

ARKADIUSZ JABŁOŃSKI

STANISŁAWA KOWALCZYKA PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA SPOŁECZEŃSTWA

W niniejszym tekście zaprezentowane zostanie jedno z największych osiągnięć filozoficzno-społecznych Stanisława Kowalczyka – jego personalistyczna koncepcja społeczeństwa. Punktem wyjścia tej refleksji nad życiem społecznym jest pytanie o to, kim jest człowiek. Personalizm odrzuca redukcjonistyczne traktowanie człowieka jako przypadkowego tworu ewolucji biokosmosu, konstrukcji społecznej, semantycznego wytworu przednowoczesnych narracji kulturowych. Opowiada się natomiast za rozumieniem człowieka jako osoby posiadającej trwałą i uniwersalną strukturę bytową. Chodzi o personalizm, który jest systemem, doktryną, fundamentalną kategorią interpretacji rzeczywistości, a zarazem praktycznym programem, postawą i podstawą ludzkiego działania¹. W pismach Kowalczyka wykładnia jego założeń i tez personalistycznego obrazu społeczeństwa sformułowana jest w postaci dyskusji z całym dorobkiem myśli filozoficznej, teoretyczno-społecznej i ideologicznej. Rekonstrukcja tej dysputy wymagałaby przedstawienia jej w wielkim tomie studiów. Dlatego w tym artykule ograniczę się do jej ogólnego zasygnalizowania i przedstawienia głównych jej partnerów, a skupię się na pozytywnych treściach personalistycznego przekazu Kowalczyka. Z założenia artykuł ma charakter prezentacyjny, a nie polemiczno-krytyczny.

Dr hab. ARKADIUSZ JABŁOŃSKI, prof. KUL – kierownik Katedry Filozofii Społecznej w Instytucie Socjologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: arkadiusz.jablonski@kul.lublin.pl.

¹ S. K o w a l c z y k, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, RW KUL, Lublin 1992, s. 38-45.

1. ZAŁOŻENIA PERSONALIZMU

Personalizm S. Kowalczyka sytuowany jest w perspektywie zmagania się z uproszczeniami radykalnego naturalizmu w pojmowaniu genezy, natury i powołania człowieka. Tym samym podejmuje on dyskusję między innymi z oświeceniowym materializmem mechanicystycznym (np. „człowieka-maszyny” J.O. de La Mettrie), fizykalizmem (m.in. A. Comte’a, O. Neuratha), materializmem dialektycznym marksizmu, materializmem witalistyczno-biologizującym (np. H. Spencera, F. Nietzschego, Z. Freuda), psychologizmem (np. G. Tarde’a, G. Le Bona), behawioryzmem (np. I. Pawłowa, W. Wundta), strukturalizmem (np. Cl. Lévi-Straussa), socjologizmem (E. Durkheima), liberalizmem (np. T. Hobbesa, J.J. Rousseau), egzystencjalizmem (np. J.P. Sartre’a, M. Heideggera) i postmodernizmem (np. J. Derridy, J.-F. Lyotarda, M. Foucaulta)². Polemika z utrwalonymi koncepcjami współczesnego antyhumanizmu dodatkowo wzmocniona jest dyskusjami ideowymi z trzema najważniejszymi ideologiami XX wieku – marksizmem³, liberalizmem⁴ i postmodernizmem⁵. Spór z powyższymi nurtami myśli filozoficzno-społecznej i ideologicznej pozytywnie wzmocniają odniesienia do pism myślicieli grecko-rzymskiego antyku i chrześcijańskiego średniowiecza, m.in. Platona, Arystotelesa, stoików, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, św. Bonawentury, oraz wielu współczesnych myślicieli afirmujących wartość człowieczeństwa.

Za właściwy początek refleksji personalistycznej uznaje Kowalczyk wiek XVIII i XX, kiedy to termin „personalizm” był używany przez takich myślicieli, jak Friedrich Schleiermacher, Charles Renouvier, Wilhelm Stern, Bordon F. Bowne, Immanuel Kant, Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Max Scheler, Romano Guardini, Emmanuel Mounier, Jacques Lacroix, Jacques Maritain⁶. Myśliciele ci w różnym stopniu oddziaływali na koncepcję lubelskiego personalisty, który zaliczany jest do nurtu realistyczno-dynamicznego⁷ lub tomistyczno-augustyńskiego⁸, znajdujących się w twórczej relacji do nurtów: augustyńskiego

² T e n ż e, *Człowiek aspołeczność. Zarys filozofii społecznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 10-80.

³ T e n ż e, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, ODiSS, Warszawa 1977.

⁴ T e n ż e, *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo UNIA, Katowice 1995.

⁵ T e n ż e, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, POLWEN, Radom 2004.

⁶ T e n ż e, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

⁷ K. G u z o w s k i, *S. Kowalczyk: personalizm realistyczno-dynamiczny*, w: S. K o w a l c z y k, *Nurty personalizmu*, s. 235-246.

⁸ S. K o w a l c z y k, *Polski personalizm współczesny*, w: t e n ż e, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek, społeczność, wartość*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1995, s. 23-43.

(J. Hessen, F. Sawicki, F.M. Sciacca), tomistyczno-egzystencjalnego (J. Maritain, M. A. Krapiec, M. Gogacz), tomistyczno-fenomenologicznego (K. Wojtyła – Jan Paweł II), fenomenologicznego (M. Scheler, L. Lavelle, R. Guardini, R. Ingarden, J. Tischner), tomistyczno-aksjologicznego (T. Ślipko, T. Styczeń), chrześcijańsko-społecznego (E. Mounier, J. Lacroix, J. Piwowarczyk, Cz. Strzeszewski, J. Majka), realistycznego/universalistycznego (C. Bartnik) i in.

Uznając powyższe sposoby kwalifikowania myśli personalistycznej Kowalczyka na gruncie antropologii filozoficznej, wymiar społeczny jego myśli można określić jako personalistyczno-narodowy. Jest to z jednej strony efektem wyrazistego uzupełnienia uniwersalnych i powszechnych treści wynikających z rozumienia osoby ludzkiej z uznaniem narodu za społeczność naturalną i pierwotną wobec państwa⁹. Z drugiej strony treści dotyczące sytuacji cywilizacyjnej narodu polskiego i Polaków, a także innych narodów w dobie globalizacji traktowane są jako uwarunkowania kontekstualne rozumienia osoby ludzkiej. Stanowisko to widziane w kategoriach politycznych nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem, ale jest realistyczną wizją obecności wartości służących rozwojowi człowieka w społeczeństwie. Porządek polityczny państwa oparty jest na naturalnej społeczności narodowej, która używa go jako narzędzia do realizacji celu zaspokajania potrzeb ludzkich.

Specyficznym rysem rozważań zarówno naukowych, jak i popularyzatorskich myśliciela z Lublina jest czerpanie z całości tradycji myśli chrześcijańskiej – od Biblii, przez pisma Ojców Kościoła i oficjalne dokumenty kościelne, po prace autorów współczesnych. Szczególnie doniosłym z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej jest jego dążenie do zasypywania ujawniających się w jej ramach podziałów pomiędzy tradycją augustyńskiego skupienia na podmiotowym doświadczeniu ludzkim a tradycją tomistycznego realizmu metafizycznego. Zamiast pogłębiania takiej zbyt uproszczonej opozycji proponuje odnajdywanie możliwości syntezy

⁹ Kowalczyk jednoznacznie uznaje ontologiczną naturalność państwa jako społeczności doskonałej. Jednak genetycznie rzecz ujmując, według niego, dominuje w świecie pierwszeństwo narodu, którego nie można traktować jedynie jako podstawy biologicznej państwa, ale przede wszystkim jako rzeczywistość kulturowo-moralną, dostarczającą państwu podstawowych reguł i wartości. „Złożona struktura ontologiczna narodu powstaje poprzez stulecia, dlatego nieporozumieniem jest traktowanie narodu jako efektu doraźno-formalnej umowy społecznej. Naród jest biologiczną wspólnotą pochodzenia egzystującą na ojczystej ziemi, najbardziej istotnym jej tworzywem jest szeroko rozumiana kultura. Dlatego papież Jan Paweł II powiedział: »Naród bowiem jest tą wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje ‘z kultury’ i ‘dla kultury’«. Kultura materialna jest podstawą codziennej egzystencji narodu, natomiast głównym tworzywem społeczności narodu jest kultura umysłowa, moralna i religijna”. T e n - ż e, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 57-58.

tych stanowisk. Jest to, zdaniem uczonego, tym bardziej zasadne, iż wbrew utartym opiniom św. Augustyn wcale nie był idealistą typu kartezjańskiego, w swych analizach bowiem wychodząc od faktu myślenia, odnajdywał realność człowieka na trzech poziomach bytowych: istnienia, życia i myślenia. Św. Tomasz z Akwinu natomiast, chociaż opiera swą analizę bytu ludzkiego na ogólnej teorii bytu, to jednak dopuszcza ujęcia o charakterze subiektywno-podmiotowym.

Obszar poszukiwań problemowych Kowalczyka dotyczy natury, działalności i wytworów *homo sapiens* w sytuacji wielkich przesileń cywilizacyjno-politycznych. W swoich systematycznych opracowaniach z antropologii filozoficznej skupia się zarówno na profilu historyczno-ideowym, jak i teoretyczno-systemowym. Unika w nich uproszczeń indywidualizmu egocentrycznego i redukcjonizmu deterministycznego, budując wizję człowieka jako odpowiedzialnego podmiotu dążącego do realizacji własnej potencjalności osobowej. Na bazie ustaleń antropologicznych Kowalczyk tworzy ramy opisu społeczeństwa. W duchu polemiczno-krytycznym formułuje tezy ujawniające słabości koncepcji, które mają ambicje stanowić heglowski „koniec historii” w dziejowych dążeniach do budowania ładu społeczno-politycznego. Krytyka tych propozycji, dotycząca zwłaszcza ich słabości w sferze aksjologicznej, jest u Kowalczyka powiązana z konstruktywnymi opracowaniami, dającymi rozumienie podstawowych wartości, zasad i przejawów życia społecznego: kultury jako formy rozwoju umysłowo-duchowego, sprawiedliwości społecznej jako równego udziału w dobru wspólnym, wolności jako autodeterminacji, demokracji jako partycypacji deliberatywnej, narodu jako wspólnoty wartości, postmodernizmu jako uproszczenia idei filozoficzno-antropologicznych, polityki jako służby dla dobra wspólnego, cielesności człowieka jako integralnego elementu osoby ludzkiej. W swoich opracowaniach autor demonstruje powiązanie interdyscyplinarnej analizy z rzetelną dyscypliną metodologiczną. Odnajdujemy tam odniesienia do teologii wyzwolenia, procesów transformacji ustrojowej, integracji europejskiej czy globalizacji. Umiejętnie łączone jest w nich podejście właściwe dla analiz i syntez filozoficznych, studiów porównawczych, a także wykorzystujące dane empiryczne i refleksję teologiczną. Lubelski myśliciel wychodząc od nienaruszalnego fundamentu godności osobowej, przedstawia burzliwe czasy przemian i związane z tym najważniejsze dylematy i spory współczesności, natomiast bazując na dostępnej obserwacji rzeczywistości empirycznej poddaje wyniki swych ustaleń rozumowej analizie w perspektywie personalizmu inspirowanego ewangelicznymi treściami nauczania Kościoła¹⁰.

¹⁰ A. Jabłoński, *Posłowie*, w: S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, s. 193-199.

2. ROZUMIENIE OSOBY LUDZKIEJ

Punktem wyjścia swej personalistycznej refleksji nad społeczeństwem czyni Kowalczyk analizy etymologiczne dotyczące „osoby”, wyprowadzając to pojęcie z gr. *prosopon* – oznaczającego maskę aktorów używaną podczas występu na scenie, z łac. *persona* – wskazującego także na maskę w odniesieniu do działań czy charakteru człowieka, oraz z hebr. *phaneh* – oznaczającego postać, jednostkę ludzką, podmiot działań (tłumaczonego jako *prosopon* i *persona*). Zdaniem lubelskiego personalisty pojęcie to rozwinęło się w ramach dyskusji nad dogmatem Trójcy Świętej i podwójnej natury Chrystusa – boskiej i ludzkiej, zwłaszcza w pismach św. Augustyna. Jako podstawową definicję osoby Kowalczyk przyjmuje sformułowanie Boecjusza: „Persona est naturae ractionalis individua substantia”. Uznaje jednak, że nie jest to definicja wystarczająca i że konieczne jest jej rozwinięcie – zwłaszcza na gruncie filozofii św. Tomasza z Akwinu – pozwalające do atrybutów osoby: naturalności, rozumności, indywidualności i substancjalności, dołączyć takie cechy, jak: realność istnienia, duchowość, podmiotowość, nieprzekazywalność, samorozwój, aksjologiczną wrażliwość, dialogiczność, nakierowanie na życie społeczne¹¹.

Takie podejście wydobywa fundament ontologiczny osoby, który nie pozwala ograniczać jej rozumienia do ukształtowanego w myśli nowożytnej i współczesnej ujęcia aktualistyczno-funkcjonalnego, w ramach którego osoba ludzka jest sprowadzana do zespołu aktów, przeżyć, doświadczeń, odczuć świadomości, samoświadomości, wolności czy pamięci. Głosicielami takiego antropologicznego antysubstancjalizmu byli, według Kowalczyka, zarówno J. Locke i D. Hume, jak i A. N. Whitehead oraz inni zwolennicy „filozofii procesu”. Ich negowanie substancjalnego wymiaru osoby czyniło wątpliwymi zdolność człowieka do podejmowania decyzji oraz odpowiedzialność za własne czyny. Połączenie negatywnego dorobku dotychczasowych nurtów monistyczno-materialistycznych (mechanistycznego materializmu, marksizmu, nietzscheanizmu czy freudyizmu) doprowadziło do proklamowania we współczesnych nurtach postmodernistycznych „końca człowieka”, zakwestionowania istnienia natury ludzkiej, duchowego wymiaru człowieka, wolności woli, świadomości, potrzeby humanizmu¹².

Lubelski uczony za przejawy duchowego wymiaru człowieka uznaje, za św. Tomaszem, rozumność i wolność, które są zarazem podstawowymi atrybutami osoby

¹¹ Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990, s. 198-213.

¹² Tenże, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, s. 65-75.

ludzkiej. W takim ujęciu wymiar duchowy człowieka jest trwały i wykracza poza ograniczenia materii, a to decyduje o posiadaniu duszy, czyli „ja” podmiotowego zachowującego autonomię ontologiczną i jurydyczną. Dzięki temu osobę ludzką charakteryzuje autofinalizm, co oznacza, że człowiek jest celem samym w sobie, a nie środkiem do osiągnięcia innych celów. Będąc bytem w sobie i dla siebie, nie może być ujmowany jako część większej całości, a zarazem nie traci prospołecznego charakteru. Za Akwinatą podkreśla bowiem Kowalczyk indywidualność osoby – istnienie jako bytu kompletnego strukturalnie i funkcjonalnie, który decyduje o jego niepowtarzalności i oryginalności. Wyraźnie jednak wskazuje na różnicę między tak rozumianą indywidualnością człowieka a aprobatą dla egocentryzmu i egoizmu, właściwą interpretacji socjologicznej i liberalnej. Indywidualność wiąże się z nieprzekazywalnością, czyli niemożnością rezygnacji ze swojej podmiotowości i swego bytowego statusu bycia osobą. Atrybuty te łączą się z faktem, że osoba poszukuje innych osób, komunikuje się z nimi i przekazuje im własne doświadczenia oraz wartości.

Rozwijając własną koncepcję osoby, Kowalczyk czerpie z tradycji powiązania tomizmu i personalizmu zawartego w dziełach Jacquesa Maritaina. W ujęciu francuskiego autora osoba ludzka to podmiot i cel działań, pojmowany w opozycji zarówno do marksistowskiego kolektywizmu, jak i liberalizmu powiązanego ze skrajnym indywidualizmem. Opowiada się on natomiast za integralnym ujęciem człowieka jako osoby, podkreślając nierozzerwalny związek między cielesnością, życiem psychiczno-umysłowym opartym na władzach intelektu i wolnej woli. Autor *Humanizmu integralnego* podkreślając niezbywalną godność i podmiotowość człowieka, wskazuje na obowiązek tworzenia dobra w społecznej wspólnoty.

Właściwe pojmowanie człowieka jako osoby musi, zdaniem Kowalczyka, odnieść się do pojęć bliskoznacznych, takich jak np. osobowość. Termin „osobowość” rozumiany w sensie psychologiczno-moralnym odnosi się do pozytywnych lub negatywnych przejawów postawy, stylu życia, wewnątrz-moralnej pracy, ukształtowanego charakteru konkretnego człowieka. Jeżeli człowiek jako osoba nigdy nie traci tego statusu ontycznego i w tym sensie ludzie są równi sobie, to różni ich jednak osobowość, która jest wypracowywana przez konkretną jednostkę, może się rozwijać i ulegać degeneracji. Kowalczyk pozytywnie odnosi się do propozycji W. Granata¹³, który wyróżniając trojakość osobowości człowieka – psychiczną (podmiotowe „ja”, świadomość, właściwości psychiczno-umysłowe), etyczną (istota moralnie wartościująca) i społeczną (człowiek w relacjach społecz-

¹³ Zob. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 169-226.

nych) – uważa ją za różne aspekty człowieka jako osoby. Nie oznacza to jednak zgody na „rozcłonkowanie” człowieka na izolowane sektory bytowe.

Całościowe widzenie człowieka wymaga uwzględnienia wszelkich jego aspektów, Kowalczyk zatem postuluje, aby nie ograniczać się do problemu istoty człowieka, lecz dążyć także do odkrycia genezy jego otwartości na wyższe wartości: prawdę, dobro, piękno, uosobioną w Bogu świętość. W tym podejściu z zachowaniem metodologicznej autonomii różnych podejść należy umiejętnie wykorzystywać wielość form poznania – doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, poznania zmysłowego i intelektualnego, intuicji i refleksji pojęciowo-dyskursywnej, świadomości i samoświadomości. Powinno się to w miarę możliwości łączyć z powiązaniem perspektywy nauk humanistycznych interpretujących życie psychiczno-umysłowe, intencjonalność intelektualnego poznania, granice wolności, wrażliwość aksjologiczną, twórczy kreacjonizm, otwarcie na wartości personalno-transbiologiczne z perspektywą nauk przyrodniczych odkrywających determinanty życia ludzkiego – biologiczne, psychiczne, społeczne. Takie stanowisko jest pochodną realizmu epistemologicznego lubelskiego uczonego, który traktuje rzeczywistość jako niezależny od człowieka przedmiot poznawczy, w opozycji do idealizmu epistemologicznego, który nazbyt koncentruje się na wpływie „ja” podmiotowego na ujmowaną rzeczywistość¹⁴.

Realistyczne podejście zarówno w wymiarze epistemologicznym, jak i ontologicznym, uznaje Kowalczyk za niesprzeczne z potrzebą uwzględnienia doświadczenia personalnego i aksjologicznego. Pierwsze jest specyficznym dla człowieka doświadczeniem własnej mocy intelektualnej mimo słabości biologiczno-fizycznej. Ściśle z nim powiązane jest doświadczenie aksjologiczne czyniące z człowieka istotę nakierowaną na realizację wartości poznawczych, moralnych, estetycznych, ideowych, społecznych. Szeroka perspektywa oglądu człowieka skłania zatem autora to opowiedzenia się po stronie pluralizmu ontologicznego i wpływającego z niego pluralizmu metodologiczno-naukowego, społeczno-politycznego, pedagogicznego, kulturowego, aksjologiczno-ideowego¹⁵. Pozwala to uznawać wielość i autonomię osób ludzkich, a zarazem wskazywać na ich wspólną naturę bytową i aksjologiczno-duchową. Człowiek jest substancją, czyli zgodnie z określeniem św. Tomasza bytem istniejącym w sobie jako własnym podmiocie, a nie jako właściwość innych bytów¹⁶. Z jednej strony decyduje to o autonomii i samoistności

¹⁴ S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1997, s. 155-180.

¹⁵ Tenże, *Metafizyka ogólna*, RW KUL, Lublin 1998, s. 73-82.

¹⁶ Tamże, s. 89-119.

podmiotu, a z drugiej jest podłożem dla zmiennych przypadłości. Tym samym udaje się połączyć zmienność właściwości zewnętrznych człowieka z wewnętrzną stabilnością decydującą o jego tożsamości gatunkowej.

Pluralistyczna wizja natury ludzkiej, uwzględniająca substancjalność człowieka, chroni jej rozumienie przed deformacjami antysubstancjalizmu, który objawia się w postaci różnych nurtów antropologii apersonalnej i antypersonalnej, podważając – zdaniem Kowalczyka – sam sens mówienia o personalizmie. Jego zdaniem błędne są czynione w ramach różnych nurtów podejścia procesualnego i funkcjonalnego, posiłkującego się ewolucjonizmem, negacje substancjalności uzasadniane dynamicznym charakterem świata organicznego i bogactwem przejawów biokosmosu. Realistycznie pojmowany człowiek tak jak nie jest bezcielesną myślą/duszą, tak nie jest też zespołem procesów biologicznych-neurologicznych¹⁷.

Kowalczyk analizując cielesność człowieka, uważa, że już na tym poziomie wyraża się ludzka wyjątkowość spośród innych stworzeń. Wyprostowana sylwetka, rozwinięty system nerwowy, proporcjonalnie duży mózg, struktura ręki, język pojęciowo symboliczny – to tylko wybrane cechy zewnętrznie wyróżniające człowieka. Najważniejsze jest jednak to, iż potrafi on modyfikować własne predyspozycje organiczne do realizacji swoich celów i zamierzeń. Człowiek poprawia własne ciało, leczy je, czyni instrumentem w relacjach z innymi. W ujęciu Kowalczyka cielesność pełni szereg podstawowych funkcji w życiu ludzkim, m.in.: gnozologiczną (pozwala na poznawanie świata), ontologiczną (stanowi podstawę ziemskiego bytowania), kreacyjną (pozwala na przekazywanie życia), aktywizującą (pozwala działać i realizować cele), społeczną (pozwala wchodzić w relacje z innymi)¹⁸.

Cielesność pozwala także człowiekowi doświadczać ograniczeń własnej egzystencji w postaci cierpienia, choroby, starzenia się czy wreszcie śmierci. Personalistyczna perspektywa, zdaniem Kowalczyka, przestrzega przed popadaniem w rozpacz czy uznawaniem nędzy ludzkiej egzystencji. Indywidualne bolesne doświadczenia mogą zyskiwać sens dzięki jego ukierunkowaniu moralno-religijnemu oraz uczyć pokory, dostrzegania potrzeb innych ludzi, właściwej hierarchii wartości i odpowiedzialności w życiu¹⁹. Z tej perspektywy także śmierć traktowana jest jako naturalne wydarzenie wpisane w ludzką kondycję, budzi lęk ze względu na zniszczenie dotychczasowego statusu jako osoby, ale daje też na-

¹⁷ Tenże, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 9-122.

¹⁸ Tamże, s. 134-184.

¹⁹ Tenże, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 103-115.

dzieję na nieśmiertelność ze względu na niematerialny charakter władz umysłowych człowieka. Uwzględnienie tego wymiaru ludzkiej egzystencji ma zabezpieczać człowieka przed absolutyzacją doczesnych form istnienia, zarówno w postaci optymistycznego wezwania do używania życia, jak i pesymistycznego pozbawiania sensu życia ludzi cierpiących i śmiertelnie chorych²⁰.

Teza o nieśmiertelności człowieka możliwa jest do utrzymania jedynie wtedy, gdy uznamy realne istnienie ludzkiej duszy. Kowalczyk świadom jest trudności, jakie sprawia ta kategoria w dobie współczesnych badań neurologiczno-psychologicznych. Dlatego nie stroni od uznania wielu psychologiczno-fenomenologicznych treści dotyczących ludzkiej psyche. Szczególna rola przypada tu charakterystyce różnych odmian świadomości²¹. Najbardziej znaczącym wymiarem świadomości jest samoświadomość, czyli zdolność do poznania samego siebie w postaci introspekcji i retrospekcji. Człowiek poddaje autorefleksji ciąg własnych przeżyć, aktów, doświadczeń czy decyzji, ale czyni to w kontekście pojmowania świata zewnętrznego. Ludzka samowiedza nie jest oderwaniem od rzeczywistości, ale jest bezpośrednim poznaniem istnienia duszy i pośrednim rozpoznaniem jej niematerialnej natury. Niematerialne „ja” jest podstawą przeżyć świadomości, ale to świadomość odsłania i konstytuuje bytowo osobowe „ja” człowieka, jako decydenta swoich aktów, zwłaszcza aksjologiczno-etycznych. Refleksja ta sytuuje Kowalczyka pomiędzy tradycją augustyńską a tomistyczną i rozwija się w kierunku nowoczesnej syntezy fenomenologii i metafizyki człowieka: „Dorobek filozofii wieczystej – inspirowany zwłaszcza przez św. Augustyna i św. Tomasza, może być ubogacony [...] – filozoficzną refleksją współczesności. Nie chodzi rzecz jasna o sztuczny amalgamat, lecz selektywne wykorzystanie i włączenie wątków filozofii nowożytnej i współczesnej do klasycznej filozofii człowieka. Tomizm pozwala na globalno-systemową prezentację koncepcji osoby ludzkiej, augustynizm pozwala uchwycić człowieka w jego dynamice i egzystencjalnym niepokoju, filozofia współczesna wnosi optykę podmiotową i aksjologiczną. Filozofia bytu

²⁰ „Podstawowym problemem egzystencjalnym każdego człowieka jest sens jego życia i sens śmierci. Tego problemu nie da się racjonalnie rozwiązać, negując indywidualną nieśmiertelność człowieka. Śmierć ciała jest faktem oczywistym i nieuchronnym, lecz nie jest równoznaczna z całkowitą i definitywną anihilacją osoby ludzkiej. Ciało w życiu człowieka pełni wiele doniosłych funkcji, lecz realizuje swoje zadania, będąc manifestacją jego wewnątrz-osobowego ‘ja’. Bogactwo i tajemnica ludzkiej cielesności są powiązane z transmateriałnym wymiarem człowieka, jego życiem psychiczno-umysłowym i sferą wartości wyższych, realizowanych jedynie w świecie osób”. Tenże, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, s. 195.

²¹ Tenże, *Zarys filozofii człowieka*, s. 55-72.

i filozofia podmiotu, jak potwierdzają to podejmowane próby, mogą wzajemnie się dopełniać”²².

Syntetyczne ujęcie człowieka przyjmujące perspektywę realistyczną i pluralistyczną pozwala wyjść poza spory między monizmem a dualizmem. W koncepcji proponowanej przez lubelskiego uczonego jednoznacznie nie do przyjęcia są stanowiska zarówno monizmu materialistycznego (człowiek to biologiczne ciało), jak i idealistyczno-spirytualistycznego (człowiek to dusza). Personalizm jest realistyczno-egzystencjalnym ujmowaniem człowieka we wszystkich jego wymiarach, duchowym, ale także materialno-witalnym. Unika on wszelkich manicheistycznych podziałów czyniących z materii i ciała źródło zła, traktując je jako bytowe dobro, które może być źle wykorzystywane. Tym samym człowiek nie jest nigdy zlepkiem paralelnych i okazjonalnych procesów cielesnych i psychiczno-umysłowych, zsynchronizowanych w jednym mechanizmie. Kowalczyk – powołując się między innymi na ustalenia św. Tomasza – uznaje w człowieku dwa różne ontycznie aspekty bytowe ludzkiej natury: uduchowione ciało i ucieleśniony duch ludzki. „Dusza jest formą organizującą ciało, dlatego nie ma w człowieku niczego, co byłoby czysto materialne i cielesne. Życie biologiczne i wegetatywne jest przenikane przez wpływ wewnętrznego „ja”, związanego z duszą i jej uzdolnieniami. Równocześnie człowiek nie jest czystym duchem (*anima separata*), dlatego jego sfera umysłowo-duchowa jest powiązana ze sferą somatyczno-biologiczną. Wpływ ciała, w aspekcie ontologicznym, jest pozytywny dla funkcjonowania duszy. [...] Wpływ duszy realizuje się na sposób siły witalnej, w kręgu oddziaływania której znajduje się całość ludzkiego organizmu”²³.

Najlepszym wyrazem współdziałania ciała i duszy jest język, który jako rodzaj dźwięku jest nie tylko fizyczną ekspresją przeżywanych emocji czy sygnalizatorem zmian w otoczeniu, ale także symbolicznym przekazem znaczeń i sensów. Symboliczno-pojęciowy charakter języka to konsekwencja posiadania przez człowieka autonomicznych władz umysłowych. W sposób równoległy wyrażają się przez niego wszelkie formy aktywności człowieka, od somatyczno-organiczej po intelektualno-pojęciową. Język pozwala także poszerzać życie osobowe człowieka, umożliwiając mu wchodzenie w relacje z innymi ludźmi. Jest to jeden z przejawów personalistycznej wizji formowania się społeczeństwa, jako otwarcia ludzkiego „ja” na świat zewnętrzny²⁴.

²² Tamże, s. 6.

²³ Tamże, s. 225.

²⁴ „Język wyrasta z samego serca bytu człowieka, jest ekspresją jego osobowości i zarazem jej rozwojem. Homo sapiens to istota zdolna do językowego wyrażania rozpoznanej prawdy i nawiązywania kontaktu z innymi ludźmi w zakresie przekazu sensu”. Tamże, s. 79.

3. OD JEDNOSTKI LUDZKIEJ DO SPOŁECZEŃSTWA

Jednym z zasadniczych założeń ontologicznych personalizmu w ujęciu Kowalczyka jest twierdzenie, że człowiek ze swej natury jest bytem społecznym, mimo że istnieje jako byt „w-sobie”, jest także „bytem-ku drugiemu”. Teza ta pozostaje w wyraźnej sprzeczności wobec, z jednej strony kolektywizmu, a z drugiej strony egocentrycznego indywidualizmu. Kolektywizm redukuje pojmowanie genezy i natury człowieka do relacji i sił społecznych, instrumentalizując i gubiąc podmiotowość ludzką, aż po tworzenie warunków totalitarnego modelu życia społeczno-politycznego. Indywidualizm zwłaszcza w swoich skrajnych postaciach, widzi tylko „zewnątrzno-biologiczny” związek człowieka ze społeczeństwem w kategoriach jednostka-gatunek. Personalizm podkreśla, iż człowiek, posiadając substancjalną samotożsamość, ze swojej natury potrzebuje drugiego człowieka, w znaczeniu „prafenomenu” ludzkiego uspołecznienia, jakim jest miłość. „Miłość ze swej natury – jak stwierdza Kowalczyk – jest dialogiczna i alterocentryczna, tzn. nakierowana na inne osoby. Tym samym więc jest ona prospołeczna. Miłość, pomimo wszelkich ograniczeń bytu ludzkiego, jest jedyną trwałą podstawą życia społecznego w każdym jego wymiarze: rodzinnym, sąsiedzkim, zawodowym, społeczno-narodowym, państwowym i międzynarodowym. Miłość jest warunkiem normalnego funkcjonowania społeczności mniejszych i większych, jest także ich powołaniem i sensem”²⁵.

Miłość jako podstawa życia społecznego realizuje się w małżeństwie i rodzinie. Małżeństwo jako wspólnota osób i wartości poszukuje w sobie dopełnienia, ale i jej upowszechnienia i zwielokrotnienia przez posiadanie dzieci. Rodzina stanowi podstawowy krąg życia, w którym najlepiej wykształcają się cechy osobowościowe człowieka oraz więzi międzyludzkie, będące prototypem dla wszelkich relacji społecznych. To na jej bazie rozwija się rodzina rodzin, czyli naród. Kowalczyk – nawiązując do klasycznej formuły Prymasa Tysiąclecia – podważa wszelkie ontologie niwelujące genetyczną pierwotność indywidualnych osób w stosunku do społeczeństwa, ale także traktowanie tego ostatniego jako zwykłą sumę indywidualiów²⁶. Społeczności naturalne, jakimi są rodzina i naród, pozwalają

²⁵ T e n ż e, *Człowiek a społeczność*, s. 200.

²⁶ „Rodzina nie jest tylko ilościową sumą jednostek ludzkich, lecz nową ontologiczną jakością – wspólnotą biologiczną i duchową ludzi. Podobnie naród to nie tylko matematyczna suma rodzin, lecz ‘rodzina rodzin’ – wspólnota zawierająca różnorodne wymiary: biologiczne, ekonomiczne, terytorialne, kulturowe, ideowe, zwykle także religijne. Człowiek potrzebuje rodziny, ale w dalszej kolejności – dla pełni swego rozwoju – potrzebuje również narodu. Od rodziny otrzymuje biologiczną egzystencję, wychowanie i podstawy kultury moralno-duchowej. Narodowi zawdzięcza

postrzegać osobę ludzką jako transcendującą społeczeństwo, ale także immanentną wobec niego. Wydaje się, że personalistyczne rozumienie społeczeństwa przede wszystkim jako pochodnej relacji opartych na miłości jest odpowiedzią na pojawienie się nowożytnych kategorii abstrakcyjnego indywiduum ludzkiego i państwa narodowego.

Klasyczne rozumienie człowieka jako członka danej wspólnoty (*polis, respublici*) pozwalało – bez uszczerbku dla jego natury (*zoon politicon*) – wiązać jego rozwój fizyczno-duchowy z rozwojem danej wspólnoty świeckiej, a później także religijno-kościelnej. Gdy jednak człowiek zaczął być rozumiany na sposób indywidualistyczno-nominalistyczny, wszelkie podporządkowanie go społeczeństwu zaczęto traktować jako zagrożenie jego wolności. Nowożytność wypracowała także model podporządkowania jednostki państwu narodowemu jako remedium na odzyskanie przez niego cywilizacyjnego postępu w warunkach władzy ludu. Personalizm broni autonomii człowieka jako osoby, która egzystując wewnątrz danych społeczności, wyrasta ponad nie myślą, wolą i aktywnością. „Osoba jest adresatem społecznych decyzji, lecz nie jest ich pasywnym przedmiotem czy tym bardziej narzędziem w ich realizacji”²⁷. W relacjach opartych na miłości człowiek angażuje się zarówno w wymiarze duchowym, jak i cielesnym, cały oddaje się drugim osobom, ale i od nich doświadcza pełni oddania. Dlatego wspólnoty rodzinne i narodowe rozumiane jako łączące ludzi na bazie miłości, czynią to w zakresie ich istoty gatunkowej, ale także duchowo-osobowej.

Spółeczności rodzinne i narodowe nie są, według Kowalczyka, ani wieczne, ani niezmiennie, ale stanowią wypracowane cywilizacyjne formy ochrony porządku społecznego przed anarchistyczno-nihilistycznym indywidualizmem oraz totalitarno-zbrodniczym holizmem. Autor *Narodu, państwa, Europy* powołuje się na F. Konecznego, który z małżeństwa monogamicznego, rodziny i narodu czyni charakterystyczne cechy cywilizacji łacińskiej, powstałej dzięki Kościołowi katolickiemu. Jeżeli nawet teza ta może wydawać się kontrowersyjna, to za trafne „należy uznać te wszystkie jego rozważania, które ukazują związek katolicyzmu z kategorią narodu”²⁸. W tej tradycji przyznawanie rodzinie i narodowi specjal-

człowiek takie wartości, jak: język, świadomość etniczną, kulturę literacką i artystyczną, pamięć historyczną, poczucie emocjonalnej więzi z wielką wspólnotą, obyczaje, wykształcenie, etos itd. Rodzina i naród to dwie podstawowe społeczności naturalne, bez których człowiek nie mógłby zaistnieć i funkcjonować jako osobowy podmiot, znający swoje miejsce w życiu społecznym. Rodzina jest więc naturalnym i trwałym fundamentem narodu”. Tenże, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, PWE, Radom 2003, s. 80-81.

²⁷ Tenże, *Człowiek a społeczność*, s. 131.

²⁸ Tenże, *Naród, państwo, Europa*, s. 87.

nej pozycji w strukturze społecznej nie przekłada się na zagrożenie trybalizmem, etnocentryzmem, nacjonalizmem czy szowinizmem²⁹. Natomiast jak najbardziej pożądana dla rozwoju społeczno-kulturowego jest miłość do własnej rodziny (ojcowizny) i narodu (ojczyzny)³⁰. Wyrosłe z takich korzeni państwo narodowe, widziane w perspektywie aksjologiczno-normatywnej³¹, cechuje nie tylko pożądana dbałość o interesy społeczno-ekonomiczne i kulturowe narodu, ale także przywiązanie do dobra całej ludzkości. Nie da się zbudować wspólnoty ponadnarodowej bez szacunku dla dobra wspólnego, a najlepszą szkołą działań na jego rzecz jest rozwój własnego państwa narodowego.

W pismach Kowalczyka odnajdujemy daleko idące poparcie dla idei narodowych, ale rozumianych w duchu uniwersalizmu kulturowo-cywilizacyjnego, a nie partykularyzmów etnicznych. Pozwala to na komplementarne traktowanie zarówno narodu, jak i państwa, a ich istnienie daje się porównać do struktury bytowej człowieka. „Naród jest odpowiednikiem duszy, państwo natomiast przypomina ciało ludzkie. Odmienność ich charakteru rzutuje na różnorodność zadań i celów. Celami narodu są: zachowanie własnej kultury, kontynuacja historycznych tradycji, obrona i upowszechnienie norm etycznych, znajomości języka, utrwalenie ‘osobowości’ etnicznej. Cel państwa to zachowanie niepodległości kraju i integralności posiadanego terytorium, wyegzekwowanie jedności i porządku społecznego, troska o dobrobyt ekonomiczno-bytowy obywateli, ich ochrona wobec dążeń

²⁹ „Z postawą Kościoła katolickiego, krytyczną wobec absolutyzacji narodu, kontrastuje postawa prawosławia i protestantyzmu. Protestantyzm niewątpliwie przyczynił się do nacjonalizmu niemieckiego i angielskiego, a prawosławie trwale związane jest z nacjonalizmem tych krajów, w których większość ludzi wyznaje właśnie tę wiarę. Katolicyzm jest z natury uniwersalny, choć równocześnie aprobeuje i rozbudza świadomość narodową”. Tamże, s. 147.

³⁰ „Problemy narodu i ojczyzny są ze sobą ściśle powiązane. Termin ‘ojczyzna’ genetycznie wywodzi się z kręgu rodziny (łac. ‘patria’ od ‘pater’); ojczyzna jest więc szeroko rozumianą rodziną – rodem człowieka. W średniowieczu używano zamiennie terminów: ojczyzna, rzeczpospolita (*respublika*), państwo (*civitas*), królestwo (*regnum*), kraj (*regio*), ród (*gens*)”. Te n ż e, *Człowiek a społeczność*, s. 280.

³¹ Kowalczyk wyróżnia przynajmniej dwa znaczenia „państwa narodowego” – ontologiczne i aksjologiczno-normatywne. „W pierwszym wypadku chodzi po prostu o fakt, że państwo jest ludnościowo jednolite, tzn. nie posiada ono liczących się w skali kraju mniejszości narodowych. [...] Państwo narodowe ujmowane w sensie aksjologiczno-normatywnym jest państwem bardziej lub mniej nacjonalistycznym, gdyż najważniejsze instytucje kraju – polityczne, kulturalne, gospodarcze, prawne itd. – są nakierowane na dobro dominującej grupy etnicznej, czyli jednego narodu”. Te n ż e, *Naród, państwo, Europa*, s. 98.

zaborczych sąsiadów, rozwój oświaty i nauki, sformułowanie i ochrona sprawiedliwych praw, stworzenie ustroju demokracji”³².

W personalistycznej koncepcji S. Kowalczyka założenia antropologiczno-ontologiczne są ściśle powiązane z wartościami oraz kryteriami moralno-społecznymi. Normy moralne i reguły życia społecznego traktowane są jako wyznaczone przez ontologiczną strukturę człowieka-osoby. Bezpośrednio wypływają z niej zasady poszanowania uniwersalnej i niezbywalnej godności człowieka, która wymaga respektowania należnych mu praw ekonomicznych, społecznych, kulturowych i politycznych. Wiąże się ona w sposób nierozzerwalny z zasadą solidarności, wskazującą na potrzebę tworzenia społecznego dobra wspólnego w duchu życzliwości, braterstwa i miłości. Zdaniem Kowalczyka chrześcijański personalizm szczególnie podkreśla rolę miłości w życiu społecznym, a ludzka wolność³³ i sprawiedliwość, zwłaszcza społeczna³⁴, są jej dopełnieniem i potwierdzeniem. Jedynie bowiem wolna osoba może twórczo zmagać się z rzeczywistością, mnożąc dobra, których sprawiedliwy rozdział czyni je wspólnymi gwarantami rozwoju człowieka.

4. WARTOŚCI I ZASADY ŻYCIA SPOŁECZNEGO

We współczesnym świecie najbardziej pożądaną wartością społeczno-polityczną jest wolność. Jej rozumienie ma pierwszorzędne znaczenie, gdyż historia zna przypadki, iż wypisanemu na sztandarze hasłu: „liberté”, w praktyce towarzyszył bezprzykładny terror. Największe zbrodnie motywowane było wyzwaniem poszczególnych jednostek, grup społecznych lub całych społeczności spod ucisku, nędzy i niesprawiedliwości. Dlatego osiągnięcie wolności, która dla Kowalczyka jest naturą, powołaniem, obowiązkiem i prawem człowieka³⁵, należy sytuować w kontekście struktury, natury, możliwości, powinności, celów, zadań i wartości

³² Tamże, s. 115. Podtrzymując ujmowanie narodu i państwa analogicznie do duszy i ciała człowieka, wskazuje także Kowalczyk na cielesny i duchowy wymiar samego narodu w ramach podejścia personalistycznego: „Takie rozumienie narodu wskazuje na dwojaki element, które można określić jako materialno-przedmiotowe i kulturowo-podmiotowe. Te pierwsze, stanowiące jego ‘ciało’, to: terytorium, liczebnie duży zespół ludzi i zwykle instytucja państwa. ‘Duchem’ narodu są natomiast: język i literatura, nauka i filozofia, historia i tradycja, etos i swoista osobowość, kultura i religia”. Te n ż e, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, s. 57.

³³ Te n ż e, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2000.

³⁴ Te n ż e, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 199-206.

³⁵ Te n ż e, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 9-94.

ludzkiej osoby. Wolność ma wtedy charakter autodeterminizmu, postrzeganego jako przeciwieństwo determinizmu i indeterminizmu³⁶. Determinizm traktuje wolność jako pomyślnie zracjonalizowaną (uświadomioną, rozpoznaną) konieczność, która rozstrzyga o losach świata i człowieka bez względu na ludzką wolę. Jej zaprzeczeniem jest indeterminizm, w ramach którego ludzka wola jest traktowana jako główna siła kreacyjna porządku świata. „Determinizm konsekwentnie rozumiany wyklucza wolność, zacierając różnicę pomiędzy ludzką osobą a światem materialnym. Indeterminizm rozmija się z realiami życia codziennego i osiągnięciami nauk przyrodniczych. Właściwym rozwiązaniem jest teoria autodeterminizmu, która z jednej strony uznaje wolny wybór człowieka, a z drugiej zaś realistycznie dostrzega ograniczenia wolności”³⁷. Autodeterminizm widzi wielorakie powiązania człowieka z otaczającą go przyrodą i ludzką społecznością, ale też dostrzega jego spontaniczność, samodzielność i twórczość w działaniu. Człowiek pozostaje wolnym sprawcą własnych działań w zakresie wyboru celów i decyzji dotyczących ich realizacji, natomiast w zakresie technik ich wykonania zależny jest od praw natury i okoliczności życiowych. „Teoria autodeterminizmu uznaje wolność i podmiotowość ludzkiej osoby, lecz zarazem potwierdza jej więź ze światem przyrody i społeczeństwem”³⁸.

Przybliżenie się do rozumienia wolności w duchu autodeterminizmu nie oznacza, zdaniem Kowalczyka, iż traci ona charakter tajemnicy człowieka jako osoby, pozostając nadal poza możliwością jej zamknięcia w schematy racjonalno-spekulatywne. Dlatego sprzeczne z pojęciem wolności są wszelkie próby zastępowania poczucia wewnętrznej autonomii, jednostkowej odpowiedzialności, aktywności wewnętrzno-moralnej przez różnego rodzaju prawa i reguły, zasady wolnościowe wyprowadzane z porządku przyrody, jednostkowej psychiki czy społeczeństwa. Wolność wymaga aktywności wewnętrzno-moralnej człowieka przekraczającej jego różne uwarunkowania, ale zarazem musi uwzględniać realia zewnętrzne, zwłaszcza obecność drugiego człowieka³⁹. Prawo do wolności jednostkowej implikuje to samo prawo innych ludzi, gdyż prawa te wzajemnie się warunkują. Niekwestionowalne prawo do wolności w życiu społecznym nie może być rozumiane w sensie maksymalno-egocentrycznym i kolidować z dobrem wspólnym danej społeczności⁴⁰.

³⁶ Tenże, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, RW KUL, Lublin 1999; tenże, *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.

³⁷ S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, s. 39.

³⁸ Tamże, s. 40.

³⁹ Tamże, s. 52-83.

⁴⁰ Tamże, s. 95-198.

Personalistyczne ujęcie wolności wskazuje na jej ścisły związek ze sferą wartości: prawdą, moralnym dobrem, pięknem, sprawiedliwością, solidarnością, religijną wiarą, patriotyzmem itd. Powiązanie wolności z tymi wartościami wyraża się szczególnie w twórczej aktywności człowieka. Zanika wtedy pozorna sprzeczność między wolnością danej jednostki a roszczeniem do niej innych podmiotów. Liczy się bowiem ostatecznie wkład każdego człowieka w nadanie sensu własnemu życiu oraz w poprawę losu innych. Dobrowolne, świadome i zaplanowane działania są, według Kowalczyka, podstawą ludzkiej pracy i w niej spełnia się powołanie człowieka jako jednostki i osoby społecznej. Autor powołuje się na encyklikę *Laborem exercens*: „Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy”⁴¹. Człowiek jako homo sapiens jest także homo artifex, finalizujący akt stwórczy Boga przez przekształcanie ziemi, mnożąc jej dobra – zaspokajając ludzkie potrzeby i gwarantując samospełnienie. Praca jest także narzędziem komunikacji ludzi – często z różnych grup, środowisk, pokoleń – która rodzi solidarność, partnerstwo i współodpowiedzialność. Doświadczenie solidarności wyrosłe ze wspólnej pracy zapoczątkowuje trwalsze związki przyjaźni i wzajemnego szacunku ludzi. Natomiast wynaturzenia w postaci absolutyzacji pracy prowadzą do zniewolenia, łamania sumień, przymusu i instrumentalnego traktowania człowieka – *Arbeit macht frei* – obozu koncentracyjnego lub gułagu⁴².

Praca przyczynia się do bogacenia, a przynajmniej zabezpieczania przed nędzą jednostek i całych społeczności, stanowi podstawę właściwie pojmowanej przedsiębiorczości. Nie chodzi jednak o stawianie jej ponad kapitał i opowiadanie się po stronie socjalistycznych mrzonek przeciw liberalizmowi, ale na wskazanie płynących z obu tych ideologii zagrożeń, jakie są, według Kowalczyka, konsekwencją oderwania ekonomii od etyki, gospodarki od moralności. Jest to szersza kwestia obecności moralności w życiu publicznym, w tym wypadku ostro ujawniająca konflikt między doraźnymi zyskami i interesami a wartościami i zasadami. Nie oznacza to, zdaniem Kowalczyka, że działalność ekonomiczna jest skażona złem, a tym bardziej nie można wypierać z decyzji ekonomicznych realizmu i racjonalności na rzecz czczego moralizatorstwa. Działalność ekonomiczna jest formą zaangażowania osoby, chociaż w różnych często skupionych w jednym człowieku rolach – wynalazcy, pomysłodawcy inwestora, producenta, pracownika, sprzedawcy, konsumenta itd. Nie można tych ról separować od siebie i nie można oddzielać związanych z nimi form aktywności gospodarczej – wynalazczości technicznej, inwestowania (kapitału), produkcji, pracy, handlu i konsumpcji

⁴¹ Jan Paweł II, *Laborem exercens. Tekst i komentarze*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986.

⁴² S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, s. 134-139.

cji (popytu). Wszystkie one powinny jednak wynikać z etyki chrześcijańskiej, której normy wyznaczają zasady postępowania oparte na fundamencie rodziny i własności prywatnej będącej efektem ludzkiej pracy. Argumentem przeciw budowaniu gospodarki na podstawach moralnych nie może być powoływanie się na obiektywne prawa rynku, gdyż są one jedynie efektem wyboru sfery materialnej, jako pierwszorzędnej wobec sfery moralno-duchowej człowieka.

Rozwój gospodarczy jest jednym z wymiernych wyznaczników działalności na rzecz dobra wspólnego, jednak funkcję tę może pełnić – zdaniem Kowalczyka – jedynie w zgodzie z kryterium personalistycznym, nakazującym traktować człowieka jako cel sam w sobie, a nigdy jako środek do celu. Prawdziwym kapitałem, który powinien stać u podstaw rozwoju ekonomicznego służącego dobru wspólnemu, powinien być rozwój bardziej złożonych i wymagających form pracy, bazujących na fachowości, wykształceniu, solidności i uczciwości. Do tego konieczne jest uwzględnienie podstawowej zasady sprawiedliwości, zgodnie z którą każdemu oddać należy to, co mu się słusznie należy. S. Kowalczyk wyraźnie akcentuje społeczny wymiar sprawiedliwości. Uważa on za konieczne uwzględnienie oprócz sprawiedliwości legalnej, wymiennej i rozdzielczej także sprawiedliwości społecznej, której specyficznym rysem „jest opozycja przeciw różnym formom wyzysku ekonomicznego i krzywdy społecznej. Motywem tego jest poczucie ogólnoludzkiego braterstwa (wynikającego z chrześcijańskiej idei miłości bliźniego), którego naturalną konsekwencją jest potrzeba społecznej solidarności. [...] Jej specyfika nie ogranicza się bowiem do zwycięzania istniejących napięć i anulowania krzywdy społecznej, lecz także do realizowania postępu ekonomiczno-społecznego”⁴³. Sprawiedliwość ta wiąże się przede wszystkim z zadaniem państwa wobec obywateli, zwłaszcza wobec tych, którzy są mniej zdolni do samodzielnego radzenia sobie w społeczeństwie, wobec których konieczne jest szukanie rozwiązań gwarantujących podstawowe równości ekonomiczne. „Jej główne postulaty to: obrona praw socjalnych pracowników, praw do pracy i sprawiedliwej płacy, emerytury, dostępu do wiedzy i kultury, partycypacji w ekonomicznych korzyściach zakładu pracy”⁴⁴.

Sprawiedliwość społeczna wyraża najbardziej podstawowy cel każdej personalistycznie rozumianej społeczności – dążenie do dobra wspólnego. Dobro to stanowi zarazem przyczynę formalną społeczeństw ludzkich. Realizuje się zarówno

⁴³ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, RW KUL, Lublin 1998, s. 149.

⁴⁴ T e n ż e, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 55; t e n ż e, *Idea sprawiedliwości*.

w zakresie ogólnoludzkim, jak i w konkretnych społecznościach państwowych, posiadając element wewnętrzny i zewnętrzny. Pierwszy – o charakterze ontologiczno-aksjologicznym – to zespół wartości umożliwiających rozwój człowieka jako osoby. Drugi – o charakterze społeczno-instytucjonalnym – to struktury i instytucje umożliwiające ten rozwój. Dobro wspólne jako ochrona osoby ludzkiej i wartości umożliwiających jej harmonijny rozwój konkretyzuje się w nakazach miłości. Dlatego realizacja jego założeń nie może podważać godności ludzkiej osoby i wymaga doboru właściwych środków strukturalnych i instytucjonalnych, zwłaszcza na poziomie funkcjonowania państwa⁴⁵.

5. PORZĄDEK POLITYCZNO-USTROJOWY SPOŁECZEŃSTWA

W ujęciu personalistycznym Kowalczyka porządek polityczno-ustrojowy społeczeństwa zależy przede wszystkim od celu, jaki ma realizować. Jeżeli celem tym jest dobro wspólne rozumiane jako tworzenie wartości i warunków do pełnego rozwoju osobowego człowieka, to – zgodnie z ustaleniami klasyków grecko-rzymskich i chrześcijańskich – funkcję tę pełnić może państwo. Dopiero bowiem państwo jest społecznością doskonałą i kompletną, w tym sensie, iż jest samowystarczalne w zaspokajaniu potrzeb rozwojowych własnych obywateli i obejmuje swoim zasięgiem mniejsze społeczności. Tak rozumiane państwo jest, zdaniem Kowalczyka, tworem naturalnym⁴⁶, stanowiącym najlepszą odpowiedź na te potrzeby człowieka, które wynikają z jego atrybutów jako osoby – rozumności, autonomii, świadomości, dobra itd. Państwo realizuje swoje funkcje przede wszystkim jako narzędzie w rękach społeczeństwa/narodu, z zachowaniem zasady solidarności i subsydiarności. Nie ograniczają one funkcji państwa do jakiegoś minimum, ani też nie rozszerzają ich poza konieczne wymogi gwarantujące obywatelom osiągnięcie własnych celów i zaspokajanie potrzeb⁴⁷.

⁴⁵ T e n ż e, *Człowiek a społeczność*, s. 232-239. Dlatego za sprzeczne z dobrem wspólnym należy uznać zarówno dobro społeczności w ujęciu kolektywistycznym, jak i indywidualistycznie pojmowane dobro jednostek.

⁴⁶ Kowalczyk krytykuje indywidualistyczno-kontraktualistyczne koncepcje państwa, zwłaszcza Hobbesa i Rousseau, a także koncepcje kolektywistyczne Hegla i Marksa.

⁴⁷ „Personalistyczno-wspólnotowa koncepcja państwa przeciwstawia się zarówno jego absolutyzacji, jak i minimalizacji. Prawidłowo funkcjonujące państwo nie powinno być ani państwem opiekuńczym, ani neutralnym, obojętnym na losy obywateli będących w sytuacjach z różnych powodów trudnych. Personalizm przyjmuje koncepcję państwa pomocniczego, a więc respektującego podmiotowość jednostek ludzkich i zarazem wspomagającego ich wielokierunkową aktywność”. T e n ż e, *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 120.

Z personalistycznego punktu widzenia najbardziej pożądanym rozwiązaniem ustrojowym jest demokracja. Kowalczyk zdaje sobie sprawę, że zarówno w klasycznych, jak i nowożytnych koncepcjach porządku społeczno-politycznego demokracja nie była traktowana jako rozwiązanie najlepsze. Często ustępowała miejsca republikańskiemu postulatowi ustroju mieszanego lub komunitarystycznym próbom podważania uniwersalizmu procedur i instytucji demokratycznych. Wydaje się jednak, że było to związane albo z rozczarowaniem ludźmi i ich zdolnościami do samorządzenia i obawą przed narzucaniem władzy większości, albo z poszukiwaniem możliwości udoskonalenia porządku demokratycznego przez powiązanie go z wartościami wyższymi i reprezentującymi je środowiskami arystokratycznymi, albo też z postulatem powrotu do pierwotnych wspólnot kierujących się lokalnymi zasadami i wartościami. W rozwiązaniach tych mamy do czynienia z platońskim brakiem zaufania do przeciętnego człowieka, zamkniętego w okowach wewnątrz jaskini lub utopii życia we wspólnotach samodzielnie regulujących oddolnie wzajemne relacje. Powyższe stanowiska są wynikiem rozczarowania słabościami demokracji, zwłaszcza w jej wydaniu liberalno-proceduralnym⁴⁸. Odpowiedzią na niedomagania demokracji powinna być, zdaniem Kowalczyka, demokracja rozumiana personalistycznie. Tak ujmowana akceptuje „prawa człowieka i potrzebę rozgraniczenia trzech typów władzy w społeczności państwowej, ale postuluje również inne zasady życia politycznego: personalizm, dobro wspólne i respektowanie norm moralnych. Tym, co istotnie różni demokrację personalistyczną od demokracji liberalnej, jest odrzucenie tezy o neutralności aksjologicznej państwa oraz interpretacja społeczności politycznej jako wspólnoty. Demokracja personalistyczna jest więc demokracją wspólnotową, dlatego wolność łączy z etyczną odpowiedzialnością”⁴⁹. Kowalczyk proponuje zatem w swoich pismach, aby zamiast podważać wartość demokracji, nadać jej charakter aksjologiczny, tak aby nie była tylko zbiorem procedur i instytucji, ale współtworzyła więzi oparte na wartościach. Spośród różnych wypracowanych historycznie

⁴⁸ „Demokracja liberalna ma charakter formalno-proceduralny, co w konsekwencji często prowadzi do decyzji godzących w dobro człowieka jako osoby. Demokracja nie jest przecież celem samym w sobie, lecz środkiem do zapewnienia ochrony i wszechstronnego rozwoju człowieka. Takiego celu nie spełnia wówczas, jeżeli apodyktycznie dystansuje się od wartości transekonomicznych – w tym moralnych, narodowo-patriotycznych, ideowych oraz religijnych. Demokracja jest dla człowieka, a nie człowiek dla demokracji. Służy ona autentycznie człowiekowi tylko wówczas, kiedy chroni jego życie fizyczne i umysłowo-duchowe. Personalizm społeczny, podobnie jak komunitaryzm i republikanizm, proponuje demokrację personalno-wspólnotową opartą na wartościach wyższych: prawdy, dobra, sprawiedliwości, solidarności”. Tenże, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, s. 52.

⁴⁹ Tenże, *U podstaw demokracji: Zagadnienia aksjologiczne*, RW KUL, Lublin 2001.

modeli demokracji najbardziej odpowiednią dla współczesnych państw narodowych jest demokracja parlamentarna oparta na społeczeństwie obywatelskim. Ma ona charakter nie tylko reprezentacyjny, ale także uczestniczący⁵⁰. Reguły współżycia społecznego, realizowane cele i przyjmowane środki do ich realizacji ustalone są nie tylko przez ilościowo rozumianą wolę większości, ale uwzględniają obowiązujące w danej społeczności kryteria dobra i prawdy.

Władza demokratyczna potrzebuje nie tylko poparcia większości, ale także autorytetu. Autorytet ten nie może ograniczać się do legitymizacji biurokratycznej, wynikającej z legalności sprawowanej władzy. Konieczne jest jej uzupełnienie o elementy tradycjonalno-charzmatyczne – racja stanu, odwaga cywilna, autonomia, ochrona pamięci i prawdy. Autorytet w nowożytnych państwach to zdolność czerpania z wiedzy naukowej (*logos*) pożytkowanej dla sprawnego rządzenia (*ethos*). Kierowanie się wiedzą nie może jednak zostać sprowadzone do danych rozsądku (*doxa*, *opinia publiczna*) lub do danych nauk przyrodniczo-technicznych. Wiedza musi wyrastać z prawdy absolutnej, gdyż inaczej pozbawiona wyobraźni rządzi się przewidywalnością rozwiązań instrumentalno-technicznych lub wręcz irracjonalnych. Szybko może okazać się niezdolna do realizacji jakichkolwiek celów, do których państwo jest powołane, a zatem w sposób naturalny stracić swoje uprawomocnienie. Każda władza powinna być sprawowana w sposób odpowiedzialny, co oznacza „1. doskonale rozpoznanie sytuacji, 2. uczciwe podjęcie decyzji i ewentualne korzystanie ze środków siły. [...] Władza i autorytet powinny być zintegrowane ze sobą, ich separowanie prowadzi do deformacji struktur politycznych. Autorytet bez władzy jest ograniczony w społecznym oddziaływaniu, władza bez moralnego autorytetu przekształca się w dyktaturę”⁵¹. Władza posiadająca autorytet – państwowa, a jeszcze bardziej samorządowa – obok zarządzania, decydowania, reprezentowania czy przewodzenia zdolna jest także do budowania konsensusu, współtworzenia tożsamości obywatelskiej, rozpoznawania prawdziwych potrzeb ludzi, służenia jako przykład etycznego zachowania i doskonałości w służbie publicznej, tworzenia silnych sieci relacji i więzi społecznych.

⁵⁰ „Społeczny personalizm preferuje model państwa demokratycznego, ale demokracja może być dwojaka: reprezentacyjna i uczestnicząca. Demokracja reprezentacyjna realizuje się przez udział w wyborach parlamentarnych i ewentualnie plebiscytach. Taki rodzaj demokracji politycznej jest nieodzowny, ale nie wystarczający. Konieczna jest również demokracja uczestnicząca (partycypacyjna), która realizuje się właśnie poprzez różnego typu samorządy. Ostatnia forma demokracji ma charakter ciągły, a nie jest aktem jednorazowym i czysto formalnym”. Tamże, s. 171-172.

⁵¹ Tenże, *Człowiek a społeczność*, s. 248.

Jednym ze źródeł autorytetu władzy jest opieranie się na wartościach chrześcijańskich i zgodność z nakazami Kościoła katolickiego. Kowalczyk analizując personalistyczne założenia dotyczące relacji państwa i religii, a szczególnie państwa i Kościoła, wskazuje na racjonalną potrzebą uznania ontologicznej i funkcjonalnej ich odrębności w wymiarze społeczno-politycznym. Jednakże odrębność ta nie może oznaczać eliminacji religii z życia publicznego, względnie jej izolacji, czy też pozbawiania jakiegokolwiek wpływu na społeczeństwo. Dlatego ateistyczny i laicki model oddzielenia państwa od religii i Kościoła przybiera negatywne formy dążące do likwidacji tych ostatnich z życia społecznego⁵². Za optymalny należy natomiast uznać model współpracy, który wykorzystuje wypracowane w ramach religii treści do nadawania sensu i określania celów wielu sfer życia, realizowanych w mikro- i makrospołecznościach. Zaangażowanie polityczne rozumiane jako troska o dobro wspólne nie tylko dozwala, ale wręcz domaga się zaangażowania ludzi wierzących i przywódców Kościoła. „Szczególnym terenem współpracy Kościoła i państwa jest aktywność katolickiego laikatu: społeczna, naukowa, charytatywna, pedagogiczna w rodzinach i w szkolnictwie oraz publiczna i polityczna⁵³.”

Wypracowywanie pozytywnych modeli współpracy Kościoła i państwa Kowalczyk wydaje się traktować jako szkołę realistycznych rozwiązań na temat współpracy międzynarodowej. Nieprzypadkowo w swoich dwóch najbardziej syntetycznych i całościowych opracowaniach myśli społeczno-politycznej umieszcza kwestie międzynarodowe po ustaleniach dotyczących miejsca religii w życiu społecznym oraz relacji państwo–Kościół. Takie usytuowanie tych rozważań ma znaczenie ideowe i ukazuje płaszczyznę międzynarodową w kontekście uniwersalizmu chrześcijańskiego oraz powszechności Kościoła katolickiego. Ma ono także znaczenie ontologiczno-polityczne poprzez wskazanie na rodzaj relacji między narodami i państwami, pojmowanej jako współdziałanie suwerennych podmiotów. Wyznacznikiem ich współpracy jest prawo naturalne, wyrażone w ponadnarodowych konstrukcjach prawnych, takich jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Karta Narodów Zjednoczonych czy Karta Praw Podstawowych UE. Kowalczyk traktuje to jako przejaw kulturowo-cywilizacyjnego wkładu Kościoła

⁵² „Mówiąc o państwie świeckim (laickim), należy zatem rozróżnić dwa jego modele: umiarkowany i skrajny. [...] Drugi model świeckości państwa ma charakter ekstremalny i dlatego jest kontrowersyjny, ponieważ pod hasłem laickości życia publicznego dąży się do całkowitego wyeliminowania religii z życia publicznego. Taki model ma dwie wersje: marksistowską i liberyńską”. Tenże, *Zarys filozofii polityki*, s. 160-161.

⁵³ Tamże, 166.

katolickiego⁵⁴ w rozwój „wspólnoty międzynarodowej”, „powszechnej władzy publicznej”, „powszechnej władzy światowej”, unikającej zagrożeń kryptotalitarnej globalizacji. „Społeczny personalizm i aksjologia inspiracji chrześcijańskiej mogą być bardzo przydatne w humanizacji procesu globalizacji. Jest ona wyzwaniem dla elit kierujących państwami wymagającym odpowiedzialności za losy jednostek i społeczeństw”⁵⁵.

UWAGI KOŃCOWE

Stanisława Kowalczyka personalistyczna koncepcja społeczeństwa pozwala w sposób spójny, poprawny metodologicznie i przekonujący argumentować na rzecz uniwersalistycznego wymiaru życia społecznego wynikającego z prawa naturalnego i dobra wspólnego, odwołujących się do godności osobowej człowieka. Równoległe jest to koncepcja uwypuklająca zakorzenienie człowieka we wspólnocie narodowej, która tworzy warunki do jego pełni rozwoju osobowego w określonych warunkach historycznych. Wbrew zatem przyjmowanym często współcześnie stanowiskom społeczno-kulturowym proklamującym nowoczesność kosztem tego, co tradycyjne, globalizm kulturowo-społeczny kosztem tego, co narodowe, czy wreszcie postęp kosztem tego, co religijne, Kowalczyk ukazuje, jak głębokie znaczenie dla osoby ludzkiej mają: tradycja, naród i religia. W jego ujęciu oznaczają one zarazem wezwanie do twórczego zmagania się z rzeczywistością, prowadzącego do poprawy losu ludzkiego zgodnie z wolą jedyne go prawowitego suwerena ludzkości, czyli Boga.

⁵⁴ „Jaka jest rola Kościoła w procesie konstruowania wspólnoty ogólnoludzkiej? Chrześcijaństwo ze swej natury jest wspólnotą duchową wszystkich ludów. Ewangeliczny nakaz miłości każdego człowieka-bliźniego jest podstawą idei powszechnego braterstwa i międzynarodowej solidarności.” Te n ż e, *Człowiek a społeczność*, s. 311.

⁵⁵ Te n ż e, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, s. 68.

STANISŁAW KOWALCZYK'S PERSONALISTIC CONCEPTION OF SOCIETY

S u m m a r y

The article aims at presenting Stanisław Kowalczyk's most important – according to the author – academic achievement, that is the personalistic conception of society. Presentation of this conception starts with defining the peculiarity of Kowalczyk's personalism against the background of other approaches, and with a brief justification of giving the approach the name of the personalistic-nationalist one. This is connected with a special significance that is given in this conception to analyses concerning the issues of society, culture and politics. Next, the most important questions connected with the understanding of the human person and his attributes are discussed. This has allowed passing to the question of the origin and nature of human society, especially in its natural form of the family and of the family of families, that is to the nation. The analysis further developed towards presenting the most important principles and values of social life. The last of the tackled subjects are political-systemic issues. The present argument is focused on the questions that are most important for the conception of society in Kowalczyk's approach, so that its coherence, synthetic character and homogeneity, despite tackling many aspects of social life, can be shown.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: personalizm, osoba, społeczeństwo, naród, państwo, sprawiedliwość, demokracja.

Key words: personalism, person, society, nation, state, justice, democracy.