

Jerzy W. GAŁKOWSKI

## BYĆ CZY MIEĆ? O WŁAŚCIWY WYMIAR LUDZKIEGO ROZWOJU

*Jeżeli bowiem człowiek jest jednością elementu cielesnego i duchowego, a posiadanie jest związane z dynamizmem i celowością cielesności, duchowość zaś wyznacza dynamizm i celowość bycia, to między nimi nie musi istnieć antynomia czy sprzeczność.*

Nowożytna historia pojęcia rozwoju, a właściwie postępu, zaczyna się zasadniczo w wieku Oświecenia. Pojęcie to ma charakter optymistyczny – ludzkość idzie ku lepszemu. Idzie ku lepszemu własnymi siłami, tworząc nowy świat, coraz bogatszy i coraz to doskonalszy. Z czasem zaczęto głosić nie tylko rozwój, czyli doskonalenie świata, ale również doskonalenie samego człowieka, może raczej trzeba by powiedzieć rodzaju ludzkiego, w trakcie trwania historii. Obecny kształt człowieka, jego możliwości i siły, są jedynie ogniwem w długim, ba – w nieskończonym łańcuchu rozwoju. Co więcej, zaczęto uważać, iż rozwój ten jest zdeterminowany przez wewnętrzny dynamizm Kosmosu lub przynajmniej ludzkości. Człowiek, jednostkowa osoba, bardziej jest w tym rozumieniu przedmiotem rozwoju, przedmiotem wszechogarniających go sił, niż ich protagonistą, sprawcą.

Przyjął się mit, dzisiaj nazywa się to paradygmatem, postępowości. Wszystko, co nowsze, jest lepsze, jest doskonalsze od tego, co było przedtem. Rozwój cywilizacyjny zdawał się być na to dowodem niewzruszonym. Równocześnie jednak nie znikaly z horyzontu ludzkiej świadomości katastroficzne wizje przyszłości. Ukazywano nieodmiennie tkwiący w człowieku i ludzkości pierwiastek samozniszczenia, nadal ukazuje się apokaliptyczne wprost wypadki dziejowe.

Nawet sam rozwój cywilizacyjny, jego wartość, został na naszych oczach zakwestionowany – symbolem tego może być słynny *Raport rzymski*. Doszło więc do sytuacji, która domaga się podjęcia na nowo całego problemu rozwoju, jego sensu, możliwości, sposobów realizacji. W 1967 r. podjął się tego Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*. Bieg historii jednakże jest tak szybki, że zaledwie dwadzieścia lat później Jan Paweł II czuł się zobowiązany przemyśleć go od początku. Temu właśnie jest poświęcona encyklika o znamienym tytule *Sollicitudo rei socialis* (SRS).

Wpierw stwierdzenia negatywne. Odrzucenie poglądu (pochodzącego jeszcze z filozoficznych koncepcji Oświecenia), że historia ludzkości znamionuje się nieustannym postępowaniem, że jest „procesem przebiegającym po li-

niach prostych, jakby automatycznym i z natury swej nieograniczonym” (SRS, 27). Odrzuca więc Papież pogląd o koniecznych prawach rozwoju (a właściwie postępu), bez ograniczeń, bez cofnięć i załamania, a jedynie mającym większą lub mniejszą szybkość. Takiemu pogładowi przeciwstawia doświadczenia – wojny światowe, próby eksterminacji całych narodów (Ormianie, Żydzi, Kambodża, Kurdowie dzisiaj), zagrożenie atomowe. I rzeczywiście – jeśli tu można znaleźć jakiś postęp, to nie w kategoriach ludzkich, humanistycznych, osobowych, ale materialnych i technicznych. Sam człowiek poprzez postęp materialny nie stał się bardziej ludzki, doskonalszy.

Ale też i postęp materialny („nagromadzenie dóbr i usług”) oraz techniczny (SRS, 28) nie przyniosły człowiekowi wyzwolenia. Dlatego też Papież stwierdza, iż „miejsce naiwnego optymizmu mechanistycznego zajął uzasadniony niepokój o los ludzkości” (SRS, 27).

Pojęcie wolności i wyzwolenia, jakim posługuje się Jan Paweł II, nie oznacza tylko przeciwstawienia się owym koniecznym prawom historycznym. Nie oznacza tego tylko, że rozwój człowieka (ludzkości) jest zależny od aktywnej postawy człowieka. Człowiek – osoba nie jest jedynie przedmiotem sił zewnętrznych, które – tylko one – są twórcze, sam zaś mógłby biernie oczekiwać spełnienia się rozwoju. Nie wystarcza określić rozwoju jedynie przez pojęcie aktywności. Podstawowym problemem, jaki tu jest podnoszony, to problem jakości tej aktywności i zaangażowania.

Dla określenia tej jakości Papież używa następujących słów: „ludzkie szczęście”, „prawdziwe dobro rozwoju ludzkiego”, „wyzwolenie”, „kierowanie się zmysłem moralnym”. Te cztery określenia nie wskazują czterech rodzajów działania ludzkiego czy też rozbieżnych celów. Przeciwnie – ukazują jedność działania i celu ujmowanego jedynie pod różnymi kątami widzenia, w różnych aspektach. Ich wspólną właściwością jest to, że są one umieszczone na płaszczyźnie moralnej, że są kategoriami moralnymi. To domaga się jeszcze pewnego dopełnienia, które będzie dokonane później.

Ukazanie perspektywy moralnej wskazuje, iż prawdziwy rozwój człowieka nie dokonuje się – a przynajmniej nie przede wszystkim – poza człowiekiem, na zewnątrz niego, w świecie zewnętrznym. Nie znaczy to zresztą, iż to, co zewnętrzne, nie jest dla człowieka ważne. Rzeczywisty rozwój – to doskonalenie samego człowieka. Jan Paweł II powołuje się tutaj na rozróżnienie między kategoriami „mieć” i „być” podanymi przez Pawła VI (por. *Populorum progressio*, 19), a wcześniej przez Sobór Watykański II (por. *Gaudium et spes*, 35).

Punktem odniesienia, niejako punktem Archimedesowym, rozwoju jest „człowiek widziany całościowo”, jego wyposażenie ontyczne (SRS, 29). „Natura właściwa człowiekowi” jest wzorem i „parametrem”, a więc miarą rozwoju (SRS, 29). Inaczej więc mówiąc, nie można rozpatrywać całej problematyki rozwoju, a szczególnie jej fundamentalnych rysów, poza arystotelesowsko-tomistyczną koncepcją prawa naturalnego.

Konieczne jest jednakże wskazanie pewnych istotnych rzeczy, tym bardziej że nie zawsze spotykają się one, moim zdaniem, z należnym zrozumieniem, z drugiej zaś strony Karol Wojtyła – Jan Paweł II rozwija, a przez to i modyfikuje, koncepcję natury i osoby, co nie pozostaje bez wpływu na Jego koncepcję prawa naturalnego. Trzeba tutaj odwołać się do tego fundamentalnego dzieła, jakim jest *Osoba i czyn*. W dużym skrócie można powiedzieć, że Wojtyła przyjmuje tam jedność substancjalną człowieka, przyjmuje, iż człowiek składa się z elementu duchowego i cielesnego, że inaczej mówiąc, jest duchowy i cielesny zarazem. Taka jest natura ludzka ujmowana na płaszczyźnie metafizycznej, taki jest najbardziej podstawowy fundament ludzkiego działania. Jednakże obie te „warstwy”, jeśli tak można powiedzieć, albo lepiej aspekty, momenty, nie odgrywają w egzystencji człowieka jednakowej roli. Wojtyła bowiem wskazuje poprzez przeprowadzone analizy, że elementy te – duchowy i cielesny – istnieją wobec siebie w szczególnej relacji. Na płaszczyźnie, którą nazywa fenomenologiczną (nabudowaną jakby na metafizycznej), wskazuje, że osoba, a więc element duchowy (z pewnymi zastrzeżeniami), posiada naturę (element cielesny). Oczywiście, pojęcia natury metafizycznej i fenomenologicznej nie są tożsame. Nawiasem można powiedzieć, że analogiczny pogląd na człowieka ma Mieczysław Krąpiec, wyróżniając w nim „ja” i „moje”.

Element osobowy jest źródłem właściwego człowiekowi dynamizmu, czynu, pełnej ludzkiej aktywności i twórczości, ludzkiego „chcę”, za który człowiek jest odpowiedzialny („człowiek działa”). Element naturalny (w znaczeniu fenomenologicznym) także nie jest pasywny, bierny. To także jest źródło energii i dynamizmu, ale dokonującego się poza ludzką wolnością („coś dzieje się w człowieku”). W pełnym ludzkim czynie, którego rdzeniem jest świadome i wolne ludzkie „chcę”, dochodzi do zjednoczenia, do integracji dynamizmu osobowego i naturalnego (wyróżnionego na płaszczyźnie fenomenologicznej), a poprzez to do ich integracji w podmiocie i źródle działania – do integracji człowieka. Poprzez czyn człowiek się scala, uzyskuje coraz większą wewnętrzną jedność. Jedność ta polega na podporządkowaniu natury – cielesności, osobie – duchowości, na uzyskiwaniu faktycznego pierwszeństwa i dominacji rozumu w człowieku. Dominacja wszakże nie oznacza jedyności rozumu, likwidacji czy deprecjacji czynnika naturalnego (cielesnego). Co więcej, w koncepcji tej wyrażony jest szacunek dla wszystkiego, czym człowiek jest, szacunek dla prawdy o człowieku, a więc także dla prawdy o cielesności, szacunek dla samej cielesności (por. Pawła VI, *Humanae vitae*). Jeśli jednak ujmuje się nierównomierność owych elementów składowych, mimo że każdy z nich posiada właściwy sobie dynamizm i celowość, to wszakże tylko dzięki elementowi osobowemu ujmowany jest sens rzeczywistości (przez poznanie i zrozumienie jej) oraz samowładne wywoływanie i kształtowanie działania (poprzez wolność). W tym więc układzie element osobowy jest doskonalszy, jest wzorem i miarą ludzkiego dzia-

łania. Poprzez ten element, poprzez jego działanie realizuje się właściwe człowiekowi doskonalenie, spełnianie się jego powołania.

Wyróżnienie momentów „mieć” i „być” dokonane jest właśnie niejako na podstawie wyróżnienia (na płaszczyźnie fenomenologicznej) natury i osoby, ich wzajemnej zależności, a ich wartościowość na podstawie wartościowości natury i osoby. W skrócie można powiedzieć, że wartościowe działanie w zakresie momentu „mieć” jest powiązane z celowością właściwą naturze – cielesności, zaś „być” z celowością osoby – duchowości.

Z powyższych uwag płynie wniosek o charakterze normatywnym – podporządkowania celowości natury (cielesności) – celowości osoby (duchowości) jako doskonalszej i kierowniczej, nadrzędnej. Realizacja celowości natury (cielesności) samej w sobie dotyczy bowiem jedynie tej tylko „warstwy”. Realizacja zaś celowości osoby (duchowości), dzięki jej nadrzędności, wynikającej z mocy poznawczej i z mocy wolności, dotyczy spełnienia człowieka w pełni, jest realizacją powołania całego człowieka. Można to jeszcze wyrazić w inny sposób. Celowość natury (cielesność) o tyle spełnia człowieka, o ile podporządkowana jest celowości osoby, rozumu, pod tym jednakże warunkiem, iż rozum kieruje się prawdą o człowieku.

Sam rozwój cywilizacyjny i ekonomiczno-gospodarczy, rozwój techniki i „nagromadzenie dóbr i usług”, jeszcze nie świadczy o rzeczywistym, głęboko rozumianym dobrobycie człowieka (por. SRS, 28). Rzecz bowiem jest nie w ilości dóbr ujętej całościowo czy też w doskonałości techniki dostępnej społeczeństwu jako całości, lecz w sprawiedliwej dostępności do nich wszystkich warstw społecznych, poszczególnych osób, oraz w dobrym z nich korzystaniu. Papież mówi tutaj o kierowaniu się zmysłem moralnym i zorientowaniu się na prawdziwe dobro rodzaju ludzkiego (por. SRS, 28).

Brak takiego kierownictwa moralnego powoduje bowiem ciągle, czego i my jesteśmy świadkami, utrzymywanie się, a nawet pogłębianie nierówności. Z jednej strony jest „nędza niedorozwoju”, a z drugiej zaś „nadrozwój”. Jedno i drugie grozi zniewoleniem człowieka. Zniewolenie to przybiera postać zacieśniania się horyzontów człowieka jedynie do sfery „mieć” lub też powoduje, że posiadanie staje się naczelnym kryterium życia i działania człowieka. Nędza niedorozwoju, nędza materialna wymusza na człowieku koncentrowanie jego wysiłków na zdobywaniu dóbr zaspokajających potrzeby biologiczne, nie dając możliwości zaspokojenia innych potrzeb, przeżywanych jako wyższe, nie dopuszczając tym samym do pełnego rozwoju osoby ludzkiej. Nadrozwój, „polegający na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych” (SRS, 28), oprócz tego, że jest niesprawiedliwością, łamaniem nadrzędnej normy moralnej mówiącej o wyższości zasady powszechnego dostępu do dóbr nad zasadą posiadania (*Laborem exercens*, 14), również stanowi groźbę zniewolenia, gdyż – jak mówi Papież – „łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia” (SRS, 28).

Tworzy cywilizację „spożycia” czy konsumizmu. Nawiasem mówiąc, mechanizmy tego zniewolenia zostały już przekonująco opisane przez S. Kierkegaardą pod postacią tzw. estetycznego studium życia – podejmuje to D. von Hildebrand. Zajęcie takiej postawy wobec dóbr, które mogą być w posiadaniu, a więc w sferze „mieć”, jest niedopuszczaniem do rozwoju ludzkiej wolności lub też rezygnacją z niej, bowiem to nie człowiek panuje nad nimi i nad swoim działaniem w stosunku do nich, lecz podporządkowuje się im. Ponieważ zaś te dobra są nietrwałe, czy to przez zużywanie się, czy to przez „starzenie się” w procesie rozwoju cywilizacyjnego, z drugiej zaś ludzkie potrzeby ciągle się odnawiają, więc ta postawa powoduje stan „radykałnego nienasycenia” (SRS, 28) i tworzy praktyczny materializm, który Papież nazywa rażącym. Jednocześnie zaś, tak samo jak w sytuacji „nędzy niedorozwoju”, ale tutaj nie przez wymuszenie, ale przez dobrowolne przyjęcie, zachłystnięcie się radością i przyjemnością (bo w gruncie rzeczy jest to postawa hedonistyczna), „nadrozwój” pozostawia niezaspokojone najgłębsze pragnienie, jak mówi Papież, czyli potrzeby wyższe, duchowe, wynikające ze sfery osobowościowej. Tak więc i „nadrozwój” jest zniewoleniem, jest niszczeniem osoby ludzkiej, niedopuszczeniem do jej właściwego, pełnego rozwoju, do realizacji „zasadniczego ludzkiego powołania” (SRS, 28).

Określenie płaszczyzny duchowej jako nadrzędnej nie oznacza ani lekceważenia płaszczyzny cielesnej i przyrodniczej człowieka i świata, czy też odrzucenia posiadania, ani też nie oznacza postulowania postawy kwietystycznej, statycznej. Wynika to właśnie z „wewnętrznego parametru” człowieka, z jego struktury, z tego, czym (kim) człowiek w rzeczywistości jest, a więc z prawdy o człowieku. Jak się wydaje, zarówno postawa lekceważenia, a nawet pogardy tego, co materialne (*contemptus mundi*), oraz posiadania, jak również przeciwstawna jej postawa posiadania i używania wszystkiego bez ograniczeń (przynajmniej w pewnym swym wyrazie) ma to samo źródło. A jest nim szczególna wizja człowieka jako istoty jedynie duchowej, monistycznej (monizm spirytualistyczny). Podobne skutki przynosi zresztą również widzenie człowieka nie jako jedności złożonej z różnych elementów, ale jako wielości substancji, istniejących i działających według odmiennych praw. Jeśli przyjmuje się, że człowiek jest jedynie duchem, to wszystko to, co materialne jest obce, jest zagrożeniem człowieka, należy więc to odrzucić. Dzisiaj raczej postawę taką rzadko się spotyka. O wiele częściej spotyka się inną, która w niektórych kręgach staje się panującą. Jeśli człowiek nie jest jakąś zasadniczą jednością substancjalną oraz psycho-fizyczną, ale istnieje w tak dwoisty sposób, że nie ma i nie może w nim być żadnego zintegrowania, to właśnie nic materialnego, ani w posiadaniu, ani w używaniu, nie może „dotknąć”, nie może przeciwstawić się i niszczyć ducha. Taka postawa wynika z braku lub niedostatku realizmu, z niewidzenia lub nieprzyjmowania prawdy o człowieku, jako jedności materialno-duchowej. Ten brak realizmu (nierzeczywistości, mówiąc językiem literatury) łączy się naj-

częściej, co już nie jest sprawą dziwną, z widzeniem istoty człowieka jedynie w wolności, z jednoczesnym zanegowaniem wartości rozumu (intelektu) lub też z jego przyporządkowaniem wolności. Przez to wolność ma charakter indeterministyczny, gdyż nie jest kierowana prawdą, obiektywnym stanem rzeczy, a kierowana jest jedynie „prawdą subiektywną”, subiektywnymi stanami podmiotu, w których rolę decydującą grają uczucia, pragnienia (szczególnie wynikające ze sfery cielesnej, jako wyrażające się najsilniej), dążenia. W ten sposób człowiek jakby odsuwał się od swej obiektywnej rzeczywistości, a żył jedynie rzeczywistością subiektywną, żył i żywił się swoją świadomością. Staje się wówczas twórcą prawdy, a przez to twórcą kryteriów dobra i innych wartości. Prawdziwym dobrem jest to, co on chce, a fałszywym i czymś złym to, co przeciwstawia się jego, tak rozumianej wolności.

Taka postawa nieliczenia się z obiektywnym stanem rzeczy, z samą rzeczywistością, staje się źródłem nadużyć w zakresie posiadania oraz traktowania świata przyrodniczego i społecznego, nadużyć osoby ludzkiej.

Jeżeli bowiem człowiek jest jednością elementu cielesnego i duchowego, a posiadanie jest związane z dynamizmem i celowością cielesności, duchowość zaś wyznacza dynamizm i celowość bycia, to między nimi nie musi istnieć antynomia czy sprzeczność. Porządek jednak, harmonię między nimi i cel całości bytu ludzkiego wyznacza ludzki duch, osobowość, czyli intelekt ujmujący prawdę i wola kształtująca wolność, czyli kierująca ludzkim działaniem podług prawdy. Prawda zaś o człowieku jest taka, że człowiek jest wcielonym duchem, jest jednością różnych elementów, i dobro działania polega na szacunku wobec wszystkiego, czym człowiek jest, jego „parametrów”, z zachowaniem jego wewnętrznej hierarchii wartości.

Dlatego też nie jest rzeczą obojętną dla człowieka ilość posiadanych dóbr, czy to w miarach bezwzględnych, wyznaczonych przez ludzkie potrzeby, czy to proporcjonalnie według reguł sprawiedliwości. Wewnętrzna, istotna jedność człowieka powoduje, że pełny rozwój człowieka posiada, jak mówi Papież, „nieodzowny wymiar ekonomiczny”, czyli „posiadanie” jest warunkiem „bycia” (SRS, 28), ale nie jego wyznacznikiem.

Jednakże „bycie” człowieka nie jest statyczne, nie jest trwaniem w niezmiennym kształcie. Potrzeby ludzkie domagają się zaspokojenia przez wartości, które tworzone są ludzkim wysiłkiem. Dynamizm rozwojowy tkwiący w ludzkiej naturze powoduje, iż zaspokojenie potrzeb nie jest tylko powrotem do stanu pierwotnej naruszonej równowagi. Wysiłek zaspokojenia potrzeb, szczególnie jeśli chodzi o potrzeby osobowe, powoduje zmianę w samej strukturze potrzeb, powoduje ich większą chłonność, także i jakościową. To z kolei domaga się większej ilości dóbr doskonalszych, a więc i większych wysiłków. Taki jest, ogólnie ujmując, mechanizm rozwojowy człowieka. Sam więc sposób istnienia człowieka domaga się rozwoju, jego brak zaś przeżywany jest jako zło, zniewolenie. Można więc powiedzieć, że nie trwanie, ale rozwój jest właściwym człowiekowi sposobem bycia. O tym zaś, że

jest to rzeczywisty rozwój, decyduje jego zgodność z „parametrem wewnętrznym”, z najgłębiej (metafizycznie) rozumianą naturą ludzką. Miarą rozwoju jest więc moralne dobro. Dobro to ukazuje Jan Paweł II zarówno na płaszczyźnie naturalnej, jak i religijnej. Rozwój dokonywany ludzkim wysiłkiem, rozwój samego człowieka, poprzez rozwój świata, jest zadaniem, i to zadaniem moralnym. Na tym polega posłuszeństwo prawu Bożemu. Dlatego też wymagania religijne nie tylko nie sprzeciwiają się, ale wspomagają „ziemskie” zadania człowieka. Nawiasem mówiąc, Jan Paweł II ukazuje w nowym świetle problematykę stosunku człowieka do świata, problematykę ochrony środowiska: „rozwój nie ma polegać tylko na użyciu, na władaniu i na nieograniczonym posiadaniu rzeczy stworzonych i wytworów przemysłu, ale nade wszystko na podporządkowaniu posiadania, panowania i użycia podobieństwu człowieka do Boga oraz jego powołaniu do nieśmiertelności” (SRS, 29). Zadaniem zaś człowieka jest szacunek dla „otrzymanego «obrazu», będącego wyraźną podstawą władzy panowania [nad „ziemią” – J.G.], przyznanej mu dla jego udoskonalenia” (SRS, 30). Stąd człowiek nie ma prawa do bezwzględnej eksploatacji ziemi, lecz ma obowiązek jej doskonalenia.

Prawdziwy, rzeczywisty rozwój człowieka nie wynika więc z działania odniesionego jedynie do płaszczyzny „mieć” – „nie może polegać tylko na użyciu, na władaniu i na nieograniczonym posiadaniu rzeczy stworzonych i wytworów przemysłu” (SRS, 29) – ale na podporządkowaniu tego wszystkiego „byciu” człowieka, jego naturze, jego podobieństwu do Boga i powołaniu (por. SRS, 29).

Zarówno filozoficznie, jak i teologicznie ujęta natura człowieka wskazuje na to, że człowiek jest bytem dynamicznym. Jednakże zarazem wskazuje na moralną powinność twórczego podjęcia tego dynamizmu, na powinność twórczego zaangażowania się w rozwój – „Zadaniem tym jest niewątpliwie panowanie nad stworzeniami, «uprawianie ogrodu»” (SRS, 30). Jak wiadomo z encykliki *Laborem exercens*, tymi właśnie słowami – „uprawianie ogrodu”, „panowanie nad ziemią”, określa Jan Paweł II istotę pracy. Tutaj też zresztą Jan Paweł II podaje sposoby tego panowania – budowanie „miasta” (polis), pasterstwo, sztukę, technikę (por. SRS, 30). Praca zaś jest „podstawowym wymiarem bytowania człowieka na ziemi” (LE, 14). Jak więc z tych i innych słów wynika, praca jest źródłem rozwoju.

Rozwój jest procesem historycznym, i to nie tylko historii „laickiej” czy „świeckiej”, ale również „świętej”, zapoczątkowanej przez dzieło stworzenia. Rozwój jest zadaniem wynikającym z pobudek naturalnych i z powołania Bożego, z Bożego planu. Jednakże Jan Paweł II wyraźnie stwierdza, że rozwój nie jest procesem automatycznym (por. SRS, 27), zarówno w tym sensie, że nie może dokonywać się bez wysiłku człowieka, jak i w tym sensie, że nie dokonuje się bez przeszkód, a więc nie musi być pomyślny. Ukazuje to Jan Paweł II na płaszczyźnie wiary, mówiąc o stałym zagrożeniu

przez zwątpienie w skuteczność wysiłków, przez grzech, przez niewierność Bogu, przez bałwochwalstwo. To ostatnie, w kontekście szerszym, w jakim występuje, można chyba odczytać jako ustanowienie sobie przez człowieka posiadania i używania jako najwyższego celu egzystencji. Inne przeszkody wynikają z nieskuteczności ludzkiego działania, z oporu, jaki stawia świat – tworzywo naszej pracy, jak też z ciągłego odradzania się nowych potrzeb, wymagających nieustannej pracy dla ich zaspokojenia. Wszystko to może zniechęcać człowieka do działania, do odstąpienia „od trudnego, ale wzniosłego zadania” (SRS, 30), co jest jednak sprzeniewierzeniem się woli Boga, a także i sprzeniewierzeniem się nakazom sumienia.

W wielu swoich publikacjach i wypowiedziach Karol Wojtyła – Jan Paweł II bardzo mocno podkreśla wspólnotowy, społeczny charakter bytowania i działania człowieka. Podobnie jest także i w tej encyklice. Jan Paweł II mówi w niej: „Obowiązek angażowania się w sprawę rozwoju ludów nie jest powinnością tylko indywidualną, a tym mniej indywidualistyczną” (SRS, 32). Chodzi tu więc nie tylko o wskazanie obowiązku każdego człowieka, ale o wskazanie charakteru tego obowiązku. Następne bowiem słowa głoszą: „Jest to imperatyw dla wszystkich i każdego, mężczyzn i kobiet, dla społeczeństw i narodów, w szczególności dla Kościoła katolickiego, innych Kościołów i Wspólnot kościelnych” (SRS, 32). Jest to więc obowiązek wspólnotowy. W tym sensie obowiązkiem ludzi jest jednoczenie się dla realizacji rozwoju. Działanie bowiem wspólne jest nie tylko bardziej skuteczne, ale też w niektórych wypadkach jedynie skuteczne. Chodzi tu zresztą nie tylko o skuteczność czysto przedmiotową. Oczywiście, pełny rozwój nie dokonuje się poza czy obok rozwoju ekonomicznego, społecznego i technicznego, ani też bez sprawiedliwego rozdziału tych dóbr. Tutaj prosty wymóg sprawiedliwości wskazuje, że „Współpraca nad rozwojem całego człowieka [...] jest bowiem obowiązkiem wszystkich wobec wszystkich, i powinna zarazem być powszechna w całym świecie” (SRS, 32). Dlatego też tak jak wszyscy mają obowiązek dbałości o rozwój, tak też wszyscy mają do rozwoju pełne prawo. Chodzi jednak o to, aby rozwój nie dotyczył tylko tych dóbr, pomijając inne, które Papież wylicza: prawo do tożsamości kulturowej (por. SRS, 32), prawa osobiste, społeczne, polityczne (por. SRS, 33).

Chodzi więc o dobra odnoszące się do całości osoby. I tutaj właśnie także odsłania się właściwy wymiar rozwoju, wymiar najgłębszy, moralny. Ten zaś wymiar wymaga specyficznego podejścia. Nie tylko nie jest wystarczająca dbałość o wymierne dobra gospodarcze, ale chodzi także o to, by dbałość o nie nie przysłoniła „wymogów moralnych, kulturowych i duchowych” (SRS, 33), aby dobrobyt materialny nie stał się celem, któremu podporządkowana zostanie wartość osoby. Pełne moralne zaangażowanie to nie tylko oddanie swych sił dla tworzenia dóbr. Problem ten podejmuje Karol Wojtyła w swoim studium *Osoba i czyn*, wyjaśniając pojęcia uczestnictwa



i solidarności<sup>1</sup>. W tych sprawach człowiek może zachować się w sposób dwojaki, chociaż skutki zewnętrzne, przedmiotowe i przejawy działań będą podobne. Różnica, i to różnica istotna, jednakże tkwi w jego postawie, w jego podmiotowym nastawieniu. Człowiek, mianowicie, może zespolić się z drugim (lub drugimi) dla wytworzenia wspólnego dzieła, jakiegoś dobra zewnętrznego. Cel takiego działania wówczas jest przedmiotowy – owo dobro. Zaś zjednoczenie się z innymi jest sposobem, środkiem tworzenia. Człowiek może jednak przyjąć i inną postawę – może współdziałać w tworzeniu dobra ze względu na drugiego czy drugich, ze względu na ich potrzeby i dążenia, z szacunku dla człowieka. Wówczas to człowiek – drugi – jest celem, wytwarzane zaś dobro przedmiotowe jest środkiem podporządkowanym owemu celowi.

Istotą tej postawy jest to, że „człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, [...] wybiera dlatego, że wybierają inni”<sup>2</sup>. Karol Wojtyła nazywa to uczestnictwem. Nie chodzi tu jednak tylko o zgodność wyboru i działania. W tym zawiera się coś więcej, a mianowicie autentyczny wybór, a nie konformizm, wybór, z którym łączy się samostanowienie, czyli wybór wolny oraz wybór tych wartości, które stanowią dla człowieka wybierającego „wartość w jakiś sposób własną i homogenną”<sup>3</sup>.

Owa działalność wspólnie z innymi nie jest więc jakąś wartością zewnętrzną i arbitralnie dołączoną do ludzkiego życia. Jest to zadanie wynikające z obiektywnego sposobu istnienia człowieka – jest to „właściwość wewnętrzna i homogenna, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba”<sup>4</sup>, czyli inaczej mówiąc, tylko w ten sposób spełnia swoje powołanie, spełnia siebie<sup>5</sup>. Jednakże nie jest to działanie, które dlatego, że jest w pewien sposób „zakodowane” w strukturze osoby, realizowałoby się w sposób automatyczny i konieczny, bez udziału osobowych sił. Aktualizacja tego, aby była uczestnictwem, musi dokonywać się właśnie w sposób osobowy. A więc zadanie takie musi być zrozumiane i podjęte w sposób wolny. Działanie takie winno być nie tylko zgodne z tym, czym jest w swej istocie osoba, zgodne jakby zewnętrźnie, ale celowo ze względu na tę zgodność podjęte.

Karol Wojtyła mówi, że koncepcja uczestnictwa jest nie tylko teoretyczna, to znaczy stwierdzająca fakt (w tym wypadku stwierdzająca i tłumacząca sposób istnienia osoby), ale również jest to koncepcja normatywna (choć pośrednio). Powołaniem bowiem, celem człowieka jest urzeczywistnienie siebie, pełnia osobowości, spełnienie siebie, albo inaczej mówiąc – realizacja

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 323-366.

<sup>2</sup> Tamże, s. 335.

<sup>3</sup> Tamże, s. 335-336.

<sup>4</sup> Tamże, s. 334.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 334.

potencjalności. Ta potencjalność, otwarcie na wartości (szczególnie moralne), na „bycie bardziej” oraz siła ich aktualizacji – to właśnie jest ludzkie „być”. Jedno i drugie jest „byciem” nie tyle w sobie (samotnym, monadycznym), ale byciem „wspólnie z innymi”, a przez to wyznaczającym „działanie wspólnie z innymi”.

Dlatego też „z jednej strony każdy powinien się zdobywać na takie uczestnictwo, które w działaniu «wspólnie z innymi» pozwoli mu realizować wartość personalistyczną własnego czynu, z drugiej zaś strony wszelka wspólnota działania czy też wszelkie ludzkie współdziałanie winny kształtować się w taki sposób, aby osoba znajdująca się w ich orbicie mogła przez uczestnictwo urzeczywistnić siebie”<sup>6</sup>.

Jeśliby to przełożyć na język rozwoju, to należy stwierdzić, iż każdy człowiek ma do niego prawo, ale zarazem każdy jest też zobowiązany do takiego działania, by drugi mógł również rzeczywiście z tego prawa korzystać. I znowu – nie chodzi tutaj tylko o indywidualne czy indywidualistyczne uprawnienia. Osoba ludzka bowiem istnieje w sposób wspólnotowy i w sposób wspólnotowy działa i rozwija się. Dlatego też w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II mówi: „Również ludy i narody mają prawo do własnego pełnego rozwoju, który obejmując aspekty ekonomiczne i społeczne [...] winien także uwzględniać ich tożsamość kulturową i otwarcie się na rzeczywistość transcendentną” (SRS, 32). Z tego wynika, że nie może być rzeczywistego rozwoju jednostkowego bez rozwoju społecznego, rozwój zaś społeczny nie może obejmować tylko części wspólnoty ludzkiej, ale jej całość.

I ta powinność jest powinnością najwyższą, moralną: „taki model rozwoju, który by nie szanował i nie popierał praw ludzkich, osobistych i społecznych, ekonomicznych i politycznych, łącznie z prawami narodów i ludów, nie byłby godny człowieka” (SRS, 33). Z tego więc wynika, iż rzeczywisty rozwój musi być nie tylko powszechny, ale i pełny, realizujący wszystkie ludzkie wartości.

Z tym łączy się problem tzw. *dobra wspólnego*. Jest on o tyle tutaj ważny, że w pewnym sensie i w pewnym aspekcie uwydatnia i wyjaśnia rozwój ludzki oraz komponenty tego rozwoju – „być” i „mieć”.

Jeśli przez pojęcie „*dobro wspólne*” rozumiemy to samo co „*dobro wspólnoty*”<sup>7</sup>, to wymaga ono pewnego wyjaśnienia, i to takiego, które by zwracało szczególną uwagę na rozróżnienie między „być” i „mieć”, będące komponentami ludzkiego działania i rozwoju.

Karol Wojtyła mówiąc, że dobro wspólne to cel działań spełnianych wspólnie przez ludzi, przestrzega przed jednostronnym rozumieniem tego celu i tego dobra. Jest to niewątpliwie związane z przeprowadzonym w *Sollicitudo rei socialis* rozdziałem „być” od „mieć”. Karol Wojtyła rozróżnia

<sup>6</sup> Tamże, s. 336-337.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 346-347.

przedmiotowy i podmiotowy moment dobra wspólnego (celu działania). Mianowicie, dobro to (cel) można ująć przedmiotowo, a nawet rzeczowo, jako pewnego rodzaju wartość zewnętrzną (tkwiącą w również zewnętrznym przedmiocie), do której zmierza ludzkie działanie (a więc to, co człowiek może „posiadać”). Taki cel wspólnego działania „ma w sobie coś z dobra wspólnego, ale dobra tego w całej pełni nie stanowi”<sup>8</sup>. Pełne rozumienie dobra wspólnego zakłada równoczesne, obok przedmiotowego, ujęcie podmiotowe, „tj. momentu działania w relacji do działających osób”<sup>9</sup>. Karol Wojtyła określa to tak: „dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnionego w jakiejś wspólnotie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania”<sup>10</sup>. Momentem podmiotowym jest właśnie uczestnictwo.

Na koniec wreszcie trzeba wspomnieć o zasadniczej postawie, znamiennej, jak mówi Wojtyła, „dla działania oraz bytowania «wspólnie z innymi»”<sup>11</sup>. Jest to postawa solidarności. Co prawda Autor mówi o jej pre-etycznym znaczeniu, ale dodaje, że „całe to rozważanie bardzo łatwo zamienić na analizę etyczną, przyjmując, iż samo spełnienie czynu ze względu na swą immanentną wartość jest dobrem, które zobowiązuje zarówno spełniającego, jak też innych. To drugie zobowiązanie stanowi podstawowy składnik etyki społecznej”<sup>12</sup>.

Postawa solidarności zdaje się pełnić przez to fundamentalną rolę w procesie ludzkiego, osobowego i społecznego rozwoju. Stwierdza to *expressis verbis* Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*: „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej. Moralny charakter rozwoju i działania na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z porządku prawdy i dobra, właściwego istocie ludzkiej” (SRS, 33).

Karol Wojtyła pokazuje, że postawa solidarności jest „naturalną”, jak mówi, konsekwencją społecznego istnienia człowieka, ale „jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia”<sup>13</sup>.

Określenie, jakie Autor podaje w książce *Osoba i czyn*, jest dość proste: „Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty. Człowiek solidarny nie tylko spełnia to, co do niego nale-

<sup>8</sup> Tamże, s. 347.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 350.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 351.

ży z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to «dla dobra całości», czyli dla dobra wspólnego»<sup>14</sup>.

Tu właśnie zostaje podkreślony bardzo mocno moralny charakter solidarności. Karol Wojtyła wyraźnie stwierdza, że „w postawie solidarności odniesienie do dobra wspólnego musi być stale żywe”<sup>15</sup>. Myśl tę rozwija następnie w *Sollicitudo rei socialis*, pisząc: „Prawdziwy rozwój na miarę wymogów właściwych istocie ludzkiej, mężczyźnie czy kobiecie, dziecku, dorosłemu czy człowiekowi starszemu, zakłada – zwłaszcza u tych, którzy czynnie uczestniczą w tym procesie i są zań odpowiedzialni – żywą świadomość wartości praw wszystkich i każdego z osobna” (SRS, 33).

W encyklikach *Laborem exercens* oraz *Sollicitudo rei socialis* postawa solidarności zdaje się być podniesiona do kategorii fundamentalnych wartości i powinności moralnych człowieka – fundamentalnych, gdyż kształtujących samo „bycie” człowieka i będących zarazem miarą dla jego „mieć”.

Można więc powiedzieć, że solidarność jest innym imieniem dobra, pokoju i rozwoju ludzkości.

---

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże, s. 352.