstawą inspiracji grup społecznych do szybkiego i sprawiedliwego systemu społecznego, przy jednoczesnym zachowaniu prawa jednostki do zachowania jedności, ale jednocześnie poczucia przynależności do grupy państwowej. I to właśnie w okresie międzywojennym, kiedy wyraźnie dostrzegano brak ładu w państwie polskim, wszystkie prace odnoszące się do etyki społecznej posiadały tak ogromne znaczenie. Krytyczne sytuacje występujące w wielu państwach europejskich na przestrzeni wieków bardziej przyczyniły się do tworzenia silnych konstrukcji, aniżeli wszelkie inne działania o charakterze politycznym i mimo, że działania tego okresu były niezwykle intensywne, bardzo trudno odnajdywano prace odnoszące się do etyki, które działałyby właśnie w tym systemie: (po dziś dzień mówi się o ich braku w okresie międzywojennym). Zebrane bogactwo materiału nakazuje, aby dla przejrzystego przedstawienia myśli społecznej filozofów omawianego okresu dokonać pewnej selekcji i zwrócić uwagę na tych autorów, których charakteryzuje oryginalność myśli lub większy wkład twórczy. Odnaczających się tymi walorami autorów i ich dzieła potraktujemy, jako literaturę źródłową.

W ramach tej selekcji publicystykę potraktowano, jako literaturę uzupełniającą. W sposób szczególny zwrócono jednak uwagę na ukazujący się w latach 1909 - 1939 miesięcznik „Prąd”,

¹¹²Tamże, s. 7.

¹¹³Tamże, s. 8.

ponieważ ukazywał on spektrum działalności doktryny społecznej w ówczesnej Polsce, a na jego łamach pisali najwybitniejsi przedstawiciele myśli społecznej z ks. A. Szymańskim i ks. J. Piwowarczykiem na czele [...]”¹¹⁴

Ksiądz Antonii Szymański jest uznawany przez historyków i filozofów, a także badaczy literatury tamtego okresu za najwybitniejszego przedstawiciela myśli społecznej okresu międzywojennego, a jego sztandarowa praca pod tytułem „Zagadnienie społeczne”, które w ostatnim wydaniu z roku 1939 podaje podstawowe wyznaczniki katolickiej etyki społecznej, opierając się na pracach z kręgu kulturowego Niemiec oraz Francji. W Polsce zyskał sobie tą pracą szczególne znaczenie wśród badaczy i twórców środowiska lubelskiego.

4. Zagadnienie pracy ludzkiej i ekonomii

W historii cywilizacji praca ludzka była oceniana na różne sposoby. Niewolnictwo i system feudalny cechowała głęboka pogarda dla pracy i ludzi pracujących. W mentalności części społeczeństwa oceniana była jako czynność poniżająca, hańbiąca ludzi dobrze urodzonych. Chrześcijaństwo ukształtowało motyw pracy, jako konieczność życiową, a praca stała się nawet moralnym obowiązkiem, środkiem do rozwijania cnót. Kapitalizm traktował pracę, jako działalność pożyteczną, gdzie motywem przewodnim było czerpanie środków do życia, mnożenie dóbr i bogacenie się; tak indywidualnie, jak i społecznie. Dziś praca ludzka oceniana jest bardzo wysoko, jeżeli nie wyniszcza człowieka, jest dobrze zorganizowana, właściwie i sprawiedliwie wynagradzana, a człowiek jest podmiotem.

Najwybitniejsze ujęcie takiej pracy przedstawił św. Jan Paweł II w encyklice „Laborem exercens”, w którym Ojciec Święty rozwija ideę prymatu osoby ludzkiej wobec rzeczy i samej pracy, która winna być środkiem utrzymania i pomnażania dobrobytu kraju oraz samorealizacji człowieka. „Praca jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek”¹¹⁵.

Termin praca jest terminem wieloznacznym, jest przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Wszystkie też zajmują specyficzną dla własnych zainteresowań problematykę, i każda dla własnych celów tworzyła odrębne definicje pracy.

Nie przedkładając tu rozważań szczegółowych poszczególnych dyscyplin, sugerując się

¹¹⁴M. Szczęsny, *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, Elk 1998, s. 7.

¹¹⁵Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej „Laborem exercens”*, Warszawa 1982.

literaturą przedmiotu można uznać, że sformułowano definicję pracy, jako świadomą i celową działalność człowieka, który wykorzystując fizyczne, biologiczne, nabyte zdolności i umiejętności dąży do zaspokojenia swoich potrzeb materialnych i duchowych. Człowiek działa celowo i świadomie; przekształca i przystosowuje otaczającą go rzeczywistość do swoich potrzeb. Traktując swoją pracę jako elementarną aktywność zapewnia sobie tą drogą byt materialny, zaspakaja podstawowe potrzeby życiowe. Potrzeby stanowią podstawową siłę napędową wszelkich działań człowieka. Stanowią cel i wartość. Ich osiągnięcie daje poczucie zadowolenia i satysfakcji, poczucie spełnionego obowiązku wobec rodziny, grupy, czy społeczeństwa¹¹⁶.

Tak więc praca jest sposobem i metodą zapewnienia sobie i społeczeństwu elementarnych warunków egzystencji. Jest też formą aktywności, dzięki której człowiek zmierza do ograniczenia wpływów środowiska lub do uniezależnienia się od niego. Przede wszystkim jednak praca jest wartością. Jest to dobrowolna forma aktywności, działalności człowieka, której źródłem jest obowiązek wobec społeczeństwa. Połączona z wysiłkiem fizycznym pozwala tworzyć nowe wartości duchowe i materialne. Na uwagę szczególną zasługuje jej wymiar etyczny, ponieważ jest ona moralnym obowiązkiem każdego z nas, i ten aspekt pracy podkreślają przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych¹¹⁷.

Dla człowieka istotne jest świadome oddzielanie wartości moralnych pracy od ekonomicznych. Ekonomiczne często łączą się z wyłącznym zapewnieniem człowiekowi materialnych warunków egzystencji i równie często z nakazem i przymusem pracy. Moralne, to wartości łączone z powinnością i obowiązkiem jednostki wobec siebie i grupy¹¹⁸.

Warto zwrócić uwagę na pewien istotny aspekt rozważań o pracy – na etos pracy, którego istota polega na traktowaniu pracy ludzkiej, jako podstawowej wartości ludzkiej egzystencji. Praca, jak wcześniej wspomniano, ma służyć afirmacji człowieczeństwa, ma być i jest podstawą ładu społecznego, co pozwala człowiekowi uzyskać właściwą sobie godność i podmiotowość. Niestety, we współczesnym świecie zaobserwować można niepokojące zjawiska degradacji etosu pracy. W czym upatrywać przyczynę tego zjawiska? Wydaje się, że przede wszystkim w wychowaniu młodego pokolenia, w braku takich nawyków, jak obowiązkowość, sumienność, czy staranność. Wnioski nasuwają się same: nie kształtuje ich ani rodzina ani szkoła.

¹¹⁶ W. Szewczuk (red), *Encyklopedia psychologii*, Warszawa, 1998, s. 654, T. Pilch (red), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa, 2003, s. 781, T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław 1965, s. 38.

¹¹⁷ Por. M. Osowska, *Socjologia moralności. Zarys Zagadnień*, Warszawa, 1986.

¹¹⁸ J. Piwowarczyk, *Katolicka ...* s. 96-100.

Skoro tak, to kryzys etosu pracy jest wynikiem ogólnego kryzysu społeczeństwa. Tymczasem człowiek w procesie pracy powinien odnajdywać siebie, jako osobę społeczną (w wymiarze społecznym), psychologicznym i kulturowym. Być wytwórcą i twórcą nowych wartości, to świadomość roli, jaką praca odgrywa w życiu jednostki i społeczeństwa oraz w systemie preferowanych wartości sprawia, że człowiek zajmuje szczególnie uprzywilejowaną pozycję. Wziąwszy pod uwagę wszystkie rozważania – oczywistym jest, iż praca dla człowieka stanowi szczególną wartość i ma związek z jego poczuciem tożsamości, godnością, szczęściem i sensem istnienia. Jest w życiu człowieka: „(...) sprawą najwyższej miary, bowiem (...) życie w grupie zawodowej, pochłania większość dnia, ogarnia (...) znaczną część starań, zaangażowania, troski i wysiłków ludzi dorosłych”¹¹⁹. Upraszczając sposób myślenia o pracy można uznać za zasadne podkreślenie trzech czynników, jakie decydują o stosunku człowieka do pracy (o etosie pracy). Należą do nich czynniki natury ekonomicznej, twórczej i religijnej. Te ostatnie w sposób szczególny głoszą prymat człowieka jako osoby wobec pracy, poprzez którą się rozwija realizując swoje aspiracje i zdolności.

Problematyka pracy sama w sobie była i jest również w kręgu zainteresowań myśli społeczno-filozoficznej. Zatem nie tylko rozważaniom poddaje wcześniej wymienione aspekty pracy, ale także jej ujęcie filozoficzne i moralne. Cała historia ludzkości dowodzi, że kolejne pokolenia podejmowały pracę wytwórczą, a motywy jej podejmowania występują łącznie, splatają i przenikają wzajemnie. Stąd nie można pominąć historii filozoficzno-moralnych koncepcji pracy ludzkiej, a rozwój poglądów na pracę i jej wartość należy łączyć z rozwojem samego procesu pracy.

A zatem można rozróżnić koncepcje przypisujące pracy jedynie wartość instrumentalną, czy wartość autonomiczną. Wartość instrumentalna polega na postrzeganiu pracy, jako środka uzyskania określonych wartości materialnych. Znaczącą jednak jest wartość autonomiczna polegająca na tym, że praca rozwija i doskonali człowieka, jest źródłem jego zadowolenia życiowego i moralnej godności, ale przede wszystkim, że wynika ona z wewnętrznej potrzeby ludzkiej.

W literaturze analizującej problem pracy ludzkiej w różnych kontekstach, często przytaczane są poglądy ujmujące przede wszystkim aksjologiczne rozwiązanie problemu pracy, gdzie praca rozumiana jest jako samodzielna wartość przeobrażająca człowieka i społeczeństwo.

Warto w tej kwestii przytoczyć stanowisko M. Gogacza. Wspomniany filozof szerzej

¹¹⁹S. Olejnik, *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985, s. 1.

postrzega problem pracy ludzkiej uważając, że prawdziwie pełne jego rozwiązanie zależy przede wszystkim od koncepcji osoby ludzkiej, a ponieważ koncepcji osoby jest wiele, w związku z tym wiele jest koncepcji pracy. Dlatego nie sposób pominąć ujęcia św. Tomasza z Akwinu, który uważa, że człowiek zobowiązany jest do pracy ludzkiej nie tylko jako istota żywa i rozumna, ale również i moralna, jako osoba świadoma i odpowiedzialna, stawiając znak równości pomiędzy czynem moralnym, a czynem ludzkim¹²⁰.

Człowiek zdaniem św. Tomasza obowiązany jest do pracy, ale niekoniecznie do pracy fizycznej, ani nawet gospodarczej; obowiązany jest do takiej pracy, która jest pożyteczna.,,(...). Bogactwo form pracy ludzkiej jest bowiem wyrazem wolności i rozumności natury człowieka, a jednocześnie organicznego związku, jaki zachodzi pomiędzy ludźmi”¹²¹. Zatem w koncepcji pracy św. Tomasza elementarnym założeniem jest wypełnienie wszystkich zadań przez człowieka w procesie pracy, adekwatnie do uzdolnień, możliwości i skłonności, które umożliwiają nie tylko jednostce, ale i zbiorowości, te zadania wypełniać.

Praca ma charakter moralny i ten decyduje o jej moralnym celu, ponieważ twórczość naturalna człowieka opiera się na rozumie praktycznym, który skierowuje ją ku określonym celom. Ostatecznym celem tej twórczości nie może być samo dzieło. Wprost przeciwnie – człowiek jest celem dzieł ludzkich, gdyż zostały one wytworzone dla jego pożytku. (...) Każda więc praca ludzka (...) winna być ostatecznie skierowana ku celom wyższym, celom moralnym, duchowym”¹²².

Analizując wywody św. Tomasza oraz znawców jego filozofii można rzecz ująć następująco: osoba ludzka, jako samodzielny, rozumny byt jest ściśle powiązany swoimi działaniami, ze światem, a źródłem tych działań jest intelekt człowieka i jego wolność. To człowiek podejmuje działania, jest przyczyną działań, których cechą charakterystyczną jest twórczość. Bardziej syntetycznie i przejrzyście ujmuje to M. Gogacz pisząc: „(...) przez pracę można rozumieć ten właśnie twórczy charakter wszystkich ludzkich działań, dzięki którym doskonalili się człowiek i powstaje kultura”¹²³.

Nie można pominąć jednej z ważniejszych koncepcji pracy jaką jest personalistyczny jej wymiar. Wnikając w istotę pracy ludzkiej, chcąc ją scharakteryzować w przestrzeni personalistycznej – nie da się pominąć konieczności zwrócenia uwagi na podmiot tego zagadnienia – na człowieka. Mowa tu o koncepcji człowieka, koncepcji jego istoty.

¹²⁰Tamże, s. 444.

¹²¹Cyt. Za Cz. Strzeszewski, *Obowiązki i cele pracy ludzkiej w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Filozoficzne*, t. XI, z. 2, Lublin 1963, s. 33.

¹²²Tamże, s. 33.

¹²³M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób (wokół podstaw etyki)*, dz. cyt., s. 129-130.

Wspomniano wcześniej, że od tego, jak się ujmie istotę człowieka zależy, jak będzie się pojmować świat i rzeczywistość. Kreśląc charakterystykę osoby ludzkiej, rysuje się tym samym fundamenty kultury, nauki, a nawet całej cywilizacji. Odpowiadając na pytanie: kim jest człowiek odpowiada się również na pytanie o wizję współczesnego świata. Zatem, żeby mówić o ludzkiej pracy, jej istocie z „ludzkim obliczem”, należy, choć w minimalnym zarysie, na to pytanie szukać odpowiedzi. Kim zatem jest człowiek? Kim jest człowiek jako osoba ludzka?

J. Piwowarczyk stwierdza, że niewątpliwie człowiek jest bytowo najdoskonalszym fenomenem widzialnego świata¹²⁴. Zdaniem Pascala, jest jedyną istotą w znanym nam kosmosie, która wie, że żyje i istnieje¹²⁵. Zdaniem wielu myślicieli, ten wyjątkowy status człowieka w świecie, fakt, że jest twórcą siebie i panem siebie sprawia, że ma zdolność moralnego działania, że dzięki temu potrafi określić dobro i zło w swoich czynach. Dzięki temu warunkuje swój stosunek do dobra, jako celu swego działania. Nie tylko w działaniach człowiek realizuje wartości moralne, ale sam, ze względu na duchowe treści swej natury, jest wartością moralną, gdyż dobro, które doskonalą człowieka, jako osobę, staje się dobrem moralnym. Sam człowiek jest nie tylko wartością moralną, lecz zarazem źródłem wszelkich wartości. To właśnie wskazuje poznanie najistotniejszej treści człowieczeństwa¹²⁶. Oblicze każdej osoby, według J. Piwowarczyka, jest zatem jedyne i niepowtarzalne¹²⁷. Dlatego właśnie moralne działania ludzkie skłaniają do stawiania pytania, co to znaczy stawać się bardziej człowiekiem.

Życie społeczne odgrywa elementarną rolę w rozwoju i stawaniu się człowieka, jako osoby. Społeczeństwo jest ostoją integralnego rozwoju każdej jednostki, obejmującym wszystkie sfery jej życia; fizyczną, zdolność spostrzegania i kojarzenia, aktywność intelektualną, życie uczuciowo-emocjonalne, zdolność wyboru dobra i realizację wybranych celów¹²⁸. Człowiek potrafi rozwijać i realizować siebie tylko i wyłącznie na drodze możliwości korzystania z wartości, które odpowiadają mu jako osobie. Te wartości wnosi społeczeństwo. W tym środowisku się rozwija i urzeczywistnia, jako człowiek. W nim zaspakają swoje wszelkie potrzeby duchowe i fizyczne. Te ostatnie zaspakają za pomocą dóbr materialnych, które uzyskuje poprzez pracę. Praca nie jest jednak tylko wytwarzaniem rzeczy użytecznych dla człowieka, lecz rzeczywistym współdziałaniem człowieka z innymi ludźmi i z Bogiem w zakresie tworzenia.

¹²⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka...*s. 63.

¹²⁵B. Pascal, *Myśli*, s. 112-113.

¹²⁶T. Ślipko, *Życie i pleć człowieka*, Kraków 1978, s. 142-146, 465.

¹²⁷¹²⁷J. Piwowarczyk, s. 128.

¹²⁸J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Chrześcijanin w świecie*, 1976, nr 42-43, s. 62.

Zatem definiując pracę należy mieć na uwadze jej charakter jedynie projektujący, i wtedy jest ona wolną, choć konieczną działalnością człowieka zmierzającą do tworzenia i wymiany dóbr lub świadczenia usług, dzięki czemu człowiek samorealizuje swe jestestwo¹²⁹. Do takiej pracy jest zdolna tylko istota rozumna, musi działać celowo. Działania bezsensowne, niszczące człowieka i degradujące jego współzycie ludzkie, czy przyrodę, nie są żadnym przejawem pracy. Praca jest dziełem osoby ludzkiej i człowiek musi angażować w nią wszystkie swoje władze i zdolności. Praca wymaga zaangażowania się całego człowieka, jego układu myślowego i zaangażowania jego sprawności fizycznych. To, że praca jest działaniem wolnym, jak każde ludzkie działanie, człowiek może w swojej wolności unikać pracy. Świadczy to tylko o tym, że musi sam w sobie odkrywać istotę powinności moralnej, której treścią jest obowiązek pracy. Inaczej rzecz ujmując, skoro jest powinnością moralną człowieka „narzuca się” jako jego moralny obowiązek. Słowem, praca staje się integralną częścią powołania człowieka, w tym znaczeniu, że realizacja powołania dokonuje się między innymi poprzez ludzką pracę. W takim sensie samo powołanie kierowane przez Boga do człowieka jawi się, jako motywacja moralnej powinności pracy - jest człowiek przez to samo od początku powołany do pracy¹³⁰.

Należy jeszcze pamiętać o kwestii najistotniejszej, to nie praca stworzyła człowieka, lecz człowiek – dzięki swej rozumności stał się jej twórcą i podmiotem. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczywistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samego człowieczeństwa¹³¹.

Zatem czynić świat bardziej ludzkim, to przede wszystkim działać rozumnie i celowo, oszczędnie i skutecznie, czyli tworzyć warunki sprzyjające rozwojowi człowieka jako osoby. Dotyczy to porządku świata, czyli skierowania wszystkich rzeczy ku człowiekowi i podporządkowanie wszystkich działań ludzkich dobru każdej jednostki ludzkiej. Jeżeli mamy świat czynić bardziej ludzkim, to musi się to rozpocząć od celowych działań samych ludzi, czyli od pracy. Takie jest zadanie pracy ludzkiej.

Według J. Piwowarczyka, interpretując pojęcie pracy, jako rozwijanie sił duszy ludzkiej lub ciała człowieka dla osiągnięcia jakiegoś dobra „ze względu na podmiot, który pracuje, praca może być duchowa (praca rozumu i woli), fizyczna (praca mięśni). Ze względu na przedmiot, może być kulturalna (praca wychowawcza, naukowa, poetycka) i gospodarcza (praca rolnika,

¹²⁹Cz. Strzeszewski, *Definicja pracy ludzkiej*, w: „Zeszyty Naukowe KUL”, 1958, nr 1, s. 52.

¹³⁰Zob. J. Gałkowski, *Praca i człowiek*, Warszawa 1980, s. 172-182; Cz. Bartnik, *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1979, s. 13.; Jan Paweł II, *Laborem exercens*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987,

¹³¹Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Warszawa 1982.

robotnika, inżyniera, bankiera, kupca). Praca gospodarcza może być samodzielną (...) i najemną. Ze względu na cel (...), może być zarobkowa (zmierza do zdobycia środków utrzymania) i dobrowolna (podjęta z wewnętrznej potrzeby”¹³².

Takie ujęcie pracy, jak pisze J. Piwowarczyk, interpretuje w kontekście produkcji, twierdząc, że jest ona właściwym, a w pewnym sensie, jedynym czynnikiem produkcji, bo tylko praca jest główną przyczyną sprawczą produkcji. I to, zdaniem J. Piwowarczyka, jest jej rola ekonomiczna¹³³. Jednocześnie Autor podkreśla, że chcąc określić jej rolę socjologiczną, trzeba uprzytomnić sobie rozwój poglądów ludzkich na pracę. Takie podejście warunkuje znalezienie etycznych praw i obowiązków dotyczących pracy.

W swoich rozważaniach J. Piwowarczyk wraca do historycznego spojrzenia na ludzką pracę, uzasadniając, że tak naprawdę pogląd na pracę, a raczej zasadnicza jego zmiana dokonała się dzięki chrześcijaństwu. J. Piwowarczyk tu sugeruje, że dotyczy to takich zagadnień jak: stosunek myślowy do pracy, istota pracy, przyczyna, podmiot, wartość i cel pracy¹³⁴. J. Piwowarczyk dokumentuje swoje przekonanie przytaczając historyczny przegląd poglądów na pracę i zmiany, jakim te poglądy ulegały. Jego zdaniem starożytne społeczeństwa miały wyjątkowo pogardliwy stosunek do pracy. Za szlachetne i godne człowieka wolnego uważali zajęcia umysłowe i publiczne – natomiast pracę fizyczną i zarobkową zostawiali niewolnikom i nędzarzom. „Zajęcia tych, którzy pracują rękami, jest hańbą (...) . Nic szlachetnego nie może wyjść z warsztatu”¹³⁵. Według panujących wówczas poglądów: „fizycznie i zarobkowo pracuje tylko ten, kto musi, na podstawie przynależności do stanu niewolnictwa lub ten, kto jak proletariusz, tylko przez pracę zarobkową, może zaspokoić swoje potrzeby życia”¹³⁶. Takie widzenie pracy starożytnych dowodzi, że widzieli przyczynę pracy w nędzy, choć ten sposób myślenia, zdaniem J. Piwowarczyka, znalazł sobie poklask w czasach nowożytnych w tak zwanym: „burżuazyjnym typie życia i myślenia, który bogaczom kazał korzystać z pracy innych”¹³⁷.

Był to powszechny w starożytności pogląd na wartość pracy, w której widziano jedynie trud konieczny dla nędzarzy – zbędny ludziom wolnym. To traktowanie pracy jedynie i wyłącznie z produkcyjnego, technicznego punktu widzenia zmieniło chrześcijaństwo – wnosząc nowy „moralny sposób patrzenia na pracę”¹³⁸.

¹³²J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2., Londyn, 1963, s. 94.

¹³³Tamże, s. 94.

¹³⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2., Londyn, 1963, s. 94.

¹³⁵Tamże, s. 94-96.

¹³⁶Tamże, s. 95.

¹³⁷Tamże, s. 97.

¹³⁸Tamże. S. 95.

Chrześcijaństwo, zdaniem J. Piwowarczyka, przyjęło pozytywny stosunek do pracy w ogóle, w szczególności, do pracy fizycznej. Otoczono ją szczególnym szacunkiem, uwzględniając osobę Jezusa Chrystusa, który służył za przykład. Jako syn cieśli, pracował fizycznie, powoływał Apostołów wśród rzemieślników¹³⁹.

Chrześcijanie uważali, że praca ludzka jest współdziałaniem z Bogiem. Czuli potrzebę pracy. Papież Leon XIII w encyklice „Rerum Novarum” pisał, że „praca jest konieczną”, „jest obowiązkiem powszechnym” (...), z woli Boga, który nakazał człowiekowi czynić sobie ziemię poddaną¹⁴⁰.

Z czasem chrześcijanie poza wysiłkiem związanym z pracą fizyczną dostrzegali w niej twórczość, która wytwarza nowe wartości i rozwija osobowość ludzką. Źródłem obowiązku pracy, przyczyną pracy, zdaniem chrześcijaństwa jest ład moralny świata. Ten punkt widzenia zmienia spojrzenie starożytnych. Ich zdaniem praca była towarem, a człowiek pracujący, maszyną. W koncepcjach chrześcijańskich, w encyklice Leona XIII: „(...) praca jest osobistą, ponieważ jej siła tkwi w osobie i jest właściwością osoby, pracuje cała osoba, nie jeden jej element, i pracuje świadomie, angażując całą osobę. Więc pracownik nie jest maszyną, a pracy ludzkiej nie można sprzedawać ani kupować; nie jest przedmiotem handlu, towarem”¹⁴¹.

Podsumowując rozważania ks. J. Piwowarczyka, trudno nie zgodzić się ze sformułowanymi wnioskami: że w chrześcijaństwie praca jest rozwijaniem sił ludzkich dla osiągnięcia jakiegoś dobra; Jest środkiem do celu; Praca ludzka ma także cel społeczny, jak mawiał Jan Paweł II: „Praca ludzka stanowi klucz i to chyba najistotniejszy klucz do całej kwestii społecznej”¹⁴².

„Praca jako złożona kategoria pojęciowa jest trudna do jednoznacznego zdefiniowania. Wykonuje ją nie tylko człowiek (...). Nauki humanistyczne i społeczne sens pracy widzą nie jako jedno z praw, czy działań przyrody, ale jako zjawisko społeczne, dotyczące relacji: człowiek – jego środowisko”. „Oznacza to, że nauki humanistyczne nie zajmują się pracą w ogóle, ale pracą ludzką, używając najczęściej do jej określenia słowa praca”¹⁴³.

Jan Piwowarczyk skupił się także na omówieniu produkcji oraz związanych z tym zagadnień. Jak wskazuje, „produkcja” lub „wytwórczość”, polega na wytwarzaniu nowych dóbr gospodarczych.” Wg J. Piwowarczyka, ekonomia wskazuje na cztery gałęzie produkcji¹⁴⁴ i są

¹³⁹Tamże, s. 98.

¹⁴⁰Tamże, s. 98.

¹⁴¹Tamże, s. 99.

¹⁴²Jan Paweł II, *Laboremexercens*, Warszawa 1982.

¹⁴³F. Szlosek, *Interpretacyjne osobliwości pracy ludzkiej*, w: *Labor et Educatio*, 2014, nr 2, s. 31.

¹⁴⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. II, s. 89.

to: „a) zdobywanie naturalnych dóbr powstałych bez pracy ludzkiej (górnictwo, łowiectwo i rybołówstwo), b) kierowanie przyrodą dla celów produkcyjnych (rolnictwo i leśnictwo), c) przetwarzanie przyrody dla użytku ludzkiego (rękodzieło i przemysł), d) przenoszenie osób, towarów i wiadomości z miejsca na miejsce (transport i komunikacja), czyli produkowanie usług gospodarczych.” Jednocześnie zaznacza, iż handel nie należy do żadnej z ww. dziedzin gospodarstwa, gdyż, wg autora, jest on wymianą dóbr już wytworzonych. Gdyby handel rozumieć, jako produkcję usług, to jego miejsce byłoby w ostatniej ze wskazanych dziedzin.

J. Piwowarczyk uznaje, iż pomimo, że produkcja dokonuje się w świecie materii, to ma ona ścisły związek z moralnością. Jest zespołem świadomych czynności ludzkich, które - jak wszystkie czyny ludzkie - podlegają moralności”. W takim ujęciu znajduje się uzasadnienie, dlaczego etyka społeczna zajmuje się produkcją. W etycznym spojrzeniu na produkcję elementami istotnymi są te, które mają związek z moralnością, a które można ująć, jako „zagadnienie czynników w produkcji: ich roli, ich praw i obowiązków”.

Jak wskazuje autor: „francuski ekonomista z okresu „klasycznej (liberalnej) ekonomii”, J. B. Say, wprowadził do ekonomii podział czynników produkcji na trzy dziedziny: przyrodę, pracę i kapitał. Podział ten przyjął się w nauce ekonomii prawie powszechnie”.

Autor definiując, jako czynnik produkcji, „przyrodę”, wskazuje, iż jest to „zespół istniejących niezależnie od woli ludzkiej przyrodniczych czynników, których dostarcza wszechświat”. Owe przyrodnicze czynniki, to miejsce rozumiane, jako położenie geograficzne zakładu produkcyjnego, surowiec i siły poruszające (popędowe)¹⁴⁵.

Położenie geograficzne determinuje produkcję na skutek przyczyn przyrodniczych lub klimatu. Bez surowca nie ma produkcji. Jak wskazuje autor: „stąd dążność państw do opanowania źródeł surowców, zwłaszcza ważnych dla przemysłu (np. rud żelaza, miedzi, nafty itp.)”.

Materia wykorzystywana w produkcji jest ze swojej natury skończona i ograniczona, więc zdolność produkcyjna ma swój kres. Mając powyższe na uwadze, ekonomiści tworzyli „prawo malejącego dochodu”. Wg J. Piwowarczyka można je określić w następujący sposób: „wszelkie nowe wkłady opłacają się w produkcji tylko do pewnej granicy, po której przekroczeniu w miarę powiększania wkładów, maleje proporcjonalnie dochód. Jest to widoczne na pierwszy rzut oka w rolnictwie. Występuje jednak w całej produkcji”¹⁴⁶

Oprócz przyrody do produkcji potrzebne są jeszcze praca i kapitał. Sukces produkcji jest zależny od ich współdziałania, które nie zawsze jest bez zarzutu, gdyż występują konflikty

¹⁴⁵Por. Tamże, s. 89 - 92

¹⁴⁶Tamże, s. 92.

między nimi. Z pomocą minimalizowania szkód z tego powstających przychodzi etyka społeczna. Jak wskazuje autor: „etyka społeczna stoi na stanowisku, że życiem gospodarczym można świadomie kierować za pośrednictwem woli ludzkiej. By zaś można było kierować produkcją, trzeba wpierw ustalić prawdziwe „interesy” poszczególnych jej czynników, a więc ich prawa i obowiązki moralne”.

O ile z ekonomicznego punktu widzenia występują trzy czynniki produkcji: przyroda, praca i kapitał, o tyle z socjologicznego punktu widzenia są to: społeczeństwo (państwo), praca i kapitał.

Wg. J. Piwowarczyka: „zadaniem etyki społecznej jest odmierzyć prawa i obowiązki każdego z nich”¹⁴⁷.

Podstawowym obowiązkiem państwa w tym zakresie jest stworzenie systemu urządzeń potrzebnych do produkcji. Obowiązek ten wynika z faktu, iż celem Państwa jest dobro ogółu, w tym także gospodarcze dobro ogółu. Z tego względu państwo winno dbać o należyty rozwój produkcji, aby społeczeństwo nie zostało uzależnione gospodarczo od innego państwa.

W kontekście zagadnień etycznych „pracy” i „kapitału” można zauważyć trzy rozwiązania: liberalne, socjalistyczne i solidaryistyczne. J. Piwowarczyk wskazuje, iż „liberalizm opiera się na zasadzie, że interesy „kapitału” i „pracy” są rozbieżne, a o zwycięstwie decydują „prawa gospodarcze” samoczynnie. Dlatego jest przeciwny stosowaniu zasad moralności do produkcji. Jego optymizm każe mu wierzyć, że wolna konkurencja w produkcji doprowadzi wprawdzie do konfliktów, ale z czasem, po okresie rozstroju, przyjdzie do uzgodnienia rozbieżnych interesów pracy i kapitału, do harmonii gospodarczej”¹⁴⁸.

Socjalizm interesy pracy i kapitału uważa za sprzeczne ze sobą, gdyż praca występuje jako budowniczy lepszej przyszłości, kapitał zaś jest jej wrogiem. Walka klas jest etyczną podstawą stosunku pracy do kapitału.

Według J. Piwowarczyka moralny sposób patrzenia na pracę, a tym samym przewrót w tej dziedzinie, wywołało chrześcijaństwo. Autor przytacza ustalenia św. Tomasza, z których wynika moralny obowiązek pracy. Są to trzy racje: dla unikania próżniactwa, dla ćwiczenia ciała i dla zapewnienia sobie środków utrzymania. Z tego też względu prawdziwy chrześcijanin unika nie pracy, lecz próżniactwa¹⁴⁹.

W tym rozdziale autor wiele miejsca poświęca na rozważania Leona XIII, w szczególności zawartych w encyklice „Rerum Novarum” oraz Piusa XI - w encyklice

¹⁴⁷Tamże, s. 93.

¹⁴⁸Tamże, s. 93.

¹⁴⁹S. Th. 3, 7-14.

„Quadragesimo Anno”.

Według Leona XIII „praca jest koniecznością”, jest obowiązkiem powszechnym. Jak wskazuje autor: „ogólnie pojęta praca stanowi moralny obowiązek powszechny, praca fizyczna zaś, obowiązek moralny dla tych, którzy w inny uczciwy sposób nie mogą zaspokoić swoich potrzeb”. Dużą zmianą w stosunku do starożytności było postrzeganie pracownika, jako zaangażowanej całej osoby pracującej świadomie. W takim rozumieniu pracownik „nie jest maszyną, a pracy ludzkiej nie można sprzedawać ani kupować; nie jest przedmiotem handlu, towarem”. Jak wskazuje autor: „*Rerum Novarum*” potępia zdanie, jakoby każda umowa o pracę była sprawiedliwa, jeśli tylko obie strony na nią się zgodziły, jak jest w handlu; albowiem ponad wolą umawiających się stron jest „prawo sprawiedliwości naturalne, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron“, tj. prawo żądające zabezpieczenia pracownikowi przez pracodawcę „utrzymania życia”. „Takie postrzeganie przez Kościół podmiotu pracy doprowadziło do humanizacji pracy ludzkiej, co było istotne ze względu na rozpowszechnienie się w XIX wieku pojęć o pracy, jako towaru i o pracowniku, jako maszynie”¹⁵⁰.

Autor wskazuje, iż ostatecznym celem pracy człowieka jest Bóg. Nie jest to jedyny cel. Poza nim są jeszcze dwa cele: jednostkowy oraz społeczny. „Cel jednostkowy pracy polega na uzyskaniu tych wszystkich środków, które są potrzebne jednostce do wypełnienia zadań życia. Jest on nadprzyrodzony (osiągnięcie zbawienia) i przyrodzony (osiągnięcie doczesnego dobrobytu duchowego i materialnego)”. Autor dokonuje podziału celu przyrodzonego na kulturalny i gospodarczy. Wg niego, „kulturalny cel jednostkowy, polega na osiągnięciu doskonałości duchowej (rozumu i woli). Gospodarczy zaś - na osiągnięciu środków materialnych i koniecznych do utrzymania życia na stopie odpowiedniej stanowi”.

Cel społeczny polega na przysparzaniu dóbr kulturalnych lub gospodarczych potrzebnych społeczeństwu. Jak uważa autor: „Bogactwo duchowe i gospodarcze społeczeństwa (np. państwa) jest wynikiem pracy ludzkiej. Im żywszą społeczeństwo rozwija pracę, tym większe też bogactwo osiąga. Bez pracy ubożeje duchowo i gospodarczo”. Za sprawą papieża Leona XIII i Piusa XI, zwrócono uwagę na pracę gospodarczą. Na bazie encyklik wyrosła nowa gałąź prawa chroniąca prawa robotnika. Wg autora „prawa te biorą w opiekę: duszę, zdrowie, siły, rodzinę, mieszkanie, warsztat pracy, płacę, ubezpieczenia od wypadków przy pracy, w końcu wszystkie warunki pracy najemnej, szczególną zaś pieczę otaczają kobiety i dziecko. Kolejnym poruszonym zagadnieniem są prawa pracy. J. Piwowarczyk ujmuje prawa pracy na podstawie chrześcijańskiego poglądu na pracę w cztery punkty: zabezpieczenia praw osoby przy umowie

¹⁵⁰Por. *Rerum Novarum*, Polskie tłumaczenie, s. 19-77.

o pracę, do ludzkiego sposobu zatrudnienia, do zaspokojenia potrzeb utrzymania, do ochrony państwowej.

Wskazuje on, iż wg ekonomistów liberalnych, praca, to towar i traktują oni umowę o pracę, jako kontrakt kupna-sprzedaży regulowany tylko wolą obydwu stron. Taki pogląd spotkał się z krytyką Leona XIII w encyklice „Rerum Novarum“. Papież uznał, iż jest on urągający rozumowi i sprawiedliwości.

J. Piwowarczyk uznaje, iż: „przedmiotem bezpośrednim umowy o pracę jest ludzka zdolność pracy, a pośrednim, sama osoba ludzka. Robotnik pracujący nie sprzedaje swej pracy jak towar, ale w pracy angażuje swoją osobę”. W związku z tym praca jest czynnością ludzką, a skoro tak, to w pracy bierze udział rozum i wola. Racjonalizacja pracy sprowadza nie raz człowieka do roli maszyny. Zagadnieniu temu uwagę poświęcił Amerykanin Taylor i Francuz Fayol. Zasadnicza różnica polegała na tym, że: „Taylor kładł nacisk głównie na usprawnienie pracy fizycznej, Fayol zaś na usprawnienie pracy kierowniczej”¹⁵¹.

Racjonalizacja pracy zaznaczyła się szczególnie w przemyśle Stanów Zjednoczonych. Wg autora, „Racjonalizacja pracy jest zasadniczo zdrowym kierunkiem. ale z pewnymi zastrzeżeniami. Wpływa korzystnie na produkcję (zmniejsza wysiłek robotnika, zwiększa wydajność, powiększa produkcję), ale często ma ujemne skutki dla robotnika.

Najważniejsze z nich są dwa: wyczerpuje robotnika fizycznie i nerwowo. Można je uchylić przez zwiększenie wypoczynku robotnika (krótszy dzień lub tydzień pracy), zapewnienie indywidualnego wypoczynku i wprowadzenie przerw w ciągu pracy”.

Znajduje to odzwierciedlenie w katolickiej etyce społecznej, która uznaje społeczny charakter życia gospodarczego, produkcji i przedsiębiorstwa. Pius XI wskazywał, iż pracownicy tworzą z przedsiębiorcą rodzaj spółki. Jest to spółka naturalna realnie istniejąca. Nie jest ona podstawą do żądania przez robotników określonej ilości owoców produkcji, ale: „daje im moralne prawo do „jakiegoś sposobu” uczestniczenia w podziale zysków, więc w owocach produkcji”. Takie ujęcie było nowością w nauce Kościoła.

J. Piwowarczyk wskazuje prawa pracy w stosunku do państwa. Są to wg niego:

A) Państwo ma naprzód obowiązek ustalenia długości pracy. W początkach maszynizacji i jeszcze w ciągu XIX wieku praca trwała 12 do 16 godzin na dobę. W naszych czasach uważa się 8-godzinny dzień pracy za maksimum dopuszczalne.(...)

B) Państwo winno także zabezpieczyć pracownikom spoczynek niedzielny, względnie świąteczny. Spoczynek ten jest konieczny ze względu na potrzebę odświeżenia sił fizycznych

¹⁵¹Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka* s. 104.

robotnika, spełnienia obowiązków religijnych i rodzinnych oraz ze względu na potrzeby życia kulturalnego.(...)

C) Państwo ma również obowiązek dopilnować, by praca była otoczona opieką w czasie, gdy działa, a więc w samym przedsiębiorstwie. I to tak pod względem duchowo-moralnym, jak fizycznym.(...)

D) Szczególną opieką w tym względzie winno otoczyć kobietę; winny być wzbronione dla niej te rodzaje pracy, które grożą jej zdrowiu lub przerastają jej siły. Opieki wymaga również dziecko i młodzież.(...) W Interesie dobra ogółu leży także pokierowanie przygotowaniem młodzieży do zawodu, a więc dobrze postawione szkolnictwo zawodowe.

E) Ogromne znaczenie dla robotników ma sprawa płacy. Stanowi ona jedyną podstawę utrzymania dla nich i ich rodzin.(...) Z tego powodu państwo winno czuwać nad poziomem płac. Czyni zadość temu obowiązkowi albo na drodze ustawodawstwa, albo za pośrednictwem administracji.(...)

F) Uzupełnieniem płacy są ubezpieczenia społeczne. Dają one robotnikowi środki, których wymaga szczególna potrzeba (choroba, starość, wypadek, bezrobocie lub niezdolność do pracy) (...)"¹⁵².

J. Piwowarczyk stawia tezę, iż najlepszym zabezpieczeniem praw pracy są związki zawodowe, czyli organizacje, które mają strzec sprawiedliwych interesów „pracy”. Pierwsze organizacje robotnicze powstają w Anglii w XIX. „Kryterium organizacyjnym związku zawodowego jest przynależność zawodowa, nie terytorialna. Na jego czele stoi zarząd pochodzący z wyboru. Z chwilą zarejestrowania przez władze administracyjne związek może rozpocząć działalność”. Jak wskazuje autor, gospodarcze zadania związków zawodowych są następujące: „zawieranie umów zbiorowych, interwencje u pracodawcy i władz, pomoc prawna, pośrednictwo pracy, pewne ubezpieczenia nie prowadzone przez państwo, starania o należyty poziom płac, podejmowanie zbiorowych działań (np. strajków) itp.”. Według niego do najważniejszych rodzajów związków zawodowych należą: socjalistyczne, komunistyczne i chrześcijańskie. Na podstawie przedstawionego podziału widać, iż występują również interesy religii. W przeszłości pojawiały się spory dotyczące tego, czy katolickim robotnikom wolno należeć do związków chrześcijańskich lub neutralnych

W drugiej połowie XIX wieku w wyniku walk robotników o prawo do stowarzyszania się oraz próbami przedsiębiorców wykorzystania prawa stowarzyszania się do swoich celów, zaczęły powstawać pewne formy związków przedsiębiorców. W wyniku ewolucji, obecnie

¹⁵²J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 111-118.

najczęściej występujące związki przedsiębiorców to: kartel, syndykat, trust, holding i koncern.

Autor uznaje, iż związki przedsiębiorców wykazują najczęściej ujemne skutki porozumień, z uwagi na monopolizację danego produktu lub gałęzi produkcji. Ponadto każdy z tych związków stara się zniszczyć przedsiębiorstwa nie należące do niego, ofiarą czego pada społeczeństwo.

O ile pracownicy posiadają jako narzędzie walki - strajk, o tyle przedsiębiorcy posługują się - „lokautem”. „Lokaut (...) polegał na masowym zwolnieniu robotników, jako na środku walki z robotnikami. Lokaut wyrządza szkody życiu gospodarczemu państwa i robotnikom, a i samym przedsiębiorcom. (...) Masowe zwolnienie z pracy wywołuje wśród robotników rozgoryczenie, prowadzi nieraz do niszczenia maszyn, powoduje bojkot przedsiębiorcy i jego zakładu przez robotników i w ten sposób podcina egzystencję przedsiębiorstwa. (...) Co do moralności lokautu, obowiązują te same zasady, co i przy strajku: godziwość, sprawiedliwość i konieczność”¹⁵³.

Podobnie, jak pracownicy, przedsiębiorcy posiadając prawa, posiadają również obowiązki.

Obowiązki te dotyczą przedsiębiorstwa, społeczeństwa i pracowników. Obowiązki dotyczące przedsiębiorstwa polegają głównie na utrzymaniu go w dobrej kondycji finansowej. Obowiązki dotyczące społeczeństwa związane są z celem produkcji, którym jest zaspokojenie potrzeb społeczeństwa. Jak wskazuje autor: „podporządkowanie rentowności przedsiębiorstwa obowiązkowi zaspokojenia potrzeb społeczeństwa wymagana przód, by produkcja służyła wytwarzaniu dóbr przede wszystkim koniecznych, dalej użytecznych, w końcu przyjemnych. Jest nieuczciwością moralną odwracać ten porządek rzeczy i zaspakajać potrzeby w zakresie wygody lub przyjemności ze szkodą potrzeb koniecznych. (...) Jest to tym bardziej niemoralne, gdy przedsiębiorca w sposób sztuczny rozbudza w ludziach potrzeby wygody lub przyjemności na szkodę potrzeb konieczności.” Istotnym jest, aby produkcja dostarczała społeczeństwu wartościowych towarów, czyli takich, które pod względem ceny i jakości odpowiadają zaspokojeniu potrzeb.

Ostatni obowiązek przedsiębiorcy polega na daniu pracownikowi sprawiedliwej płacy. Wg autora: „przedsiębiorca bowiem pozbawiający pracownika należnej mu płacy, dopuszcza się nie tylko kradzieży, bo przywłaszcza sobie cudzą własność, ale jeszcze przez tę kradzież skazuje pracownika i jego rodzinę na głód, w każdym razie, na braki w utrzymaniu. (...) Skutkiem tego przedsiębiorca nie dający pracownikom sprawiedliwej płacy, jest nie tylko krzywdzicielem pracownika, ale nadto szkodnikiem społecznym, a państwo jako strażnik dobra

¹⁵³Tamże s. 138.

ogółu ma prawo i obowiązek zmusić go do dania sprawiedliwej płacy pracownikom. (...) Prócz potrzeb zwyczajnych ma pracownik jeszcze nadzwyczajne, które wynikają z jakichś wydarzeń, np. z jakichś nieszczęść rodzinnych, choroby, wypadków, wzrostu rodziny itp. Ze ścisłej sprawiedliwości nie jest pracodawca obowiązany tu do świadczeń prawnych z tytułu swego charakteru przedsiębiorcy, dopóki państwo w ramach polityki społecznej (...) takiego obowiązku na niego nie nałoży. Ma zawsze obowiązek udzielenia pomocy.

6. Relacja ekonomii i etyki

W niestabilnym okresie międzywojennym, w którym ścierały się niezliczone teorie i poglądy na realia Polski i innych państw europejskich, często zupełnie skrajnych, jednak wyrażających chęć uzyskania stabilizacji i pokoju światowego, na czoło grona myślicieli społecznych, którzy swoją teorię opierali na wyznaniu katolickim – wybija się postać ks. Jana Piwowarczyka. Działacz i autor niezwykle płodny, bowiem napisał kilkanaście tekstów zwartych i około 5 tysięcy artykułów w różnych periodykach o charakterze chrześcijańskim. Jego teorie wpłynęły nie tylko na grono intelektualistów, ale również działaczy i myślicieli – filozofów całego pokolenia.

Następcą ks. Piwowarczyka, jako redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego”, był Jerzy Turowicz, który nie wahał się określić go mianem wybitnego¹⁵⁴.

Pochodzenie księdza Piwowarczyka, można uznać, jako wyjście z klasy najniższej, gdyż urodził się w małopolskiej rodzinie chłopskiej, która swój skromny majątek posiadała w wiosce Brzeźnicy (niedaleko Wadowic).

W tych burzliwych czasach nie był obojętny na realia charakteryzujące ówczesny obraz Polski. Poprzez słowo pisane, w 1922 roku, został członkiem związanego z nurtem demokracji chrześcijańskiej, popularnego, krakowskiego dziennika „Głos Narodu”, w którym to (w latach 1936-1939) miał szansę realizować się jako redaktor naczelny. Podjął się również działalności, dążącej do zmiany obrazu politycznego i społecznego – od 1921 roku był członkiem „Polskiego Stronnictwa Chrześcijańskiej Demokracji”¹⁵⁵. Walcząc o prawa człowieka, a także zasadniczą kwestię jego wolności i wyznania, dla wspomnianego stronnictwa, opracował zasady programowe. Nie był obojętny na działalność związków

¹⁵⁴Por. S. Krajski, *Filozofia polityczna*, s. 113. Por. R. Łętocha, *Ekonomia i moralność. Ks. Jan Piwowarczyk – krzewiciel katolicyzmu społecznego*, Nowy Obywatel 2011.

¹⁵⁵Tamże, s. 113.

zawodowych o naturze chrześcijańskiej, będąc księdzem nie mógł angażować się w politykę, toteż jego działania miały raczej charakter teoretyczny.

Na tym etapie można zadać sobie pytanie o przyczynowość takiego typu działalności księdza. Stojąc na straży etyki, moralności chrześcijańskiej, zastanych wzorców pozytywnego kształtowania relacji międzyludzkich czy, jak kto woli, kształtowania wzorców społecznych, trzeba zdać sobie sprawę z faktu, iż częścią każdego wzorca społecznego, jest cała sieć relacji, których poprawne zachowanie jedynie, gwarantuje pozytywny wizerunek społeczeństwa w tym momencie rozumianego jako państwo. We wstępie wspomniano o okresie międzywojennym, jako nieuporządkowanym, niegwarantującym społeczności *constans* etycznego, ani też gospodarczego. Należy zaznaczyć, że zjawiska charakterystyczne dla państwa polskiego w wieku XX, czyli nagła zmiana ustroju, której każdy pragnął, ale nikt nie był na nią przygotowany, ani moralnie, ani etycznie, a można stwierdzić z powagą, iż nawet politycznie wprowadziły podobny chaos w polskiej filozofii moralnej, poprzez pryzmat, zgodnie z którym trzeba rozpatrywać życie gospodarcze polski w XX wieku, a ponadto skonfrontować go z etyką tego okresu. Na uwagę zasługują tu słowa:

„[...] Wrażliwość na krzywdę i biedę ludzi może być i była traktowana jako symptom przyjęcia postawy moralnej, co widać u ekonomistów i prawników, mniej u filozofów moralności, gdy chodzi o związane z tym ich otwarcie się na aspekty moralne ustroju ekonomicznego. Akademicka filozofia moralna tego okresu, być może, by nie wikłać się w spory ideologiczne i polityczne, pozostawiała ten problem relacji ekonomii i etyki raczej ekonomistom, prawnikom, politykom, Kościołowi katolickiemu i publicystyce społecznej [...]”¹⁵⁶.

Jeżeli mamy rozważać kwestie, wydaje się skrajnie różne, jakimi są ekonomia i etyka, kolejny raz musimy powrócić do poglądów księdza Jana Piwowarczyka, który chciał rozwikłać specyficzną relację pomiędzy tymi dwoma zjawiskami. Pozornie, jako wspólny mianownik, mają one ten sam przedmiot materialny, jakim w każdym społeczeństwie jest gospodarka. Jednak etyka rozpatruje życie gospodarcze społeczeństw pod względem moralności, zaś ekonomia obejmuje tylko i wyłącznie obszar gospodarki:

„[...] Przestrzeganie praw etycznych ma życie gospodarcze uczynić zgodnym z obiektywną moralnością. Przestrzeganie praw gospodarczych ma zapewnić dostateczność dóbr zaspakajających potrzeby społeczeństwa. [...]”¹⁵⁷.

¹⁵⁶R. Wiśniewski, *Etyka a życie gospodarcze polskiej w perspektywie polskiej filozofii moralnej XX wieku*, w: *Etyczne fundamenty gospodarowania*, Kraków 1999, s. 11.

¹⁵⁷Tamże, s. 11.

Aby w pełni zrozumieć teorię księdza Jana Piwowarczyka, na tym etapie należałoby zacytować i wyjaśnić kilka definicji, którymi autor operuje, aby w pełni zrozumieć ich istotę i znaczenie.¹⁵⁸

- określenie katolicka etyka społeczna – to sfera należąca zarówno do nauk filozoficznych, jak i teologicznych; podpisuje się ją pod filozofię, bowiem stanowi element etyki, a w sferze teologicznej, jej najważniejszym źródłem, jest głoszone w Kościele katolickim Objawienie Boże,
- zagłębiając się w kwestie filozoficzne można podzielić je na 3 zasadnicze grupy: teoretyczną, spekulatywną i praktyczną,
- etyka społeczna stanowi pierwowzór dla wszelkich moralnych zasad kierujących życiem społecznym; jest zbliżona zarówno do wielu nauk teologicznych, jak i filozoficznych, jednak stwierdzić należy, iż najbliższa jej jest teologia moralna, gdyż pod względem zasad czy też ich głoszenia, wyznacza ramy moralności rozumianej ogólnie,
- dyskurs prowadzony w tym ujęciu jest również oparty na naukach świeckich, a najbliższe im do socjologii, filozofii prawa i ekonomii.

Podstawą wszystkich wymienionych czynników i dążenia człowieka do ich poznania, pomijając już nawet autorytet Kościoła, a jednocześnie najdoskonalszym wzorem wnioskowania i wyszukiwania odwiecznych praw etycznych i moralnych, jest Pismo Święte. Każdy prawdziwy katolik powinien przyswoić, a zarazem przyjąć je nie tylko pod wpływem nauki Kościoła, ale przede wszystkim dla powagi Boga, który był ich Twórcą, używając świeckiego języka, pierwszym prawodawcą, który stworzył kanon zasadzający się na zasadzie dychotomii dobra i zła. W początkach XX wieku wraz z rozwojem modernizmu, między innymi szkoły Durkheima¹⁵⁹, uznawano, że Biblia powinna pozostać tylko i wyłącznie w sferze związanej z religią czy wyznaniem, a co się z tym wiąże, towarzyszyć tylko tym, którzy skłonni są jej treść i dogmaty przyjąć, a także nie może ona wkraczać w środowisko i życie społeczne. Powinna istnieć, jako źródło historyczne, jednak wtedy nie rozpatruje się jej w kategoriach religijnych, dopatrując się znaczeń, które funkcjonować miałyby w sferze sacrum. Sfera profanum zaś, skupić powinna się jedynie na faktach, które empirycznie mogą być

¹⁵⁸ J. Piwowarczyk, *Katolicka...*s.

¹⁵⁹ Por. W. Jacher, *Emila Durkheima koncepcja religii, jako czynnika integracji społecznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 9/2, Warszawa 1973, s. 43-62.

udowodnione. Podejście to sprawiło, że po dzień dzisiejszy etykę dzieli się na dwie grupy, etykę życia społecznego i etykę życia gospodarczego¹⁶⁰.

Chociaż pojęcie to dla pracy nie jest aż tak kluczowe, należałoby, uściślić również subtelną różnicę między etyką a moralnością:

- 1) Etykę będziemy rozważać tutaj pod kątem dyscypliny filozoficznej, gdyż jej źródłem powstania jest tylko i wyłącznie rozum ludzki. Wzorując się na motywach antropologii kulturowej oraz filozofii, zapytać należy, jakie powinny być czyny, myśli, postępowania, sądy i opinie a także zasady regulujące stosunek jednostki do społeczeństwa i odwrotnie. Często etyka bywa celowo i wyraźnie odgradzana od pojęcia moralności. Bowiem etyka, myśląc sama o sobie jako o dziedzinie odizolowanej od Istoty Wyższej, opierać chciałaby się tylko i wyłącznie na tym, co myśl ludzka uzna za dopuszczalne, tak aby kształtowanie się oraz współlistnienie jednostek w społeczeństwie, było niezachwiane i nie pociągało za sobą konsekwencji, w postaci krzywdy i dopatrywania się winy.
- 2) Natomiast pojęcie moralności, tak silnie zostało utożsamione z religią i teologią¹⁶¹, w związku z czym to, o czym mówi ksiądz Jan Piwowarczyk, to nie sama moralność, a teologia moralności. Fundamentem jej jest z pewnością nauka Objawienia, chociaż opiera się głównie na prawach naturalnych, to jednak nie odrzuca myśli ludzkiej, szczególnie w sferze formowania myśli oraz sumienia. Teologia moralna, to w zasadzie nic innego jak zaufanie do prawd objawionych, a także tworzenie jednostki ludzkiej z tymi prawami tożsamej.

Tym, co specyficzne dla pojęcia księdza Piwowarczyka, to pogląd, że chociaż gospodarka rządzi się swoimi prawami, to jednostka ludzka ma na gospodarkę znaczący wpływ. Nie powinno się zatem stwierdzać, że etyka i moralność są dalece odległe od życia gospodarczego społeczeństw. Autor dokonał podziału i stwierdził, iż można mówić o dwóch obszarach zależności etyki od ekonomii i odwrotnie:

- powszechnej (bezpośredniej),
- częściowej (pośredniej)¹⁶².

Tłumacząc te dwa pojęcia stwierdza, iż pierwszy w ogóle nie istnieje, bo wiele czynników nie jest uchwytnych i wymyka się prawom etyki, zaś o drugiej mówi, iż ma ona określone znaczenie moralne. W swoich rozważaniach ksiądz Piwowarczyk odrzucał wręcz

¹⁶⁰Tamże. s. 44.

¹⁶¹Por. R. Wiśniewski, *dz. cyt.*, s. 11-13.

¹⁶²J. Piwowarczyk, s. 11-13.

pogląd, że można te dwie sfery: gospodarkę i etykę uznawać za całkowicie od siebie niezależne, choć wielu twórców wychodzi z założenia, że jeżeli zjawiska mają i są kierowane zupełnie innymi prawami, wtedy nie ma między nimi żadnego związku. Klasyczna ekonomia wychodziła z niezwykle słusznych i doskonałych założeń, choć z czasem wyciągając pochopne wnioski, zupełnie zniekształciła jej pierwotny obraz:

„[...] Życie gospodarcze, choć składa się ze zjawisk indywidualnych i od siebie odrębnych, jednak tworzy pewną jedność, w której poszczególne elementy są od siebie współzależne i jakby zdeterminowane bez udziału woli ludzkiej. Jest to spostrzeżenie słuszne, ale fałszywym było wyjaśnienie go przez ekonomię „klasyczną”. Mianowicie, ekonomiści tego kierunku rozumieli owo zdeterminowanie życia gospodarczego jako mechanizm, [...] poczęli się dopatrywać przyczyn determinujących życie gospodarcze w „prawach gospodarczych”, które kierują nimi, jak prawa przyrodnicze, absolutne i powszechne kierują chemią lub fizyką [...]”¹⁶³.

Zaskakujące jest tłumaczenie owych słów, bowiem wychodząc z takiego założenia, przyjąć należy, że gospodarka, czy życie gospodarcze, nie mają kompletnie nic wspólnego z etyką. Zaś wszelkiego rodzaju odstępstwa od prawa, bądź chaos, doprowadzanie do bezrobocia, samowola pracodawców są jedynie chwilowe, bowiem samoregulujący się mechanizm i tak w końcu doprowadzi do pokoju i dobrobytu. Każdy śmiertelnik, w tym momencie mógłby zaoponować, gdyż (ów oczekiwany „pokój i dobrobyt”) kosztuje go zbyt wiele. Chociaż twierdzi się, oczywiście kolokwialnie i w związku z „mądrością ludową”, że „cierpienie uszlachetnia”, to jednak przedstawiciel społeczności, w momencie, kiedy doskwiera mu bieda i głód, nie jest w stanie pocieszać się, że to tylko stan przejściowy¹⁶⁴.

Z drugiej jednak strony, jak podkreślał Piwowarczyk, nie wewnętrzne prawa gospodarki wpędzają ją w ruch lecz jednostki, które tworzą, w pewnym momencie tracą kontrolę nad swoim tworem, ale są świadome własnego autorstwa. Znając, czy raczej uświadamiając sobie fakt własnego wkładu w powstanie konkretnego tworu gospodarki, nie mają jednak do niego stosunku, jak do jednostkowego własnego dzieła lecz posiadają świadomość, że są jednym z elementów, jednym ze współtwórców dzieła wytworzonego przez całą grupę społeczną, więc w swojej istocie nie należą one ani do jednostki (która może ze swoim dziełem utworzyć, co chce), nie należą również do przyrody, bo przecież nie przyroda, a społeczność stanowi grono twórców, tylko w pełni należą do prawa społecznego, gdyż tworzy

¹⁶³R. Lętocha, *Ekonomia i moralność. Ks. Jan Piwowarczyk – krzewiciel katolicyzmu społecznego*, Nowy Obywatel 2011, s. 54.

¹⁶⁴Tamże, s. 54.

je zbiorowość ludzka¹⁶⁵. Również o takim fakcie świadczy reakcja społeczności do wytworzonego produktu, a ten fakt określić można tylko na podstawie analizy oraz statystyk przeprowadzanych w konkretnych grupach społecznych. Najbardziej znanym i powszechnym prawem, jest tutaj prawo podaży i popytu, które możemy sprowadzić do słów:

„[...] im większa podaż, tym niższa cena, im większy popyt, tym wyższa cena, i na odwrót.

Analizując problem etyki w powiązaniu z życiem gospodarczym na tle filozofii moralnej XX wieku, nie można było nie przedstawić, chociaż krótko i w formie szkicu, poglądów twórców i myślicieli, którzy dobitnie wpłynęli na epokę minionego wieku. Byłoby błędem pominąć tutaj postać Kazimierza Twardowskiego, którego twierdzenia silnie związane były z ideologią w postpozytywistycznej tradycji. Jego koncepcja etyki gospodarczej, a szczególnie samego pojęcia etyki, związana była z teorią o unikaniu, czy zmniejszaniu tarć pomiędzy jednostkami społecznymi¹⁶⁶. W zetknięciu się jednostek napotykamy na różnego rodzaju ideologie, wyznania oraz sposoby działania, a należy je uszeregować tak, aby w zderzeniu tego całego konglomeratu, uchronić społeczeństwo od wszelkiego rodzaju konfliktów, a jednocześnie nie wpływać na jednostkowe interesy, bowiem punktem wyjścia myśliciela było potraktowanie człowieka, jako jednostki „interesownej”, która jednak działa w ten sposób, aby efekty jej działań były pożyteczne nie tylko dla niej, ale i całego społeczeństwa.

Ksiądz Jan Piwowarczyk był przedstawicielem filozofii św. Tomasza z Akwinu. Odbiorca może zastanawiać się nad zamieszczeniem tak obszernego fragmentu, jednak będąc fragmentem tekstu źródłowego w pełnym tego słowa znaczeniu, tłumaczy podejście księdza oraz charakter głoszonych przez niego teorii¹⁶⁷. Fragment ten posłuży każdemu, dla którego poglądy Piwowarczyka mogą być wątpliwe, niejasne, albo też, wspomniany już odbiorca będzie poszukiwał genealogii twierdzeń księdza, które przecież, głównie opisują polskie realia i polską realność, dlatego też przytoczenie poniższych poglądów św. Tomasza z Akwinu jest konieczne:

„[...] Jak i ogół zapatrywań filozoficznych św. Tomasza, tak i jego zapatrywania społeczne mają dwa źródła: dogmaty kościelne i filozofię Arystotelesa. Wpływ Arystotelesa jest bardzo silny, silniejszy nawet niż wpływ Kościoła. Podobnie jak Arystoteles, zapatrywania św. Tomasza charakteryzuje duży umiar. Podobnie, jak Grecy, ujmuje swe zapatrywania z normatywnego punktu widzenia. Chodzi bowiem o cel praktyczny, o zrealizowanie w życiu społecznym ideałów, tym razem Kościoła. Wychodzi więc, jak i Grecy, z pewnych ogólnych

¹⁶⁵Tamże. S. 54.

¹⁶⁶Tamże, s. 60.

¹⁶⁷Tamże, s. 176.

zasad. System chrześcijański stawia, jako najwyższy cel społeczeństwa, rozwój życia duchowego wszystkich ludzi, czyli wartości etyczne, stawia na pierwszym miejscu ponad wszystkie inne[...]”¹⁶⁸

Podstawą teorii Św. Tomasza z Akwinu, jest traktowanie społeczeństwa, jako organizmu. Całość ma zawsze pierwszeństwo nad swoimi częściami, tak, jak społeczność, ujmowana w charakterze grupy zawsze dominować będzie nad jego jednostkami. Ale ten uniwersalizm św. Tomasza, ma pewne założenia nie dorastające do radykalnego uniwersalizmu. Biorąc pod uwagę chrześcijańskie podejście mówiące o nieśmiertelności duszy, ma również za cel zbawienie każdego człowieka, jako jednostki¹⁶⁹.

Wreszcie odejście od uniwersalizmu, głosi jeszcze jedno podejście myśliciela i filozofa, jego podejście do wykonywania pracy ludzkiej, jako godności każdego człowieka. Osiągnięcie najwyższego etycznego celu społeczeństwa, wymaga jednak jego organizacji, czyli grupy dzielącej się na usystematyzowane jednostki, pełniące funkcje nadane mu przez grupę społeczną, jako organizm:

„Wobec Boga wszyscy są równi, a jeżeli czymkolwiek się różnią, to jedynie swoją funkcją, jaką pełnią wobec społeczności. Jednak podobnie, jak organizm, składa się z komórek, tak i w społeczeństwie każdy z nas jest komórką, wobec Boga jednakową, stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, ale pełniącą w tym ”społecznym organizmie”, konkretną funkcję, zaś wynagrodzenie za pełnienie jej jest różne, bo różna jest ich waga”¹⁷⁰

Dokonując analizy powyższego fragmentu, poglądy księdza Piwowarczyka na sfery połączone ze sobą czyli etykę, gospodarkę i moralność teologiczną łączą się nie tylko z kierunkiem tomizmu, ale także opierają się na encyklikach „Rerum Novarum” oraz „Quadragesimo Anno”. Ksiądz Piwowarczyk wskazywał wyraźnie na to, co w gruncie rzeczy dla wszystkich jest wiadome, iż dobra materialne nie są celami samymi w sobie, a jedynie drogą do osiągnięcia wyższego celu¹⁷¹. Celem wyższym może być dobrobyt jednostkowy, ale i dobrobyt społeczny. Rozpatrując jego teocentryczne spojrzenie na pomnażanie dóbr materialnych nie możemy powiedzieć, że uznawał je on za element zła, bowiem dobra materialne zaspakajają potrzeby ludzkie, lecz w tym momencie pojawia się pewien warunek, który musi być spełniony, to znaczy, że zaspokajają one potrzeby ludzi, ale wszystkich, bez

¹⁶⁸ K. Zając, *Św. Tomasz z Akwinu – jego zapatrywania socjalne i ekonomiczne*, Annales. „Etyka w życiu gospodarczym 8/1”, Kęty 2005, s. 112.

¹⁶⁹ Tamże. s. 112.

¹⁷⁰ K. Zając, *Św. Tomasz z Akwinu – jego zapatrywania socjalne i ekonomiczne*, Annales. „Etyka w życiu gospodarczym 8/1”, Kęty 2005, s. 112.

¹⁷¹ Por. J. Piwowarczyk s. 114 -136.

wyjątku¹⁷². Wskazywał również na to, iż należy rozgraniczać nasze rozumne potrzeby od potrzeb, które mają tylko charakter zbytku, to też, jako chrześcijanie powinniśmy odrzucić dążenie do zyskania dóbr nierozumnych i wykluczyć te jednostki społeczeństwa, które dążą do nierozumnego wykorzystania, wypracowanych dóbr materialnych.

Takie podejście względem teorii ks. Piwowarczyka, w sprawie relacji ekonomii i etyki, wyklucza z życia społecznego - liberalizm gospodarczy, który zakłada za dopuszczalne bogacenie się jednostki jako celu samego w sobie, ale odrzuca też wszelkie tendencje, wszelkie totalistyczne nurty mówiące o bogaceniu się czy jakimkolwiek gromadzeniu dóbr materialnych przez państwa, bądź społeczności i powstawania tworów, które w świecie starożytnym nazywano mianem imperium¹⁷³. Jak wiadomo imperium swój status tworzy i określa nie po to, aby z kimkolwiek dzielić się swoim bogactwem – wręcz przeciwnie – dzielić chce się tylko wtedy, gdy dostarcza mu to nowych dóbr materialnych – tu przyrównać można takie imperium niczym lichwiarza, który majątek swój zdobywa kosztem ubogich, którym dóbr udziela na wysoki procent.

Jeżeli chodzi o ekonomię i etykę, to ks. Piwowarczyk uznaje, iż obie mają ten sam przedmiot, czyli życie gospodarcze, ale ich podmiot formalny jest zupełnie inny. Życie gospodarcze w rozumieniu etycznym bada sferę gospodarczą z moralnego punktu widzenia, oczywiście, moralność ta ma być moralnością obiektywną, zasadzającą się na ogólnie przyjętych zasadach moralnych. Jeżeli zaś będzie się życie gospodarcze rozpatrywać z punktu widzenia ekonomii, można natrafić na mór zwany „prawami gospodarczymi”, które dalekie są od obiektywnie przyjętych zasad moralnych¹⁷⁴. Jego postawa jednak nie zgadza się, aby moralność i etykę zupełnie odciąć od sfery gospodarczej, bowiem przedmiot badań jest tu po części wspólny, a większość decyzji ludzkich dotyczących sfery życia gospodarczego jest silnie związane z prawami etyki.

Spoglądając na wszystkie te prawa, które zostały, zdaniem piszącego, określone dość rzetelnie i wyraziście można wysnuć centralny wniosek: Moralne są tylko działania, postępowania i przedsięwzięcia, które są skuteczne, przydatne, zgodne z zasadami etyki i nienaruszające wzorca etycznego tych jednostek, które biorą udział w ogólnym życiu społecznym i gospodarczym.

¹⁷²Tamże. 114-130.

¹⁷³Por. Tamże, s. 114-141

¹⁷⁴Por. Tamże. 115-137.

Podsumowanie rozdziału pierwszego

Wydaje się rzeczą oczywistą, że Filozofię i Teologię łączą swego rodzaju więzi pokrewieństwa. Obie te nauki czy dziedziny stawiają sobie podobne, a niekiedy nawet te same pytania : miejsce człowieka w świecie, problem dobra i zła, problem śmierci, na czym polega szczęście, jaki jest sens istnienia, problem Boga, i tak dalej... A poza tym, niektórzy teologowie zapożyczają nawet koncepty filozoficzne, jak również formy rozumowania filozofów. Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów jest Tomasz z Akwinu i jego powiązania z Arystotelesem. Człowiek może być jednocześnie filozofem i teologiem, ale musi uznać różnicę między tymi dwiema dyscyplinami, bo każda z nich ma specyficzny charakter, przedmiot, język i metodę¹⁷⁵. Niektórzy uważają dzisiaj, że rozróżnienie między tymi dwiema dyscyplinami jeżeli chodzi o ekonomię i etykę, to ks. Piwowarczyk uznaje, iż obie mają ten sam przedmiot, czyli życie gospodarcze, ale ich podmiot formalny jest zupełnie inny. Życie gospodarcze w rozumieniu etycznym bada sferę gospodarczą z moralnego punktu widzenia, oczywiście moralność ta ma być moralnością obiektywną, zasadzającą się na ogólnie przyjętych zasadach moralnych. Jeżeli zaś będzie się życie gospodarcze rozpatrywać z punktu widzenia ekonomii, można natrafić na mur, zwany „prawami gospodarczymi”, które dalekie są od obiektywnie przyjętych zasad moralnych. Jego postawa jednak nie zgadza się, aby moralność i etykę zupełnie odciąć od sfery gospodarczej, bowiem przedmiot badań jest tu po części wspólny, a większość decyzji ludzkich dotyczących sfery życia gospodarczego jest silnie związane z prawami etyki.

Zatem moralność chrześcijańska, a konkretnie katolicka u podstaw i w centrum swojej teorii społecznej stawia człowieka, w znaczeniu filozoficznym i teologicznym. „U podstaw ustroju społecznego, pisze we wstępie do swych prac Jan Piwowarczyk, stawia katolicka etyka społeczna – człowieka. I z niego, z jego natury, wyprowadza wszystkie dalsze człony ustroju społecznego, jak: rodzina, zawód, naród i państwo, dając tym podstawę dla tak zwanego

¹⁷⁵ "Rozróżnienie między filozofią a teologią, znane nam obecnie, jest świeżej daty: popełniamy anachronizm wskazując na nie przed XVI wiekiem, a z drugiej strony podtrzymując je narażamy się co najmniej na ryzyko odtworzenia, a nawet przemieszczenia impasów, do których prowadzi. Studiować stosunek między filozofią a teologią, nawet tylko w ramach dyskursu teologicznego, graniczy z niemożliwością. Trzeba by mówić o filozofiach i o teologiach w liczbie mnogiej", Patrick Royannais, *Penser philosophiquement la théologie (Myśleć filozoficznie o teologii)*, w : *Recherches de Science Religieuse* 2010/1, p. 11).

chrześcijańskiego solidaryzmu”¹⁷⁶.

Jaka jest zatem wizja człowieka według Jana Piwowarczyka i jakie źródła pozwalają mu na budowanie koncepcji człowieka w szerszych ramach społecznej etyki katolickiej ? Nie stawiamy tutaj tezy, jakoby w pismach tego autora można było znaleźć metafizyczną rozbudowę teorii człowieka. W tle refleksji o bycie ludzkim rysuje się nieustannie jego aspekt relacyjny, umożliwiający życie społeczne na wszystkich jego poziomach¹⁷⁷.

¹⁷⁶J. Piwowarczyk, *Z katolickiej etyki społecznej*, t.1., Kielce 1938, s. 21.

¹⁷⁷Tamże, s. 7-10; J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., Kraków 1957, s. 3-12.

ROZDZIAŁ II

DOBRO WSPÓLNE SPOŁECZEŃSTWA

1. Pojęcie dobra wspólnego i wspólnoty

W Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele czyta się na temat dobra wspólnego, że: „Jednostki, rodziny, zrzeszenia, które składają się na wspólnotę obywatelską, mają świadomość własnej niewystarczalności dla urządzenia prawdziwie ludzkiego życia i uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, w której wszyscy współpracowaliby codziennie dla coraz lepszego rozwoju dobra wspólnego. Z tej to przyczyny tworzą różnego rodzaju wspólnoty polityczne. Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens, i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”¹⁷⁸.

Zauważmy, że tak rozumiane dobro wspólne, daje w konsekwencji możliwość współobecności z osobami, przebywanie we wspólnocie z ludźmi, którzy dzięki miłości, przyjaźni zabezpieczają istnienie innych ludzi. Dobro wspólne zatem nie jest, jak chce V. Cathrein, wyłącznie sumą dóbr indywidualnych pokrewnych. Nie jest sumą czegokolwiek¹⁷⁹. Nie jest także nową wartością, którą każdy organizm społeczny posiada indywidualnie. Zespół osób powiązanych ze sobą relacjami realnymi, to przede wszystkim wspólnota, której rozwój polega na pojawianiu się i trwaniu związków zachodzących między osobami, a innymi substancjami i wytworami.

Dobro – pojęcie abstrakcyjne, elementarne pojęcie moralne, określające pozytywną wartość wszelkich czynów i zachowań. Jako takim zajmuje się etyka, ale także psychologia, ekonomia, czy inne nauki społeczne.

¹⁷⁸Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*), Kraków 1966.

¹⁷⁹V. Cathrein: *Mora lphilosophie*, I Freiburg Br. 1911, s. 189.

Generalnie, średniowieczna myśl chrześcijańska nawiązywała do platonizmu i arystotelizmu, uznając Boga za najwyższe dobro. Św. Augustyn uważał, że człowiek rozpoznaje dobro za pomocą doświadczenia wewnętrznego, w którym największą rolę odgrywa miłość. Św. Tomasz z Akwinu dobro uważał za cechę wewnętrzną bytu uzależnioną od aktualizacji jego istoty. Dzieli wartości na godziwe, pożyteczne i przyjemne. Mówi jednocześnie o dobrach ostatecznych¹⁸⁰.

W zasadzie przedmiotem elementarnym tych rozważań ma być dobro wspólne. Być może więc zasadnym będzie przyjęcie rozumienia dobra, jako podstawy do analizy dobra wspólnego, jako słowa, które można zastąpić takimi terminami jak: użyteczny (np. dla ludzi, do pewnego celu), albo doskonały (np. określonej kategorii przedmiotów).

Oba te słowa nie wyrażają istoty dobra, natomiast wskazują na użyteczność lub doskonałość określonych przedmiotów lub dotyczą użyteczności i doskonałości jednocześnie. Dobrym, w sensie użyteczności jest to, co sprzyja istnieniu określonego rodzaju istot, które mają zdefiniowane potrzeby lub które kierują się pewnymi celami¹⁸¹.

Ta definicja być może ułatwi rozumienie dobra wspólnego, jako fundamentu aksjologicznego, dobra wspólnego, publicznego.

J. Piwowarczyk, analizując pojęcie i rozumienie dobra wspólnego (dobra ogółu), często odwołuje się do definiowania go przez innych autorów, między innymi do ks. H. Pescha, czy św. Tomasza z Akwinu. Kontekstem rozważań jest państwo i jego typ. Odwołując się do definicji celów państwa sformułowanej przez H. Pescha, że państwo ma obowiązek tworzyć, utrzymać i udoskonalać wszystkie liczne warunki i urządzenia, które wszystkim członkom państwa dają, utrzymują i pomnażają możliwość osiągnięcia ich prawdziwego ziemskiego dobra uważa, że jest to doskonałe pojęcie „dobra ogółu”. Tu podkreśla wyraźnie jego istotę: tak sformułowana definicja utwierdza w przekonaniu, że dobro ogółu nie jest sumą dóbr poszczególnych jednostek, że jest „jakościowo od nich różnym”¹⁸². Tu też powołuje się na św. Tomasza, który potwierdza, że jest między nimi formalna różnica¹⁸³. Dobro ogółu jest formalnie różne od dobra jednostkowego i wyższe, jest od niego lepsze i bardziej boskie. Analizując przemyślenia J. Piwowarczyka zgadza się z założeniami, że jeśli chodzi o dobro ogółu, jednostka czasami musi zrezygnować ze swego dobra, w pewnych warunkach nawet z największego dobra ludzkiego (np. z życia w wypadku wojny)¹⁸⁴.

¹⁸⁰J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 21.

¹⁸¹S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra?*, Gdańsk 2007, s.19.

¹⁸²Tamże, s. 168.

¹⁸³Por. S. Th, II-II 58,7 ad 2.

¹⁸⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, s. 16

J. Piwowarczyk pisze, że: „Jest to dobro zbiorowe, więc należy do wszystkich członków państwa”¹⁸⁵. Tu należy za Autorem przyjąć, że wszyscy obywatele powinni przyczyniać się do tworzenia dobra wspólnego, i w takim samym stopniu mają prawo z niego korzystać. Państwo natomiast nie może służyć jednostkom, instytucjom, czy partiom lub klasom, ale musi służyć wszystkim obywatelom, bez względu na ich pochodzenie, wykształcenie, klasę, religię, rasę czy narodowość. Tu J. Piwowarczyk dopowiada, że na straży tych obowiązków stoi sprawiedliwość¹⁸⁶. Dalej Autor wyjaśnia, że z tak pojętym celem państwa, celem moralnym, jakim jest „dobro ogółu”, zawsze będzie kłóciła się koncepcja państwa „klasowego” i „narodowego”. Państwa te kierują swoje instytucje ku dobru jednego narodu, czy jednej klasy. Jeśli państwo tworzy wiele narodów, a jego struktura klasowa jest różna – nie jest to zjawisko etyczne. Państwo nie wspiera powstawania dobra wspólnego. J. Piwowarczyk konkluduje, że państwo nie jest celem dla siebie, lecz środkiem dla dobra człowieka, celem państwa jest dobro ogółu, na który składa się zbiorowość jego obywateli, bez względu na różnice wiary, klasy społecznej i narodowości¹⁸⁷.

Uznając te ustalenia za zasady, dopowiada, że z nich wynika „zasada pomocniczości” – jeszcze jedna zasada moralna państwa.

To wyjaśnia Papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo Anno*: Państwo i każda jego interwencja w życie społeczne ze względu na swój cel i na swoją naturę ma charakter pomocniczy. Winna pomagać i wspierać członków organizmu społecznego, a nie niszczyć ich (...) ¹⁸⁸.

Papież twierdził, że, „Nie wolno (...) jednostkom wydierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku, jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Tak więc zasada pomocniczości państwa sprowadza państwo do roli czynnika, który ma pomagać jednostkom i ich zrzeszeniom, ma uszanować ich swobodę, inicjatywy i pozwolić im na rozwijanie działalności. Jego pozytywna rola polegać winna na dostrajaniu tych działań do dobra ogółu przez kierowanie wolnymi ludźmi i kontrolę nad ich stosunkiem do ogółu”¹⁸⁹.

J. Piwowarczyk wprowadził również pojęcie „dobrobytu obywateli”. Uważał, że

¹⁸⁵Tamże, s. 163.

¹⁸⁶Tamże, s. 163

¹⁸⁷Tamże, s. 164.

¹⁸⁸Tamże, s. 164.

¹⁸⁹Tamże, s. 164.

państwo posiada dwa podstawowe obowiązki: obowiązek ochrony praw jednostek i grup oraz obowiązek „pozytywnego działania,” na korzyść obywateli. Realizując te obowiązki państwo ma realizować prawa ludzkie dyktowane przez prawo naturalne i prawa narodów.

Interesy jednostek czasem bywają sprzeczne z interesami całego społeczeństwa. To państwa rolą jest ich pogodzenie tak, aby została zachowana samodzielność jednostek bez naruszenia ich współzależności. W interesie społeczeństwa, jak i jego członków, jest takie ograniczanie praw jednostkowych i społecznych, by owocowało to maksymalnie największym możliwym dobrem jednostek i dobrem wspólnym¹⁹⁰.

Dobro wspólne zawsze jawi się, jako cel wspólnego działania, jako racja istnienia prawa stanowionego. Dzięki odniesieniu do dobra, które jest wspólne wszystkim, można mówić o obowiązującym wszystkich prawie¹⁹¹. Dobro jest też głównym źródłem prawa stanowionego – dzięki odczytaniu treści dobra wspólnego można rzeczowo określić treść prawa stanowionego¹⁹². I ostatecznie dobro jawi się też jako wartość absolutna – dzięki odniesieniu do dobra można nie tylko formalnie, ale i merytorycznie uporządkować pozostałe wartości¹⁹³.

Kategoria dobra wspólnego ma określoną treść, która jest niezbywalną własnością człowieka od momentu jego zaistnienia na świecie. Sprowadza się ono do wolności rozumianej jako jeden z istotnych jego aspektów mimo, iż nie stanowi ona w całości jego treści. Dzieje się tak dlatego, że właściwe pojęte dobro wspólne obejmuje całość osobowego życia człowieka, z ludzką wolnością włącznie.

Pojęcie dobra wspólnego wywodzi się z prawa naturalnego, przez które rozumiemy całość praw przynależnych człowiekowi na mocy jego natury. Stąd wszelkie koncepcje dobra wspólnego podlegają ocenie z punktu widzenia realnych skutków, jakie wywołuje w życiu społecznym. Celem istnienia społeczności jest natomiast umożliwienie realizacji dobra wspólnego. Tym samym: „wzrost dobra poszczególniej osoby jest zarazem wzrostem dobra wspólnego całego społeczeństwa”¹⁹⁴. Zadaniem społeczności zaś jest: „takie wychowanie człowieka do rozumnej wolności, by mógł on sam od wewnątrz dojrzeć i dobrowolnie ukochać dobro wspólne i siebie, jako jego uczestnika”¹⁹⁵.

Wynika z tego, że społeczność, jako wspólnota, jest zespołem osób powiązanych ze sobą na płaszczyźnie różnych relacji. Rozwój wspólnoty nie jest zatem zmianą bytu, czy też

¹⁹⁰Por. Tamże, s. 250-261.

¹⁹¹Por. M. Krąpiec, *Dobro wspólne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s.633.

¹⁹²Tamże, s. 630.

¹⁹³Por. H. Kiereś, *Wolność jako wartość a dobro wspólne*, w: *Człowiek w kulturze*2002, s. 167 nr 14.

¹⁹⁴M. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 335.

¹⁹⁵Tamże, s. 341.

procesem przekształcania się jakiegoś ciągłego bytu w swojej strukturze istotowej. Jest tylko zmianą relacji, które wiążą osoby. Zmiana relacji, to rozwój wspólnoty, dzięki któremu człowiek zmienia swoje zdanie, miejsce wśród danych ludzi, substancji, czy wytworów.

Różnie definiuje się wspólnotę. Niektórzy uważają, że wspólnota, to zespół osób, z których każda jest dla drugiej osoby interioryzującym się w niej dobrem wspólnym¹⁹⁶. Inni natomiast uważają, że społeczność, jako zbiór relacji pomiędzy osobami powstaje w tym celu, aby w danej osobie spełniło się dobro wspólne dla każdej osoby ludzkiej. Tym dobrem wspólnym jest realizowanie swoich bytowych aspiracji przez osiągnięcie Boga¹⁹⁷.

M. Gogacz wspólnotę określa, jako zespół osób powiązanych relacjami. Wspólnotę czynią wzajemne powiązania osób, które są przyczynami i podmiotami swych odniesień. Natomiast rozwój wspólnoty, to miejsce i rola danej osoby wobec innych osób i rzeczy¹⁹⁸.

Twórcy filozofii społecznej dość często posługują się analogią w celu wyjaśnienia wspólnoty. Tomasz z Akwinu włączył także analizę organizmu do swojej nauki społecznej, stwierdzając, że „społeczeństwo jest jak ciało, jak człowiek”.

Mówiąc o wspólnocie zapytać trzeba także o to, co jest jej zasadą niezmienną – pryncypium – rzeczą pierwszą, bez której nie można o niej mówić, a co jest tylko cechą określającą jej funkcjonowanie w zmieniającym się środowisku i społeczeństwie? Pytać więc będziemy o strukturę wspólnoty.

Według J. Piwowarczyka to doświadczenie uczy, że ludzi łączy wspólnota cech fizycznych i moralnych¹⁹⁹.

Uczestniczenie człowieka we wspólnocie oraz w działaniu z innymi jest różne, zależy od stopnia tego zaangażowania we wspólnotę. Człowiek może być tylko jej członkiem, na poziomie naturalnego pokrewieństwa „członek rodziny”, „członek wspólnoty narodowej”, to rodak, „członek wspólnoty wyznaniowej”, to wyznawca. Stopień uczestnictwa we wspólnocie, więc jaka łączy jej członków różni wspólnotę bytowania: rodzina, naród, kościół, od wspólnoty działania, czy raczej, jak wcześniej ją określaliśmy, stowarzyszenia. Każda wspólnota działania musi mieć swoje podłoże we wspólnocie bytowania. Członkostwo wspólnoty nie jest jednak tym samym, co uczestnictwo, a właśnie odróżnienie członkostwa od uczestnictwa odróżnia

¹⁹⁶L. Kuc: *Jedność osób i wspólnoty*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1972, s. 2.

¹⁹⁷Zob. M. Krąpiec: „Znak” 21/1969, s. 684-714.

¹⁹⁸M. Gogacz: *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985, s. 140-172.

¹⁹⁹Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 42.

stowarzyszenie, czyli wspólnotę działania od wspólnoty bytowania.

Człowiek będąc członkiem wspólnoty działania określa swe czyny według celu, jaki wyznacza mu zadanie, które realizuje grupa, spełniając czyny, działając dla stowarzyszenia, członek jej nie zawsze poprzez nie spełnia siebie. Działając wspólnie z innymi człowiek może pozostawać poza wspólnotą. O wspólnocie właściwej decyduje bowiem nie działanie wspólnie z innymi, ale uczestnictwo w działaniu innych, współdziałanie. O charakterze działania i uczestnictwa, czy jest to współdziałanie, czy tylko działanie, decyduje dobro wspólne²⁰⁰.

O dobru wspólnym, podkreślmy tylko jeszcze raz, służy podporządkowanie osób celom, zadaniom, nawet, gdy służą tak zwanemu „ogółowi”, cechuje zawsze instytucje, stowarzyszenia, dobro wspólne, którego człowiek jest podmiotem, przez które spełnia się i doskonali jako osoba, a które przez uczestnictwo jej członków udoskonala wszystkich²⁰¹.

Wyróżniliśmy dwie cechy odróżniające wspólnotę od innych grup społecznych. Tymi cechami są dobro wspólne oraz sposób działania, czyli uczestnictwa we wspólnocie. Omawiając uczestnictwo, czyli współdziałanie osób, zauważyliśmy, że tym co warunkuje „uczestnictwo” tkwi głęboko w samej osobie, nie jest tylko zewnętrznym działaniem.

Jeżeli o wspólnocie powie się, że wspólnota jest zespołem osób, powiązanych ogromną ilością realnych i myślnych relacji, to jej trwanie i rozwój będzie polegał na trwaniu i wzroście związków zachodzących między osobami. Rozwój wspólnoty zależy od roli i miejsca osoby w niej, a także od roli i rodzaju relacji, jakie w niej istnieją²⁰². Czyli, precyzując, można powiedzieć, rozwój wspólnoty zależy od roli rozwoju relacji osobowych, bo tylko ich rozwój powoduje rozwój osoby, rozumianej właściwie, w pełnym znaczeniu tego słowa.

Dlaczego relacje osobowe są tak ważne w tworzeniu wspólnoty? Czym są relacje osobowe? Wzajemna obecność jest tym, co do życia jest konieczne i wystarczające, wszystkie pozostałe rzeczy, przedmioty, ale także to, co określamy jako relacje myślnie, są tylko dodatkiem i dobrze jak są, ale nie są konieczne. Relacje osobowe, które powodują wzajemną, pełną i wystarczającą obecność, są koniecznym elementem wspólnoty. Bez nich nie ma obecności, nie ma osób, nie ma wspólnoty²⁰³.

Tak więc relacje osobowe łączą ludzi w ten sposób, że osoby wzajemnie się sobie udostępniają. Przez poznanie i decyzje chronimy i powodujemy trwanie tych relacji, powodując

²⁰⁰K. Wojtyła, s. 316-321.

²⁰¹K. Wojtyła, s.321. 322.

²⁰²M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 140-141.

²⁰³Por. Tamże, s. 145-148.

trwanie i rozwój wspólnoty. Pierwotnym więc i podstawowym środowiskiem osób są powiązania z osobami przez miłość, wiarę, nadzieję²⁰⁴.

Wspólnota jest więc jednością wielu osób, które przez wzajemne poznawanie – udostępnianie się w swej prawdzie innym, decyzje o wzajemnym współdziałaniu i przebywaniu razem, udostępniają się sobie nawzajem przez miłość, wiarę i nadzieję, których trwanie jest tym samym, co trwaniem we współobecności – staje się jednocześnie dobrem wspólnym.

Tak ujęte elementy strukturalne wspólnoty każą nam zadać pytanie, czy wszystkie wspólnoty są takie same, czyli jakie są między nimi różnice. Wcześniej czyniąc rozróżnienie między stowarzyszeniami, a wspólnotami zgodziliśmy się, że te różnice leżą w ujmowaniu dobra wspólnego, stopniem uczestnictwa w działaniu i jakością więzi łączących osoby. Jeżeli jednak te wszystkie warunki spełniane są przez grupę osób czyniąc z niej wspólnotę, to czy nie ma różnic między poszczególnymi wspólnotami? Zauważmy, że, rodzina, naród, społeczność sąsiedzka, różnego rodzaju zgromadzenia kościelne, czy kościół w ogóle, a także grupy koleżeńskie mogą być wspólnotami (mogą, ale nie muszą, jeśli nastąpił proces instytucjonalizacji grupy osób)²⁰⁵. Czy wszystkie te formy zgromadzeń (nazwijmy tak umownie grupę, o której nie wiemy czy jest już wspólnotą) są taką samą i w takim samym stopniu wspólnotą?

To osoby tworzą wspólnotę, dobro wspólne jest o tyle przyczyną tworzenia się wspólnot, o ile jest dobrem i wartością obecności osób. Ich spotkanie, trwanie w obecności osób odbywa się przez trwanie wiary, nadziei i miłości, przez udostępnianie się osób w tych relacjach. Doskonalenie się osób jest o tyle dobrem, o ile jest chronieniem osób, trwania ich w obecności innych, trwania we wspólnocie. Człowiek bardziej usprawniony, bardziej doskonały, lepiej rozumie, że bez osób, bez ich obecności, niemożliwy jest rozwój, istnienie, w tym sensie doskonałość jako dobro, które jest dobrem wspólnym²⁰⁶.

Powyższe uwagi nie zmieniają jednak tego, że wspólnoty mamy bardzo różne. Porównajmy te wspólnoty ze względu na relacje osobowe jakie je łączą i ze względu na dobro wspólne:

Rodzina w tym, co ją stanowi, jest zespołem osób powiązanych relacjami osobowymi, w najgłębszej istocie rodzina jest więzią osób ją stanowiącą, wymianą między jej członkami

²⁰⁴Por. Tamże, s. 143-146.

²⁰⁵Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 140-141.

²⁰⁶Por. J. Piwowarczyk s. 124-131.

miłości, zaufania, wiary w siebie i sobie²⁰⁷. Obecność kobiety i mężczyzny tworzy małżeństwo, jasne, że obecność, ta może być kierowana celami innymi niż miłość – jako współobecność, może mieć za cel, powiększenie majątku, właściwy prestiż w świecie, ucieczkę przed osamotnieniem, podejmowanie jednak małżeństwa z innych przyczyn, niż miłość, jako życzliwa, pełna tęsknoty współobecność, jest tylko przejawem ogromnej degradacji, a może choroby człowieka, który nie rozpoznaje tego co dobre, wartościowe dla niego, co jemu jako osobie pozwala żyć, rozwijać się. Rodzina jako stała obecność rodziców jest najlepszym środowiskiem, miejscem rozwoju i życia dla dzieci. Dzieci uczą się chodzić, mówić, uczą się podstawowych zachowań uznawanych w naszej kulturze, nie dlatego, że uczą się mechanicznie tych czynności, ale dlatego, że osoby, które kochają, czynią podobnie zachęcając je do takich zachowań²⁰⁸. Pragnienie upodobnienia się do osób, kochanych, pragnienie wzbudzenia w nich pochwały, zachęty, sprawienia im przyjemności, sprawia, że mali ludzie podejmują małe kroczki i próby mówienia, choć tak często kończące się początkowo niepowodzeniem. Wystarczy spojrzeć na dzieci wychowywane w domach dziecka, porzuconych w szpitalach, dzieci ulicy pozbawione miłości, dzieci, którym nikt nie wierzy. Jak czarne puste jest ich życie, jak często kończy się w więzieniu, lub gangu przestępczym, sekcie, gdzie przywódca mafii, guru, zastępuje ojca, a sztywne ramy i reżim zastępują zaufanie i ciepło²⁰⁹.

Należy też wspomnieć o wspólnotach małych, podstawowych, o bardzo bliskich więzach i stycznościach osobistych, które nie są rodziną. W zasięgu kultury chrześcijańskiej, ale nie tylko, dotyczy to także mnichów buddyjskich, oraz islamskich istnieją wspólnoty, których podstawą jest osiągnięcie celów – czy inaczej doskonałości religijnej, ale rozumiejąc religie, jako więź z Bogiem – Bogiem Osobowym²¹⁰. Wspólnoty te jednocześnie codzienne żyją ich członkowie pod jednym dachem, spełniają one nie tylko funkcje religijne, że spełniają one także wiele funkcji gospodarczych i kulturalnych. W środowisku w jakim żyją, są one dla jej członków, wielką szkołą współuczestnictwa we wspólnym działaniu, osiągnięciu dobra, jako celu wspólnoty w rozumieniu jej funkcji i przeznaczeniu, a także osiągnięciu i nauce właściwego rozumienia dobra wspólnego jakim jest osoba i trwanie relacji wiary, miłości i nadziei, między osobami we wspólnocie. W takich wspólnotach jak najwyraźniej widać, związek rozwoju wspólnoty ze wzrostem zrozumienia i realizacji tych najbardziej godnych człowieka. Wspólnoty religijne nie rozwijają się wtedy, kiedy mają wielkie osiągnięcia w działalności

²⁰⁷Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, s. 96-99.

²⁰⁸Por. J. Piwowarczyk, s. 142-150

²⁰⁹Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, s. 145-149.

²¹⁰Tamże, s.93-95.

duszpasterskiej, charytatywnej, nauczycielskiej, ale kiedy realizują swoje najgłębsze powołanie, jakim jest miłość, a które najczęściej jest zapisane w ich regułach i konstytucjach²¹¹.

Czy w świetle wyróżnionych przez nas pryncypiów wspólnoty, duże grupy osób jak naród, państwo, kościół mogą być wspólnotą? Naród jest zapewne grupą, która stanowi odniesienie do tego samego dobra. Dobrem rzeczowym narodu jest jego terytorium, język, historia tworząca kulturę. Naród, który jest wielką grupą, nie składa się z autonomicznych jednostek, ale wielu mniejszych grup – wspólnot: rodzin, grup sąsiedzkich, religijnych itp. Naród jednak skupia te wszystkie jednostki i grupy jakimś wspólnym dobrem, celem, które tak dla osób, jak i dla wspólnot jest dobrem²¹². Czy tylko wspólny język i kultura są tym celem i dobrem? Można tak uważać, ale podobnie kształtowane myślenie jest myśleniem wytworami, ideałami, o którym wspominało się, że jest myśleniem platonizującym. Jeżeli realistycznie ujmie się człowieka, który jest twórcą języka i kultury, to musimy przyznać, że dobrem narodu, jako wspólnoty wspólnot, ale także kościoła (inaczej sprawa przedstawia się w ujęciu państwa, Kościoła jako instytucji), jest człowiek, jako osoba w pełnym rozumieniu ze wszystkimi jego pryncypiami tj. duszą: wolą i intelektem, oraz ciałem, człowiek jako podmiot i twórca nie tylko wspólnot podstawowych, ale tych największych. Wyraźnie naczelnym dobrem wspólnot podstawowych, ale tych największych - także jest dobro osoby. Właściwie pojęte dobro wspólne – osoba – w prawidłowy sposób ustawia działanie i hierarchie zdań także instytucji, takich jak państwo²¹³.

Właściwie kształtowana kultura państwa w jego wytworach materialnych i dziełach myśli wychowuje człowieka do chronienia relacji osobowych, umie dostrzegać, co sprzyja ich trwaniu, co je rozwija. Dlatego tak ważne jest ukazywanie wagi realistycznie ujmowanego człowieka i dlatego tak ważne jest rozpoznanie tych elementów, które rozpoznają dobro człowieka, które, sprzyjają w wychowaniu realistycznego człowieka²¹⁴.

2. Państwo a rodzina

W okresie międzywojennym w Polsce podejmowane były próby określenia wzajemnych relacji pomiędzy rodziną a państwem. Uczeni stali na stanowisku, że państwo powinno pełnić rolę służebną względem rodziny. Uważali oni, że państwo, jako instytucja silniejsza, nie

²¹¹Por. Reguła św. Franciszka z Asyżu, Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, s. 100-102.

²¹²Por. Tamże, s.93-95.

²¹³Por. Tamże, s. 96-98.

²¹⁴M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, s. 95-99.

powinno nigdy przekraczać swoich kompetencji względem małżeństwa i rodziny

Natomiast ks. Jan Piwowarczyk podał trzy zasady dla relacji państwo-rodzina. Pierwszą zasadę określa, jego zdaniem, czasowe pierwszeństwo rodziny przed państwem. Autor wyciągał stąd wniosek o niezależności rodziny od państwa, które powinno rodzinie zabezpieczyć te warunki, których domaga się prawo natury: jedność, nierozzerwalność małżeńską, władzę rodzicielską itd. J. Piwowarczyk był zdania, że w społecznościach katolickich państwo powinno dostosować prawodawstwo cywilne do wymogów prawa kościelnego, np. forma zawierania małżeństwa, warunki zdolności do małżeństwa, wychowanie dzieci, szkolnictwo, itp.²¹⁵. Oprócz ks. J. Piwowarczyka o prawo małżeńskie cywilne dostosowane do wymogów prawa kanonicznego zabiegał ks. S. Biskupski.

Drugą zasadą, według J. Piwowarczyka, w relacjach rodzina-państwo jest ta, że rodzina dostarcza państwu obywateli, a wobec tego państwo nie może być obojętne wobec rodziny²¹⁶. Państwo w myśl tej zasady ma usuwać wszelkie przeszkody stojące na drodze do doskonalenia się rodziny, a zwłaszcza te, które ją niszczą w istnieniu. Autor wymieniał przykłady konkretnych zadań państwa wobec rodziny, przejawiających się w tępieniu akcji przeciw celom małżeństwa, a więc handel środkami antykoncepcyjnymi, zwalczanie pornografii itd. Państwo powinno też podejmować pozytywne działania na rzecz rodziny pod względem materialnym (szpitalnictwo, mieszkania, podatki) i pod względem duchowym (rozbudowa szkolnictwa publicznego i pomoc szkolnictwu prywatnemu).

Trzecia zasada relacji państwo - rodzina, według J. Piwowarczyka, opiera się na fakcie, że rodzina i państwo mają pewne funkcje wspólne i dlatego, aby nie było tu zbędnych konfliktów, potrzebne jest ustawodawstwo cywilne regulujące te sprawy zgodnie z interesami państwa i rodziny. Do nich zalicza się opiekę prawną nad wdową i sierotą, sprawy majątkowe współmałżonków, sprawy spadkowe itp.²¹⁷.

Ks. J. Piwowarczyk powołując się na twierdzenia Piusa XI zawarte w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu stwierdził, że państwo i Kościół to równouprawnione czynniki wychowawcze, choć ograniczone „starszymi” prawami rodziny. Twierdził on, że państwo nie może sobie przywłaszczać monopolu wychowawczego, jak to czyniła III Republika Francuska przez „szkołę świecką”, jak to czyniła III Rzesza Hitlera lub komunistyczny Związek Sowiecki. Państwo na zasadzie pomocniczości powinno kontrolować całość edukacji i popierać różne

²¹⁵J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka*, s. 36.

²¹⁶Tamże, s. 36-37.

²¹⁷Tamże, s. 37.

formy szkół²¹⁸.

Po podkreśleniu niezaprzeczalnego prawa rodziny do wychowania dziecka, któremu ma służyć państwo, autorzy omawianego okresu zwracają uwagę na potrzebę wydawania odpowiednich przepisów prawnych, wzmacniających trwałość instytucji małżeństwa i rodziny. W walce o zdrowe prawodawstwo cywilne w odniesieniu do małżeństwa i rodziny dużą rolę odgrywały czasopisma, wśród których wyróżniał się miesięcznik „Prąd”, ukazujący się w latach 1909-1939. Skupił on ludzi reprezentujących światopogląd katolicki, których później nazwą „prądowcami”. Wśród piszących do tego miesięcznika znajdziemy takie nazwiska, jak: ks. A. Szymański, ks. K. Kowalski, ks. S. Biskupski i inni. Prawie cały tom 22 „Prądu” z 1932 roku poświęcony jest małżeństwu, a w szczególności niezgodności projektu prawa małżeńskiego z nauką Kościoła, zawartą w Kodeksie prawa kanonicznego²¹⁹.

Żądano zachowania sakramentalnego charakteru małżeństwa, podkreślając, że cechą ustawodawstwa małżeńskiego winna być religijność, a nie świeckość. Domagano się też uznania przez państwo jurysdykcji sądów kościelnych w sprawach małżeńskich. Żądano zakazu rozwodów. Interwencje „Prądu” nie przyniosły Kościołowi sukcesów, ale włączyły się w nurt protestów, paraliżujących próby laickiej reformy ustawodawstwa.

U podstaw poglądów autorów międzywojennych na temat relacji państwo - rodzina leżała idea, że prawo pozytywne musi respektować normy prawa naturalnego. J. Woroniecki twierdził, że prawo pozytywne określa „minimum moralności” i mocno wpływa na kształtowanie obyczajów. Autor też wyraźnie wskazywał, że prawo ludzkie ma wyznaczone granice przez prawo naturalne i prawo Boże, a poza tymi granicami nie obowiązuje ono w sumieniu. Był on zdania, że prawo państwowe w odniesieniu do życia rodzinnego ma za zadanie szczegółowe postawione przez prawo natury ochronę życia, mienia, sławy i własności.

3. Państwo

Według J. Piwowarczyka państwo nie jest w swej istocie ani „manifestacją gwałtu”, ani wynikiem umowy społecznej, ani stróżem praw, ale jest zorganizowanym społeczeństwem. Państwo powstaje jako odpowiedź na „potrzebę ludzkiej natury” – zespół podstawowych

²¹⁸

²¹⁸Tamże, s. 39.

²¹⁹Tamże, s. 38.

potrzeb ludzkich. Państwo, to więc struktura powstała jako naturalny skutek rozwoju społeczeństwa, które poprzez nie, te potrzeby zaczyna zaspakajać. Państwo jest zatem, jak pisze Piwowarczyk: „związkiem wynikającym z naturalnych warunków życia”²²⁰.

Związek ten służąc zaspokajaniu podstawowych potrzeb naturalnych członków danego społeczeństwa jest jego narzędziem w „regulowaniu dobra ogólnego”²²¹.

Państwo obejmuje dwa porządki: społeczny i gospodarczy. Tworząc państwo człowiek musi brać pod uwagę dwie prawdy: „Bóg jest panem życia gospodarczego i społecznego”; „człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego”²²².

Tym, co wyznacza funkcjonowanie państwa jest moralność. W pracy pt. „Socjalizm i chrześcijaństwo” J. Piwowarczyk tak to ujmując: „Otóż etyka chrześcijańska opiera się na zasadzie, że prawodawcą moralności jest Bóg; On skreślał człowieka pewnymi prawidłami, z którymi zaznajamia go bądź przez rozum (prawo natury), bądź przez własne objawienie (prawo boskie), bądź przez instytucje do tego powołane: Kościół (prawo kościelne), państwo (prawo świeckie). Jest tu widoczna zależność praw pochodnych od głównych – praw kościelnych i państwowych, od naturalnych i Boskich; o ile pierwsze odpowiadają ostatnim, posiadają ich znaczenie i moc obowiązującą. Źródłem zatem moralności chrześcijańskiej, jest sam Bóg. To sprawia, że moralność obowiązuje każdego człowieka (powszechność) i w zasadzie swojej nie może ulegać zmianom (niezmiennność)”²²³.

Struktura i zadania państwa będą, w ujęciu J. Piwowarczyka, takie, jaka będzie etyka stanowiąca jego fundament i religia, która tę etykę poprzedza. Nie oznacza to jednak, że J. Piwowarczyk zakłada, iż może być tyle właściwie skonstruowanych modeli państwa, ile jest etyk i religii. O prawomocności etyki, o której mówi, nie stanowi bowiem tylko poprzedzająca ją religia, lecz struktura samej rzeczywistości, świata i człowieka. J. Piwowarczyk uznaje, że przyjmuje obiektywne zasady konstruowania państwa. Państwo, którego wizję kreśli, jest zatem państwem chrześcijańskim, ale jest to również, zdaniem J. Piwowarczyka, jedyna słuszna, prawidłowo sformułowana koncepcja państwa, oparta w pełni na empirycznie stwierdzanych faktach i racjonalnych przesłankach.

Jeżeli celem państwa jest człowiek oznacza to, że celem państwa jest dobrobyt ogółu, a więc, jak pisze J. Piwowarczyk, „dobrobyt materialny i moralny (odpowiednio do potrzeb ludzkiej natury) - dobrobyt jednostek, stanowiących państwo i grup, czy to społecznych, czy to

²²⁰J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, s. 89.

²²¹J. Piwowarczyk, *Kryzys Społeczno - gospodarczy w świetle katolickich zasad*, s. 142.

²²²Tamże, s. 60.

²²³J. Piwowarczyk, *Socjalizm a chrześcijaństwo*, Kraków, 1924, s. 19-20.

narodowych”, ponieważ dobrobyt, dobrobyt powszechny stanowi zadośćuczynienie „prawu natury”²²⁴.

Podstawy moralnej siły państwa szukał między innymi J. Woroniecki w prawach narodów (*ius gentium*) i w utrwalonych obyczajach, które według niego mają większą siłę niż stanowiące prawo. To zaś prawo, jego zdaniem, nigdy nie powinno być sprzeczne z prawem przyrodzonym²²⁵. Autor nazwał obyczaje „wiedząmi moralnymi państwa” i uznał je za naturalny ustrój państwowy, którym powinni kierować się sprawujący władzę. Państwo przeto, zdaniem J. Woronieckiego, jest i podmiotem i przedmiotem prawa oraz podmiotem i przedmiotem moralności. Ocenę moralną państwa, jako przedmiotu moralności, zdaniem autora, należy przeprowadzać pod kątem przestrzegania przez nie prawa narodów. Państwo, jako przedmiot moralności, według ks. Piwowarczyka, oznacza, że podlega ono normom i zasadom moralności i według moralnych kryteriów można oceniać jego działania. Określane jest jako „osoba moralna”, „prawna”²²⁶.

J. Piwowarczyk wprowadzając pojęcie „dobrobytu obywateli” stwierdza, że w tej perspektywie, państwo posiada dwa podstawowe obowiązki: obowiązek ochrony praw jednostek i grup oraz obowiązek „pozytywnego działania” na korzyść obywateli²²⁷.

Nasuwa się tu pytanie: jakie prawa jednostek i grup powinny być chronione przez państwo?

Na to pytanie znajdujemy wyczerpującą odpowiedź w jego pracy, pt. „Kryzys społeczno-gospodarczy w świetle katolickich zasad”. Znajdujemy tam trzy pojęcia: „prawa naturalnego”, „prawa narodów” i „prawa pozytywnego” (prawa państwowego).

Prawo naturalne „ma sankcję w naturze ludzkiej”, jest „głosem natury”, zespołem norm, które „stanowią naturę ludzką, naturę duchowo-zmysłową”, a prawo narodów jest „bezpośrednim wnioskiem z niego wyprowadzonym przez zbiorowość ludzką”, „ma sankcję w zgodzie powszechnej narodów”. Tak więc w praktyce prawo narodów posiada tę samą prawomocność, co prawo naturalne. Normy tych praw „tworzą pewien ład, w ramach którego obracać się winno życie ludzkości, jeśli ma spełnić swoje zadanie”²²⁸. Państwo może stanowić tylko takie prawo, które jest zgodne z prawem naturalnym i prawem narodów. Nie wolno mu „ignorować lub deptać” prawa naturalnego i prawa narodów²²⁹.

²²⁴J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, s. 89-90.

²²⁵J. Woroniecki, s. 33

²²⁶J. Piwowarczyk, *Współczesne...* s. 87-89

²²⁷Tamże, s. 89.

²²⁸J. Piwowarczyk, *Kryzys społeczno-gospodarczy*, s. 52.

²²⁹Tamże, s. 52.

Jakie prawa ludzkie wchodzą w skład prawa naturalnego i prawa narodów? Oto ich lista przedstawiona przez J. Piwowarczyka:

- a. prawa indywidualne, czyli prawa człowieka:
 - prawo jednostki do życia;
 - prawo jednostki do rozwoju (a więc, między innymi do założenia rodziny), „który ją prowadzi do wyznaczonego przez Boga celu”;
 - prawo do posiadania środków potrzebnych do utrzymania i osiągnięcia celu („i to tak w zakresie życia fizycznego, jak i duchowego”);
 - prawo „zarządzania i dysponowania własnością”;
 - prawo jej użytkowania;
- b. prawa społeczeństwa:
 - prawo do państwa;
 - prawo do życia i rozwoju ²³⁰.

Po pierwsze, państwo, jeśli ma chronić te prawa, jest zobowiązane do podejmowania tych wszystkich działań, które będą chronić ludzkie życie, a więc działań:

- które zapewnią jednostkom minimum egzystencji;
- związanych z bezpieczeństwem jednostek i całego społeczeństwa;
- chroniących i przywracających zdrowie jednostek.

Podstawowym obowiązkiem państwa jest tu ochrona najbiedniejszych²³¹.

Po drugie, państwo ma obowiązek, chroniąc prawo jednostek do rozwoju, zapewnić takie warunki, w których ten rozwój byłby możliwy.

„Państwo – pisze J. Piwowarczyk – poczuwając się do funkcji społecznych, winno stwarzać takie warunki, by wszystkie klasy społeczne mogły na ich podstawie własną twórczość rozwijać swobodnie”. Państwo posiada, zatem zadania w dziedzinie „religijno-moralnej”, „wychowania młodzieży” itp.²³².

Po trzecie, państwo ma obowiązek, chroniąc prawo obywateli do posiadania środków potrzebnych do utrzymania i osiągnięcia celu, podejmować nie tylko działania chroniące własność prywatną – majątek obywateli (policja i sądy), ale również stwarzać takie warunki, by ci obywatele taki, wystarczający dla ich potrzeb, majątek - posiadali²³³. Zdaniem J. Piwowarczyka obowiązkiem państwa jest doprowadzenie do „uwłaszczenia mas”, a więc

²³⁰Tamże, s. 52.

²³¹J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, s. 90-91.

²³²Tamże, s. 91.

²³³J. Piwowarczyk, *Kryzys społeczno-gospodarczy*, s. 69-79.

doprowadzenie do sytuacji, w której społeczeństwo stanie się w maksymalnie możliwy sposób społeczeństwem właścicieli²³⁴.

Po czwarte, państwo ma obowiązek, chroniąc prawa obywateli do zarządzania i dysponowania własnością oraz do jej użytkowania, tworzyć i egzekwować odpowiednie przepisy prawa pozytywnego.

Po piąte, państwo ma obowiązek chronić swój byt i swoją niezależność od czynników zewnętrznych, w tym innych państw.

Po szóste, państwo ma obowiązek, chroniąc prawo społeczeństwa do życia i rozwoju, stworzyć warunki do tego, aby to społeczeństwo mogło wyrażać swoje poglądy i organizować się. J. Piwowarczyk podejmując rozważania w tej perspektywie mówi o zapewnieniu „wolności obywatelskiej”, swobody „tworzenia stowarzyszeń prywatnych”, itp.²³⁵.

Przed państwem, które służy tak jednostkom, jak i społeczeństwu, rysuje się bardzo trudne zadanie pogodzenia interesów jednostek i społeczeństwa. Interesy te niekiedy bywają sprzeczne. Poza tym społeczeństwo funkcjonuje, jak stwierdza J. Piwowarczyk, w sposób podobny do organizmu ludzkiego. Jeżeli cały organizm jest silny i zdrowy, silne i zdrowe będą również poszczególne jego organy i komórki. Jeżeli jakiś organ jest chory, jeżeli wiele komórek jest jakoś patologicznych, cały organizm źle funkcjonuje. J. Piwowarczyk mówi tu o dwóch równoległych zjawiskach: „samodzielności” i „współzależności”. Tak więc, w interesie zarówno całego społeczeństwa, jak i wszystkich jednostek, jest takie ograniczanie praw, tak jednostkowych, jak i społecznych, by owocowało to maksymalnie największym możliwym dobrem i społeczeństwa i jednostek²³⁶.

Państwo chroniąc prawa jednostek i społeczeństwa ma również obowiązek stworzenia takiej sytuacji, w której tak jednostki i całe społeczeństwo nie będą naruszać niczyich praw i będą podejmować działania zmierzające do umożliwienia realizacji wszystkich tych praw. Tak więc, obok praw jednostek i praw społeczeństwa, pojawiają się obowiązki tak jednostek, jak i całego społeczeństwa. Jednostki mają obowiązki wobec jednostek, społeczeństwa i państwa, które chroni tak jednostki, jak i społeczeństwo. Społeczeństwo ma obowiązki wobec jednostek i państwa. J. Piwowarczyk akcentuje głównie obowiązek posłuszeństwa obywateli wobec państwa i obowiązek obywateli wobec „dobra ogólnego, Rzeczypospolitej”²³⁷.

Jeżeli państwo, stwierdza J. Piwowarczyk, zostało powołane przez jednostki zamierzające

²³⁴Tamże, s. 53-54.

²³⁵Tamże, s. 57.

²³⁶Tamże, s. 56.

²³⁷Tamże, s. 55

żyć we wspólnocie społecznej, to państwo to nie może zastępować tak jednostek, jak i społeczeństwa. Jego zadaniem, jest zatem pomoc ludziom w realizacji ich indywidualnych i zbiorowych celów. Może ono wkraczać w kompetencje jednostek oraz mniejszych i większych wspólnot tylko w sytuacjach wyjątkowych, gdy nie ma innej możliwości ochrony czy realizacji pewnych praw. Jego ingerencja może więc następować tylko w perspektywie wynikających „z prawa natury” praw nabytych i następować tylko wtedy, gdy:

- niezbędne jest to dla dobra wspólnego;
- konieczne „dla ukarania winy”;
- potrzebne do podniesienia dobrobytu²³⁸.

J. Piwowarczyk dzieli uprawnienia państwa wykraczające poza funkcje pomocy jednostkom i społeczeństwu na uprawnienia:

- związane z „ogólną troską o powszechny dobrobyt”;
- uprawnienia związane z realizacją „pewnych szczególnych zadań wynikających z natury państwa”;
- uprawnienia związane z zaspokojeniem „obecných potrzeb życia społecznego”²³⁹.

Uprawnienia związane z troską o powszechny dobrobyt związane są z ochroną praw naturalnych jednostek i zrzeczeń. Prawa te mogą zostać zawieszone, gdy zagrożony jest „ład społeczny”. J. Piwowarczyk ma tu zapewne na myśli między innymi takie sytuacje, jak klęska żywiołowa, rozruchy połączone z niszczeniem mienia itp. Jednak, czytamy w pracy pt. „Kryzys społeczno-gospodarczy w świetle katolickich zasad”, państwo nie może w żadnym wypadku pozbawiać jednostek pewnych praw, na przykład prawa własności. Może je, co najwyżej zawiesić lub ograniczyć pozbawiając, na przykład, jednostkę - prawa używania własności, ale nie pozbawiając ją prawa jej posiadania. Może egzekwować od obywateli obowiązek przekazywania ubogim „dóbr zbytecznych” (przez np. podatki)²⁴⁰.

J. Piwowarczyk nie omawia specjalnych uprawnień państwa związanych z realizacją „pewnych szczególnych zadań wynikających z natury państwa”. Można jednak założyć, że w znacznej mierze chodzi mu o kwestie bezpieczeństwa państwa i związaną z tym rolę służb specjalnych - wywiadu, kontrwywiadu, służb zajmujących się ochroną przedstawicieli państwa oraz instytucji i urzędów o szczególnym znaczeniu dla jego funkcjonowania.

Uprawnienia związane z zaspokojeniem „obecných potrzeb życia społecznego” określane są, w ujęciu J. Piwowarczyka, przez „aktualne potrzeby i warunki zmienne”.

²³⁸J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, s. 89-90.

²³⁹Tamże, s. 90.

²⁴⁰Tamże, s. 88.

J. Piwowarczyk podaje tu przykład pojawiającego się w warunkach kapitalizmu konfliktu pomiędzy „kapitałem a pracą”. Obowiązkiem państwa jest ten konflikt łagodzić, a zarazem wspomagać tych, którzy nie mogą w takiej sytuacji samodzielnie rozwiązać pewnych podstawowych problemów poprzez:

- ochronę, w perspektywie zdrowia i moralności, warunków pracy (między innymi przez utworzenie instytucji inspektorów pracy);
- normowanie długości pracy;
- ustalanie minimum płacy;
- tworzenie systemu ubezpieczeń związanych z chorobami, wypadkami przy pracy i zabezpieczeniem starości;
- ograniczenie lub nawet likwidację bezrobocia;
- zapewnienie minimum utrzymania bezrobotnym;
- interwencję w wypadku konfliktów pomiędzy pracodawcami i pracownikami²⁴¹.

Z rozważań J. Piwowarczyka wynikałoby, że realizacja przez państwo wyżej określonych zadań nie należy do jego właściwych, niezmiennych obowiązków. W sytuacji na przykład skutecznego uwłaszczenia mas lub w wypadku istnienia gospodarki, małych gospodarstw i przedsiębiorstw, państwo nie musiałoby takich zadań podejmować. Mogłoby ograniczać się wyłącznie do wspomagania obywateli w podejmowanych przez nich działaniach²⁴².

J. Piwowarczyk sugeruje tu zatem w sposób wyraźny, że kapitalizm, a więc taka gospodarcza sytuacja, w ramach której jest niewielu pracodawców, a wielu pracowników - jest pewną sytuacją patologiczną.

Ten pogląd wyraża, choć nie zawsze wprost, wielokrotnie. Świadczy o tym choćby następująca jego wypowiedź: „Biorąc indywidualne potrzeby za punkt wyjścia, musimy dojść do przekonania, że zapewnienie wszystkim możliwie ludziom – własności, w stopniu wystarczającym do życia i do pełnego rozwoju swej osobowości, jest postulatem prawa natury, którego bezkarnie gwałcić nie można”²⁴³.

J. Piwowarczyk stwierdza, że państwo może posiadać ustrój sprawiedliwy lub niesprawiedliwy. Ustrój sprawiedliwy ma miejsce wtedy, gdy państwo realizuje wszystkie swoje właściwe zadania i nie przekracza swoich kompetencji. Zdaniem J. Piwowarczyka realizacja wskazań, tak doktryny liberalnej, jak i socjalistycznej prowadzi, choć z różnych względów, do powstania niesprawiedliwego ustroju państwa. Państwo liberalne nie spełnia

²⁴¹Tamże, s. 91-92.

²⁴²Tamże, s. 93.

²⁴³J. Piwowarczyk, *Kryzys społeczno gospodarczy*, s. 79.

wielu podstawowych obowiązków państwa. Państwo socjalistyczne w jednych sferach również nie spełnia wielu właściwych państwu obowiązków, a w innych przekracza kompetencje państwa²⁴⁴.

Pisząc o „socjalistycznym państwie przyszłości” J. Piwowarczyk stwierdza, że nie jest ono już państwem, „a tylko spółką gospodarczą do celowego eksploatowania bogactw przeznaczoną”. Państwu takiemu brak „więzi moralnej i kulturalnej podstawy”²⁴⁵.

Wszystko wskazuje na to, że J. Piwowarczyk charakterystykę taką odniósłby również do państwa liberalnego. Państwo, mówi J. Piwowarczyk, realizuje zadania przez swój ustrój, a więc przez swoją strukturę.

Tym, co w pierwszym rzędzie wyznacza ustrój państwa, jest jego „duch” – pewien zespół podstawowych wartości i zasad.

Ducha właściwego ustroju państwa, ustroju, który pozwala mu na skuteczną realizację wszystkich jego zadań wyznaczają następujące wartości: wolność, autorytet, równość, sprawiedliwość, solidaryzm, braterstwo, miłość, organiczna jedność.

Tak więc prawidłowy ustrój państwa powstaje wtedy, gdy traktuje się społeczeństwo, jako jeden organizm zespolony miłością, braterstwem i solidarnością, w którym następuje zrównoważenie i pogodzenie wolności z autorytetem i równości ze sprawiedliwością²⁴⁶.

Powyższe wartości i zasady muszą być realizowane w trzech porządkach: ustroju gospodarczego, ustroju społecznego i ustroju politycznego.

Ustrój gospodarczy tworzony na gruncie tych wartości i zasad będzie, w pierwszym rzędzie wyznaczony przez dwie zasady: zasadę własności prywatnej i zasadę salariatu.

Realizacja zasady własności prywatnej prowadziłaby do maksymalnego upowszechnienia własności, a więc doprowadzenia do takiej sytuacji, w której każdy posiadałby swój własny warsztat pracy lub był przynajmniej współwłaścicielem przedsiębiorstwa, w którym jest zatrudniony. Realizacja tej zasady umożliwiałaby również realizację zasady salariatu, czyli zasady adekwatnej płacy za pracę. Realizacja zasady salariatu prowadziłaby, z kolei, do upowszechniania własności prywatnej²⁴⁷.

Najwłaściwszym środkiem do nabycia tytułu własności jest praca. Praca jest ponadto „funkcją życiową człowieka”, „nakazem ludzkiej natury”, jednym z „koniecznych środków udoskonalenia się” oraz, oczywiście, środkiem umożliwiającym utrzymanie się przy życiu²⁴⁸.

²⁴⁴J. Piwowarczyk, *Współczesne kierunki społeczne*, s. 89 - 92.

²⁴⁵Tamże, s. 93.

²⁴⁶Tamże, s. 102-103.

²⁴⁷Tamże, s. 107-109.

²⁴⁸Tamże, s. 107.

Wynika z tego, że w ramach właściwego ustroju gospodarczego państwa muszą pojawiać się następujące kategorie: „obowiązek pracy”, „prawo do pracy” i „słuszna płaca”, a więc płaca sprawiedliwa umożliwiająca nie tylko przeżycie pracującego, ale równie utrzymanie jego rodziny i wszechstronny rozwój²⁴⁹.

Ustrój społeczny państwa powinien być tak skonstruowany, aby „zniszczyć zarodek walk społecznych, a ugruntować życie społeczne, zmniejszyć powierzchnię tarć między klasami, a pomnożyć styczne”. J. Piwowarczyk mówi tu o dwóch wartościach: pokoju społecznym i jedności społecznej²⁵⁰.

Podstawowym celem państwa w tej perspektywie, jest doprowadzenie do takiej jedności społeczeństwa, by funkcjonowało ono, jako pewien organizm. Zachowanie pokoju społecznego jest tylko punktem wyjścia, warunkiem realizacji tego celu.

Zadanie ochrony i promocji pierwszej wartości musi być realizowane przez państwo bezpośrednio poprzez zastosowanie środków „powściągnięcia samowoli”²⁵¹.

J. Piwowarczyk akcentuje tu rolę prawa i służb państwowych, których zadaniem jest jego egzekwowanie. Nie sprowadza jednak całego problemu tylko do tej perspektywy. Wszystko wskazuje na to, że ma na myśli również inne środki – wszystkie te, których zastosowanie może eliminować społeczne konflikty lub je łagodzić, a więc, na przykład choćby prowadzenie odpowiedniej polityki społecznej, czy tworzenie takich struktur, które mogły być płaszczyznami społecznego porozumienia. Według J. Piwowarczyka skuteczne byłyby tu takie działania, które proponują zwolennicy korporacjonizmu²⁵².

Zadanie realizacji jedności społecznej może być przez państwo realizowane tylko w sposób pośredni poprzez ochronę rodziny i wspieranie jej w realizacji właściwych jej zadań. To rodzina jest „zasadniczą komórką życia społecznego” tzw. „miniaturą społeczeństwa”. To z niej społeczeństwo wyrasta, w jej ramach następuje przygotowanie do życia społecznego. Rodziną prawidłowo skonstruowaną i prawidłowo funkcjonującą jest, zdaniem J. Piwowarczyka, wyłącznie rodzina chrześcijańska, bo tylko ona spełnia wszystkie wyżej wymienione warunki. Państwo powinno zatem chronić i promować przede wszystkim rodzinę chrześcijańską i tworzyć warunki dla jej rozwoju²⁵³.

Uznając nienaruszalność prawa rodziców do wychowania dzieci, jako fundamentalną zasadę tomistycznej etyki społecznej - *ius educandi est essentialiter domesticum*, pisarze

²⁴⁹Tamże, s. 107-109.

²⁵⁰Tamże, s. 111.

²⁵¹Tamże, s. 108.

²⁵²Tamże, s. 110.

²⁵³Tamże, s. 111-112.

omawianego okresu podkreślają, że rodzina nie jest zdolna do zapewnienia swoim dzieciom wszystkich środków, które są konieczne do pełnego wychowania, a zwłaszcza na miarę potrzeb postępu technicznego. W tym względzie rodzina jest zdana na współpracę z państwem²⁵⁴.

Prawidłowy ustrój polityczny państwa gwarantujący realizację jego zadań musi zostać tak skonstruowany, by dane państwo było „państwem narodowym”, a więc państwem jednego narodu, państwem, które gwarantuje „pielęgnowanie odrębności narodowych”. W świetle „prawa narodów” każdy naród ma prawo do posiadania własnego państwa. Najlepszą jest sytuacja, w której na terenie danego państwa zamieszkuje tylko jeden naród. Jednak, w praktyce, często występuje taka sytuacja, że społeczeństwo jest tworzone obok narodu powołującego swoje państwo również przez przedstawicieli innych narodów, tzw. mniejszości narodowe. W takiej sytuacji państwo nie może wspierać nacjonalizmu godzącego w interes mniejszości narodowych i musi zadbać o „odrębności narodowe” tych mniejszości²⁵⁵.

Państwo narodowe, to państwo, które dba o interes całego narodu. „Racja państwowa nie jest więc racją jakiegokolwiek klasy, czy grupy społecznej, lecz stanowi „rację narodową”. Tak więc, pisze J. Piwowarczyk: „Interwencja państwa daleka od systemu, od etatyzmu, będzie polegała na występowaniu na rzecz jednostek lub grup słabszych politycznie, społecznie lub ekonomicznie, gdy przyjdzie do konfliktu - i na doprowadzeniu rozbieżnych nieraz tendencji i interesów do wspólnego mianownika dobra ogólnego i ładu społecznego”²⁵⁶.

Ustrój polityczny państwa wyznacza również, stwierdza J. Piwowarczyk, politykę zagraniczną. Państwo narodowe oparte na zasadzie chrześcijańskiego „prawa narodów” realizować powinno na zewnątrz zasadę „chrześcijańskiego solidaryzmu narodów” realizując „ten uniwersalizm, który się przeciwstawia egoizmowi narodowemu”, a równocześnie pielęgnując „indywidualizm narodowy”, tak, „by nie dopuścić do zaniku narodowego poczucia w gromadzie ludzkiej”²⁵⁷. Państwo narodowe, pisze J. Piwowarczyk, „w niczym nie staje w poprzek tendencji skupiającej – tendencji, do tworzenia międzynarodowych skupień, do zorganizowania ludzkości”. Organizacja taka musi jednak brać pod uwagę „prawa narodów” i wszystkie wyżej wymienione czynniki oraz być w pełni dobrowolnym porozumieniem

²⁵⁴Por. T. Ślipko, *Zarys...*, s. 189.

²⁵⁵Tamże, s. 113.

²⁵⁶Tamże, s. 112-113.

²⁵⁷Tamże, s. 113.

4. Naród

Jednym z pierwszych, który próbował odpowiedzieć na pytanie czym jest naród, był u progu XX wieku, ks. Marian Morawski. Najważniejszym warunkiem powstania narodu jest „rozwój historyczny pewnej odnogi ludzkości „mający miejsce w odpowiednich warunkach łączności żyjącej”. To właśnie ten rozwój kształtuje zewnętrzną realizację narodu²⁵⁸

Jak wskazuje J. Piwowarczyk: „przez „naród” w języku polskim rozumiemy grupę ludzi związanych z sobą wspólnotą, którą tworzą takie czynniki, jak np. język, rodzaj kultury itp. Jest to więc grupa odrębna od państwa”²⁵⁹. Według niego pojęcie „naród” nie występowało ani w starożytności, ani średniowiecze nie знаło problemu narodowego. Dopiero w XVIII w. pojawia się zagadnienie narodu, jako zagadnienie etyczne w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ zagadnienie narodu jest skomplikowane i wielowymiarowe należy rozpatrywać je w różnym ujęciu.

W filozoficznym pojęciu narodu J. Piwowarczyk stwierdza, że „naród, jako byt najogólniej pojęty, nie jest substancją, nie jest bytem samoistnym. Nie istnieje bowiem ani „przez siebie”, ani „dla siebie”. (...) Naród nie ma celu w sobie samym. Istnieje dla ludzi, w stosunku do których spełnia pewne zadania. Jest to konsekwencja tego faktu, że nie istnieje „przez siebie”²⁶⁰.

Kolejną definicją narodu, jaką proponuje J. Piwowarczyk na gruncie rozważań filozoficznych jest następujące ujęcie: „państwo jest całością ze swej istoty zewnętrzną i materialną, naród zaś wewnętrzną i duchową. Niemniej jednak każdy z tych bytów wykazuje także odmienne właściwości: naród prócz wewnętrznych czynników ma zewnętrzne, np. literaturę, a państwo, prócz zewnętrznych, wykazuje także wewnętrzne, np. moralny obowiązek sumienia w stosunku obywatela do władzy i na odwrót. Pierwotną jednak i zasadniczą naturą narodu jest duchowość, a państwa - materialność”²⁶¹.

J. Piwowarczyk na gruncie swoich rozważań skłania się do przekonania, iż „naród jest jednością o charakterze przede wszystkim duchowym i jako naród nie ma władzy. Mimo to nie jest społeczeństwem słabszym od państwa. Brak mu wprawdzie zewnętrznych środków przymusu, ale ma za to wewnętrzne, duchowe siły, które — jak doświadczenie historii uczy — sprawiają, że naród może się oprzeć największemu naciskowi państwa, a nawet skruszyć jego żelazne okowy”²⁶².

²⁵⁸M. Morawski, Chryścianizm i narodowość, PPR. 3:1886, t. 9, II.

²⁵⁹J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, s. 242.

²⁶⁰Tamże, s. 244.

²⁶¹Tamże, s. 245.

²⁶²Tamże, s. 246.

Kolejnym ważnym aspektem omawianym przez J. Piwowarczyka jest moralność narodowa. Według niego jest rzeczą jasną, że naród nie jest i nie może być podmiotem moralności w ścisłym tego słowa znaczeniu. Moralność narodową regulują prawa i obowiązki narodu do jego własnych członków i do innych narodów. W tym miejscu J. Piwowarczyk wskazuje na obowiązki jednostki w stosunku do swojego narodu. Według Piwowarczyka: „pierwszym, podstawowym, jest obowiązek człowieka należenia do narodu, który go wewnętrznie uformował, czyli obowiązek wierności²⁶³. Stosunek jednostki do narodu jest stosunkiem wewnętrznym, polega na wpływach, które naród za pośrednictwem swych wartości wywiera na duszę jednostki (...). Niemoralnością jest zasadniczo wyrzeczenie się narodu, który człowieka wychował, a przejście do innego. Jest ono niewdzięcznością w stosunku do narodu, od którego otrzymało się dobrodziejstwo pełni człowieczeństwa, a nieraz bywa jeszcze nadto zdradą, mianowicie wówczas, gdy jest przejściem do narodu wrogiego (...).

Drugim obowiązkiem względem narodu, jest obowiązek miłości. Jest to obowiązek naprzód prawa natury, które wiążąc ludzi w społeczności narodowe skłania ich do życia społecznego, więc do miłości wzajemnej. Obowiązek ten, został wzmocniony jeszcze Boskim przykazaniem miłości bliźniego. Wprawdzie przykazanie to obowiązuje nas do miłości każdego człowieka bez względu na jego narodowość, ale ze zbiorowości ludzkiej każe wyodrębniać kręgi coraz bliższe jednostce i żąda od niego tym większej miłości, im ściślej jest z kimś związana. (...) ²⁶⁴.

Ponieważ prawa są ściśle związane z obowiązkami, J. Piwowarczyk określił prawa narodu. Według niego „są trzy prawa narodu: do istnienia, do wolności i do jedności. Pierwszym i zasadniczym jest prawo do istnienia. Każdy naród — wielki, czy mały, stary, czy młody — ma prawo do istnienia, jako naród, więc do uprawiania tych odrębności w zakresie kultury, które stanowią jego właściwość. W praktyce prawo to oznacza wolność obywateli w używaniu języka i takich dóbr kulturalnych, jak religia, wychowanie narodowe, sztuka, literatura, itp. (...).

Drugim, jest prawo do wolności. By naród mógł istnieć i by mógł spełniać swoją naturalną funkcję wychowywania jednostek do pełni człowieczeństwa, musi mieć swobodę życia i tę może mu dać normalnie tylko własne państwo²⁶⁵. Wprawdzie zdarza się, że naród może utrzymać swoją narodową odrębność żyjąc w obcym narodowo państwie, albo nawet będąc podzielonym między kilka państw obcych (jak polski naród w okresie rozbiorów), ale dzieje

²⁶³Tamże, s. 275.

²⁶⁴Tamże, s. 277-279.

²⁶⁵Tamże.

się to za cenę wielkich ofiar i cierpień narodu i za cenę zahamowania jego swobody, a nawet pod grozą utraty narodowej odrębności. Historia uczy, że narody nie są wieczne, i że są zniszczalne (...).

Trzecim, jest prawo narodu do jedności. Naród teoretycznie stanowi jedność, oczywiście moralną, nie fizyczną; utrzymują ją prawa duchowe, nie fizyczne. Jedność ta jest koniecznością; bez jedności nie ma narodu. Ale i koniecznością naturalną; powstaje na skutek społecznego popędu natury ludzkiej, który skłania ludzi podobnych sobie do szukania kontaktu²⁶⁶. Jest to konieczność ze względu na człowieka, bo człowiek potrzebuje narodu dla osiągnięcia pełni człowieczeństwa, jak i ze względu na sam naród, bo naród do swego istnienia potrzebuje zbliżonych do siebie przez kulturę narodową członków. Najdoskonalszą formę jedności narodu stanowi teoretycznie państwo narodowe, które na swym terytorium skupia wszystkich i samych członków jednego narodu²⁶⁷.

5. Ludzkość

W swoich tekstach J. Piwowarczyk często odwołuje się do pojęcia ludzkości. Według niego ludzkość stanowi część wszechświata. „Zarówno naród, jak i ludzkość, stanowią jedność moralną. Ludzkość w stopniu jeszcze słabym, ale wyraźna jest tendencja do nadania jej cech jedności moralnej, na którą składałyby się poszczególne państwa zjednoczone i kierowane przez międzypaństwową władzę”²⁶⁸. Dużą rolę autor przypisuje znaczeniu jedności ludzkości. Wskazuje on na encyklikę Papieża Piusa XII, który jedność ludzkości upatruje we wspólnym pochodzeniu od Boga, tożsamości natury ludzkiej w każdym człowieku, jedności bezpośredniego celu doczesnego, wspólnoty warunków życia ludzkiego, tożsamości celu nadprzyrodzonego w Bogu i środków do niego wiodących. Na tej podstawie autor rozróżnia dwojaką jedność ludzkości: przyrodzoną i nadprzyrodzoną.

Przyrodzoną jedność ludzkości autor sprowadza do wspólnoty natury ludzkiej oraz do współzależności narodów od siebie w zakresie warunków życia.

Wspólnotę natury ludzkiej J. Piwowarczyk opisuje w następujący sposób: „każda istota nazywająca się człowiekiem należy do jednego gatunku, do ludzkości. I to bez względu na różnice rasowe (fizyczne) i różnice kulturalne (duchowe) (...). Tożsamość natury ludzkiej w

²⁶⁶Tamże, s. 277-279.

²⁶⁷Tamże, s. 282-286.

²⁶⁸J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 84.

każdym człowieku, bez względu na barwę skóry i antropologiczne różnice, polega na tożsamości struktury fizycznej, posiadaniu substancjalnej duszy, zdolności do świadomego kierowania życiem jednostkowym i popędzie do prowadzenia życia prawdziwie społecznego”.

Z tożsamością natury łączy się tożsamość celu doczesnego. Każdy człowiek bez względu na odrębności rasowe i kulturalne ma ten sam cel przyrodzony w życiu: osiągnąć maksimum szczęścia przez rozwój indywidualny i życie społeczne. Ta tożsamość losu ludzkiego w każdym człowieku tłumaczy się początkiem życia ludzkiego w Bogu, który stwarzając człowieka nie stwarzał kilku gatunków ludzkich, ale jeden oparty o tożsamość natury i celu. Z tego powodu ludzkość stanowi jedność, jakby jedną rodzinę (...)”²⁶⁹.

U podstaw poglądów na temat relacji państwo - rodzina leżała idea, że prawo pozytywne musi respektować normy prawa naturalnego. Jacek Woroniecki twierdził, że prawo pozytywne określa „minimum moralności” i mocno wpływa na kształtowanie obyczajów. Autor też wyraźnie wskazywał, że prawo ludzkie ma wyznaczone granice przez prawo naturalne i prawo Boże, a poza tymi granicami nie obowiązuje ono w sumieniu. Był on zdania, że prawo państwowe w odniesieniu do życia rodzinnego ma za zadanie szczegółowo postawione przez prawo natury ochronę życia, mienia, sławy i własności²⁷⁰.

Według J. Piwowarczyka: „ludzkość jest jednością i dlatego poszczególne jej człony są od siebie współzależne. Istnieje współzależność poszczególnych ludzi od siebie w państwie. Istnieje też współzależność narodów i państw”²⁷¹. Współzależność ta obejmuje takie elementy jak: zależność gospodarczą, polityczną i kulturalną. Autor definiuje je w następujący sposób: „Jest rzeczą ogólnie znaną, że naturalne dobra materialne są na kuli ziemskiej rozdzielone i nie ma kraju, który by rozporządzał wszystkimi surowcami, jakich potrzebuje. Skutkiem tego państwa potrzebują się nawzajem. Swoje potrzeby zaspokajają przez import z zagranicy oddając innym państwom swoje surowce lub swoje wyroby. Państwa o typie rolniczym potrzebują importu fabrykatów przemysłowych, państwa uprzemysłowione – środków żywności (...). Współzależność gospodarczą powiększają jeszcze ułatwienia w zakresie komunikacji.

Istnieje także współzależność państw w zakresie politycznym. Ich interesy wymagają

²⁶⁹Tamże, s. 85

²⁷⁰J. Woroniecki, *Katolicka...* s. 239-243.

²⁷¹Tamże, s. 294.

współdziałania z drugimi i pomocy. Do tego celu służą sojusze i umowy polityczne, wiążące nawet całe bloki państw, a funkcje stałych reprezentacji interesów państwowych pełnią poselstwa (...).

Istnieje wreszcie kulturalna współzależność. Występuje ona w takich dziedzinach jak: nauka, twórczość filozoficzna, literatura, sztuka, religia itp. Każde odkrycie naukowe (...) staje się wcześniej, czy później - własnością ludzkości, a współdziałanie wszystkich państw przyspiesza rozwój nauki”²⁷².

Oprócz przyrodzonej jedności ludzkości J. Piwowarczyk wskazuje drugą stronę - nadprzyrodzoną. Według niego „jedność ta bowiem wykracza poza ramy natury skażonej przez grzech pierwotny i dlatego podległej egoizmowi, który rozbija życie społeczne. Przecistawiając się zaś rozbijającemu egoizmowi jedność ta wychowuje chrześcijańskie cnoty sprawiedliwości i miłości, które życiu ludzkości nadają charakter jednego organizmu duchowego i między narodami gruntują spokój”²⁷³.

W swoich wywodach J. Piwowarczyk stwierdza, iż pełną jedność ludzkości stwarzają sprawiedliwość i miłość, a stróżem tej nadprzyrodzonej jedności jest Kościół. „Stale nauczał, że ludzkość stanowi jedną rodzinę, że więc powinien w niej panować pokój i praktycznie na rzecz międzynarodowego pokoju działał”²⁷⁴.

Podsumowanie drugiego rozdziału

Aby godnie podsumować ten rozdział, warto powołać się na słowa samego księdza Piwowarczyka, które stanowią centrum jego zainteresowań:

„[...] Dobro ogółu odgrywa ważną rolę w moralności społecznej. Stanowi ono cel życia społecznego każdej grupy (rodziny, państwa, narodu) i wszystkie jednostki wewnątrz grupy winny na rzecz dobra ogółu pracować tak dalece, że działania zwracające się przeciw niemu są już z tej jednej racji niemoralne. Ale rola, którą tu gra cel (dobro ogółu) choć tak ważna, nie stanowi jeszcze moralności. Działanie społeczne, jeżeli ma być moralne, to zanim zostanie wykonane, musi być wpierw określone, jako moralne w świetle normy moralności, a cel (dobro

²⁷²Tamże, s. 294.

²⁷³Tamże, s. 295.

²⁷⁴Tamże, s. 296.

ogółu) sam z siebie tej moralności dać mu nie może, choć ją może wzmóc i podkreślić [...]”²⁷⁵.

Katolicka nauka społeczna wyprowadza genezę państwa z naturalnego porządku, a więc z tego porządku, który został od początku wprowadzony przez Stwórcę, a który rozum ludzki w naturze odkrywa i proklamuje. Nie jest zatem państwo źródłem moralności, ale samo podlega jej odwiecznym zasadom. Gdyby samo państwo było źródłem moralności, wówczas mogłoby z prawości uczynić nieprawość, a zło zamienić na dobro.

Jednością naturalną jest cały rodzaj ludzki właśnie dzięki temu, że wszyscy ludzie posiadają taką samą naturę, której to tożsamości nie niweczą żadne przypadłościowe różnice rasowe, czy też kulturalne. Każdy człowiek w ramach ludzkiego rodzaju posiada też taki sam doczesny cel, który polega na osiągnięciu szczęścia przez pełny rozwój osobowości w granicach życia społecznego.

Dla podolania tym zadaniom potrzebna była budowa państwa poprzez stworzenie struktur społecznych, które w optymalnym stopniu byłyby oparte na zasadzie sprawiedliwości społecznej. Tylko w oparciu o takie struktury można bowiem budować ład społeczny. Nic więc dziwnego, że zagadnienia etyki społecznej były żywo dyskutowane w okresie międzywojennym.

Dla osiągnięcia ładu społecznego w każdej epoce potrzebne jest przyjęcie odpowiednich zasad etyczno - społecznych, czyli nakazu “rozumu praktycznego dla tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”⁵. Przyjęte zasady etyczno – społeczne, to wartości, które powinny inspirować działania grup społecznych w dążeniu do osiągnięcia wspólnego celu, jako dobra, przy zorientowaniu na osobę ludzką⁶. Przekonanie o potrzebie oparcia ładu społecznego na wartościach moralnych inspirowało filozofów okresu międzywojennego do poszukiwania podstawowych zasad etycznych życia zbiorowego i ich uzasadnienia.

Doniosłość tej formy życia społecznego, jaką jest państwo, podkreślali zasadniczo wszyscy liczący się w myśli etycznej filozofii społecznej. Państwo, jako superstruktura organizująca społeczeństwo, poprzez pełnienie wielu funkcji społecznych, podlega normom i ocenom moralnym. Normy i zasady etyczne dotyczące państwa zależą w znacznej mierze od poglądów na naturę państwa i tę problematyka poddamy analizie na początku niniejszego punktu. Zadaniem państwa jest zabezpieczenie odpowiednich warunków dla rozwoju i szczęśliwości swoich obywateli. Autor podkreślał charakter służebny w relacji do osoby ludzkiej. Niemniej jednak miał na uwadze i obowiązki, które ciążyą na poszczególnych jednostkach ludzkich i

²⁷⁵Por. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, s.24.

mniejszych grupach społecznych, mieszczących się w ramach danego państwa. Państwo, które organizuje życie społeczne wolnych obywateli i mniejszych grup, ma wobec nich swoje prawa i obowiązki. Również i odwrotnie: osoby ludzkie i grupy mniejsze mają obowiązki i prawa wobec społeczności nadrzędnej, jaką jest państwo ⁹¹.

Ks. Jan Piwowarczyk stwierdził, że państwo jest objęte „porządkiem moralnych praw i obowiązków, których wykonanie obowiązuje obywateli w sumieniu, a pogwałcenie stanowi winę moralną”. Autor dla zilustrowania tego zjawiska podał przykład, że ten, kto nie zapłaci składki członkowskiej w klubie sportowym, jest narażony na kary lub nawet na wykluczenie z klubu, ale nie zaciąga winy moralnej. Natomiast, według Piwowarczyka ten, który nie płaci podatku, zasadniczo dopuszcza się czynu moralnie złego. Państwo, twierdził autor, pod tym względem przypomina rodzinę, której „członkowie również są związani prawem moralnym w zakresie życia rodzinnego” ⁹².

ROZDZIAŁ III

CZŁOWIEK A PRAWO

1. Prawa i obowiązki społeczne

Aby zrozumieć ideę księdza Jana Piwowarczyka nie powinno się mieć wątpliwości, co do dwóch zasadniczych pojęć, które ujęte zostały w tytule, czyli prawa oraz obowiązki. O ile pojęcie obowiązku, o czym przekonać się będzie można w tymże rozdziale, może być wielorako rozumiane, to pojęcie prawa, jest ściśle określone, i co do jego pierwotnego znaczenia nikt nie może mieć wątpliwości. Pojęcie prawa, bowiem, jest niezależne, stosowane niezależnie od sytuacji i okoliczności, nie ma względu na osobę, płeć, rasę. Bierze się pod uwagę ściśle, suche fakty, a wyroki wydaje się na podstawie dowiedzionych czynów wskazujących na winę, bądź niewinność jednostki ludzkiej. Aby w wyżej podanej teorii nie pojawiły się jakiegokolwiek wątpliwości, należy przytoczyć ogólnie funkcjonujące oraz ściśle sprecyzowane znaczenie pojęcia:

„[...] Termin „prawo” ma w polskim języku dwa różne znaczenia: obiektywne i subiektywne. Prawo w znaczeniu obiektywnym oznacza zasadę prawną, regułę postępowania (np. ustawa podatkowa). Prawo w znaczeniu subiektywnym oznacza uprawnienie czyjeś do czegoś (np. prawo do tego kapelusza). W innych językach są dwa różne terminy na oznaczenie tych dwóch treści. A więc na oznaczenie pierwszej: *lex* (łacina), *loi* (franc.), *gesetz* (niem.). Na oznaczenie zaś drugiej: *ius* (łacina), *droit* (franc.), *recht* (niem.). Choć – ściśle mówiąc – i w tych językach używa się tych terminów bez różnicy. W tym rozdziale zajmiemy się prawem w pierwszym znaczeniu, prawem obiektywnym, przedmiotowym, św. Tomasz określa je, jako „zarządzenie rozumu dla dobra ogólnego przez tego, na kim spoczywa troska o społeczeństwo. 2) Prawo może być: wieczne, lub czasowe. Czasowe dzieli, się na: Boskie i ludzkie. Boskie na: naturalne i pozytywne, ludzkie na: kościelne i cywilne. [...]”²⁷⁶.

Każde społeczeństwo musi mieć określony schemat postępowania oraz ustrój, któremu obywatele będą w stanie się poddać. Pomimo teorii, iż ustrój państwa i postępowanie obywatelskie, to zupełnie inna dziedzina, na którą nie powinny wpływać prawo kościelne.

Jednak wszelkie zasady, które zawarte są w obowiązkach i prawie społecznym, tak

²⁷⁶Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 29.

głęboko zakorzenione są w moralności i etyce chrześcijańskiej, że nie można ich pozbawiać cech związanych z moralnością chrześcijańską²⁷⁷.

Chcąc powoływać się na teoretyków oraz autorytety określające życie społeczne warto wspomnieć, iż na przykład św. Tomasz wszystkie prawa obowiązujące człowieka dzieli na trzy rodzaje zasad:

- zasady (principia),
- wnioski z zasad (conclusiones),
- określenie zasad (determinationes)²⁷⁸.

Kierując się tymi zasadami, powinno się traktować je jako ogólne nakazy prawa natury, które porządkują moralny ład świata – na podstawie tego można wywnioskować, że najważniejszymi zasadami są te, określające ogólnie moralny ład świata, gdzie każde odstępianie od zasad naturalnych należy „odpokutować” – czyniąc zadość bliźniemu bądź odpowiadając karnie.

Powołując się na obowiązki człowieka i obywatela istotnym jest zaakceptowanie, nazywanych przez św. Tomasza, praw narodów. W pierwszym rzędzie dla św. Tomasza prawo narodów jest określane mianem prawa naturalnego:

„[...] W pierwszym wypadku zajmuje się św. Tomasz źródłem prawa narodów i dochodzi do przekonania, że jest nim prawo natury, natura ludzka; dlatego prawo narodów „nie potrzebuje ustanowienia” przez człowieka, lecz je „rozum ludzki ustanawia”. W drugim wypadku zastanawia się św. Tomasz nad sposobem pojawienia się tego prawa w rozumie ludzkim [...]”²⁷⁹.

Rozum ludzki w takiej sytuacji byłby jedynym tworem praw i obowiązków człowieka, pomimo, że to człowiek zazwyczaj jest przyczyną praw, które sam ustanawia.

Ci, którzy zajmują się moralnością w kategoriach katolickich za św. Tomaszem z Akwinu podzielili prawa na dwie główne grupy, są to prawa naturalne. Ze względu na ich poznawalność podzielono je na pierwszorzędne i drugorzędne, gdzie pierwszorzędnymi prawami byłyby wszystkie te, których główna treść nie podlega dyskusji i jest przez człowieka autentycznie i automatycznie rozpoznawalna – wystarczy tylko je zaprezentować, by od razu stwierdzić ich prawość i słuszność (na przykład, nie czyni drugiemu, co tobie nie miłe). Zaś za ogólne uznaje on przykazania dekalogu i choć dla jednych nie muszą być one oczywiste, to jednak kształtują

²⁷⁷Por. Tamże, s. 30.

²⁷⁸Por. Tamże, s. 32.

²⁷⁹Tamże, s. 33.

dobro człowieka w całym życiu, bowiem prowadzą do najważniejszych celów. Wymienia tutaj:

- obowiązek religijny,
- obowiązek poszanowania życia,
- obowiązek duchowego rozwoju w kierunku prawdy i dobra moralnego,
- prawo utrzymania gatunku,
- prawo życia społecznego²⁸⁰.

Wszystkie inne prawa są drugorzędne, bowiem mogą one wypływać przez wnioskowanie z „zasad rzeczywistych”.

Na podstawie wieloletniego doświadczenia wie on, że ludzi łączy przede wszystkim wspólność cech fizycznych oraz moralnych. A mimo różnic w elementach takich jak: rasa, religia, wykształcenie, zawód, wszyscy ludzie ujawniają te same reakcje moralne:

„[...] U wszystkich ludzi występują te same ogólne reakcje moralne. Ale występuje w nich także świadomość istnienia jakiegoś niezależnego od nich prawa moralnego, które stanowi o regule życia ludzkiego, świadomość ta występowała już w starożytności; świadczy o niej literatura grecka i rzymska. Sofokles w „Królu Edypie” sławi „prawa wysokie zrodzone w niebie, których sam Olimp jest ojcem [...]”²⁸¹.

Twierdzenia te są poparte niepodważalnymi elementami, bowiem studia etnologiczne, archeologiczne i antropologiczne zawierają bogaty materiał dokumentacyjny w tym względzie. Kwestia kolejna, na którą należy zwrócić uwagę, że moralne prawo natury ma dwie zasadnicze cechy: powszechność i niezmienność. Powszechność tłumaczy się nader prosto, bowiem podlegają mu wszyscy ludzie w każdym aspekcie. Niezmienność moralnego prawa znaczy zaś tyle, iż pod żadnym pozorem, nie mogą ulec zmianie jego zasady (jest to tak zwane prawo pierwszorzędne):

„[...] Zmiana prawa w ogóle może się dokonać albo na skutek działania przyczyn wewnętrznych, gdy np. prawo okazało się niewykonalnym lub szkodliwym, albo na skutek działania przyczyny zewnętrznej, gdy prawodawca uchyla jedno prawo, a nadaje inne. Czy jest możliwa zmiana prawa natury na którejś z tych dwóch dróg, a naprzód, czy jest możliwa jego zmiana wewnętrzna? [...]”²⁸².

Drugim z istotnych pojęć, które dla tego dyskursu są nieodzowne, to pojęcie obowiązku. Na ile to pojęcie jest dla nas ważne i na ile ma znaczenie dla ogólnego rozwiązania i podejścia do sprawy, tym ważniejszą ma ono wagę dla jednostki, do której poczucie obowiązku się odnosi.

²⁸⁰Por. Tamże, s. 40.

²⁸¹Tamże, s. 43.

²⁸²Tamże, s. 45.

Na drodze swojego życia spotykamy się z mnóstwem obowiązków, które w sposób znaczący, bądź też mniej istotny, wpływają na bieg naszego życiorysu oraz osób z nami powiązanych.

Według J. Piwowarczyka znaczenie wypełnienia obowiązku, czyli: „[...] konieczności zrobienia czegoś wynikająca z nakazu moralnego lub prawnego: to, co ktoś musi zrobić powodowany taką koniecznością [...]”²⁸³.

Zasada celowości, na którą powołuje się J. Piwowarczyk, a która jest odzwierciedleniem definicji podanej we wstępie zakłada, że życie społeczne musi być ujęte w pewien ład, posiadać przez społeczeństwo akceptowalny ustrój oraz ukierunkowany porządek rzeczy. Ksiądz dzieli pojęcie porządku na dwie zasadnicze grupy:

- techniczny,
- moralny²⁸⁴.

Porządek techniczny polega na zasadach zewnętrznych, na całym schemacie urządzeń, które gwarantują niezachwianą sprawność instytucji społecznych. Drugi z porządków odnosi się do schematu wewnętrznego, a uściślając do etyki i moralności jednostek tworzących to społeczeństwo, z czego wynikają: sprawność instytucji społecznych oraz w całej strukturze praw i obowiązków, „przefiltrowanych” przez to, co uznajemy sumieniem ludzkim i w gruncie rzeczy to ono powinno regulować życie społeczne, bowiem celem społeczeństwa, jest wzorzec moralny:

„[...] Nie wchodząc w szczegóły można powiedzieć, że moralny ustrój społeczny, który ma zabezpieczyć jego, cel: dobro wspólne, powinien polegać na należyтым wymierzaniu praw i obowiązków tak „całości”, jak i jej „częściom” [...]”²⁸⁵.

Wszelkie relacje społeczne, zdaniem księdza Piwowarczyka, powinny zasadzać się na dwóch podstawowych elementach, które warunkują niezachwianą stabilność grup społecznych. Zasady te to miłość i sprawiedliwość, oczywiście rozumiane w nurcie tendencji i poglądów chrześcijańskich.

Należy zaznaczyć, iż twórcy świeccy potępiają oba te pojęcia, aby tylko usprawiedliwić swoje ekonomiczne plany, o zabarwieniu kapitalistycznym. Jednak w prywatnej sferze życia, odwołują się do nich jak najbardziej liberalnie, spojrzeć wystarczy na hasła rewolucji francuskiej i jej nawoływanie do „braterstwa”, które niczym innym nie jest, jak tylko formą miłości bliźniego. Natomiast, wywodzący się z nurtu chrześcijańskiego, filozofowie podchodzą do tej kwestii niezwykle otwarcie mówiąc, iż:

²⁸³<https://sjp.pwn.pl/slowniki/obowiazek.html> (data dostępu: 15.09.2020).

²⁸⁴Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 53.

²⁸⁵R. Rybarski, *Sila i prawo*, Warszawa 1936, s. 29.

„[...] Autorzy katoliccy nie mają takich „naukowych” skrupułów, które liberalnym lub radykalnym pisarzom każą pisać o sprawiedliwości i miłości jako o zasadach życia społecznego jednak bez wymieniania ich właściwej nazwy [...]”²⁸⁶

Niezwykłe nowatorskie, choć zgodne z tendencją etyki chrześcijańskiej, są dalsze wywody J. Piwowarczyka, który uważa, iż dopełnienie obowiązku wobec istoty, która miała do niego prawo, jest już postępowaniem z nim zgodnym. Każdy, kto wobec swojego bliźniego nie zrealizuje obowiązku, który immamentnie mu się należy, nie postępuje zgodnie z zasadami uczciwości, a co z tym się wiąże, łamie prawo, które przewiduje karę za tego typu przestępstwo²⁸⁷.

Od takiego podejścia uciekają myśliciele ateistyczni czy liberalni, bowiem zgodnie z podejściem J. Piwowarczyka, postępowanie ludzkie opierałoby się w większości na działalności niezgodnie z prawem.

Jak wiadomo, jednym z „mentorów duchowych”, dla księdza Piwowarczyka, był święty Tomasz z Akwinu i w tej kwestii również odwołuje się do świętego Tomasza, kontynuując filozofię starożytnego Rzymu, która również podejmowała kwestię sprawiedliwości. W ujęciu świętego Tomasza, sprawiedliwość:

„[...] określa sprawiedliwość, jako „stałą i trwałą wolę oddania każdemu tego, do czego ma prawo” (iussuum unicui quetri buendi). Ta klasyczna definicja sprawiedliwości – cnoty, pozwala określić sprawiedliwość - czyn: oddanie każdemu tego, do czego ma prawo [...]”²⁸⁸.

Filozofia moralna księdza Piwowarczyka, idąc w ślad filozofii arystotelesowskiej, dokonuje podziału sprawiedliwości na:

- sprawiedliwość prawną,
- sprawiedliwość rozdzielczą,
- sprawiedliwość zamienną²⁸⁹.

Pierwsza reguluje wszystkie obowiązki członków społeczeństwa, więc jednostek i małych grup społecznych wobec całego społeczeństwa, traktowanego nawet jako państwo.

Druga z typów sprawiedliwości oznacza te wszystkie obowiązki i nakazy, jakie społeczeństwo (państwo) lub pojmowane jako całość, jest zobowiązane wypełnić wobec jednostek społeczeństwa, zgodnie z prawem ogólnie przyjętym i niezakwestionowanym, zaś

²⁸⁶J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, s. 60.

²⁸⁷Por. Tamże.

²⁸⁸Tamże, s. 60

²⁸⁹Por. Tamże, s. 61.

trzeci z wzorców obejmuje te wszystkie obowiązki ludzkie, jakie wskazane są wobec swoich pobratymców²⁹⁰.

Ostatni element, czyli typ sprawiedliwości, najbliższy jest etyce moralnej, bowiem dotyczy relacji międzyludzkich, brata wobec brata, w rozumieniu Kościoła i Pisma Świętego.

Praktycznie to ujęcie dubluje tworzony przez świętego Tomasza dużo wcześniej podobny model, gdyż święty Tomasz dzieli sprawiedliwość na dwa typy:

- sprawiedliwość ogólną,
- sprawiedliwość szczególną.

Pierwsza ukierunkowuje jednostkę na dokonywanie czynności, jeżeli mówi się o podmiocie, to właśnie on obciążony jest jako członek określonej grupy, obarczając swoimi obowiązkami w stosunku do całego społeczeństwa, co określić można sprawiedliwością prawną²⁹¹. Mówiąc o drugim typie sprawiedliwości święty Tomasz z Akwinu podkreśla, iż państwo, jako twór, zostało skonstruowane w ten sposób, aby jednostka mogła mieć prawo i pewność objęcia troską ze strony społeczeństwa. Na tym właśnie polega druga grupa sprawiedliwości, zasadzająca się na realizacji obowiązków społeczeństwa – państwa wobec każdej jednostki, która stanowi jego element.

Sprawiedliwość dąży do wyrównania praw między ludźmi. Jeżeli zaś chodzi o miłość, warunek ten wydaje się niemożliwy. Sprawiedliwość może polegać na przykład na przekazaniu komuś dobra materialnego, które mu się prawnie należy, zaś miłość jest pojęciem ujmującym szeroko, toteż nie może być miłość pozyskana w sposób wyczerpujący.

Brak miłości, bądź miłość nieodwzajemniona nie stanowi obowiązku prawnego, ale przede wszystkim tkwi ona w duszy człowieka i tylko od niego zależy, czy ten element zostanie zrealizowany, czy też nie. Ciekawa jest jednak sytuacja, kiedy obowiązek moralny (miłość) może być narzucony poprzez władzę. Tak dzieje się w charakterze społecznym tych dwóch cnót, łączy je także jednostka, czyli podmiot okazywanego uczucia jest ten sam:

„[...] „Miłość — pisze Pius XI w enc. *Quadragesimo Anno* — nie może zastąpić powinnej a pogwałconej sprawiedliwości”. „Miłość — pisze ten sam Papież w enc. „*Divini Redemptoris*”) — nie będzie szczerą, ani prawdziwą, jeśli nie oprze się na fundamencie sprawiedliwości”. [...]”²⁹².

Innym rodzajem miłości jest kwestia miłosierdzia, tę zaś musimy realizować przy

²⁹⁰Por. Tamże. S. 60

²⁹¹Tamże. S. 58.

²⁹²Pius XI, *Encyklika Quadragesimo Anno*, s. 32. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 69.

pomocy dzieł niosących miłosierdzie. Po raz pierwszy z tezą taką wystąpił socjolog katolicki Fryderyk Le Play, który stał się również żywym obrońcą miłości i miłosierdzia wobec klasy robotniczej, jednak jego podejście do sprawy było znacznie głębsze, bowiem miłosierdzie mogłoby być rozumiane tutaj jako akt litości, a nie chcąc zakłócać godności ludzkiej tego typu miłość ostatecznie podpięto pod pojęciem miłosierdzia²⁹³:

„[...] Niemniej jednak sama sprawiedliwość nie wystarczy. „Sprawiedliwość — pisze Pius XI w enc. *Quadragesimo Anno* — „nawet najwierniej przestrzegana, sama z siebie może wprowadzić usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów[...]”²⁹⁴.

Od takiego podejścia uciekają myśliciele ateistyczni czy liberalni, bowiem zgodnie z podejściem J. Piwowarczyka, postępowanie ludzkie opierałoby się w większości na działalności niezgodnie z prawem. Holenderski myśliciel i naukowiec Emil Henon, stwierdził coś, co większości może wydać się niedorzeczne i paradoksalne, ale jakże głębokie:

„[...] Sprawiedliwość dzieli, a dopiero „miłość łączy” [...]. Bez względu, jakiego aktu sprawiedliwości by dokonano, zawsze pojawi się grupa, której ten akt dotyczyć nie będzie, wtedy też pojawia się z tego stronnictwa grupa pokrzywdzonych. I w tym momencie konieczna jest miłość, w znaczeniu miłości braterskiej, aby akt został zaakceptowany, jako dobry w stosunku do grupy adresatów. Bez miłości akt miłosierdzia wobec jednych, budzi przekonanie o pogwałceniu praw drugich [...]”²⁹⁵.

Pojęcie miłości i sprawiedliwości nie powinno się odnosić jedynie do podmiotów w rozumieniu istoty ludzkiej, a nade wszystko ugrupowań społecznych, które mają charakter prawny, a do tego państwo i naród, które tymi zasadami kierować się powinny, wywodzące się z wyboru obywateli, wybór muszą ten szanować, jako wolę ludu, który jest podmiotem od którego istnienie jego zależy²⁹⁶.

Pius XI angażując się w formy definiowania podstawowych pojęć, zwrócił uwagę na fakt, bez którego dywagacje na temat sprawiedliwości i miłości nie mogłyby mieć miejsca. Stwierdził, że w sytuacji, kiedy sprawiedliwość byłaby przestrzegana, w sposób wręcz idealny, mogłaby usunąć walki między klasowe i wyrównać współdziałanie stowarzyszeń, co doprowadziłoby do pokoju w danym społeczeństwie, ale żadną miarą sprawiedliwość nie wystarczy, aby złączyć jednostki ludzkie, ich serc i umysłów. Dotąd wspomniane zostało o

²⁹³Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 70.

²⁹⁴Pius XI, *Encyklika Quadragesimo Anno*, s. 32. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 69.

²⁹⁵Pius XI, *Encyklika, Tamże*, s. 32. J. Piwowarczyk, *Tamże*, s. 69.

²⁹⁶Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 70.

dwóch zasadniczych cnotach, z których żadna nie może być wykluczona, jeżeli państwo ma spełniać swoją rolę w sposób idealny²⁹⁷. Doskonale wiadomo, iż zalety nie byłyby doceniane, a ich rozważania bezpodstawne, gdyby obok cnót nie istniały wady. Można więc odwołać się do pojęć, które zajmują miejsce na przeciwnym biegunie. Wiadomo, że bez dobra nie potrafilibyśmy określić zła i jego istoty. Stąd J. Piwowarczyk stwierdza, że przeciwieństwem miłości jest nienawiść. Nie pojawiła się ona jednak sama z siebie, bowiem przeciwieństwem miłości jest egoizm, który w przeciwieństwie do sprawiedliwości i miłości rujnuje to, co udało się społeczeństwu wytworzyć, dzięki istnieniu wspomnianych cnót. Potocznie rozumiemy pojęcie egoizmu, jako działania tylko i wyłącznie na własną korzyść, natomiast Piwowarczyk podaje konkretne precyzowanie tego pojęcia:

„[...] Egoizm jest wadą moralną. Stanowi bowiem zawsze zaprzeczenie miłości, a nieraz także sprawiedliwości. Jest wadą moralną nawet wtedy, gdy swoją treść ubiera w szatę miłości, np. egoizm klasowy, występujący w imię miłości pewnej klasy, egoizm narodowy nazywający się miłością narodu. Moralność życia społecznego wymaga od jednostki (fizycznej lub moralnej) uznawania praw innych jednostek, a tego egoizm nie chce.

Egoizm jest zjawiskiem moralnym nie tylko złym, ale i zgubnym. Rozrywa jedność społeczną. A jest tym niebezpieczniejszym zjawiskiem, im potrzebniejszą dla życia zbiorowego jest spójnia, którą rozrywa. Dlatego wielkim zagrożeniem życia państwa i narodu jest egoizm klasowy, a życia międzynarodowego - egoizm narodowy i państwowy [...]”²⁹⁸.

Pomimo faktu wszelkich zmian społecznych, gospodarczych, ekonomicznych i ideologicznych, które dokonały się w ostatnim okresie na terenie prawie wszystkich państw europejskich, faktem niepodważalnym jest istota i znaczenie kluczowych pojęć będących przedmiotem tego dyskursu. Nie wiadomo, jak długo dane nam będzie rozpatrywanie i przyglądanie się nieustannie zachodzących zmian, ale jedno jest niepodważalne, czy będziemy istnieć, czy też nas już nie będzie (w rozumieniu śmierci fizycznej), stabilność państw oraz innych organizmów prawnych, ich funkcja i znaczenie zawsze wpływać będą z przestrzegania norm miłości bliźniego i sprawiedliwości. Te dwa zagadnienia muszą być na tyle dobrze opracowane, aby żadna jednostka tworząca organizm społeczny nawet przez chwilę nie odczuwała, iż jest traktowana inaczej – w znaczeniu gorzej²⁹⁹.

Skupiając się tutaj na działalności instytucji społecznych nie można zapomnieć, że te instytucje składają się z jednostek, często dążących do tego samego niezmiennego celu, czyli

²⁹⁷Por. Tamże, s. 70.

²⁹⁸Por. Tamże, s. 70.

²⁹⁹Por. Tamże, s. 71.

uregulowania swojego życia i komfortu poczucia stabilizacji. Mimo, że jednostki te różnią się między sobą, często mają różne poglądy polityczne, co niektórym nie ułatwia życia, to jednak każda z tych jednostek zapytana o celowość swojej egzystencji nie wyparłaby się wartości. Jakkolwiek będzie można pojmować miłość, nawet jeżeli będzie ona oznaczała tylko postępowanie zgodnie z zasadami prawa, to i tak będziemy mogli mówić o ogromnym kroku w przód, którego dotychczas bano się dokonać³⁰⁰.

Miłość i sprawiedliwość, są kwintesencją życia każdego człowieka i choć nie zdajemy sobie z tego sprawy pozbawienie życia jednej z tych elementów, mogłoby doprowadzić do rozchwiania całej ideologii społecznej³⁰¹.

Aby zakończyć te rozważania w sensownym i dobrym stylu przytoczyć należy słowa, które zbierają w całość wszystkie kwestie³⁰², cytując:

„[...] Ustaliliśmy normę moralności społecznej tak jak ją stawia katolicka nauka moralności. Normą tą jest rozumna natura ludzka jako odbłask natury Boga [...]”³⁰³.

2. Prawo natury i naturalne a prawo pozytywne

Kwestią niezwykle ważną, podejmowaną przez wszystkich twórców katolickiej etyki społecznej jest pojęcie prawa oraz prawa natury. Jednak znaczenia tych dwóch pojęć są różne i ich zrozumienie wymaga od odbiorcy dwutorowego spojrzenia, pomagającego tę różnicę wychwycić. Ksiądz Jan Piwowarczyk stwierdza:

„[...] Termin „prawo” ma w polskim języku dwa różne znaczenia: obiektywne i subiektywne. Prawo w znaczeniu obiektywnym oznacza zasadę prawną, regułę postępowania (np. ustawa podatkowa). Prawo w znaczeniu subiektywnym oznacza uprawnienie czyjeś do czegoś [...]. W tym rozdziale zajmiemy się prawem w pierwszym znaczeniu, prawem obiektywnym, przedmiotowym, św. Tomasz określa je jako „zarządzenie rozumu dla dobra ogólnego przez tego, na kim spoczywa troska o społeczeństwo”,

Prawo może być: wieczne, lub czasowe. Czasowe dzieli, się na: Boskie i ludzkie. Boskie na: naturalne i pozytywne, ludzkie na: kościelne i cywilne. Prawem wiecznym (*lex aeterna*) jest

³⁰⁰Por. Tamże. S. 71

³⁰¹Por. Tamże, s. 71.

³⁰²Por. Tamże, s. 67-80.

³⁰³A. Kraushar, *Okruchy przeszłości*, Warszawa 1913, s. 151.

wola Boga, ogarniającego swym rozumem od wieków „wszystkie czyny i ruchy”³⁰⁴.

Wszystkie kategorie, które zostały podane przez świętego Augustyna, świętego Izydora z Sewilli, czy też św. Tomasza z Akwinu, wiążą się zawsze z prawem wynikającym z historycznego doświadczenia i jego ugruntowania tak, aby żadne jego znaczenie nie kłóciło się z jednym podstawowym prawem, czyli prawem człowieka do wolności – szeroko rozumianej oraz prawem narodów. Specyficzne ujęcie prawa przez każdego z tych filozofów wymagałoby od odbiorcy długotrwałych studiów nad niuansami każdego z ujęć³⁰⁵. Tymczasem to, co najważniejsze, to zrozumienie różnicy pomiędzy prawem, obowiązkiem a zakazem, czy nakazem. Często brak zrozumienia każdego z tych pojęć prowadzi do poważnych konfliktów międzynarodowych, a w końcu istota tych pojęć jest niezwykle prosta do zdefiniowania, jeżeli opiera się na prawdzie objawionej. To bardzo często podkreśla Jan Piwowarczyk w swoich pracach.

Prądem filozoficzno-prawnym, który panował w wieku XIX był przede wszystkim tak zwany pozytywizm prawny. Głównym założeniem tej teorii jest wyrażenie, że istnieje tylko i wyłącznie prawo pozytywne, bo jest ono, jak każde prawo mające pomóc człowiekowi w dostrzeżeniu dobra i zła, ściśle sprecyzowane, by nie można było stwierdzić, iż brak przestrzegania prawa wynika z jego niezrozumienia. Sytuacja taka panuje do dziś, gdy wyraźnie stwierdza się, że nieznajomość, prawa nie zwalnia od odpowiedzialności.

Według św. Tomasza z Akwinu, sprawiedliwość jest cnotą, a dokładniej taką postawą moralną, na mocy której człowiek przyznaje drugiej osobie jej prawa w sposób stały i niezmienny. Człowiek sprawiedliwy zatem to ten, który nie szuka własnych praw, lecz przyznaje i udziela drugiemu jego prawa. Największe znaczenie dla etyki ma moralne prawo natury³⁰⁶.

Prawo bowiem jest – zdaniem Akwinaty – jakąś normą i miarą ludzkiego postępowania, czyli regułą czynności, która skłania kogoś do czynu, albo go od czynu odwodzi³⁰⁷. Uważa także Tomasz, że prawo, to pewne rozporządzenie (*ordinatio*) rozumowe dla dobra wspólnego, wydane przez tego, który troszczy się o społeczność³⁰⁸. Dodaje, że prawo, to wypowiedź rozumu praktycznego rządcy, który kieruje jakąś społecznością³⁰⁹. Jest także prawo jakąś

³⁰⁴Tamże, s. 29.

³⁰⁵Tamże. S. 28.

³⁰⁶J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 63.

³⁰⁷„(...) *lex quaedam regula est et mensura actuum*”, S. Th. I-II, q 90, a 1.

³⁰⁸„(...) *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune*”, S. Th. I-II, q 90, a 4.

³⁰⁹„(...) *practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam*”, S. Th. I-II, q 91, a 1.

wypowiedzią rozumną przełożonego w stosunku do podwładnych, którymi rządzi³¹⁰.

Łacińska nazwa prawa – *lex* – wywodzi się od słowa *ligare*, co znaczy wiązać, dlatego że zobowiązuje do czynienia czegoś. Miarą i normą działania człowieka jest rozum, stąd jest on początkiem ludzkiego postępowania. Tomasz zaznacza, że „prawo nosi nazwę od wiązania, ponieważ zobowiązuje do działania i jest czymś przynależnym do rozumu”³¹¹.

Postępowanie człowieka należy do intelektu czynnego, dlatego też prawo określające cele, których osiągnięcie, jako czynność człowieka, ułatwia współżycie międzyludzkie, jest niezbędne. Wynika z tego zatem, że prawo dotyczy przede wszystkim drogi do osiągnięcia zamierzonego celu. Dlatego też, gdy Tomasz pyta, czy prawo jest dziełem rozumu i odpowiada twierdząco, zaznacza wówczas wyraźnie, że prawo ma siłę poruszenia, pobudzenia do czynu, które przez rozum dochodzi do woli, a przez nią także i do innych władz wykonawczych. Wola zatem, aby działać zgodnie z prawem, musi być kierowana rozumem, gdyż inaczej wola, np. rządzącego, będzie raczej nieprawością niż prawem³¹².

Akwinata uważa, że każda część jest przyporządkowana całości tak, jak niedoskonałe doskonałemu, zaś jeden człowiek jest częścią doskonałej wspólnoty, dlatego też prawo ma na celu określenie drogi ku dobru wspólnemu.

Tak też określa cel prawa Arystoteles. Píše on, że prawa normują wszystko, zmierzając do tego, co korzystne dla wszystkich³¹³.

Tomasz w swoich analizach na temat prawa dowodzi potrzeby funkcjonowania prawa pozytywnego twierdząc, że prawa są wypowiedziami rozumu praktycznego prawodawcy. Rozum praktyczny postępuje w taki sposób jak rozum teoretyczny, przechodzi od pewnych ogólnych zasad do wniosków. Toteż tak, jak rozum teoretyczny z zasady nie potrzebuje dowodzenia, a poznaje w sposób samorzutny i wyprowadza wnioski różnych nauk, które zdobywamy wysiłkiem rozumu, tak również z prawa naturalnego, jakby z zasad wspólnych, nie potrzebujemy dowodzenia. Rozum ludzki dochodzi do spraw bardziej szczegółowych i one właśnie, jako zarządzenia szczegółowe wydane przez ludzi, nazywają się prawami ludzkimi³¹⁴. Zatem dzięki intelektowi człowiek posiada poznanie pewnych tylko zasad ogólnych, natomiast

³¹⁰ „(...)rationis in praesidente, quo subditi gubernantur”, S. Th. I-II, q 92, a 1.

³¹¹ „Lex dicitur a ligando”, por. S. Th. I-II, q 90, a 1.

³¹² Dodaje św. Tomasz: „(...) imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus” („nakazywać jest to akt rozumu, jednak po założeniu aktu woli, w którego mocy rozum porusza swym nakazem do wykonania czynu”), S. Th. I-II, q 17a 1. Por. S. Th. II-II, q 83, a 1.

³¹³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, księga V.

³¹⁴ S. Th. I-II, q 91, a 3.

nie poznaje wszelkiej prawdy. Szczegółowe wskazania dotyczące każdego czynu człowieka muszą stanowić prawa szczegółowe, ustalone przez człowieka, które nazywane są prawem pozytywnym.

W innym miejscu Tomasz dodaje, że człowiek z natury ma tylko pewną skłonność do cnoty, lecz doskonalili się w cnocie przez karność, wychowanie. Podobnie natura zaopatrzyła go w pokarm i odzież tylko zaczątkowo, dając rozum i ręce, nie zaś całkowicie, jak to przyroda uczyniła ze zwierzętami, dając im wystarczające okrycie i wyżywienie. Tę karność niełatwo człowiek daje sobie sam. Są młodzieńcy, którym wystarcza napominanie ojcowskie. Są inni, buntowniczy i skłonni do błędów, dla których słowa niewielkie mają znaczenie. Takim potrzeba siły i przymusu, by przynajmniej z obawy przed karą przestali czynić zło i niepokoić innych, a sami mogli przywyknąć do czynienia dobrowolnie tego, co dotąd czynili tylko z przymusu, i by się w ten sposób stali cnotliwymi. To zaś wychowanie, posługujące się pogrózkami kar, daje karność prawa. Potrzebne są więc prawa ze względu na pokój między ludźmi i wychowanie ich do cnoty. Mówi bowiem Arystoteles, że człowiek, o ile jest doskonały w cnocie, jest najlepszym spośród bytów (zwierząt), o ile jednak oddali się od prawa i sprawiedliwości, jest najgorszym spośród nich. A ma człowiek broń rozumu, jakiej nie mają inne byty (zwierzęta), do pokonania namiętności i dzikości³¹⁵.

Cycero w „Retoryce” pisze, że „początek prawu dała natura, potem dzięki pracy rozumu niektóre czyny stały się zwyczajem, wreszcie czyny, którym dała początek natura, a potwierdził je zwyczaj, uświęciła obawa przed prawami i religią”³¹⁶.

Św. Paweł uczył, że prawo natury wiąże wszystkich ludzi. Św. Augustyn i św. Hieronim wyjaśniali szczegółowo, dlaczego prawo natury wiąże każdego człowieka.

Natomiast Piotr z Auvergne twierdził, że „prawo pozytywne, a także i państwowe, zawdzięczają swoje powstanie skłonności natury i udoskonaleniu przez rozum”³¹⁷: jak małżeństwo, rodzenie i wychowywanie dzieci. Św. Tomasz uważa, że źródłem prawa narodów jest prawo natury. Natura ludzka dlatego praw narodów nie potrzebuje ustanawiać, gdyż je rozum ludzki ustanawia.

Według J. Piwowarczyka występuje trójpodział prawa: prawo natury, prawo narodów i

³¹⁵Arystoteles: *Polityka*, I, nr 12: 1253 a 31.

³¹⁶Cycero, *Retoryka*, 53, DD 1, 165.

³¹⁷J. Woroniecki: *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 204-109. Por. „natura indinante, ranione perfici ente”.

prawo cywilne (pozytywne)³¹⁸. Przez prawo natury Ulpianus rozumiał prawo wynikające z naturalnych popędów. Czy Tomasz przyjmuje dwójpodział prawa (prawo natury i prawo pozytywne) czy też trójpodział? Leon XIII i Pius XI uważają, że prawo narodów, to część prawa natury i stoją na gruncie dwójpodziału i pogląd ten zgadza się ze św. Tomaszem.

Sprzeczne z katolickim poglądem otrzymało prawo natury w filozofii J.J. Rousseau, a przez prawo natury rozumie on postulaty wolności i równości, więc dobra jednostki. Według pozytywistów prawo natury nie istnieje, albo jest tylko etycznym postulatem, które prawo pozytywne winno uwzględniać. Natomiast według E. Durkheima, prawo natury jest fikcją.

Św. Tomasz pisze, że „Prawo natury ma swój początek w powstaniu rozumnego stworzenia, nie zmienia się z czasem, lecz trwa niezmiennie”³¹⁹, czyli prawo natury powstało wraz z powstaniem człowieka³²⁰. Nominaliści i Kartezjusz uważali, że jest możliwa zmiana w prawie natury, gdyż uważali, że prawo natury jest tylko aktem woli Bożej. Jednak – jak stwierdza J. Piwowarczyk – to Bóg ustanowił prawo natury znane nam z doświadczenia i nie może nowym aktem woli wprowadzić jakichś zmian³²¹.

Według J. Piwowarczyka Bóg ustanowił prawo natury ludzkiej nie dlatego, że tak chciał, ale dlatego, że tylko to prawo natury odpowiada naturze ludzkiej. Możliwe więc jest inne prawo natury, ale tylko wtedy, gdyby inne zostało ustanowione przez Boga³²².

Dalej stwierdza J. Piwowarczyk, że Prawo natury jest stałe i ciągle ogłaszane przez rozum ludzki, dlatego że pierwszorzędne prawo natury (zasady) znane jest każdemu człowiekowi od chwili dojścia do używania rozumu. Prawo natury jest powszechnie obowiązujące i nienaruszalne³²³.

Św. Tomasz uważa, że źródłem prawa narodów jest prawo natury. Według św. Tomasza prawa stanowione są dlatego niezbędne, że łatwiej jest znaleźć niewielu mądrych, zdolnych do stanowienia prawa, niż wielu, potrzebnych do rozsądzania poszczególnych wypadków. Po drugie, stanowiący prawa długo zastanawiają się nad tym, co objąć prawem, sądy zaś decydują o wypadkach szczegółowych, zaszłych. Łatwiej zaś może człowiek dostrzec, co jest prawe, z rozważenia wielu wypadków niż z jakiegoś jednego. Po trzecie, prawodawcy sądzą o wypadkach w ogóle oraz o wypadkach przyszłych, sędziowie zaś o wypadkach współczesnych,

³¹⁸J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 65.

³¹⁹S. Th. I-II, q 91, a 3.

³²⁰J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 66.

³²¹Tamże, s. 66

³²²Tamże, s. 66.

³²³Tamże, s. 67.

do których odnoszą się z miłością lub nienawiścią albo też z chciwością. To zaś może znieprawić ich wyroki. Ponieważ sprawiedliwość można naciągać, dlatego było rzeczą konieczną, w ramach możliwości, oznaczyć prawem, jak trzeba wyrokować i jak najmniej pozostawić dowolnemu sądowi ludzi. Św. Tomasz przyjmuje dwójpodział prawa: prawo natury i prawo pozytywne. Papieże także stoją na stanowisku dwójpodziału: prawo natury i prawo pozytywne. Według pozytywizmu istnieje tylko prawo pozytywne.

Prawo pozytywne zatem porządkuje życie codzienne. Jest ono powiązane z poznaniem, gdyż poznanie jest zespołem ujęć tego, co dotyczy bytów i relacji wiążących je z innymi bytami. Każdy zespół, także ujęcie wcześniejsze i późniejsze, konstytuują życie intelektualne człowieka. To życie intelektualne ma wpływ na człowieka i jego decyzje.

3. Jednostka a osoba

Zagadnienie różnicy pomiędzy jednostką a osobą J. Piwowarczyk zaczerpnął od inicjatora tego problemu - J. Maritaina, który został zaakceptowany przez niektórych autorów okresu międzywojennego. J. Maritain uważał, że człowiek, jako materialne indywiduum, jest podległy społeczeństwu, natomiast jako osoba, jest wobec niego transcendentny. Nie wszyscy jednak tomiści zaakceptowali to rozróżnienie. U św. Tomasza z Akwinu nie ma bezpośredniej podstawy do rozgraniczenia jednostki i osoby. J. Maritain w tym rozróżnieniu człowiek-jednostka czy człowiek osoba, nawiązuje do teorii jednostkowienia. Według tej teorii, materia jest zasadą jednostkowienia. Ona sprawia, że gatunek dzieli się na konkretno-jednostkowe byty³²⁴. J. Maritain łączył w swoich analizach zasadę jednostkowienia i koncepcję jednostki. Są to różne problemy, stąd nie można ich traktować, jako jednego zagadnienia. Zasadą jednostkowienia jest rzeczywiście materia, ale według św. Tomasza, jest nią również forma substancjalna oraz istnienie, jako przyczyna jednostkowienia. Św. Tomasz przytacza z Boecjusza³²⁵ klasyczną definicję osoby jako „jednostkowa substancja natury rozumnej”. J.

³²⁴W. Granat, *Integralna definicja osoby ludzkiej*, Warszawa 1949-1950, s. 84.

³²⁵Boecjusz Boecjusz (AniciusMantiusSeveriniusBoethiua) ur. 480 roku. W 524 oskarżono go bezpodstawnie o zdradę stanu i skazano na śmierć. Był konsulem rzymskim następnie uzyskał pozycję magister officiorum. Zdążył przetłumaczyć i skomentować niektóre pisma Arystotelesa (Kategorie, O wyrażaniu myśli) i Porfiriusza (Isagoge). Dziełem, które wywarło największy wpływ na rozwój nauki średniowiecznej, przetłumaczonym na niemal wszystkie języki europejskie i zapewniającym Boecjuszowi sławę było dzieło „O pocieszeniu, jakie daje filozofia” (De consolatione philosophiae). Dzieło składa się z pięciu ksiąg, w których rozważania filozoficzne

Maritain określa ją szerzej: „osoba jest to pełna indywidualna substancja natury intelektualnej, rządząca swoimi czynami, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu. I to ostatnie określenie najlepiej oddaje pojęcie osoby – jak stwierdza J. Piwowarczyk – mieści się w niej podkreślenie, że osobę stanowi „pełna substancja” więc nie sama dusza, która jest tylko niepełną substancją, ale ciało razem z duszą są pełną substancją”. Zasada jednostkowania człowieka stanowi „indywidualna substancja natury rozumnej”. „Te ciała, te kości, ta dusza, są zasadami jednostkowania człowieka. I to też sprawia, że osoba ludzka, jest czymś jednym (jednostka w czasie i przestrzeni), czymś niepowtarzalnym, czymś jednorazowym, a to na skutek jednorazowego wyposażenia pod względem fizycznym i duchowym. Osoba ludzka jest indywiduum rozumnym i wolnym, utworzonym z istnienia i z zespołu możliwości istotowych. Kiedy w ten zespół możliwości wchodzi materia, wtedy osoba ludzka jest człowiekiem. Człowiek jest zawsze osobą (ale nie odwrotnie). Osoba, po grecku *prosopon*, a po łacinie *persona* oznaczała maskę, jaką aktor wkładał na twarz, aby upodobnić się do bohatera, którego rolę odgrywał. Według W. Granata, Boecjusz, a potem św. Tomasz z Akwinu wyjaśniali, że słowo *persona* pochodzi od wyrazu, dźwięku, jaki z powodu wglębenia maska wydawała, kiedy aktor mówił, natomiast grecka nazwa wzięła początek z czynności nakładania maski na twarz”³²⁶.

Współcześnie, rozumienie tego terminu jest uzależnione od tego, w jakiej dziedzinie się nim posługujemy, a także od kierunku, jaki reprezentuje autor³²⁷.

Osoba w tradycji chrześcijańskiej jest najwyższym sposobem bytowania duchowej natury intelektualno-rozumnej. Ujęcie osoby wywodzi się z dwóch nurtów filozoficznych: platońsko-augustyńskiego i arystotelesowsko-tomistycznego. Według Platona i całej tradycji platońskiej, a dzisiaj w postaci kartezjanizmu, człowiek jest tym, co bezpośrednio poznajemy. Jest sumą cech fizycznych, obszarem doznań i oddziaływań. Prawdę o człowieku, jako stanowiący człowieka sens, konstruuje poznający intelekt. W tej koncepcji osoby, człowieka można określić przez to, do czego się odnosi. Człowiek zatem może być odniesieniem do idei, do Boga, do świata, społeczeństwa, kultury. Człowiek jest stanowiącą go relacją³²⁸. W tych propozycjach, człowieka ujmuje się funkcjonalnie lub zakładając, że rozstrzyganie problemu osoby, czy tożsamości człowieka, jest w ogóle niepotrzebne, ukazując niepraktyczność, czy nieważność tego problemu w podejmowaniu decyzji np. o reanimacji, badaniach genetycznych,

inspirowane są platonizmem, stoicyzmem, neoplatonizmem i chrześcijaństwem. Doprowadziło to do zakwestionowania chrześcijaństwa Boecjusza. Jednak jego pozycja” *Opusculae theologicae*” przesądziła na korzyść Boecjusza, w którym to tekście czytamy: „Nasza religia, którą nazywamy chrześcijańską i katolicką, zasadniczo opiera się na tych podstawach”. Boecjusz nazywany jest ostatnim Rzymianinem i pierwszym scholastykiem.

³²⁶W. Granat, *Integralna definicja osoby ludzkiej*, Warszawa 1949-1950, s. 85.

³²⁷J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 120.

³²⁸M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, Warszawa 1997, s. 56-57.

sztucznym zapłodnieniu, czy rezygnacji z podtrzymywania ważnych funkcji życiowych³²⁹. Niektórzy współcześni filozofowie, jak P. Singer, skłonni są okazywać szczególne względy moralne zwierzętom, dostrzegając właściwe im dyspozycje psychiczne, ich zdolność do refleksji, a nawet świadomość własnej tożsamości – przeciwstawiając zwierzętom - ludzi, którzy takich zdolności nie posiadają np. ze względu na duże upośledzenie umysłowe³³⁰.

M. Gogacz pisze, iż człowiek jest osobą dzięki dwóm elementom strukturalnym: istnieniu i rozumności. Osoba z racji istnienia przejawia się w relacjach miłości, wiary i nadziei. Natomiast z racji rozumności - w poznaniu intelektualnym i wolnych decyzjach. Osobą jest więc, według M. Gogacza, byt jednostkowy, którego istnienie przez swe przejawy wyzwała osobową relację miłości, wiary i nadziei, i zarazem w istocie tego bytu wywołuje rozumność. Osoba to jednostkowy byt rozumny, który zarazem kocha i ufa³³¹.

M. Gogacz uważa nawet wręcz przeciwnie, że to platoński sposób opisu osoby sprowadza się do twierdzenia, że to, czym jest dany człowiek, znajduje się poza nim. Osobę ludzką stanowi więc relacja do bytów znajdujących się poza terenem ontycznym, stanowiącym człowieka. Arystotelesowski sposób opisu osoby wyraża się w twierdzeniu, że to, czym jest dany człowiek, wewnątrz go stanowi. Ta wewnętrzna zawartość ontyczna człowieka jest samodzielnym, wystarczającym sobie bytem nieabsolutnym – substancją³³².

Tomasz, wyjaśniając zagadnienie osoby ludzkiej, nawiązuje do arystotelesowskiej teorii substancji i do boecjańskiej teorii osoby. Według Boecjusza „osobą jest jednostkowa substancja o naturze rozumnej”³³³.

Według tej definicji, pojęcie osoby zawiera trzy momenty: osoba jest istotą rozumną, substancjalną i indywidualną. Główną cechą substancjalności jest samoistność. Osobie zaś, jako istocie rozumnej, przysługuje samoistność wyższego rodzaju: osoba nie tylko istnieje dla siebie, lecz zdolna jest także do samostanowienia i samoodpowiedzialności³³⁴. Natomiast św. Tomasz przez osobę rozumie byt jednostkowy, realnie istniejący, posiadający w swojej istocie intelektualność³³⁵. Stwierdza zatem Tomasz, że istnienie jest czymś, co należy do struktury osoby, stanowiąc o jej wykończeniu. Jedność osoby jest uwarunkowana jednością bytu

³²⁹K. V. Vilkes, *Od zarodka do osoby ludzkiej*, w: *Problemy etyki. Wybór tekstów*, opr. S. Sarnowski i E. Frykowski, Bydgoszcz 1993, s. 186.

³³⁰P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczesna, Warszawa 1997, s. 197-200.

³³¹M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 9.

³³²Tamże, s. 16-17.

³³³*Persona est naturaeindividuasubstantia*, Boetius, *Liber de persona est duabusnaturis*, PL., t. 64 1343 C.

³³⁴F. Sawicki, *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947, s. 9.

³³⁵*Intellectualissubsistetiae, individuumens*, Por. Tomasz z Akwinu, *S. Th.*, I, 29, I AD 3.

osobowego, całkowicie wykończonego³³⁶.

Św. Tomasz w definiowaniu osoby kładzie nacisk na substancjalność, rozumność i samodzielność w istnieniu: osoba jest przede wszystkim substancją, czyli bytem, którego istocie przysługuje istnienie w sobie, a nie w jakimś innym podmiocie. Osoba w tym rozumieniu jest bytem konkretnym, realnie istniejącym, a nie jakąkolwiek abstrakcją³³⁷.

Rozumność osoby nie oznacza tylko funkcji myślenia, ale zdolność do intencjonalnego ujmowania bytu jako takiego, do ujmowania go - jako prawdy. Osoba porządkuje rzeczywistość, odkrywa w niej ład, jest zdolnością otwarcia się na prawdę, jako na wartość transcendentalną, a przez nią na inne własności transcendentalne: piękno, dobro.

Należy zatem dopowiedzieć, że są dwa terminy, które są utożsamiane: osoba i osobowość. Osobowość, to termin określający to wszystko, co w istniejącym człowieku stanowi warstwę ukształtowań, uzupełnień, które nie naruszają i nie stanowią o sensie bytowym tego, czym jest człowiek. Osobowość to jest to, co się w niej dzieje. Główne cechy pojęcia osoby rozpatruje się dość często pod wpływem filozofii kantowskiej, jak to widać z następującego określenia: „Osobowość jest to jaźń autonomiczna, niepodzielna, a więc i nieśmiertelna, świadomie rozwijająca dane jej możliwości przez pracę i dokonujący się stale wybór między danymi jej wartościami i dążeniami”³³⁸.

Z natury osoby wynika, że jest ona czymś odrębnym, jedynym, niepowtarzalnym, a więc indywidualnością bytową. W osobie ludzkiej nie wszystko jest osobowe, gdyż „siły niższe przygotowują, wyszukują i stanowią opór dla moralnego charakteru osoby, a siły wyższe kierują osobę ponad indywiduum”³³⁹.

Wszystkie osoby ludzkie, jako indywidua duchowe, objawiające swe człowieczeństwo przez działanie wolne i rozumne, posiadają, jak każdy byt realny, własności transcendentalne i kategoriale. Własności transcendentalne osoby ludzkiej są oparte na jej istnieniu. Byt osobowy posiada także własności kategoriale dzięki swej istocie. W przypadku człowieka, ponieważ jego forma obejmuje możność duchową, odkrywamy intelekt i wolę, doznawanie i działanie. Kiedy forma zawiera możność materialną, ma byt takie własności kategoriale, jak: widzialność, rozciągłość, jakość itd.

Z tego względu inaczej trzeba stosować pewne nakazy moralne, gdy chodzi o jednostkę, a inaczej, gdy chodzi o grupę. Jednostka ma prawo, czasem nawet obowiązek, zrezygnować ze

³³⁶ *Esse pertinet ad ipsum constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini Et ideounitas personae unitatem ipsius esse comleti et personalis.* Św. Tomasz z Akwinu, S. Th., III q. 19, a I, ad 4.0.

³³⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 90-91.

³³⁸ W. Granat, *Osoba ludzka-próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 40.

³³⁹ Tamże, s. 43.

swoich uprawnień, ale nie ma tego prawa grupa; jednostka bowiem w swych sądach może się mylić i myli się często z powodu swych osobistych braków i ułomności. Te zaś zmniejszają się i wyrównują w głosie gatunkowej natury ludzkiej.

Co się zaś tyczy praw drugorzędnych, czyli „wniosków” lub „prawa narodów”, to również nie ulega wątpliwości, że mogą być znane każdemu rozumowi, który zdolny jest do prawidłowego wnioskowania. Z drugiej jednak strony, ponieważ poznanie ich wymaga pewnej pracy rozumu, a ta w pewnych jednostkach lub nawet całych grupach społecznych może być hamowana przez brak wyrobienia umysłowego, przez zepsucie moralne lub przez nacisk obyczaju przyjętego w środowisku, przeto ten rodzaj prawa może być pewnym jednostkom lub nawet grupom nieznany³⁴⁰.

Zasadniczo, formalnie, dobro wspólne jest różne od dobra jednostkowego (np. pokój osiągany przez państwo jest moralnie różny od pokoju, który osiągnąć może jednostka) i jest ponadto od niego wyższy i świętszy w hierarchii wartości³⁴¹. Społeczeństwo jest całością, która tkwi w jednostkach; ona daje im „warunki życia duchowego i umysłowego”. Człowiek istnieje dzięki społeczeństwu i dla społeczeństwa, jak uczył E. Durkheim.

Zasada, że całość (społeczeństwo) istnieje przed częściami (jednostkami), kazała mu postawić zasadę drugą: społeczeństwo jest rzeczywistością pierwotną, a jednostka pochodną (o ile w ogóle wobec państwa jest rzeczywistością). Stąd konsekwentnie wynika przecenianie wartości państwa, a zupełne zlekceważenie jednostki i jej praw. „Ty jesteś niczym, naród wszystkim” – napis często spotykany w publicznych instytucjach Niemiec hitlerowskich.

Jednostka kształtowana jest przez społeczeństwo, które skutkiem tego pod pewnym względem jest bytem wyższym od jednostkowego i cel ma wyższy od celu jednostkowego. „Pod pewnym względem”, to znaczy, gdy mamy na uwadze jednostkę jako wyraz gatunku, a nie osobę. Dlatego i te społeczeństwa trzeba uznać za podmioty sprawiedliwości społecznej. Rzecz jasna, że jej podmiotem jest także jednostka, o ile uczestniczy w życiu „ogółu” i w jego dobru.

J. Piwowarczyk zauważa, że podstawowym i ostatecznym celem człowieka jest dobro, do niego to bowiem, niezależnie od tego jak je rozumie, człowiek dąży. Wszyscy myśliciele w swoich rozważaniach nad dobrem ukazują je jako coś, czego człowiek pragnie, do czego dąży, chce to coś osiągnąć, chce to „mieć”, jeśli to „coś” już „ma”, jest zadowolony, spełniony, szczęśliwy, lecz na krótko..., taka jest natura człowieka, natura rozwoju, że znowu dostrzega

³⁴⁰J. Piwowarczyk, s.

³⁴¹„S. Th.“, H-II, 58, 7: „Dobro państwa i dobro poszczególnej jednostki różnią się między sobą nie tylko przez więcej i mniej, ale przez formalną różnicę”.

dobro poza sobą, chce je osiągnąć, dąży, pragnie, pragnie pełni³⁴².

Filozofia chrześcijańska wskazuje Boga, Niebo, Wieczność, jako pełnię dobra, spełnienie pragnień serca człowieka, jego dążenia do dobra, można jednak żartobliwie zauważyć, że „dowcip” z Niebem i Wiecznością polega na tym, że Pełnia Boga – Pełnia Dobra, jest jednocześnie nieskończonością, a zatem nieustannym dążeniem, nieskończonym dopełnianiem, wlewaniem dobra nieskończonego w ograniczoność człowieka³⁴³.

Dobro zatem, jest nieustannym pragnieniem do jego posiadania pełniej – więcej, bardziej. Jest w tym rozumieniu także celem, do którego nieustannie dążymy, który sobie nieustannie wyznaczamy. Dobro, którego pragniemy także w coraz większym wymiarze, którego pragniemy ponad wszystko, które jest dla nas najważniejsze, utożsamia się w tym miejscu z wartością. Różnorodne są definicje wartości – przytaczaliśmy je już, jeśli jednak wartość, w sposób najprostszy, ujmemy, jako coś dla nas cennego, ważnego, to każda wartość jest już dobrem dla nas. Wartościowanie, będzie więc zawsze, tylko stopniowaniem dobra dla nas, a może bardziej prawidłowo należy powiedzieć - dobra. W. Tatarkiewicz uznaje bowiem dobro za zbyt elementarne pojęcie, by je móc definiować. W sensie ontologicznym uznać należy dobro, jako istnieniowy przejaw bytu, a zatem elementarny³⁴⁴. Można powiedzieć - dobro jest, niezależnie od naszej akceptacji (tak, jak są wszystkie byty: człowiek, zwierzęta, Bóg), jeśli je stopniujemy, nadajemy mu jakąś wartość dla nas³⁴⁵.

Proces zatem zdobywania, czy dochodzenia do dobra, uznamy w tym miejscu za tożsame z doskonaleniem człowieka, a także z wartościami, oraz stawianiem sobie celów. Różne kryteria oceniania, dobra, jego różnicowanie, poszatkowanie świata wartości, stawianie różnych celów człowiekowi (niższych, wyższych, materialnych, duchowych), wiąże się tylko z problemami naszego poznania, oraz wyrażenia, za pomocą słów, zdań i twierdzeń, tego, co w człowieku jest jednością³⁴⁶. Pokawałkowania jedności osoby ludzkiej na różne elementy: duchowe i fizyczne, a w tym intelektualne i wolitywne, ciała i duszy, psychiki i somatyki, płci. Jest to problem naszych specjalizacji i pragnienia za wszelką cenę ujęcia świata, a w nim człowieka, w ramy, modele, proporcje, tak nam potrzebne, abyśmy mogli rozumieć, a przez zrozumienie manipulować, naginać, po swojemu układać.

Różnorodny podział w człowieku na piramidy aksjologiczne, potrzeby: bio-psycho-

³⁴²J. Piwowarczyk, *Katolicka*....s.

³⁴³Por. Z. Kozubski, *Bóg i człowiek*, s. 170.

³⁴⁴Por. Tamże. s. 171

³⁴⁵J. Piwowarczyk, *Katolicka*.... s.83.

³⁴⁶Por. Tamże, s. 80-97.

społeczne, wyznaczanie i odszukiwanie wielorakich celów, hierarchii dóbr, można ująć jako tylko drogę człowieka. Życie, czas, w jakim człowiek pojawia się, w realnym, ludzkim, ziemskim tu i teraz, jest naznaczony przemijaniem, ruchem, zmiennością, nieustannym poznawaniem, rozwijaniem, zdobywaniem, ale jednocześnie traceniem, ginięciem, umieraniem³⁴⁷.

Z wcześniejszych naszych refleksji nad dobrem zauważamy generalnie dwa stanowiska jakie dominują w historii myśli: poszukiwanie dobra w nim samym, jako idei, normach, przasadzie oraz odnoszenie dobra ze względu na człowieka. Nie pomniejszając sensu szukania dobra w nim samym, trzeba powiedzieć, iż wszelkie zasady, normy, idee, też wypełnia, konstruuje, i dąży do nich człowiek. Nie chcemy ukazać tutaj człowieka w centrum wszechświata, podporządkowując jemu wszelkie byty i prawa przyrody, nie zmienia to jednak faktu, że normy i zasady są konstruktem myślowym tworzonym przez człowieka, nawet, jeśli w swoich teoriach pomijają go czy deprecjonują³⁴⁸.

Drugi sposób patrzenia na dobro, widzi wprost w człowieku przyczynę i cel wszystkich działań w świecie, zasadę i normę wszelkiego dobra lub ujmuje jego samego, jako dobro najwyższe. Tak ujmuje dobro, cele i szczęście tzw. etyka humanistyczna, czyniąc jedynym i ostatecznym celem życia człowieka jego samego, uważając, iż jeśli człowiek uczyni swoim celem Boga, oddali się od człowieczeństwa i spraw ludzkich, wyalienuje się ze świata społeczności ludzkich i indywidualnych relacji. Zużywa najcenniejsze siły dla zaspokojenia złudzeń i hamuje postęp³⁴⁹.

Filozofia chrześcijańska, poszukując dobra, także dla człowieka, jako jego ostateczny cel i dobro ukazuje uczestnictwo w szczęściu i życiu Boga. Pragnienie to istnieje głęboko w człowieku i przemijające zadowolenie go nie zaspokaja. Owo pragnienie jest przyczyną wszelkiego działania, podstawą wszelkich potrzeb i pragnień na wszystkich poziomach – zmysłowych i duchowych. J. Woroniecki, za Arystotelesem ukazuje hierarchie i kolejność zaspokajania potrzeb, celów podstawowych potrzebnych do osiągnięcia pełni dobra³⁵⁰.

Odpowiedzią na pytanie: czy Bóg jest celem człowieka? - jest właściwe rozpoznanie kim jest i skąd jest człowiek? Realistyczne rozpoznanie bytu mówi nam, iż człowiek jest najpierw istnieniem i istotą aktualizowaną przez nieskładającą się z duszy i ciała. Człowiek,

³⁴⁷Por. Tamże. s. 78

³⁴⁸Por. Tamże. S. 76-79

³⁴⁹K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1957, s. 26.

³⁵⁰J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, t.1, s. 61-83.

aczkolwiek jest realnym bytem, nie jest samoistnym aktem istnienia, jest zależny od określających go przyczyn. Zawiera w sobie zależne i pochodne, stworzone akty istnienia³⁵¹.

Człowiek jednak, jako byt przygodny, byt stworzony, nie jest jednak uzupełnieniem Bytu samodzielnego. Pełnia bytu, pełnia dobra, jaką jest sam Bóg – samoistny akt istnienia, powołując inne byty aktem swojej woli, wywołuje w nich przez ten akt - dążenie do celu woli, jakim jest zawsze dobro. Ponieważ dobro jest zawsze zawarte w bycie stworzonym, nie może doskonalić Bytu samoistnego, może zatem tylko ujawnić jego doskonałość³⁵².

Różne stworzenia w różnym stopniu uzewnętrzniają tę doskonałość, w zależności od tego czy same są mniej, czy bardziej doskonałe. Obiektywna hierarchia doskonałości bytów, zależy od stopnia ich wewnętrznej doskonałości. Ujmując tak strukturę świata, Bóg jako samoistny Akt Istnienia, Pierwsza Przyczyna wszystkich bytów, jest siłą faktów, celem wszystkich bytów, zarówno tych obdarzonych świadomością, jak i nie. Każdy byt stworzony, przez to, że jest i czym jest, uzewnętrznia w jakiejś mierze bezwzględną doskonałość bytu, jaką jest Bóg. Ażeby jednak osiągnąć ten cel, ażeby urzeczywistnić swoją celowość, byty stworzone, nie muszą wychodzić z siebie, zaniedbywać swojego rozwoju. Aby jak najlepiej osiągnąć cel, jak najlepiej ujawnić kim jest Bóg – Pierwsza Przyczyna – tego, że są i czym są, każdy byt powinien być jak najbardziej sobą oraz osiągnąć całą pełnię doskonałości do jakiej jest zdolny ze swej natury.

Bóg jako cel wszystkich stworzeń, nie odrywa ich od samych siebie, od ich własnej wewnętrznej doskonałości, lecz w tej doskonałości jeszcze bardziej je osadza i gruntuje. Wszystko, co jest rzeczywistą doskonałością człowieka, co w jakim kierunku realnie go udoskonala, równocześnie ma za cel Boga. Jest w ten sposób pośrednio ujawnianiem jego doskonałości, jego pełni i to bez względu na to, czy był przez kogokolwiek w ten sposób sobie uświadamiany, czy nie³⁵³.

Zależności od pierwszej przyczyny jest ściśle związany we wszystkich bytach stworzonych z orientacją w stronę Najwyższego Dobra, które jest ostatecznym celem. Ten kontakt bytu zależnego z bytem Samoistnym może układać się na zasadzie różnych zależności: pretensji, bojaźni, ale może też opierać się na zasadzie miłości osoby do osoby. Stosunek człowieka do Boga oparty na zasadzie miłości rozwija się na tej prawidłowości, jaką miłość z sobą wnosi. Wojtyła pisze, iż miłość jest aktualizacją najwyższych możliwości człowieka, a

³⁵¹M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 16-17.

³⁵²K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 80-92.

³⁵³Por. Tamże, s. 80-92.

człowiek jest najbardziej sobą wówczas właśnie, kiedy aktualizują się jego najwyższe potencjały³⁵⁴.

Miłość, jako relacja osobowa, wnosi i aktualizuje w człowieku jego możliwości (każda miłość – ludzka i miłość Boga). Jest ona jakimś przystosowaniem osoby do przedmiotu ukochanego, jeśli wnosi w osobę kochającą przez przystosowanie to dobro, które jest własnością podmiotu kochanego, to gdy relacje te zachodzą między człowiekiem a Bogiem – procesy te zachodzą wówczas na płaszczyźnie ponadempirycznej, niedoświadczalnej poznaniem zmysłowym, niemniej przez to rzeczywistej. To przystosowanie, jakie wnosi w człowieka, a relacja miłości do Boga jest rzeczywista, realna, lecz jednocześnie niezwykle bolesna, ciemna przez całkowitą inność natur Boga i człowieka. Bóg, pisze M. Gogacz, wnosi w człowieka to, czym żyje, ponieważ ze względu na istnienie, jest jednym bytem, a ze względu na istotę Trójcą Osób, to udział w życiu osób, jaki powoduje relacja miłości, zarówno między ludźmi, jak i między człowiekiem, a Bogiem, tworzy wspólnotę osób³⁵⁵.

Miłość jako relacja osobowa, wspiera się na własności transcendentalnej bytu, jaką jest realność, wszystkie własności transcendentalne (realność, jedność, prawda, odrębność, piękno) są własnościami istnieniowymi.

Nadzieja, która jest otwarciem się na dobro w drugim człowieku, wspiera się na własności dobra właśnie. Dobro moralne w człowieku jest powodem chronienia osób zgodnie z prawdą o nich, zgodnie z rozumną naturą człowieka³⁵⁶. Dobrem bytu jest więc jego istnienie i istota; przejawy istnienia takie, jak: realność, jedność, odrębność, prawda, dobro, piękno oraz przejawy istoty, które są działaniami jej rozpoczynającymi życie. Dobrem ponadto jest zdrowie, jako harmonia duszy i ciała. Jest nim także pozostawanie we wspólnocie z osobami, które nawiązują relacje osobowe, kształcą i wychowują się wzajemnie tworząc kulturę. Zatem także kultura jest dobrem osób, gdy stanowi ją zgodna z rzeczywistością wiedza i dzięki niej uzyskiwana mądrość. Osoby nawiązują relacje osobowe ze wszystkimi osobami³⁵⁷. Więzy osobowe z ludźmi stanowią humanizm. Więzy osobowe z Bogiem stanowią religię. Humanizm bowiem i religia są naturalnym kontekstem pełnego rozwoju człowieka. Dobrem osób zatem jest humanizm i religia. Humanizm jest chronieniem więzi między ludźmi, religia jest chronieniem więzi człowieka z Bogiem³⁵⁸.

³⁵⁴Tamż e. s. 82-93.

³⁵⁵M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 16-17.

³⁵⁶Por. Tamże, s. 18-20.

³⁵⁷Por. Tamże.

³⁵⁸M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 10-11.

Aby rozwijać się, wzrastać – także w miłości (rozumianej, jako doskonałość), nie możemy zamknąć się w niej, odgrodzić od świata i ludzi. Nie można w pełni uczestniczyć w dobru, nie można się w nim doskonale radować, jeśli nie dzielimy go z innymi. Nie może być pełnej otwartości na dobro, bez otwartości na innych, nie można być w pełni wolnym, [...] bez udzielania się, bez współuczestnictwa z innymi w dobru, bez oddawania innym posiadanego, czyli bez oddania w stosunku do innych osób, czyli bez miłości. Tak, jak zasadą wyodrębniającą osoby jest istnienie oraz rozumność i wolność, tak można powiedzieć, że nie ma społeczeństwa bez miłości, która jest więzią między osobami, a którą J. Majka za Piusem XI nazywa „duszą porządku społecznego”³⁵⁹, gdyż sama istota społeczeństwa polega na wspólnym dążeniu do dobra. Należy więc jeszcze raz powiedzieć to, że miłość, jako relacja osobowa, wspierająca się na przejawie istnienia jakim jest realność, jest podstawą – elementem konstytutywnym-pryncypium społeczeństwa.

Doszliśmy do momentu, w którym dostrzegamy, iż najwyższym dobrem człowieka, wartością i celem jest miłość, nie ze względu na uczucie miłości, idee, to, co się o niej mówi, ale dlatego, że jest ona trwaniem relacji z drugim człowiekiem, jest uczestniczeniem w jego człowieczeństwie, w największym dobru, jakim jest osoba.

M. Gogacz mówi, że relacje osobowe – ich trwanie są jedynymi wartościami, jakie człowiek tak naprawdę ceni, może cenić. Wartość, to rozpoznanie bytu jako dobra dla nas, to dobro jest podstawą uznania czegoś za dobro. Cenna dla nas jest relacja z tym bytem, którego skutki są dobre dla mnie. Aby trwać w relacjach uobecniających, w powiązaniach z osobami przez miłość, wiarę, nadzieję, trzeba zdystansować rzeczy. Trzeba tak ukierunkować intelekt – tak wychować go, by chronił relacje osobowe, by chronił osoby. Trzeba otworzyć się wprost na osoby, naprawdę na nich. Aby zaufać osobom, zobaczyć w nich dobro dla mnie, trzeba poddać się ich wpływowi, uwolnić się w ten sposób od lęku i niepewności, mylnych informacji kultury³⁶⁰.

Dostrzegamy w tym miejscu, że trwanie relacji osobowych jako wartości, wskazuje nam na osobę, jako najwyższą wartość, najwyższym, najcenniejszym dobrem wspólnym, jakie ma ludzkość, człowiek, społeczeństwo. Co to znaczy jednak, że mamy uczestnictwo w życiu drugiego człowieka, co znaczy sam termin uczestnictwo?

Osoba przez działanie może urzeczywistniać w sobie dobro, integruje siebie (tą

³⁵⁹Por. Tamże.

³⁶⁰M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 16-17.

integracją jest jednoczenie, scalanie w działaniu i rozumieniu osoby, jako jedności duchowo-cieleśnej), uczestniczy w dobru transcendentnym, stając się dobrą. Oprócz uczestnictwa w „dobrych”, etycznych działaniach, osoba uczestniczy w relacjach osobowych, działa wspólnie z innymi, dostosowuje do innych, w różnorodny sposób odnosi się do tych innych biorąc udział w ich działaniu, odczuciach, myślach³⁶¹.

Rozważania nad rzeczywistością skłania do podjęcia próby zidentyfikowania człowieka jako osoby³⁶². W rzymskim języku prawniczym, od II w., oznacza podmiot prawa. Współcześnie, rozumienie tego terminu jest uzależnione od tego, w jakiej dziedzinie się nim posługujemy, a także od tego, jaki kierunek w danej dziedzinie, reprezentuje autor³⁶³.

Osoba w tradycji chrześcijańskiej jest najwyższym sposobem bytowania duchowej natury intelektualno-rozumnej, pisze A. Krąpiec. Słowiańska etymologia słowa osoba, to wersja zwrotu „o sobie” (samym) [słownik etymologiczny]. Podobnie, jak podejście do wartości, także ujęcie osoby wywodzi się z dwóch nurtów filozoficznych: platońsko-augustyńskiego i arystotelowsko-tomistycznego. Według Platona i całej tradycji platońskiej, a dzisiaj w postaci kartezjanizmu, człowiek jest tym, co bezpośrednio poznajemy. Jest sumą cech fizycznych, obszarem doznań i oddziaływań. Prawdę o człowieku jako stanowiący, człowieka sens konstruuje poznający intelekt. W tej koncepcji osoby człowieka można określić przez to do czego się odnosi. Człowiek zatem może być odniesieniem do idei, do Boga, do świata, społeczeństwa, kultury. Człowiek jest stanowiącą go relacją³⁶⁴.

W te koncepcje, wpisują się propozycje człowieka ujmujące go funkcjonalnie lub uważa się, że rozstrzygnięcie problemu osoby, tożsamości człowieka jest w ogóle niepotrzebne, ukazuje się niepraktyczność, czy nieważność tego problemu w podejmowaniu decyzji przy reanimacji, badaniach genetycznych, sztucznym zapłodnieniu, czy rezygnacji z podtrzymywaniu ważnych funkcji życiowych³⁶⁵. Niektórzy współcześni filozofowie, jak P. Singer, skłonni są okazywać szczególne względy moralne zwierzętom, dostrzegając właściwe im dyspozycje psychiczne, ich zdolność do refleksji, a nawet świadomości własnej tożsamości – przeciwstawiając zwierzętom ludzi, którzy takich zdolności nie posiadają np. ze względu na duże upośledzenie umysłowe³⁶⁶.

³⁶¹Por. Tamże.

³⁶²Por. Tamże.

³⁶³*Encyklopedia Katolicka*, s. 120.

³⁶⁴M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 56-57.

³⁶⁵K. V. Vilkes, *Od zarodka do osoby ludzkiej*, w: *Problemy etyki. Wybór tekstów*, opr. S. Sarnowski i E. Fryckowski, Bydgoszcz 1993, s. 186.

³⁶⁶P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Warszawa 1997, s.

Powszechne jest rozumienie osoby, jako zadania. A. C. Leszczyński określa osobę, jako stan zadany jednostce – nie jej naturalne wyposażenie. Osoba przeciwstawia się jednostce o tyle, o ile jest panowaniem nad sobą, wyborem, kształtowaniem samego siebie, przekraczaniem samego siebie. Osoba przekracza naturę, na rzecz kultury, sakralności i aksjologii. Przekraczanie tego, co jest na rzecz tego, co ma być, jest stanem dążenia do ideału, wzoru, założonego świadomie przez jednostkę. Osoba, to istota samosprawcza, w sobie odnajdująca możliwości życia według wartości. Człowiek ma moc nadawania i odbierania sobie ludzkiej twarzy. „Bycie sobą jest zadaniem” – pisze Leszczyński³⁶⁷.

Podobną koncepcję przedstawia K. Obuchowski. Osoba według niego, to jednostka, która utrzymuje dystans psychiczny wobec potrzeb i pragnień, rozwija się, kierując się sensem swojego istnienia. Tylko ta jednostka jest osobą, która spełnia się w swoich dążeniach, czyniąc z nich sens swojego działania. Osoba zdolna jest do intencjonalnego zaangażowania się w sprawę świata, który jest obszarem jej działań³⁶⁸.

Tak określone pojęcie osoby, konieczność jej tworzenia, stawania się, przez zadania, dążenia, cele, wprowadza nas w świat pojęć, ideałów, pojęcia. Ideały nie są realnymi bytami, są tylko przyczynami wiedzy, wytworami intelektu, a nie realnymi bytami.

Treść pojęcia osoby, w kategoriach celów i dążeń (ideałów do zrealizowania) należy przypisać raczej sformułowaniu osobowości, którą K. Dąbrowski określa jako samouświadomioną, samowybraną, samopotwierdzoną, samowychowującą się jedność podstawowych właściwości psychicznych, realizującą coraz wyższe poziomy rzeczywistości i wartości indywidualnych i społecznych³⁶⁹.

We współczesnej nauce, a przede wszystkim psychologii, funkcjonuje wiele teorii osobowości³⁷⁰. Można powiedzieć, że psychologia nie bada kim, czym, jest osoba; czy człowiek jest, czy nie jest osobą. Psychologia, a także inne nauki społeczne badają, jaki jest ten konkretny człowiek i dlaczego jest taki. Zajmuje się zatem tym wszystkim, co jest w człowieku ubogaceniem, ukształtowaniem, uzupełnieniem³⁷¹, natomiast tym wszystkim co jest, wewnętrzną strukturą i przyczyną bytu jako takiego, zajmuje się filozofia.

197-200.

³⁶⁷A.C. Leszczyński, *Sacrum, a wychowanie*, w: J. Rutkowiak, *Odmiany myślenia o edukacji*, Kraków 1995, s. 254.

³⁶⁸K. Obuchowski, *Przez galaktykę potrzeb*, Kraków 1995, s. 14-17.

³⁶⁹K. Dąbrowski, *Sens życia, jako rozwiązanie ludzkiej egzystencji*, „Studia Filozoficzne” nr. 4, s. 99.

³⁷⁰Por. koncepcje osobowości, jakie przytaczam w pracy licencjackiej za J. Bieleckim OMI, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986, s.10-13.

³⁷¹K. Kalka, dz. cyt., s.17.

Jest to odmienne ujmowanie problemu. Pytanie psychologiczne: kim jest człowiek, kim może być, jest pytaniem funkcjonalnym, pociąga za sobą realizację celów, ukazuje te cele. Kolejnym w tej perspektywie pytaniem będzie: jaki ma być człowiek, co należy zrobić, aby był takim, jakim go potrzebujemy, lub jakim chce być (pięknym, młodym i bogatym). Filozofia ze swoim niepraktycznym pytaniem: czy jest i czym jest człowiek, wydaje się, że nie rozwiązuje palących problemów współczesnych, nie przymnaża urody, pieniędzy, długowieczności. Nie rozwiązuje żadnych zadań pilnych. Można jednak powiedzieć, że na szczęście oprócz zadań pilnych, pojawiają się jeszcze czasem w ludzkiej refleksji pytania ważne! Po cóż pieniądze i uroda, jeśli nie można odpowiedzieć na pytania o sens tego, co jest, co czynimy? Sens zaś bytu, tego, co jest, a nie poczucia sensu (poczucie oznacza znowu tylko funkcjonalizm i celowość działania) odnajdujemy w podstawowych metafizycznych pytaniach, praktycznie nieprzydatnych.

Wydaje się, że platońsko-augustyński paradygmat wyjaśniania osoby, jako zadania i modelu, wzoru, poza nami, skłaniający do postrzegania człowieka w kategoriach zadań i celów – powoduje, że wyjaśniamy człowieka przez jego funkcjonowanie i przez to, ile zrobił dla społeczeństwa, które J. Bocheński, ze swoistą ironią nazywa współczesnym Bałwanem ludzkości. Określenie to pozwala nam wyrazić podporządkowaną rolę jednostki w zhierarchizowanym, zinstytucjonalizowanym świecie³⁷².

Tymczasem A. E. Szołtysek, ukazując dychotomię dwóch paradygmatów platońsko-augustyńskiego oraz arystotelesowsko-tomistycznego, jako przeciwstawnych i wskazując na rozłączność personalizmu augustyńskiego względem personalizmu tomistycznego, ukazuje nam koncepcję osoby i koncepcje wychowania z zupełnie innej strony, wręcz twierdzenia przeciwstawne do tych, które - za M. Gogaczem, A. Krąpcem - ukazaliśmy do tej pory³⁷³.

Szołtysek utrzymuje, że arystotelesowska koncepcja poznania znajduje się w zmysłach: „niczego nie ma w umyśle, czego nie ma wprawdzie w zmysłach. [...] Władze zmysłowe – umysłowe nowo narodzonego człowieka da się przyrównać do tablicy, na której jeszcze nic nie zostało napisane”. Człowiek zaś, ma być zwierzęciem rozumnym, który dopiero w toku adaptacji społeczno-kulturowej staje się człowiekiem³⁷⁴.

Nie wydaje się, aby sąd, iż wszelkie poznanie przychodzi do człowieka przez zmysły, i twierdzenie, że człowiek jest otwartą kartą, uprawniało do mówienia iż człowiek jest

³⁷²J. Bocheński, *Księga mądrości*, s. 12

³⁷³Por. Tamże.

³⁷⁴Por. Tamże.

potencjalnym zwierzęciem rozumnym, a jego wychowanie sprowadza się do hodowania, „zwierzęcia rozumnego” oraz by tenże poprzez społeczno-kulturowe przekształcanie, oraz polityczno-doktrynalne urabianie uzyskiwał dopiero atrybuty człowieczeństwa, czyli przez społeczno-kulturowe kształtowanie władz zmysłowo-umysłowych. Dalej A. Szołtysek twierdzi za Platonem, że nie wszystko, co w umyśle, musi wprawdzie przejść przez zmysły: „filozof powinien wejść w kontakt z istotą rzeczy, a nie tonąć w świecie zjawisk, które powstają i giną. Nasza myśl wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka”³⁷⁵.

Zgodnie z tym paradygmatem wychowanie jest wydobywaniem z człowieka tego, co ukryte, a co w nim jest zawarte od zawsze. W znaczeniu społeczno-kulturowym wychowanie istoty społecznej to kształtowanie przymiotów, które gwarantują prospołeczne zachowania jednostki, jest dodawaniem pożądanych przymiotów społecznych.

Wychowywanie państwowe, ma status doktrynalnego urabiania wychowanka dodawania kulturalnych przymiotów doktrynalnych³⁷⁶.

Jeżeli tak wygląda koncepcja człowieka jako osoby w paradygmacie platońsko-augustyńskim, a raczej jego interpretatorów, przyjrzyjmy się koncepcji arystotelesowsko-tomistycznej.

M. Krąpiec pisze, że zwrot „osoba o sobie samym” świadczy, że wyrażenie to wiąże się z doświadczeniem siebie samego, przeżywaniem „ja” we wszystkim, co dzieje się racjonalnie. Byt osobowy jawi się jako „ja”, podmiot istniejący, „w sobie”. W doświadczeniu własnej jaźni posiada samoświadomość, a nie tylko świadomość poznawanego przedmiotu. Doświadcza immanencji we wszystkich aktach podmiotowych – moich, oraz transcendencji we wszystkich aktach, z których wyłania się „ja”, jako podmiot³⁷⁷.

K. Wojtyła, pisze, że najpełniej ujawnia osobę - czyn. Fakt, że człowiek działa, stanowi szczególnie moment jej oglądu i wglądu w jej doświadczenie siebie jako osoby³⁷⁸.

J. Majka, pisze, że osoba jest podstawą rzeczywistości, podmiotem życia społecznego. Jest rzeczywistością duchową stanowiącą odrębny świat – mikrokosmos i nie może być pojmowana jako produkt ewolucji świata materialnego. Osoba panuje nad światem materialnym i uniezależnia się od niego i posługuje nim do budowania własnego ładu³⁷⁹.

³⁷⁵A. Szołtysek, dz. cyt. s. 8-9

³⁷⁶Tamże, s. 12.

³⁷⁷A. Krąpiec, dz. cyt., s. 313-314.

³⁷⁸K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. Znak, Kraków 2000, s. 58-59.

³⁷⁹J. Majka, dz. cyt., 119.

Sformułowana przez Boecjusz ontologiczna definicja osoby brzmi: osoba jest samodzielną w istnieniu substancją natury rozumnej.

Św. Tomasz wyjaśnia tę definicję i uściśla, kładąc nacisk na substancjalność, rozumność i samodzielność w istnieniu: osoba jest przede wszystkim substancją, czyli bytem, którego istocie przysługuje istnienie w sobie, a nie w jakimś innym podmiocie. Osoba w tym rozumieniu jest bytem konkretnym, realnie istniejącym, a nie jakąkolwiek abstrakcją³⁸⁰.

Rozumność osoby nie oznacza tylko funkcji myślenia, ale zdolność do intencjonalnego ujmowania bytu jako takiego, do ujmowania go jako prawdy. Osoba porządkuje rzeczywistość, odkrywa w niej ład. Otwartość ta, jest zdolnością otwarcia na prawdę, jako na wartość transcendentalną, a przez nią na inne wartości transcendentalne: piękno, dobro.

Mówiąc o osobie ludzkiej nie można pominąć jej złożenia materialnego i duchowego, jako jednolitego i nierozrwalnego podmiotu działania. Dopiero ciało wraz z duszą stanowi pełną istotę człowieka. Sama dusza nie jest osobą, dopiero dwie rzeczywistości, krzyżując się składają się na doskonałą harmonijną całość³⁸¹. Najważniejszą cechą osoby, pisze J. Majka, jest jej samodzielność w istnieniu, nie tylko, jako jednostkowość substancji, ale jej nieprzekazywalność, niekomunikatywność, osoba nie może być przejęta przez inną osobę, nie może być częścią innej całości. Stanowisko to jest bardzo istotne dla ustalenia rangi osoby w społeczeństwie i wobec niego. Ujęcie takie przeciwstawia się wszelkim totalitarnym ujęciom społeczeństwa³⁸².

Podobnie M. Gogacz o osobie pisze, iż człowiek staje się nią dzięki dwóm elementom strukturalnym: istnieniu i rozumności. Osoba z racji istnienia przejawia się w relacjach miłości, wiary, i nadziei. Z racji rozumności, w poznaniu intelektualnym i wolnych decyzjach. Osobą jest więc według M. Gogacza byt jednostkowy, którego istnienie przez swe przejawy wyzwala osobową relację miłości, wiary i nadziei, i zarazem w istocie tego bytu wywołuje rozumność. Osoba więc, to jednostkowy, byt rozumny, który zarazem kocha i ufa³⁸³.

Jak widać z powyższych przytoczonych definicji arystotelesowsko-tomistycznych, osoba nie jest tylko zwierzęciem rozumnym, jak chciał A. Szoltysek. M. Gogacz uważa nawet wręcz przeciwnie, że to platoński sposób opisu osoby sprowadza się do twierdzenia, że to czym, jest dany człowiek, znajduje się poza nim. Osobę ludzką stanowi więc relacja do bytów

³⁸⁰Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, s. 90-91.

³⁸¹J. Majka, dz. cyt., s. 120-123.

³⁸²Tamże. s. 124.

³⁸³M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, s. 16-17

znajdujących się poza terenem ontycznym, stanowiącym człowieka. Arystotelesowski sposób opisu osoby wyraża się w twierdzeniu, że to czym jest dany człowiek, wewnątrz go stanowi. Ta wewnętrzna zawartość ontyczna człowieka jest samodzielnym, wystarczającym sobie bytem nieabsolutnym-substancją³⁸⁴.

Zadaniem naszym nie jest jednak dochodzenie sedna i racji jednej z wielu definicji osoby ludzkiej, ani ukazywanie ich różnic w sporach filozofów. Powyżej przytoczone, nieliczne przykłady wielorakich sposobów ujmowania osoby, służyć nam mają w określeniu pola, w którym poruszamy się, mówiąc o osobie i jej miejscu, w społeczności ludzkiej. W naszej pracy przyjmujemy za słuszną definicję M. Gogacza i J. Majki, w których osoba jest samodzielnie istniejącym i rozumnym bytem, przez przejawy swego samodzielnego istnienia – relacje osobowe, właściwe tylko osobie ludzkiej, powiązanej swoiście z innymi osobami. Trwanie zatem tych relacji człowiek musi uznać za największe dobro dla siebie, najwyższą wartość, którą musi chronić i rozwijać, ich zanik bowiem powoduje wykluczenie człowieka ze społeczności ludzkich.

Osoba ludzka jest świadoma swego działania, swych dyspozycji, rozwija się, postępuje w doskonałości. Doskonalenie to, zbliżanie do celów, ideałów jest niczym innym, jak zbliżaniem się do dobra – tak jak go rozumie dana jednostka – poprzez osiąganie coraz większej harmonijności i zwartości działania, a zarazem – jak uważa J. Majka – niezależności i samotności duchowej. Ów stan nieustannego rozwoju, zdążanie do ideału własnej doskonałości, J. Majka nazywa „formalnym ideałem osobowości”, M. Gogacz zaś, „heroizmem”³⁸⁵.

Zauważamy, że podstawowym i ostatecznym celem człowieka jest dobro, do niego to bowiem, niezależnie od tego jak je rozumie, człowiek dąży. Czym zatem jest dobro, do którego człowiek dąży oraz czym jest dobro skupiające ludzi w grupy, tak zwane „dobro wspólne”?

Dobro było przedmiotem rozmyślań filozofów już od najdawniejszych czasów. Platon uważał, że dobro we właściwym sensie, to dobro samo w sobie – idea dobra – należy je stawiać ponad przedmiot uznania, ponad poznawanie samo, myśl wszelką, ponad wiedzę i prawdę³⁸⁶.

Arystoteles uważa, że dobro jest tym, co stanowi ostateczny cel ludzkich dążeń i ostateczną doskonałość jednostki, tylko dążenie do doskonałości i dobra może zapewnić człowiekowi szczęście³⁸⁷.

³⁸⁴Tamże, s. 18.

³⁸⁵J. Majka, dz. cyt., s. 124-126.

³⁸⁶Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa. 1990, s. 351-352.

³⁸⁷Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 3-11.

Epikurejczycy uważają, że przyjemność, i możność zaznawania szczęścia jest dobrem i to dobrem pierwszym przyrodzonym, mądrości jednak potrzeba by wśród wielu przyjemności wybierać właściwą i dlatego mądrość jest początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym. Stoicy uznają za dobro to, co jest zgodne z naturą człowieka – cnotę i prowadzącą do niej mądrość. Św. Augustyn, pisze że najwyższym dobrem, od którego nie ma większego, jest Bóg, wszystkie inne dobra od niego pochodzą. Św. Tomasz pisze, iż ostatecznym celem rzeczy jest Boża dobroć, wszystko, co stworzone w niej ma swoją przyczynę i cel ostateczny. Dla I. Kanta dobro, to zgodność z normą etyczną, tym, co wypływa z obowiązku do tej zgodności z normą, może doprowadzić człowieka jedynie dobra wola, nie jest ona dobra ze względu na swoje skutki, ani zdolność osiągnięcia celu, lecz jedynie przez chcenie samo w sobie. Etyka ekologii za dobro najwyższe uznaje samo życie, nie czyniąc w niej hierarchii bytów - Bóg, człowiek³⁸⁸. K. Wojtyła pyta o dobro obiektywne w działaniu człowieka, realizując dobro w swoim życiu człowiek dąży do obiektywnego dobra własnego bytu – doskonałości³⁸⁹.

P. Jaroszyński mówi, że dobro pojawia się w porządku wszystkich aktów człowieka, odnosi się też do całej natury i kosmosu. Wszystkie czyny człowieka wywoływane są przez jakiś cel, który jawi się nam jako dobry, ponieważ każde działanie człowieka wiąże się z jego kryteriami moralnymi i nie każde dobro ma taki sam zakres i wartość, można wymienić trzy typy dóbr:

- dobro przyjemne: jako dobro pożądane ze względu na samą czynność, która jest przyjemna;
- dobro użytkowe: jest to dobro jako środek, które służy innemu jeszcze dobru;
- dobro godziwe: jest to dobro, które może być celem samo w sobie w sensie obiektywnym, a nie na skutek naszego nastawienia; dobrem godziwym może być tylko byt osobowy.

Podkreślić należy jeszcze raz - tylko osoba może być dobrem, które możemy kochać w nim samym, chcąc, by dobrze żył i dobrze się miał³⁹⁰.

W naszej refleksji nad dobrem musimy zauważyć pewną prawidłowość, którą już wcześniej staraliśmy się zasygnalizować. Wszyscy myśliciele w swoich rozważaniach nad dobrem ukazują je jako coś, czego człowiek pragnie, do czego dąży, chce to coś osiągnąć, chce to „mieć”, jeśli to „coś” już „ma”, jest zadowolony, spełniony, szczęśliwy, lecz na krótko, taka

³⁸⁸Por. Kalka K. *Zarys historii filozofii* s. 17 - 79

³⁸⁹K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 26.

³⁹⁰P. Jaroszyński, *Dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s.14-15., 28-29.

jest natura człowieka, natura rozwoju, że znowu dostrzega dobro poza sobą, chce je osiągnąć, dąży, pragnie, pragnie pełni³⁹¹.

Proces zatem zdobywania, czy dochodzenia do dobra, uznamy w tym miejscu za tożsame z doskonaleniem człowieka, a także z wartościami, oraz stawianiem sobie celów. Rozliczne kryteria oceniania, dobra, jego różnicowanie, poszukiwanie świata wartości, stawianie różnych celów człowiekowi (niższych, wyższych, materialnych, duchowych), wiąże się tylko z problemami, naszego poznania, oraz wyrażenia, za pomocą słów, zdań i twierdzeń, tego, co w człowieku jest jednością.

Z wcześniejszych naszych refleksji nad dobrem zauważamy generalnie dwa stanowiska, jakie dominują w historii myśli: poszukiwanie dobra w nim samym – jako idei, normach – zasadzie oraz odnoszenie dobra ze względu na człowieka. Nie pomniejszając sensu szukania dobra w nim samym, trzeba powiedzieć, iż wszelkie zasady, normy, idee, też wypełnia, konstruuje i dąży do nich człowiek. Nie chcemy ukazać tutaj człowieka w centrum wszechświata, podporządkowując jemu wszelkie byty i prawa przyrody, nie zmienia to jednak faktu, że normy i zasady są konstruktem myślowym tworzonym przez człowieka, nawet, jeśli w swoich teoriach pomijają go, czy deprecjonują.

Drugi sposób patrzenia na dobro, widzi wprost w człowieku przyczynę i cel wszystkich działań w świecie, zasadę i normę wszelkiego dobra lub ujmuje jego samego, jako dobro najwyższe. Tak ujmuje dobro, cele i szczęście tzw. Etyka humanistyczna, czyniąc jedynym i ostatecznym celem życia człowieka jego samego, uważając, iż jeśli człowiek uczyni siebie swoim celem, Bóg oddali się od człowieczeństwa i spraw ludzkich, wyalienuje się ze świata społeczności ludzkich i indywidualnych relacji³⁹².

Człowiek dopiero może chronić relacje osobowe przez myślenie i decyzje powodujące trwanie miłości, wiary, nadziei, może je niszczyć tymi samymi działaniami. Niszcząc relacje osobowe niszczy się osoby powodując ich izolację i samotność, albowiem bez miłości i wiary człowiek ginie.

Działania niszczące są zrezygnowaniem z myślenia i decyzji, albowiem rozumność i wolność człowieka przejawiają się właśnie w chronieniu osób.³⁹³

Miłość, jako podstawowa relacja będąca przejawem realności, jest najbardziej

³⁹¹Por. Tamże.

³⁹²K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 23.

³⁹³Tamże, s. 9.

podstawowym i pierwotnym odniesieniem osób do siebie, podstawową formą współprzeżywania, wzajemnym byciem dla siebie, wyznaczonym przez realność, sam fakt istnienia, jest jako relacja istnieniowa niezależna od działania osób, jednak rozwój lub jego zaniechanie są zależne od działań chroniących³⁹⁴.

E. Fromm porównuje miłość do sztuki i pisze, że tak, jak każdą sztukę, można ją rozwijać i uprawiać przez dyscyplinę, koncentrację, cierpliwość, zaangażowanie, rezygnację z siebie, pokorę, wiarę³⁹⁵. Rozwijając ją, chroniąc działaniami rozumu i woli chronimy osobę, która jest celem naszej miłości, dobrem dla nas, rozwijamy także siebie samych, swoją własną osobę.

Można mówić o wielu rodzajach miłości, o jej stopniach i zależnościach. Miłością w sensie niewłaściwym, nazywa J. Majka miłość przedmiotów martwych, odpowiadających jakimś naszym potrzebom i reprezentujących dla nas jakąś wartość, a więc zawierających jakąś rację dobra. Dalszym etapem miłości jest miłość istot nierozumnych, żyjących, dających człowiekowi radość z zaspokojenia potrzeb, ale także wywołujących uczucie przyjaźni i przywiązania³⁹⁶.

M. Gogacz za Św. Tomaszem rozróżnia miłość, która nie jest miłością osobową, jest więzią wspartą na własności i realności. Wynika ona z przebywania razem osób i polega na wzajemnej życzliwości. Jej najniższym poziomem jest odpowiedniość natur - *connaturalis*. Wyższy poziom polega na trosce o osoby, jako byty i trosce o ich ciało w perspektywie dobra dla mnie – *concupiscentia*. Najwyższy poziom stanowi miłość do bytów, do ich ciała i do duszy, a przejawia się w służeniu osobie dla jej dobra – *dilectio*, Ma ona postać bezinteresownej troski – *caritas*, miłości wiernej – *amicita* – przyjaźni, w której raduje spotkanie, nie sprawia bólu rozstanie, ma też postać miłości połączonej z cierpieniem – *amor*³⁹⁷. Każda z tych odmian jest zawsze jedną i tą samą miłością polegającą na zaangażowaniu człowieka w sprawę dobra, które odnajdujemy w innej osobie, w celu uczestnictwa, zjednoczenia, oddania, udoskonalenia i dopełnienia.

Miłość jest relacją, której zasadą jest realność, przejawia ona w swym najbardziej metafizycznym znaczeniu istnienie człowieka – to, że człowiek jest motorem działania człowieka i jego celem, gdy uznamy, że jest dobrem dla człowieka, dobrem do którego dąży,

³⁹⁴K. Kalka, dz. cyt., s. 97.

³⁹⁵E. Fromm, *Sztuka miłości.*, USA 1956., s. 115-142.

³⁹⁶Tamże, s. 138.

³⁹⁷M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 163.

dobrem, dla którego dużo poświęca.

Człowiek nie pragnie jednak miłości dla niej samej, nie jako idei, piękna, jak chciał Platon³⁹⁸. Pragniemy miłości, bo jest ona więzią z innymi, pozwala nam być z innymi, przebywać w realnym świecie osób, umożliwia życie i zapewnienie jego rozwoju. Brak osób, izolacja, samotność, pustka powodują stagnację, rozpacz, ból, potrafią doprowadzić do choroby, a nawet śmierci³⁹⁹.

Miłość otwiera przed człowiekiem pełnię tej miary doskonałości, do której musi on nieustannie dorastać, nie będąc nią nigdy ograniczonym – przed nieskończoną miłością Boga i ustawiczny rozwój i wzrost człowieczeństwa.

Aby rozwijać się, wzrastać – także w miłości (rozumianej jako doskonałość), nie możemy zamknąć się w niej, odgrodzić od świata i ludzi. Nie można w pełni uczestniczyć w dobru, nie można się w nim doskonale radować, jeśli nie dzielimy go z innymi. Nie może być pełnej otwartości na dobro, bez otwartości na innych, nie można być w pełni wolnym, bez [...] udzielania się, bez współuczestnictwa z innymi w dobru, czyli bez miłości. Tak, jak zasadą wyodrębniającą osoby jest istnienie oraz rozumność i wolność, tak można powiedzieć, że nie ma społeczeństwa bez miłości, która jest więzią między osobami, a którą J. Majka za Piusem XI nazywa „duszą porządku społecznego”, gdyż sama istota społeczeństwa polega na wspólnym dążeniu do dobra. Należy więc jeszcze raz powiedzieć to, że miłość, jako relacja osobowa, wspierająca się na przejawie istnienia, jakim jest realność, jest podstawą – elementem konstytutywnym – pryncypium społeczeństwa⁴⁰⁰.

Doszliśmy do momentu, w którym dostrzegamy, iż najwyższym dobrem człowieka, wartością i celem jest miłość, nie ze względu na uczucie miłości, idee, to, co się o niej mówi, ale, dlatego, że jest ona trwaniem relacji z drugim człowiekiem, jest uczestniczeniem w jego człowieczeństwie, w największym dobru jakim jest osoba.

M. Gogacz mówi, że relacje osobowe – ich trwanie są jedynymi wartościami, jakie człowiek tak naprawdę ceni i może cenić. Wartość, to rozpoznanie bytu jako dobra dla nas, to dobro jest podstawą uznania czegoś za dobro. Cenna dla nas jest relacja z tym bytem, którego skutki są dobre dla mnie. Aby trwać w relacjach uobecniających, w powiązaniach z osobami przez miłość, wiarę, nadzieję, trzeba zdystansować rzeczy. Trzeba tak ukierunkować intelekt – tak wychować go, by chronił relacje osobowe, by chronił osoby. Trzeba otworzyć się wprost na

³⁹⁸M. Gogacz, *Największa jest miłość* s. 32

³⁹⁹Tamże, s. 43.

⁴⁰⁰Tamże, s. 45.

osoby, naprawdę na nich. Zobaczenie w osobach dobra stanowi podstawę nadziei - jest przez nadzieję i zaufanie związywanie się z nimi. Aby zaufać osobom, zobaczyć w nich dobro dla mnie, trzeba poddać się ich wpływowi, uwolnić się w ten sposób od lęku i niepewności⁴⁰¹.

Dostrzegamy w tym miejscu, że trwanie relacji osobowych, jako wartości, wskazuje nam na osobę, jako najwyższą wartość, najwyższym, najcenniejszym dobrem wspólnym, jakie ma ludzkość, człowiek, społeczeństwo. Co to znaczy jednak, że mamy uczestnictwo w życiu drugiego człowieka, co znaczy sam termin uczestnictwo?

Osoba przez działanie może urzeczywistniać w sobie dobro, integruje siebie (tą integracją jest jednoczenie, scalanie w działaniu i rozumieniu osoby, jako jedności duchowo-cieleśnej), uczestniczy w dobru transcendentnym stając się dobrą. Oprócz uczestnictwa w „dobrych”, etycznych działaniach, osoba uczestniczy w relacjach osobowych, działa wspólnie z innymi, dostosowuje do innych, w różnorodny sposób odnosi się do tych innych biorąc udział w ich działaniu, odczuciach, myślach⁴⁰². To pojęcie uczestnictwa ukazuje nam dobro w innych, miłowanie tego dobra w innych oraz jego realizacji wspólnie z innymi jest personalistycznie pojętą koncepcją dobra wspólnego.

Miłowanie dobra, pisze J. Majka, jest takim w nim upodobaniem, że zmierzamy przez działanie do naszego z nim upodobnienia, do uczestnictwa w nim. Każda osoba, każdy człowiek, jest takim dobrem, które nie może być przedmiotem zawłaszczenia i użycia, ale może być przedmiotem upodobania i upodobnienia. Przedmiotem naszego dążenia nie jest więc osoba, ale dobro jakie ona sobą reprezentuje, bądź też dobro, jakiego pragniemy dla niej i dla siebie zarazem. Miłość polega tu, jak już wcześniej zauważyliśmy, na dążeniu do tego, by dzielić z innymi uczestnictwo w dobru.

Ten zespół dóbr jawi się jako wartość nie tylko w stosunku do naszego, ale w stosunku do każdego człowieczeństwa i dlatego ujmowany jest w perspektywie współuczestnictwa. Dlatego właściwie rozumiane dobro wspólne ukazuje się i wysuwa na pierwsze miejsce dobro osoby⁴⁰³.

4. Człowiek moralny

⁴⁰¹M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 127.

⁴⁰²K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 296.

⁴⁰³J. Majka, dz. cyt., s. 138-140; Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 19.

Nie jest to dla nas problem centralny, jednak dla jasności dalszego wywodu należy określić różnicę między terminami „etyka” i „moralność”. Nie wdając się w szczegóły ustalmy, że jako etykę rozumiemy pewną dyscyplinę filozoficzną, gdyż źródłem wszelkich jej twierdzeń jest rozum ludzki.

Sama moralność polega na zgodności działań z prawdą i dobrem osób. Są to zarazem działania odpowiedzialne.

Pojęcie „moralny” ma w języku polskim szerokie znaczenie. Dotyczy ono zarówno zachowań obyczajowych, jak i moralnych. Słowo „moralność” pochodzi od łacińskiego słowa *moralis* (*mos, moris, mores*) i oznacza przede wszystkim obyczaje, moralność, czy nawet zwyczaj⁴⁰⁴. Niekiedy jednak wyraz „moralny” ma zakres węższy i ogranicza się do tego, co moralne i dobre, przeciwstawiając temu, co złe lub co nie ma charakteru moralnego. Sens słowa „moralność” – jak stwierdza Z. Ziemiński uległ historycznym zmianom, zmieniła się także treść uznawanych norm moralnych, które obowiązywały⁴⁰⁵.

Etyka – w ujęciu filozofii klasycznej – jest nauką o działaniu wiernym prawdzie i dobru, czyli moralności.

Terminem „etyka” posługiwał się już Arystoteles, i wtedy funkcjonowały jego dwa określenia, *ethikos* oznaczające zwyczaj i *ethos*, jako obyczaj, które jednak różniły się zakresowo⁴⁰⁶.

Przypomnijmy, że św. Tomasz z Akwinu, wyjaśniając *virtusmoralis* jako doskonałość moralną rozważa, co to jest obyczaj i określa go terminem *mos*. Uważa, że obyczaj wyraża dwie rzeczy: zwyczaj albo pewną sprawność dotyczącą tego, co należy czynić. Te dwa znaczenia nie różnią się w języku łacińskim. Grecki wyraz *ethos*, odpowiednik łacińskiego „mos”, pisany bywa raz przez „e” długie, innym razem przez „e” krótkie. Zachodzi głęboka różnica w znaczeniu tych dwóch terminów: słowo *ethos* przez długie „e” znaczy obyczaj, natomiast pisane przez krótkie „e” oznacza zwyczaj. Tomasz termin „moralność” wyprowadza od wyrazu „obyczaj” dlatego, że jest to wrodzona skłonność do tego, co należy czynić. Niekiedy zwyczaj staje się podobny do natury i sprawia, że skłonność nabyta jest podobna do wrodzonej skłonności⁴⁰⁷.

Obecnie obydwa terminy – „moralność” i „etyka” – są wykorzystywane w sposób

⁴⁰⁴S. Dziamski, *Wykłady z nauki o moralności*, Poznań 1994, s. 3–4.

⁴⁰⁵Z. Ziemiński, *Zarys zagadnień z etyki*, Poznań-Toruń 1994, s. 12.

⁴⁰⁶Por. S. Dziamski, dz. cyt., s. 3.

⁴⁰⁷Por. K. Kalka, dz. cyt., s. 12.

dowolny, z tym, że termin „moralność” posiada szerszy zakres znaczeniowy. Historia filozofii informuje nas o dwóch sposobach budowania etyki:

A) Buduje się etykę, w której cele człowieka są ideałami i modelami. Regułą postępowania jest dążenie. Zmusza to do formułowania zasady perfekcjonizmu. Jeżeli z kolei tym celem stanie się szczęście, co wynika z zaakceptowania decyzji, jako racji celu, etyka o formule eudajmonistycznej staje się filozofią podmiotu i wikła się w psychologię, w teorię przeżyć i emocji, w teorię intencji, jako najgłębszego źródła działań. Nielatwo wtedy przejść z tej subiektywności do faktu powinności⁴⁰⁸. Właśnie to przejście sprawia teoretyczną trudność wielu etykom, przejście z idealistycznego horyzontu do powinności i nie ułatwia im rozstrzygnięć teza, że *operamisequitur esse*. Należy dodać, że dążenie dotyczy tego, co myślne, gdyż ideał jest przecież pojęciem lub teorią. Takim pojęciem i teorią jest również szczęście. Nie ma bowiem szczęścia jako realnego bytu samodzielnego, czy jako relacji. Jest człowiek powiązany relacjami i żadna z nich nie jest szczęściem⁴⁰⁹. Szczęście jest nazwą recepcji tych relacji. A recepcja jest czymś względnym. Te same relacje komuś przynoszą radość, a kogoś męczą.

B) Buduje się też etykę w horyzoncie realistycznym. Nie zawsze jest to jednak horyzont jednolity. Najczęstszą niedokładność stanowi brak wyraźnie określonego przedmiotu etyki, jako nauki⁴¹⁰.

Studiując na przykład dzisiejsze publikacje z zakresu etyki dochodzi się do wniosku, że etyka nie różni się od antropologii filozoficznej. Jest właśnie filozoficzną teorią człowieka, budowaną w ten sposób, że z pozycji jakichś relacji ustala się, kim jest człowiek. Działania więc człowieka czyni się nie tyle drogą do zrozumienia jego istoty, ile raczej samo to działanie uznaje się za tożsame z istotą człowieka. Tymczasem spójne postępowanie badawcze przebiega na drodze od podmiotu relacji, od realnego bytu do wytłumaczenia relacji⁴¹¹. Sformułowanie filozoficznej teorii człowieka, jego istoty i powodowanych przez niego relacji nie jest zbudowaniem etyki. Filozoficznej teorii człowieka nie ustala się metodami właściwymi etyce, która nie powinna dążyć do rozstrzygania, czym coś jest, lecz w odniesieniu do tego, czym coś jest powinna ustalać normę związku tego czegoś z jego celami i zadaniami.

⁴⁰⁸Por. Tamże, s. 14.

⁴⁰⁹Por. Tamże, s. 15.

⁴¹⁰Por. Tamże, s. 16.

⁴¹¹Por. Tamże, s. 12-18.

Natrafia się ponadto w dzisiejszych publikacjach z zakresu etyki na propozycje poszerzenia jej refleksją towarzyszącą działaniu. Ta refleksja to motyw ludzkich decyzji. A gdy ta decyzja uruchomi miłość, wyznaczone przez nią działanie budzi odpowiedzialność w kontekście społecznym⁴¹².

Zauważmy, że w tych ujęciach przedmiotem etyki staje się przede wszystkim decyzja. Od niej droga prowadzi do odpowiedzialności. Punktem wyjścia analizy decyzji jest refleksja nad działaniem, uświadamianie sobie poznania moralnego.

I podobnie, jeżeli doświadczenie osobowej godności człowieka, a tę godność i samo to, że człowiek jest, wyznacza religijnie pojęty Absolut istnienia i miłości, w fackie Wcielenia najgłębiej afirmujący osobową godność człowieka, to etyka staje się filozoficznie zinterpretowaną teologią moralną o akcentach bliskich antropologii teologicznej. To nie jest już etyka jako nauka filozoficzna. Już na podstawie działania nie ustala się tu, kim jest człowiek. Jego działania, jego relacje już utożsamia się wprost z człowiekiem w tym, kim on jest. Człowiek stał się sumą swoich odniesień. W filozofiach, w których byty są zespołami relacji, racją jednostkowienia jest wartość⁴¹³.

C) W świetle tych prezentowanych sposobów budowania etyki rysuje się inna perspektywa. Punktem wyjścia i celem etyki nie jest ani interpretacja tzw. doświadczenia moralnego, ani antropologia filozoficzna. Jej punktem wyjścia są realnie istniejące podstawowe relacje międzyosobowe⁴¹⁴. Celem etyki jest zbudowanie reguł, sprzyjających *metanoi* w takim kierunku, aby człowiek służąc człowiekowi prawdą i dobrem, mógł przez swoje rozumienia i usprawnienia w rozumnych decyzjach powodować trwanie wśród ludzi relacji.

Zmianę myślenia nazywa się po grecku *metanoia* lub po polsku nawróceniem. Nawrócić się, to zmienić myślenie. Zmienić myślenie to zacząć rozpoznawać to, co naprawdę jest cenne i dystansować to, co nie jest cenne, nawet jeśli kultura ukazuje nam to, jako cenne. Etyka zajmująca się postępowaniem nie identyfikuje relacji postępowania, tzn. bytowania tej relacji, lecz dotyczy wyboru działań, które będą chroniły współobecność osób. W etyce, która jest dziedziną filozofii, nie chodzi o to, by człowiek dokonywał tylko wyborów. Są one bowiem także uwarunkowane kulturowo.

Etyka zajmuje się identyfikowaniem pryncypiów wyboru działań chroniących relacje

⁴¹²Por. Tamże.

⁴¹³Por. Tamże.

⁴¹⁴Por. Tamże.

osobowe i osoby. W ten sposób uzyskuje własny przedmiot badań i staje się nauką samodzielną, niezależną od innych nauk. Żadne też zdanie metafizyki lub religii nie staje się zdaniem w obszarze etyki⁴¹⁵.

Odróżnia się etykę ogólną od etyki szczegółowej. W etyce ogólnej określa się reguły postępowania każdego człowieka. W etyce szczegółowej dodaje się wskazania wynikające z zestawienia tych reguł z zadaniami wiążącymi się z pełnieniem określonego zawodu. Tworzy się więc etykę lekarską, życia małżeńskiego, czy etykę zawodową lub społeczną. W grupie społecznej można umieścić np. etykę niepełnosprawnych⁴¹⁶.

Aby uświadomić sobie zagadnienia specyficzne dla danej etyki, trzeba najpierw rozważyć, czym jest etyka. Najczęściej w etyce ogólnej ustala się racje, dla których człowiek powinien postępować dobrze.

Nie jest to nowa wersja antropologii. Jest to tylko inna propozycja przedmiotu obecnej w etyce aksjologii. Ta aksjologia ma dotyczyć tego, czym człowiek naprawdę żyje. Ma go umacniać w jego podstawowych relacjach z osobami. Etyka wtedy, jako nauka filozoficzna, przestaje być teologiczną propozycją zbawienia akcentowanego w teorii osiągania celu ostatecznego lub w prawdzie o Odkupieniu, a staje się filozoficzną propozycją życia wiernego godności człowieka, wyrażającej się w jego rozumności na poziomie mądrości i w jego dobroci na poziomie ofiarnej, odpowiedzialnej i służebnej miłości. Mądrość i miłość osób doprowadza przez wiedzę i decyzję do osób⁴¹⁷.

To, czego człowiek żąda – wyjaśnia J. Maritain – nie jest ani czystą i zwykłą adaptacją, ani odrzuceniem kondycji ludzkiej tj. domaga się transcendowania tych dwóch tendencji. Według niego mogą być wzięte pod uwagę również dwie drogi bardzo od siebie różne: z jednej strony transcendencja przez własne siły człowieka (co implikuje pewne odrzucenie kondycji ludzkiej – odpowiedź spirytualizmu indyjskiego), z drugiej strony transcendencja kondycji ludzkiej przez zgodę na nią (przez środki łaski Bożej – odpowiedź Ewangelii).

Podstawowe propozycje, jakie znajduje się dzisiaj w literaturze polskiej z zakresu etyki możemy podzielić na dwie grupy: te, które odwołują się do autorytetu Ewangelii (propozycje zwane chrześcijańskimi) i te, które nazywają same siebie etykami niezależnymi⁴¹⁸.

Z antropologii humanistycznej, czy też z pewnej antropologicznej wizji człowieka wywodzi ona sądy o tym, jakie powinny być czyny, zachowania, postawy, sądy i

⁴¹⁵Por. Tamże, s. 12-18.

⁴¹⁶Por. Tamże.

⁴¹⁷Por. Tamże.

⁴¹⁸Por. Tamże.

uhierarchizowania wartości bytu ludzkiego wobec samego siebie, wobec innego i wobec społeczeństwa. Tego rodzaju nauka o etyce uważana jest często za w pełni niezależną; niektóre z jej nurtów były w swoim czasie obecne w filozoficznej myśli polskiej (Władysław Witwicki, Tadeusz Kotarbiński, Leszek Kołakowski). Myślę, że etyka określana, jako niezależna, jest tylko ideologiczną fikcją czy też fantazmatem wojującego antyklerykalizmu. Żadna etyka godna tego miana nie może pomijać ani prawa naturalnego, ani odniesienia do sacrum, niezależnie od jego źródła. W konsekwencji każda etyka jest swego rodzaju „teologią” moralną⁴¹⁹.

Termin „moralność” jest zwykle kojarzony z jedną z dyscyplin teologicznych: teologią moralną. Czerpie ona obficie z Objawienia, opierając się jednocześnie na prawie naturalnym, i bynajmniej nie neguje roli ludzkiego rozumu. Kwestia źródeł teologii moralnej pokrywa się niemal z kwestią podstaw teologii⁴²⁰, a mówiąc ogólniej, z kwestią poszukiwania prawdy, w ramach zdrowego formowania zarówno myśli, jak i sumienia. Teologię moralną można zdefiniować, jako część teologii badającą czyny ludzkie w celu ich odniesienia do miłującej wizji Boga, do szczęśliwości prawdziwej, pełnej, i do ostatecznego celu człowieka, poprzez łaskę, cnoty i dary, w świetle Objawienia i rozumu. Teologowie rozróżniają teologię moralną fundamentalną i teologię cząstkową. Ta ostatnia dzieli się na indywidualną i społeczną.

Z powyższego wynika, że termin „etyka” może być może być używany dla oznaczenia teorii moralnej, która nie odwołuje się wprost ani do Objawienia, ani do autorytetu Kościoła. Z tego wniosek, że nauczanie Piwowarczyka nie jest etyką, lecz teologią moralną.

5. Człowiek w wymiarze społecznym

A. Życie społeczne

Życie człowieka, nawet jeżeli sobie tego nie uświadamia, ściśle związane jest z funkcjonowaniem innych jednostek ludzkich. O takiej zależności człowieka: filozofia, socjologia oraz wszelkie nauki o człowieku, wspominały już dużo wcześniej, głosząc teorię, iż społeczeństwo jest organizmem złożonym z komórek, które może funkcjonować dobrze tylko wtedy, gdy dobrze funkcjonują wszystkie jego komórki – w tym przypadku jednostki ludzkie,

⁴¹⁹Por. Tamże.

⁴²⁰*De locistheologicis*, w: Jan-Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 5.

odwołując się do tego ujęcia pogląd zyskał miano organicyzmu, czyli: „[...] Organicyzm, to pogląd filozoficzny, w myśl którego społeczeństwo postrzegane jest jako żywy organizm. Jego funkcjonowanie i rozwój zależne są od działania pomniejszych części – ściśle powiązanych ze sobą organów [...]”⁴²¹.

Ujęcie to nie jest wzorcem traktowania społeczeństwa, które pojawiły się wraz z ideologią pozytywizmu. Do takiego traktowania społeczeństwa nawiązywali już filozofowie starożytni, nie mówiąc o idei wprost, jednak wskazywali, iż rozwój społeczeństwa oraz jego niezakłócone funkcjonowanie uwarunkowane jest od starań wszystkich jednostek wchodzących w jego skład: „[...] Organicyzm – pogląd filozoficzny zakładający, że społeczeństwo funkcjonuje i rozwija się jak żywy organizm, a instytucje społeczne są ze sobą powiązane tak, jak części organizmu (od ich wzajemnej współpracy zależy sprawne funkcjonowanie społeczeństwa). Był to jeden z pierwszych nurtów w socjologii, zastosowany najpierw przez H. Spencera w tomie „Indukcje socjologii”. Jednych z pierwszych zastosowań metafory społeczeństwa, jako organizmu, dokonali Platon oraz Arystoteles. Odwoływały się do niej także idee wczesnochrześcijańskie, np. święty Paweł: „Podobnie, jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało (...) (1 Kor 12:12–18). Organicyzm wywarł znaczny wpływ na język socjologii i w ogólności nauk społecznych [...]”⁴²².

Skoro nikt z żyjących nie może powiedzieć, iż jego życie, czy życie innego człowieka jest niezależne od społeczeństwa - myli się. Społeczeństwo jest piramidą złożoną z grup i frakcji o rozmaitych przekonaniach, ideologiach czy przynależności do konkretnej, nawet niewielkiej grupy. Bez względu na znaczenie i rolę tej grupy na kartach historii, w danym momencie spełnia zasady, regulamin i zbiór nakazów, którymi grupa się kieruje, stanowi więc immamentną jej część.

Ksiądz Piwowarczyk stwierdza, iż: „[...] Życie społeczne z dwóch powodów podlega prawom moralności. Ze względu na stosunki, jakie zachodzą między ludźmi, względnie grupami społecznymi i ze względu na czynności ludzkie, które te stosunki wypełniają [...]”⁴²³.

Zdaniem myśliciela możemy wyróżnić trzy zasadnicze nurty filozoficzno-społeczne, które różnią się spojrzeniem na pierwotny element twórczy:

- Indywidualizm – uznający człowieka, jako pierwotny element twórczy, z którego

⁴²¹<https://pl.wikipedia.org/wiki/Filozofia> (data dostępu: 15.09.2020).

⁴²²Tamże.

⁴²³J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 93.

wynikają wszystkie pozostałe elementy takie, jak rodzina czy grupa wyznaniowa;

- Totalizm – tutaj podstawową jednostką społeczną jest grupa, zazwyczaj posiadającą dostatecznie dużą siłę przebicia;
- Personalizm – odrzucany przez ugrupowania katolickie, które zarówno jednostkę, jak i grupę traktują jako podstawowe czynniki społeczne, od których wychodzi wszystko, co dodatkowe⁴²⁴.

Dopiero z tych kierunków, zdaniem myśliciela, tworzy się ustrój, czyli zbiór zasad warunkujących istnienie państwa. To podejście jest zdaniem badaczy najkorzystniejsze dla jednostki, gdyż daje jej prawo do podejmowania decyzji nie tylko w sprawach prywatnych, ale również publicznych, stąd każda jednostka ma swój udział w tworzeniu państwa. Tego typu ustrój państwowy nazywany jest liberalizmem. Na totalizm spogląda się poprzez pryzmat, tych wszystkich historycznych postaci, których działanie jest potępiane i uznawane za nieludzkie (np. Hitler), stąd jego poglądy uznawane są jedynie przez nieliczne grupy nacjonalistów, które we współczesnym świecie również nie cieszą się opinią pozytywną, a aktywiści tychże grup, bardzo często głoszą poglądy zbyt zbliżone do ideologii „Mein Kampf”, czym narażają się na represje, ze strony społeczeństwa, zresztą w pełni słuszne⁴²⁵.

Ideologią, która najwyraźniej wiąże się z poglądami J. Piwowarczyka jest chrześcijański solidaryzm społeczny. To on ma właśnie najbardziej niepodważalne korzenie, a poniższy cytat określa je wyraźnie: „[...] Ale chrześcijański solidaryzm dzięki Objawieniu, na którym się opiera, sięga głębiej, dociera do samych podstaw bytu ludzkiego, do moralnego prawa natury. Dlatego może wyjaśnić i uzasadnić warunki moralne życia społecznego. Ma zaś ten termin, „chrześcijański solidaryzm”, bardzo ważne wartości. Już w samej nazwie „solidaryzm” schodzą się dwa zasadnicze elementy katolickiej myśli społecznej: samodzielność czynników społecznych (przeciw totalizmowi) i ich podporządkowanie we wspólnocie społecznej (przeciw indywidualizmowi). Zabezpiecza wielość członów społecznych i jedność społeczeństwa. A przymiotnik „chrześcijański” uniemożliwia temu kierunkowi zejście na manowce laicystycznego systemu [...]”⁴²⁶.

To, co w chrześcijańskim pojęciu solidaryzmu, góruje nad innymi ideologiami, to właśnie, pojęcie wspólnoty – w opozycji do indywidualizmu oraz ujęcie chrześcijańskie, pozbawione brutalnej siły łączonej z ujęciem totalitaryzmu. Jest to ujęcie wystarczające, a

⁴²⁴Por. Tamże, s. 94.

⁴²⁵Por. Tamże, s. 94.

⁴²⁶Tamże, s. 95.

nawet jedyne dla wszystkich tych, których odpycha brutalność działań wyznawców filozofii totalnej oraz snobizm, brak tolerancji i egoizm indywidualistów.

Bez względu na ujęcie filozoficzne, w centrum dywagacji zawsze pozostaje człowiek, jako pierwszy element i zarazem podstawowy, tworzący dopiero pozostałe zbiorowości takie jak: rodzina, grupa, społeczeństwo czy naród⁴²⁷.

Chcąc skupić się na roli człowieka w społeczeństwie, przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę na jego wielowymiarowość: obok istnienia zakresu rzeczowego społeczeństwa – wszelkiego rodzaju praw i ustaw, najważniejszą rolę odgrywa właśnie człowiek – jednostka będąca fundamentem.

W życiu wiele czynników odgrywa zasadniczą rolę, jednak spośród nich na czoło wysuwa się człowiek, bo to on jest jedyną istotą rozumną, która kształtuje życie społeczne. Rola człowieka jest też dla nauki niezwykle trudna do opisanego, bowiem samo życie człowieka składa się z niezwykle dużej ilości elementów, jego życia jako istoty rozumnej oraz jego przedmiotowej funkcji na arenie społeczeństwa i całego państwa. Filozofia oraz inne, pokrewne nauki humanistyczne, wyodrębniły spośród gąszcza funkcji człowieka dwie zasadnicze role:

- człowieka jako osoby,
- człowieka jako jednostki⁴²⁸.

Aby rozróżnić kategorie jednostki i osoby, trzeba podkreślić wyraźnie fakt, iż człowiek nigdy nie występuje sam, zawsze należy do pewnej grupy społecznej albo o znaczeniu biologicznym (rodzina), albo też społecznym ugrupowania polityczne, kręgi zainteresowań itp. Co ważne, aby normalnie funkcjonować człowiek potrzebuje tej współzależności, a także potrzebuje zmian w przynależności do grupy, aby zachować stabilizację umysłu: „[...] Być częścią jakiejś całości moralnej znaczy tyle, co być jednostką, jak całość jest sumą jednostek. Pojęcie jednostkowości - pisze J. Maritain - „jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie i mikrobowi i atomowi”. Każde zwierzę, każda roślina, każdy atom należy do gatunku, do całości. I nie tylko należy. Także istnieje przez gatunek i dla gatunku. Jest niepodzielną (individuum) jednostką gatunku, która z tego gatunku czerpie swój byt i swój cel, swoją naturę i swoje przeznaczenie. Tak jest w przyrodzie. Czy także w świecie ludzkim? Pod pewnym względem - tak, jak to podnosi J. Maritain [...]”⁴²⁹.

Zgodnie z powyższym cytatem, człowiek bez swojej natury grupowej nie mógłby

⁴²⁷Por. Tamże, s. 95-96.

⁴²⁸Por. Tamże, s. 95-96.

⁴²⁹Tamże, s. 97.

funkcjonować w sposób naturalny, toteż zawsze mówi się o społecznej roli jednostki. Jednak w przeciwieństwie do innych gatunków człowieka nie określa ostatecznie jego częściowość bądź zbiorowość. Człowiek jest istotą, która żyje ponad swoim funkcjonowaniem w grupie, ponad tym, co określamy mianem struktury społecznej. W głównej mierze istotnym jest to, że człowiek żyje jako jednostka, żyje dla siebie oraz poprzez siebie. Mówiąc, iż żyje dla siebie ma się na myśli realizację celu, który tkwi w nim samym i który sam człowiek określa celem swojego istnienia.

Oryginalność człowieka w głównej mierze wynika z faktu, iż nawet funkcjonując jako członek zinstytucjonalizowanej grupy (bez względu na charakter tej grupy) posiada to, czego grupa posiadać nigdy nie będzie, czyli duszę – niematerialną, nieuchwytną, a zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, również nieśmiertelną⁴³⁰.

Gdyby człowiek nie posiadał tejże duszy, o której wspomniano, nie byłby niczym innym, jak tylko bytem materialnym: takim jak: roślina, zwierzę czy mikroorganizm. Natomiast człowiek posiada element duszy, na który składa się rozum oraz wolna wola, pozwalająca tym rozumem zarządzać. Dążąc do ujęcia w jednym wyrażeniu wszystko, co zostało dotychczas powiedziane, musielibyśmy powtórzyć za św. Tomaszem z Akwinu wyrażenie precyzyjnie określające naturę człowieka. Człowiek to: „[...] jednostkowa substancja natury rozumnej [...]”⁴³¹.

Natomiast z wszystkich podanych definicji człowieka najrozumniejsza i najściślejsza okazuje się być definicja J. Maritaina, opierająca się w głównej mierze na teorii św. Tomasza z Akwinu, jednak rozszerzając ją o kilka elementów: „[...] Osoba jest to pełna indywidualna substancja natury intelektualnej (rozumnej), rządząca swoimi czynami, *sui iuris*, autonomiczna we właściwym tego słowa znaczeniu”. I to ostatnie określenie najlepiej oddaje pojęcie osoby. Mieści się w nim podkreślenie, że osobę stanowi „pełna substancja”, więc nie sama dusza, która jest tylko niepełną substancją, ale ciało razem z duszą, to „pełna substancja”. Zasadę ujednostkowienia człowieka stanowi „indywidualna substancja natury rozumnej”. „Te ciała, te kości i ta dusza... są zasadami jednostkowania człowieka” — pisał św. Tomasz) to też sprawia, że osoba ludzka jest czymś jedynym („jednostką w czasie i przestrzeni”), czymś niepowtarzalnym, czymś jednorazowym. [...]”⁴³².

Stąd nie trudno zgodzić się z teorią, że nawet gdyby pomyślano o milionach ludzi, tworzących spójną całość, to jednak całość ta zawsze złożona byłaby z elementów czyli

⁴³⁰Por. Tamże, s. 99.

⁴³¹Tamże, s. 98.

⁴³²Tamże, s. 100.

jednostkowego potraktowania istoty człowieka. Ponadto nie tylko ważny jest fakt, że człowiek istnieje sam dla siebie, ale również to, że istniejąc sam dla siebie istnieje niepodważalnie i „jednorazowo”, bowiem nie jest możliwe napotkanie na swojej drodze dwóch istot ludzkich, które byłyby do siebie tak podobne, aby mogły stanowić jedność. Żaden człowiek, w żadnym kraju dotąd nie mógłby stwierdzić, że spotkał drugą istotę bliźniaczo podobną, a podobieństwa, które zachodzą pomiędzy jednostkami ludzkimi, są uwarunkowane wieloma czynnikami, na przykład:

- podobną strukturą kodu genetycznego,
- podobnymi warunkami rozwoju,
- podobną ideologią, głoszoną przez wychowawców,
- przeżyciem na swojej drodze podobnych warunków, zasad i problemów⁴³³.

Bowiem nic obok genetycznego podobieństwa nie zbliża tak ludzi, jak cierpienia, które odczuli na drodze swojego rozwoju.

Do wszystkich tych zasad, które dotąd zostały wymienione, koniecznie dopisać należy tę cechę, na którą szczególnie zwraca uwagę filozofia chrześcijańska. A mianowicie ściśle powiązanie istoty człowieka, jako przyczynowości objawienia. Pojęcie osobowości człowieka jest ściśle związane z pojęciem osobowości Boga w znaczeniu stwórcy człowieka, a każdy człowiek zawiera w sobie część obrazu boskiego.

Jedyną rolę jaką człowiek może spełniać, biorąc pod uwagę teorię objawienia, to funkcja podmiotu. Nie można człowieka rozpatrywać tylko jako jednostki duchowej, bądź tylko jako tworu materialnego. Jednostkowość oraz fizyczny wymiar człowieka stanowią jedno i tych elementów pod żadną miarą rozdzielić nie można: „[...] Człowiek i społeczeństwo. Człowiek, jako jednostka, zależy od społeczeństwa. Człowiek, jako osoba, żyje w nim wolny [...]”⁴³⁴.

Jednostkę więc traktować trzeba jako:

- element składowy społeczeństwa, bowiem jemu zawdzięcza swoje bezpieczeństwo oraz swój rozwój,
- składową społeczeństwa, dla którego jest skłonna nawet poświęcić swoje życie – czyli istnieje dla całości,
- naczelne zadanie człowieka, to bycie w formie takiej, aby umożliwić pozostałym

⁴³³Por. Tamże, s. 100.

⁴³⁴Tamże, s. 101.

życie społeczne.

Dlatego też odrzuca się teorię indywidualizmu, zaproponowaną przez J. J. Rousseau, który wychodził z założenia, że życie człowieka uwarunkowane jest jedynie „społeczną umową”⁴³⁵. Stąd istnienie człowieka zupełnie pozbawił ontologii.

Pomimo wszelkich dotychczasowych rozważań, człowiek jest osobą wyposażoną w wszystkie te elementy, aby móc kierować wszystkimi swoimi działaniami, potrafić myśleć, nawet w oderwaniu od społeczeństwa. Ponadto, choć może wydawać się to podejściem egoistycznym, człowiek żyje także tylko i wyłącznie dla siebie, więc w tym ujęciu jest wolny, ma swój własny cel, własną osobowość, prawa jego wynikają z natury ludzkiej, a mając swój cel nadrzędny – również wpływający z teorii objawienia dba o swoje zbawienie, które właśnie może być przez społeczeństwo nadszarpięte⁴³⁶.

Biorąc to wszystko pod uwagę, na życie człowieka składają się prawa i obowiązki, a Pius XI: „[...] w encyklice „*Divini Redemptoris*”, mówiąc o społeczeństwie pisze, że człowiek z woli Stwórcy powinien z niego „korzystać ku dobru własnemu i ku dobru ogółu, biorąc od niego i dając mu [...]”⁴³⁷.

Pomiędzy społeczeństwem, a jednostką dochodzi do spięć, to jeżeli konflikt dotyczy społeczeństwa, wtedy ma ono pierwszeństwo nad jednostką, jeżeli zaś konflikt odnosi się bezpośrednio do jednostki, to jednostka ma nad społeczeństwem przewagę. Trzeba więc dostatecznie jasno rozróżnić, co w zasadzie jest kwintesencją sporu pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Zarówno jeden, jak i drugi element, ma prawo do dochodzenia swoich racji.

Kolejnym pytaniem, na które próbuje odpowiedzieć ksiądz Piwowarczyk, to prawa osoby:

- prawo człowieka do samego siebie, czyli wolność do kierowania i zarządzania samym sobą,
- wszelkie prawo osoby w stosunku do rzeczy czyli prawo człowieka do zachowania własnej wartości materialnej,
- prawo człowieka w stosunku do ludzi, czyli wolność zgromadzeń, zrzeszania się, czy tworzenia koalicji, prawa obywatela w stosunku do państwa, które przejawiają się przede wszystkim do równości obywatelskiej wobec każdej dziedziny prawa

⁴³⁵Tamże, s. 99.

⁴³⁶Por. Tamże.

⁴³⁷Pius XI, *Encyklika Divini Redemptoris*, Kraków 2000, s.16. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Kraków 2011, s. 100.

oraz współdecydowania obywatela o wyborze grupy rządzącej narodem.

Reasumując powyższe wnioski porządek ludzki zasadza się na stwierdzeniach: „[...] Oddajcie co jest cesarskiego cesarzowi, a co jest Boskiego Bogu. [...] „Więcej trzeba słuchać Boga, niż ludzi [...]”⁴³⁸.

Spółeczna nauka katolicka, jak już stwierdzono powyżej, pozwala człowiekowi na wolność, ale taką, która nie będzie w konflikcie z prawem boskim, ani też nie będzie łamać praw społeczeństwa i państwa, stąd żaden z obywateli nie może pozwolić sobie na działanie, które byłoby w niezgodzie z prawem⁴³⁹.

Bardzo często historycy zarzucają Kościołowi, że był on w opozycji do praw ludzkich. Jednak tutaj należy dokonać wyraźnego podziału:

- na Kościół jako instytucję,
- na Kościół jako zbiór jednostek ludzkich⁴⁴⁰.

I to właśnie nie Kościół, a tworzące go jednostki, w pewnych sytuacjach, pozwalały sobie na wykroczenia, ale należy wziąć pod uwagę, że to, co obecnie jest określane, jako moralne, nie musiało być moralne w minionych wiekach.

Jeżeli zaś chodzi o prawa jednostki, to Kościół ma tu ogromne zasługi, chociażby spoglądając na ideę niewolnictwa, która przez Kościół katolicki była wyraźnie piętnowana, zaś: „[...] św. Paweł uczył, że w Chrystusie „nie ma niewolnika ani wolnego [...]”⁴⁴¹.

Takie same ważne zasady, udało się uzyskać w stosunku do kobiety, którą starożytność traktowała, jako niewolnice mężczyzny, zaś w myśl nauki Kościoła katolickiego, jest ona prawowitą małżonką mężczyzny. Podobne osiągnięcia Kościół katolicki zyskał w stosunku do dziecka.

Na szczególną uwagę w etyce chrześcijańskiej księdza J. Piwowarczyka, zasługuje wolność sumienia, a raczej prawo człowieka do wolności sumienia. Wyróżnia się potrójną wolność sumienia:

- filozoficzną,
- moralną,
- polityczną⁴⁴².

Pierwsza dotyczy wiary człowieka, głosząc, że człowiek ma pełne prawo wybrania

⁴³⁸Leon XIII, *Encyklika Libertas praestantissimum*, Te Deum, Warszawa 2002, s. 22. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Kraków 2011, s. 102.

⁴³⁹Por. Tamże.

⁴⁴⁰Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 103.

⁴⁴¹Tamże, s. 103.

⁴⁴²Tamże.

swojego wyznania oraz jego kultywowania. Druga, moralna, stawia pytanie, czy z moralnego punktu widzenia, wolno wierzyć człowiekowi w co chce i praktykować religię, jaką chce i tutaj odpowiedź jest zupełnie inna – bowiem człowiek, skoro sam może objąć Boga własnym rozumem, to nie ma moralnego prawa wątpić w jego istnienie: „[...] Skoro jest Bóg, skoro objawił swoją wolę, to obowiązkiem moralnym człowieka jest poznać tę Jego wolę i czcić Go tak, jak nakazuje Objawienie; a więc nie tylko ateizm, ale i indyferentyzm religijny jest grzechem [...]”⁴⁴³.

Trzecia, wolność polityczna dotycząca kwestii czy państwo ma prawo narzucania wyznawanej religii. Papież Leon XIII w swojej encyklice „*Libertas*”, stwierdza, że taka była tendencja Kościoła i chęć, jednak państwo, jak każdy inny twór, musi kierować się zasadami moralności, a nie pozwalać zmuszać człowieka do wyznawania jednej religii, bądź też w wyznawaniu religii przeszkadzać. Chyba, że nie jest to kwestia religii, a jedynie niemoralnych sekt, wpływających na szacunek wobec państwa⁴⁴⁴.

B. Relacje materialne

Jednostka ludzka żyje tylko i wyłącznie przez istnienie społeczeństwa, bowiem bez społeczeństwa nie byłaby w stanie zrealizować własnych zadań: „[...] Obowiązki społeczne człowieka są liczne. Obejmują wszystkie stosunki, które łączą człowieka z innymi dla osiągnięcia dobra wspólnego. Wchodzą tu w grę przede wszystkim naturalne społeczności, które tworzy człowiek popychany w tym naturalny popęd, jak: rodzina, klasa, zawód, państwo, naród, ludzkość: przy omawianiu tych społeczności będzie sposobność do przedstawienia społecznych obowiązków człowieka jako jednostki [...]”⁴⁴⁵.

Innym wyrazem życia człowieka jest rodzina, mianem, której pierwotnie uznawano rodziców i dzieci a szerzej rzecz ujmując, ci którzy żyją we wspólnocie domowej na zasadzie pokrewieństwa.

Kolejnym argumentem przemawiającym za tym, iż człowiek jest szczególnym gatunkiem żyjącym we wszechświecie. Właśnie dlatego, że obok relacji duchowych z innymi ludźmi wiąże go również relacje materialne, którym musi sprostać dlatego właśnie, że posiada

⁴⁴³Leon XIII, *Encyklika Libertas praestantissimum*, Te Deum, Warszawa 2002, s. 24. Jan Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, tom 1, wyd. Antyk, Kraków 2011, s. 103.

⁴⁴⁴Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 104.

⁴⁴⁵Tamże, s. 104.

rodzinę, której musi zapewnić określony byt materialny, bowiem jednostka taka, jak społeczeństwo, nie jest w stanie funkcjonować bez środków materialnych⁴⁴⁶. Są one istotne do podtrzymania życia biologicznego, w drugim zaś rzędzie znaczą cokolwiek w życiu duchowym.

Życiem wszelkich zwierząt przede wszystkim decyduje instynkt przetrwania, wychowanie potomstwa, ale nigdy w stosunku do człowieka, nie można mówić o głębszym znaczeniu doboru pary, bowiem gatunkom zwierzęcym nie towarzyszy poczucie małżeństwa, czy życia społecznego.

Aby móc określić całość istoty ludzkiej, należy uwzględnić wszystkie jej elementy. Twierdzi się, że błędem w pojmowaniu istoty ludzkiej jest nieumiejętność doprecyzowania całości ludzkiej istoty: „[...] Etyka chrześcijańska – osadzona na Dekalogu – uznaje zdrowie i siłę fizyczną, rozkosz zmysłową oraz kulturę materialną, jako dobra cenne, ale nie najwyższe. Bycie osobą ma konsekwencje: człowiek stanowi o swoim życiu jako mający wolną wolę i odpowiada za swe czyny, a sprawa zarówno wolności (woli), jak i odpowiedzialności dotyczy także życia narodów i dziejów ludzkości (nie można zatem uznać konieczności dziejowej w rozumieniu G. Hegla lub K. Marksa). Antropologia katolickiej nauki społecznej nie odmawia człowiekowi jego zmysłowości. Głosi, że materia stworzona przez Boga jest sama w sobie dobra, w tym zmysłowość wyrażająca się w seksualności jest także sama w sobie wartościowa i dobra [...]”⁴⁴⁷.

Kwestią bardzo istotną dla ks. Piwowarczyka jest temat bogactwa. „Bogactwo to, w szerokim znaczeniu, zasób środków materialnych, który pozwala na skrajnie luksusowy poziom życia w danym społeczeństwie”⁴⁴⁸. Twierdzenia starożytnych Greków oraz Rzymian pokazywały ich odmienne podchodzenie do zagadnienia bogactwa. Na przykład Platon, w swojej pracy „Państwo”, próbując rozważyć to zagadnienie, odwoływał się nie tylko do jednostki, ale również całego państwa, zwracając przy tym uwagę na zagrożenia pojawiające się w momencie posiadania majątku. „Z kolei Arystoteles zwrócił uwagę na to, że do właściwego używania bogactwa konieczna jest dzielność człowieka”⁴⁴⁹. Jego zdaniem, to warunek konieczny, aby móc we właściwy sposób zarządzać swoim majątkiem, dodając, iż dobra materialne mogą zostać wykorzystane dobrze, bądź źle, a przy ich wykorzystaniu należy korzystać z tak zwanego „złotego środka”. W tym momencie należy zaznaczyć, iż z rozwojem

⁴⁴⁶Por. Tamże, 104.

⁴⁴⁷Janina Kostkiewicz, *Humanistyczna pedagogika społeczna jako pogranicze i obszar wspólny z Katolicką Nauką Społeczną. Szkic zagadnienia*, Polska Myśl Pedagogiczna, Rok II 2016, s.58.

⁴⁴⁸A. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 5. Por. *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, <http://www.kns.gower.pl/sloownik/bogactwo.html> (data dostępu: 9.12.2020).

⁴⁴⁹P. Siek, *Bogactwo. Przyczynek do katolickiego ujęcia tej kategorii*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, Warszawa 2015, s. 45.

chrześcijaństwa w starożytności zaczął zmieniać się stosunek ludzi do dóbr materialnych. Jezus Chrystus w swoim nauczaniu nieraz podkreślał, że niezbędnym staje się zachowanie wolności wobec dóbr świata doczesnego. Chrystus w swoich naukach nie negował, wręcz przeciwnie – eksponował nieodzowność odpowiedniego dystansu wobec nimi, dość ważne są tu jego słowa mówiące nie tylko o służbie, ale również mamonie (Mt 6,24). Należy pamiętać, że dobra materialne stać się mogą pewnym rodzajem bóstwa, w momencie, gdy będą stanowiły nadrzędny cel działań człowieka, bowiem bogactwo (*mamona*) będzie zabierała ludziom wolność, o której to wiele razy mówił Jezus. Może to mieć miejsce, gdy człowiek będzie poświęcał całe swoje życie na zbieranie rzeczy materialnych, zatracając swoją wolność, zapominając o Bogu: „św. Tomasz z Akwinu w swej *Summa Theologiae*” wskazywał na użyteczność bogactwa na płaszczyźnie indywidualnej. Podążając za myślą Arystotelesa, Tomasz pisał o dwóch rodzajach dóbr materialnych. Pierwsze (naturalne), służą do podtrzymania życia każdego człowieka. Drugie zaś, prowadzą do bogacenia się, dając formę bogactwa materialnego⁴⁵⁰. Akwinata akcentował w swym dziele społeczny wymiar bogactwa⁴⁵¹.

Podobnie, temat relacji do dóbr materialnych akcentowany był w społecznych encyklikach, a gromadzenie majątku⁴⁵², w kontekście chrześcijaństwa, ma zdecydowanie podrzędny wymiar względem wartości danej osoby. Dlatego Jan Paweł II niejednokrotnie poruszał zagadnienie wartości, czy miejsca osoby we współczesności. Rozważania te należy odnieść do myśli Ks. Piwowarczyka, który uważał, iż nie należy zapominać o zachowaniu odpowiedniej hierarchii wartości, wśród których nadrzędną wartością powinno być wspólne dobro każdego człowieka.

C. Relacje duchowe

Jeżeli chodzi o rozważania księdza Piwowarczyka, to cechuje je oryginalne i metodologiczne podejście we wszystkich swoich pracach. Autor zwraca się ku teorii personalistycznej. „Duchowość chrześcijańska rozwija się w człowieku w perspektywie zjednoczenia z Bogiem, począwszy od przyjęcia chrztu, aż do pełnego zjednoczenia z

⁴⁵⁰Por. S. Thomas, *Summa Theologiae*; 2-2, q 118, s. 1, a.1.

⁴⁵¹P. Siek, dz. cyt., s. 49.

⁴⁵²Por. Leon XIII, *Encyklika Libertaspraeantissimum*, Te Deum, Warszawa 2002, s. 22.

Chrystusem i Kościołem”⁴⁵³. Dlatego też ta właśnie duchowość, powinna stać się świadomym wyborem każdego człowieka, zgadzającego się na to, by współpracując z Bogiem, właściwie ukształtować relacje osobowe o wymiarze duchowym. Jak zaznaczają badacze teologii chrześcijańskiego wschodu, Osoba Ducha Świętego pomaga w udoskonaleniu tej właśnie relacji.

Ponadto, duchowość chrześcijańska stawia na pierwszym miejscu wymiar personalny, zaś na drugim – społeczny. Warto dodać, iż w odniesieniu do osoby, poprzez duchowość, rozumie się relacje człowieka względem Boga, które trwają przez całe życie człowieka i wyrażone zostaje w życiowych postawach.

„Przez postawę będziemy rozumieć względnie stałe usposobienie człowieka wyrażające się w odniesieniu: 1) do siebie samego, 2) do drugiego człowieka, 3) do otoczenia, 4) a w przypadku człowieka wierzącego również w odniesieniu do Boga i do kościoła”⁴⁵⁴.

Duchowość chrześcijańska zbudowana została na fundamencie nadprzyrodzonej wiary, którą ludzie otrzymują w momencie chrztu oraz jest karmiona poprzez dary Ducha Świętego. Duchowość ta w dynamicznym, czy organicznym podejściu, prowadzi do świętości życia i docelowo ukierunkowuje ludzi do świętości. O tym pisał już Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*: „zadać katechumenowi pytanie: «czy chcesz przyjąć chrzest?» znaczy zapytać go zarazem: «czy chcesz zostać świętym?»”⁴⁵⁵, na podstawie tej wypowiedzi można przyjąć, iż od momentu ochrzczenia dziecka przez rodziców, jego relacje zaczynają mieć duchowy wymiar.

Aby we właściwy sposób odczytać obraz duchowości w procesie, który zmierza do świętości, na początku należy odwołać się do Biblii – jej źródło świętości można upatrywać w Bogu. Świętość zakorzeniona została w Bogu, jako w źródle, rodzi się ona z osobowego spotkania wyznaczającemu ludzkiemu życiu konkretny cel, a nie, jak mylnie się zakłada, z rozważań dotyczących życia, jakiś decyzji moralnych bądź idei.

W rozwoju duchowego życia wyróżnia się następujące etapy:

1) Życie duchowe zaczyna się, gdy następuje w sposób świadomego odkrycia tego, co miało miejsce podczas chrztu; w tym etapie wiara pobudza się, zaczynają się budować właściwe relacje z Bogiem⁴⁵⁶.

⁴⁵³M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, t. 4, kol. 317–330. Pius XI, *Encyklika Divini Redemptoris*, Kraków 2000, s.16. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 100.

⁴⁵⁴J. Werbiński, *Wpływ duchowości na relacje interpersonalne w rodzinie*, „Studia Włocławskie” 17(2005), s.208.

⁴⁵⁵Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, Poznań 2002, n. 30.

⁴⁵⁶Por. I. Werbiński, *Wpływ duchowości na relacje interpersonalne w rodzinie*, „Studia Włocławskie” 17(2005), s. 209-210.

2) Dochodzi tutaj do oczyszczenia duchowego, walki z grzechami, bądź pokusami; człowiek porządkuje swoją sferę osobową.

3) Kolejny etap określa się mianem stabilizacji; osoba, która będzie chciała pracować nad swoimi trudnościami, będzie mogła cieszyć się owocami swojej pracy, które można osiągnąć jedynie dzięki Bogu.

4) Następny etap, to tak zwany czas pustyni, pojawia się w modlitwie posucha oraz brak zadowolenia z życia duchowego⁴⁵⁷.

5) Piąty etap prowadzi do zdecydowanie głębszego zjednoczenia się człowieka z Bogiem: tu człowiek zaczyna zauważać obecność Boga również w codziennym życiu, nie tylko podczas modlitwy.

6) W tym etapie Bóg zaczyna prowadzić ludzi w stronę dalszego oczyszczenia, na przykład, gdy utracą kogoś lub coś, bez czego do tej pory nie wyobrażali sobie życia.

7) Ostatni etap, to codzienne próby wiary, które niezależnie od trudności, nie są już w stanie rozerwać silnej więzi człowieka z Bogiem⁴⁵⁸.

Zadaniem duchowości, przeżywanej we właściwy sposób, jest zintegrowanie wszystkich osobowych wymiarów człowieka, czyli: (biologicznego, duchowego i psychicznego), a także relacji o charakterze międzyosobowym.⁴⁵⁹ Poprzez duchowość człowiekowi udaje się poznać tożsamość z różnych perspektyw, zarówno tej cząstkowej (psychicznej bądź cielesnej), ale również integralnej, dającej wyczerpującą odpowiedź na nurtujące każdego pytanie: kim jestem i dokąd zmierzam⁴⁶⁰.

Podsumowanie rozdziału trzeciego

„U podstaw ustroju społecznego, pisze we wstępie do swych prac Jan Piwowarczyk, stawia katolicka etyka społeczna – człowieka. I z niego, z jego natury, wyprowadza wszystkie dalsze człony ustroju społecznego, jak : rodzina, zawód, naród i państwo, dając tym podstawę dla tak zwanego chrześcijańskiego solidaryzmu”⁴⁶¹. Jaka jest zatem wizja człowieka według Jana Piwowarczyka i jakie źródła pozwalają mu na budowanie koncepcji człowieka w

⁴⁵⁷Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 104.

⁴⁵⁸Por. I. Werbiński, dz. cyt., s. 209 - 210.

⁴⁵⁹Tamże. s. 210

⁴⁶⁰Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 105

⁴⁶¹J. Piwowarczyk, *Z katolickiej etyki społecznej*, t.1., Kielce 1938, s. 21.

szerszych ramach społecznej etyki katolickiej ? Nie stawiamy tutaj tezy, jakoby w pismach tego autora można było znaleźć metafizyczną rozbudowę teorii człowieka. W tle refleksji o bycie ludzkim rysuje się nieustannie jego aspekt relacyjny, umożliwiający życie społeczne na wszystkich jego poziomach⁴⁶².

J. Piwowarczyk pozostawił jedynie pewne uwagi na temat rzeczywistości i Boga, skupiając się na człowieku. Wydaje się, że jego rozważania z zakresu metafizyki o świecie, naturze, prawie naturalnym służyły mu przede wszystkim do tego, by ukazać, że także w człowieku istnieje stała natura, która wyznacza pewne stałe i poznawalne skłonności oraz obowiązki moralne. Także nieliczne wypowiedzi na temat Boga zdają się służyć udowodnieniu, że skoro Bóg jest wzorem dla wszystkich stworzeń i skoro jest doskonały, to i ludzie powinni zmierzać do doskonałości.

Poglądy J. Piwowarczyka zbieżne są zasadniczo z myślą św. Tomasza, czy szerzej, z ujęciami scholastycznymi. Wydaje się jednak, że zarówno myśl św. Tomasza, jak została tutaj wykorzystana do tego, by uzasadnić z góry przyjęte twierdzenie o ścisłym podporządkowaniu etyki wobec moralności.

Warto podkreślić, że samo rozumienie etyki, jej przedmiot oraz metody są zgodne z ujęciem wielu dawnych i współczesnych etyków.

Według świętego Tomasza z Akwinu: niezmiennie, prawo naturalne jest wspólne wszystkim ludom. Jego punkty odgrywają wobec ludzkiego czynu rolę analogiczną, jak zasady pierwsze wobec nauk ścisłych. Jest powszechnie dostępne dla rozumu: „W każdej istocie ludzkiej – pisze Tomasz – istnieje naturalna skłonność do działania zgodnego z tym prawem, określanego powszechnie jako działanie cnotliwe”⁴⁶³.

Pojęcie „prawa naturalnego” jest bardzo centralne dla katolickiej teologii moralnej. Nie chodzi tylko o fizyczno-chemiczno-biologiczne struktury rzeczywistości, ukazywane przez nauki zajmujące się naturą i życiem. Prawo naturalne nie jest tylko „prawem natury”. To pojęcie teologiczne, które wyraża przede wszystkim przekonanie, iż wszystko, co istnieje, nie tylko nie jest losowym owocem „przypadku i konieczności”, ale przez samą swą strukturę ujawnia twórczą intencję boską, fundamentalnie dobrą.

Zakładając, że „prawo naturalne” jest dostępne dla rozumu ludzkiego, który pochyla się nad rzeczywistością, by ją obserwować i zrozumieć, jest – przynajmniej teoretycznie – możliwe do zrozumienia i przyjęcia dla każdego człowieka dobrej woli. Ma więc od razu charakter

⁴⁶²Tamże, s. 7-10; J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., Kraków 1957, s. 3-12.

⁴⁶³*Summa Theologiae* I-II, Questions s. 90-118; *Contra Gentiles* III, s. 111-121, s. 132-138.

czegoś uniwersalnego.

Z natury każdy człowiek jest osobą jednostkową. Filozofia i teologia katolicka przyczyniły się do określenia osobowej odrębności człowieka wśród różnorodnych bytów otaczającego materialnego świata.

ROZDZIAŁ IV

ZAGADNIENIA MORALNE RODZINY

1. Naturalny charakter rodziny

Autorzy międzywojenni uważali, że małżeństwo genezę swoją zawdzięcza prawu natury. W ramach tomistycznej filozofii małżeństwa i rodziny jest to stwierdzenie fundamentalne. Wartość tego założenia polega na tym, że z niego wyłaniają się dalsze wskazania etyczne w obrębie instytucji małżeństwa i rodziny.

Problematykę naturalnego charakteru małżeństwa podejmował ks. J. Piwowarczyk. Autor zwrócił uwagę na zróżnicowanie w sferze biologicznej i psychologicznej obu płci i dopiero małżeństwo stanowi ich wzajemne dopełnienie. Ks. J. Piwowarczyk, omawiając instytucję małżeństwa podkreślał, że jest ono oparte na instynkcie (popędzie) płciowym. Małżeństwo ten instynkt porządkuje nakładając pewne obowiązki moralne na człowieka⁴⁶⁴.

Dodał on, że zasięg zróżnicowania płciowego dotyczy nie tylko strony fizjologicznej, ale również i psychiki ludzkiej. „Kobieta jest pod pewnym względem innym człowiekiem niż mężczyzna. Nie tylko fizycznie, co jest uderzające, ale i duchowo, co jest trudniej stwierdzić, a co jest szczególnie ważne”⁴⁶⁵. Z tego naturalnego zróżnicowania płciowego mężczyzny i kobiety wynika potrzeba połączenia tych osób poprzez związek małżeński.

Drugim argumentem J. Piwowarczyka na rzecz naturalnego charakteru małżeństwa i rodziny było dostrzeżenie małżeństwa, jako instytucji stałej i trwałej w czasie i przestrzeni. Autor stwierdził, że małżeństwo było zawsze. Tezę tę potwierdzają historia i etnologia. Stałość tej instytucji, twierdził, wypływa z potrzeby samej natury. J. Piwowarczyk, powołując się na odkrycia etnologów ze Szkoły Wiedeńskiej z W. Schmidtem na czele, stwierdził, że małżeństwa monogamiczne były w prehistorii pierwotną formą życia rodzinnego⁴⁶⁶.

J. Woroniecki na rzecz naturalnego pochodzenia małżeństwa przytaczał argumenty natury psychologicznej. Na mocy prawa natury, twierdził on, pomiędzy mężczyzną a niewiastą,

⁴⁶⁴J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 272.

⁴⁶⁵Tamże, s. 274

⁴⁶⁶Tamże, s. 274

złączonymi małżeństwem, powstaje coś tak bliskiego i poufnego, jak w żadnym stosunku międzyludzkim odnaleźć nie można. Związek ten nie ma charakteru wyłącznie zmysłowego, ale wznosi się na wyższy poziom - duchowy. Ten duchowy stosunek pomiędzy małżonkami J. Woroniecki nazywa miłością⁴⁶⁷.

J. Piwowarczyk, podkreślając duchowy charakter związku osób w małżeństwie, nie wyklucza bynajmniej jego strony zmysłowej. Dość oryginalne było stwierdzenie ks. J. Piwowarczyka: „Dopełnienie się dwóch płci przez małżeństwo obejmuje sferę fizyczną i duchową człowieka, ale zaspakaja nieistotne potrzeby człowieka. Małżeństwo jest dopełnieniem nie człowieczeństwa, lecz jednostki. Każdy z małżonków przed małżeństwem jest pełnym człowiekiem. Dopełnienie się dwóch płci przez małżeństwo jest dla ludzkości koniecznością; stanowi bowiem jedyny sposób utrzymania rodzaju ludzkiego. Z tego powodu jest prawem dla jednostek. Opiera się bowiem o naturalny instynkt człowieka. Jest dla jednostek prawem, lecz nie obowiązkiem (chyba, że w szczególnych warunkach, np. dla naprawienia krzywdy wyrządzonej kobiecie przez mężczyznę)”⁴⁶⁸.

Na bazie małżeństwa, stwierdził ks. S. Adamski, powstała rodzina. Według niego, rodzina również posiada charakter naturalny i jest źródłem życia nie tylko w znaczeniu fizycznym, ale i duchowym⁴⁶⁹.

2. Cele małżeństwa i rodziny

Analizując przedmiotową literaturę można stwierdzić, że autorzy omawianego okresu nie usiłowali dokonać rozróżnienia pomiędzy etyką filozoficzną a teologią moralną w określeniu celów etycznych małżeństwa. Zasadniczo uwzględniali 1013 kanon ówczesnego Kodeksu Prawa Kanonicznego, w którym Magisterium Kościoła stwierdziło: „na pierwszym miejscu celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa; na drugim wzajemna pomoc i zaspokajanie pożądliwości”⁴⁷⁰.

Autorzy zgodnie z tym prawnym orzeczeniem nauczali, że pierwszym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Określali oni ten cel, jako *bonum proles*. Natomiast cel drugorzędny nazywali „wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądliwości”, co w dawnym języku

⁴⁶⁷J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 137.

⁴⁶⁸J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 238.

⁴⁶⁹S. Adamski, *Wychowanie państwowe*, s. 56

⁴⁷⁰J. Piwowarczyk, *Katolicka...* s. 236

miało określenie, jak twierdził J. Woroniecki: *bonum fidei albo fides* – wiara małżeńska⁴⁷¹.

Pierwszy cel małżeństwa – *bonum prolis* J. Woroniecki odnosił do zadań o charakterze społecznym. Autor m.in. pisał: „podobnie, jak u zwierząt, tak samo u człowieka rozróżnienie płci na to jest przeznaczone, aby przez łączenie się osobników odrębnych płci i wynikające stąd zapłodnienie sprowadzać nowe życie na ziemię i utrzymywać dany gatunek, który by bez tego wymarł”. Autor twierdził, że cel małżeństwa, jakim jest wydanie na świat potomstwa, jest ukierunkowany na dobro społeczeństwa. Jako taki interesuje on bardziej społeczeństwo niż jednostkę, gdyż jednostka może przetrwać swój czas, który jej w udziale przypada, ale bez płodzenia potomstwa, społeczeństwa nie da się utrzymać.

Realizacją pierwszorzędного celu małżeństwa, jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, zdaniem A. Szymańskiego, wymaga ze swej natury przyjęcia postawy altruistycznej. Twierdził on, że egoizm jest tej postawie przeciwny, gdyż „zawsze żyje i tuczy się cudzym kosztem. W podstawach społeczeństw pogańskich, jak również u podstaw poszczególnych instytucji, leżą ogromne zwały egoizmu i wyzysku”⁴⁷².

Autorzy pisząc o powinnościach etycznych, prokreacji i wychowania, jako pierwszorzędnym celu małżeństwa, umieszczają je w wymiarach cnoty sprawiedliwości. Na zasadę sprawiedliwości społecznej zwrócił szczególną uwagę F. Sawicki. Twierdził on, że dla dobra organicznej całości powinny być zachowane zasady sprawiedliwości pomiędzy grupami społecznymi, wśród których wymienia rodzinę. Ta cnota i zasada społeczna sprawiedliwość domaga się zachowania naturalnych obowiązków rodziców wobec dzieci.

Bez sprawiedliwości, jako zasady, każde społeczeństwo traciłoby swoją tożsamość i wiarygodność. Już św. Augustyn stwierdził, że państwo bez sprawiedliwości stałoby się *unum magnum latrocinium*. F. Sawicki akceptując to stwierdzenie zauważył, że dotyczy ono każdej społeczności, a więc i rodziny.

Bonum prolis i bonum fidei jako dwa podstawowe cele małżeństwa, zdaniem autorów międzywojennych, powinny być komplementarne i nie wolno ich sobie przeciwstawiać. Zwrócił na to uwagę w swoich pracach J. Woroniecki, który cele te chciał złączyć jedną zasadą sprawiedliwości⁴⁷³.

Przedstawiając pierwszorzędny cel małżeństwa – prokreację i wychowanie, J. Woroniecki zwrócił uwagę na społeczny charakter tego celu. Zauważył on, że u niektórych świętych istniały wyjątkowe przypadki wstrzemięźliwości płciowej, gdzie pozostał zachowany tylko duchowy

⁴⁷¹J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 332

⁴⁷²Tamże, s. 322.

⁴⁷³Tamże, s. 324.

związek pomiędzy małżonkami. Jednakże takich, stwierdził autor, „za ogólną normę uważać nie można”, bo taką normą w małżeństwie jest utrzymywanie stosunków płciowych, zgodnie z wymogami natury wpisanymi w fizjologię⁴⁷⁴.

Łącznie z wydaniem na świat potomstwa, tomiści jakby jednym tchem wymieniają jego wychowanie, jako łączny i podstawowy cel małżeństwa i rodziny. Wychowanie natomiast jest powiązane z przyjętym systemem wychowawczym. Filozofowie okresu międzywojennego za najlepszy system uznali tomizm.

Stwierdził on, że obiektywizm tomizmu nie jest jakimś przykładem bezdusznej teorii wychowawczej bez liczenia się z życiem i indywidualnymi potrzebami wychowanków. Tomizm stosuje dwie metody w naukach moralnych: deduktywną i architektoniczną. Pierwsza, to dochodzenie do wniosków i reguł moralnych ogólnych.

Druga metoda – architektoniczna, to stosowanie tych ogólnych zasad do poszczególnych wypadków i osób. Zdaniem K. Kowalskiego ta metoda posiada ważne znaczenie dla poszukiwań indywidualnych metod wychowawczych. Z tego powodu tomizm docenia znaczenie psychologii dla wprowadzania reguł życia moralnego z uwzględnieniem indywidualnych predyspozycji poszczególnych wychowanków. Stąd można mówić o zdrowym pierwiastku indywidualizmu w filozofii Tomasza z Akwinu.

Ostatnim przymiotem filozofii tomistycznej, wyróżnionej przez K. Kowalskiego w aspekcie przydatności dla wychowania, był realizm. Dotyczył on poznawania świata. W tomistycznej teorii poznania przyjmuje się obiektywną rzeczywistość, którą poznaje podmiot poznający, ale jej nie wytwarza. K. Kowalski twierdził, że inne systemy filozoficzne przypisywały rozumowi ludzkiemu atrybut tworzenia nowej rzeczywistości.⁴⁷⁵

Realizm filozofii tomistycznej K. Kowalski łączył z wychowaniem szczególnie poprzez jego wpływ na wytwarzanie cnoty pokory u wychowanków, bez której nie można, jego zdaniem, nawet mówić o dobrym wychowaniu obywatelskim. Realizm, według myśli K. Kowalskiego, łączy się z optymizmem, który u Doktora Anielskiego zawarty jest w jego dwóch sentencjach: „Anima potestates sequod ammodo omnia (dusza może stać się w porządku poznawczym wszystkim), voluntas endit in bonum universale (wola dąży do dobra ogólnego)”. Jest to jakby nie przewrotna systemu filozofii tomistycznej i stanowi niezwykle cenną wartość w procesie wychowawczym, gdzie, zdaniem K. Kowalskiego, niezbędny jest optymizm⁴⁷⁶.

Zrodzenie i wychowanie potomstwa traktowane było przez filozofów okresu

⁴⁷⁴Tamże, s. 325.

⁴⁷⁵Tamże, s. 145

⁴⁷⁶Tamże s. 134

międzywojennego, jako pierwszorzędny cel małżeństwa. Drugorzędnym natomiast celem małżeństwa, według autorów, jest wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądliwości płciowej. Cel ten nazywano *bonum fideiai fides*. Filozofowie uważali, że małżeństwo i rodzinę, jako wspólnotę, tworzą zarówno elementy duchowe, jak i zmysłowe. W odniesieniu do płciowości zajmowali oni stanowisko afirmacji stosunków seksualnych w małżeństwie. Małżeństwo, twierdził J. Piwowarczyk, opiera się na popędzie (instynkcie) płciowym⁴⁷⁷.

Wartość tego drugorzędnego celu małżeństwa, który obejmował również zaspokojenie potrzeb seksualnych (*remedium concupiscentiae*), podkreśla się poprzez powiązanie go z całością elementów życia rodzinnego, jak wzajemna pomoc i pokonywanie wszelkich trudności życiowych. J. Woroniecki stwierdził, że realizowanie jego wystarcza do ważnego zawarcia związku małżeńskiego i to nawet wtedy, gdy a priori wiadomo, że potomstwa być nie może. Autor powołał się na praktykę stosowaną w sądownictwie kościelnym, gdzie stwierdza się nieważność małżeństw w wypadku impotencji relatywnej (*impotentia relativa*). Zdaniem J. Woronieckiego jest to dowód na wielką afirmację płciowości w etyce chrześcijańskiej⁴⁷⁸.

3. Nerozerwalność małżeństwa

Rodzina etycznie „zdrowa” opiera się na nerozerwalnym małżeństwie. Autorzy etyki społecznej przytaczali wiele argumentów na rzecz tradycyjnego modelu małżeństwa. Opierali się oni na danych z doświadczeń historii, sięgając nawet czasu starożytnego Rzymu. Nerozerwalność małżeństwa i trwałość rodziny filozofowie łączyli z dojrzałością osobową poszczególnych małżonków. Mówili o wnętrzu człowieka, jako o podłożu, na którym mogą wyrastać te cechy, które pozwalają na podjęcie obowiązków i ciężarów w rodzinie. W czasach nowożytnych małżeństwo, jako instytucja, w swojej trwałości została zachwiana przez filozofię indywidualistyczną i oświeceniową. Voltaire w 1783 roku określił małżeństwo mianem „zwykłego kontraktu świeckiego”, który może być rozwiązany w każdej chwili bez „sięgania do jakiegokolwiek innego powodu poza stanowczą wolą obojga współmałżonków”. Dekret z dnia 20 września 1792 roku wydany przez Rewolucję Francuską pozwalający na rozwody argumentuje, że „nerozerwalny związek niszczyłby indywidualną wolność”⁴⁷⁹. Liberalizacja

⁴⁷⁷J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 223.

⁴⁷⁸J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 241

⁴⁷⁹Por. Tamże, s. 245-250.

prawno-obyczajowa w etyce małżeńskiej dotknęła nie tylko Francję. Poprzez kontakty międzynarodowe i literaturę rozpowszechniła się wówczas w Europie i znalazła swoich zwolenników również w Polsce. Dała temu wyraz międzywojenna publicystyka filozoficzna. Miesięcznik „Prąd” ujawniał liczne dążenia przenikające do powstałej w 1919 roku w Polsce Komisji Kodyfikacyjnej, której zadaniem było opracowanie prawa małżeńskiego. Na podstawie relacji autorów miesięcznika „Prąd” dowiadujemy się, że przygotowano projekty ustaw: o ślubach cywilnych, rozwodach, związkach mieszanych i w sprawie ograniczenia urodzeń. Opracowany projekt trzymano dwa lata w tajemnicy w Ministerstwie Sprawiedliwości. W 1932 roku na łamach tego czasopisma modelu katolickiego małżeństwa bronili: A. Szymański, S. Biskupski i S. Łazarowicz. Polska więc nie była wyjątkiem wśród innych krajów i dlatego pisał ks. A. Szymański: „Rozwody są powszechnym zjawiskiem we współczesnej cywilizacji. Tam, gdzie ich nie ma, choćby częściowo, prowadzi się propagandę za ich wprowadzeniem”. Autorzy Polski okresu międzywojennego podjęli walkę o chrześcijański model małżeństwa, a ich argumentacje można podzielić na dwie grupy, a mianowicie: pozytywne i negatywne.

Argumenty pozytywne przemawiające za nierozzerwalnością małżeństwa, przy zwróceniu większej uwagi na element etyczny niż socjologiczny, przytaczał przede wszystkim ks. J. Piwowarczyk. Autor uważał, że trwałość i ścisłość małżeństwa wynika z jego natury. Ścisłym związek małżeński jest tylko wtedy, gdy jest związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą. Trwałym zaś tylko wtedy, gdy jest związkiem nierozzerwalnym⁴⁸⁰. W małżeństwie ważną rolę odgrywa wzajemna pomoc i szacunek dwojga osób. Nie powinno dojść do degradacji związku osób do poziomu czysto zmysłowego, „zwierzęcego związku, zmierzającego tylko do zaspokojenia instynktu płciowego”. Dobro indywidualne osoby związanej małżeństwem domaga się, aby ta instytucja miała przymiot trwałości, bowiem tylko wtedy można sprostać, według wskazań ks. J. Piwowarczyka, wymaganiom natury ludzkiej. J. Piwowarczyk wskazał, że trwałość małżeństwa jest potrzebą społeczną. Chodzi tu przede wszystkim o dobro takich społeczeństw, jak rodzina i naród. Rozwód, twierdził on, rozluźnia spójnię rodzinną i w swoich skutkach jest groźny zwłaszcza w odniesieniu do dóbr dziecka⁴⁸¹. Dobro rodziny domaga się konieczności spójni małżeństwa dla wychowania dziecka. Z tej przyczyny ks. J. Piwowarczyk

⁴⁸⁰J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 236.

⁴⁸¹Tamże, s. 238.

uważa, że nierozzerwalność małżeństwa należy uznać za postulat prawa natury. Rozwód bowiem rozbija tę spójnię, a dziecko stawia wobec zagrożeń w kształtowaniu charakteru⁴⁸². Dobro społeczne oznacza dobro całego narodu. W społeczeństwach, gdzie rozwody są uprawomocnione ustawami państwowymi, słabną związki społeczne, a dominację przejmuje duch indywidualistyczny. W parze z rozwodami idzie ogólne rozluźnienie obyczajów w narodzie, w wyniku czego następują wybuchy niepohamowanej namiętności. Stan ten osłabia morale całego narodu i może doprowadzić do jego upadku. Na niebezpieczeństwo osłabienia kondycji narodu spowodowane rozwodami wskazywał także inny filozof okresu międzywojennego S. Podoleński. Wraz z J. Piwowarczykiem przytaczali znany z historii fakt, że upadek Rzymu był poprzedzony upadkiem moralności małżeńskiej, a szczególnie

rozwodami⁴⁸³.

Argumenty negatywne charakteryzują się ukazywaniem ujemnych skutków rozbitych rodzin w aspekcie życia indywidualnego, a zwłaszcza społecznego i to w takich obszarach, jak środowisko wychowawcze, narodowe i ogólnoludzkie. J. Woroniecki postrzegał rozwody, jako degradację człowieka w aspekcie wartości osobowych, poprzez kapitulację władz umysłowych, rozumu i woli, przed zmysłami i oddanie im do usług swych uprawnień. Za tym pójdzie niszczenie resztek oporu sumienia i ciągłe szukanie okazji do cielesnych doznań, co już powoduje, że człowiek przyznał rozpuście prawo obywatelskie do istnienia w swej duszy⁴⁸⁴. Znane są przypadki, że z tych namiętności rodzą się inne przewinienia, jak kłamstwa, oszczerstwa, kradzieże, a nawet zabójstwa. Autor twierdził, że istnieje ścisły związek rozwodów z ogólnym rozluźnieniem obyczajowości w tym zakresie, które jego zdaniem wspierają w sposób szczególny praktyki przerywania ciąży. Praktyka rozwodowa, zdaniem autorów, jest to jednocześnie obyczajowe cofanie się do czasów pogańskich, co wykazał ks. A. Szymański przypominając, że już Seneka mówił o matronach rzymskich, które liczyły swe lata nie według urzędowania konsulów, lecz według liczby swoich mężów⁴⁸⁵. Natomiast św. Hieronim wspomina o jakiejś kobiecie, która miała 23 mężów, a sama była dwudziestą pierwszą

⁴⁸²Tamże, s. 243.

⁴⁸³Tamże, s. 244.

⁴⁸⁴J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 243.

⁴⁸⁵A. Szymański, *Etyka*, Lublin 1937, s. 119.

żoną swego ostatniego męża. Te przypomnienia odległych czasów miały za zadanie utracić argumentację nowoczesności instytucji rozwodowych. A. Szymański wskazuje na następujące przyczyny rozwodów: życie ułatwione, błędne teorie światopoglądowe, prawo rozwodowe i osłabienie woli. Autor dość wnikliwie je po kolei analizuje. Przyczyną rozwodów według A. Szymańskiego jest odrzucenie poczucia odpowiedzialności osobistej i brak pracy nad doskonaleniem człowieczeństwa⁴⁸⁶. Skutkiem takiej postawy jest pójście pozbawionej odpowiedzialności osoby po linii najmniejszego oporu i poszukiwanie, głównie zewnętrznych i łatwych przyjemności. Autor zauważa, że sprzyjającą okazją dla takich zachowań była ówczesna cywilizacja miejska. Wytworzyła ona przekonanie, że można swobodnie rozporządzać swoim ciałem i traktować funkcje płciowe, jak inne fizjologiczne funkcje swojego organizmu. A. Szymański wskazywał, że na takie postawy obyczajowe miał wpływ romantyzm w literaturze⁴⁸⁷. Nie deprecjonując tu niewątpliwych zasług w budzeniu uczuć patriotycznych w Polsce okresu rozbiorów, autor zauważa, że kierunek ten był skory do wynoszenia miłości cielesnej ponad wszelką miłość oraz redukował ją do uczuć i namiętności. Po czasach twórczości mistrzów pojawili się pisarze mniejszego kalibru, którzy dla chęci zysku lub popularności, utworami już miernymi spowodowali propagowanie pornografii i prostytucji. Ta atmosfera zdeprecjonowała trwałość małżeństwa i rodziny. Społeczeństwa chrześcijańskie, uważał A. Szymański, po ciężkiej walce potrafiły opanować rozwody pozostałe po czasach pogańskich. Na podstawie tego argumentu autor twierdził, że dla zachowania zasad etycznych w ogóle, a w małżeństwie w szczególności, potrzebna jest obecność Boga w „ekonomii: świata”. Bóg jest istotną treścią małżeństwa i wraz z zanikiem wiary chrześcijańskiej, uważał A. Szymański, nie istnieją odpowiednie motywacje dla trwałości małżeństwa, a pozostaje jedynie świadomość ciężarów związanych z nierozzerwalnym związkiem małżeńskim i z wychowaniem potomstwa⁴⁸⁸. Polska przez cały czas jej państwowego istnienia nie miała prawa rozwodowego. A. Szymański uważał, że dla dobra narodu i nowo powstałego państwa polskiego nie powinno się stwarzać obyczaju rozwodowego swoim ustawodawstwem, lecz wręcz przeciwnie, powinno się wzmocnić zasadę nierozzerwalności małżeństwa. Zdrowa etycznie rodzina wymaga nierozzerwalnego małżeństwa.

⁴⁸⁶Por. Tamże, s. 120.

⁴⁸⁷Por. Tamże, s. 121.

⁴⁸⁸Por. Tamże, s. 124.

Po omówieniu celów oraz przymiotów małżeństwa i rodziny, podejmujemy próbę analizy funkcji i czynności społecznych tych wspólnot w ujęciu filozofów polskich okresu międzywojennego. Cele i przymioty małżeństwa i rodziny, a więc prokreacja i nierozzerwalność - powinny mieć charakter stały. Natomiast funkcje małżeństwa i rodziny są tak zmienne, jak zmienne są warunki społecznego bytowania⁴⁸⁹. Funkcje społeczne rodziny należy rozumieć, jako wyznaczone przez prawo naturalne role do pełnienia w życiu społecznym. Spełniane przez rodzinę funkcje społeczne są różne. Uzależnione są one od wielkości rodziny, wieku, stanowisk społecznych, czasu, miejsca itd. Rodzina poprzez spełnianie tych funkcji odgrywa zawsze ważną rolę w życiu społecznym. Autorzy ukazują trzy podstawowe funkcje społeczne rodziny, a mianowicie: socjalizacyjną, wychowawczą i miłości, którą określają jako integracyjną. Te funkcje uważają oni za istotne albo pierwszorzędne, a zatem, zdaniem autorów, powinny one być pełnione przez rodzinę na każdym etapie rozwoju społecznego⁴⁹⁰. Autor wymienia również funkcje społeczne rodziny, które mogą zanikać wraz ze zmianą form cywilizacji. Funkcje takie uważają oni za akcydentalne albo drugorzędne. Zaliczają do takich funkcję gospodarczą rodziny. J. Piwowarczyk funkcję socjalizacyjną rodziny upatruje w jej pośrednictwie pomiędzy jednostką a społeczeństwem (narodem, państwem) oraz w tym, że rodzina jest pierwszą organizacją społeczną, w której człowiek żyje. Dopiero z czasem człowiek, za pośrednictwem rodziny, wchodzi w kontakt z innymi społecznościami. Każda osoba, uważał autor, wynosi wzory z własnej rodziny i stanowią one model współżycia społecznego i kontaktów z innymi osobami i społecznościami⁴⁹¹. Sama natura, zdaniem J. Piwowarczyka, predysponuje rodzinę do pełnienia funkcji socjalizującej. Autor uważał, że inne społeczności z wielkim trudem mogą pełnić tę funkcję⁴⁹². Muszą dla podołania tym zadaniom powoływać specjalne instytucje i ponosić koszty. Rodzina natomiast, jego zdaniem, posiada sama w sobie naturalną zdolność w przysposabianiu obywatela do życia społecznego. J. Woroniecki na określenie funkcji socjalizacyjnej rodziny używał słowa „uspołecznienie”. Autor określił cel tej funkcji, jako przygotowanie dziecka do dbania o dobro wspólne. Uważał on, że osiągnięcie tego celu bez rodziny jest bardzo trudne. Autor również podkreślał naturalny charakter socjalizacji przebiegającej w rodzinie, a innym społecznościom przypisywał charakter „bardziej sztuczny i oderwany od zwykłych warunków życiowych”⁴⁹³. J. Woroniecki uważał, że większość cnót

⁴⁸⁹Por. Tamże, s. 125..

⁴⁹⁰Por. Tamże, s. 126.

⁴⁹¹J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 243.

⁴⁹²Tamże, s. 245.

⁴⁹³J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 88.

społecznych wynosi się z domu rodzinnego. Wymieniał on takie cnoty, jak: pracowitość, porządek wokół siebie, spokój i cisza, i inne. Wszystkie te cnoty mają bardzo ważny, jakby wspólny mianownik, który może wynieść jednostka z domu rodzinnego - określał autor - „rachowania się z całością”⁴⁹⁴. J. Piwowarczyk referując funkcję wychowawczą rodziny zwracał uwagę na jej pierwszeństwo znaczeniowo-czasowe względem innych instytucji wychowawczych.

A. Szymański twierdził, że funkcja wychowawcza rodziny jest mocno wpisana w cechy cywilizacji chrześcijańskiej⁴⁹⁵. Argumenty te dodatkowo wzmacniał J. Woroniecki, który uważał, że rodzina stała się naturalną przeszkodą w tworzeniu społeczeństwa komunistycznego w ZSRR. Stało się tak, że najbardziej nawet „ideowo” wychowywana młodzież radziecka, z czasem próbowała odosobnienia w ramach rodziny i rodzinnej własności. Ten fakt uzasadniał siłą natury, w którą jest wyposażona rodzina. Autor wykazał, że najbardziej intensywna indoktrynacja nie potrafi pozbawić siły natury tkwiącej w rodzinie⁴⁹⁶.

Przy omawianiu funkcji wychowawczej rodziny ks. J. Piwowarczyk podejmował polemikę z upowszechnionymi poglądami, według których człowiek jest istotą z natury dobrą. Wbrew tym przekonaniom już w małym dziecku, zauważył J. Piwowarczyk, można zaobserwować złe popędy i to nie nabyte, tylko wrodzone. Tajemnicę takiego stanu rzeczy wyjaśnić może następstwo grzechu pierworodnego. Wychowanie rodzinne wymaga „Naginania dzieci do ładu panującego w rodzinie, a więc do pokonywania egoizmu i do ćwiczenia się w cnotach społecznych”⁴⁹⁷. Autorzy podkreślali doniosłość funkcji miłości, której wyrazem jest atmosfera ciepła psychicznego w rodzinie. Funkcji tej przypisywali oni skutek integracyjny względem samej rodziny, a w konsekwencji i względem innych społeczności. Uczeni uważali, że ta atmosfera domu jest jakby właściwym klimatem wychowawczym. Stąd też pomiędzy funkcją integracyjną miłości, a funkcją wychowawczą rodziny widzieli oni ścisłe związki przyczynowe. J. Piwowarczyk w pełnieniu tej funkcji integracyjnej rodziny podkreślał szczególną rolę żony. Zdaniem autora, kobieta jest główną architektką rodzinnej wspólnoty psychicznej. Mężowi

⁴⁹⁴ Tamże, s. 54.

⁴⁹⁵ A. Szymański, *Etyka*, s. 132.

⁴⁹⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 58.

⁴⁹⁷ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, s. 232.

przypisywał on rolę kierowania rodziną i odpowiedzialności prawnej i społecznej za działania członków rodziny. Jednakże zaznaczał, że żona-matka jest powołana do kierowania rodziną, a to przez miłość, którą rozdziela i odbiera. Z tego tytułu ciąży na niej obowiązek stworzenia cieplej atmosfery rodzinnej, polegającej na wzajemnym zaufaniu i miłości członków rodziny. J. Piwowarczyk uważał, że brak tej atmosfery czyni z rodziny luźny związek ludzi, którzy zaledwie tolerują się nawzajem, a dom rodzinny uważają tylko za miejsce spoczynku i pożywienia. Atmosfera rodzinnej miłości natomiast, uważał on, sprawia postawę przywiązania uczuciowego, połączoną z tęsknotą do domu rodzinnego. J. Piwowarczyk twierdził, że tak zintegrowana rodzina tworzy wśród swoich członków zdolność łatwiejszego „pokonania wszystkich niespołecznych odruchów, które w nich się budzą”⁴⁹⁸. J. Piwowarczyk uważał kobietę za predestynowaną przez naturę do tworzenia atmosfery, która sprzyja wychowaniu i właściwemu pełnieniu funkcji socjalizującej rodziny. Określił ją jako kapłankę ogniska domowego. Z tego względu, według niego, jest ona główną przyczyną sprawczą wspólnoty rodzinnej w znaczeniu psychicznym⁴⁹⁹.

A. Szymański określa rodzinę „jako wspólnotę gospodarczą i psychiczną”. Wspólnota psychiczna, jako czynnik integrujący rodzinę, pozostanie, zdaniem autora, czynnikiem trwałym. Funkcja gospodarcza rodziny obejmuje te działania, które należą do funkcji ekonomicznych gospodarstwa domowego. Ta funkcja, zdaniem A. Szymańskiego, przestała odgrywać większą rolę, a zwłaszcza w osiedlach miejskich. Tu rodzina niemal zupełnie zatraciła charakter wspólnoty wytwórczej, a pozostała tylko jako wspólnota zarobkowa i spożywcza⁵⁰⁰. Poza tym już w okresie międzywojennym w Polsce, twierdził autor, zauważono powolny zanik wspólnoty rodzinnej związanej z wyżywieniem, gdyż młode małżeństwa zaczęły stołować się poza domem. Związek duchowy jednak pozostaje nadal i staje się głównym spoiwem rodziny i w ten sposób rodzina pełni swoje funkcje istotne (socjalizacyjne i wychowawcze oraz miłości), a te akcydentalne, jak np. działalność gospodarcza, od rodziny przejmują inne społeczności. Te inne instytucje spełniają czynności jakby pomocnicze w stosunku do rodziny i do tych należeć będzie szkoła, ogródki dziecięce i świetlice. A. Szymański nie uznawał cywilizacji czasów ówczesnych za sprzyjający czynnik dla integracji rodziny. Uważał on, że działaniem swoim ta cywilizacja spłycała system propagowanych wartości, inklinując w kierunku hedonizmu,

⁴⁹⁸ Tamże, s. 244.

⁴⁹⁹ Por. Tamże, 245.

⁵⁰⁰ A. Szymański, *Etyka*, s. 142.

deprecjonując wartości nieprzemijające⁵⁰¹.

Wobec rodziny istniały i istnieją oczekiwania narodu i Kościoła, co do spełniania istotnych funkcji społecznych, a więc prokreacji, socjalizacji i integracyjnej miłości. Zmiany społeczne związane z procesami industrializacji i urbanizacji pozbawiły lub – jak niektórzy twierdzą – uwolniły rodzinę od funkcji akcydentalnych, których przedstawianą przez uczonych postacią była funkcja gospodarcza. Autorzy międzywojenni przypisywali jednak rodzinie rolę jakby filtru i tworzywa wszelkich wartości podstaw⁵⁰². Rodzina jako podstawowa komórka społeczna funkcjonuje w licznych relacjach do większych społeczności. W nich znajduje ona oparcie i pomoc w realizacji swych celów. Duże znaczenie dla rodziny posiada państwo. Ono bowiem ma odpowiednie środki, przy pomocy których jest w stanie najskuteczniej wspierać rodzinę. Z tej też przyczyny filozofowie okresu międzywojennego poszukiwali fundamentalnych zasad, na jakich powinny być oparte relacje państwa do rodziny.

4. Zagadnienie aborcji

Nazywano wiek XX dumnie „wiekiem dziecka, a tymczasem – jak twierdzi S. Podoleński – dzisiaj musimy powiedzieć, że stoi on, bardziej niż którykolwiek inny, pod znakiem dzieciobójstwa”⁵⁰³.

Wszystko, co nas otacza, miało swój początek i będzie miało kres swego istnienia. Jest tylko różnica w długości trwania. Nie ma rzeczy wiecznych. Wszystko ulega niszczącej sile czasu. Tylko człowiek nie chce się poddać temu bezwzględnemu prawu przemijania. Ciało ludzkie podlega prawom materii, dlatego starzeje się i umiera. Od dnia narodzin nieustannie zdążamy ku śmierci cielesnej. Należy zatem określić filozoficzne rozumienie życia, a więc zgodnie z przedmiotem filozofii rozumienie życia należy podjąć w aspekcie jego istnienia i istoty. Do dóbr dla człowieka najcenniejszych i których zabezpieczenie jest niezbędnym dla spokojnego współżycia osób i dla dobra wspólnego, zaliczają wszyscy życie. Chcąc zatem prawidłowo i w pełni scharakteryzować czym jest życie, wyjaśnijmy zatem, czym jest substancja żywa.

⁵⁰¹Por. Tamże, s. 143.

⁵⁰²Por. Tamże, s. 144.

⁵⁰³S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, Kraków 1933, s. 62.

Substancję żywą określa się substancję materialną ujętą jako jedność, per accidens, przez przypadłość⁵⁰⁴. Substancja żywa jest zapoczątkowana w swej wewnętrznej warstwie przez dwa podstawowe pryncypia wewnątrzbytowe: formę i materię, determinujące się nawzajem. Przypomnijmy, że materia jest bytem w możności. Muszą być różne materie stosownie do różnorodnych możności i nie co innego nazywa się substancją materii, jak tylko samą możność, która mieści się w rodzaju substancji, gdyż rodzaj substancji podobnie zresztą, jak inne rodzaje, złożony jest z możności i aktu. Materia związana z formą będąc realnym współelementem, współpryncypium jednostkowego bytu, jest na pewnym etapie rozwoju. Stanowiące ją treści są poddawane determinacji ze strony formy w taki sposób, że bytuje ona aktualnie, to znaczy że jest w stanie gotowości do podmiotowania przypadłości. Zatem to, co aktualizuje materię jest forma. Substancja żywa ma taką doskonałość, że może zmysłowo poznać i poruszać się dzięki wewnątrzbytowemu pryncypium szczegółowemu, które egzystuje w jej formie. Formę substancji żywej, a więc formę współstanowioną przez takie wewnątrz bytowe pryncypium szczegółowe, nazywa się formą substancji żywej, *anima*, czyli duszą. Materię substancji żywej, a więc materię współstanowioną przez doskonałość wyznaczoną przez takie wewnątrzbytowe pryncypium szczegółowe, nazywa się materią substancji żywej, *animatum*⁵⁰⁵.

Substancja żywa, *animal*, może, ale nie zawsze musi posiadać życie, *vita*⁵⁰⁶. Życie to nieprzerwany ciąg następujących po sobie określonych aktualizacji treści ontycznych, stanowiących istoty przypadłości poznania zmysłowego i ruchu, właściwego substancjom żywym, aktualizacji wywołanych determinacją danych przypadłości przez odpowiednie wtórne pryncypia zewnętrzne. Substancja żywa, to taka substancja, które *quiditas* jest współstanowiona przez wewnątrzbytowe pryncypium szczegółowe poznania zmysłowego i ruchu przez wyznaczoną przez to pryncypium doskonałość.

Życie zaś to nieprzerwany ciąg bezpośrednio po sobie aktualizacji treści, stanowiących istoty tych przypadłości, podmiotowanych przez substancję żywą, których istoty stanowią one są przez treści będące skutkiem aktualizacji doskonałości danej substancji żywej, doskonałości wewnętrznej przez wewnątrzbytowe pryncypium.

Życiem nazywamy zatem zespół czynności, którym początek daje działający sam z siebie podmiot⁵⁰⁷. Inaczej mówiąc, życiem jest zespół przejawów bytowej zawartości podmiotów. Te czynności i przejawy są takie, jaki jest podmiot. Można więc mówić o życiu, typowym dla

⁵⁰⁴M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 27

⁵⁰⁵Tamże, s. 28

⁵⁰⁶Tamże, s. 30

⁵⁰⁷M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, s. 16.

roślin, zwierząt, ludzi i Boga. Znaczy to, że jeżeli podmiot jest doskonalszy, to także doskonalsze jest życie. Poziom lub doskonałość życia mierzymy ustalając, kto określa cel działań i przejawianie się podmiotu, jakimi władzami posługuje się podmiot, jaka forma go stanowi.

Człowiek sam określa cel swych działań i przejawów, kierując swoimi władzami i podejmuje decyzje oraz poznaje. Stanowi go forma rozumna.

Życie jest to sposób realizowania się bytu w rzeczywistości. Życie jest tym, czego człowiek doświadcza w ożywionym ciele: uporządkowaną jednością pluralnej rzeczywistości, która w realnej wielości swoich części i momentów zachowuje się w aspekcie przestrzennym i czasowym jako jedna wobec swojego otoczenia, porusza i kształtuje samą siebie, tak że mając zasadę ruchu i kierunek ruchu w sobie samej jest nie tylko zależną funkcją otoczenia, ale jako całość jest zawsze czymś więcej niż sumą części i ich wzajemnych oddziaływań.

M.. Gogacz życiem nazywa działania, wywołane i scalone przez formę, gdzie formą jest suma typowych dla danego bytu działań⁵⁰⁸. Jest więc ono zespołem działań duchowych i cielesnych człowieka z przenikającymi je relacjami osobowymi, które stanowią powiązania z osobami w wierności istnieniu, prawdzie i dobru. Życie człowieka, jako osoby, rozpoczyna się wraz z jego poczęciem. Nie można zatem utrzymać stanowiska nauk przyrodniczych, że płód ludzki nie jest od pierwszej chwili istnienia odrębną i samodzielną istotą. Wiemy, że komórka zarodkowa nie jest częścią matki, gdyż łączy w sobie dziedzictwo matki i ojca i jest bytem samodzielnym. Już w pierwszym stadium życia, płód formułuje swoją własną strukturę cielesną. Pierwiastkiem życiowym od pierwszej chwili istnienia człowieka jest jego dusza. Płód ludzki od pierwszej chwili jest całością w sobie, jednostką, istotą ludzką, osobą, człowiekiem, choć niedoskonałym i dopiero się rozwijającym. Tego faktu nie zmienia ani zależność czasowa płodu od organizmu matki, ani brak świadomości swego istnienia.

J. Piwowarczyk stwierdza, że embrión w łonie matki nie jest schorzeniem ani jakimś nowotworem. Jest natomiast człowiekiem. Nie uformowanym jeszcze należycie, ale człowiekiem, z ciałem i duszą⁵⁰⁹.

W okresie międzywojennym ważny był problem człowieczeństwa płodu ludzkiego. Pius XI potępił aborcję i odrzucił fałszywe usprawiedliwienia przerywania ciąży⁵¹⁰.

Badając zagadnienie przerywania ciąży niektórzy są przekonani – jak sądzi S. Podoleński – obecne stanowisko Kościoła katolickiego nie jest oparte na jednolitych podstawach etycznych

⁵⁰⁸Tamże, s. 16.

⁵⁰⁹J. Piwowarski, *Przecież człowiek...*, „Tygodnik Powszechny” nr 16 (161) 1948, s. 2.

⁵¹⁰Pius XI, *Casticonnubii*, 1930

i dlatego zostało ujęte dogmatycznie, ale w sposób „nieliczący się zupełnie z potrzebami dnia dzisiejszego”⁵¹¹.

Zagadnień natury duchowej i o ścisłym ich związku z medycyną lekarze nie podejmują, gdyż nie potrafią i nie lubią. Powodem tego jest: nieumiejętność przystąpienia do problematyki, pomijanej w trakcie studiów i obawa przed prawdą porządku moralnego, która spowodowałaby utratę dochodów materialnych wynikających z poglądów oraz praktyki dotyczących przerywania ciąży⁵¹².

Na początku należy sprecyzować samo zagadnienie i wyjaśnić niektóre podstawowe pojęcia. Poronieniem określa się płód w łonie matki, który został usunięty, chociaż jeszcze nie był zdolny do samodzielnego życia. Poronienie może nastąpić samo z siebie, jako następstwo stanów chorobowych lub wypadku, i wtedy jest samodzielnym, patologicznym, albo zostało spowodowane świadomie i celowo i nazywa się poronieniem sztucznym. Poronienie sztuczne może być dwojakiego rodzaju: wykonane przez lekarza i wtedy nazywa się przerywaniem ciąży, albo zostało wywołane przez kogokolwiek i wówczas nosi nazwę „spędzenie płodu” lub „poronienie zbrodnicze”⁵¹³. Przerywanie ciąży łączy się zawsze z zabiciem płodu, z unicestwieniem życia. Dlatego zagadnienie nie należy do medycyny i prawa, ale do etyki. Niektórzy uważają, że problem przerywania ciąży należy wyłączyć z etyki i uczynić zagadnieniem nauk szczegółowych. Jednakże zdobycze nauk szczegółowych w przedmiocie przerywania ciąży nie podejmują zasad kwestii dotyczących problematyki, kim jest człowiek. Nauki szczegółowe nie określają zasad postępowania, ani tego, kim jest człowiek, lecz daje pewną sumę wiadomości szczegółowych.

„Człowiek – według św. Tomasza – w dwojaki sposób może być rozpatrywany: w sobie i w odniesieniu do czegoś innego. Jeżeli patrzeć na człowieka, jakim jest w sobie – nie wolno nikogo zabijać, gdyż każdym, nawet w grzeszniku musimy miłować naturę, którą Bóg uczynił, a która przez zabójstwo zostaje zniszczona. Lecz, jak wyżej zostało powiedziane, zabójstwo grzesznika jest dozwolone przez wzgląd na dobro ogólne, które przez zło bywa niszczone. Życie zaś sprawiedliwych jest czynnikiem konserwującym i pomnażającym dobro ogólne, gdyż oni to stanowią główniejszą część zbiorowości. I dlatego pod żadnym względem nie wolno niewinnego zabijać”⁵¹⁴.

Przerywanie ciąży jest zagadnieniem moralnym, gdyż oznacza zabicie żywego płodu

⁵¹¹S. Podoleński, *Etyka katolicka a eugenika i medycyna*, s. 96.

⁵¹²Por. Tamże, s. 99.

⁵¹³S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, s. 68.

⁵¹⁴Św. Tomasz, S. Th., 2 – 2 q. 44, a. 6.

ludzkiego. Z punktu widzenia relatywizmu fakt poczęcia bytu ludzkiego wyposażonego w kod genetyczny, a więc zespół potencjalnych sił rozwojowych, które czynią go człowiekiem, wpływa zasada potencjalności, jako źródło, z którego wypływa prawo człowieka do życia „i jest rzeczą moralnie złą unicestwić potencjalność istoty poczętej przez ludzkich rodziców”⁵¹⁵. Jednakże, kiedy tego domaga się potencjalność innej, nie poczętej jeszcze osoby lub istniejącej już istoty ludzkiej, wtedy zabieg przerywania ciąży jest usprawiedliwiony⁵¹⁶.

Człowiek ma możliwość, a nawet prawo nadawania pewnego sensu rzeczom, zjawiskom i formom i rzeczywiście to czyni, gdy tworzy symbole, ale nie on dopiero nadaje sens wszystkim rzeczom, lecz w wielu zjawiskach, a w pierwszej linii w pewnej zdolności istnieje cel, wytyczony przez samą naturę tej zdolności, a więc obiektywnie wraz z nią ustalony kierunek, którego poznanie i pogwałcenie odbija się na całym porządku naturalnych bytów. Człowiek poznający rzeczy, czy zjawiska i wyczytujący ich cel, ma ścisły obowiązek używania i wykorzystywania tych rzeczy, względnie zdolności w sposób odpowiadający ich naturze. Miarodajnym czynnikiem w poznaniu tych celów, nie mogą być uczucia, nastrój, ponieważ jest ono subiektywne, niestałe i ono samo nie może decydować o włączeniu się naszych działań w obiektywny porządek świata. Nie może być także normą poznanie przez doświadczenie, czy przeżycie, gdyż każde pokolenie chce na nowo doświadczyć, chociaż wiemy, że normy wypływające z doświadczenia nie żyją długo i nigdy nie stają się ogólnymi zakazami czy nakazami.

Przerywanie ciąży, z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej, jest złem moralnym. „Jest rzeczą moralnie złą uśmiercać istotę ludzką poczętą z ludzkich rodziców, ponieważ akt ten narusza przysługującą tej istocie moralną wartość osobową wyposażającą ją w niepogwałcalne prawo do życia”⁵¹⁷. Zatem zabranie życia niewinnemu jest zawsze połączone ze szkodą dobra i zdrowia moralnego społeczeństwa. Współczesne państwo i prawodawstwo zezwalając na przerywanie ciąży dla wskazań medycznych naruszyły zasady moralne, które miały na uwadze szacunek dla życia ludzkiego i dlatego nie widzi się żadnej podstawy, aby zatrzymać się na tym punkcie, lecz należy zatem, ze względów higienicznych poświęcić zarówno kielkujące życie, jak i samą rozrodczość. Jeżeli z prawodawstwa i sumienia ludzkiego zostanie zlikwidowany szacunek do życia, nie zawahają się wtedy ludzie poświęcić tego życia nie tylko ze względów higienicznych, lecz także ze względów społecznych, pedagogicznych, ekonomicznych. Według nauki katolickiej, człowiek nie posiada absolutnego prawa panowania ani nad życiem własnym,

⁵¹⁵Z. Szawarski, *Etyka przerywania ciąży*, „Etyka” nr 16 / 1978 /, s. 75.

⁵¹⁶Tamże, s. 78.

⁵¹⁷T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1982, s. 243-244.

ani nad integralnością swego ciała. Nie ma tego prawa ani nad sobą, ani nad innymi ludźmi tak, jak ma je nad zwierzętami. Człowiek jest tylko użytkownikiem swego życia i ciała. Użytkownik zaś w prawach władania jest ograniczony. Nie wolno mu przede wszystkim niszczyć tego, co mu zostało powierzone, a więc człowieka⁵¹⁸. S. Podoleński uważa, że zachodzą różnorodne przyczyny, które wpływają na decyzje o usunięciu ciąży⁵¹⁹. Główną przyczynę upatruje w czynnikach społecznych i gospodarczych: niezamożność rodziny, małe mieszkania, praca zawodowa kobiet, obawa utraty pracy w razie posiadania dziecka oraz potrzeba utrzymania wyższej stopy życiowej, a jest to możliwe przy ograniczonej liczbie dzieci lub zupełnego ich unikania. Z tego względu stosuje się środki zapobiegawcze, a gdy one zawodzą, decydują się na przerwanie ciąży.

Te wskazania społeczne, jak sądzi Z. Garlicka, między innymi spowodowane są: zgwałceniem, stwierdzonym wyrokiem sądu, jest to wskazanie bezwzględne. Natomiast do wskazań względnych należą: nieślubna ciąża, jeśli zawarcie małżeństwa jest niemożliwe, a opieka nie może być zapewniona dziecku w czasie ciąży i po urodzeniu dziecka ani przez rodzinę ani przez instytucje społeczne; ciąża u kobiety pracującej, jeżeli kobieta sama utrzymuje rodzinę, lub dochód rodziny jest bardzo niski⁵²⁰.

Kościół katolicki darzy przyszłą matkę czcią religijną. Kościół patrzy na matkę, jak na dostojne naczynie, w którym Bóg sam złożył wartość ponad wszelką cenę. Dla matki ciężarnej rezerwuje osobne błogosławieństwo⁵²¹.

Należy podkreślić, że wskazania społeczne czy ekonomiczne, oparte na wywiadach, nigdy nie mogą być wiarygodne, gdyż mogą występować wszelkiego rodzaju nadużycia. Sytuacja ekonomiczna rodziny jest zawsze względna, i nie można wykazać, jaka jest rzeczywista sytuacja materialna rodziny. O wskazaniach społecznych, czy ekonomicznych rodziny, decyduje nie lekarz i nie należy to do obowiązków lekarskich, jednakże lekarz staje się wykonawcą wyroku śmierci⁵²². Nie można zatem i nie wolno ze względów społecznych, ekonomicznych, czy eugenicznych, dokonywać przerwania ciąży. Sytuacja ekonomiczna rodziny powinna być usuwana w postaci pomocy ze strony państwa, gminy czy ubezpieczeń. Dlatego nie można, dla ratowania niedomagań ekonomicznych, zabijać nienarodzonych. Kościół uczy, że tylko w trzech przypadkach możliwe jest odebranie życia drugiemu człowiekowi – państwo może to uczynić w stosunku do zbrodniarza, żołnierz na wojnie może

⁵¹⁸J. Świrski, *Zagadnienie sterylizacji*, s. 381.

⁵¹⁹S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, str. 164.

⁵²⁰Z. Garlicka, *Wskazania społeczne przerwania ciąży*, w: „Ginekologia Polska”, nr 10-12, s. 175.

⁵²¹J. Piwowarski, *Przecież człowiek...*, „Tygodnik Powszechny”, 1946 r., nr 16 (161), s. 5.

⁵²²Por. S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, s. 167.

odebrać życie nieprzyjacielowi, prywatny człowiek – napastnikowi, który godzi na jego życie lub równoznaczne dobro. Żaden z tych wypadków nie zachodzi przy przerwaniu ciąży. Jak stwierdza J. Piwowarczyk embrion w łonie matki nie godzi w jej życie, nie jest w stanie wojny z nikim i nie popełnił zbrodni⁵²³.

Inną przyczyną są czynniki psychologiczne, zwłaszcza lęk przed cierpieniem lub komplikacjami przy porodzie. Jeszcze inną przyczyną są wskazania eugeniczne, które powinny służyć dobru rasy w wypadkach, gdyby matka miała urodzić dziecko dziedzicznie silnie obciążonych i mogących ujemne cechy przekazać następnym pokoleniom. Za decydującą przyczynę uważa się również obniżenie poziomu wykształcenia moralnego, zwłaszcza w dziedzinie płciowej i religijnej. Duży wpływ upatruje S. Podoleński w rozpowszechnianiu się poglądów materialistycznych i potrzeba „używania życia” oraz budząca się na tym tle „niechęć do dziecka”⁵²⁴. Osobnym powodem sztucznych poronień jest sytuacja społeczna i prawna nieślubnej matki, by uwolnić ją i dziecko od przykrych następstw, związanych z nieślubnym macierzyństwem. Jeszcze inną przyczyną są wskazania prawne. Mają one za zadanie uwolnić kobietę od płodu, który istnienie swoje zawdzięcza przestępstwu, skierowanemu przeciw wolności osobistej, gwałt, zniewolenie do nierządu. W wypadku zniewolenia najwięcej można się doszukać akceptacji tak ze strony lekarzy, jak i społeczeństwa.

Dość często uważa się, że płód ludzki jest integralną częścią organizmu matki. Ze względu zatem na życie, czy zdrowie matki, można usunąć ten „żywy” organizm, tak jak amputuje się nogę. Dlatego niektórzy sądzą, że „wolno im rozporządzać własnym organizmem”⁵²⁵. Przede wszystkim płód nie może być uważany za narząd matki, gdyż z fizjologicznego punktu widzenia, jest on samodzielny co do istoty i zachowania się, gdyż płód ten od samego początku i przez cały okres ciąży matki, jest samodzielnym bytem. To samo wynika – jak stwierdza S. Podoleński – z dzisiejszego stanu badań nauk przyrodniczych, które wykazują, że płód ludzki jest od pierwszej chwili istnienia odrębną i w pewnym znaczeniu, samodzielną istotą. Jednakże uważa się, że kobiecie powinno przysługiwać prawo do rozporządzania swoją ciążą.

Embrion w łonie matki, jak stwierdza J. Piwowarczyk nie jest organem jej ciała (...). Jest zaś człowiekiem, drugim obok niej lub w niej samej człowiekiem, jeśli chodzi o zaszeregowanie tej istoty do jakiegoś gatunku. Wprawdzie ta istota jest z jej organizmem związana i przez ten organizm żyje, ale tylko czasowo. Z powodu braku wykształcenia się jego

⁵²³J. Piwowarczyk, *Przecież człowiek*, 1946, nr 16 (161), s. 7.

⁵²⁴S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, str. 154.

⁵²⁵Tamże, s. 156.

władz fizycznych. Nie z powodu istotnych braków człowieczeństwa⁵²⁶.

Powiedzieliśmy, że płód jest odrębnym, indywidualnym bytem. To nie jest tylko indywiduum, ale to jest osoba, która jest podmiotem praw. Ma prawo do życia, oparte na prawie natury, natomiast prawo stanowione powinno bronić tego prawa tym bardziej, że jest bytem bezbronnym i słabym, które zarazem, jako osoba, nie może być środkiem dla dobra innych. Zatem każde spędzenie płodu, czy przerwanie ciąży, będzie więc zabiciem człowieka niewinnego, a tego winno prawo zabraniać. Dlatego nie można poświęcać istnienia ludzkiego lekceważąc prawo naturalne. Obowiązywać winno prawo stanowione przede wszystkim nie zabijania niewinnych istnień bez ograniczenia i od początku istnienia bytu ludzkiego. Jeżeli jednak powstaje konflikt między prawem matki, a prawem dziecka, mamy do czynienia ze zderzeniem się praw dwóch osób do istnienia. Życie żadnej z tych dwóch osób nie może być podporządkowane, jako środek do zachowania życia jednej lub drugiej osoby. Niektórzy sądzą, że niekiedy płód „nastaje na życie matki”, gdyż jego obecność może być zagrożeniem dla życia matki i w związku z tym należy je usunąć drogą przerwania ciąży. Jednak może być odwrotnie, że to organizm matki jest zagrożeniem dla życia dziecka. Jeszcze inną koniecznością przerwania ciąży jest pogląd, że jeżeli nie przerwie się ciąży to, z punktu widzenia lekarskiego, może zginąć matka i dziecko. Dlatego lepiej jest ofiarować jedno życie dla ocalenia drugiego. Zatem zabija się dziecko dla ocalenia drugiego człowieka, czyli wybiera się mniejsze zło przez zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej, gdyż „cel uświęca środki”⁵²⁷. Należy zatem zaznaczyć, że przy przerwaniu ciąży nie wybiera się, lecz popełnia zło, poprzez targnięcie się na życie człowieka.

J. Piwowarczyk uważa, że Kościół Katolicki nie mniejszą, nawet większą czcią otacza kielkujący w matce żywot ludzki. Karą duchowną otacza tych, którzy porywają się na jego istnienie – piętnuje jako morderców⁵²⁸.

Przypomnijmy, że pierwiastkiem życiowym człowieka jest od pierwszej chwili dusza ludzka. Płód ludzki jest od pierwszej chwili nie tylko całością w sobie, jednostką, istotą odrębnie istniejącą, ale istotą ludzką, osobą. Jest zarazem bytem niedoskonałym, rozwijającym się dopiero. Tego nie zmieni ani zależność czasowa płodu od organizmu matki, ani brak świadomości własnego istnienia.

S. Podoleński uważa, że tak samo lekarz, który dla ratowania matki zabija dziecko w łonie matki, popełnia dzieciobójstwo, niezgodne z prawem natury, z moralnością i

⁵²⁶J. Piwowarczyk, *Przecież człowiek*, 1946, nr 16 (161), s. 6.

⁵²⁷Tamże, s. 11.

⁵²⁸J. Piwowarczyk, *Przecież człowiek*, 1946, nr 16 (161), s. 9.

sprawiedliwością⁵²⁹, gdyż medycyna włączyła przerwanie ciąży w zakres swojej wiedzy i sztuki. Jeżeli zatem lekarz świadomie zmierza do usunięcia płodu - popełnia zło. Funkcjonuje etyka lekarska, która określa obowiązki lekarza i konieczność oparcia się w wykonywaniu zawodu o zasady moralne. Niekiedy zdarza się, że lekarz nie ma zamiaru usunięcia płodu, lecz następstwem leczenia może doprowadzić pośrednio do aborcji, wbrew zamierzeniom. Jest to wtedy tzw. *occisioindirecta*, a poronienie tak spowodowane nosi nazwę pośredniego *abortus indirectus*⁵³⁰.

W etyce katolickiej motywuje się pośrednie przerwanie ciąży chorobą matki, której grozi śmierć; zabiegi użyte przez lekarza muszą mieć wyłącznie cel wyleczenia z choroby; środki dla ratowania zdrowia matki, którymi można spowodować poronienie pośrednio, wolno użyć jeżeli brak innych, bezpieczniejszych⁵³¹. Natomiast etyka katolicka nie zezwala w żadnym absolutnie wypadku na podjęcie sztucznego poronienia i traktuje je jako zabójstwo. Nie wszyscy jednak podzielają takie stanowisko i wychodzą z założenia, że np. przy wyborze między ratowaniem życia człowieka dorosłego, a życiem płodu, należy wybrać to pierwsze. Doświadczenie jednak wykazuje, że przerwanie ciąży dość często przynosi niepowetowane skutki psychiczne, moralne i zdrowotne matki podejmującej się usunięcia niechcianej ciąży.

Ważnym jest poczucie odpowiedzialności w chwili, gdy lekarz chce podjąć się przerwania ciąży. Dlatego niektórzy lekarze tak bardzo starają się usprawiedliwiać słuszność tego zabiegu ze względu na „spokój sumienia”. Zarazem lekarz staje się sędzią, decydującym o życiu i śmierci drugiego człowieka, będąc zarazem wykonawcą tego wyroku. Prawo jednak odebrania życia posiada jego dawca, a jest nim tylko Bóg⁵³². W stosunku do prawa Boskiego Kościół ma tylko prawo wyjaśniania go i obrony. Nie on je nadał, dlatego nie ma w stosunku do niego władzy zwierzchniej, a więc i prawa zwalniania ludzi od niego⁵³³.

Natomiast prawo stanowione winno w określonych wypadkach karać śmiercią tylko przestępców, jeżeli takie prawo funkcjonuje, dla dobra społecznego. Nie posiada zatem takiego prawa lekarz i nie może odbierać życia ani matce ani dziecku. Obowiązkiem jego zawodu jest tylko leczyć i ratować życie ludzkie. Zatem lekarzowi nie wolno w żadnym wypadku zabijać płodu dla ocalenia życia matki. Jeżeli prawo zatem nie przejmuje zasad moralnych, które potępiają każde bezwzględnie sztuczne poronienie, jako zbrodnię, wtedy uprawia jakąś podwójną etykę, która jednym pozwala na zgładzenie życia, a drugim pozwala.

⁵²⁹S. Podoleński, *O życie nienarodzonych*, str. 158.

⁵³⁰Por. Tamże, s. 162.

⁵³¹Tamże, s. 163.

⁵³²Tamże, s. 165.

⁵³³Tamże, s. 168.

„Jeżeli na podstawie danych z biologii płód jest od początku swego istnienia samodzielną istotą ludzką, a etyka zabrania bezwzględnie zabijać niewinnego i czynić zabójstwo” środkiem do celu, „to jedynym moralnie dopuszczalnym wyjściem jest zarzucenie sztucznych poronień. Usprawiedliwieniem tej praktyki jakąś wyższą koniecznością, przymusem obowiązującym lekarza do ratowania osoby znajdującej się w niebezpieczeństwie”, Nie można ratować jednego, zabijając z rozmysłem w tym celu drugiego niewinnego.

Wiemy, że istota ludzka w łonie matki jest osobą niewinną i bezbronną, dlatego nie ma nikt prawa pozbawiać jej życia. Lekarz, który dopuszcza się tego czynu, przekracza swoje kompetencje. Powinien tylko ratować życie, ale nigdy⁵³⁴ zabijać jednego życia dla ratowania drugiego. Dlatego przerwanie ciąży zostało nazwane, także przez niektórych lekarzy, zbrodnią, której nie usprawiedliwia tłumaczenie, że życie matki jest cenniejszym od życia nienarodzonego dziecka. Nie lekarz decyduje, które życie jest cenniejsze. Zarazem szkodzi lekarz sobie i swojemu stanowi, jako moralny sprawca względnie wykonawca tego czynu, niezgodnego z etyką.

S. Podoleńki uważa, że „między życiem matki i dziecka w jej łonie zawsze przegrywa dziecko, a przegrywa dlatego, że jest słabsze i nie może się samo bronić, a opuszczają je ci wszyscy, których obowiązkiem jest udzielić mu tej obrony – matka, lekarz, społeczeństwo, państwo”⁵³⁵. Embrion jest człowiekiem, przerywanie ciąży to morderstwo⁵³⁶. W takiej sytuacji dziecko musi bronić prawo, gdyż jest bezsilne wobec napastnika, a w imieniu prawa - społeczeństwo i państwo.

Życie i czas podsuną człowiekowi myśl, że życie nienarodzonego nie jest mniej wartościowe, niż życie w ogóle i skoro pierwsze może być dla jakichkolwiek względów poświęcone, takim samym prawem może być poświęcone i inne życie. Dlatego bardzo szybko należy się spodziewać, że ci ludzie, którzy wcześniej występowali przeciw życiu nienarodzonych, jutro wystąpią z wymaganiami, aby wolno było zabijać niepełnosprawnych i starców. Wystarcza ta sama argumentacja, co w przypadku poprzednim, czyli powoływanie się na zlikwidowanie przez społeczeństwo i państwo stanowiska katolickiego, a przez to szacunku dla życia ludzkiego. Jednocześnie z tym nastąpi zupełny zanik uczuć ludzkich, cnót, kultury i zaczną działać najdziksze instynkty⁵³⁷.

⁵³⁴Tamże, s. 171.

⁵³⁵Tamże, s. 174.

⁵³⁶Tamże, s. 175.

⁵³⁷Por. I. Świrski, *Zagadnienie sterylizacji*, s. 284.

5. Sprawiedliwość i miłość

Klasyczna definicja sprawiedliwości – cnoty, pozwala określić sprawiedliwość – czyn: oddanie każdemu tego, do czego ma prawo. W pojęciu „sprawiedliwość” tkwi pojęcie prawa, co po polsku – pojęcie: „sprawiedliwość” - doskonale wyraża. Prawo więc jest przedmiotem sprawiedliwości, a to w tym znaczeniu, że w stosunku prawnym jedna strona ma „uprawnienie” do czegoś, druga zaś obowiązek⁵³⁸.

Według J. Piwowarczyka, ze względu na podmiot sprawiedliwości, teologia moralna - w ślad za Arystotelesem i scholastyką - rozróżnia sprawiedliwość prawną, rozdzielczą i zamienną. Pierwsza, reguluje obowiązki członków społeczeństwa (jednostek i mniejszych społeczności) względem całości, druga – obowiązki całości względem swych członków, trzecia wreszcie – obowiązki członków względem innych członków⁵³⁹.

W ostatnich czasach, jak stwierdza J. Piwowarczyk, przyjęło się nadto mówić o sprawiedliwości społecznej. Po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Stolicy Apostolskiej pojawiła się ta nazwa w encyklice św. Piusa X z 1904 roku, wydanej na 1300-lecie św. Grzegorza Wielkiego. Tego wielkiego Papieża nazwał Pius X w swej encyklice „publicznym obrońcą sprawiedliwości społecznej”⁵⁴⁰.

Niektórzy współcześni moralisci dzielą cnotę sprawiedliwości na trzy gatunki: ogólną, czyli społeczną (*socialis*), rozdzielczą (*distributiva*) i wymienną (*commutativa*), dodając do nich jeszcze czwartą, nazywaną - sprawiedliwością międzynarodową⁵⁴¹.

W tradycyjnym trójdziale: sprawiedliwość zamienna, rozdzielcza i prawna najczęściej przez „dobro ogółu” lub „wspólne” rozumiano dotąd - dobro państwa, określone przez prawo pozytywne państwa; stąd też nazwa: sprawiedliwość prawna⁵⁴².

J. Hoffner uważa, że św. Tomasz wyróżnia sprawiedliwości: ogólną, czyli współdzielczą lub społeczną oraz szczególną, którą z kolei dzieli na rozdzielczą i wymienną z zastrzeżeniem, że tylko sprawiedliwość szczególna jest cnotą kardynalną, natomiast sprawiedliwość ogólna jest cnotą nadrzędną w stosunku do wszystkich cnót kardynalnych, ponieważ podporządkowuje

⁵³⁸J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1, s. 60.

⁵³⁹Tamże, s. 61.

⁵⁴⁰Tamże, s. 62.

⁵⁴¹Por. J. Kondziela, dz. cyt., s. 93-118.

⁵⁴²J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1., s. 84.

czynności tych cnót dobru ogólnemu⁵⁴³.

Uważa się, że sprawiedliwość społeczna jest tym samym, co sprawiedliwość legalna (*iustitia legalis*). Nowy termin miał podkreślić fakt, że ustawodawstwo powinno działać na podstawie naturalnego porządku etycznego i być zgodne z jego nakazami.

Jak stwierdza J. Hoffner, źródłem prawa są organa władzy państwowej, określające, co należy do obowiązków obywatela wobec państwa i stanowi sprawiedliwość legalną.

Inni natomiast podkreślają, że sprawiedliwość społeczna, która jest pojęciem rodzajowym, obejmuje zarówno sprawiedliwość prawną, jak i sprawiedliwość rozdzielczą i ma za cel przede wszystkim dobro ogółu, a zarazem obejmuje wszystkich ludzi. Przedmiotem tej sprawiedliwości jest jednostka oraz władza. Zatem prawa, jakie przysługują obywatelom wobec państwa oraz obowiązki, które im odpowiadają po stronie piastujących władzę, wchodzą w zakres sprawiedliwości rozdzielczej.

Według J. Messnera sprawiedliwość społeczna winna być odrębna od pozostałych, gdyż rozciąga się na dziedzinę gospodarczo-społecznego dobrobytu społecznego, który jest czymś różnym od państwa, ale mieści się w jego ramach⁵⁴⁴.

Natomiast S. Wawryn utożsamia pojęcie sprawiedliwości społecznej z pojęciem narodu, w którym to sprawiedliwość społeczna znajduje swoje źródło i któremu służy. Naród posiada prawo do tego wszystkiego, co jest do życia niezbędne⁵⁴⁵.

J. Hoffner pisze, że sprawiedliwość społeczna nie może być przedstawiona jako czwarta podstawowa forma cnoty kardynalnej, lecz utożsamia ją ze sprawiedliwością legalną. Uważa, że stosowniej byłoby sprawiedliwość legalną nazwać sprawiedliwością dobra wspólnego albo sprawiedliwością społeczną. Dodaje, że nie powinniśmy zacieśniać sprawiedliwości dobra wspólnego do państwa i do jego dobra wspólnego. Jej pole działania jest o wiele szersze, ponieważ spełnia ono swoją funkcję nie tylko w łonie państwa, lecz także w łonie organizmów terytorialnych, zawodowych, kościelnych itd., gdziekolwiek mamy do czynienia z osiąganiem dobra wspólnego rozumianego w formie dynamicznej⁵⁴⁶.

T. Ślipko, rozważając zagadnienie sprawiedliwości społecznej, na samym początku zastrzega, że rozwiązanie nie może być oparte na dokumentach Kościoła, gdyż są to źródła

⁵⁴³Por. J. Hoffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992, s. 42-60.

⁵⁴⁴Por. J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1960, s. 432-433.

⁵⁴⁵S. Wawryn, *Co to jest sprawiedliwość społeczna*, w: „Wiara i życie” nr17, 1937, s. 241-246.

⁵⁴⁶Por. J. Hoffner, dz. cyt., s. 42-60.

teologiczne, natomiast miarodajne powinno być tylko doświadczenie i zasady rozumowe. Zastanawia się, czy tradycyjny podział sprawiedliwości na rozdzielczą, legalną i zamienną jest adekwatnym wyrazem obiektywnej rzeczywistości moralnej, do której się odnosi⁵⁴⁷. Według T. Ślipki rzeczywistość obejmuje dwa podstawowe elementy składowe: całość i części, czyli państwo i obywatele oraz zachodzące między nimi stosunki. Uważa jednak, że taki podział nie wyczerpuje wszystkich kategorii społeczno-etycznych relacji. Dodaje, że obok jednostki ludzkiej, czyli obywatela, realnym składnikiem społecznej całości są pośrednie grupy społeczne. Nazywa je członami społecznymi. Spełniają one funkcje społeczne dla stworzenia odpowiednich warunków ludzkich i dzięki temu obdarzone są odpowiedzialnością życiową, chociaż zawsze zależą od całości społecznej, jaką jest państwo. Na tym gruncie zawiązuje się między nimi wzajemnie funkcjonalna współzależność. Dlatego też trzeba uznać ich wzajemną relację etyczną. Grupy te, jak i pojedynczy obywatele, mają te same uprawnienia i obowiązki. I właśnie ten układ uprawnień i obowiązków stanowi rodzaj sprawiedliwości podmiotowej, który T. Ślipko nazywa sprawiedliwością społeczną. Przez relacje T. Ślipko rozumie inną osobę lub innych ludzi, na których ciąży powinność uszanowania uprawnienia podmiotu relacji. Podmiotem relacji jest każda osoba ludzka, posiadająca określone uprawnienia jurydyczne. Uprawnienie jurydyczne zachodzi wtedy, gdy w wewnętrznej swej treści stwarza w innych ludziach obowiązek uszanowania tego właśnie uprawnienia. Uprawnienie polega na tym, że czyni się człowieka władnym do czynienia albo posiadania czegoś, bowiem materią relacji jest rzecz, względnie działanie, do której odnosi się uprawnienie podmiotu relacji, czyli to, co mu się należy. Źródłem uprawnienia jest norma prawa obiektywnego. Obowiązkiem natomiast, T. Ślipko nazywa - powinność. Powinność i uprawnienie stanowią dwie różne postacie prawa podmiotowego, chociaż pozostają we wzajemnej korelacji, która powoduje odpowiednie konsekwencje⁵⁴⁸.

Sprawiedliwość społeczna – według T. Ślipki – zachodzi zatem między poszczególnymi członami społecznymi i orzeka, co się im od siebie nawzajem należy w granicach spełnianych przez nie zadań społecznych, takich jak na przykład produkcja dóbr materialnych, zadania wychowawcze, twórczość kulturalna itp. Sprawiedliwość społeczna mówi więc o obowiązkach i uprawnieniach jednych członków społeczności względem innych, czyli dotyczy współdziałania na rzecz dobra wspólnego całości, a ostatecznie, na rzecz dobra osoby ludzkiej.

Dodaje, że w ten sam sposób możemy wyodrębnić jeszcze jedną sprawiedliwość, którą

⁵⁴⁷T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1982, s. 140-143.

⁵⁴⁸Por. Tamże, s. 140-142.

nazywa sprawiedliwością międzynarodową. Sprawiedliwość międzynarodowa obejmuje stosunki zachodzące między państwami, jako niezależnymi od siebie i równymi sobie podmiotami prawno-etycznymi. Na nich opiera się normatywny porządek tzw. prawa międzynarodowego⁵⁴⁹.

Proponowane rozwiązania nie wydają się do końca słuszne, gdyż wyjaśnienie sprawiedliwości tkwi w rozumieniu przedmiotu formalnego sprawiedliwości ogólnej i szczegółowej.

Niektórzy z cytowanych autorów uważają, że przedmiotem sprawiedliwości społecznej jest stosunek ogółu do jednostek, natomiast przedmiotem sprawiedliwości wymiennej jest stosunek jednostek do jednostek.

Zwrócić należy uwagę, że zarówno stosunek jednostki do społeczeństwa, jak i stosunek społeczeństwa do jednostki opiera się na wzajemnej umowie i w związku z tym należy do tej samej sprawiedliwości, którą jest sprawiedliwość prawna, nazywana sprawiedliwością wymienną.

A. Żychliński twierdzi, że źródłem prawa jest społeczność narodowa, a w dalszej kolejności ludzkość⁵⁵⁰. Prawo, które jest dyktowane dobrem ogólnym, nazywa prawem społecznym, a sprawiedliwość, która mu odpowiada - sprawiedliwością społeczną. Ta sprawiedliwość społeczna skłania jednostkę do podporządkowania dobra prywatnego dobru społecznemu. Nie jest to, jak pisze A. Żychliński, poświęcenie siebie dobru ogólnemu, lecz praca nad dobrem osobistym, skoro to dobro jest nierozzerwalnie związane z dobrem społecznym.

Według św. Tomasza z Akwinu przedmiotem formalnym sprawiedliwości społecznej jest podporządkowanie działań człowieka dobru ogólnemu, które wypływają z prawa natury oraz z prawa pozytywnego. Dotyczy to zatem sprawiedliwości ogólnej. Natomiast sprawiedliwość szczególna, nazywana sprawiedliwością rozdzielczą, czy wymienną, dotyczy oddania każdemu tego, co mu się należy, bez względu na to, czy ktoś, komu się coś należy, jest jednostką, czy też społecznością.

Św. Tomasz bardzo mocno odróżnia przedmiot sprawiedliwości ogólnej od przedmiotu sprawiedliwości szczególnej. Sprawiedliwość społeczna, która jest cnotą ogólną – jak zaznacza Akwinata – podporządkowuje wszystkie cnoty dobru ogółu. Jednakże sprawiedliwość

⁵⁴⁹Por. Tamże, s. 143.

⁵⁵⁰A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 367-399.

społeczna należy do sprawiedliwości szczególnej, gdyż ze względu na swój przedmiot podporządkowuje wszystko dobru ogółu.

Źródłem prawa jest przede wszystkim człowiek, posiadający suwerenny cel życia, z którego wynika osobista autonomia. Prawa, przysługujące człowiekowi, normują stosunki międzyludzkie.

V. Cathrein twierdzi, że człowiek sprawiedliwy to ten, który jest zobowiązany oddać każdemu to, co mu się należy. Wymienia on trojaki rodzaj zobowiązania względem innych: podległość, jako sprawiedliwość legalna, współrzędność, jako sprawiedliwość wyrównująca oraz należność, która jest sprawiedliwością rozdzielającą. Podległość dotyczy stosunku człowieka do zbiorowości, współrzędność – stosunku człowieka do człowieka, zaś należność jest tym, co się należy człowiekowi od społeczności⁵⁵¹.

J. Majka wymienia dwa rodzaje sprawiedliwości: sprawiedliwość bezwzględnej równości świadczeń wzajemnych, zwaną sprawiedliwością zamienną oraz sprawiedliwość stosującą różne rodzaje miar proporcjonalnych, czyli uwzględniającą sytuację osoby⁵⁵². Wchodzi tu w grę sprawiedliwość rozdzielcza, prawna, społeczna i karząca. Sprawiedliwość karząca, według Cathreina, jest niesłusznie wprowadzana jako czwarty rodzaj sprawiedliwości, gdyż sędzia wykorzystuje albo sprawiedliwość legalną, albo sprawiedliwość rozdzielczą, albo sprawiedliwość wyrównującą⁵⁵³.

J. Keller, omawiając zagadnienie sprawiedliwości i jej podział, twierdzi, że wszystkie cnoty kardynalne łączą się ze sobą. Ta łączność cnót może być trojakiego rodzaju: ze względu na zadanie cnoty, jej przedmiot oraz podmiot. Zatem wyróżnia trojaki rodzaj części składowe: *partes integrales*, *subiectivae* i *potentiales*. *Partes integrales*, jako części składowe cnoty kardynalnej sprawiedliwości, należą do pewnych warunków, które są konieczne do należytego działania cnoty⁵⁵⁴.

Partes integrales J. Keller sprowadza do dwóch:

1. Sprawność skłaniająca do pełnienia dobra jako obowiązku (*subratione debiti*).
2. Sprawność skłaniająca do unikania zła jako krzywdy (*subratione iniuriae*).

Partes subiectivae sprowadza do dwóch rodzajów:

- a) sprawiedliwość jednostkowa, która reguluje stosunki między jednostkami;

⁵⁵¹V. Cathrein, *Filozofia moralna*, Warszawa 1904, s. 13-36.

⁵⁵²J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 188-190.

⁵⁵³V. Cathrein, *Filozofia moralna*, s. 13-36.

⁵⁵⁴J. Keller, *Etyka katolicka*, t. II, Warszawa 1957, s. 278-285.

- a) sprawiedliwość społeczna (*socialis*), która reguluje stosunki między jednostką a społeczeństwem lub między społeczeństwami;
- b) sprawiedliwość zamienna (*commutativa*), rodząca najściślejsze zobowiązania;
- c) sprawiedliwość rozdzielcza (*distributiva*), którą władza społeczna kieruje się w stosunku do obywateli;
- d) sprawiedliwość legalna (*legalis*), która skłania człowieka, jako poddanego, do czynienia tego wszystkiego, co przyczynia się do dobra społecznego.

Do *partes potentiales* należą trzy grupy. Do pierwszej należą cnoty, które tym różnią się od sprawiedliwości, że brak w nich ścisłej równości w oddaniu należności:

- a) religijność (*religio*);
- b) petyzm (*pietas*);
- c) szacunek (*observantia*).

Do drugiej grupy należą te cnoty, które różnią się od sprawiedliwości tym, że zwrócenie czegoś nie należy się ściśle:

- a) wdzięczność (*gratitudo*);
- b) karność (*vindicatio*);
- c) prawdomówność (*veracitas*).

Trzecia grupa, to cnoty mające na względzie należność, której niedopełnienie nie rodzi zła:

- a) hojność (*liberalitas*);
- b) towarzyskość (*affabilitas*).

Przez niektórych współczesnych filozofów sprawiedliwość ogólna nazywana jest sprawiedliwością socjalną lub społeczną i polega na przestrzeganiu prawa naturalnego bądź pozytywnego, regulującego stosunki między społecznością a jednostką, grupą oraz stosunki międzynarodowe.

Egzystencjalizm stara się pozbawić prawo naturalne jego fundamentu, przecząc istnieniu wspólnej natury ludzkiej. J. P. Sartre stwierdza, że nie istnieje żadna natura ludzka, ponieważ nie istnieje żaden Bóg, który mógłby ją stworzyć. Najwyższa zasada egzystencjalizmu brzmi, że człowiek jest wyłącznie tym, czym sam siebie czyni. W człowieku bowiem najpierw jest istnienie. Najpierw człowiek istnieje, a następnie ukierunkowuje się ku przyszłości⁵⁵⁵.

Zainteresowanie sprawiedliwością społeczną u etyków okresu międzywojennego nie koncentrowało się na kwestii teoretycznego jej zdefiniowania, ale na poszukiwaniu dróg i środków do jej urzeczywistnienia w codziennym życiu. Wypracowane przez nich idee

⁵⁵⁵Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1948, s. 22; 52.

odnoszące się do realizacji sprawiedliwości społecznej skupiały się wokół dwóch tez. Twierdzili oni, że sprawiedliwość społeczna może być zaprowadzona, o ile obywatele będą do niej wychowywani i jeżeli stworzy się poprawne struktury życia publicznego⁵⁵⁶.

Znaczną oryginalność przymysłów etyków okresu międzywojennego odnajdujemy zwłaszcza w kwestii koncepcji sprawiedliwych struktur społecznych. U ich podstaw umieszczali zasadę solidaryzmu⁵⁵⁷.

Ks. J. Piwowarczyk, w uzasadnieniu korzyści płynących z solidaryzmu, powołał się na następującą myśl św. Tomasza z Akwinu: „ustrój (społeczeństwa, państwa) jest jednością powstałą z dobrego złożenia wielości”. Zgodnie z filozofią tomistyczną Piwowarczyk uważał, że społeczeństwo jest organizmem moralnym. Uznał on za konieczność nadanie społeczeństwu cech jednolitości. Utworzenie takiego systemu możliwe jest, zdaniem autora, na podstawie zorganizowania poszczególnych zawodów, na których opierałoby się państwo, jako instytucja reprezentowana poprzez przedstawicieli poszczególnych zawodów⁵⁵⁸.

Począwszy od XIX wieku, obok trzech podstawowych form sprawiedliwości, mówiło się, o wspomnianej wyżej, czwartej formie sprawiedliwości, tj. sprawiedliwości społecznej. W pierwszym okresie wyrażenie to było tylko sloganem, za którym kryły się nie dość jasne pragnienia i żądania. Nie było ono pojęciem naukowym. Pierwszym, który użył tego wyrażenia w szerokim znaczeniu sprawiedliwości między człowiekiem i człowiekiem, był – jak pisze J. Hoffner – neoscholastyczny filozof społeczny, jezuita L. Taparcelli d’Azzeglio (1862)⁵⁵⁹. W roku 1948 A. Rosmini wprowadził do swojego projektu konstytucji cywilnej sprawiedliwość społeczną, jako zasadę-wytoczną, o dość niejasnej treści. Na przełomie XIX i XX wieku niektórzy dopatrywali się w tej nowej formie sprawiedliwości, której Tomasz z Akwinu jakoby miał nie znać, trującego owocu modernizmu i zdecydowanie odrzucili zarówno samo wyrażenie, jak i jego treść⁵⁶⁰. Mimo to pojęcie sprawiedliwości społecznej nieustannie się rozszerzało w literaturze katolickiej, przypomnijmy, że Piusa X zostało wprowadzone także do oficjalnych dokumentów Kurii Rzymskiej. Wreszcie encyklika *Quadragesimo Anno* z 1931 roku umieściła je tak wyraźnie w centrum swojej uwagi, że nazwano ten ważny dokument encykliką sprawiedliwości społecznej⁵⁶¹. Termin „sprawiedliwość społeczna” stał się przedmiotem dyskusji po encyklice. Postawiono szereg pytań dotyczących sprawiedliwości społecznej. Czy

⁵⁵⁶Por. Wóycicki, Rola, s. 14-15.

⁵⁵⁷A. Roszkowski, *Korporacjonizm katolicki*, s. 381-385.

⁵⁵⁸J. Piwowarczyk, *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1932, s. 137-140.

⁵⁵⁹Por. J. Hoffner, dz. cyt, s. 58-59.

⁵⁶⁰J. Hoffner, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*, Saarbrücken 1935, s. 10.

⁵⁶¹Por. A. Borowski, Sprawiedliwość społeczna w świetle *Quadragesimo Anno*, w: *Ateneum Kapłańskie* nr 39, 1937, s. 429.

jest ona tylko nowym terminem, dla oznaczenia któregoś znanego już od dawna rodzaju sprawiedliwości, czy też wyraża jakąś nową treść? Czy podział sprawiedliwości, który zazwyczaj był stosowany, może być zachowany, czy też domaga się przebudowy drogą wprowadzenia obok dawnych, czwartego rodzaju sprawiedliwości? Wielu utożsamiało ją ze sprawiedliwością legalną. Inni zacieśnili ją do wymogów prawa naturalnego odnośnie dobra wspólnego, nieokreślonych przez prawo pozytywne. Jeszcze inni umieścili w tym pojęciu zarówno sprawiedliwość legalną, jak i rozdzielczą. Natomiast niektórzy rozumieją sprawiedliwość społeczną jako dobrze pojętą harmonię między sprawiedliwością legalną, rozdzielczą i wymienną. Podczas, gdy wymienione dotychczas koncepcje utrzymują się w polu trzech tradycyjnych podstawowych form sprawiedliwości, dostrzega się w sprawiedliwości społecznej jakąś formę specyficznie nową.

Pojęcie „sprawiedliwość społeczna” jest trudne do określenia, a wśród teologów katolickich, panują spory i toczą się dyskusje na ten temat⁵⁶². Pierwsza grupa teologów utożsamia sprawiedliwość społeczną z prawną. Druga w sprawiedliwości społecznej widzi podział sprawiedliwości prawnej, mianowicie ten rodzaj sprawiedliwości prawnej, który reguluje sprawiedliwy rozdział dóbr materialnych. Trzecia przeciwnie, sprawiedliwość prawną uważa za podział sprawiedliwości społecznej. Czwarta twierdzi, że sprawiedliwość społeczna jest nowym, czwartym (obok trzech tradycyjnych) działem sprawiedliwości, skutkiem czego konieczna jest przebudowa odziedziczonego trójdziału. Piąty uważa sprawiedliwość społeczną nie za osobny rodzaj sprawiedliwości, lecz za ideę kierunkową, która wszystkie trzy działy (prawny, rozdzielczy i zamienny) winna ożywiać i ku dobru wspólnemu kierować. Najwięcej uzasadnionym wydaje się, według J. Piwowarczyka, pogląd szósty, który podzielają w większości teologowie. Według nich sprawiedliwość społeczna obejmuje prawną i rozdzielczą razem, a jej odpowiednikiem jest sprawiedliwość jednostkowa; żaden z pierwszych pięciu poglądów nie odpowiada encyklikom społecznym⁵⁶³.

Uważa się przede wszystkim, że sprawiedliwość odnosi się do kogoś innego, uwzględniając w nim prawo, które posiada. Dlatego też wymienia się tyle rodzajów sprawiedliwości, ile jest odmian praw i uprawnień. Jednakże, jak stwierdza J. Piwowarczyk, sprawiedliwość winna być podstawą wszelkiego działania społecznego. Zarazem dodaje, że potrzebna jest miłość, przez którą rozumiemy cnotę, która nas skłania do miłowania bliźniego

⁵⁶²Por. *Ateneum Kapłańskie* 1937, s. 417 – 420.

⁵⁶³J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, s. 68.

i do czynienia mu dobrze, w miarę naszych możliwości⁵⁶⁴. W encyklikach społecznych Papieży spotykamy termin: miłość społeczna. Jednakże ta miłość jest rozumiana jako miłość, której przedmiotem jest dobro społeczeństwa np. miasta, narodu czy ludzkości. Każda miłość jest pod pewnym względem społeczna, zmierza bowiem do dobra innych ludzi i utwierdza związki społeczne. Obowiązek miłości jest inny niż obowiązek sprawiedliwości. Sprawiedliwość zmierza do stanu wyrównania praw między podmiotem uprawnienia, a podmiotem obowiązku. Z miłością jest to niemożliwe. Wyrównanie polega na dokładnym oddaniu komuś dobra, które w sposób ścisły zostało ustalone bądź przez prawo (np. podatek państwowy), bądź przez naturę rzeczy (np. pożyczona suma pieniędzy). Przedmiotem miłości natomiast jest dobro w ogólności określone szczegółowo, gdyż określony szczegółowo jest tylko podmiot, który może przybierać różne formy.

Dlatego obowiązek miłości nie może być wyegzekwowany w sposób wyczerpujący⁵⁶⁵. Dlatego należy stwierdzić, że jak sprawiedliwość winna być podstawą działania społeczeństwa, tak miłość winna być jej uwieńczeniem. Nie można eliminować żadnej z tych cnót, każda jest konieczna. Niemniej jednak sama sprawiedliwość nie wystarczy, nawet najwierniej przestrzegana, sama z siebie może wprawdzie usunąć przyczyny walk społecznych, nigdy jednak nie zdoła złączyć serc i umysłów. „Sprawiedliwość dzieli, a dopiero miłość łączy”⁵⁶⁶, przekonuje nas o tym doświadczenie podczas wojny lub strajku. Chrześcijańska miłość społeczna jest szlachetną, a równocześnie - możliwą do praktykowania cnotą⁵⁶⁷.

Podsumowanie rozdziału czwartego

Zrozumienie istoty rodziny ma zasadnicze znaczenie dla postawienia zagadnień moralnych, których ona jest podmiotem. Wypływają one bowiem z samej natury rodziny oraz z tych celów, do których rodzina z natury dąży. Wszystko to, co jest zgodne z naturą rodziny, co zatem służy jej naturalnym celom, jest też moralnie dobre, wszystko natomiast, co jej naturze oraz naturalnym jej celom się sprzeciwia, jest też moralnie złe. Rodzina z natury jest społecznością ludzką, a nie tylko związkiem jednostek.

J. Piwowarczyk podkreślał doniosłość funkcji miłości, której wyrazem jest atmosfera

⁵⁶⁴Tamże, s. 66.

⁵⁶⁵Tamże, s. 67-69.

⁵⁶⁶Tamże, s. 68.

⁵⁶⁷Tamże, s. 70.

ciepła psychicznego w rodzinie. Funkcji tej przypisywał on skutek integracyjny względem samej rodziny, a w konsekwencji i względem innych społeczności. Uważał, że ta atmosfera domu jest jakby właściwym klimatem wychowawczym. Stąd też pomiędzy funkcją integracyjną miłości, a funkcją wychowawczą rodziny widział on ściśle związki przyczynowe.

Ks. J. Piwowarczyk w pełnieniu tej funkcji integracyjnej rodziny podkreślał szczególną rolę żony. Zdaniem autora, kobieta jest główną architektką rodzinnej wspólnoty psychicznej. Mężowi przypisywał on rolę kierowania rodziną i odpowiedzialności prawnej i społecznej za działania członków rodziny. Jednakże zaznaczał, że żona-matka jest powołana do kierowania rodziną, a to przez miłość, którą rozdziela i odbiera. Z tego tytułu, ciąży na niej obowiązek stworzenia ciepłej atmosfery rodzinnej, polegającej na wzajemnym zaufaniu i miłości członków rodziny. Autor uważał, że brak tej atmosfery czyni z rodziny luźny związek ludzki, który zachowują, ledwie tolerują się nawzajem, a dom rodzinny uważają tylko za miejsce spoczynku i pożywienia. Atmosfera rodzinnej miłości natomiast, uważał on, sprawia postawę przywiązania uczuciowego, połączoną z tęsknotą do domu rodzinnego. J. Piwowarczyk twierdził, że tak zintegrowana rodzina tworzy wśród swoich członków zdolność łatwiejszego pokonania wszystkich nie-społecznych odruchów.

Zakończenie

W badaniach, których wyniki zostały przedstawione w niniejszej pracy, poszukiwane były rozważania i koncepcje z zakresu etyki katolickiej (tak w jej szerokim, jak i wąskim rozumieniu) w tekstach polskiego autora katolickiego okresu, ks. Jana Piwowarczyka w okresie od 1918-1939-1959.

Przedmiotem zainteresowania był ten okres, ponieważ właśnie w tym czasie, jak wskazano to w niniejszej pracy, Jan Piwowarczyk podejmował refleksję filozoficzną i teologiczną w zakresie problematyki społecznej, gospodarczej i politycznej.

O doborze tego właśnie czasu zdecydował fakt, że polscy autorzy podejmowali szeroką refleksję o charakterze filozoficznym i teologicznym w zakresie problematyki politycznej, społecznej i gospodarczej (przed rokiem 1918 ograniczano się jedynie do ogólnych wniosków). Jednym z najprężniej działających badaczy, był ks. Jan Piwowarczyk, który pisał w okresie międzywojennym oraz powojennym, do 1959 roku, czyli do swojej śmierci.

Novum niniejszej pracy jest już sam fakt, że do tej pory etyka filozoficzna J. Piwowarczyka nie została zrekonstruowana i usystematyzowana.

To *novum* polegało także na zbadaniu recepcji myśli św. Tomasza z Akwinu, do której J. Piwowarczyk najchętniej się odwoływał. Etyka filozoficzna J. Piwowarczyka została tutaj przebadana w perspektywie tomistycznej, tzn. nie tylko pod kątem poglądów św. Tomasza, które się w niej znajdują, lecz także w kontekście rozważań polskich tomistów. Szczególna uwaga została poświęcona ukazaniu etyki, która nie jest tożsama z teologią moralną.

Osoby aktywne naukowo przed 1918 r., podejmowały w bardzo wąskim zakresie refleksję nad szeroko rozumianą problematyką społeczną, ograniczając ją przy tym do zagadnień, z jednej strony, najbardziej ogólnych i podstawowych, z drugiej zaś bardzo szczegółowych, praktycznych. Jeszcze w 1907 r. J. Woroniecki pisał, że działalność społeczna katolików jest bardzo ograniczona, a refleksja teoretyczna jest dopiero kwestią przyszłości.

Jan Piwowarczyk w okresie międzywojennym publikował swoje teksty do dnia 1 września 1939 r., do wybuchu II wojny światowej. Po jej zakończeniu, w bardzo ograniczonym zakresie, Jan Piwowarczyk publikował teksty do 1959 roku. Bezpośrednio po wojnie nie pojawili się też myśliciele katoliccy, którzy kontynuowaliby swoje. dzieło lub podejmowali choćby podobną problematykę do Jana Piwowarczyka.

Jan Piwowarczyk dokonał w swoich tekstach refleksji tak w porządku teologicznym, jak i filozoficznym i do takiej refleksji się zawsze, jak zobaczyć można, w mniejszym lub

większym stopniu odwoływał przyjmując zasady filozofii klasycznej, realistycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) jako zasady wyznaczające wszelkie rozważania dotyczące indywidualnego i zbiorowego życia człowieka. Świadczą o tym jego wypowiedzi na ten temat oraz fakt, że w jego między innymi o dorobku, znajdują się teksty dotyczące doktryny św. Tomasza z Akwinu. Potwierdza to choćby I. M. Bocheński, który w swojej pracy dotyczącej filozofii polskiej określa wielu z nich, jako tomistów, między innymi, Jana Piwowarczyka.

Jan Piwowarczyk ma świadomość, że znaczna część aktywnych wtedy myślicieli katolickich podejmowała problematykę społeczną. Myśliciele ci są jednak uwzględniani w opracowaniach z zakresu historii teologii moralnej, ekonomii czy socjologii oraz tych, które dotyczą katolickiej nauki społecznej. Interesujący mnie myśliciele okresu międzywojennego są traktowani przez Jana Piwowarczyka, jako jej prekursorzy. Katolicka nauka społeczna jest od czasu Soboru Watykańskiego II pojmowana, jako dziedzina teologii moralnej, jako uporządkowany komentarz do społecznych dokumentów Kościoła, w ramach którego pojawiają się odniesienia do nauk społecznych. Jej współcześni reprezentanci zdają sobie sprawę z tego, że przed Soborem Watykańskim II w większym stopniu odwoływano się na jej gruncie do filozofii, przede wszystkim etyki. Uznaje się jednak, że były to tylko pewne specyficzne akcenty wstępnego etapu rozwoju tej dziedziny.

Wydaje się rzeczą oczywistą, że Filozofię i Teologię łączą swego rodzaju więzi pokrewieństwa. Obie te nauki, czy dziedziny, stawiają sobie podobne, a niekiedy nawet te same pytania: miejsce człowieka w świecie, problem dobra i zła, problem śmierci, na czym polega szczęście, jaki jest sens istnienia, problem Boga, i tak dalej... A poza tym, niektórzy teologowie zapożyczają nawet koncepty filozoficzne, jak również formy rozumowania filozofów. Jednym z najbardziej jaskrawych przykładów jest Tomasz z Akwinu i jego powiązania z Arystotelesem.

Człowiek może być jednocześnie filozofem i teologiem, ale musi uznać różnicę między tymi dwiema dyscyplinami, bo każda z nich ma specyficzny charakter, przedmiot, język i meto⁵⁶⁸. Jeżeli chodzi o ekonomię i etykę, to ks. Piwowarczyk uznaje, iż obie mają ten sam przedmiot, czyli życie gospodarcze, ale ich podmiot formalny jest zupełnie inny. Życie gospodarcze w rozumieniu etycznym bada sferę gospodarczą z moralnego punktu widzenia, oczywiście moralność ta ma być moralnością obiektywną, zasadzającą się na ogólnie przyjętych zasadach moralnych. Jeżeli zaś będzie się życie gospodarcze rozpatrywać z punktu widzenia ekonomii, można natrafić na mur zwany „prawami gospodarczymi”, które dalekie są od obiektywnie przyjętych zasad moralnych. Jego postawa jednak nie zgadza się, aby

568

moralność i etykę zupełnie odciąć od sfery gospodarczej, bowiem przedmiot badań jest tu po części wspólny, a większość decyzji ludzkich dotyczących sfery życia gospodarczego jest silnie związane z prawami etyki.

Zatem moralność chrześcijańska, a konkretnie katolicka, u podstaw i w centrum swojej teorii społecznej stawia człowieka, w znaczeniu filozoficznym i teologicznym. „U podstaw ustroju społecznego, pisze we wstępie do swych prac Jan Piwowarczyk, stawia katolicka etyka społeczna – człowieka. I z niego, z jego natury, wyprowadza wszystkie dalsze człony ustroju społecznego, jak: rodzina, zawód, naród i państwo, dając tym podstawę dla tak zwanego chrześcijańskiego solidaryzmu”. Jaka jest zatem wizja człowieka według Jana Piwowarczyka i jakie źródła pozwalają mu na budowanie koncepcji człowieka w szerszych ramach społecznej etyki katolickiej? Nie stawiamy tutaj tezy, jakoby w pismach tego autora można było znaleźć metafizyczną rozbudowę teorii człowieka. W tle refleksji o bycie ludzkim rysuje się nieustannie jego aspekt relacyjny, umożliwiający życie społeczne na wszystkich jego poziomach.

Dla osiągnięcia ładu społecznego w każdej epoce potrzebne jest przyjęcie odpowiednich zasad etycznych - społecznych, czyli nakazu „rozumu praktycznego dla tworzenia wartości wspólnych jako środków służących do realizacji celów osobowych”⁵. Przyjęte zasady etyczne - społeczne to wartości, które powinny inspirować działania grup społecznych w dążeniu do osiągnięcia wspólnego celu jako dobra, przy zorientowaniu na osobę ludzką⁶. Przekonanie o potrzebie oparcia ładu społecznego na wartościach moralnych inspirowało filozofów okresu międzywojennego do poszukiwania podstawowych zasad etycznych życia zbiorowego i ich uzasadnienia.

Doniosłość tej formy życia społecznego, jaką jest państwo, podkreślali zasadniczo wszyscy liczący się w myśli etycznej filozofii społecznej. Państwo jako superstruktura organizująca społeczeństwo, poprzez pełnienie wielu funkcji społecznych, podlega normom i ocenom moralnym. Normy i zasady etyczne dotyczące państwa zależą w znacznej mierze od poglądów na naturę państwa i tę problematyka poddamy analizie na początku niniejszego punktu. Zadaniem państwa jest zabezpieczenie odpowiednich warunków dla rozwoju i szczęśliwości swoich obywateli. Autor podkreślał charakter służebny w relacji do osoby ludzkiej. Niemniej jednak miał na uwadze i obowiązki, które ciążyą na poszczególnych jednostkach ludzkich i mniejszych grupach społecznych, mieszczących się w ramach danego państwa. Państwo, które organizuje życie społeczne wolnych obywateli i mniejszych grup, ma wobec nich swoje prawa i obowiązki. Również i odwrotnie: osoby ludzkie i grupy mniejsze mają obowiązki i prawa wobec społeczności nadrzędnej, jaką jest państwo.

Ks. Jan Piwowarczyk stwierdził, że państwo jest objęte porządkiem moralnych praw i obowiązków, których wykonanie obowiązuje obywateli w sumieniu, a pogwałcenie stanowi winę moralną”. Autor dla zilustrowania tego zjawiska podał przykład, że ten, kto nie zapłaci składki członkowskiej w klubie sportowym, jest narażony na kary lub nawet na wykluczenie z klubu, ale nie zaciąga winy moralnej. Natomiast, według Piwowarczyka, ten który nie płaci podatku, zasadniczo dopuszcza się czynu moralnie złego. Państwo, twierdził autor, pod tym względem przypomina rodzinę, której „członkowie również są związani prawem moralnym w zakresie życia rodzinnego.

Warto podkreślić, że samo rozumienie etyki, jej przedmiot oraz metody są zgodne z ujęciem wielu dawnych i współczesnych etyków.

Według świętego Tomasza z Akwinu: niezmiennie prawo naturalne jest wspólne wszystkim ludom. Jego punkty odgrywają wobec ludzkiego czynu rolę analogiczną, jak zasady pierwsze wobec nauk ścisłych. Jest powszechnie dostępne dla rozumu. W każdej istocie ludzkiej istnieje naturalna skłonność do działania zgodnego z tym prawem, określanego powszechnie jako działanie cnotliwe.

Pojęcie „prawa naturalnego” jest bardzo centralne dla katolickiej teologii moralnej. Nie chodzi tylko o fizyczno-chemiczno-biologiczne struktury rzeczywistości, ukazywane przez nauki zajmujące się naturą i życiem. Prawo naturalne nie jest tylko „prawem natury”. To pojęcie teologiczne, które wyraża przede wszystkim przekonanie, iż wszystko, co istnieje, nie tylko nie jest losowym owocem „przypadku i konieczności”, ale przez samą swą strukturę ujawnia twórczą intencję boską, fundamentalnie dobrą.

Zakładając, że „prawo naturalne” jest dostępne dla rozumu ludzkiego, który pochyla się nad rzeczywistością, by ją obserwować i zrozumieć, jest – przynajmniej teoretycznie – możliwe do zrozumienia i przyjęcia dla każdego człowieka dobrej woli. Ma więc od razu charakter czegoś uniwersalnego.

Z natury każdy człowiek jest osobą jednostkową. Filozofia i teologia katolicka przyczyniły się do określenia osobowej odrębności człowieka wśród różnorodnych bytów otaczającego materialnego świata.

J. Piwowarczyk podkreślał doniosłość funkcji miłości, której wyrazem jest atmosfera ciepła psychicznego w rodzinie. Funkcji tej przypisywał on skutek integracyjny względem samej rodziny, a w konsekwencji i względem innych społeczności. Uważał, że ta atmosfera domu jest jakby właściwym klimatem wychowawczym. Stąd też pomiędzy funkcją integracyjną miłości, a funkcją wychowawczą rodziny, widział on ściśle związki przyczynowe.

Atmosfera rodzinnej miłości sprawia postawę przywiązania uczuciowego, połączoną z

tęsknotą do domu rodzinnego. J. Piwowarczyk twierdził, że tak zintegrowana rodzina tworzy wśród swoich członków zdolność łatwiejszego pokonania wszystkich nie-społecznych odruchów

STRESZCZENIE

Słowa kluczowe: filozofia, teologia, etyka społeczna, ekonomia, wspólnota, Jan Piwowarczyk

Rozprawa doktorska podejmuje problematykę podstaw postępowania człowieka, stanowiąc jednocześnie próbę odpowiedzi na prymarne pytania filozoficzne związane z moralnością człowieka, a także jego funkcjonowaniem w społeczeństwie. Tematyka dysertacji oscyluje wokół etyki społecznej w ujęciu ks. Jana Piwowarczyka, skupiając się na ukazaniu sposobu pojmowania tej właśnie etyki filozoficznej w okresie międzywojennym (lata 1918-1939) i powojennym do 1959 roku.

O doborze tego właśnie czasu zadecydował fakt, że polscy autorzy podejmowali szeroką refleksję o charakterze filozoficznym i teologicznym w zakresie problematyki politycznej, społecznej i gospodarczej (przed rokiem 1918 ograniczano się jedynie do ogólnych wniosków). Jednym z najprężniej działających badaczy był ks. Jan Piwowarczyk, który pisał w okresie międzywojennym oraz powojennym do 1959 roku, czyli do swojej śmierci.

Novum niniejszej pracy jest już sam fakt, że do tej pory etyka filozoficzna J. Piwowarczyka nie została zrekonstruowana i usystematyzowana.

To *novum* polega także na zbadaniu recepcji myśli św. Tomasza z Akwinu, do której J. Piwowarczyk najchętniej się odwoływał. Etyka filozoficzna J. Piwowarczyka została tutaj przebadana w perspektywie tomistycznej, tzn. nie tylko pod kątem poglądów św. Tomasza, które się w niej znajdują, lecz także w kontekście rozważań polskich tomistów. Szczególna uwaga została poświęcona ukazaniu etyki, która nie jest tożsama z teologią moralną.

Podstawowym celem dysertacji stało się nie tylko zarysowanie, ale też przez analizowanie tematu katolickiej etyki społecznej w tekstach Jana Piwowarczyka, jako teologa i filozofa chrześcijańskiego okresu międzywojennego, kontynuującego filozofię św. Tomasza z Akwinu, przyczyniając się do poszerzenia wiedzy na temat katolickiej etyki społecznej zagadnieniami z etyki. Wśród analizowanych tekstów była tylko jedna publikacja książkowa Jana Piwowarczyka - „Katolicka Etyka Społeczna”. Celem drugorzędnym zaś zostało dogłębne omówienie zagadnień społecznych w okresie

międzywojennym.

Najistotniejszą metodą zastosowaną w pracy była dokładna analiza tekstów źródłowych i dokonywanie syntezy na jej podstawie. Z racji tego, że jest to również praca historyczna, wykorzystano też metody z tej dziedziny naukowej, takie jak: wyjaśnianie kontekstowe – bliższe i dalsze, addycja danych biograficznych lub merytorycznych, eliminacja danych przez wybór argumentu silniejszego, czy porównywanie różnych tekstów autora, w celu precyzyjnej identyfikacji jego poglądów.

Pierwszy rozdział porusza problematykę etyki, filozofii i teologii ze szczególnym uwzględnieniem teologii moralnej i etyki społecznej oraz etyki ekonomicznej. Drugi rozdział oscyluje wokół dobra wspólnego i wspólnoty, skupiając się na pojęciach: państwa, rodziny, narodu itp. W trzecim rozdziale przedstawiona została analiza antropologii ks. Jana Piwowarczyka. W tym miejscu J. Piwowarczyk ujawnia miejsca człowieka w doktrynie katolickiej, moralności czy jego funkcjonowania w życiu społecznym. Czwarty rozdział ukazuje naturalny charakter rodziny, małżeństwa, sprawiedliwości oraz miłości.

Problemem rozprawy jest właściwe ukazanie poprzez odczytanie tekstów nie erudycji historycznej, ale rozumienia, które polega na wiązaniu skutku z przyczyną tego, co jest podstawą realizmu, jako więzi z realnymi bytami.

SUMMARY

Keywords: philosophy, theology, social ethics, economic, Jan Piwowarczyk

The doctoral dissertation deals with the foundations of human behavior, at the same time trying to answer the primary theological questions related to human morality and its functioning in society. The subject of the dissertation oscillates around social ethics as perceived by Jan Piwowarczyk, focusing on showing the way of understanding this particular philosophical ethics in the interwar period (1918-1939-1959).

The choice of this time was determined by the fact that Polish authors undertook a broad theological reflection in the field of political, social and economic issues (before 1918, they were limited only to general conclusions). One of the most active researchers was Jan Piwowarczyk, who wrote in the interwar and post-war period until 1959, that is until

his death.

The novelty of this work is the very fact that so far the philosophical ethics of J. Piwowarczyk has not been reconstructed and systematized.

This novelty also consists in examining the reception of the thoughts of St. Tomasz of Aquinas, to which J. Piwowarczyk most often referred. The philosophical ethics of J. Piwowarczyk was examined here in the Thomistic perspective, i.e. not only in terms of the views of St. Tomasz, which are included in it, but also in the context of the deliberations of Polish Thomists. Particular attention has been paid to showing ethics, which is not the same as moral theology.

The main goal of the dissertation was not only to outline, but also to analyze the topic of Catholic social ethics in the texts of Jan Piwowarczyk as a theologian and philosopher of the Christian interwar period, who continued the philosophy of St. Thomas Aquinas, contributing to broadening the knowledge of Catholic social ethics through ethical issues. It should be noted that in all chapters Catholic social ethics has been examined from a Thomist perspective. Among the analyzed texts, there was only one book by Jan Piwowarczyk, "Catholic Social Ethics". A secondary goal, however, was an in-depth discussion of social issues in the interwar period.

The most important method used in the work was a thorough analysis of source texts and making a synthesis on its basis. Due to the fact that it is also a historical work, methods from this scientific field were also used, such as: contextual explanation - closer and further, addition of biographical or substantive data, elimination of data by selecting a stronger argument or comparing various texts of the author in order to precisely identify his views.

The first chapter deals with the issues of ethics, philosophy and theology with particular emphasis on moral theology and social ethics. The second chapter revolves around economic ethics itself, focusing on the notions of: state, family, community, nation, etc. The third chapter presents an analysis of the anthropology of Fr. Jan Piwowarczyk, including his approach to the place of man in Catholic doctrine, morality or his functioning in social life. The fourth chapter presents the issues of the theory of God, the natural character of the family, marriage, justice and love.

The problem of the dissertation is the correct presentation through reading of the texts

not of historical erudition, but of understanding, which consists in linking the effect with the cause, what is the basis of realism as a bond with real beings

Bibliografia

Źródła Ks. Jana Piwowarczyka:

Piwowarczyk J., *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.

Piwowarczyk J., *Ideologiczne podstawy liberalizmu gospodarczego*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Leopolda Caro*, Lwów 1935.

Piwowarczyk J., *Katolicyzm a reforma rolna*, Poznań 1938.

Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. I, Londyn 1963.

Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. II, Londyn 1963.

Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. I, Kraków 2011.

Piwowarczyk J., *Katolicka etyka społeczna*, t. II, Kraków 2011.

Piwowarczyk J., *Korporacjonizm i jego problematyka*, Poznań 1936.

Piwowarczyk J., *Kryzys społeczno-gospodarczy w świetle katolickich zasad*, Kraków 1932.

Piwowarczyk J., *Kościół i państwo*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 47.

Piwowarczyk J., *Państwo chrześcijańskie*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 28.

Piwowarczyk J., *Podstawy personalizmu*, „Tygodnik Powszechny” 1951, nr 35.

Piwowarczyk J., *Pogaństwo i chrześcijaństwo w życiu gospodarczym*, „Ruch Katolicki” 1933, nr 3.

Piwowarczyk J., *PPS i komunizm*, „Głos Narodu” 1928, nr 294.

Piwowarczyk J., *Przeciwieństwa nie do uzgodnienia*, „Głos Narodu” 1937, nr 30.

Piwowarski J., *Przecież człowiek...*, „Tygodnik Powszechny” (161) 1948, nr 16.

Piwowarczyk J., *Przyszłość myśli katolicko-społecznej i możliwości jej realizacji w Polsce*, „Ruch Katolicki” 1937, nr 9–10.

Piwowarczyk J., *Rada nie na czasie*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 16.

Piwowarczyk J., *Socjalizm i chrześcijaństwo*, Kraków 1924.

Piwowarczyk J., *Spór o liberalizm*, „Tygodnik Powszechny” 1950, nr 20.

Piwowarczyk J., *Teologia wolności*, „Tygodnik Powszechny” 1948, nr 13.

Piwowarczyk J., *Wielkie zagadnienie własności*, „Tygodnik Powszechny” 1945, nr 8.

Piwowarczyk J., *Z Katolickiej etyki społecznej. Wykłady wygłaszane w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej w Kielcach w r. 1938/39*, Kielce 1938 s.135. Wydawnictwo Kultury Religijnej w Kielcach nr 1.

Piwowarczyk J., *Walka wśród przyjaciół*, Tyg. Powsz. R. 7: 1951 nr 6 [11 II] s.2.

Piwowarczyk J., *Czy „kryzys tomizmu”?*, Tyg. Powsz. R. 7: 1951 nr 43 [28 X] s.1.

Piwowarczyk J., *W atmosferze filozofii*, Tyg. Powsz. R. 6: 1950 nr 11 [12 III] s.3.

Piwowarczyk J., *Człowiek i los*, Tyg. Powsz. R.6: 1950 nr 13 [26 III] s. 2.

Piwowarczyk J., *Fryderyk Nietzsche*, Tyg. Powsz. R. 6: 1950 nr 39 [24 IX] s. 1.

Piwowarczyk J., *Chrześcijański system wartości*, Tyg. Powsz. R. 6: 1950 nr 51-52 [17-24 XII] s.1.

Piwowarczyk J., *Zysk kupca i moralność*, Tyg. Powsz. R. 5: 1949 nr 4 [30 I] s. 5.

Piwowarczyk J., *Religia i nauka*, Tyg. Powsz. R. 5: 1949 nr 7 [20 II],s.3.

Piwowarczyk J., *Biologia czy etyka*, Tyg. Powsz. R. 5: 1949 nr 21 [29 V] s.1,2.

Piwowarczyk J., *Miłosierdzie i człowiek*, Tyg. Powsz. R. 5: 1949 nr [27 XII] s.4.

Piwowarczyk J., *Teologia wolności*, Tyg. Powsz. R. 4: 1948 nr 13-14 [28 III-4 IV] s.1,2.

Piwowarczyk J., *Zbiorowa odpowiedzialność narodu niemieckiego*, Tyg. Powsz. R. 4: 1948 nr 26 [27 IV] s.1,2.

Piwowarczyk J., *Etyczna wspólnota rodziny*, Tyg. Powsz. R. 4: 1948 nr 40 [3X] s.1,2.

Piwowarczyk J., *Odpowiedzialność społeczna katolików*, Tyg. Powsz. R. 4: 1948 nr 44 [31 X] s.2.

Piwowarczyk J., *Radość z poznania prawdy*, Tyg. Powsz. R 4: 1948 nr 52-53 [26 XII] s.2.

Piwowarczyk J., *Spółeczna nauka Kościoła*, Tyg. Powsz. R. 11: 1957 nr 15 [14 IV] s.4,8.

Dzieła św. Tomasza z Akwinu. Corpus Thomisticum zredagowany przez prof. Enrique Alarcón z uniwersytetu z Navarry w roku 2000. Dostępny online na stronie: <http://www.corpusthomisticum.org/>.

Opracowania:

Majchrowski J. M., Piwowarczyk Jan, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXVI, Synowiec A., *II Rzeczpospolita w twórczości ks. Jana Piwowarczyka. Wybrane zagadnienia społeczne i polityczne*, Kraków 2006.

Ściślicki P., *Publicystyka ks. Jana Piwowarczyka jako przykład opozycyjnej postawy „Tygodnika Powszechnego” wobec przemian ustrojowych w Polsce w latach 1945–1948*, Kraków 2010.

Turowicz J., *Słowo wstępne*, [w:] ks. J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu (z publicystyki 1945–1950)*, Kraków 1988.

Literatura:

Antoine Ks., *Kurs ekonomii społecznej*, T. II.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956.

- Arystoteles, *Polityka*, I, nr 12: 1253 a 31.
- Bańkowski K., *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s. 49-79.
- Bartnik Cz., *Teologia pracy ludzkiej*, Warszawa 1979.
- Bielecki J., *Wybrane zagadnienia psychologii*, Warszawa 1986.
- Bocheński I., *Znak*, R. V, nr 2/23/.
- Bocheński J., *Księga mądrości tego świata*, Kraków 1996.
- Borowski A., *Sprawiedliwość społeczna w świetle Quadragesimo Anno*, [w:] „*Ateneum Kapłańskie*”, 39, 1937, s. 429.
- Bóhm-Bawerk E., *Kapitał i zysk z kapitału*, I [w:] J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1.
- Cathrein V., *Filozofia moralna*, Warszawa 1904.
- Cathrein V., *Moralphilosophie*, I Freiburg Br. 1911.
- Chenu M. D., *Ku powszechnej cywilizacji pracy*, Warszawa 1963.
- Chojnacki P., *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955.
- Contra Gentiles III.*
- Cyceron, *Retoryka*, 53, DD 1, 16
- Dąbrowski K., *Sens życia jako rozważanie ludzkiej egzystencji*, „*Rocznik Filozoficzny*” nr 4, s. 99.
- De locistheologicis*, [w:] Jan-Paweł II, *Veritatis splendor*, n° 5.
- De Republica III*, 17.
- Drożdż B., *Oby lepiej zrozumieć dobro wspólne*, „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne VIII*” nr 1 (2009), s. 91.
- Dubel L., *Koncepcja władzy publicznej w ujęciu Jana z Salisbury*, [w:] L. Dubel (red), *Idee jako źródło instytucji politycznych i prawnych*, Lublin 2003.
- Dufour Xavier Leon *SJ Słownik Nowego Testamentu*, przekład Bp. K. Romaniuk, wyd. Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1986.
- Dziamski S., *Wykłady z nauki o moralności*, Poznań 1994.
- Encyklika *Quadragesimo Anno*, 1931.
- Fromm E., *Sztuka miłości*, USA 1956.
- Gałkowski J., *Praca i człowiek*, Warszawa 1980.
- Garlicka Z., *Wskazania społeczne przerwania ciąży*, „*Ginekologia Polska*”, nr 10-12, s. 1175.
- Gaudium et spes*, 26, *Znak* nr 332-334, lipiec – wrzesień 1982.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.

- Głombik Cz., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*.
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 2008.
- Gogacz M., *Filozofia tomistyczna w Polsce*, „Życie i Myśl” 31 (1981), s. 67-81.
- Gogacz M., *Kościół moim domem*, Warszawa 1999.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób*, Warszawa 1981.
- Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki*, Warszawa 1997.
- Gogacz M., *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Gogacz M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.
- Goodman N., *Wstęp do socjologii*, Poznań 1992.
- Granat W., *Integralna definicja osoby ludzkiej*, Warszawa 1949-1950.
- Granat W., *Osoba ludzka – próba definicji*, Sandomierz 1961.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański*, Poznań 1985.
- Grat I. S., *Stanowisko prawno-naturalne Czesława Strzeszewskiego na tle poglądów polskich tomistów*, Białystok 2009.
- Grygiel S., *Język filozofii a język Objawienia*, Kielce 1970.
- Gryżenia K. SDB, *Dobro wspólne – rozwój osobowy – życie gospodarcze*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 10(2007), nr 2, s. 21.
- Heydel A., *Kapitalizm i socjalizm wobec etyki*, Kraków 1927.
- Hoffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992.
- Hoffner J., *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*, Saarbrücken 1935.
- Honderich T., *Encyklopedia filozofii*, Poznań 1998.
- <https://duszpasterstwotalent.pl/nasladowac-stworze-biblia-o-gospodarowaniu-i-przedsiębiorczosci/> (data dostępu: 07.09.2021).
- <https://pl.wikipedia.org/wiki/Filozofia> (data dostępu: 15.09.2021).
- <https://sjp.pwn.pl/slowniki/obowiazek.html> (data dostępu: 15.09.2021).
- Hurrelmann K., *Struktura społeczna, a rozwój osobowości*, tłum. M. Roguszka, Poznań 1994.
- Ihering R., *Der Zweck im Recht*, [w:] J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t.1.
- Jacher W., *Emila Durkheima koncepcja religii, jako czynnika integracji społecznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 9/2, Warszawa 1973, s. 43-62.

- Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej „Laboremexercens”*, Warszawa 1982.
- Jan Paweł II, *Laboremexercens*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987.
- Jan Paweł II, *Laboremexercens*, Warszawa 1982.
- Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennioineunte*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, n° 5.
- Jaroszyński P., *Dramat życia moralnego*, Warszawa 1993.
- Judycki S., *Co wiemy o istocie dobra?*, Gdańsk 2007.
- Kalka K., *Sprawiedliwość i sprawności społeczne*, Bydgoszcz 1994.
- Kant E., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, Warszawa 2005.
- Keller J., *Etyka katolicka*, t. II, Warszawa 1957.
- Kiereś H., *Wolność jako wartość a dobro wspólne*, „Człowiek w kulturze”, 2002, nr 14, s. 167.
- Klimski T., *Jedno i byt*, Warszawa 1992.
- Kołąkowski L., *Prawa osoby przeciwko człowiekowi*.
- Kondziela J., *Pojęcie „ bonum commune” na tle współczesnych kierunków teologii katolickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” nr 1, 1968, s. 121.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et spes)*, Kraków 1966.
- Kostkiewicz J., *Humanistyczna pedagogika społeczna jako pogranicze i obszar wspólny z Katolicką Nauką Społeczną. Szkic zagadnienia*, Polska Myśl Pedagogiczna, Rok II 2016.
- Kotarbiński T., *Drogi dociekań własnych. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, Wrocław 1965.
- Kowalski K., *Podstawy filozofii*, Gniezno 1930.
- Kozubski Z., *Bóg i człowiek*.
- Krajski S., *Filozofia polityczna*, Warszawa 2003.
- Kraushar A., *Okruchy przeszłości*, Warszawa 1913.
- Krąpiec A., *Metafizyka*, Poznań 1996.
- Krąpiec M., „Znak” 21/1969, s. 684-714.
- Krąpiec M., *Dobro wspólne*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001.
- Krąpiec M., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Krzyżanowski A., *Moralność współczesna*, Kraków 1935.
- Kuc L., *Jedność osób i wspólnoty*, w: *Studia Philosophiae Christianae*, Warszawa 1972.

Kwiatkowski F., *Filozofia wieczysta w zarysie*, Kraków 1947.

Le Boursicaud H. M., *Bracia z Emaus*, Mali braci Jezusa.

Lehrbuch der Nationalökonomie, Freiburg im Breisgau 1914.

Leon XIII, *Encyklika Libertaspræstantissimum*, Te Deum, Warszawa 2002.

Leon XIII, *Aeterni Patris*, źródło: http://w2.vatican.va/content/leoxiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (30.11.2021 r.).

Leszczyński A.C., *Sacrum a wychowanie*, [w:] J. Rutkowiak, *Odmiany myślenia o edukacji*, Kraków 1995.

Listkowska B., *Odmiany tomizmu polskiego w XIX i XX wieku*, [w:] *Tomizm polski 1879–1918. Słownik filozofów*, opr. zbiorowe, Radzymin 2014.

Łętocha R., *Ekonomia i moralność. Ks. Jan Piwowarczyk – krzewiciel katolicyzmu społecznego*, Nowy Obywatel 2011.

Majka J., *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982.

Majka J., *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, „Chrześcijanin w świecie”, 1976, nr 42-43, s. 62.

Malinowski A., Strzałko J. (red.), *Antropologia*, Warszawa-Poznań 1985.

Mały Słownik Teologiczny.

Maritain J., *De Bergson à Thomas d'Aquin (Od Bergsona do Tomasza z Akwinu)*, Flammarion, New York 1944.

Maritain J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Edition La Maison Française, New York 1942.

Maritain J., *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau, avec six portraits*, Paris 1925.

Marks K., Engels F., *Dzieła*, T. 1, Warszawa 1960.

Messner J., *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1960.

Mika St., *Psychologia społeczna*, Warszawa 1982.

Morawiec E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994.

Mroczkowski I., *Teologia moralna. Definicja. Przedmiot. Metoda*, Płock 2011.

Nowak M., *Wolne soboty i dobro wspólne*, Kraków 1998.

Obuchowski K., *Przez galaktykę potrzeb*, Kraków 1995.

Olejniak S., *W kręgu moralności chrześcijańskiej*, Warszawa 1985.

Osowska M., *Socjologia moralności. Zarys Zagadnień*, Warszawa 1986.

Pascal B., *Myśli*, Warszawa, 1977, nr 264, s. 112-113, nr 348, s. 51.

- Pastuszka J., *Dusza ludzka*, Sandomierz 1947.
- Persona est naturaeindividuasubstantia*, Boetius, *Liber de persona est duabusnaturis*, PL., t. 64 1343 C.
- Piechowiak M., *Filozoficzne podstawy dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, XXXI nr 2, s. 9.
- Piechowiak M., *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, [w:] W. J. Wołpiuk (red), *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, Warszawa 2008.
- Pilch T. (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Warszawa 2003.
- Pilch T., *Środowisko lokalne- struktura, funkcje, przemiany*, w: *Pedagogika społeczna*, red: T. Pilch, I. Lepalczyk, Warszawa 1995.
- Pius XI, *Casticonnubii*, 1930.
- Pius XI, *EncyklikaDiviniRedemptoris*, Kraków 2000
- Pius XI, *Encyklika Quadragesimo Anno*, Warszawa 2002.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1990.
- Puzynina J., *Język wartości*, Warszawa 1992.
- Roszkowski A., *Korporacjonizm katolicki*.
- Rybarski R., *Sila i prawo*, Warszawa 1936.
- Sadowski M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym*, Wrocław 2020.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, Warszawa 1948.
- Sawicki F., *Osobowość chrześcijańska*, Kraków 1947.
- Sawicki S., *Verbum – pismo i środowisko*, Lublin 1976.
- Siek P., *Bogactwo. Przyczynek do katolickiego ujęcia tej kategorii*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, Warszawa 2015.
- Singer P., *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Warszawa 1997.
- Skorny Z., *Prace magisterskie z psychologii i pedagogiki*, Warszawa 1984.
- Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*, <http://www.kns.gower.pl/slownik/bogactwo.html> (data dostępu: 9.12.2020).
- Smoleński S., *Teologia moralna powołania chrześcijańskiego*, Kraków 1990.
- Sombart W., *Bourgeois*, [w:] J.Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*.
- Stadniczenko S., *Urzeczywistnianie prawa w zatrudnieniu młodocianych w okresie transformacji*, Opole 2000.

- Stępień A., *Elementy filozofii*, Lublin 1980.
- Stępień A.B., *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, [w:] *Wkład Polaków do kultury świata*, red. M.A. Krąpiec, P. Taras, J. Turowski, Lublin 1976.
- Strzeszewski Cz., *Definicja pracy ludzkiej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1958, nr 1, s. 52.
- Strzeszewski Cz., *Obowiązki i cele pracy ludzkiej w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Filozoficzne*, t. XI, z. 2, Lublin 1963.
- Summa theologiae* II-II, 188, 8.
- Summa Thologiae* I-II, Questions.
- Szawarski Z., *Etyka przerywania ciąży*, „Etyka” nr 16 / 1978 /, s. 75.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972.
- Szczęsny M., *Etyka społeczna w polskiej literaturze filozoficznej okresu międzywojennego*, Ełk 1998.
- Szewczuk W. (red.), *Encyklopedia psychologii*, Warszawa 1998.
- Szlachta B., *Szkice z historii myśli politycznej*, Kraków 2014.
- Szlosek F., *Interpretacyjne osobliwości pracy ludzkiej*, w: *Labor et Educatio*, 2014, nr 2, s. 31.
- Szołtysek A. E., *Filozofia wychowania*, Toruń 1998.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, Kraków 1982.
- Ślipko T., *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do metafizyki Arystotelesa*, Ks. 12, 9.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*.
- Św. Tomasz, *De potentia*,
- Św. Tomasz, *Traktat o człowieku*.
- Świrski I., *Zagadnienie sterylizacji*.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 2021.
- Thomas S., *Summa Theologiae*; 2-2, q 118.
- Turowicz J., *Słowo wstępne*, [w:] J. Piwowarczyk, *Wobec nowego czasu (z publicystyki 1945-1950)*, Kraków 1985.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1993.
- Vilkes K. V., *Od zarodka do osoby ludzkiej*, [w:] *Problemy etyki. Wybór tekstów*, opr. S. Sarnowski i E. Frykowski, Bydgoszcz 1993.
- Wawryn S., *Co to jest sprawiedliwość społeczna*, „Wiara i życie” nr 17, 1937, s. 241-246.
- Werbiński I., *Wpływ duchowości na relacje interpersonalne w rodzinie*, „Studia Włocławskie” 17(2005), s. 208.

- Wichrowicz C. J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.
- Wildman G., *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Dorethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche*, Wien 1961.
- Wiśniewski R., *Etyka a życie gospodarcze polskiej w perspektywie polskiej filozofii moralnej XX wieku*, [w:] *Etyczne fundamenty gospodarowania*, Kraków 1999.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1957.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
- Wojtyła K., *Katolicka etyka społeczna*, Lublin 2018.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 2000.
- Woroniecki J., *De natione et statu civilis*, w: „Divus Thomas”, 1926, I.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986.
- Woroniecki J., *Pedagogia perennis*, Lwów 1924.
- Współczesne kierunki społeczne. Liberalizm ekonomiczny – Socjalizm – Kierunek chrześcijańsko-społeczny*, Kraków 1927.
- Zajac K., *Św. Tomasz z Akwinu – jego zapatrywania socjalne i ekonomiczne*, Annales. „Etyka w życiu gospodarczym 8/1”, Kęty 2005, s. 112.
- Ziemiński Z., *Zarys zagadnień z etyki*, Poznań-Toruń 1994.
- Zwoliński A., *Etyka bogacenia*, Kraków 2002.
- Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*.