ETHOS Rok 3
1990 Nr 3/4 (11/12)

* Od Redakcji:
Solidarni: wolni przez prawdę 5
* JAN PAWEŁ II:
  – „Jeden drugiego brzemiona noście" 13
  – Polska powinna wejść do Europy zachowując własną tożsamość 19
  – Świadectwo tego, co się wydarzyło i co trwa 23

ETHOS „SOLIDARNOŚCI"

* Karol kard. WOJTYŁA – Uczestnictwo 27
* Lech WAŁĘSA – Przemówienie z okazji wręczenia Nagrody Nobla 31
* Tadeusz MAZOWIECKI – Początek rozmów 37
* Rocco BUTTIGLIONE – Jan Paweł II a polska droga do wolności 39
* Francesco RICCI – Solidarność–Polska–Europa 52
* Bp Tadeusz GOCŁOWSKI – Czas „Solidarności" – czasem przełomu 65
* Jan STRZELECKI – Godność pracy a ład społeczny 71
* Ks. Franciszek KAMPKA – Zasada solidarności a związki zawodowe 78
* Ireneusz KRZEMIŃSKI – Odzyskiwanie świata 86

EPOS „SOLIDARNOŚCI"

* Józef kard. GLEMP – Solidarność: wczoraj, dziś, jutro 105
* Posłanie I Zjazdu „Solidarności" do Europy Wschodniej 110
* Ks. Józef TISCHNER – „Solidarność" a rewolucja 111
* Andrzej GRZEGORCZYK – Solidarność: ethos czy przyjęcie losu? 114
* Piotr NITECKI – Kościół w Polsce i „Solidarność" 119
* Andrzej MICEWSKI – Dwie „Solidarności" 128
* Jerzy KROPIWNICKI – O tożsamość „Solidarności" 136
* Maciej IŁOWIECKI – O ethosie dziennikarza 147
* Jerzy NARBUTT – „Solidarność": epos i ethos 155
* Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI – Solidarność: społeczna miłość 158
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – O Jałcie inaczej 161
* Lech WAŁĘSA – Polska lekcją historii 162

ŚWIADECTWO KOŚCIELNEJ SOLIDARNOŚCI

* Ks. Marian STASIAK – Laudacja 167
* Bp Bronisław DĄBROWSKI – „Los komunizmu rozstrzgnie się w Polsce" 173

ŚWIADECTWO:
DOKTOR ADAM STANOWSKI (1927–1990)

* Nota redakcyjna 181
* Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI – Homilia podczas Mszy żałobnej 183
* Adam STANOWSKI – Społeczne struktury grzechu 187

W SPRAWIE AKSJOLOGII KONSTYTUCJI

* Od Redakcji 197
* Zygmunt ZIEMBIŃSKI – Założenia prac nad konstytucją 198
* Marian KALLAS – Wstępne założenia nowej konstytucji 204
* Wiktor OSIATYŃSKI – Wstępne założenia konstytucji 208
* Andrzej AJNENKIEL – Naczelne zasady konstytucji 215
* Zdzisław KĘDZIA – Uwagi o aksjologii konstytucji 218
* Stanisław KRUKOWSKI – Wstępne założenia konstytucji 236
* Wacław SZYSZKOWSKI – Założenia ustawy konstytucyjnej 239

* Alicja GRZEŚKOWIAK – Zasady naczelne w nowej konstytucji **249**
* Anna MICHALSKA – Konstytucyjny katalog praw człowieka **264**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Homo homini res sacra **275**
* Michał PIETRZAK – Propozycje dla przyszłej konstytucji **279**
* Stanowisko Episkopatu Polski w sprawie nowej konstytucji **283**

WOKÓŁ ENCYKLIK SPOŁECZNYCH

* Jan STRZELECKI – Wokół *Laborem exercens* **291**
* Ks. Jan KRUCINA – Od optymizmu *Populorum progressio* do troski *Sollicitudo rei socialis* **307**
* Ks. Joachim KONDZIELA – Pokój – rozwój – solidarność **318**
* Jerzy GAŁKOWSKI – O właściwy wymiar ludzkiego rozwoju **326**
* Stefan WILKANOWICZ – O polski kształt rozwoju **338**
* Bp Ignacy TOKARCZUK – Zadania duszpasterskie Kościoła polskiego **351**
* Andrzej LULEK, Tomasz MICKIEWICZ – Gospodarka, własność, upodmiotowienie **361**
* Michael NOVAK – Jan Paweł II: Papież wolności, papież tworzenia **368**

SOLIDARNOŚĆ W WALCE O WOLNOŚĆ
SOLIDARNOŚĆ W WALCE O ŻYCIE

* Nota redakcyjna **401**
* „Z braćmi Litwinami" **402**
* List do Premiera T. Mazowieckiego **403**
* Odpowiedź Urzędu Rady Ministrów **405**
* Uchwała II Zjazdu „Solidarności" o prawnej ochronie życia nienarodzonych **406**
* Ks. Jerzy BUXAKOWSKI – O nowe spojrzenie na problemy ludnościowe **407**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – W sprawie człowieka poczętego i nienarodzonego **419**
* Bernard NATHANSON – O legalizacji sztucznych poronień w USA **424**

MYŚLĄC OJCZYZNA

* Jerzy NARBUTT – Hymn „Solidarności" **433**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jan Feliks GROSS – Moralność w polityce Stanów Zjednoczonych **435**
* Krystian WOJACZEK – Droga trudnej nadziei **438**
* Ks. Franciszek KAMPKA – O prawdę „Solidarności" **445**
* Cezary RITTER – Konstytucja Rzeczy-Pospolitej konstytucją Dobra-Wspólnego **451**
* Tomasz MICKIEWICZ – Pracownik właścicielem **456**
* Marek TARNOWSKI – Na czym polega(ł) realny socjalizm? **460**
* Tadeusz MADAŁA – Prywatna bibliografia **466**
* Piotr LEŚNIAK – Uwierzyć w kapitalizm? **472**
* Anna TRUSKOLASKA – Lubelska „Solidarność Rodzin" **476**

SPRAWOZDANIA

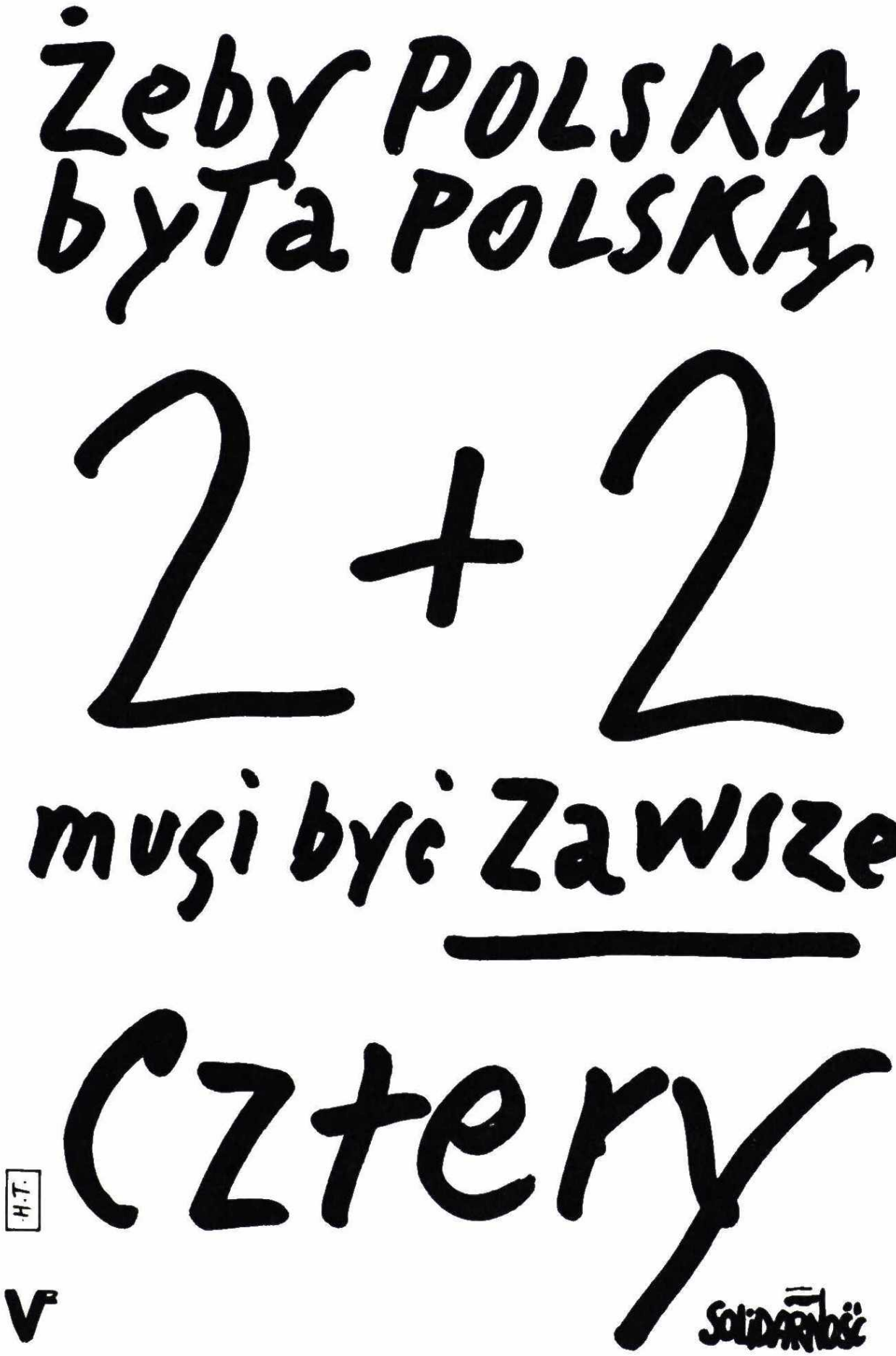
* Józef WRÓBEL SCJ – Uczestnictwo w życiu społecznym **479**
* Arkadiusz JABŁOŃSKI – Katolicy w kraju Gorbaczowa **486**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Ks. Marian BALWIERZ – VI Pielgrzymka do Afryki **491**

BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II o „Solidarności" (Krystyna Borowczyk – Maria Filipiak) **495**
* Noty o autorach **509**
* Summary **517**
* Contents **519**


Żeby POLSKA
była POLSKĄ
2+2
musi być Zawsze
cztery
H.T.
V
SOLIDARNOŚĆ

OD REDAKCJI

SOLIDARNI: WOLNI PRZEZ PRAWDĘ

Z czego poczęła się „Solidarność"? Czym „Solidarność" jest i czym ma pozostać?

Byłoby nietaktem wobec „Solidarności", a już na pewno niewybaczalnym wobec niej jako Jubilatki uchybieniem, próbować ją samą wyręczać w przedstawianiu jej rodowodu, jej karty tożsamości, jej programu działania – i to w dodatku w tak uroczystej chwili, jak dziesiąta rocznica „Umów Gdańskich". A poza tym któż w Polsce nie wie i nie czuje, co stanowi zwornik owych 21 postulatów, pod którymi w dniu 31 sierpnia 1980 r. składa w imieniu polskiego świata pracy swój podpis elektryk Stoczni Gdańskiej, Lech Wałęsa, przyszły Przewodniczący Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność". Prezentacja wydaje się zbędna. Czy jednak nie warto posłuchać, co „Solidarność" mówi o samej sobie? Oto jak wyglądał jej autoportret, którego rozpowszechnienie poprzedziło i przygotowało wydarzenie z 4 czerwca 1989 roku...

„Żeby Polska była Polską
2 + 2 musi być z a w s z e cztery"

Cóż za zdumiewająca formuła autoprezentacji „Solidarności" – i to wybrana w tak szczególnym momencie: w chwili przystąpienia – po dziewięciu latach dramatycznych zmagań z przemocą marksistowskiego totalitaryzmu – do swych pierwszych, wynegocjowanych przy „okrągłym stole", wyborów.

Właśnie wtedy pojawia się w miastach i wsiach całej Polski ów biały plakat z tym jednym jedynym napisem – jakby ręką dziecka pierwszej klasy z obawy przed następną lekcją uczynionym – z wyeksponowanym na czarno w pośrodku: „2 + 2 musi być z a w s z e cztery", z „zawsze" w kolorze czerwonym, podkreślonym na dodatek grubą – równie czerwoną – kreską. Jak by trzeba było to sobie dobrze zapamiętać, by nigdy już nie zapomnieć. By nie powtarzać za Malinowskim, który na pytanie: „ile jest 2 + 2", sam pytał usłużnie: „A ile sobie Pan Dyrektor życzy?" Polscy wyborcy dobrze pamiętają ten gorzki dowcip. Pamiętają dobrze poprzednie egzaminy z prawd oczywistych. Pamiętają tych, którzy w drodze do urny złorzeczyli ludziom,

na których zaraz potem głosowali. Czy musieli więc tam pójść? A jeśli nie musieli, to czy byli wolni? A skoro nie, to dlaczego wolnymi nie byli? Polscy wyborcy pamiętają także tych, którzy decydowali się pozostać w domu, a potem zamykały się przed nimi bramy zakładów pracy, a niekiedy nawet bramy więzienia... za nimi. Czy ci ostatni byli wolni? A jeśli tak, to dlaczego? Jedni i drudzy płacili więc wolnością za wolność. Tylko: jaką wolnością, i za jaką wolność? I co było ich zniewolenia lub wyzwolenia miarą i ceną?

„Solidarność" wie zatem doskonale, co czyni, taki właśnie napis wybierając dla swej autoprezentacji. Sens tego autogramu będzie mówił sam za siebie. Będzie nie tylko rozrachunkiem z totalitarnym systemem – aż po same jego korzenie, będzie też wezwaniem do obrachunku z własnym sumieniem. Również po same jego korzenie. I powie zarazem najdokładniej to właśnie, co ona sama, „Solidarność", chce o sobie powiedzieć, i co chce – wszystkim! – zaproponować. Niezależność, samorządność – to tylko inne imiona wolności. Lecz przecież wolny jest, czyli sam od siebie zależy i sam sobą rządzi, ten tylko, kto prawdą się rządzi, kto sam się nią wiąże i tylko w jej stronę samego siebie przekracza, kto żadnej sprzecznej z nią sile ani nie podlega, ani nie ulega. Oto dlaczego prawda musi być uszanowana, jeśli człowiek – w swej godności wolnego rządcy samego siebie – ma być uszanowany. Oto dlaczego 2 + 2 musi być z a w s z e cztery...

Oto także na co w człowieku stawia „Solidarność" znając z tak bliska jego doświadczenie z przemocą. Wierzy, że jej autogram zostanie przez wszystkich odczytany jako definicja wolności, która przez prawdę wyzwala. Wierzy, że trafi nim nie tylko do swych bezpośrednich adresatów, do wyborców w Polsce, ale wszędzie, gdzie tylko totalitaryzm nakłada pęta na wolność nakładając je na prawdę. Wierzy, że znajdzie ich nie tylko wśród niewolonych, ale i wśród niewolących. Czyż ci ostatni nie zdecydowali się sami najpierw na zakłamanie i zniewolenie samych siebie, zanim stanęli w służbie systemu niewolenia innych? „Zniewolony umysł"... wszak to katorga w swym własnym przede wszystkim domu, w sumieniu. Czy nie on więc czuje najgłębiej potrzebę odkłamania?

„Solidarność" się nie pomyli. To, co dokonało się w dniu 4 czerwca 1989 roku w Polsce, to nie początek dopiero zmierzchu ery komunistycznego totalitaryzmu w świecie. To prawdziwy jego koniec. Już nazajutrz runie on w całej Europie. Runie mur w Berlinie – symbol rozdartej przez przemoc Europy. Niemcy go rozbiorą i sprzedawać będą kawałki na pamiątkę... Ale burzy go „Solidarność": jej pełna determinacji wiara w to, co ludzkie w człowieku. Komunizm runie od ciosu – rozbrojonej z przemocy – prawdy, jedynej siły i mocy, której wolność może się poddać nie niewoląc samej siebie.

Bronić człowieka więc jako człowieka, i wyzwolić go jako człowieka, to podjąć bezkompromisową obronę jego prawa do prawdy w imię jego samorządności. To bronić wolności, która na swego jedynego suwerena – gwaran-

ta – wybiera prawdę. Być obrońcą prawa człowieka do prawdy, i być obrońcą jego prawa do wolności, to być obrońcą tego, co nierozdzielne w człowieku i nieoddzielne od człowieka, to być po prostu z człowiekiem, dlatego że jest...człowiekiem. To być z nim – jako człowiekiem – solidarnym.

Ruch, który taką właśnie solidarność z człowiekiem zadeklarował wyraziwszy ją formułą, która stała się symbolem przełomowych dla dziejów Europy wyborów, ruch, który właśnie w imię tej formuły dokonał – rezygnując z użycia siły – rewolucyjnej wręcz przemiany oblicza Europy i świata, daje rzetelne dowody, iż nie nadużył słowa „solidarność", czyniąc z tego słowa swe imię własne: „Solidarność".

Istota dokonanego przełomu nie polega wszakże na tym, że wraz z upadkiem totalitarnego systemu sprawowania władzy nad ludźmi problem ich samorządności został niejako automatycznie rozwiązany. Przełom polega na tym, że problem samorządności został oddany na powrót tym, którym został przemocą wydarty: społeczności ludzi, jedynemu podmiotowi, który tylko go może – ale i musi rozwiązywać. Zasługą dziejową „Solidarności" jest to, że społeczeństwa Europy Środkowowschodniej, rządzone dotąd „odgórnie", mogą – ale i odtąd muszą – same się rządzić. Odtąd one same – we wzajemnej wspólnocie – stają się gospodarzami u siebie, gospodarzami samych siebie, w pełni odpowiedzialnymi za gospodarowanie swą wolnością. A wolnością można i źle gospodarować. Mówią o tym alarmujące sygnały na temat schorzeń demokracji tzw. Pierwszego Świata.

Oto dlaczego problem samorządności jako problem wolności kierującej się prawdą stawia obecnie społeczeństwa Europy Środkowowschodniej – systematycznie dotąd oduczane odpowiedzialności za siebie – w obliczu konieczności samodzielnego podjęcia zupełnie dla nich nowych zadań. Chodzi tu przede wszystkim o dogłębne odczytanie owych fundamentalnych prawd o człowieku: osobie we wspólnocie osób – oraz o ich przekład na zasady wzajemnego współżycia i współdziałania, skutecznie zabezpieczające ich fundamentalne dobra: życie, tożsamość, elementarne warunki rozwoju każdej z nich, na zasady sprawiedliwego ustroju społecznego, na normy prawa, o powołanie władzy państwowej jako ministra, sługi i stróża tak rozumianego dobra ich wszystkich, ich dobra wspólnego, „Pospolitej Rzeczy Osób"... Problem samorządności staje się – jak widać – problemem prawdorządności, a ten z kolei problemem praworządnego państwa obywatelskiego jako wspólnej wszystkich własności i zarazem wspólnej odpowiedzialności wszystkich za wszystkich łącznie i za każdego z osobna – bez wyjątku. Taka Rzeczpospolita Osób osiąga więc poziom swej tożsamości wtedy dopiero, gdy każdy z jej obywateli, nawet najsłabszy i najbardziej upośledzony, jest w niej pewny swego losu, jest jej prawem chroniony i zabezpieczony. Dlatego właśnie stosunek do najsłabszego ze wszystkich

staje się dla wszystkich w danym państwie „kamieniem probierczym" ich autentycznie obywatelskiej postawy, „testem prawdy" tego, czy są oni, czy też nie są, Rzeczpospolitą Osób. Dopiero wówczas, gdy najsłabszy ze wszystkich mieszkańców państwa uważającego się za demokratyczne nie będzie się musiał lękać jego praw, gdy będzie mógł je uznać za swoje własne państwo, za ojczyznę, nie będziemy się musieli lękać o kształt jego demokracji. Tak oto autentycznie praworządna Rzeczpospolita stoi tym, że jest s o l i d a r n a z n a j s ł a b s z y m ze swych mieszkańców. I upada od samobójczego ciosu, gdy wycofuje – bodaj w jednym przypadku – tę z nim solidarność. Owszem, staje się z miejsca bliźniaczo podobna do systemu, który przemocy jednych nad drugimi usiłował nadać znamię woli państwa i jego prawa (który sam siebie określał nawet mianem ludowej demokracji!), a o którym chcielibyśmy wierzyć, że odchodzi w bezpowrotną przeszłość. Oto wobec jakiego problemu stawia „Solidarność" Polskę i pozostałe społeczeństwa Europy Środkowowschodniej, zwracając im na powrót samorządność zabraną im gwałtem przez komunistyczny totalitaryzm.

Żeby Polska była Polską

2 + 2 musi być z a w s z e cztery.

Żeby Europa była Europą...

Żeby świat był ludzkim światem...

Czy wynik „2 + 2" ma rzeczywiście zależeć od wolności, by wolność była człowieczą wolnością, czy też by wolność była człowieczą wolnością, musi on absolutnie od wolności nie zależeć? Czy prawda ma zależeć od wolności, by wolność wyzwalała człowieka w człowieku, czy też – dokładnie na odwrót – musi ona być absolutnie przez wolność respektowana, by człowiek w człowieku spełniał się poprzez wolność? Czy wolność to moc kierowania prawdą: wolność anarchiczna bądź totalitarna, czy też moc kierowania się prawdą: wolność prawo-rządna, bo prawdo-rządna? Oto pytanie.

Głos znad Bałtyku jest odpowiedzią.

Nikt bodaj dotąd nie pokazał równie jasno, prosto i głęboko zarazem tego, co określono mianem autotranscendencji osoby, owego przekraczania się wolności człowieka w stronę prawdy, które stanowi istotny rys bytowania ludzkiego i źródło zarazem owej niezwykłej godności człowieka. Nikt też nie wskazał równie przekonująco i dramatycznie zarazem, gdzie tkwi istotne zło i najgłębszy korzeń współczesnego totalitaryzmu, gdzie zatem trzeba sięgnąć i co przede wszystkim naprawić, by przezwyciężyć kryzys, w jaki popadła Europa, a wraz z nią cały świat współczesny. Dodajmy, nie bez pomocy tych filozofów, którzy zechcieli wyposażyć sumienie człowieka w moc kreowania prawdy o człowieku. Głos polskiego świata pracy to także dla nich odpowiedź.

Pośród tego, co człowieka zakłamuje i niewoli; w gorsecie systemu, który go odczłowiecza, „Solidarność" dostrzegła i objawiła światu kruszec autentycznego człowieczeństwa. Owszem, odważyła się na coś niezwykłego i

fascynującego zarazem – w warunkach funkcjonowania systemu totalitarnej przemocy. Na to, by człowieczeństwo to po prostu – wbrew wszelkim niewolącym mocom przemocy – wybrać. Wybrać – i świadectwem tego wyboru pomóc wszystkim innym zobaczyć i także wybrać – prawdę o wielkości człowieka jako zasadę bycia ludzi z ludźmi ludźmi – we wszystkich wymiarach ich bytowania i współdziałania. Ten jej wybór to jej zwycięstwo. Największe z możliwych. Ten jej wybór to jej chwała, ale i jej brzemię. Albowiem „Wolność trzeba stale zdobywać, nie można jej tylko posiadać". Czy „Solidarność" udźwignie tak wielki ciężar? Czy bohaterom, zmęczonym walką z przemocą, starczy sił i odwagi na trud budowania?

Nie do nas należy odpowiadać na to pytanie, pełne niepokoju – ale i nadziei. Św. Augustyn powiedział kiedyś: Amor meus pondus meum eo ferror quocumque feror. Miłość jest ciężarem, lecz ciężarem, który mnie unosi, gdy go niosę...

*

Sięgając początków polskiego myślenia o „Solidarności" przytaczamy tekst Karola Kardynała Wojtyły, wyprzedzający o dziesięć lat owoc trudu „ludzi z marmuru" i „ludzi z żelaza". Czy nie echem jego refleksji o cnocie solidarności stały się historyczne wydarzenia roku 1980, roku wielkiego początku, interpretowane następnie przez Papieża Wojtyłę podczas Jego drugiej i trzeciej pielgrzymki do Ojczyzny?

Wydarzenia te komentujemy blokiem artykułów, ukazujących ethos i epos „Solidarności", a także słowem i świadectwem życia jednego z jej działaczy, naszego przedwcześnie zmarłego kolegi, nieodżałowanej pamięci Adama Stanowskiego. Dopełnieniem tej perspektywy są teksty dokumentujące wysiłek tworzenia nowej, „solidarnościowej" konstytucji Rzeczypospolitej, wykorzystujące m.in. treść encyklik społecznych. Wszak to one w swym historycznym rozwoju – prowadzą do tak brzemiennego w skutki stwierdzenia: „Opus solidarietatis pax".

Nie można było wreszcie nie wskazać na dowody weryfikacji tej aksjologii w wymownych aktach zaangażowania się „Solidarności" po stronie „najsłabszych", w jej walce o wolność narodów (deklaracja w sprawie suwerenności Litwy) i o życie poczętych istnień ludzkich (uchwała nr 14 II Krajowego Zjazdu), w jej zatroskaniu o to, aby przypadkiem historia znów „nie zaczęła płynąć przeciw prądowi sumień".

T. S.

Lublin, 31 sierpnia 1990

JAN PAWEŁ II
„JEDEN DRUGIEGO BRZEMIONA NOŚCIE”

JAN PAWEŁ II

„JEDEN DRUGIEGO BRZEMIONA NOŚCIE"*

1. „Twoja cześć, chwała, nasz wieczny Panie".

Gdy wyrusza procesja na Boże Ciało, rozlega się wśród ulic miasta albo wśród wiejskich dróg ta staropolska pieśń.

W tych dniach ten hymn wspaniały rozbrzmiewa jeszcze mocniej na całym szlaku Eucharystycznego Kongresu w Polsce. Dzisiaj w Gdańsku.

Co jest Twoją chwałą, Chryste? Czemu towarzyszy cześć Kościoła z pokolenia na pokolenie? Twoją chwałą jest to, żeś się darował... „żeś się darował nam nic niegodnym". Że Ty, niewysłowiony, niezgłębiony Bóg, który „mieszkasz w światłości nieprzystępnej" (por. 1 Tm 6, 16), stałeś się tak straszliwie „przystępny". Nie tylko mogły Cię – jako Słowo Wcielone, jako Syna Człowieczego – oglądać ludzkie oczy i dotykać ludzkie ręce, ale: mógł Cię człowiek przybić do Krzyża, mógł Cię wciągnąć w doświadczenie śmierci, która jest jego udziałem i koniecznością na tej ziemi, mógł Cię zhańbić, gdy Ty sam chciałeś jako Żertwa Przedwiecznego Ducha „wyniszczyć samego siebie" (por. Flp 2, 8).

I nie tylko to. Ty, który „umiłowawszy wszystkich, co byli na świecie, do końca ich umiłowałeś" (por. J 13, 1), stałeś się po wszystkie czasy Eucharystią – Ofiarą i Pokarmem – Twojego Kościoła! To jest Twoją chwałą, Chryste. To jest Twoją chwałą, Boże, którego imię brzmi „Miłość" (por. 1 J 4, 8). To jest Twoją chwałą, nasz wieczny Panie...

2. Dzisiaj, na drodze mojej pielgrzymki po ziemi ojczystej, która jest równocześnie drogą Kongresu Eucharystycznego, witam i pozdrawiam Gdańsk. Wyrażam radość, że mogę być tutaj razem z Wami.

Gdańsk – gród sprzed tysiąca lat, gdzie wiosną 997 roku przybył święty Wojciech w drodze do Prus „i – jak czytamy – gromady ludu przyjęły chrzest". Gdańsk, który – wśród zmiennych kolei dziejowych – trwał stale

---

* Homilia wygłoszona w Gdańsku 12 VI 1987 r. Przedruk za: Jan Paweł II, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 r.*, Città del Vaticano 1987, s. 167-174. Tytuł główny wybrany przez redakcję.

przy ujściu Wisły, rzeki polskich ziem. I stale tu, nad brzegiem Bałtyku, otwierał przed nami te perspektywy, jakie ukazuje człowiekowi na ziemi: morze. Perspektywy dali bezbrzeżnej, perspektywy głębi swoich wód, perspektywy wolności. Człowiek pośród przestrzeni morza czuje się wolny, wyzwolony z tych uwarunkowań, jakie stwarza życie na lądzie, a równocześnie poddany wymogom nowego żywiołu. Zmobilizowany do nowej odpowiedzialności.

Witam i pozdrawiam Gdańsk. Witam w nim to wszystko, czym był dla nas na różnych etapach dziejowej przeszłości – i to, czym stał się w latach ostatnich. Upamiętniają to symboliczne krzyże obok stoczni i napis: „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju" (por. Ps 29 [28], 11). Gdańsk: miasto ludzi morza, miasto ludzi pracy, wielkiej pracy. Witam miasto i środowisko, w którym zrodziła się na nowo potrzeba odnowy człowieka przez pracę. Wyzwolenia człowieka przez pracę.

Witam obecnych tu pielgrzymów z archidiecezji gnieźnieńskiej i z pobliskich diecezji: chełmińskiej, warmińskiej, koszalińsko-kołobrzeskiej. Pozdrawiam wszystkich i każdego z osobna!

3. Liturgia dzisiejsza mówi nam o tej odnowie i wyzwoleniu, sięgając do biblijnego początku człowieka na ziemi. Oto człowiek, którego Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo, stworzył jako mężczyznę i kobietę, stworzył pośrodku widzialnego wszechświata. Oto człowiek, do którego Stwórca mówi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1, 28).

Bóg daje człowiekowi ziemię i zadaje mu ją. W ten sposób zaś zadaje mu pracę: pracę pod wszystkimi postaciami, jakie ona przybierze w dziejach rodzaju ludzkiego, wraz z postępem i rozwojem ludzkiej wiedzy o świecie i o sobie.

Słowa Księgi Rodzaju zawierają nie tylko pierwszy nakaz Boga. Noszą one na sobie równocześnie znamię Jego upodobania. Stwórczej radości: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rdz 1, 31). „Bardzo dobre" było dzieło stworzenia, cały ów widzialny kosmos, ukoronowany zaistnieniem człowieka: żywego obrazu Stwórcy.

4. I oto człowiek – wedle słów dzisiejszej liturgii – dzieli to Boże upodobanie do stworzonego kosmosu i głosi chwałę swego Stwórcy: „jak przedziwne imię Twoje, Panie... gdy patrzę na Twoje niebo... na księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził... czymże jest człowiek?" (por. Ps 8, 2. 4-5).

Człowiek dziwi się swemu człowieczeństwu, swej szczególnej godności wśród stworzeń, a tym twórczym, odkrywczym podziwem dzieli się ze Stwórcą: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? Czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, uwieńczyłeś go czcią i chwałą. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich, wszystko złożyłeś pod jego stopy" (por. Ps 8, 5-7).

Czymże jest człowiek?

W takich słowach wyraża Psalmista swój podziw nad człowiekiem, swoje zadziwienie wobec tego dzieła Stwórcy. A przecież jest to wyraziciel Starego Testamentu. A cóż możemy powiedzieć my, synowie i córki Nowego Przymierza, dla których „tajemnica człowieka odsłoniła się definitywnie w Chrystusie" (por. *Gaudium et spes*, 22). Czy może istnieć pełniejsze potwierdzenie prawdy o człowieku, wyrażonej w Psalmie, od tego, którym jest Chrystus, Bóg-Człowiek? Ten, który „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował". Chrystus-Odkupiciel człowieka. I Chrystus – Eucharystia.

Zaprawdę „żywe... jest słowo Boże, skuteczne... zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (Hbr 4, 12). Słowo Przedwieczne osądza stale pragnienia i myśli serc naszych. Osądza jako Człowiek, jako jeden z nas. Jak Człowiek zwyczajnej codziennej pracy w Nazarecie.

5. Praca ludzka. Jeszcze raz wyrażam radość, że mogę na tym etapie Kongresu Eucharystycznego być z Wami w Gdańsku. W tym mieście bowiem, a równocześnie na całym Wybrzeżu Bałtyckim i w innych środowiskach pracy w Polsce, podjęto ogromny wysiłek, zmierzający do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny.

Wysiłek ten stanowi w dziejach „pracy nad pracą", jak się wyraził współczesny polski myśliciel, doniosły etap. Nie tylko z polskiego punktu widzenia. Jest to etap ważny dla różnych środowisk, dla różnych rejonów współczesnego świata.

Może rozumie się tę sprawę słabiej w krajach dobrobytu, sięgającego aż do granic konsumistycznych nadużyć. Ale rozumie się wszędzie tam, gdzie problem pracy stoi nadal u podstaw autentycznego postępu i wyzwolenia człowieka. Praca bowiem posiada taki właśnie wymiar, jak na to wskazuje nauczanie Kościoła, poczynając od Ewangelii i Ojców, a w czasach ostatnich od *Rerum novarum* po *Laborem exercens*.

6. Ewangelia dzisiejszej liturgii wprowadza nas poniekąd w samo centrum tego problemu. Oto gospodarz, który o różnych porach dnia umawia się z robotnikami o pracę w winnicy. Winnica jest warsztatem pracy typowym dla kraju, w którym Jezus nauczał. A chociaż warsztat ten może się słusznie wydawać bardzo skromny wobec tego, czym są współczesne warsztaty pracy przemysłowej, choćby takie jak Stocznia Gdańska, to jednak znajdujemy się z pewnością na linii odwiecznej analogii.

Gospodarz mówi do robotników: „Idźcie... do mojej winnicy, a co będzie słuszne, dam wam" (Mt 20, 4). A zatem – umowa o pracę, a równocześnie sprawa słusznego wynagrodzenia, czyli sprawiedliwej zapłaty za pracę.

Wokół tej odwiecznej sprawy narastają z pokolenia na pokolenie dzieje sprawiedliwości – i niesprawiedliwości – w stosunkach wzajemnych między pracodawcą a pracownikiem. Narasta jeden z centralnych rozdziałów kwestii społecznej. Praca bowiem leży w samym centrum tej doniosłej „kwestii".

Prawda, że za pracę trzeba zapłacić, ale to jeszcze nie wszystko. Praca – to znaczy człowiek. Człowiek pracujący. Jeśli więc chodzi o sprawiedliwy

stosunek między pracą a płacą, to nie można go nigdy dostatecznie określić, jeśli się nie wyjdzie od człowieka jako podmiotu pracy.

Praca nie może być traktowana – nigdy i nigdzie – jako towar, bo człowiek nie może dla człowieka być towarem, ale musi być podmiotem. W pracę wchodzi on poprzez całe swoje człowieczeństwo i całą swą podmiotowość. Praca otwiera w życiu społecznym cały wymiar podmiotowości człowieka, a także podmiotowości społeczeństwa, złożonego z ludzi pracujących. Trzeba zatem widzieć wszystkie prawa człowieka w związku z jego pracą i wszystkim czynić zadość.

Za pracę ludzką trzeba zapłacić i równocześnie: na pracę człowieka nie sposób odpowiedzieć samą zapłatą. Przecież – jako osoba – jest on nie tylko „wykonawcą", lecz jest współtwórcą dzieła, które powstaje na warsztacie pracy. Ma zatem prawo do stanowienia również o tym warsztacie. Ma prawo do pracowniczej samorządności – czego wyrazem są między innymi związki zawodowe: „niezależne i samorządne", jak podkreślono właśnie tu, w Gdańsku.

Z kolei, praca ludzka – poprzez setki i tysiące, jeśli nie miliony warsztatów, przyczynia się do dobra wspólnego społeczeństwa. Ludzie pracy w tej właśnie pracy znajdują tytuł – wieloraki i różnorodny, bo i praca ludzka jest wieloraka i różnorodna – tytuł do stanowienia o sprawach całego społeczeństwa, które żyje i rozwija się z ich pracy.

„Umowy gdańskie" pozostaną w dziejach Polski wyrazem tej właśnie narastającej świadomości ludzi pracy odnośnie do całego ładu społeczno-moralnego na polskiej ziemi. Sięgają one swą genezą do tragicznego grudnia 1970 roku. I pozostają wciąż zadaniem do spełnienia!

7. Przejdźmy jeszcze do drugiego czytania dzisiejszej liturgii. „Jeden drugiego brzemiona noście" – pisze święty Paweł do Galatów (6, 2), a słowa te mają wielką nośność. „Jeden... drugiego". Człowiek nie jest sam, żyje z drugimi, przez drugich, dla drugich. Cała ludzka egzystencja ma właściwy sobie wymiar wspólnotowy – i wymiar społeczny. Ten wymiar nie może oznaczać redukcji osoby ludzkiej, jej talentów, jej możliwości, jej zadań. Właśnie z punktu widzenia wspólnoty społecznej musi być dość przestrzeni dla każdego. Jednym z ważnych zadań państwa jest stwarzanie tej przestrzeni, tak aby każdy mógł przez pracę rozwinąć siebie, swoją osobowość i swoje powołanie. Ten osobowy rozwój, ta przestrzeń osoby w życiu społecznym jest równocześnie warunkiem dobra wspólnego. Jeśli człowiekowi odbiera się te możliwości, jeśli organizacja życia zbiorowego zakłada zbyt ciasne ramy dla ludzkich możliwości i ludzkich inicjatyw – nawet gdyby to następowało w imię jakiejś motywacji „społecznej" – jest, niestety, przeciw społeczeństwu. Przeciw jego dobru – przeciw dobru wspólnemu.

„Jeden drugiego brzemiona noście" – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólno-

cie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy „brzemię" dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być walka silniejsza od solidarności. (Właśnie chcę o tym mówić, więc pozwólcie wypowiedzieć się Papieżowi, skoro chce mówić o Was, a także w pewnym sensie za Was). Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód walka – choćby w znaczeniu walki klas – to bardzo łatwo drugi czy drudzy pozostają na „polu społecznym" przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia, z którymi wspólnie należy obmyślać: jak „dźwigać brzemiona". „Jeden drugiego brzemiona noście".

8. Drodzy Bracia i Siostry! Ze stoczni, z portów i z wszystkich gdańskich zakładów pracy, i nie tylko stąd, z różnych stron Polski. Drodzy Bracia i Siostry, ludzie pracy, środowiska pracy na całym świecie dziękują Wam, żeście podjęli tę trudną „pracę nad pracą", żeście podjęli tę szlachetną walkę, zmaganie się o godność ludzkiej pracy. Kościół dziękuje Wam za to, żeście ją podjęli w obliczu Chrystusa i Jego Matki.

Dziwiono się w różnych miejscach, że tak może być. Że istnieje więź pomiędzy światem pracy a krzyżem Chrystusa, że istnieje więź pomiędzy pracą ludzką a Mszą świętą: Ofiarą Chrystusa. Zdziwienie, ale także podziw i szacunek budził widok robotników polskich spowiadających się i przystępujących do Komunii świętej na terenie zakładu pracy.

Różni się dziwili. A może nie tylko... może równocześnie odkrywali... Odkrywali zapomniany wymiar całej „kwestii społecznej". I w ogóle ludzkiej egzystencji. Praca i Chrystus? Praca i Eucharystia? A jednak tak tutaj było! I słusznie.

Czyż nie mówimy codziennie, zbliżając się do ołtarza: „Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata... błogosławiony za ten chleb, dar Stworzyciela, a zarazem owoc pracy rąk ludzkich... błogosławiony za ten winny napój".

W każdą Mszę świętą, Ofiarę Chrystusa, Ofiarę naszego Odkupienia, wchodzi owoc „ludzkiej pracy", wszelkiej ludzkiej pracy: chleb jest tego „syntetycznym" wyrazem – i wino również: codziennie ludzka praca wpisuje się w Eucharystię: w Sakrament naszego Odkupienia i „wielką tajemnicę wiary". Codziennie, na tylu miejscach ziemi przed pracą ludzką otwierają się Boskie perspektywy.

„Niech ten chleb stanie się dla nas pokarmem zbawienia... to wino – napojem duchowym".

Bo przecież „Nie samym chlebem żyje człowiek" (Łk 4, 4). Jego bytowanie i jego praca musi mieć sens – i to nie tylko doraźny i przemijający. Musi mieć sens ostateczny. Na miarę tego, kim jest człowiek.

„Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, uwieńczyłeś go czcią i chwałą" (por. Ps 8, 6).

Człowiek – istota powołana do pracy.

Człowiek – istota powołana do chwały!

W takim też duchu trzeba dziś odnowić świadomość i wrażliwość sumienia na przykazanie: „Pamiętaj, abyś dzień święty święcił!" Niedzielna Eucharystia to szczególny, a zarazem konieczny sposób wpisywania ludzkiego życia i ludzkiej pracy w Boże perspektywy. Niech to będzie również owocem Kongresu Eucharystycznego, zaofiarowanym Bogu przez ludzi pracy w Polsce.

9. Na koniec należy jeszcze wyjaśnić tajemnicę gospodarza z dzisiejszej Ewangelii. „Przyjacielu, nie czynię ci krzywdy... Chcę też i temu ostatniemu dać tak samo jak tobie... Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?" (Mt 20, 13-15).

Bóg mówi do człowieka – w winnicy swoich odwiecznych i ostatecznych przeznaczeń: dlaczego chcesz Mnie ograniczyć miarami swojej tylko sprawiedliwości? Ład sprawiedliwości jest podstawowy, ale nie ostateczny. W królestwie Bożym sprawiedliwość jest dopełniona. Jest „przewyższona" miłością. Jest to miłość przygarniająca człowieka, podnosząca go, choćby nawet był marnotrawnym synem. Nie ma pełnej sprawiedliwości bez miłości.

„Dlaczego chcesz Mnie przymierzać do twoich ludzkich miar?"

Pozwól mi być Darem. Wszak jestem Stworzycielem: wszystko, co istnieje, jest wyrazem podstawowego obdarowania.

Pozwól mi być Darem. Miłość jest większa niż wszystko, co ty, człowieku, możesz pomyśleć. Miłość pozwoliła „Ojcu posłać Syna na świat" (por. Ga 4, 4), ażeby nikt z nas nie zginął. Natomiast Syn „zginął" na Krzyżu: dał życie. I zmartwychwstał: „do końca... umiłował".

Pozwól mi wreszcie być Eucharystią!

Niech ta Miłość, którą Syn „do końca umiłował" – trwa! Niech idzie poprzez dzieje człowieka jako Sakrament! Niech będzie pokarmem i napojem duchowym ludzkich serc!

Tak mówi ten gospodarz z dzisiejszej Ewangelii:

„Nie patrz złym okiem na to, że ja jestem dobry". Przyjmij Boga, który jest Miłością.

Czerp z tej Miłości duchową siłę do pracy. Do „pracy nad pracą". Do solidarności...

Twoja cześć, chwała, nasz wieczny Panie, po wszystkie czasy... Amen.

JAN PAWEŁ II

POLSKA POWINNA WEJŚĆ DO EUROPY ZACHOWUJĄC WŁASNĄ TOŻSAMOŚĆ*

„Wielka Boga-Człowieka Matko, Bogarodzico Dziewico, Bogiem sławiona Maryjo, Królowo świata i Polski Królowo". Wypada nam dzisiaj przypomnieć to Jasnogórskie Ślubowanie. Zostało ono wypowiedziane na trzechsetną rocznicę ślubów królewskich Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej. Właśnie w 1956 roku mijały trzy wieki. Słowa Jasnogórskich Ślubów narodu wypowiadał uwięziony jeszcze wówczas Prymas Polski, kard. Stefan Wyszyński, głosem całego Episkopatu zgromadzonego na Jasnej Górze. Rok 1956 wpisał się w nowożytne dzieje Polski jako data doniosła, pierwszy poniekąd kamień milowy tej drogi, jaką naród musiał przejść do odbudowy swojej suwerenności w państwie, które rządziło się zasadami marksistowskiego totalitaryzmu. Rok ten pozostanie w historii jako rok wydarzeń poznańskich, a z kolei rok polskiego Października. Nie wolno nam o tym zapominać, dziś, kiedy sytuacja społeczno-polityczna w Polsce uległa zasadniczej zmianie. Nie wolno nam zapominać o tamtych ślubowaniach, które przygotowały nas do wejścia w drugie tysiąclecie chrześcijaństwa.

Chrześcijaństwo oznacza rzeczywistość przymierza, które Bóg zawarł z ludzkością w Chrystusie, w Jego Krzyżu i Zmartwychwstaniu. Zawarł je z każdym człowiekiem, z każdym ludem i narodem. Maryja jest pierwszą Służebnicą tego przymierza. Stąd miejscem naszych ślubowań w 1956 roku stała się Jasna Góra, Jej duchowa stolica na naszej ojczystej ziemi. Trzeba nam stale wracać do tego ślubowania, tak jak dawniejsze pokolenia wracały do ślubów Jana Kazimierza. Trzeba nam stale na nowo ponawiać rachunek sumienia z tych wszystkich zobowiązań, które w nich się zawierają. Są one podstawowe, dotyczą życia narodu, budują się na prawie Bożym, które jest zarazem prawem wpisanym w ludzkie sumienie. Prawo to odczytują zarówno wierzący, jak też i niewierzący. Nie co innego też, tylko to moralne

* Homilia wygłoszona w Castel Gandolfo, 26 VIII 1990 w uroczystość Matki Bożej Częstochowskiej. Przedruk za: „Słowo Powszechne" 1990, nr 171, s. 4. – Red.

prawo winno stanowić rzetelną podstawę ustroju państwa i życia społeczeństwa. Poszanowanie wolności ludzkich sumień to nie co innego, jak poszanowanie tego prawa, bez którego sumienia są chore i społeczeństwo nie może być zdrowe. W okresie ucisku i skrępowania totalitarnego Kościół przypominał wszystkim, że w prawie moralnym jest zasadnicza siła oporu i obrony ludzkiej godności. U progu demokracji społeczeństwa obywatelskiego Kościół z tą samą siłą głosi, że to moralne prawo jest warunkiem sprawiedliwego ładu i prawdziwego postępu.

Sobór Watykański II wielokrotnie przypomina, że ludzie współcześni są szczególnie wrażliwi na godność osoby, na jej prawa. Ślubowanie Jasnogórskie mieści w sobie także Polską Kartę Praw Człowieka. Jako pierwsze, uwydatnia prawo człowieka do życia od pierwszej chwili jego zaistnienia. „Wszyscy staniemy na straży budzącego się życia... Dar życia uważać będziemy za największą Łaskę Ojca wszelkiego życia i za najcenniejszy skarb Narodu".

Dziękuję Ci Matko polskiego życia za tych wszystkich, którzy dziś stają w obronie życia nie narodzonych. Chodzi tutaj o pierwsze i podstawowe prawo człowieka. Jeśli nie jest uszanowane to prawo, cały system praw człowieka ulega zakwestionowaniu u podstaw. Chodzi przecież o prawo człowieka najbardziej bezbronnego, któremu przede wszystkim należy się zabezpieczenie i oparcie w prawach ludzkich, w prawach państwowych, tak jak broni go Boże przykazanie: „Nie zabijaj".

Matko, daj moim rodakom prawość i prawdę sumień. Broń przed ich przekraczaniem, broń przed moralnym relatywizmem, broń przed fałszywym pojmowaniem wolności, przed zgubną praktyką moralnego permisywizmu.

„Przyrzekamy Ci stać na straży nierozerwalności małżeństwa, bronić godności kobiety, czuwać na progu ogniska domowego, aby przy nim życie Polaków było bezpieczne".

Jakie społeczeństwo, jaki rząd, jaki parlament może zaprzeczyć, że chodzi tutaj o istotne wartości ludzkie, o wartości podstawowe, chodzi o system wolności, dojrzały i odpowiedzialny. Taka wolność jest warunkiem dobra wspólnego społeczeństwa.

„Przyrzekamy Ci... wszczepiać w umysły i serca dzieci ducha Ewangelii i miłości ku Tobie, strzec prawa Bożego, obyczajów chrześcijańskich i ojczystych. Przyrzekamy Ci wychowywać młode pokolenie w wierności Chrystusowi, bronić je przed bezbożnictwem i zepsuciem i otoczyć czujną opieką rodzicielską".

W zapisach pamiętnych wydarzeń poznańskich z czerwca 1956 roku czytamy, że protestujący robotnicy domagali się między innymi przywrócenia religii do szkół. Wiadomo, że ostatecznie nauka religii została za pomocą represywnej ustawy ze szkół usunięta. Kościół czynił, co mógł, aby w ciągu trzydziestu lat katechizować poza szkołą. Katechizacja zawsze jest odpowie-

dzią na Chrystusowy nakaz: „nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28, 19). Apostoł zaś pisze: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii" (1 Kor 9, 16). Potężne to wołanie niesie się przez stulecia i pokolenia.

„Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka w jakimkolwiek miejscu na ziemi. Nie można też bez Chrystusa zrozumieć do końca dziejów Polski... człowiek nie może siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa". Pozwalam sobie przypomnieć te słowa wypowiedziane na placu Zwycięstwa w Warszawie w 1979 roku.

Wiadomo, iż w ciągu czterdziestu lat pracowano systematycznie nad tym, aby wykorzenić to zrozumienie z duszy narodu, między innymi za pomocą szkoły. Nie można przedłużać tego eksperymentu. Dziękuję Episkopatowi Polski za podjęte tutaj inicjatywy. Ufam, że spotkają się ze zrozumieniem. Ufam także, iż cenne doświadczenia katechizacji poza szkołą (na które wielu zwraca słusznie uwagę), posłużą wzbogaceniu nauczania religii w przyszłości.

„Przyrzekamy wypowiedzieć walkę lenistwu i lekkomyślności, marnotrawstwu, pijaństwu i rozwiązłości. Przyrzekamy zdobywać cnoty: wierności i sumienności, pracowitości i oszczędności, wyrzeczenia się siebie i wzajemnego poszanowania, miłości i sprawiedliwości społecznej".

Nie przedawniły się te słowa Jasnogórskiego Ślubowania z 1956 roku. Z pewnością się nie przedawniły. 26 sierpnia 1990 roku stoimy na progu nowej ich aktualności. Są aktualne w nowych warunkach i w nowy sposób. Są jeszcze bardziej niż wówczas warunkiem naszej społecznej dojrzałości, warunkiem naszego miejsca w Europie, która po przełamaniu podziałów pojałtańskich szuka dróg do międzynarodowej jedności.

W przezwyciężaniu tych podziałów Polska ma swój udział, rzec można, pionierski. W każdym razie, gdy chodzi o tę część Europy, którą Jałta pozostawiła na wschód od „żelaznej kurtyny". Wypada tu przypomnieć wszystkie kolejne daty 1956, 1968, 1970, 1976, wreszcie 1980, aż po 1989. Na tym ostatnim etapie powstała „Solidarność" i pomimo represji stanu wojennego, przetrwała. Stała się polską drogą „odchodzenia od totalitaryzmu marksistowskiego". Jej nazwa świadczyła o przezwyciężaniu zasady „walki klasowej". W związku zawodowym, a zarazem w ruchu związanym z tą nazwą „Solidarność", zespoliły się siły świata pracy w przemyśle i na roli oraz środowiska inteligencji twórczej i pracującej. (Rok 1968 ukazał szczególną potrzebę takiego zespolenia).

Wysiłek związany z odchodzeniem od totalitaryzmu został w końcu uwieńczony sukcesem. Jest rzeczą ważną, aby od tego momentu odkrywać w „Solidarności" dalszy ciąg tej polskiej drogi. Jest to droga budowania społeczeństwa i państwa prawdziwie obywatelskiego, według zasad zdrowej demokracji, unikając równocześnie tego wszystkiego, co w niej jest niezdrowe, skądkolwiek by pochodziło.

Mamy prawo być w Europie i rozwijać się wśród innych narodów według własnej tożsamości, stając na gruncie tego, cośmy sami wypracowali na tym

trudnym etapie dziejów. Tym bardziej że i inni patrzą na tę polską drogę. Czasem krytycznie, ale często z nadzieją. Przed Europą, ba, przed całą ludzkością stanął wszakże gigantyczny dylemat związany z podziałem na dwa przeciwstawne bloki. Nie ma w tym żadnej przesady, gdy powiemy, że Polska przyłożyła rękę do jego rozwiązania. I nie ma w tym żadnego motywu do samochwalstwa czy pychy.

Powtarzamy za Ewangelią: „słudzy nieużyteczni jesteśmy; wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać" (Łk 17, 10).

Dziś święto Matki Bożej z Jasnej Góry. Może żaden inny dzień w roku nie odsłania w takim stopniu szczególnego rysu duszy polskiej. Historia potwierdziła to wielokrotnie, że jesteśmy zdolni do zawierzenia. Potwierdziły to zwłaszcza chwile trudne w dziejach. Potwierdziła to obrona Jasnej Góry w XVII wieku i cud nad Wisłą w naszym stuleciu. Potwierdzają to również dziesięciolecia ostatnie.

Zawierzenie mówi o wewnętrznym otwarciu, o transcendentnym wymiarze człowieczeństwa. Odzwierciedla się w nim przeświadczenie o takim ładzie, w którym dobro ostatecznie odnosi zwycięstwo.

„Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj" (Rz 12, 21).

Na Jasną Górę przychodzimy z tym wielowiekowym już depozytem naszego zawierzenia do Matki Boga i ludzi, które jest dziedzictwem całych pokoleń. Trzeba dziś zawierzyć ten nowy etap polskiego życia, bytu całego społeczeństwa. Tych, którzy mają w nim szczególną odpowiedzialność. Ale trzeba zawierzyć równocześnie naszą zbiorową odpowiedzialność, abyśmy jej podołali, każdy, każda i wszyscy. Zawierzenie świadczy o tym, że chcemy trwać w przymierzu, które Bóg zawarł z całą rodziną narodów i z nami w Chrystusie, Synu Dziwicy z Nazaretu, Jego Krzyżu i Zmartwychwstaniu. Zawierzenie określa ostateczny wymiar naszego ziemskiego pielgrzymowania. Zawierzenie zobowiązuje także tego, który zawierza. Zobowiązuje na co dzień.

Prosimy Panią Jasnogórską o moc, która z tego zawierzenia płynie w naszym polskim bytowaniu. Bądź z nami w każdy czas.

JAN PAWEŁ II

ŚWIADECTWO TEGO, CO SIĘ WYDARZYŁO I CO TRWA*

Serdecznie witam w tej kaplicy po raz pierwszy Pana Lecha Wałęsę! Jest to kaplica Biskupów Rzymskich. Od czasu, kiedy pomiędzy Stolicą Apostolską a państwem włoskim zostały zawarte Pakty Laterańskie – a więc konkordat – od tego czasu Papież mógł powrócić do tego domu. Mógł także urządzić swoją kaplicę domową.

Nie może nas, Polaków, nie wzruszać wystrój tej kaplicy – tak ją chciał mieć Pius XI, pierwszy nuncjusz apostolski w Niepodległej Polsce, Achilles Ratti; człowiek, który przeżył z nami wydarzenia roku 1920 jako jedyny, zdaje się, członek korpusu dyplomatycznego. Wówczas pozostał z nami w Warszawie w czasie zagrożenia. Wystrój tej kaplicy świadczy o tym, jak głęboko w świadomości i pamięci Papieża (bo niedługo potem został wybrany papieżem – w 1922 r.) została Polska, zapisała się Polska. Polska – właśnie w tym momencie, który przywykliśmy nazywać Cudem nad Wisłą, ale który sam Papież i artysta polski – Jan Rosen, połączył z inną chwilą dziejową o podobnym znaczeniu, sprzed trzystu laty: z obroną Jasnej Góry. Zawsze ze wzruszeniem wchodzę w progi tej kaplicy, a dzisiaj jestem szczególnie wzruszony, ponieważ jesteśmy tutaj razem z panem Lechem Wałęsą i z przybyszami z Polski, którzy mu towarzyszą: z ambasadorem Rzeczypospolitej przy Stolicy Apostolskiej – w naszym, domowym gronie. Będziemy się modlić, sprawując Najświętszą Ofiarę – wszyscy tutaj obecni, biskupi i kapłani!

Witam Księdza Biskupa gdańskiego – jego obecność, wraz z obecnością Pana Przewodniczącego, świadczy o tym, co się wydarzyło przed dziesięciu laty... i co trwa! My będziemy kontynuować i pogłębiać to, co było treścią naszej modlitwy w dniu wczorajszym [to jest 26 sierpnia br.], w uroczystość Pani Jasnogórskiej. Te same wątki, te same tematy, te same sprawy, które są ważne dla naszej współczesności; które są coraz ważniejsze dla naszej przyszłości.

Wszystkich serdecznie zapraszam do tej wspólnej modlitwy!

---

* Przemówienie Ojca św. wygłoszone do Lecha Wałęsy, Castel Gandolfo 27 sierpnia 1990 r. Przedruk za: „Słowo Powszechne 1990, nr 172. – Red.

ETHOS „SOLIDARNOŚCI"

Karol Kardynał WOJTYŁA

UCZESTNICTWO
Analiza postaw: postawy autentyczne*

[...]

Każde z tych określeń, zarówno „solidarność" jak i „sprzeciw", właściwy swój sens zyskuje na gruncie jakiejś wspólnoty działania czy bytowania oraz przez swoiste dla niej odniesienie do dobra wspólnego, jak to postaramy się w dalszym ciągu wykazać. Z sensem tym łączy się pewna kwalifikacja, która ostatecznie jest kwalifikacją etyczną. W niniejszej analizie postaramy się jednak wydobyć raczej personalistyczne znaczenie każdej z tych postaw, w związku z czym i sama kwalifikacja każdej z nich będzie miała znaczenie nie tyle etyczne, ile raczej pre-etyczne. Chodzi nam bowiem w dalszym ciągu o szkicowanie samych struktur ludzkiego działania, a w związku z tym o uwydatnienie wartości samego spełniania czynu, nie zaś tej wartości czynu spełnionego, która wynika z relacji do normy etycznej. Rzecz jasna, iż całe to rozważanie bardzo łatwo zamienić na analizę etyczną, przyjmując, iż samo spełnianie czynu ze względu na swą immanentną wartość jest dobrem, które zobowiązuje zarówno spełniającego, jak też i innych. To drugie zobowiązanie stanowi podstawowy składnik etyki społecznej.

Przechodząc na grunt etyki, musielibyśmy więc traktować wartość spełniania czynu jako przedmiot czynów spełnianych i zarazem jako podstawę ich normowania. Tego jednakże tutaj nie czynimy. Pragniemy nadal zajmować się samym podmiotowym spełnianiem czynów oraz jego immanentną wartością jako wartością „personalistyczną". W tym układzie bowiem znajdujemy

---

* Dziesięciolecie „Solidarności" zbiega się niemal w czasie z dwudziestoleciem pierwszego wydania książki Karola kard. Wojtyły *Osoba i czyn*. Ostatnią, zwieńczającą jej część, stanowi *Zarys teorii uczestnictwa*, a jednym z kluczowych pojęć tej teorii jest właśnie pojęcie solidarności. Zdumiewająca jest aktualność zawartych tam analiz. Nie sposób nie pytać, jak głęboki był ich wpływ na kształtowanie się przez następną dekadę w Polsce ethosu, który właśnie słowem „solidarność" wyraził swą istotę. Co więcej, do dziś niełatwo wskazać na studium, które by dorównywało tamtemu głębią analiz, a jednocześnie trafnością ich odniesienia do całego ruchu, a potem Związku „Solidarność". Nie można pomieścić w „Ethosie" obszernego rozdziału monografii K. Wojtyły (zrozumiałego z kolei w kontekście całego dzieła), trudno jednak nie przypomnieć tego chociaż fragmentu analiz, który wprost odnosi się do solidarności. Czytelnika, który uznawszy doniosłość i aktualność tych analiz odczuwać będzie potrzebę ich pogłębienia, odsyłamy do wspomnianej książki K. Wojtyły *Osoba i czyn*, Kraków 1969, 1985[2]. Jej trzecie, krytyczne wydanie ukaże się wkrótce nakładem TN KUL, w ramach serii dzieł K. Wojtyły *Człowiek i moralność*. Przedruk za wydaniem drugim (1985), s. 350-354.

klucz do wyjaśnienia właściwego osobie dynamizmu również w ramach różnych wspólnot działania i bytowania. Stąd też kwalifikacja postaw, które teraz zamierzamy poddać analizie, będzie przede wszystkim „personalistyczna" i w tym sensie poniekąd „pre-etyczna". Również jednak, jak w całym studium, tak zwłaszcza w tej jego części, zdajemy sobie sprawę z tego, że stale poruszamy się na granicy ontologii i etyki, a to z racji aspektu aksjologicznego – czyli tego bogactwa wartości, które trudno wyłączyć z ontologii osoby i czynu.

POSTAWA SOLIDARNOŚCI

Analizę postaw solidarności i sprzeciwu przeprowadzimy łącznie, jedna bowiem jest ściśle potrzebna dla zrozumienia drugiej. Postawa solidarności jest „naturalną" konsekwencją faktu, że człowiek bytuje i działa wspólnie z innymi. Jest też podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia. 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 należy z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to „dla dobra całości", czyli dla dobra wspólnego. Świadomość dobra wspólnego każe mu sięgać poza tę część, która jemu samemu przypada w udziale, chociaż w takim odniesieniu intencjonalnym realizuje zasadniczo swoją część. Solidarność nawet poniekąd powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania za swoją części, która należy do kogoś innego. Taka postawa godzi się z zasadą uczestnictwa – uczestnictwo bowiem, wzięte przedmiotowo i „materialnie", wskazuje na pewne części we wspólnotowej strukturze ludzkiego działania i bytowania. Postawa solidarności uwzględnia te części, które przypadają każdemu członkowi wspólnoty. Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem. Jednakże w pewnych wypadkach solidarność domaga się również tego. W wypadkach takich, zawężenie się do swojej części byłoby sprawdzianem braku solidarności. Dowodzi to pośrednio, że w postawie solidarności odniesienie do dobra wspólnego musi być stale żywe, że musi dominować na tyle, aby człowiek wiedział, kiedy wypada podjąć coś więcej ponad swoją zwyczajną część w działaniu i odpowiedzialności. Szczególne wyczucie potrzeb wspólnoty, które jest właściwe dla postawy solidarności, sprawia, że ponad wszelką cząstkowość czy partykularyzm zaznacza się w niej rys pewnej komplementarności: gotowość „dopełnienia" tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie. Rys taki wchodzi niejako w samą naturę uczestnictwa – które w tym miejscu rozumiemy już podmiotowo, czyli jako właściwość osoby, a nie tylko przedmiotowo, czyli jako podział na części przypadające

każdemu we wspólnotowej strukturze działania i bytowania. Dlatego też można powiedzieć, iż zasadniczym wyrazem uczestnictwa jako właściwości osoby jest postawa solidarności. Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych.

POSTAWA SPRZECIWU

Postawa solidarności nie wyklucza jednak możliwości postawy sprzeciwu. Sprzeciw nie kłóci się zasadniczo z solidarnością. Ten, kto wyraża sprzeciw, nie usuwa się od udziału we wspólnocie, nie wycofuje swej gotowości działania na rzecz wspólnego dobra. Oczywiście, że można przyjąć też inne rozumienie sprzeciwu. Tu jednak rozumiemy sprzeciw jako postawę zasadniczo solidarną. Nie jako negację dobra wspólnego oraz potrzeby uczestnictwa, ale właśnie jako ich potwierdzenie. Treścią sprzeciwu jest tylko sposób pojmowania, a przede wszystkim sposób urzeczywistniania dobra wspólnego, zwłaszcza pod kątem możliwości uczestnictwa. Doświadczenie różnorodnych sprzeciwów, jakie miały i mają miejsce na gruncie ludzkiego bytowania i działania „wspólnie z innymi", poucza, iż ludzie, którzy się sprzeciwiają, nie chcą przez to odchodzić od wspólnoty. Wręcz przeciwnie, szukają własnego miejsca w tej wspólnocie – szukają więc uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie. Rozliczne są przykłady ludzi, którzy dlatego się spierają – a więc przyjmują postawę sprzeciwu – że właśnie leży im na sercu dobro wspólne. A więc np. rodzice, którzy spierają się dlatego, że bardzo leży im na sercu jak najlepsze wychowanie dzieci, czy też mężowie stanu, którzy pozostają do siebie w opozycji, ponieważ chodzi im o dobro narodu i państwa.

Może nie są to przykłady obrazujące wszechstronnie istotę sprzeciwu, w każdym razie na nią naprowadzają. Postawa sprzeciwu jest funkcją własnego widzenia wspólnoty, jej dobra – a także żywej potrzeby uczestnictwa we wspólnym bytowaniu, a zwłaszcza we wspólnym działaniu. Trzeba sprzeciw taki uznać za konstruktywny. Jest to warunek prawidłowej struktury samych wspólnot, warunek prawidłowego ich ustroju. Warunek ten wypada określić jeszcze precyzyjniej. Chodzi o taką strukturę wspólnot, o taki ich ustrój, aby sprzeciw, który wyrasta na gruncie zasadniczej solidarności, mógł w ich obrębie nie tylko się wyrazić, ale – aby mógł spełniać swoją funkcję dla dobra wspólnoty. Aby mógł stawać się konstruktywny. Wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko posiada w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa.

SENS DIALOGU

Widać stąd, że dobro wspólne – o czym już poniekąd była mowa uprzednio – nie może być pojmowane statycznie, ale dynamicznie. Musi ono zasad-

niczo wyzwalać postawę solidarności, ale nie może zamykać się wobec sprzeciwu i od niego odcinać. Wydaje się, iż takiej strukturze ludzkiej wspólnoty oraz uczestnictwa bardzo trafnie wychodzi naprzeciw zasada dialogu. Pojęcie „dialog" ma różne znaczenia. Chodzi w tej chwili o uwydatnienie jednego z nich – tego mianowicie, które może mieć zastosowanie dla kształtowania i pogłębiania solidarności ludzkiej również poprzez sprzeciw. Sprzeciw bowiem może czynić współżycie i współdziałanie ludzi trudniejszym, ale nie powinien go psuć ani uniemożliwiać. Dialog zaś zdaje się prowadzić do tego, aby ze sytuacji sprzeciwu wydobyć to, co jest prawdziwe i słuszne, pozostawiając na boku czysto subiektywne nastawienia czy usposobienia. Nastawienia te i usposobienia bywają zarzewiem napięć, konfliktów i walk pomiędzy ludźmi. To natomiast, co jest prawdziwe i słuszne, zawsze pogłębia osobę i bogaci wspólnotę. Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, że nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnych ludzkich wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi. Należy przyjąć zasadę dialogu bez względu na trudności, jakie wyłaniają się na drodze jej urzeczywistnienia.

Lech WAŁĘSA

PRZEMÓWIENIE Z OKAZJI WRĘCZENIA POKOJOWEJ NAGRODY NOBLA 1983 R.*

Wasza Królewska Wysokość[1]. Dostojni Przedstawiciele Narodu Norweskiego. Znane są Wam powody, dla których nie mogłem przybyć do Waszej stolicy, aby odebrać tę zaszczytną nagrodę. W tym uroczystym dniu moje miejsce będzie wśród tych, spomiędzy których wyszedłem i do których należę – wśród robotników Gdańska.

Niechaj te słowa zaniosą Wam radość i niewygasłą nadzieję milionów moich braci, milionów ludzi pracy fizycznej i umysłowej, zrzeszonych w Związku, którego nazwa sama wyraża jedną z najszlachetniejszych idei ludzkości. To oni wszyscy czują się dziś pospołu ze mną uczczeni tą nagrodą.

Z bólem myślę o tych, którzy wierność „Solidarności" przypłacili życiem. O tych, którzy przebywają w murach więzień, o tych, którzy są przedmiotem represji. Myślę o wszystkich, z którymi szliśmy wspólną drogą i z którymi razem przebywamy trudny czas próby.

Po raz pierwszy Polak otrzymuje nagrodę, którą Alfred Nobel ufundował za działalność na rzecz zbliżenia między narodami.

Żarliwa nadzieja moich rodaków służyła i służyć będzie temu zbliżeniu, na przekór przemocy, okrucieństwom i brutalności, jakimi cechują się konflikty rozdzierające współczesny nam świat.

Pragniemy pokoju – i dlatego nie chwytaliśmy i nie chwytamy za narzędzia siły fizycznej. Łakniemy sprawiedliwości – i dlatego jesteśmy wytrwali w walce o nasze prawa. Domagamy się wolności przekonań – i dlatego niczyich sumień nie zniewalamy i zniewalać nie będziemy.

Walczymy o prawo ludzi pracy do zrzeszania się i o godność pracy. Szanujemy godność i prawa każdego człowieka i każdego narodu. Droga do jaśniejszej przyszłości wiedzie przez uczciwe godzenie sprzecznych interesów, nie przez nienawiść i krew. Iść tą drogą – to pomnażać moralną siłę ogólnoludzkiej idei solidarności.

---

* Przedruk za: L. Wałęsa, *Droga nadziei*, Kraków 1989 s. 356, 357-360 – Red.

[1] Tekst odczytany przez Danutę Wałęsową w imieniu męża dnia 10 XII 1983 r. podczas uroczystości wręczenia Nagrody Nobla – Red.

Jestem szczęśliwy i dumny z tego, że ta idea w ostatnich latach zrosła się z imieniem mojej Ojczyzny.

W czasie, kiedy mojej Ojczyzny nie było na mapie Europy, Henryk Sienkiewicz, odbierając w roku 1905 Nagrodę Nobla, mówił: – Głoszono ją umarłą – a oto jeden z dowodów, że ona żyje, głoszono ją niezdolną do myślenia i pracy, a oto dowód, że ona działa, głoszono ją pobitą, a oto dowód, że ona zwycięża.

Dziś nikt Polski umarłą nie głosi. Ale słowa te nabierają nowego sensu.

Wyrażam Wam, dostojni przedstawiciele narodu norweskiego, największą wdzięczność za ten dowód życia i siły naszej idei w postaci przyznania przewodniczącemu „Solidarności" Pokojowej Nagrody Nobla.

*

Pan da siłę swojemu ludowi[2].

Panie, Panowie. Zwraca się do Was jako laureat Pokojowej Nagrody Nobla za rok 1983 polski robotnik ze Stoczni Gdańskiej, jeden z organizatorów niezależnego ruchu związkowego w Polsce.

Najłatwiej byłoby mi powiedzieć, że nie jestem godzien tego wyjątkowego wyróżnienia. Kiedy jednak wspominam chwile, gdy wieść o nagrodzie rozeszła się po moim kraju, tę chwilę wzruszenia i powszechnej radości ludzi czujących, że w nagrodzie tej moralnie i duchowo uczestniczą, to muszę powiedzieć, że traktuję tę nagrodę jako wyraz uznania, że ruch, któremu oddałem wszystkie swoje siły, dobrze służył ludzkiej wspólnocie.

Przyjmuję tę nagrodę z całym szacunkiem dla jej rangi i zarazem z poczuciem, że wyróżnia ona nie mnie osobiście, lecz jest nagrodą dla „Solidarności", dla ludzi i spraw, o które walczyliśmy i walczymy w duchu pokoju i sprawiedliwości.

Niczego też innego nie pragnę aniżeli tego, by przyznanie tej nagrody służyć mogło pokojowi i sprawiedliwości. Tak w mojej Ojczyźnie, jak i w świecie.

Pierwsze słowa, jakimi chciałbym zwrócić się do Was, a za Waszym pośrednictwem do wszystkich ludzi, są słowami, które znam od dzieciństwa: Pokój ludziom dobrej woli. Wszędzie i wszystkim. Na północy i na południu. Na wschodzie i na zachodzie.

Należę do narodu, któremu wiatr historii w ciągu ostatnich stuleci często wiał w oczy. Milczenie albo współczucie towarzyszyło sprawie polskiej, gdy pod naporem obcych wojsk padały bariery graniczne, a przemoc odbierała nam niepodległe państwo. Nasza historia narodowa wpajała nam nieraz poczucie goryczy i bezsilności. Ale przede wszystkim była i pozostaje wielką

[2] Tekst odczytany przez Bohdana Cywińskiego w imieniu Lecha Wałęsy podczas uroczystości wręczenia Nagrody Nobla – Red.

lekcją nadziei. Dziękując za przyznanie nagrody, wyrazić chcę przede wszystkim wdzięczność za to, że służy ona wzmocnieniu polskiej nadziei. Nadziei narodu, który przez cały wiek XIX nie chciał się pogodzić z utratą niepodległości i który bił się o nią, walcząc także o wolność innych narodów. Nadziei, której porywy i klęski w ciągu ostatniego czterdziestolecia, na które przypada moje własne życie, znaczyły dramatyczne daty: 1944, 1956, 1970, 1980.

Jeżeli pozwalam sobie w tym miejscu i z tej okazji odwołać się do mojego własnego życia, to dlatego właśnie, że mam poczucie, iż nagroda przyznana mi została jako jednemu z wielu.

Moja młodość przypada na czas odbudowy kraju z ruin i zgliszcz po latach wojny, w której naród mój nigdy się nie ugiął, płacąc najwyższą cenę. Należę do pokolenia robotników, które wyszedłszy ze wsi, miało możność uzyskania wykształcenia i pracy w przemyśle, zdobywając świadomość własnych praw i znaczenia. Były to lata rozbudzenia aspiracji robotniczych i chłopskich, ale także lata ludzkiej krzywdy, poniżenia, straconych złudzeń. Miałem 13 lat, gdy w czerwcu 1956 roku krwawo stłumiono rozpaczliwą walkę robotników Poznania o chleb i wolność. Trzynaście lat miał chłopiec, który zginął wówczas w Poznaniu – nazywał się Romek Strzałkowski – to „Solidarność" 25 lat później upomniała się o jego pamięć. W grudniu 1970, gdy protest robotniczy ogarnął miasta Wybrzeża Bałtyckiego, byłem robotnikiem Stoczni Gdańskiej i znalazłem się w gronie organizatorów strajku. Pamięć o moich kolegach, którzy ponieśli wówczas śmierć, gorzka pamięć o przemocy i rozpaczy, była i pozostaje dla mnie lekcją na całe życie. W kilka lat później, w czerwcu 1976, strajk robotników Radomia i Ursusa był nowym doświadczeniem, które nie tylko umacniało świadomość słuszności żądań i aspiracji robotniczych, ale wskazywało także na potrzebę solidarności. Przekonanie to doprowadziło mnie latem 1978 do Wolnych Związków Zawodowych, jednej z grup odważnych i ofiarnych ludzi, którzy wystąpili w obronie prawa robotników do godności.

W lipcu i sierpniu 1980 Polskę ogarnęła fala strajków. Chodziło w nich o coś znacznie więcej niż normalny byt. Moja dotychczasowa droga doprowadziła mnie wtedy, w chwili walki, do powrotu do mojej Stoczni. Do Gdańska i Szczecina przyłączył się cały kraj. Podpisaliśmy Porozumienia w Gdańsku, Szczecinie i Jastrzębiu: powstała „Solidarność".

Wielkie strajki polskie, o których tu mówiłem, to wydarzenia szczególnego rodzaju. Charakter ich określały zarówno zagrożenia, w jakch się odbywały, jak i cele, które sobie stawiały. Robotnicy polscy występowali w nich jako przedstawiciele narodu.

Gdy wspominam własną drogę życiową, muszę mówić o przemocy, o nienawiści, o kłamstwie. Lekcją z tych doświadczeń było jednak, że tylko wtedy możemy przeciwstawić się przemocy, gdy sami nie będziemy po nią sięgali.

W dziejach tych lat Porozumienie Gdańskie stanowi wielką kartę świata pracy, której nikt przekreślić nie może. U źródeł porozumień społecznych 1980 roku leży odwaga, rozwaga i solidarność ludzi pracy. Uznano wtedy po obu stronach, że trzeba się porozumieć, aby już więcej nie polała się krew. Porozumienia te były i pozostaną wzorem i metodą postępowania, jedyną, która tworzy szansę – między przemocą a rozpaczliwą walką bez wyjścia. Świadomość, że podjęliśmy słuszną sprawę i że musimy znaleźć dla niej pokojowe rozwiązanie, dała nam wtedy siłę i wyczucie granic możliwych do przyjęcia. To, co wydawało się dotąd niemożliwe, stało się rzeczywistością: wywalczone zostało prawo do zrzeszania się w niezależne od władzy związki zawodowe, tworzone i kształtowane przez samych ludzi pracy.

Związek nasz – „Solidarność" – stał się wielkim ruchem moralnego i społecznego wyzwolenia. Ludzie oswobodzeni z lęku i bierności pragnęli naprawy. Prowadziliśmy trudną walkę o istnienie. Było to i nadal pozostaje wielką szansą kraju. Myślę, że także szansą państwa, które chciałoby się oprzeć na współuczestnictwie obywateli.

„Solidarność" jako ruch zawodowy nie sięgała po władzę i nie zwracała się przeciw konstytucyjnemu porządkowi. Przez piętnaście miesięcy legalnego istnienia „Solidarności" nikt z naszej winy nie został zabity ani raniony. Ruch nasz rozwijał się burzliwie. O nasze prawa i możliwości działania musieliśmy toczyć nieustanną walkę, narzucając sobie niezbędne samoograniczenia. Program naszego ruchu wynika z podstawowych praw i nakazów moralnych. Jego siła – jedyna i zasadnicza – to solidarność robotników, inteligencji i chłopów, w prawdzie, w wolności, wedle nakazów sumienia.

Niech na tej sali milczenie pokryje to, co nastąpiło potem. Milczenie też jest mową.

W tym miejscu i z tej okazji, jaką jest Pokojowa Nagroda Nobla, należy jednak powiedzieć jedno: społeczeństwo polskie ani nie dało się złamać, ani nie weszło na drogę gwałtu i bratobójczej walki.

Nie godzimy się z przemocą. Nie pogodzimy się z więzieniem ludzi za przekonania. Bramy więzień muszą się otworzyć: trzeba uwolnić ludzi skazanych za obronę praw związkowych i obywatelskich. Przygotowane procesy jedenastu czołowych działaczy naszego ruchu nie powinny się odbyć. Wszyscy więzieni – skazani czy aresztowani za działalność związkową lub swe przekonania – powinni powrócić do swych rodzin i mieć możność życia w kraju.

Obrona naszych praw i naszej godności, a także obrona przed pogrążeniem się w nienawiści – taka jest droga, którą wybraliśmy. Polskie doświadczenie, które Nagroda Nobla stawia w pełnym świetle, jest doświadczeniem trudnym, dramatycznym. Wierzę jednak, że jest doświadczeniem skierowanym w przyszłość. Tego, co się stało w ludzkiej świadomości i co ukształtowało postawy ludzi, wymazać ani złamać się nie da. To trwa i to zostanie.

Jesteśmy spadkobiercami tych dążeń naszego narodu, które sprawiały, że nigdy nie dał się on przemienić w bezwolną masę. Chcemy żyć w poczu-

ciu, że prawo jest prawem, a sprawiedliwość – sprawiedliwością, że nasza ciężka praca ma sens i nie jest marnotrawiona, że nasza kultura rozwija się w wolności.

Mamy jako naród prawo do stanowienia o sobie, do kształtowania swego własnego życia. Nikomu to nie zagraża. Jesteśmy narodem , który ma poczucie odpowiedzialności za swój los w złożonej sytuacji świata.

Nadal wbrew wszystkiemu, wbrew temu, co dzieje się w moim kraju od dwóch lat – uważam, że jesteśmy skazani na porozumienie i że trudne problemy sytuacji polskiej mogą zostać rozwiązane tylko na drodze prawdziwego dialogu władz ze społeczeństwem.

Jan Paweł II w czasie swej ostatniej wizyty w Ojczyźnie mówił o tym w takich słowach: „Dlaczego ludzie pracy w Polsce – i zresztą wszędzie na świecie – mają prawo do takiego dialogu? Dlatego, że człowiek pracujący jest nie tylko narzędziem produkcji, ale podmiotem, podmiotem, który w całym procesie produkcji ma pierwszeństwo przed kapitałem. Człowiek przez swoją pracę staje się właściwym gospodarzem warsztatu pracy, procesu pracy, wytworów pracy i podziału. Gotów jest i na wyrzeczenia, gdy tylko czuje się prawdziwym współgospodarzem i ma wpływ na sprawiedliwy podział tego, co zdołano razem wytworzyć"[3].

Właśnie tego poczucia nam brak. Na zmęczeniu, goryczy, uczuciu bezsilności – nie można budować. Kto raz poznał siłę solidarności i odetchnął powietrzem wolności, tego się nie złamie. Dialog jest możliwy i mamy do niego prawo. Mur zdarzeń, które nastąpiły, nie może być przeszkodą nieprzekraczalną. Moją najgłębszą nadzieją jest, że mój kraj odzyska swą historyczną szansę pokojowej ewolucji, że właśnie Polska pokaże światu, że to dialog – a nie siła – rozwiązuje najtrudniejsze sytuacje.

Jesteśmy gotowi do dialogu. Jesteśmy też gotowi w każdej chwili przedstawić nasze racje i nasze postulaty pod społeczny osąd. Nie mam wątpliwości, jaki byłby werdykt narodu.

Uważam, że wszystkie narody świata mają prawo do godnego życia. Wierzę, że prawa jednostek, rodzin i grup społecznych – wcześniej czy później – będą respektowane pod każdą szerokością geograficzną. Poszanowanie praw człowieka i obywatela w Polsce, poszanowanie naszej tożsamości narodowej leży w interesie Europy. Bowiem w interesie Europy leży Polska spokojna, a polskie aspiracje do wolności zniweczyć się nie dadzą. Dialog w Polsce jest jedyną drogą budowy pokoju wewnętrznego i dlatego stanowi niezbędny element pokoju w Europie.

Wiem o tym, że sprawa polska wzbudzała i nadal wzbudza uczucie sympatii i solidarności na całym świecie. Tym wszystkim, którzy pomagają Polsce i Polakom, wyrażam z tego miejsca najgłębszą wdzięczność. Niech mi też

[3] Jan Paweł II, *Matko sprawiedliwości i miłości społecznej!*, w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!, Citta del Vaticano* 1983, s. 143-144 – Red.

wolno będzie wyrazić życzenie, aby naszą sprawę dialogu i poszanowania praw człowieka w Polsce wspierała myśl pozytywna. Kraj mój jest w stanie elementarnego zagrożenia ekonomicznego. Z tego stanu wynikają dramatyczne konsekwencje dla bytu polskich rodzin. Trwały kryzys ekonomiczny w Polsce może mieć skutki dla Europy. Polsce trzeba i warto pomóc.

Na świat współczesny patrzę oczami robotnika, należącego do narodu ciężko doświadczonego przez wojnę. Moim pragnieniem jest, aby świat, w którym żyję, był wolny od groźby zagłady atomowej i od nieustannych zbrojeń. Moim pragnieniem jest, aby pokoju nie odłączać od wolności, która każdemu narodowi się należy. Tego pragnę i o to się modlę.

Mówiłem poprzednio, że w Polsce podstawową koniecznością jest porozumienie i dialog. Myślę, że to samo można odnieść do dzisiejszego świata: trzeba rozmawiać, nie zatrzaskiwać żadnych drzwi, nie czynić niczego, co blokowałoby możliwość porozumienia. I pamiętać, że tylko pokój budowany na sprawiedliwości i ładzie moralnym jest trwały.

W wielu miejscach świata ludzie szukają dziś drogi, która łączyłaby te dwie podstawowe wartości: pokój i sprawiedliwość. Te dwie wartości są jakby chlebem i solą w życiu społeczeństw. Każdy naród, każde społeczeństwo ma do nich prawo. Nie można prawdziwie rozwiązać konfliktów, jeśli nie podejmuje się wysiłku, aby pójść tą drogą. Czasy nasze wymagają zrozumienia tych dążeń, które idą przez świat.

Nasza droga, nasze trudne doświadczenie odkryło światu wartości ludzkiej solidarności. Przyjmując to zaszczytne wyróżnienie, jakim jest Pokojowa Nagroda Nobla, myślę o tych, z którymi czuję się solidarny:

– najpierw o tych, którzy walcząc o prawa robotnicze i prawa obywatelskie w moim kraju, złożyli ofiarę najwyższą – ofiarę życia;

– o moich kolegach, którzy walkę w obronie „Solidarności" opłacili utratą wolności, skazani zostali na więzienie lub oczekują na procesy;

– o moich rodakach, którzy w ruchu „Solidarności" dostrzegli spełnienie swoich aspiracji pracowniczych i obywatelskich, którzy znoszą wyrzeczenia i upokorzenia, potrafią łączyć odwagę i rozwagę, o tych, którzy trwają w wierności dla sprawy, którą podjęliśmy;

– o wszystkich, którzy na całym świecie walczą o prawa robotnicze i związkowe, o godność człowieka pracy, o prawa człowieka.

Na pomniku wzniesionym przy Stoczni Gdańskiej ku czci poległych w grudniu 1970 roku umieściliśmy słowa psalmu: „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju".

Niech te słowa będą naszym przesłaniem braterstwa i nadziei.

Tadeusz MAZOWIECKI

POCZĄTEK ROZMÓW*

Każdy człowiek i każdy naród potrzebuje nadziei. Nie można żyć bez nadziei. W historii rzadkie są jednak momenty, kiedy coś na naszych oczach staje się wyrazem nadziei całego narodu.

Przeżyliśmy najpierw taki moment w ciągu dziewięciu dni 1979 r. Kiedy Jan Paweł II modlił się na placu Zwycięstwa w Warszawie słowami psalmu: „Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi, t e j z i e m i" – czuliśmy, że słowa te mówi on do nas i za nas. Wiedzieliśmy, że wyrażają one naszą wspólną potrzebę nadziei i czuliśmy jej siłę. Było to wydarzenie nie tylko religijne, ale i społeczne, narodowe, o wielkiej, nieporównywalnej z niczym skali. Odradzało ono i prostowało postawy ludzkie, stanowiło lekcję samozorganizowania się społeczeństwa, skupienia i zespolenia wokół wartości dla nas najważniejszych. I było także wskazaniem drogi, jak dochodzić naszych uprawnień bez nienawiści, a z poczuciem praw moralnych, ze świadomością siły płynącej z ludzkiej godności.

Latem 1980 stała się rzecz, która zmieniła sytuację społeczeństwa i obraz Polski: protest społeczny przebił sobie drogę. Po raz pierwszy wielki strajk łączący cele obywatelskie i pracownicze zakończony został porozumieniem, a nie rozlewem krwi; otwarta została droga do stworzenia naprawdę niezależnego i samorządnego ruchu związkowego. Zmienił się układ sił społecznych, powstała nowa szansa dla kraju. W konsekwencji tego, co wtedy nastąpiło – „Solidarność" jako ruch społeczny stała się wyrazem naszej zbiorowej polskiej nadziei. Losy „Solidarności" stały się sprawą Polski, jej przyszłości.

Czas, jaki upłynął od sierpnia 1980 r., nie był czasem spokojnym. Co najmniej pięć lub sześć razy konflikt przybrał rozmiary groźne dla całego kraju. Działo się tak dlatego, że słuszne żądania społeczne napotykają liczne bariery, które pokonywano dopiero sięgając po broń ostateczną, jaką

---

* Przedruk za: „Tygodnik Solidarność" 1(1981) nr 1, s. 1.

stanowi strajk. W ostatnich dwóch tygodniach po wydarzeniach bydgoskich, które wywołały tak ogromną falę protestu, przetoczył się przez Polskę konflikt, który groził najbardziej niebezpiecznymi dla losów kraju konsekwencjami.

Czy więc warto dziś mówić o nadziei? Czy możemy dziś wrócić do niej, jako do podstawy spokojniejszego już spojrzenia w przyszłość?

Wydaje mi się, że istnieją trzy podstawowe źródła nadziei łączonej z tym, co się stało w Polsce od sierpnia 1980.

Pierwsza z nich sięga samych korzeni „Solidarności". Wiemy, co złączyło nasz ruch, nadało mu rozmach i siłę. Czynnikiem tym jest poczucie godności ludzkiej, świadomość praw przynależnych człowiekowi tak w sferze obywatelskiej, jak pracowniczej. A także bunt przeciw niesprawiedliwości.

Potrafiliśmy jako społeczeństwo przetworzyć to poczucie kształtujące dotąd jedynie postawy niezadowolenia, rzadziej zaś protestu – w masowy ruch społeczny. Pytanie, które przed nami teraz stoi, brzmi: czy to, co społeczeństwo zdobyło, ten obszar niezależności, potrafimy teraz wypełnić naszą inicjatywą.

Drugim źródłem naszej nadziei – jest zmiana o modelowym znaczeniu, jaką powodować musi fakt powstania „Solidarności" – masowego związku zawodowego o rzeczywiście niezależnym i samorządnym charakterze. Otwarło to kwestię dopasowania organizmu państwowego do tej nowej sytuacji. A zarazem stworzyło – odmiennie niż w roku 1956 czy 1970 – sytuację, w której na straży dokonanych zmian stoi niezależna siła społeczna.

I trzecie wreszcie źródło nadziei, które w tych dniach może najbardziej zasługuje na refleksje. Myślę o szanowanej przez cały świat dojrzałości polskiego sposobu rozwiązywania konfliktów w drodze porozumienia – bez rozlewu krwi.

Toczy się nieraz w „Solidarności" spór, czy osiągany na tej drodze kompromis jest sukcesem czy porażką, czy więc jest to źródło naszej siły czy słabości. Różnice poglądów w konkretnych sytuacjach nie mogą dziwić. Ale zasada: wszystko albo nic, łatwo może prowadzić do stawiania losu narodowego na jedną kartę.

Jako społeczeństwo i jako związek idziemy drogą nie przetartą przez nikogo. Żadne wzory do naszej sytuacji nie pasują, wszystkie musimy tworzyć na nowo. Tym bardziej musimy być wierni tej nadziei, która się wśród nas zrodziła.

Rocco BUTTIGLIONE

JAN PAWEŁ II A POLSKA DROGA DO WOLNOŚCI*

Polacy mogą albo wejść po prostu do społeczeństwa konsumpcyjnego, zajmując w nim – jeśli się im powiedzie – ostatnie miejsce, zanim nie zamknie ono definitywnie swych bram dla nowych przybyszy, albo też przyczynić się do ponownego odkrycia wielkiej, głębokiej, autentycznej tradycji Europy, proponując jej jednocześnie przymierze: wolnego rynku i solidarności.

Papież jako taki nie przynależy do żadnego szczególnego narodu, należy on do Kościoła jako całości, a przez to do całej ludzkości. Jego misja, tak samo jak jego Magisterium, jest powszechna, uniwersalna. Jednakże mocą logiki Wcielenia, które sam Bóg wybrał, by wejść w komunię z ludźmi, również ludzka sylwetka papieża, wyrażająca się poprzez jego temperament, kulturę, określoną historię, nie jest bynajmniej czymś obojętnym dla jego misji: jest ona ciałem, w którym urzeczywistnia się zamysł ducha. Prawda ta uwydatnia się w sposób bardziej jeszcze wyrazisty w momencie, kiedy po pięciu wiekach nieprzerwanej tradycji w tej dziedzinie, kolegium kardynalskie wybiera na papieża nie-Włocha. Co więcej, wybiera nim człowieka wcale nie wypolerowanego przez parędziesiąt lat stylem pracy Kurii Watykańskiej czy służby w dyplomacji papieskiej, lecz osobowość noszącą w szczególnie wyrazisty sposób rysy polskiego episkopatu, rysy unaoczniające całość kultury i dziejów jego kraju. Jeżeli jest prawdą to – co słusznie zauważył raz kardynał Benlli – że papież jest zawsze r z y m s k i mocą swej istoty, to wybór ten włącza w tę rzymskość nowy jej wymiar, a przynajmniej świadomie uwydatnia jeden z jej aspektów.

Hegel napisał raz, że nowa, powszechna, a więc uniwersalnie ważna idea, zaczyna żyć w pewnym określonym momencie i w pewnym określonym miejscu dziejów: w nim oto staje się idea ta – która mocą swej istoty jest zawsze prawdziwa – egzystencjalnie konkretna[1]. Możemy chyba zastosować ten schemat pojęciowy do naszego przypadku i postawić sobie pytanie: cóż to jest za u n i w e r s a l n y k o n k r e t, który wypełnił się jako owoc czasu polskiej historii, owoc tak dojrzały, że Kościół Powszechny – w swej uniwersalności – go za taki uznał i zdecydował go sobie w jakiejś mierze przyswoić?

---

* Wykład – z okazji jedenastej rocznicy wyboru Jana Pawła II, wygłoszony w Auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w dniu 11 X 1989 – Red.

[1] G.W. H e g e l, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, t. 1, s. 66 n. Wykłady z filozofii dziejów.

Niech Państwo pozwolą, że dołączę tu trzy inne momenty, które mają również wartość symbolu. Jan Paweł II jest nie tylko pierwszym polskim Papieżem w historii Kościoła, lecz także pierwszym Papieżem słowiańskim. Jest nie tylko – co już powiedzieliśmy, pierwszym papieżem nie-Włochem po pięciu wiekach, lecz także pierwszym papieżem, który miał przelać swą krew w Wiecznym Mieście, ugodzony z nienawiści do wiary chrześcijańskiej, po szesnastu wiekach, a więc i pierwszym od owej fazy dziejów Kościoła, kiedy to los ten spotykał nader często, owszem, był wręcz przeznaczeniem pierwszych następców Piotra.

Pierwszy wymiar wyboru Karola Wojtyły polega na ożywiającym na nowo nadzieje – wobec postępującej w skali światowej ekspansji marksizmu – potwierdzeniu prawdy wiary chrześcijańskiej i na zapowiedzi – w tamtym czasie profetycznej, nawet jeśli dzisiaj może się to wydać banalną oczywistością – jego przezwyciężenia w skali globalnej[2].

W roku 1978 marksizm był olbrzymią potęgą ideologiczną o zasięgu uniwersalnym, czyniącą wciąż jeszcze postępy, siłą o pozornie niepowstrzymanej ekspansji. Zdawał się stanowić nowy typ cywilizacji i kultury, przeznaczony do zastąpienia chrześcijaństwa. W wymiarze ściśle politycznym Związek Radziecki tworzy wraz z krajami satelickimi zwarty blok kontrolowany z żelazną dyscypliną z pomocą tak zwanych bratnich partii komunistycznych. Marksizmowi udało się ponadto, czy to w jego ortodoksyjnej wersji leninowskiej, czy też w innych bardziej lub mniej heretyckich odmianach, ująć we własny nurt nadzieje na zmianę, ożywiające zarówno elity, jak i masy krajów tzw. Trzeciego Świata, którym przypadło żyć w warunkach straszliwej nędzy i poniżenia moralnego. W wielu krajach marksistowskie ruchy partyzanckie przejęły władzę z pomocą Związku Radzieckiego. W innych walczą z wielką nadzieją na sukces. Wszędzie, gdzie ktoś pragnie zmiany, upatruje w marksizmie narzędzie teoretyczne, które prowadzi do skutecznych działań w kierunku wyzwolenia[3].

Nawet w samych krajach Zachodu, gdzie panuje niewątpliwie dobrobyt ekonomiczny, niezadowolenie i wyobcowanie społeczeństwa zmaterializowanego, szukają – paradoksalnie – w marksizmie języka, który by je wyraził i przekształcił w moce zdolne do zakwestionowania istniejącego stanu rzeczy. Zbuntowane przeciw społeczeństwu grupy działające w środowiskach wielkomiejskich kwestionują z bronią w ręku istniejący porządek (Frakcja Czerwonej Armii, Czerwone Brygady, Autonoma Operaia...), podczas gdy

[2] W tym wystąpieniu podkreślić pragnę znaczenie pontyfikatu w aspekcie zewnętrznej historii (zewnętrznych dziejów) świata raczej, niż jego doniosłości dla spraw wewnątrzkościelnych. Sprawie tej należałoby poświęcić osobny przyczynek, rzucający światło na jego doniosłość dla interpretacji Soboru i obrony fundamentów moralności.

[3] Por. G. Gutierrez, *Teologia de la Liberación*, Salamanca 1972; Analiza marksistowska w tej książce wydaje się nie tyle jako sui generis opcja, ile raczej jako datum, nakładane przez cały kontekst kulturalny.

marksizm prezentuje się jako siła kulturowo przodująca. Nie kto inny, lecz Antonio Gramsci, myśliciel włoski, rozwinął w sposób najbardziej kompletny w ramach marksizmu pojęcie hegemonii, przodownictwa, czyli przywódczej roli, chociaż w tym celu musiał postawić na głowie liczne fundamentalne dla marksizmu idee[4]. W każdym kraju, wyjaśnia Gramsci, istnieją siły materialnie przodujące, które kontrolują środki produkcji materialnej, i inne siły, przodujące duchowo, które kontrolują kulturę i produkcję idei, jakie ludzie tworzą o samych sobie i o świecie. Na dalszy dystans klasa przodująca materialnie, której nie uda się objąć roli formowania duszy ludu, skazana jest na utratę władzy. W krajach Zachodu, ciągnie swą myśl Gramsci, komunistyczna droga do władzy musi iść poprzez podbój intelektualistów, to znaczy poprzez klasę społeczną, która organizuje światopogląd całego narodu. Strategia ta była już o krok tylko od osiągnięcia zwycięstwa we Włoszech, z dużym prawdopodobieństwem rozszerzenia się potem na cały Zachód[5].

W obliczu tej ekspansji marksizmu w świecie, Kościół katolicki zdawał się być przerażony i podzielony. Jedni, zwalczając marksizm jako najgroźniejsze niebezpieczeństwo, dochodzą niemalże na próg usprawiedliwienia w walce z nim środków równie skrajnych, po linii logiki, wedle której antykomunizm doprowadzony do swych ostatecznych konsekwencji staje się faszyzmem. Inni natomiast żywią przekonanie, że Kościół winien się w porę przystosować do świata, w którym niebawem zatriumfuje marksizm, i że zatem winien wykroić coś w rodzaju oazy dla siebie w świecie zdominowanym przez ateizm, redukując się sam przez to do roli jednej z ideologicznych podpórek reżimu antychrześcijańskiego.

Tymczasem Papież-Polak przyniósł z sobą do Rzymu świadectwo narodu, w którym Kościół pozostał nieugięty mocą świadectwa prawdy w zderzeniu z marksizmem triumfującym i, właśnie dzięki temu, był w stanie kształtować duszę ludu, ocalając i wzmacniając w nim pamięć historyczną i własną tożsamość. Niepodobna wręcz rozwinąć choćby minimalnie tego wątku bez przywołania imienia wielkiego wychowawcy narodu polskiego i świadka Kościoła Powszechnego, Stefana Kardynała Wyszyńskiego[6]. Pod jego przewodnictwem Kościół urósł do roli niezłomnego świadka i przewodnika prawdy wobec reżimu, który aby móc się utrzymać i usprawiedliwić swą przemoc, wciąż musiał uciekać się do kłamstwa. Wobec zmonopolizowanego aparatu intelektualnego Kościół umiał obronić sam siebie i duszę narodu czerpiąc otuchę i moc z faktu, że żadna siła nie czyni prawdy, z siłą intelektu włącznie, lecz że wypływa ona z wnętrza samej rzeczy. Tenże Katolicki Uniwersy-

[4] Por. A. Gramsci, *Gli Intellettuali e la Organizzazione della Cultura*, Roma 1971.

[5] Najwnikliwszą moim zdaniem krytykę gramscizmu przedstawił A. Del Noce, *Il Suicidio della Rivoluzione (Samobójstwo rewolucji)*, Milano 1978.

[6] Por. P. Raina, *Stefan Wyszyński Prymas Polski*, Londyn 1979.

tet Lubelski był jednym z bastionów tych zmagań, w których bronią podstawową stało się pogłębienie antropologii, czyli prawdy o człowieku, oraz pogłębienie rozumienia dziejów, czyli prawdy o narodzie. Wszystko to zaś w oparciu o ów korzeń prawdy o człowieku i narodzie, którym jest Chrystus[7].

Jest to poniekąd odwrócenie modelu Gramsciego: Kościół wcale tu nie walczy o władzę. Walczy o hegemonię kulturalną i walkę tę wygrywa. Protagonista tej walki i zarazem jej owoc: Karol Wojtyła, przynosi wraz z sobą na stolicę Piotra nieznaną tu postawę wobec marksizmu: ani śladu postawy lęku wobec groźby wiszącej rzekomo nad przyszłością Kościoła; nic z lęku przed potęgą, która mogłaby – w obrębie ziemskiej, immanentnej nadziei mesjanicznej – skanalizować całą nadzieję człowieka; ani śladu z przypuszczenia, by marksizm mógł w ogóle stanowić jakąś pozytywną siłę historyczną, z którą Kościół musiałby koniecznie wejść w układy, by mu pozwolono „stać u boku ubogich". Marksizm widziany jest raczej jako siła przeszłości, z którą Kościół stoczył i wygrał decydującą walkę na polu kultury. To, co się z marksizmu ostało, to tylko potęga polityczna, lecz właśnie doświadczenie polskie dowodzi faktami, że Kościół nie tylko jest w stanie i temu wyzwaniu sprostać, lecz że właśnie w konfrontacji z nim może – jak tego właśnie dowiódł – potwierdzić jeszcze dobitniej integralną i pełną prawdę o człowieku.

Będąc wyrazicielem Kościoła ubogich, który jednak nigdy nie czynił ze swego ubóstwa ideologii, oraz wyrazicielem narodu, który poznał i zna wszystkie strony cierpienia ludzkiego[8], Papież-Polak znajduje się z jednej strony w optymalnej sytuacji, by móc zrozumieć język ubogich na całej ziemi, z drugiej zaś strony – na mocy intuicji i temperamentu – nie ma i nie może mieć po prostu żadnego kompleksu niższości w stosunku do nich. Papież może im śmiało powiedzieć, że marksizm nie jest żadną odpowiedzią na ich problemy, ponieważ ten Papież jest życiowo pewny faktu, że jest to prawdą. Może ponadto, na płaszczyźnie całego świata, ukazać – mającą moc dowodu – zbieżność, pomiędzy tym, co stało się przedmiotem doświadczenia z zakresu propozycji społecznej nauki Kościoła, a spontaniczną mentalnością Ruchu Robotniczego. Wraz z upadkiem marksizmu nie traci wszak swej realnej prawomocności pytanie o sprawiedliwość, wysunięte przez Ruch Robotniczy, ruinie uległo tylko teoretyczne rusztowanie, które ją utrudniało i fałszowało. Pierwsze samorzutne wyrazy myśli robotników skoncentrowały się na sprawiedliwości rozumianej w jej mocnym sensie, czyli w tym sensie,

[7] Por. Jan Paweł II, *Chrystusa nie można wyłączać z dziejów człowieka* [Homilia wygłoszona 2 czerwca 1979 na Placu Zwycięstwa w Warszawie], w: *Jan Paweł II na Ziemi Polskiej*, Watykan 1979, s. 25-34.

[8] Trudno tu nie nadmienić o prawdzie proroczej wizji poetyckiej narodowego wieszcza polskiego Juliusza Słowackiego o papieżu słowiańskim. Por. *Pośród niesnasek Pan Bóg uderza*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 1, Wrocław 1959, s. 250-251.

w jakim jest ona transcendentalnym atrybutem sprawiedliwego Boga. Z pozycji tego sensu zresztą sam Marks przeprowadza w *Nędzy filozofii* i w wielu innych tekstach swą krytykę, trafnie zauważając, iż ten, kto wierzy w tego rodzaju ideę sprawiedliwości, jest nie tyle ateistą, ile raczej „przebranym w cywila księdzem". Ta właśnie idea sprawiedliwości, odnowiona w Chrystusie, stanowi oś nośną społecznej nauki Kościoła. Podejmując tę naukę Jan Paweł II wychodzi z jedności teorii i praxis, którą marksizm zupełnie zagubił, natomiast katolicyzm, właśnie w polskiej historii, na powrót odnalazł. Wielu zauważyło więź, jaka istnieje pomiędzy encykliką *Laborem exercens* a wydarzeniem „Solidarności". W pewnym sensie chodzi tu istotnie o teoretyczny i praktyczny aspekt tego samego dziejowego rozwoju, to znaczy o ujawnienie się – w postaci egzystencjalnej – oczywistej prawdy, że chrześcijanie dla budowania historii, dla dokonania preferencyjnego wyboru na rzecz ubogich, dla podjęcia wyzwania słusznych postulatów Ruchu Robotniczego, wcale nie mają potrzeby stać się marksistami. W ten sposób encyklika *Laborem exercens* i „Solidarność" organicznie zamykają epokę hegemonii marksizmu w obrębie Ruchu Robotniczego i obwieszczają nowy etap w jego historii, etap, w którym ruch ten definitywnie wyzwala się spod kurateli marksizmu stwierdzając brak oryginalności i doświadczalnej prawomocności tego schematu myślenia, zniekształcenie i zafałszowanie, jakie on wprowadza w prawidłowy rozwój świadomości ludzi pracy i w wartości, które ujawniają się same przez się w doświadczeniu pracy ludzkiej. Wszystko to wydarza się w Polsce, lecz doniosłość tego wydarzenia wykracza poza Polskę, jest uniwersalna.[9]

Poprzez swe podróże Papież niesie przesłanie ewangelii pracy ludzkiej do Ameryki Łacińskiej, do Azji, do Afryki, do wszystkich zakątków świata. Ewangelia ta implikuje nowy sposób pojmowania walki politycznej, nie jako walki klas, ukierunkowanej na zniszczenie przeciwnika, lecz jako walki o afirmację pozytywnej wartości człowieka. Słowo tego przesłania papieskiego pada w momencie, w którym sam bieg historii zaczyna uwidaczniać granice i bankructwo propozycji marksizmu.

Dzisiaj zmierzch epoki historycznej, znamionowanej przez marksizm, wydaje się być już bliski. Na Wschodzie struktury władzy partii, budowane i bronione z tak brutalną energią przez tyle lat, kruszeją w sposób coraz bardziej widoczny, i to w samym sercu światowego imperium, w Związku Radzieckim. Na jego peryferiach, na przykład na Węgrzech, procesy przemian są bardziej jeszcze zaawansowane. Polska zaś dokonuje bezprecedensowego eksperymentu przejścia od komunizmu do wolnej formy rządu.

Również w krajach Trzeciego Świata nadzieja ubogich ulega procesowi reorientacji w kierunku postępującego dystansowania się wobec marksizmu i poszukiwania nowych dróg.

---

[9] Por. R. Buttiglione, *L'uomo ed il lavoro*, Bologna 1982.

Nie ulega wątpliwości, że Kościół żyje tym procesem protagonisty, i to właśnie w powiązaniu ze specyfiką Papieża-Polaka. Czyż to nie wydarzenie „Solidarności" właśnie stało się początkiem kryzysu marksizmu jako systemu politycznego i systemu intelektualnego? Nie dajmy się zwieść łatwym, lecz mylącym analogiom. „Solidarność" nie jest podobna do Budapesztu 1956 roku. Na Węgrzech miała miejsce narodowa rewolucja przeciw komunizmowi. Uczestniczyły w niej wszystkie warstwy społeczne, również i robotnicy, lecz bez predominującej roli. Była to ponadto rewolucja sięgająca do gwałtu, spotykająca się z przeciwnikiem na płaszczyźnie siły, na tej zresztą płaszczyźnie została ona też zwyciężona i zdławiona. W przypadku „Solidarności" natomiast mamy do czynienia z rewolucją robotniczą przeciw państwu robotniczemu zbudowanemu przez marksizm. Fakt ten posiada moc demistyfikacji ideologicznej, burzącej marksizm doszczętnie. Podnosi się oto młoda klasa robotnicza, która bynajmniej nie opłakuje przeszłości przedkomunistycznej, gdyż jej w ogóle nie zna, i która osądza reżim wedle miary uniwersalnej prawdy o człowieku zauważając, że rząd się z nią rozmija. Ta klasa robotnicza przyciąga do siebie następnie intelektualistów, aby przejąć rolę kierowniczą w stosunku do całego narodu. Chodzi i tu niewątpliwie o powstanie narodowe, lecz kierowane przez klasę robotniczą. Powstanie to trzyma się przy tym uparcie drogi dialogu, apeluje cierpliwie do sumienia i do ludzkich uczuć przeciwnika, pozbawiając go w ten sposób krok po kroku wszelkiego pretekstu, który mógłby usprawiedliwić użycie przemocy z jego strony. Nie tylko to: gdy przeciwnik mimo to sięgnie po przemoc, ten ruch narodowy nie przestanie nadal szukać sposobów pojednania, gotów wybaczyć wszystko i przejść nad wszystkim do porządku dziennego, z wyjątkiem prawdy, prawdy o rzeczach i o człowieku.

Również zestawienie z Pragą roku 1968 nie wytrzymuje próby: tam bowiem postawiono na komunizm o ludzkiej twarzy, czyli na reformę komunizmu, tu natomiast na przezwyciężenie systemu komunistycznego. Polska rewolucja robotnicza zadaje kłam komunizmowi jako takiemu, rozprawiając się z nim na jego własnym polu i pozbawiając go jakiejkolwiek ideowej prawomocności.

W krajach Zachodu, w tychże samych latach, a w dużej części mocą tych samych wydarzeń, załamuje się roszczenie kultury marksistowskiej do hegemonii. We Włoszech Papież umacniając jedność katolików, także na terenie polityki, udaremnia bliską o krok od powodzenia próbę komunistów przejęcia po raz pierwszy na Zachodzie władzy posługując się metodą demokracji[10]. W Ameryce Łacińskiej walka prowadzona przez Kościół na froncie obrony praw człowieka i chrześcijańskiej koncepcji osoby doprowadza do kolejnego upadku, jedna po drugiej, różnych prawicowych form dyktatury, w Brazylii, Argentynie, Haiti, Paragwaju, Gwatemali itd...

[10] O „sprawie włoskiej" por. A. Del Noce, *Il Cattolico Comunista*, Milano 1981.

Kończąc tę pierwszą część naszych rozważań można by w formie podsumowania powiedzieć: pontyfikat Jana Pawła II charakteryzuje się na pierwszym miejscu jako pontyfikat przezwyciężenia marksizmu i walki w obronie praw osoby ludzkiej.

Jedną ze stron kryzysu marksizmu jest kryzys struktur politycznych, które marksizm powołał do bytu. Główną wśród nich jest podział Europy usankcjonowany przez umowy jałtańskie.

Dzisiaj stało się modą mówienie o umowach zawartych przez Ribbentroppa i Mołotowa, a ktoś domagał się nawet ich uchylenia i pozbawienia ich mocy prawnej. Rzecz to wysoce naiwna, ponieważ układy te nigdy nie posiadały żadnej mocy prawnej, jako że zadysponowano terytoriami, które wcale nie znajdowały się w zakresie swobodnej dyspozycji jurydycznej kontrahentów i w sferze ich suwerenności. Wiązały one co najwyżej rządy rosyjski i niemiecki do nieprzeciwstawiania się aktom agresji, jakie partner podejmie w obszarze geograficznym określonym przez układ, nie miały jednak absolutnie żadnego waloru ani dla narodów, które czyniono przedmiotem handlu, ani dla ich rządów. Zresztą klęska Trzeciej Rzeszy uchyliła nawet ten szczątkowy walor wspomnianego układu. Dlaczegóż więc dziś tak wiele się o tym mówi? Sądzę, iż tylko dlatego, ponieważ nie ma się odwagi z całą szczerością wypowiedzieć imienia, które w rzeczywistości określa porządek, jaki zapanował w Europie w ciągu tych czterdziestu pięciu lat: imieniem tym jest Jałta. W Jałcie treść paktu Ribbentropp-Mołotow została uznana i usankcjonowana przez mocarstwa zachodnie. W Jałcie decyduje się, że narody Europy Środkowej i Wschodniej zostaną umieszczone w gorsecie systemu politycznego, narzuconego im z zewnątrz. Jałta jest implicite i explicite uznanym założeniem, na bazie którego organizują się nowe reżimy polityczne. Dziejowe znaczenie tych ostatnich jedenastu lat można zatem wyrazić w inny jeszcze sposób: pontyfikat Jana Pawła II to pontyfikat przezwyciężania Jałty. Niesprawiedliwości uzgodnień podjętych w Jałcie nie może nikt poddawać pod dyskusję, a przecież stało się przez długi czas dogmatem (dogmat ten w pewnym sensie wciąż jeszcze jest podtrzymywany), że nie mogą one być w żaden sposób podważane, co więcej, że próba poddawania ich pod dyskusję stanowi absolutnie niewybaczalny grzech polityczny i moralny. Sąd ten miał swe korzenie w niekwestionowanym fakcie, że Jałta sankcjonuje wynik II wojny światowej oraz że równowaga sił, która jest skutkiem jednej wojny, może być naruszona wyłącznie drogą nowej wojny. Nowa jednak wojna światowa, czyniąc użytek z broni atomowej, oznaczałaby zmierzch cywilizacji ludzkiej[11]. Jałta została zakwestionowana za naszych

[11] Jedynie na bazie tego rodzaju powiązania ocen mogło poprzez tyle lat tak wielu utożsamiać walkę o pokój z walką o uznanie i utrwalenie podziału Europy dokonanego w Jałcie. Również mający ostatnio miejsce zdecydowany przełom w kierunku autentycznego rozbrojenia, powszechnego i kontrolowanego, dokonał się pod rozstrzygającym naporem faktu, że Kościół katolicki, a zwłaszcza Stolica Apostolska, oparła się naciskowi, jaki usiłowano na nią wywrzeć,

dni, ponieważ została zapoczątkowana nowa walka, walka prowadzona przy tym ani nie na terenie polityki, ani nie na polu militarnym, lecz tylko i wyłącznie na polu kultury i moralności. Właśnie encyklika *Laborem exercens* zachęca do zastąpienia walki klas między sobą solidarną walką wszystkich o sprawiedliwość dla wszystkich[12]. Ta zachęta, i zarazem przestroga, rozciąga się, jeśli wydobyć pełny z niej sens, daleko poza teren walki klasowej. Walka klas w marksistowskim sensie nie jest w gruncie rzeczy niczym innym zresztą, jak tylko zastosowaniem na teren walk społecznych zasady bardziej ogólnej, a mianowicie zasady walki na śmierć i życie w imię samopotwierdzenia, czyli zasady w o j n y t o t a l n e j. W wojnie totalnej nie ma miejsca na rozróżnienie tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe lub na apel do sumienia przeciwnika. Celem tej walki nie jest w gruncie rzeczy przywrócenie stanu sprawiedliwości, lecz zniszczenie przeciwnika. Natomiast walka, która kwestionuje Jałtę, rodzi się z wnętrza sumień w imię przywrócenia panowania sprawiedliwości i prawdy, które nie chcą niszczyć przeciwnika; jest ona zawsze gotowa respektować wszelkie uprawnione żądania drugiej strony, jednakowoż domaga się – bez nienawiści – także własnego prawa do wolnego i suwerennego autonomicznego istnienia oraz respektu dla własnej godności ludzkiej.

Gandhi dał w swoim czasie niezwykle dobitny wyraz intuicji tej właśnie zasady i nadał jej konkretne wcielenie w krótkim co prawda, lecz niezapomnianym okresie dziejów Indii. Ta sama zasada została ponownie odkryta w sposób niezależny, mniej może doktrynalny co konkretny, w polskich wydarzeniach tych lat. Nikt chyba z nas nie zapomni apelu Jana Pawła II po wprowadzeniu stanu wojennego w Polsce: jego żarliwej prośby o niewkraczanie na drogę odpowiadania przemocą na przemoc, o respekt dla życia ludzkiego, o to, by nie przelewać krwi bratniej. Trudny dialog, z pomocą którego budujecie Waszą obecną historię, zaczął się w pewnej mierze od słów tamtego apelu. Mnie osobiście apel ten przypomina inny, apel Piusa XII na progu wybuchu II wojny światowej. „Pokojem niczego się nie traci, wojną utracić można wszystko". Tym razem jednak apel papieża spotkał się z odzewem. Rezygnacja z przemocy (non violence) nie oznacza, i nie może oznaczać, po prostu niereagowania w sytuacjach skrajnych także siłą. Nie jestem wcale pewny, czy zasada non violence, czyli zasada rezygnacji z przemocy – w taki sposób sformułowana – byłaby w istocie zawsze prawomocna. Non violence, rezygnacja z przemocy, oznacza, jak sądzę, raczej wysiłek rozwiązywania wszelkiego typu antagonizmów i kolizji z respektem dla

---

by ją skłonić do popierania tendencji grup proponujących jednostronne rozbrojenie atomowe Europy, co umocniłoby Związek Radziecki w realizowaniu projektu hegemonii, udaremniłoby dojście do władzy kręgów zainteresowanych poprawą warunków życia ludności i doprowadziłoby do dalszej eskalacji wyścigu zbrojeń.

[12] Por. *Laborem exercens*, 49 n., 96 n. Por. również ostatni list Ojca Świętego do Episkopatu Polski z okazji 50 rocznicy wybuchu II wojny światowej.

prawdy, uznając, że przeciwnik jest istotą ludzką, że jest nosicielem praw oraz że ma rozum i serce, do których można i trzeba bez końca apelować. Podczas jednak gdy dialektyka marksistowska widzi rozwiązanie wszystkich problemów historycznych w ekstremizacji przeciwieństw, rezygnacja z przemocy, postawa non violence, opiera się na przeświadczeniu, że należy zawsze unikać tego rodzaju ekstremizacji i że należy unikać doprowadzania napięć do takiego punktu, w którym rozlew krwi staje się nieunikniony. Wszystko to jest oczywiście następstwem zajęcia postawy afirmowania do końca prawdy i zdecydowanej odmowy udzielania swej aprobaty dla niesprawiedliwości i kłamstwa. To ta właśnie moralna moc objawia obecnie swą potęgę i odnosi dziś zwycięstwo w polskiej historii i nadaje kierunek wydarzeniom także poza Polską. W wielu bowiem innych krajach został również zapoczątkowany podobny kierunek przemian, niekiedy w sposób jaskrawo widoczny i olśniewający, jak na przykład na Filipinach, niekiedy w sposób bardziej złożony i nie pozbawiony sprzeczności, jak na przykład w Związku Radzieckim. Jest w tym jakieś wyzwanie dziejów naszego czasu[13].

Podczas gdy pierwszy nasz sąd, wydany na temat schyłku marksizmu i na temat roli obecnego pontyfikatu na bieg przemian w jego obrębie, dotyczy w pewnym sensie przeszłości, to drugi nasz sąd wyrażamy w formie z konieczności problematycznej, ponieważ dotyczy przyszłości. Marksizm (podobnie zresztą jak faszyzm i nacjonalizm) ekstremizował co prawda przeciwieństwa historii, same te przeciwieństwa istniały jednak i istnieją w rzeczywistości. Konflikty religijne, klasowe, rasowe i narodowościowe nakładają się na siebie i przeplatają w dzisiejszym świecie. Zwłaszcza w krajach rządzonych przez dłuższy czas w sposób dyktatorski konflikty te, długo tłumione, wyłaniają się na światło dzienne wraz z przechodzeniem do form życia bardziej demokratycznych. Dołączają się do nich urazy uciskanych, ich pragnienie sprawiedliwości lub nawet odwetu za ponoszone prześladowania. Gospodarka tych krajów znajduje się bardzo często w stanie katastrofalnym, doprowadzona do ruiny przez drapieżne i zarazem niekompetentne elity, które przywłaszczyły sobie władzę. Nowe demokratyczne rządy muszą domagać się olbrzymich ofiar od narodów często zupełnie już wyczerpanych. Czy uda się Kościołowi w tej nowej, nadchodzącej fazie historycznej odegrać tę rolę, jaką wypełnił wobec fazy, która się kończy? Czy obecne konflikty nie przybiorą formy gwałtownych wybuchów niosąc z sobą trudne do przewidzenia skutki? Czy uda się Kościołowi ukierunkować kraje rozpoczynające dziś dzieło trudnej odbudowy, dzieło porównywalne w pewnym sensie do tego, które miało miejsce po II wojnie światowej – w stronę

[13] Krajem, który należałoby również w tym kontekście przypomnieć, jest Argentyna. I tutaj rząd sprawowany przez katolików i ruch robotniczy w swej większości katolicki muszą równocześnie ratować gospodarkę i urzeczywistniać politykę pojednania narodowego, opierając się na społecznej nauce Kościoła.

nieodzownej Solidarności Międzynarodowej Narodów Chrześcijańskich? Czy metoda walki politycznej w imię prawdy, bez ucisku i kłamstwa, wytrzyma próbę kryzysów politycznych, jakie zdaje się nam gotować najbliższa przyszłość?

Nikt dzisiaj nie może tego powiedzieć. Zadanie udzielenia odpowiedzi na to pytanie przechodzi dziś jednak w pewnym sensie na świeckich. Im głębiej się wnika w ten nowy etap, tym więcej napotyka się problemy, które będą mogli rozwiązać jedynie głęboko przekonani chrześcijanie świeccy i zarazem wciągnięci w niezwykle zróżnicowane sprawy współczesnego społeczeństwa. Świeccy ci potrzebują dlatego intensywnej formacji, ale również struktur pomocy, które by im towarzyszyły i wspierały ich zaangażowanie. Na tym też polega, moim zdaniem, szczególna rola ruchów w Kościele, a jednocześnie powód tej życzliwej troski, z jaką Papież otacza i śledzi ich rozwój, zapewne nie zawsze wolny od odchyleń i błędów.

Przeprowadzone dotąd rozważania wprowadzają nas w trzeci już wymiar obecnego pontyfikatu i zarazem historycznego czasu, w którym nam żyć wypadło. Marksizm kruszy się pod naporem swej wewnętrznej niemożności zbudowania domu dla człowieka, czyli zbudowania cywilizacji, w której człowiek mógłby dostatnio żyć i rozwijać się. Niemożność ta ujawnia się w sposób ewidentny w dwu głównie płaszczyznach: w braku odpowiedniego zabezpieczenia praw ludzkich oraz w niezdolności zorganizowania w skuteczny sposób produkcji materialnej. Zdaje się, że ten drugi element podkreśla się nazbyt jednostronnie, i to niekiedy do tego stopnia, że ktoś mógłby myśleć, iż prawdziwym zwycięzcą w konfrontacji z marksizmem jest nie integralna, a więc chrześcijańska wizja człowieka, lecz duch kapitalizmu.

Historia ostatniego okresu czytana tym kluczem byłaby po prostu triumfem kapitalizmu i jego zwycięstwem w pojedynku z komunizmem. Zwycięski kapitalizm przybierałby jednakże w tej perspektywie postać marksizmu, tyle że uwolnionego od momentu rewolucyjnego, a więc postać materializmu radykalnie konsekwentnego, umiejącego wyczerpać do końca sens życia człowieka jako producenta i konsumenta swych wytworów. Rezultatem tego byłoby społeczeństwo całkowicie wyobcowane i zakłamane, w którym jednak człowiek dobrze odżywiony, dobrze mieszkający i korzystający dostatnio z rozrywek znajduje zadowolenie pośród swego wyobcowania, nawet jeśli wzrost narkomanii i przestępczości wśród młodzieży wskazuje nadto wyraźnie, że człowiek nie jest w stanie zaadaptować się do realności, która nie respektuje konstytutywnej dla niego zdolności przekraczania świata i ukierunkowania na prawdę absolutnego dobra. A poza tym w społeczeństwie tak ukształtowanym pozostaje w sposób nieunikniony wystarczająco wiele obszarów nędzy i emarginacji, które wcale nie przestają być straszne z tego tylko powodu, że dotyczą mniejszości społeczeństwa. I wreszcie ten czysto kapitalistyczno-konsumistyczny model i tak nie jest modelem realizo-

walnym w skali globalnej, ponieważ zakłada szafowanie energią i zasobami surowca. Chociaż więc wolność stanowi wartość centralną w sferze ekonomii, a więc i w obrębie rynkowej wymiany, pozostaje nie mniej prawdą, że wolności tej nie można realizować poza więzami solidarności i przejęciem odpowiedzialności za wspólne dobro narodu i całej ludzkości[14].

Jest to dziś w pewnym sensie największe i najtrudniejsze wyzwanie. Ten, kto przez dłuższy czas cierpiał skrajny niedostatek dóbr materialnych, żywi skłonność do ich gromadzenia, co jest zresztą zrozumiałe i wcale nie musi zaraz oznaczać „konsumistycznej" postawy wobec życia. Jest jednakowoż rzeczą możliwą, że modernizacja ekonomiczna, przeprowadzona w sposób czysto technokratyczny, dość łatwo może prowadzić do powierzchownego „uzachodnienia", okcydentalizacji, w którym społeczeństwa i narody gubią sens swego przeznaczenia. Zachód oznaczałby w tym przypadku nie tyle bogate dziedzictwo kulturalne Europy, ile raczej krainę, w której wraz z zachodem słońca chylą się ku zachodowi wszystkie wartości.

Groźba tego dramatu jest dziś realna. Istnieje ona dzisiaj w Stanach Zjednoczonych oraz w krajach Wspólnoty Europejskiej, z tendencją rozszerzania się na cały świat. Dlatego to, co wydarzy się w najbliższych latach w Polsce i krajach Europy Środkowej, będzie miało olbrzymie znaczenie dla przyszłości Europy. I świata. Polacy mogą albo wejść po prostu do społeczeństwa konsumpcyjnego, zajmując w nim – jeśli się im powiedzie – ostatnie miejsce, zanim nie zamknie ono definitywnie swych bram dla nowych przybyszy, albo też przyczynić się do ponownego odkrycia wielkiej, głębokiej, autentycznej tradycji Europy, proponując jej jednocześnie przymierze: wolnego rynku i solidarności. I to właśnie stanowi trzeci aspekt wydarzenia Papieża-Polaka, jaki chciałem podkreślić: wydarzenie Papieża społecznej nauki Kościoła, rozumianej nie jako sztywny system ideologiczny, lecz jako metoda poszukiwania rozwiązań politycznych i społecznych, która stara się bez końca zapobiegać temu, by racje systemu brały górę nad racjami człowieka, i która stawia polityka w obliczu całości wchodzących w grę czynników i wartości, które musi on mieć stale na uwadze w swej działalności politycznej. Chodzi o sposób myślenia o świecie, w którym byłyby zaspokojone nie tylko materialne potrzeby człowieka, lecz w którym człowiek mógłby żyć w sposób godny i wolny. Od zdolności moralnego ukierunkowania ekonomii zależy zatem dzisiaj możliwość życia nie wyalienowanego dla człowieka w krajach bogatych, lecz także zarazem możliwość zrównoważonego rozwoju, który może dać wszystkim ludom naszej planety sprawiedliwy udział w zasobach ziemi.

[14] Ostatnia encyklika *Sollicitudo rei socialis* oferuje z jednej strony pełne uznanie zasady wolności również w sferze przedsiębiorczości gospodarczej, z drugiej zaś strony usiłuje podkreślić, że na tej wolności ciąży serwitut odpowiedzialności społecznej.

Podkreśliliśmy dotąd trzy wymiary pontyfikatu: Jan Paweł II to Papież zmierzchu marksizmu, to Papież przezwyciężenia Jałty, to wreszcie Papież ponownego odkrycia oferty doktryny społecznej chrześcijaństwa.

Lecz wszystkie te trzy wymiary posiadają jeden wspólny korzeń: możemy go zdefiniować jako antropologia integralna, jako zdolność widzenia – i uwrażliwienia na – całego człowieka, bez umieszczania w nawias któregokolwiek z konstytuujących go wymiarów. Wszystkie te wymiary mogą być wszakże harmonijnie scalone tylko na bazie transcendencji osoby, czyli na jej zdolności poznania prawdy rzeczywistości i jej miłowania ponad swój własny partykularny interes[15]. Stąd też centralna doniosłość kultury jako ostatecznego miejsca, w którym zakotwiczają się korzenie człowieka i w którym można dokonać autentycznie ludzkiej syntezy. Marksizm popada w kryzys, ponieważ nie umiał uznać i docenić wartości kultury, Jałta zostaje przezwyciężona drogą walki, która wychodzi ze sfery kultury raczej, aniżeli z siły politycznej i militarnej, i wreszcie nowy porządek ekonomiczny i międzynarodowy może zostać zbudowany tylko, jeśli zdobędziemy umiejętność podporządkowania, potrzeb ekonomicznych ostatecznym celom kulturalnym społeczeństwa ludzkiego[16].

Antropologia integralna, którą Papież głosi, stawia w samym swym centrum konieczność medytatywnego skupienia uwagi na osobie Chrystusa. Tego, kim człowiek jest, uczymy się patrząc na akt owego najwyższego posłuszeństwa wobec prawdy i Ojca, jakim jest śmierć Chrystusa na krzyżu. Odwołanie się do Chrystusa, „centrum kosmosu i historii"[17], stanowi więc najgłębszy korzeń oferty Papieża: tu ideał sięga bruku, staje się ciałem żywym, w którym każdy człowiek może mieć własne swe uczestnictwo i w którym może budować swe własne dzieje. W myślenie Papieża, podobnie zresztą jak w całą polską tradycję, wkorzenione jest przeświadczenie, że to nasze wcielanie się w Chrystusa możliwe jest tylko za pośrednictwem Rodzicielki Chrystusa. Nie chodzi tu jedynie o czcigodną tradycję dewocyjną. Sądzę raczej, że należy w niej wyczytywać model antropologiczny: wolność zostaje dana człowiekowi nie po to, by starał się o potwierdzenie samego siebie, lecz po to, by oddał samego siebie w miłości, uznając, że sam siebie buduje, gdy wybiera w wolny sposób przynależność do wspólnot, w których dojrzewa jego osobowość i uzyskuje swą pełnię, wspólnot, pośród których pierwszą jest rodzina, a za nią naród. Ta gotowość dochowania wierności w ofiarowaniu samego siebie – nawet za cenę cierpienia – jest mocą, która najskuteczniej buduje historię i której żadna moc świata nie jest w stanie wykorzenić. Uruchamia ona bowiem jej nurt najgłębszy, nurt, który buduje

[15] Por. w tej sprawie T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Roma 1988.

[16] Por. L. Negri, *L'Uomo e Cultura*, Bologna 1983, z obszernym wyborem tekstów Jana Pawła II.

[17] Nie z przypadku tylko słowa te inicjują encyklikę *Redemptor hominis*.

cywilizacje w warstwie może bardziej ukrytej, lecz za to ważniejszej od warstwy tych – z pozoru wielkich – zdarzeń, które odnotowuje historia nastawiona na rejestrowanie sensacji.

Właśnie dlatego nie jest wcale czymś dziwnym, że ten Papież, który z jednej strony tak aktywnie angażuje się w sprawy tego świata, jest przede wszystkim Papieżem Maryjnym. Spełnia się w nim prorocza zapowiedź umierającego w Warszawie Kardynała Hlonda: „Zwycięstwo, gdy nadejdzie, będzie zwycięstwem Najświętszej Dziewicy Maryi".

Tłum. *Tadeusz STYCZEŃ SDS*

Ks. Francesco RICCI

SOLIDARNOŚĆ – POLSKA – EUROPA

Wydarzenia, które obaliły porządek jałtański i przywróciły suwerenność narodom, a Europę – Europie, są cudami, nawet jeśli stary ideologiczny język ograniczył się do nazwania ich zdarzeniami nieprzewidzianymi i nie do przewidzenia, zaskakującymi i wstrząsającymi, nie wiedząc komu przypisać ich autorstwo.

Przez prawie pół wieku wszystko pozostawało tak, jak było: nieruchome, nieporuszone, niezmienne. Od 1945 roku wszystko pozostawało nieporuszone, jakby skamieniałe, w nienaruszoności porządku ustanowionego przez umowy zawarte pomiędzy przedstawicielami zwycięskich potęg – tymi, którym spodobało się nazwać siebie W i e l k ą c z w ó r k ą. Europa ugrzęzła w bezruchu, rozdarta na dwie części, przypisana dwom „światom": atlantyckiemu na Zachodzie i uralskiemu na Wschodzie. I wydawało się, że ten stan rzeczy przetrwa wiek lub nawet całą wieczność.

Jakiekolwiek zrywy powstańcze, które od czasu do czasu w tym pięćdziesięcioleciu zapalały się nieoczekiwanie jak iskry, to w jednej, to w drugiej części podzielonej Europy, gasły bez możliwości wstrząśnięcia uśpionym porządkiem oraz bez nadziei na dokonanie najmniejszego choćby wyłomu w murze podziału. Nazwano go „żelazną kurtyną", lecz był to eufemizm. Utopiwszy we krwi bunty, a w zniechęceniu i troskach emocje, które je wywołały, wszystko wracało do poprzedniego stanu rzeczy lub jeszcze gorszego – jeszcze bardziej nieporuszone, bierne, zastygłe w bezruchu.

W takiej stagnacji czymś niemożliwym było myślenie o przyszłości. Niemożliwą rzeczą było też myślenie o historii. Uwolniwszy się w ten sposób od odpowiedzialności i trudu myślenia, Zachód z zainteresowaniem odkrył, iż może oddać się przyjemności interesów, i z całą pasją rzucił się w wir handlu rynkowego; Wschód natomiast poszukał sobie pewnej formy pocieszenia w użalaniu się nad sobą, odkrywając na nowo dawną zabawę dzieci izraelskich, o której mówi Ewangelia: „graliśmy na fletach na waszych placach, lecz wy nie tańczyliście" (por. Mt 11, 16).

Ten, kto nie może myśleć o swojej przyszłości, musi nieuchronnie dojść do zatracenia pamięci o własnej przeszłości, nie jest w stanie myśleć o sobie, gubi świadomość własnej tożsamości, nie może ani pojmować siebie, ani czuć się podmiotem. Przez wiele lat Europa nie mogła myśleć o własnej przyszłości, nie potrafiła myśleć o samej sobie. Z przeszłości pozostało jej zaledwie mgliste wspomnienie, jakby bajkowe i utracone dziedzictwo; jej tożsamość przestała być treścią – może co najwyżej poetycką i senną – jej

własnej świadomości; jej kondycja ziemi podzielonej między dwoma „światami" sprawiła, że znalazła się ona na obrzeżach historii, zamiast w jej centrum, i to już nie jako podmiot, lecz zepchnięta do roli przedmiotu.

Symbolem – nie wypowiedzianym, lecz oczywistym – zniszczenia Europy, jako podmiotu i centrum historii, stało się usunięcie z języka (przynajmniej Europy Zachodniej) pojęcia „Europa Środkowa"; ostrze jałtańskiego podziału, zanurzone w ciało i ducha jedynej Europy, narzuciło jej przypisanie do dwu różnych „światów", także w zakresie języka. Jeśli nie ma centrum, nie ma też i horyzontu: nie rozpoznając własnego centrum, Europa nie była w stanie rozpoznać także horyzontu swego przeznaczenia. Żegnaj, Europo!

*

Zagadnienie podmiotowości historii oraz konfliktu pomiędzy afirmacją podmiotu a jego zniszczeniem jawi się jednak na znacznie głębszym poziomie. Jest to wyzwanie, któremu dziś należy koniecznie i pilnie stawić czoła. Rozpoczniemy od wskazania na pewne zjawisko, które na zachodzie Europy przeszło prawie nie zauważone, a w każdym razie zostało źle zinterpretowane; z jego zaś powodu na Wschodzie wielu ucierpiało, doświadczając okrucieństwa i stając się ofiarami zbrodni.

To właśnie tam, na obszarze Europy Środkowej, od czasu Jałty po dzień dzisiejszy, z zażartym uporem wprowadzano projekt niszczenia Kościoła – tego podmiotu historii zrodzonego z nowości wiary w Jezusa Chrystusa, Boga, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał. Dlaczego to czyniono? Ewangelia odpowiada przypowieścią o ziarnie i kąkolu; trzeba jednak rzucić światło na tę sprzeczność, która stanowi najgłośniejszy paradoks marksizmu, sprzeczność w jakimś sensie fundamentalną i, jak to zobaczymy, przyczynę jego samobójstwa.

Bezsprzeczną zasługą Marksa jest to, że z cenzury, jaka w swoim czasie zdominowała myśl europejską, uwolnił on podmiot. Do czasu Marksa przedmiotem myślenia były abstrakcyjne elementy istoty rzeczy, relacji i praw; wraz z Marksem myślenie mogło rozwijać się jako odpowiedź na władcze i nie do pominięcia pytanie dotyczące podmiotu. Przed nim filozofia europejska utożsamiała historię z jakimś nierealnym (pozornym) działaniem Ducha; po nim schodzi ona ponownie na ziemię, staje się na nowo działaniem podmiotu: człowiek nie kontempluje już tajemniczego świata idei, ale własną pracą przetwarza ziemski świat, aby uczynić go bardziej ludzkim. U początku myślenia staje zatem uznanie, że istnieje realny podmiot równie realnej historii.

„Rewolucja kopernikańska" dotycząca podmiotu nie mogła nie zafascynować i faktycznie na długo zafascynowała umysły europejskich myślicieli, oferując im rozumny motyw przylgnięcia do nowej myśli, która umożliwiała powrót do wyjaśniania historii.

Jeśli Marks uwolnił podmiot z ciążącej nad nim cenzury, to za tę podmiotowość w historii zapłacił jednak ceną w postaci akceptacji dialektyki jako metody uznania i identyfikacji podmiotu. W ten sposób istotnym momentem dla egzystencji podmiotu stało się posiadanie antagonistycznego przeciwnika, któremu się przeciwstawiał, z którym walczył i z którym zwyciężał. Nieprzyjaciel wchodził więc jako istotny i konstytutywny element podmiotu; cały horyzont historii był całkowicie wpisany w walkę; kres jej położyłaby zwycięska afirmacja nowego podmiotu jako bohatera historii. Raj zatem miałby zapanować na ziemi. Po cóż więc wyglądać jakiegoś innego? W ten sposób Bóg, podobnie jak wierzący i ich Kościół znaleźli się na liście wrogów przeznaczonych do wyeliminowania.

Dialektyczna metoda zakorzeniła się w filozofii europejskiej, w świetle aureoli, iż przywiodła do źródeł myśli zagadnienie podmiotu, dając mu w posiadanie historię. Lecz pełne zawładnięcie historią mogłoby się dokonać jedynie w bliżej nie określonym czasie różnych konfliktów i starć, w długim marszu naznaczonym przymusowymi etapami, prowadzącym do emancypacji człowieka i wyzwolenia narodów. Taka projekcja podmiotu ku przyszłości wyświadczyła nowemu myśleniu wielką przysługę: będąc myśleniem utopijnym, zyskało ono uwierzytelnienie jako element ideologii europejskiej, co więcej, jako najwyższy punkt tej ideologii, w którym utopia osiągała swój nie do zdobycia szczyt i potwierdzała się jako definitywna forma myśli ludzkiej.

Ogromny sukces europejskiego marksizmu należałoby przypisać trzem powyżej wzmiankowanym elementom, jakkolwiek nie zabrakło i innych, które wywarły równie silny wpływ na intelektualistów europejskich. Przykładowo można by wymienić: zerwanie marksizmu z zastałościami idealizmu, obecność w nowej filozofii licznych związków z tradycją oświeceniową, czy też przede wszystkim uwierzenie na nowo w ogólnoeuropejski mit rewolucji.

Jednakże już same racje tego ogromnego sukcesu niosły w sobie zarodki upadku, co więcej, samounicestwienia się rewolucji marksistowskiej. U podstaw nowej (i definitywnej) filozofii europejskiej, przy ponownym postawieniu na podmiot, funkcja heurystyczna została powierzona nie jakiejś abstrakcyjnej idei, lecz realnemu podmiotowi, jakiemuś nowemu wydarzeniu, będącemu nośnikiem zaistniałej już nowości, chociaż dopiero będącemu w początkowym stadium samoświadomości i wykształcania się nowych form kontaktów. Tym wydarzeniem nowości stała się solidarność robotnicza, która z czasem przybierze nazwę i postać ruchu robotniczego.

Zastosowanie metody dialektycznej w przejściu od płaszczyzny heurystycznej do ściśle hermeneutycznej przyczyniło się do odwrócenia uwagi od istniejącej już nowości podmiotu realnego. Jego tożsamość została wstępnie ustalona i dyktowała potrzebę wykształcenia się jego ethosu poprzez postawę solidaryzowania się, tworząc tym samym spontaniczne formy kultury solidarności. Zastosowanie metody dialektycznej spowodowało w konsekwen-

cji przejście od analizy ujawnianych przez „wroga" sprzeciwów, do mechanizmu obiektywizacji procesów ich rozwoju i określenia równie obiektywnych praw ich przezwyciężania. Nowa filozofia praktyczna, zamiast otwierać ów nowy podmiot na drogi historii, zamykała go w trybach pewnego mechanizmu, którego posunięcia były już uprzednio znane, opisane i zaprogramowane. Tym, co konstytuowało nowy podmiot, nie było zatem wydarzenie nowości. Stawał się on natomiast wytworem praw naukowo określonych. W ten sposób każdy, kto usiłował przywracać relację pomiędzy człowiekiem a historią, radykalnie negował samą możliwość istnienia historii. Nie ma bowiem historii tam, gdzie nie ma wolności.

Jest rzeczą wielce prawdopodobną, iż to, co przez marksizm zostało autorytatywnie wskazane jako „heterogeneza celów", swój początek miało najpierw w odejściu od odkrycia podmiotu jako wolnego nośnika nowości, odkrycia nowego ethosu i nowej kultury, a prowadziło aż po ideologiczne sprzeniewierzenie się analizie dialektycznej i materializmowi dialektycznemu, które Lenin zafałszował od strony intelektualnej, a Stalin od strony moralnej. W każdym bądź razie, faktem, który rozegrał się na oczach wszystkich, a stał się początkiem końca komunistycznej władzy – tego olbrzyma o glinianych nogach, był protest robotników polskich z 1980 roku. Wówczas to ethos solidarności uwolnił się od ideologii i przywrócił ruchowi robotniczemu jego pierwotne korzenie i jego własną tożsamość. Oto próba nad wyraz oczywistej heterogenezy celów.

*

Analiza dialektyczna umieściła Boga na liście wrogów, z którymi nowy podmiot historyczny musiał nieuchronnie walczyć i którego musiał pokonać, aby siebie móc ukonstytuować i potwierdzić jako jedyny i ostateczny działający podmiot ludzkiej historii. Nie chodziło tyle o pozbycie się Boga idealistycznych teozofii, ile o usunięcie Boga z pobożności ludowej. Marksistowska krytyka religii nie ograniczała się tylko do wysuwania argumentów przeciwko istnieniu Boga, chciała raczej rozerwać, a następnie udaremnić więź człowieka z transcendencją, od której zależy religijne pojęcie istoty człowieka. Innymi słowy, marksizm zwalczał bardziej pojęcie istoty człowieka niż Boga.

Nie ma nic bardziej przygnębiającego intelektualnie jak właśnie lektura tekstów „brukowych" książek, czasopism, periodyków, broszurek i artykułów propagandy antyreligijnej, publikowanych przez funkcjonariuszy kierujących narzuconą społeczeństwu ateizacją. Już w latach pięćdziesiątych bezbarwne powielanie schematów krytycznej analizy religii pozwalało przewidywać mizerny koniec nowej filozofii, powstałej zaledwie w minionym stuleciu dla ośmieszenia, poniżenia i przezwyciężenia „filozoficznych nędzy".

Marksizm w swojej walce z religią bez większego trudu pozbył się idealistycznych „teologumenów", lecz uderzywszy gwałtownie w Kościół, rozbił

się o niego. Kościół musiał bronić nie tylko czci należnej Bogu, ale przyjął na siebie obowiązek obrony człowieka – tego podmiotu, który niesie w swojej egzystencji związek z transcendencją i z tajemnicą, tzn. wymiar religijny. Doktryna marksistowska, aby móc siebie potwierdzić i odnieść zwycięstwo, musiała nieodwołanie zwalczać, a w konsekwencji zniszczyć Kościół. Poczynając od lat pięćdziesiątych, realizacja projektu likwidacji Kościoła powinna była wkroczyć w swoją końcową fazę, a każdego roku czujni funkcjonariusze aparatu władzy donosili w swoich udokumentowanych raportach, jakoby wyznaczony cel był już coraz bliższy osiągnięcia. Bez jakichkolwiek wahań w zakresie stosowania środków represyjnych (takich jak: przemoc fizyczna i moralna, nadużycia karne i poczynania administracyjne), wszelkimi sposobami próbowano pozbyć się najbardziej znienawidzonego i budzącego trwogę wroga, najbardziej niebezpiecznego i zagorzałego przeciwnika „emancypacji człowieka od wszystkich jego fałszywych zależności". Jak w rzeczywistości potoczyły się sprawy, jest dzisiaj wszystkim wiadomo, bo dokonało się to na oczach wszystkich, a przynajmniej tych, którzy chcieli je zobaczyć.

*

Chciano zatem wymazać wszelkie ślady obecności Kościoła z pamięci ludu i jego kultury. Chciano usunąć z historii ów podmiot, który do niej przynależał i był tej historii rzeczywistym czynnikiem, nośnikiem tej nowości, która czyniła nienaruszalną i niezafałszowaną więź człowieka z transcendencją. Tą nowością, którą chciano usunąć, było orędzie płynące z Wydarzenia Chrystusa, Boga-który-stał się-ciałem, który umarł i zmartwychwstał. Orędzie to wprowadziło na stałe wymiar transcendencji w człowieka, a człowieka w transcendencję. Ponieważ to była właśnie ta więź, którą chciano unicestwić w imię utopii całkowitego zeświecczenia człowieka, jako jedynej drogi do pełnej humanizacji świata, Kościół, będąc jedynym świadkiem Wydarzenia Chrystusa, uważany był za pierwszego i absolutnego przeciwnika nowego podmiotu, predestynowanego przez prawa samej historii do tego, aby być jej jedynym i ostatecznym bohaterem.

Na jednym z pośrednich etapów procesu niszczenia instytucji kościelnej został jej zaproponowany pewien „modus vivendi", pozwalający na współistnienie z nową władzą, jednakże nie w roli bohatera historii, ale co najwyżej w funkcji pochlebcy. Dostojnikom kościelnym, którzy wykazali gotowość przyjęcia tej roli albo zostali do niej przymuszeni, przyznawano różne zaszczyty i przywileje.

*

Projekt ten był nie tyle wynalazkiem Marksa czy marksizmu, ile raczej dziedzictwem europejskiej ideologii, wobec której sam marksizm zresztą deklarował wolę odseparowania się, po to, by siebie postawić jako absolutny

i nowy początek myśli. A równocześnie okazało, się jak bardzo głęboko był w tej ideologii zakorzeniony i ściśle z nią złączony. Temu należy przypisać sukces marksizmu w europejskiej filozofii XX wieku i paradoks, iż sprawdził się on w propagandowej formie przede wszystkim na Zachodzie.

Walka przeciwko Kościołowi jako bohaterowi historii i próba zepchnięcia go do roli pochlebcy nie jest tylko jakimś marginalnym czy fakultatywnym czynnikiem w procesie narodzin i rozwoju europejskiej ideologii. Nastawienie to, jak się wydawało, osiągnęło swój zenit w XIX w., kiedy mogło dyktować posunięcia władz politycznych w nowo powstających państwach o wyraźnie ujawniającym się antykatolickim obliczu wobec planów tych sił, które zdominowały przechodzenie do nowych form państwowych. Marksizm wyrastał właśnie z tego procesu, z niego czerpał antykatolicki charakter walki, której dodawał nowej energii witalnej dzięki wprowadzeniu nowej zasady metodologicznej: zasady jedności teorii i praktyki. Chodziło już więc nie tyle o wyeliminowanie idei transcendencji z treści myśli, ile raczej o usunięcie wydarzenia chrześcijańskiego z obszaru historii.

Antykatolicki charakter ideologii europejskiej nie polegał w rzeczywistości na negacji idei Boga. Ideologia ta sama zresztą dokonała wielu ustępstw na rzecz teizmu, który o tyle uważała za słuszny bądź wręcz konieczny, o ile jawił się on jako ogólnikowy i niejasny, pozbawiony wymiaru metafizycznego i w konsekwencji zredukowany do moralizmu „bez dogmatów". Atak na katolicyzm dokonał się zasadniczo na terenie hermeneutycznym i postawił sobie jako zasadniczy cel narzucenie takiej interpretacji Europy, która odrzucałaby uznanie wydarzenia chrześcijańskiego za czynnik stojący u początków i konstytuujący tożsamość europejską, przynależność europejską, ethos i kulturę tego kontynentu, czyli będący zasadą jedności Europy. Konflikt wokół interpretacji historii europejskiej pozostał centralnym zagadnieniem XIX-wiecznych dyskusji dotyczących kultury.

W różnych krajach Europy (Włochy, Polska, Francja) rozwija się w ciągu ostatniego wieku myśl katolicka, która choć odznaczając się różnymi odcieniami i punktami widzenia, proponuje taką interpretację historii, której kluczem hermeneutycznym jest chrześcijaństwo ze swą historycznością, widzialnością i społecznym wymiarem; w ostatecznym więc rozrachunku Kościół jawi się jako obecna w czasie i przestrzeni komunia tych, którzy uwierzyli w Chrystusa – Tego, który umarł i zmartwychwstał, centrum historii i kosmosu, rozpoznanego i potwierdzonego jako źródło rodzące Europę, jej tożsamość i jedność, twórczego przewodnika jej kultury i realny element jej przyszłości. Jeśli nawet okoliczności minionego stulecia sprzyjały jakiemuś szczególnemu patosowi relacji Kościół – naród, wyrażonemu przez niektórych językiem romantyzmu, to jednak zawsze ów europejski wymiar był dostrzegany i brany pod uwagę. W procesie formowania się państw europejskich, poprzez odmiennne i zróżnicowane w swym charakterze powstania narodowe, wiele było elementów negatywnych dla samych narodów

i ich suwerenności kulturowej. Bardziej bowiem ceniono suwerenność państwa wyznaczoną ściśle przebiegiem granic i arogancją, z jaką przywódcze siły polityczne rościły sobie pretensje do narzucania własnej ideologii państwu, jego konstytucji i prawodawstwu, jego porządkowi administracyjnemu i szkolnictwu.

Wszystkie te elementy kryły w sobie faktycznie niszczycielski zarodek konfliktów, jakie z czasem miały wybuchnąć w XX wieku w europejskiej wojnie cywilnej. W przeciągu 30 lat doprowadziła ona Europę do najtragiczniejszego kryzysu w jej ponad tysiącletniej historii. U kresu tej wojny, Jałta usankcjonowała nowy „porządek europejski": podział Europy musiał oznaczać zagładę Europy.

Należałoby wspomnieć, że właśnie w dobie wielkiej debaty hermeneutycznej zaczyna stawiać pierwsze kroki katolicka nauka społeczna. Kościół nie tylko nie zgadza się na wyłączenie z historii, na co próbowano go skazać, lecz co więcej, rzuca odważne i prowokujące wyzwanie: chce być – i faktycznie staje się – obecny w społeczności ludzi i narodów, w wielkich przemianach ekonomicznych zachodzących w Europie i świecie; chce określać im reguły i metody, być aktywnym, aby wszędzie gdzie jest, wnosić tę nowość, której jest podmiotem, dając świadectwo prawdzie i szanując sprawiedliwość. Społeczna nauka Kościoła nie była jedynie nauką, była przede wszystkim wyrazem samoświadomości rzeczywistego podmiotu, który uczestniczył w autentycznych przemianach, był obecny w strukturze społeczeństwa i w wydarzeniach historii. Jeśli więc chce się uchwycić prawdziwy sens społecznych dokumentów Kościoła, od papieża Leona XIII do Jana Pawła II, nie można pominąć owego doświadczenia ruchu katolickiego.

Wyzwanie katolickie znalazło się w obliczu i zarazem w opozycji do doktryny marksistowskiej oraz ruchu komunistycznego. Ideologia europejska, jak to już widzieliśmy, rozpoznała w nich logiczny rozwój swych własnych przesłanek, których integralną część stanowił ich antykatolicki i antykościelny charakter. Widzieliśmy również, w jaki sposób próbowano szerzyć w całej Europie przekonanie, jakoby marksizm był ostateczną i najdoskonalszą realizacją europejskiej rewolucji. Autorytatywni interpretatorzy XX-wiecznej myśli europejskiej, jak A. del Noce we Włoszech i E. Nolte w Niemczech, z pomocą ważkich argumentów wykazali, iż zarówno narodowy socjalizm, jak i faszyzm, choć kierunki te uważały się za śmiertelnych wrogów komunizmu, w rzeczywistości nie były niczym innym, jak jego odmianami, planami przezwyciężenia i osiągnięcia tego, co uważano za rewolucję niepełną, możliwą jednak do udoskonalenia. Czołowy filozof faszyzmu we Włoszech, G. Gentile, podjął się zadania włączenia rewolucji faszystowskiej w historię rewolucji europejskiej oraz wykazania jej zdolności do przyjęcia i urzeczywistnienia postulatu rewolucyjnego, doprowadzając tym samym do realizacji rewolucyjnego mitu, zdradzonego w dużej mierze przez marksizm. Żywe jest oczekiwanie na pośmiertne wydanie wielkiego dzieła, przygoto-

wanego przez niedawno zmarłego katolickiego myśliciela włoskiego A. del Noce, a poświęconego właśnie myśli G. Gentile.

*

Zwycięstwo Armii Czerwonej w 1945 r. zostało odczytane jako znak potwierdzający i uświęcający sukces (nie tylko militarny i polityczny, lecz również filozoficzny i kulturowy) tego wszystkiego, co sto lat wcześniej „proroczo przewidział" K. Marks w odniesieniu do nowego i definitywnego podmiotu historii, do ostatecznego zrealizowania się jej praw i niedościgłego jej wypełnienia.

W Europie Środkowej Armia Czerwona postawiła przy władzy partię – przewodniczkę i jej nomenklaturę, w Europie Zachodniej natomiast lewica zdobyła hegemonię nad kulturą, stosując wypracowaną przez A. Gramsciego (przy pomocy Lenina) specjalną metodę. Ani zbrodnie Stalina, ani w krwawy sposób stłumione powstania ludowe, ani też świadectwa niezliczonych ofiar komunistycznej władzy nie były w stanie nawet zadrasnąć zastygłej w swej stagnacji nomenklatury na Wschodzie czy też uporczywego samozadowolenia kulturowego lewicy na Zachodzie. W ten sposób „socjalizm" stał się nazwą jakiejś „magii". Jest ona „czarna" na Wschodzie – oznacza bowiem ciemnotę, ignorancję i brak wolności, natomiast „biała" na Zachodzie, dla którego socjalizm stał się mitem, utopią, czasem przyszłym dokonanym (futuro prossimo remoto). Różne były metody, lecz ten sam cel: narzucenie historii „dialektyką armat albo armatami dialektyki" władzy sprawowanej przez jej nowego bohatera. Stalinowski program „rewolucji w jednym tylko kraju" zmierzał w rzeczywistości do tego, by uczynić krajem rewolucji cały świat. Iluzje związane z magią socjalistyczną wywarły znaczące skutki w stosunku do chrześcijan i Kościoła: czarna magia na Wschodzie skazywała ich na śmierć, z wyjątkiem nielicznych przedstawicieli duchowieństwa, którzy na skutek szantażu stali się „pochlebcami". Natomiast biała magia zachodnia przyczyniła się do powstania zjawiska „chrześcijan dla socjalizmu", będącego uwspółcześnioną postacią dawnych form poddaństwa w stosunku do panującej ideologii. Ośrodki władzy (nowe „dwory") nie miały nigdy problemów z rekrutacją zauszników spośród duchownych i dostojników kościelnych.

Na szczególną uwagę zasługują postawy najwyższych hierarchów kościelnych w odniesieniu do doktryny marksistowskiej i zrodzonego przez nią ruchu komunistycznego. Charakteryzujący je materializm historyczny, wojujący ateizm oraz prześladowania religijne, uznane za najbardziej perwersyjne, pozwalały zidentyfikować marksistów i komunistów jako absolutnych nieprzyjaciół chrześcijaństwa i Kościoła od samego początku ich istnienia. Byli oni zdecydowanie potępiani przez encykliki społeczne i inne ważne dokumenty Magisterium Kościoła, i to potępienie w swych istotnych punktach powtarzane było przez ponad wiek, również wtedy, gdy nowa ideologia osiągnęła swój wielki europejski sukces, którego potwierdzeniem zdawało się

być zwycięstwo Armii Czerwonej w końcowej fazie II wojny światowej. W latach militarnego tryumfu sowieckiego i zaprowadzania władzy komunistycznej w krajach nazwanych „satelickimi" pojawiły się wielkie postaci pasterzy Kościoła, którzy dali świadectwo wiary, stając w obronie chwały Bożej, godności ludzkiej i wolności Kościoła. Najpierw Sapieha, a potem S. Wyszyński w Polsce, J. Beran w Pradze, A. Stepinać w Kroacji i J. Mindszenty na Węgrzech – to są tylko najbardziej znane nazwiska długiego szeregu biskupów, którzy odważnie umacniali wiarę w swoich narodach i ludzką nadzieję życia w prawdzie. Iluż do nich dołączyło kapłanów i świeckich, mężczyzn i kobiet, którzy zostali włączeni w nowe martyrologium chrześcijańskie „i których imiona zapisane są w księdze życia".

W latach sześćdziesiątych dokonuje się wszakże pewna zmiana w stosunkach między Stolicą Apostolską a państwami Europy Środkowej, co natychmiast zostało zinterpretowane jako skutek odprężenia po zaprzestaniu „zimnej wojny", a także jako pewne dostosowanie się dyplomacji watykańskiej do polityki Wschodu („Ostpolitik") inspirowanej przez socjaldemokrację zachodnioniemiecką. Pokaże to czas, pełniejsza oraz bardziej obiektywna dokumentacja, na ile słuszną rzeczą było zastosowanie pojęcia „Ostpolitik vaticana", tak często skądinąd używanego wówczas przez środki przekazu oraz chwalonego przez postępową lewicę. Oczywistym celem dyplomacji watykańskiej było osiągnięcie jakiegoś „modus vivendi", który przynajmniej częściowo zabezpieczałby przetrwanie instytucji kościelnych w krajach środkowoeuropejskich. Starano się to osiągnąć poprzez nominacje biskupów na licznie wakujące stolice, ochronę prawną minimalnej choćby wolności religijnej, poprzez zredukowanie wymaganych formalności administracyjnych oraz utrzymanie wolności sprawowania kultu.

Ten właśnie minimalistyczny i instytucjonalny wyraz tak zwanej „wschodniej polityki watykańskiej", w której odnajdujemy elementy postaw właściwie nie różniące się od analogicznych sposobów odnoszenia się do państw liberalno-masońskich, budzi owo niepokojące pytanie o prawdziwe racje inspirujące taką właśnie politykę. Być może została ona podyktowana stwierdzeniem, jeśli nie wprost przekonaniem, że „socjalizm" odniósł (lub powinien był odnieść) zwycięstwo w zapoczątkowanej przez Marksa walce, aby odegrać rolę bohatera historii? A może chodziło o przekonanie, że socjalizm zajął (lub powinien był zająć) miejsce kapitalizmu, zastępując jego ideologię i zmieniając jego formy organizacji politycznej i ekonomicznej społeczeństwa? Albo wreszcie żywiono przekonanie, że socjalizm był (lub powinien być) przyszłością świata?

Uparte poszukiwanie jakiegoś instytucjonalnego kompromisu pomiędzy Kościołem a państwami socjalistycznymi bynajmniej nie oznaczało tylko zabiegów zmierzających do utrzymania stanu z przeszłości, ale było też związane z patrzeniem w przyszłość. Przynajmniej w tym sensie, że instytucjonalna obecność Kościoła w społeczeństwach „realnego socjalizmu", prędzej

czy później, przyczyniłaby się jakoś do zrobienia kroku w kierunku naprawienia błędów (przynajmniej tych najbardziej odrażających) z zakresu „socjalistycznej" teorii i praktyki, przez co wniósłby on wielki wkład w humanizację owej teorii i praktyki, sprzyjając – ostatecznie – jej zwycięstwu. Tu właśnie jawi się najbardziej niepokojący aspekt zagadnienia: nie brak było biskupów i „stowarzyszeń patriotycznych duchowieństwa", głoszących wzniosłe deklaracje szczerego przywiązania do ideałów socjalistycznych oraz lojalnej współpracy „wierzących obywateli" budujących socjalizm. Być może łudzili się, iż dosiadłszy zwycięskiego konia, pomogą Kościołowi uniknąć likwidacji, przynajmniej za cenę bycia historycznym pochlebcą nowej władzy.

Chrześcijanie na rzecz socjalizmu z jednej strony, a instytucja kościelna w socjalizmie z drugiej: temu wiekowemu antagonizmowi towarzyszyło zawarte oczywiście w imię pokoju, rozwoju i promiennej przyszłości rodzaju ludzkiego „serdeczne" porozumienie. Konferencja helsińska na rzecz pokoju i bezpieczeństwa w Europie zdawała się otwierać nową erę stosunków pomiędzy obu Europami. Podział jałtański jednak został potwierdzony jako niezmienny czynnik historii. Żadna zaś z dyplomacji europejskich, w tym również watykańska, nie brały po uwagę jakichkolwiek w tym względzie zmian. Równocześnie, w podziemiu społeczeństw socjalistycznych, niektórzy – chrześcijanie i niechrześcijanie – wytrwale prowadzili życie w prawdzie. Nazywano ich „dysydentami", traktując jak wariatów. W rzeczywistości zaś to oni właśnie byli zwycięzcami. Żyjąc w podziemiu, występowali przeciwko Jałcie i budowali fundamenty pod nową Europę prawdy i wolności.

*

Tym jednak, który po raz pierwszy w jasny i wyraźny sposób wystąpił przeciwko Jałcie i jej porządkowi, był Duch Święty, gdy wybrał mieszkańca polskiej ziemi na najwyższego Pasterza Kościoła powszechnego. I to ani wygnańca, ani emigranta, ale jednego z wielu „poddanych" imperium sowieckiego. Wybór Kardynała Wojtyły owego 16 października 1978 roku wyznaczył nieoczekiwany, ale i nieodwracalny początek „wyjścia z Jałty". A wyznaczył go nie przy użyciu armat, rokowań handlowych, lecz poprzez c u d.

Nowy Papież odcisnął natychmiast na swym pontyfikacie potrójny ślad: polskości, europejskości i powszechności. Oznaczało to w praktyce przyśpieszenie powrotu Kościoła do jego pierwotnej roli bohatera historii, powrotu zapoczątkowanego przez Ducha Świętego pod koniec XIX w., który to wiek, kończąc wcześniejszy kryzys, zdawał się wyznaczać początek ostatecznego zejścia chrześcijaństwa z areny historii. Powrót ten obwieszczał bowiem koniec tego przeciwnika, który musiał (a może tylko chciał?) być materialnym wykonawcą likwidacji Kościoła.

Stąd też wybór Jana Pawła II stanowi także pewien przełom filozoficzny, nad którym, jak dotychczas, brak odpowiedniej refleksji, jakkolwiek taka

właśnie refleksja mogłaby przyczynić się do odrodzenia europejskiej myśli, uwalniając ją od ideologicznej hegemonii zakłócającej jej rozwój oraz uzdalniając na nowo do myślenia o rzeczywistości. Pontyfikat ten bowiem obalił wszelkie hermeneutyczne hipotezy europejskiej ideologii, wszelkie przewroty z ich licznymi wariantami – od teizmu po sekularyzację – aż po najgłębszy gnostycyzm mniej lub bardziej jasno zadeklarowany, i podjął zagadnienie interpretacji historii w jej punkcie wyjścia, jakim jest kwestia podmiotu. Pierwsza encyklika *Redemptor hominis* odkrywa na nowo prawdę o podmiocie: Chrystus, centrum kosmosu i historii. W osobie Boga, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał, historia otrzymuje klucz do wyjaśnienia siebie. To w Chrystusie człowiek uzyskuje pełnię swojej podmiotowości, ukonstytuowanej transcendentnie i dlatego nieredukowalnej w swej wartości i nienaruszalnej w godności. W ten sposób historii zostaje przywrócona wolność Ducha i możliwość spełnienia się cudu.

Wydarzenia, które obaliły porządek jałtański i przywróciły suwerenność narodom a Europę – Europie, są cudami, nawet jeśli stary ideologiczny język ograniczył się do nazwania ich zdarzeniami nieprzewidzianymi i nie do przewidzenia, zaskakującymi i wstrząsającymi, nie wiedząc komu przypisać ich autorstwo. Różnorodne fakty przyczyniły się do poruszenia historii, uwalniając spętaną śmiertelnie Europę z sideł, w jakich trzymały ją skutki europejskiej wojny cywilnej oraz Rewolucji Październikowej. To, co tak błyskawicznie dokonało się w prawdziwym roku łaski – 1989 (czego pełniejsze wyjaśnienie przyniesie z czasem nowa myśl europejska), jest tak pełne znaczenia, iż pozwala żywić nadzieję, że Europa, po tym jak rozpoczęła na nowo żyć, zacznie również na nowo myśleć o sobie, o swojej przeszłości i przyszłości. Jeszcze niedowierzająca, odnajduje siebie wskrzeszoną, z przywróconą wolnością i odpowiedzialnością za swoje przeznaczenie.

*

Za pierwszy z faktów, który poruszył historię Europy, należy uznać narodziny „Solidarności", mające miejsce w rok po pierwszej pielgrzymce Papieża Polaka do Jego ojczyzny. Tymi, którzy dokonali zamachu na system władzy u samych jego korzeni, nie byli ani przedstawiciele „ciemnych sił reakcji", ani „agenci imperialistyczni", lecz sama „awangarda klasy robotniczej", w której imieniu ideologia marksistowska rościła sobie prawa do legitymizacji, a której partia komunistyczna narzuciła własną dyktaturę. Ruch robotniczy wyzwala się z podporządkowania, do jakiego usiłowała zepchnąć go przewodnia rola partii, powraca do autentycznych korzeni ethosu jego początków, podejmuje się odbudowania godności ludzkiej pracy w prawdzie solidarności. Jakaż oczywistość „heterogenezy celów" objawia się w tym robotniczym zrywie polskim w sierpniu 1980 r.!

Sytuacja imperium sowieckiego w tamtym czasie jest taka, że jego władza centralna nie jest w stanie interweniować w Polsce tak, jak to zrobiła na

Węgrzech w 1956 roku i w Czechosłowacji w roku 1968. Kryzys ekonomiczny systemu jest już tak poważny, iż nie pozwala na zainwestowanie wielkich środków finansowych, koniecznych do zbrojnej interwencji. Moskwa zatem ucieka się do „chwytu" stanu wojennego, powierzając jego ciężar rządowi w Warszawie. Wyda mniej, lecz zapłaci wysoką cenę polityczną i moralną.

Dzisiaj, w świetle wydarzeń roku 1989 w całej Europie Środkowej, można dostrzec w rozwiązaniu sytuacji polskiej oznaki bardziej powszechnego kryzysu środkowoeuropejskiego. Imperium sowieckie, wraz z gospodarką na skraju upadku, jeśli nie wręcz już upadłą, ucieka się do wyprzedaży swoich dawnych kolonii zachodnich celem uzyskania niezbędnej pomocy finansowej, aby uratować się przed upadkiem i rozpadem. Również w tym – jakaż „heterogeneza celów". Władza, która ukonstytuowała się w oparciu o ideologię utrzymującą, iż nieuchronnym skutkiem praw historii jest zwycięstwo komunizmu i zagłada kapitalizmu, nigdy też nie zaprzestała traktować siebie jako predestynowanej przez te prawa do odegrania roli jedynego i ostatecznego bohatera historii światowej. I oto dzisiaj ta władza, która dokonała podziału Europy jako znaku zapowiadającego jej ekspansję w świecie, oddaje należące do niej tereny w ręce swego wroga w zamian za garść dolarów.

„Solidarność" nie jest jakimś kolejnym etapem nieprzerwanej rewolucji europejskiej, ale jest początkiem zmierzchu europejskiego mitu rewolucyjnego. Robotnicy, którzy jesienią 1980 r. zapoczątkowali wydarzenie „Solidarności", nie mogli przewidzieć, że w dziewięć lat później z tego ziarna w pozostałych „bratnich krajach" zrodzi się ruch wyzwoleńczy, który tak samo zrzuci nomenklaturę i zastąpi kłamstwo ideologii godnością życia w prawdzie. Jak kiedyś w Polsce, tak obecnie w Czechosłowacji, NRD i na Węgrzech dokonała się przemiana – po raz pierwszy w historii Europy bez rozlewu krwi. W 1989 r. Europa świętowała dwusetną rocznicę Rewolucji Francuskiej, za której spadkobierczynię i spełnienie uznawała się Rewolucja Październikowa z 1917 r. Nikomu ze świętujących nawet nie przyszło na myśl, że obchody upamiętniające tamtą rewolucję zakończą się „Aksamitną Rewolucją" w całej Środkowej Europie. I nie chodziło jedynie o to, iż nie została przelana krew, ale głównie i przede wszystkim o to, że była ona wolna od rewolucyjnej mitologii, stała się wydarzeniem wolnym od utopii, a ostatecznie przezwyciężeniem i zadaniem kłamu całej europejskiej ideologii, odejściem od tego, co nierzeczywiste; stała się początkiem nowości, początkiem jakiegoś „już tutaj".

Jeśli trzecie tysiąclecie przybliża się naprawdę wraz z Europą uwolnioną od jej millenaryzmów, od utopii na temat przyszłości i od marzeń sennych, to oznacza to, że Europa zaczęła na nowo żyć realnym życiem, że jej historia została na nowo zapoczątkowana. Witaj Europo!

*

Nie brak jednak i takich, którzy nie przestali śnić i już dzisiaj głoszą nową ideologię. Zatroskani o to, by nie zagubić socjalizmu, łudzą się, że go ocalą poprzez symbiozę z jego odwiecznym wrogiem, marząc o pewnym rodzaju liberalnego socjalizmu, który ich zdaniem, byłby przezwyciężeniem obu części, na jakie podzieliła się, przeciwstawiając je sobie, ideologia europejska. Wierzą, że w ten sposób zbudują przyszłość Europy i rację dla jej zjednoczenia.

Wykazują oni wielką uwagę w odniesieniu do zabiegów i prób wyrównania rachunków wysuwanych przez oba, dotychczas przeciwstawne systemy, opracowują wspólne wzorce i przyklaskują projektom doświadczeń, jakie usiłują podejmować nowe rządy Środkowej Europy. Są w tym działaniu przynaglani przede wszystkim bardzo trudnymi warunkami, w jakich znajdują się ich kraje, uciskane przez ponad czterdzieści lat przez abstrakcyjne projekty narzucone im przez nomenklatury. Dla nich jakby nowym mitem staje się rynek, który traktują jako nową zasadę hermeneutyczną i nie widzą swojej przyszłości inaczej, jak właśnie w jego rozwoju. Ewangelia powiedziałaby, że ich bogiem jest Mamona.

Słaba ideologia, która jest dla nich natchnieniem, usiłuje określać siebie jako post-marksistowską, lecz w rzeczywistości nawiązuje do starych wątków, zwłaszcza w punkcie przerwanym przez Marksa, odrzucając w Europie nihilizm, który jest pokusą myśli europejskiej, chociaż w rzeczywistości do niej nie należy. Integralną i istotną cząstką tego zwrócenia się ku przeszłości jest swoiste nawiązanie do starych teozofii gnostyckich, które uznają jakiegoś boga abstrakcyjnego, ogólnikowe principium najbardziej powszechnych wartości rozsianych i rozrzuconych w sumieniu każdego człowieka. Jednakże ten bóg powinien pozwolić człowiekowi żyć swoim życiem, z wyłączeniem Boga, a społeczeństwu pozwolić robić wszystko własnymi siłami. Winien przede wszystkim zezwolić na własne interesy. Religia natomiast winna ograniczyć się do bycia swego rodzaju katalogiem osobistej moralności w myśl zasady „zrób to sam" („fai da te").

Jest rzeczą oczywistą, że w nowej ideologii liberalno-socjalistycznej zawiera się dawna antykatolicka wrogość ideologii europejskiej oraz te same projekty likwidacji Kościoła, które były obecne w ideologii marksistowskiej. Różnica jednak polega na tym, że nowi ideologowie są pewni, iż chrześcijaństwo zostało już właściwie zniszczone, a na jego pozostałości spoglądają nie tyle z gniewem, co z cyniczną obojętnością.

A zatem dla wiary Kościoła nie skończył się czas próby i świadectwa. Zaczyna się nowy okres. Zmartwychwstanie Europy dokona się jedynie dzięki takiemu świadectwu.

Tłum. *Krystyna BOROWCZYK*

Bp Tadeusz GOCŁOWSKI

CZAS „SOLIDARNOŚCI" – CZASEM PRZEŁOMU*

Nie ulega wątpliwości, że „Solidarności" nie można traktować jako pomostu, który był potrzebny dla przejścia od totalitarnego państwa do demokracji. Solidarność – i jako związek zawodowy i jako wartość – musi na stałe pozostać w życiu narodu i państwa.

Z wdzięcznością i radością śledzę numery „Ethosu", podejmujące problematykę życia Narodu w sposób, który odpowiada autentycznym zapotrzebowaniom społeczeństwa, i to w chwili, gdy przeżywa ono historyczne przeobrażenia. Tak kompetentna pomoc człowiekowi, który gubi się niekiedy w rytmie życia współczesnej Polski – to więcej niż podanie mu chleba.

„SOLIDARNOŚĆ" NADZIEI

Redakcja zwróciła się do mnie z prośbą o przesłanie tekstu, który byłby świadectwem biskupa diecezji, gdzie od dziesięciu lat rozgrywają się wydarzenia, które mają tak zasadnicze znaczenie dla Narodu i Państwa. Ta propozycja, nie ukrywam, mnie ucieszyła. Kiedy jednak podjąłem próbę spisania tego, czego doświadczam od lat, wydało mi się to niemal niemożliwe, a przynajmniej przedwczesne. Łatwiej było przygotowywać kazania, które przez cały ten czas, poczynając od stanu wojennego, biskup gdański wygłaszał do Ludu Bożego. To społeczeństwo żyło krótko w klimacie nadziei w latach 1980-1981, a potem doznało tego wszystkiego, co nań spadło w smutną grudniową noc. Naród, który w wierze zaufał Bogu i który ma świadomość, iż walczy o słuszną sprawę, podobny jest do człowieka, który już cieszy się zwycięstwem. On wie, że choć odsuwa się godzina zwycięstwa, to jednak zwycięstwo przyjść musi, jak wiosna po zimie, jak Zmartwychwstanie po Wielkim Piątku. Przez wszystkie lata po ogłoszeniu stanu wojennego Kościół gdański był razem ze społeczeństwem. A było to tylko kontynuacją apostolskiej pracy Kościoła, który przez całe wieki, zwłaszcza w trudnych okresach życia Polski służył narodowi. Te formy pracy Kościoła były różne: nabożeństwa w rocznice wydarzeń: Grudnia 1970, Sierpnia 1980, Grudnia 1980 (poświęcenie pomnika Męczeńskiej Śmierci Stoczniowców), Grudnia 1981, sympozja w rocznicę podpisania Umów Społecznych, dni refleksji i modli-

* Tytuł i śródtytuły pochodzą od redakcji.

twy w intencji Ojczyzny, Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej itp. Ważną rolę odgrywał dwutygodnik „Gwiazda Morza", który mimo dużej aktywności cenzora, podejmował wszystkie trudne problemy Ojczyzny, tęskniącej za wolnością i suwerennością oraz broniącej swej chrześcijańskiej i europejskiej tożsamości. Motywacja tych naszych działań była zawsze jednakowa: „My Polacy, może więcej niż inne narody, kochamy naszą Ojczyznę, bo znamy jej wartość. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, chcemy ją uważać za nasz wielki zbiorowy obowiązek"[1]. Ta praca była o tyle łatwiejsza, że społeczeństwo Wybrzeża wykazywało wyjątkową dojrzałość. Ono nigdy nie pogodziło się z tym, że tych siedemnaście miesięcy „okresu Solidarności" należy uważać za czas, który przeszedł bezpowrotnie do historii. Czemu zawdzięczać takie nastawienie? Współczesne społeczeństwo Gdańska to Kaszubi, którzy przez wieki walczyli o swe przetrwanie, to Wilnianie, którzy tu po wojnie musieli stworzyć nowe środowisko wileńskie. Ale wpływ na to miało i samo miasto z jego historią i kulturą, które są syntezą wielu nakładających się twórczych działań grup narodowych i etnicznych. Mieliśmy świadomość tego, co mówił do Polaków Jan Paweł II w dniu 20 czerwca 1983 r. „Cały świat śledził – i nadal śledzi – z przejęciem wydarzenia, jakie miały miejsce w Polsce od sierpnia 1980 r. Co w szczególności dawało do myślenia szerokiej opinii publicznej – to fakt, że w wydarzeniach tych chodziło przede wszystkim o sam moralny ład związany z pracą ludzką, a nie tylko o podwyższenie zapłaty za nią. Uderzała również i ta okoliczność, że wydarzenia te były wolne od gwałtu, że nikt nie poniósł przez nie śmierci ani ran. Wreszcie i to, że wydarzenia polskiego świata pracy z lat osiemdziesiątych nosiły na sobie wyraźne znamię religijne"[2]. Słowa te Ojciec Święty wypowiedział podczas swej II Pielgrzymki do Ojczyzny. Pragnął On wówczas być w Gdańsku. Okazało się to niewykonalne. Przeżyliśmy jednak symboliczne z Nim spotkanie. Biskup gdański towarzyszył Lechowi Wałęsie i jego rodzinie podczas spotkania z Ojcem Świętym w Dolinie Chochołowskiej. Już wtedy, gdy rozmawialiśmy w zacisznym schronisku z duchowym obrońcą Ojczyzny, wyczuwaliśmy, że przyjdzie czas na spotkanie w Gdańsku. Cztery lata przebiegły szybko. Były one wypełnione codziennym wysiłkiem ludzi pracy. Ten wysiłek zmierzał głównie ku temu, by nie zapomnieć o gdańskim haśle herbowym: „Nec temere, nec timide" – czyli „Odważnie i rozważnie". Na uwagę zasługuje fakt, iż Kościół poza pracą duszpasterską starał się ułatwić także instytucjonalne przetrwanie „Solidarności". W pomieszczeniach kościelnych przewodniczący związku spotykał się w każdym miesiącu w obecności biskupa z kompetentnymi przedstawicielami społeczeństwa, by śledzić na bieżąco wydarzenia w związku i w kraju.

[1] Orędzie Biskupa gdańskiego z dn. 15 III 1985 r.

[2] Jan Paweł II, *Matko sprawiedliwości i miłości społecznej*, w: *Pokój Tobie Polsko! Ojczyzno moja! Znów na Polskiej Ziemi*, Città del Vaticano 1983, s. 141.

Apostolski pobyt Ojca Świętego w Gdańsku i Gdyni w roku 1987, to milowy krok ku temu, co przeżywa Ojczyzna współcześnie. Nie cytuję słów homilii wygłoszonych w obydwu miastach, bo są to teksty klasyczne, które jak *Kazania sejmowe* księdza Piotra Skargi są wielkim dokumentem współczesnej historii Polski. Trzecia Pielgrzymka Ojca Świętego do Ojczyzny rozpoczęła ostatni okres, który bezpośrednio poprzedził to wszystko, co przeżywamy dziś. W roku 1987 w biskupim orędziu do społeczeństwa z okazji siódmej rocznicy Umów Społecznych pisałem: „Wydarzenia z naszych milenijnych dziejów, i te dawne, i te bardziej nam czasowo bliskie, a które w sposób znaczący zaważyły na losach narodu, nie tylko zapisujemy w kronikach, ale staramy się, by ich treść była stale wśród nas obecna. Historia bowiem tworzy współczesny kształt cywilizacji, jeśli istnieje wewnętrzny związek między wydarzeniami dnia wczorajszego i tym, czym żyje naród dziś. Może bowiem zachodzić tylko zewnętrzny pozytywny stosunek do wydarzeń minionych, gdy je przypominamy, nawet kwiaty składamy w uroczystości rocznicowe pod pomnikami, które te wydarzenia upamiętniają, ale nie chcemy, czy nie mamy siły, by z całą konsekwencją bronić wartości, które są zawarte w wydarzeniach"[3]. Te słowa były konieczne, gdyż istnieje zawsze niebezpieczeństwo, że człowiek w obawie przed represjami ograniczy się do symboli, do złożenia kwiatów przy pomnikach. Kwiaty przy Gdańskich Krzyżach składali nawet ci, którzy wprowadzali stan wojenny. Na czym opierała się i nadal musi się opierać „Solidarność", która zrodziła się w trudnym okresie panowania totalitarnej władzy w Polsce i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej? Stała się ona wyrazem mądrości tego narodu, który odrzucał konfrontację, ale nie rezygnował z fundamentalnych praw stojących na straży wolności, sprawiedliwości, godności i podmiotowości narodu oraz poszczególnych obywateli państwa. Ta dążność nie jest oderwana od sytuacji ogólnoświatowej, w której żyje człowiek naszego wieku. Fenomenem tego czasu jest hasło: ratuj człowieka. Chciałoby się jednak powiedzieć: ratuj całego człowieka w jego integralnej wizji, w życiu osoby i narodu. Ten proces trwa, nasila się i wszystkie niezależne działania mimo całej potęgi, która stała na straży ideologii totalitarnej, ku temu samemu zmierzają. Szczerze trzeba powiedzieć, że przyspieszenie wydarzeń, jakie obserwujemy zwłaszcza w naszej części Europy, jest niezwykłe i w pewnym sensie nas zaskoczyło, jako hojny dar Bożej Opatrzności. Za ten dar, za bezkrwawe odejście do historii systemu totalitarnego pragniemy dziękować Panu Bogu. W Gdańsku uczyniliśmy to w dniu 11 lutego 1990 r. w obecności Lecha Wałęsy i Premiera Rzeczypospolitej, ale marzymy, by to uczynić również w obecności Ojca Świętego w roku przyszłym w czasie IV Pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny.

[3] „Gwiazda Morza" 1987, nr z dn. 30 VIII.

Kiedy spoglądamy w tej refleksji na minione dziesięciolecie, to samorzutnie nasuwa się porównanie do tajemnic Różańca Świętego. Były w tym czasie Tajemnice Radosne, potem Bolesne, a teraz Polska przeżywa Tajemnice Chwalebne, które wymagają szczególnej dojrzałości, szczególnej współpracy z Duchem Świętym. Zagospodarowanie przestrzeni wolności – bo tak bym nazwał nasz czas – to niezwykle trudny proces. Trudne były dwa ostatnie lata, gdy trzeba było najpierw przeżyć okres strajków, które miały charakter wybitnie polityczny, a nie ekonomiczny, a potem czas wspólnego poszukiwania najlepszych rozwiązań. Wspominam swój udział w rozmowach w Magdalence i liczne rozmowy w rezydencji biskupiej w Oliwie z ludźmi odpowiedzialnymi za życie współczesnej Polski. Zawsze miałem tę świadomość, że obecność przedstawicieli Kościoła w tych rozmowach jest obecnością świadka, a nie partnera. Kardynał Jaime Sin nazywa to budowaniem przez Kościół mostów, dzięki którym mogą spotykać się ci, którzy są odpowiedzialni za rozwiązywanie problemów życia publicznego w państwie.

POLSKI KSZTAŁT „SOLIDARNOŚCI"

Ta rocznicowa refleksja skłania do tego, by postawić pytanie: w czym jeszcze wyraża się ten polski fenomen „Solidarności"?

W okresie powojennym w Polsce trzy środowiska: robotnicze, młodzieżowe i inteligenckie podejmowały główne inicjatywy, zmierzające do obrony tożsamości narodu i jego suwerenności. Środowisko wiejskie było wrażliwym odbiorcą tych inicjatyw. Wzajemne oddziaływania, zwłaszcza środowiska robotniczo-inteligenckiego, to nowa jakość społeczno-polityczna w polskim krajobrazie. Jedno i drugie środowisko pozostawało pod silnym naciskiem ideologii komunistycznej. Z nieco innych powodów, ale obydwa środowiska podlegały laickim wpływom. Spokojna, systematyczna praca Kościoła spowodowała, że środowiska te zbliżyły się do wartości chrześcijańskich i na nich wspólnie budowały ethos „Solidarności", który Ojciec Święty scharakteryzował w nauczaniu podjętym we wszystkich swych przemówieniach wygłoszonych na Wybrzeżu. Wyraża się on w takich wartościach, jak: „zło dobrem zwyciężaj", „jedni drugich brzemiona noście", a także w miłości nieprzyjaciół, która powinna odróżnić człowieka i jego nienaruszalną godność od zła, które on popełnia. To są owoce ewangelizacji, którą Kościół podejmował przez cały trudny okres lat powojennych, gdy bronił tożsamości narodu i przeciwstawiał się komunistycznej ideologii.

Aleksander Hall w swoim interesującym eseju *Linia Kościoła* podkreśla dość istotną sprawę, że system komunistyczny zawłaszczając państwo, rozbijając wszystkie instytucje i organizacje umocnił ogólnonarodową rolę Kościoła[4]. Kościół bowiem, realizując w narodzie swą misję ewangelizacyjną

[4] A. Hall, *Linia Kościoła*, w: *Polemiki i refleksje*, Londyn 1989, s. 102.

podjął również zdecydowaną obronę praw człowieka i społeczeństwa. Komunizm usiłował zamknąć Kościół, jego pracę jedynie w murach świątyń, usuwając go ze szkół, z pracy w stowarzyszeniach. Tymczasem Kościół, choć nie w sposób formalny, przeniknął do zakładów pracy głównie poprzez postawy chrześcijańskie ludzi pracy oraz poprzez pracę apostolską kapłanów. Hall nazywa to działanie „wznoszeniem podstaw wolności człowieka w Polsce i wewnętrznej suwerenności narodu"[5]. Warto podkreślić, że przez wiele lat Kościół był jedyną zorganizowaną siłą prowadzącą, z motywów etycznych, narodową politykę w imieniu Polaków, aż do czasu, gdy dołączyła się opozycja demokratyczna czy potem „Solidarność". To tło, krótko zarysowane, potrzebne jest, by dziś w nowych warunkach kontynuować tę samą misję w stosunku do narodu. Nowe warunki, nowa rzeczywistość to coraz bardziej odzyskiwana wolność, coraz bardziej normalizujące się państwo i wreszcie coraz większy wpływ na kształt tego państwa.

W tym właśnie momencie otrzymujemy do ręki papieski dokument, który nam mówi: „pilnym i odpowiedzialnym zadaniem świeckich jest dawanie świadectwa tym wartościom ludzkim i ewangelicznym, które posiadają wewnętrzny związek z działalnością polityczną, jak wolność, sprawiedliwość, solidarność, wierne i bezinteresowne oddanie sprawie wspólnego dobra, prosty styl życia, preferencyjna opcja na rzecz ubogich i najmniejszych. Wymaga to, by byli oni coraz bardziej ożywieni duchem rzeczywistego uczestnictwa w życiu Kościoła i coraz lepiej znali jego naukę społeczną. W spełnianiu tego zadania stałym wsparciem będzie dla nich bliskość wspólnot chrześcijańskich i ich pasterzy"[6].

Nie ulega wątpliwości, że „Solidarności" nie można traktować jako pomostu, który był potrzebny dla przejścia od totalitarnego państwa do demokracji. Solidarność – i jako związek zawodowy, i jako wartość – musi na stałe pozostać w życiu narodu i państwa. Papież nazywa ją „stylem oraz narzędziem polityki, która chce dążyć do prawdziwego rozwoju człowieka"[7]. Co to znaczy? Papież odpowiada: „wymaga [to] czynnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu politycznym wszystkich i każdego obywatela oraz rozmaitych grup, związków zawodowych, partii: wszyscy razem i każdy z osobna jesteśmy odbiorcami polityki i jej aktorami"[8]. Już w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II stwierdził, że „Solidarność" „jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni

[5] Tamże, s. 103.

[6] Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici [...] o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Wrocław 1989, s. 118.

[7] Tamże.

[8] Tamże.

za wszystkich"[9]. Jest to bowiem „droga do pokoju, a zarazem do rozwoju"[10].

Tak zarysowane zadania wymagają obecnie procesu wdrożenia, wymagają systematycznej formacji apostołów świeckich, którzy włączą się w wielkie dzieło odnowy Rzeczypospolitej. W nowym okresie historii nabiera nowych treści napis na pomniku Gdańskich Krzyży: „Pan da siłę swojemu ludowi. Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju". Niech pokój kształtuje oblicze współczesnej Polski.

---

[9] Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis [...] z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, Città del Vaticano 1987, s. 73.

[10] Tamże, s. 39.

Jan STRZELECKI

GODNOŚĆ PRACY W PERSPEKTYWIE ŁADU SPOŁECZNEGO

Humanizm przestał być dumną doktryną; stał się solidarny z głosem sumienia prostych ludzi, potrafiącego tak trafnie wskazać na różnicę między tym, co „ludzkie", a tym, co „nie-ludzkie". W głosie tego sumienia odnajdywał posiew ewangelicznego przesłania i pochylał przed nim czoło.

Aby zbliżyć się do zagadnień zawartych w tytule naszej konferencji – „Tradycje chrześcijaństwa w umysłowości współczesnej"* – należałoby w pierwszym rzędzie postawić pytanie, zwracające się ku pewnym szczególnym ogniskom moralno-intelektualnej wrażliwości umysłów ludzi współczesnych. Należałoby zapytać, jakie doświadczenia czasu znalazły się w samym centrum tych ognisk wrażliwości i jak wpłynęły na ich poznawcze i etyczne ukształtowanie. Mówiąc o doświadczeniach, mam na myśli charakter tych zdarzeń, które rozstrzygająco wpłynęły zarówno na obraz świata, jak i na sposób ujęcia czynnego doń stosunku; na to, co mieściło się w kręgu lęków, a co w kręgu nadziei, co człowiek uznaje za głęboko przeciwne swemu zespołowi wartości, a z czym się utożsamia i o co gotów jest walczyć. Ponieważ chodzi nam o scharakteryzowanie pewnych cech umysłowości, a więc kategorii pomocnych w porządkowaniu i ocenie zjawisk, ważnymi dla nas zda-

---

* Sesja naukowa zorganizowana w kwietniu 1986 r. przez Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie. Tekst został przekazany przez Autora księdzu doktorowi M. Radwanowi wraz z listem, który załączamy. Red.

Ksiądz Doktor
Marian Radwan
Rzym

Warszawa 11. 6. 86

Wielce Miły Księże Profesorze

Pozwalam sobie tą drogą przesłać Mu względnie uporządkowane noty, które przygotowałem sobie, jako materiał do ewentualnego wystąpienia na naszej kwietniowej Konferencji. Składam je do dyspozycji Księdza Profesora, co znaczy, że uznaję pokornie każdą decyzję, którą zechce Ksiądz podjąć, łącznie z żadną.

Proszę najserdeczniej o przekazanie moich pozdrowień ks. Tadeuszowi Styczniowi, któremu z przyczyn wyższych nie towarzyszyłem przy Jego odlocie z Warszawy.

Wyrazy szacunku

Jan Strzelecki

rzeniami będą szczególnie te, poprzez które dokonuje się istotne przekształcenie zestawu dotychczas przeważających kategorii, powstanie nowych kręgów problematyzacji stających przed ludźmi zadań, odmiennych niż dotąd ognisk widzenia i wartościowania powołań człowieka w świecie.

Budowa tego tekstu opiera się na założeniu, że jednym z najważniejszych zdarzeń, w zetknięciu z którym kształtowało się ognisko wrażliwości umysłowej ludzi współczesnych, mające być przedmiotem naszej uwagi, jest zjawisko t o t a l n e g o w ł a d z t w a, wraz z towarzyszącymi mu roszczeniami ideologicznymi i organizacyjnymi w świecie społecznych stosunków. Opisowi struktur władztwa totalnego towarzyszyć więc winno ukazanie tych cech przeżyć i postaw, wokół których kształtuje się w ludziach opór przeciwko uznaniu rozkazów Lewiatana za głos przeznaczenia, któremu należy się podporządkować. Szczególnie – ze względu na nasz temat – chodziłoby o próbę odtworzenia znaczeń, których nabierają, wśród granicznych sytuacji losu zgotowanego ludziom przez ludzi, podstawowe symbole chrześcijańskiej tradycji.

*

Fenomen totalizmu cechuje dążenie systemu władzy politycznej do pełnego zawładnięcia człowiekiem w imię podporządkowania go celom zbiorowości, których jedynym przedstawicielem i wykonawcą uznaje się władza. Władzy, w różnych występującej wcieleniach, przypisane zostają różne moce i właściwości, których zbiór czyni z niej najwyższą instancję we wszystkich ludzkich sprawach. Władza wyniesiona zostaje ponad wszelkie naturalne i historyczne zbiorowości, podporządkowuje je sobie, włącza w swój krąg wartości – lub rozwiązuje bądź niszczy; staje się jedynym prawodawcą i nadzorcą wszystkich pozostałych. Cele głoszone przez władzę zyskują miejsce norm najwyższych; traktowane być mają jako wyłączne źródło wszelkich innych reguł, kierować mających postępowaniem człowieka. Sprzeciw wobec władzy jest więc traktowany jako atak na najwyższe dobra zbiorowości; na ludzi podnoszących sprzeciw spaść muszą najwyższe kary. Zbiorowość ludzka, której władza przewodzi w osiąganiu wszelkich wartości, traktowana jest jako niepodzielna jedność, od której człowiek totalnie zależy we wszystkim, co dotyczy jego bytu i dobra; a więc winien jest jej służebność doskonałą, jeśli ma uczestniczyć w pomnażaniu dobra. Życie publiczne, kultura, wychowanie – stają się domeną kontroli i zwycięstw władzy.

Z pojawieniem się tego fenomenu na scenie dwudziestowiecznej Europy wiąże się lawinowy wzrost okrucieństw, popełnianych przez ludzi sprawujących władzę na ludziach władzy poddanych. Dzieje się to w imię uprawnień władzy do pełnego posłuszeństwa podwładnych i w imię konieczności walki z wrogiem, naruszającym dobro wspólne. Wrogiem staje się każdy, kto odmawia uznania tytułów władzy do wszechwładzy.

To zjawisko o różnych twarzach, pojawiające się na obu biegunach tradycyjnej skali polityczno-ideowych orientacji, spowodowało głęboki wstrząs zastanego horyzontu poglądów i głębokie przekształcenia rozpowszechnionych dotąd przekonań o wzajemnym stosunku historii i nadziei. Historia, a więc otaczający ludzi bieg zdarzeń, tworzących horyzont oczekiwań na to, co nadejdzie lub nadejść może, przybrała postać nieoczekiwaną w swej grozie. Świecki triumfalizm, tkwiący w języku i treści wyobrażeń dziewiętnastowiecznych historiozofii, ogłaszających nadchodzące wyzwolenie człowieka, okazał się w swej najgłębszej strukturze oparty na naiwności dziecka; każde z wielkich haseł, w których wyrażał się niegdyś żywotny duch Postępu, ujawniło swą niespodziewaną wykładnię. Bezbrzeżna wolność przybrała kształt bezbrzeżnej tyranii, zwolnionej z wszelkich wyższych nad nią praw; do równości odwołali się rzecznicy totalnego wyrównania przekonań; braterstwo odsłoniło się w swej najłatwiejszej potencji, wyrażającej się w nienawiści do tych, którym odmówi się tytułu brata.

Treści głębokich i prostych ludzkich afirmacji, wyrażających się w nadziejach na świat coraz „bardziej ludzki", ujawniły się jako treści nieustannie zagrożone. Humanizm przestał być dumną doktryną; stał się solidarny z głosem sumienia prostych ludzi, potrafiącego tak trafnie wskazać na różnicę między tym, co „ludzkie", a tym, co „nie-ludzkie". W głosie tego sumienia odnajdywał posiew ewangelicznego przesłania i pochylał przed nim czoło. A Jakub Maritain, jeden z wielkich ojców współczesnego Kościoła, tak mówił, patrząc na ogrom moralnych zniszczeń niesionych przez „czasy ciemności": „Czasy ciemności są zarazem czasami nadziei. Gdy miną cierpienia i wstrząsy dzisiejszych dni, okaże się, że świadomość narodów, świadomość prostych ludzi wzbogaciła się o doświadczenie, którego nigdy nie zapomni. Poznała ona cenę wolności i sprawiedliwości... braterskiej miłości i współczucia"[1]. Dalej zaś dodaje: „Trzeba nam ratować prawdziwą treść ludzkich aspiracji dziewiętnastego wieku i osiągnięty wówczas postęp; ratować zarówno przed tkwiącymi w nich błędami, jak przed atakiem totalitarnego barbarzyństwa. Musimy stworzyć nowy świat autentycznego humanizmu i autentycznie chrześcijańskiej inspiracji"[2].

Ognisko moralnej i intelektualnej wrażliwości ludzi współczesnych, których młodość przypada na tamten czas, czas wojny, która toczyła się „w samym sercu naszej cywilizacji, wojny wszystkiego, co sprzyja wolności, ze wszystkim, co sprzyja zniewoleniu"[3], otwierało się na prawdę, zawartą w wyrażonej przez Maritaina powinności.

Refleksja skupiona wokół pojęcia godności towarzyszyła działaniom wyrażającym nieustającą wolę oporu wobec ciśnienia czasu, zmierzającego do

[1] J. Maritain, *Pour la justice. Articles et discours* 1940-1945, s. 37.
[2] Tamże, s. 147.
[3] Tamże, s. 31.

zniszczenia godności. Czas ten – czas totalnego ucisku – wpisał przecież do symboli swej tożsamości instytucję, godności ludzkiej najsystematyczniej zaprzeczającą; instytucję zbudowaną wokół projektu uczynienia z człowieka istoty wyzbytej zdolności do motywowania swych działań poczuciem godności. Edukacja uprawiana nieustannie przez dozorców na ciałach i duszach niewolników, więźniów koncentracyjnych obozów, miała uzyskać, jako swój najważniejszy skutek, powstanie odruchu warunkowego wygaszającego wszystko to, co w reakcjach więźnia wiązać by się mogło z motywem godności. Egzystencja więźnia przebiegać miała w doskonałym rozłączeniu od wszystkiego, czemu w esencji człowieka przysługuje to miano. To pojęcie stać się miało praktycznie pojęciem „nie z tego świata", pojęciem utraconym, do którego nie można by się było odwołać, gdyż wierność jego treści oznaczałaby odsłonięcie na cios, torturę, głód, śmiertelny bunkier. Tak się stać miało, aby czystą szansę przeżycia musiał człowiek okupić wyparciem się godności; aby wolę dozorcy przyjmował jako najwyższą maksymę swojej moralności więźnia.

A przecież tak się nie stało. I to nie dlatego, że w systemie wychowawczym koncentracyjnych obozów znajdowały się luki, że nie do wszystkich wymowa jego przeciwnych godności nakazów docierała z równą siłą, że można było znaleźć się w strefie mniejszego ciśnienia. To wszystko się zdarzało. Ale nie w tej strefie podejmowano akty wolne zaświadczające o tym, że człowiek może stanąć wyżej, niż system, który chce go pozbawić cechy człowieczeństwa. Akty te podejmowano w strefie najwyższego zagrożenia. W tej właśnie strefie okazywało się, że wolny wybór może przekraczać sieć determinizmów o niezwykłej mocy; że sama wolność takiego wyboru, który rozsuwa zapory fizycznych niemal przyczynowości, nie jest wolnością czystą, lecz osadzoną w wezwaniu wartości. Jest wolnością ku godności, ku braterstwu, ku świadectwu, że zło nie ma nad człowiekiem ostatecznej władzy. Bohaterstwo, świętość – to nazwy różnych kształtów tej wolności, która ukazuje się w samym środku zagrożenia.

Refleksja nad pojęciem godności, przebiegając na takim tle, dociera więc do zagadnienia stosunku normy i wolności. Norma jawi się tu jako zarys najwyższych ludzkich możliwości; norma nie jest tym, co ogranicza, lecz tym, co od potężnych ograniczeń wyzwala. Siła tych ograniczeń sprawia, że posłuszeństwo głosowi „bądź człowiekiem" wprowadza jednostkę w przestrzeń zachowań szczytowych. Bywa więc niekiedy tak, że akt afirmujący nasze człowieczeństwo równoznaczny jest z aktem bohaterstwa lub świętości. Kształt wolności równoważny jest wtedy treści najwyższych norm; norma oznacza wtedy nieomylne wskazanie, jak nie naruszyć tego, co jest w nas zgodne z „istotą człowieczeństwa", pojmowaną jako zdolność do tak wysokiej wolności. A gdyby powiedzieć, że taka zdolność oznacza otwartość na głos powołania? – że w służbie powołaniu człowiek „realizuje sam siebie"? Refleksja otwiera się tutaj na chrześcijańską tradycję, dla której wol-

ność jest jednocześnie szansą zwycięstwa i przegranej; jest właściwością, poprzez którą człowiek opadać może poniżej swego powołania i osiągnąć jego wysokość. Jest więc jednocześnie przedmiotem radości i troski.

Godność pracy? I ten temat wtargnął w świadomość współczesnych poprzez sceny, na których działy się zdarzenia, sprawić mające krańcowe zaprzeczenie godności pracującego człowieka. Praca wróciła w przestrzeń zniewolenia; człowiek nie-wolny, niewolnik, ukazał się w środku współczesności jako obraz losu czekającego wszystkich, którzy ośmielą się sprzeciwić władzy. Praca stała się z powrotem treścią zajęć tych, którzy byli w pełni zależni od nakazów cudzej woli. Stała się symbolem braku wolności. Oświęcimskie „Arbeit macht frei" było najdobitniejszym wyrazem takiego właśnie położenia pracy. Nadziejom na „wyzwolenie pracy", na nasycenie każdej pracy ludzkiej świadomością wysokiej godności, świadomością swobodnego uczestnictwa w twórczym dziele, został naocznie położony szyderczy kres. Przestrzeń pracy została tu uczyniona przestrzenią totalnego zniewolenia. Ale to właśnie zaprzeczenie nadziei, tak doskonale spełnione, postawiło z nową siłą sprawę rzeczywistego stosunku pracy i godności. Na dnie upodlenia pracy ukazała się cała doniosłość zadania „wyzwolenia pracy". I ta sprawa, to zadanie uzyskiwało jakiś szczególny blask przez to, że stawało się jasnym, iż w jego środku mieści się wymiar godności.

Myśl ludzka, której ukazało się z taką siłą dno odczłowieczenia przez pracę, musiała podjąć sprawę uczłowieczenia pracy. „Coraz to nowe bowiem powstają p y t a n i a i p r o b l e m y, coraz nowe rodzą się nadzieje, ale także obawy i zagrożenia związane z tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność – ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości, sięgających głęboko w życie społeczne"[4]. „Wiadomo przecież, że pracy można także na różny sposób u ż y w a ć p r z e c i w k o c z ł o w i e k o w i, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można wreszcie na różne sposoby wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy"[5].

Przywołanie najcięższych doświadczeń wieku, pośród których praca służyła „degradacji człowieka jako podmiotu pracy"[6], poprzedza skierowanie myśli ku takiemu stanowi rzeczy, w którym by praca, uznana za fundament bytowania i godności człowieka, nie doznawała żadnego uszczerbku, była dla ludzi „dobrem godziwym, czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją"[7]. Myśl kieruje się tu ku idei

[4] J a n P a w e ł II, *Laborem exercens*, dalej (LE), 1.
[5] LE, 9.
[6] LE, 8.
[7] LE, 9.

pewnego ładu, pewnej struktury zbiorowego bytowania, którą Jan Paweł II nazywa społecznym ładem pracy, który miałby pozwolić człowiekowi w pracy bardziej „stawać się człowiekiem", a nie degradować się przez pracę, tracąc nie tylko siły fizyczne (co do pewnego stopnia jest nieuniknione), ale nade wszystko właściwą sobie godność i podmiotowość"[8].

Dążenie ku takiemu rodzajowi ładu uznane jest w tym tekście za podstawową powinność ludzkich zbiorowości. Z tego stanowiska formułowane są oceny przeszłości, zadania bieżące, cele przyszłe. Z tego stanowiska pada spojrzenie na dziewiętnastowieczny ruch robotniczy, „wielki zryw solidarności pomiędzy ludźmi pracy", widziany jako doniosła i wymowna „reakcja przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy, połączonej z niesłychanym wyzyskiem w dziedzinie zarobków, warunków pracy i troski o osobę pracownika"[9].

Z tego stanowiska pada spojrzenie na sytuację ludzi pracy w różnych krajach i ustrojach, z których żadnemu nie zostaje wręczone świadectwo zgodności jego założeń z tym obrazem ładu, który nazwany został społecznym ładem pracy. Każdy z nich oceniany jest tą wymagającą miarą, zbudowaną wokół natury i praw ludzkiej osoby; każdemu wskazane są te jego cechy, które stanowią o rozbieżności między jego praktykami a wymogami, płynącymi z miary. Instrumentalizm zysku i instrumentalizm władzy, ekonomizm i totalizm: tak nazwane zostają rodzaje zagrożeń ciążących nad godnością pracy w obu systemach społecznych, uchodzących za wyrosłe wokół przeciwstawnych zasad; a przecież skłonnych do analogicznego naruszenia godności człowieka pracy przez potraktowanie go jako narzędzia produkcji[10]. Naruszenie to „bez względu na to, w imię jakiego programu i pod jaką nazwą się dokonuje[11], uderza w podstawowe dobro ludzkiej osoby i dlatego argument personalistyczny nie traci swojej mocy zarówno zasadniczej, jak i praktycznej[12] wobec żadnego z nich. Nie dzieje się bowiem tak, jakby samo zniesienie prywatnego władania środkami produkcji znosiło wszelkie „stare " warunki, zagrażające godności pracy, i nie tworzyło „nowych". Rozwiązania nie przynosi nominalny udział każdego człowieka pracy we własności uspołecznionej, którą włada państwo. Zasadzie prymatu pracy nad kapitałem nie przynosi zwycięstwa zmiana grupy dysponentów środkami produkcji. Sama ta zmiana nie stanowi królewskiej drogi, wiodącej do tego stanu rzeczy, który został nazwany społecznym ładem pracy. Jan Paweł II posługuje się pojęciem „uspołecznienia" w sposób ostrożny i zróżnicowany, zdając sobie sprawę z jego skażenia przez zabiegi politycznej semantyki. Niekiedy stosuje nawias, niekiedy poprzedza

[8] Tamże.
[9] LE, 8.
[10] LE, 7.
[11] Tamże.
[12] LE, 15.

jego użycie przymiotnikami, mówiąc np. o tym, że „każde celowe i owocne uspołecznienie środków produkcji" winno uwzględniać personalistyczny argument; w przypomnieniach tych tkwi zarówno przestroga, jak i zalecenie, wyłożone w kolejnych zdaniach encykliki: „Należy uczynić wszystko, ażeby człowiek również i w takim systemie mógł zachować poczucie, że pracuje «na swoim». W przeciwnym razie muszą powstawać w całym procesie ekonomicznym nieobliczalne straty – i to nie tylko straty ekonomiczne, ale przede wszystkim straty w człowieku"[13].

Wracamy w ten sposób w sam środek problematyki godności pracy, rozpatrywanej w odniesieniu do cech ustroju własności „uspołecznionej". Ustrój ten podlega rozbiorowi jako doświadczenie otwarte, którego stopień czbliżenia lub oddalenia od wartości, mieszczących się w obrazie społecznego ładu pracy, zależy od stopnia zabezpieczenia – wewnątrz struktur i funkcji tego ustroju – podmiotowości społeczeństwa. Obecność lub brak podmiotowości stanowią o tak znacznej odmienności dwu możliwych postaci tego ustroju, że zasadniczo odmiennie wypada każdej z tych dwu postaci ocena. Ustrojowi, w którym dominuje publiczna własność środków produkcji, przypisuje encyklika dwie możliwości istnienia: personalistyczną i totalistyczną. Tylko ta pierwsza możliwość uznana jest za zgodną z kanonem zarówno humanistycznych, jak i religijnych wartości, których encyklika jest wyrazem.

*

Ten szkic dotyczyć miał spojrzenia współczesnego człowieka na tradycje chrześcijaństwa. W odpowiedzi musiała zawrzeć się przyjęta koncepcja zarówno „współczesności", jak i ogniska wartościującej wrażliwości współczesnego człowieka. Jeśli w ośrodku tej koncepcji ukazało się zjawisko władzy totalnej, jako negatywny biegun pragnień i dążeń współczesnych ludzi, a wartości godności, wolności i podmiotowości jako biegun dodatni, to między innymi dlatego, że tekst ten pochodzi z kraju, który nie został oszczędzony przez żaden z dwudziestowiecznych totalizmów. Spojrzenie na tradycję chrześcijaństwa, padające poprzez warstwę tego rodzaju doświadczeń, widzi je w najściślejszym związku z najgłębszymi źródłami podmiotowości człowieka i społeczeństwa, którym eksperymenty te niosły zaprzeczenie. To tło ukazywało przekaz Ewangelii, jako niewymierne wsparcie i afirmację godności człowieka.

[13] Tamże.

Ks. Franciszek KAMPKA

ZASADA SOLIDARNOŚCI A DZIAŁALNOŚĆ ZWIĄZKÓW ZAWODOWYCH

Jedyną godną człowieka, ale także efektywną metodą rozwiązywania konfliktów jest poszukiwanie optymalnych rozstrzygnięć w poczuciu solidarności z drugim człowiekiem, w sytuacji konfliktu zaś – manifestowanie sprzeciwu, który jednakże zakorzeniony jest w zasadniczej postawie solidarności.

Powtarzając dzisiaj wielokrotnie i odmieniając na różne sposoby słowo „solidarność", musimy uświadomić sobie, jakie właściwie przysługują temu terminowi konotacje. Solidarność to przecież nie tylko nazwa konkretnego związku zawodowego, ale także jedna z podstawowych zasad życia społecznego, głoszona przez Kościół. Nie przypadkiem jednak w 1980 roku, pierwszy od lat niezależny związek zawodowy w Polsce, będący wyrazicielem autentycznych aspiracji społecznych, zyskał takie właśnie miano. Solidarność jako pewien imperatyw etyczny odnajduje swój szczególny wymiar właśnie w odniesieniu do ludzi pracy, ich związków zawodowych, które służą nie tylko egzekwowaniu praw pracowniczych, ale także – a może nawet przede wszystkim – przyjęciu przez świat pracy odpowiedzialności za losy społeczeństwa.

Naród polski niezmiernie boleśnie doświadcza teraz skutków katastrofy gospodarczej; powiększają się obszary nędzy. Poszukując w nauczaniu społecznym Kościoła wskazań pomocnych w uzdrowieniu tej tragicznej sytuacji, znajdujemy w nim wezwanie do budowania prawdziwej, ogólnonarodowej solidarności, ugruntowania postawy wzajemnego zrozumienia i pomocy w latach biedy. Niezbędny jest zwłaszcza wzrost poczucia zjednoczenia wszystkich ludzi pracy, ukształtowanie się świadomości potrzeby odpowiedzialnego współdziałania. Związki zawodowe, jako niezwykle ważne struktury pośrednie w państwie, muszą w tej sytuacji być gotowe do postrzegania swoich interesów w perspektywie dobra wspólnego.

SOLIDARNOŚĆ ŚWIATA PRACY JAKO WEZWANIE DLA ZWIĄZKÓW ZAWODOWYCH

Związkowcy często stwierdzają, że dotychczasowe próby odwoływania się do ich poczucia solidarności miały na celu po prostu dostarczenie motywacji do trwania w ponoszeniu tych samych ciężarów i trudów życia społecznego co dawniej. Oczywiście, ich zasadnicza część staje się zwykle udziałem ludzi pracy, którzy – nie wiedzieć czemu – zawsze się okazują szczególnie predestynowani do ponoszenia kosztów owej fałszywie pojętej „solidarności"[1].

„Nie można [...] zbyt łatwo zakładać, że świadomość solidarności jest już dostatecznie rozwinięta przez sam fakt, że wszyscy znajdujemy się na pokładzie tego samego statku kosmicznego, jakim jest Ziemia" – powiedział Jan Paweł II w swoim przemówieniu do przedstawicieli Międzynarodowej Organizacji Pracy w 1982 roku[2]. Papież wskazał wówczas na trzy możliwe wymiary solidarności i określił jej źródła.

Tradycyjny model solidarności zrodził się w obliczu konfliktu świata pracy i kapitału; polegał on na jedności między pracownikami[3]. Jego ograniczenia wynikają jednak z przyjęcia koncepcji bezwzględnej opozycji pewnych sił społecznych, co zmusza je do podjęcia bezkompromisowej walki.

W świecie współczesnym – jak stwierdza Jan Paweł II – w miejsce dotychczasowego konfliktu świata pracy i kapitału pojawia się nowy, o ileż groźniejszy. Polega on na przeciwstawieniu pracy ludzkiej „kapitałowi" rozumianemu jako całość środków produkcji, co prowadzi do zakłócenia samej natury człowieczego trudu i do swoistego podporządkowania podmiotu przedmiotom, dobrom wytwórczym. Tymczasem do istoty pracy należy prymat „osoby ludzkiej nad rzeczami, pracownika nad ekonomią"[4]. Dążenie do przywrócenia tego naturalnego porządku Jan Paweł II uważa za drugą, szczególnie pożądaną, formę solidarności – solidarność ze światem pracy. Ojciec Święty naucza także, iż jest ona zadaniem nie tylko wszystkich grup społecznych, ale też każdego narodu, a tym samym może się przyczynić do rozwiązywania zarówno problemów gospodarczych i społecznych w poszczególnych państwach, jak i konfliktów międzynarodowych[5].

Trzecią formą solidarności jest – zdaniem Papieża – istnienie i współpraca stowarzyszeń partnerów społecznych[6]. Koncepcja ta łączy się ściśle z ideą partnerstwa społecznego, głoszoną w naucza-

---

[1] Zob. Ph. Herder-Dorneich, *Solidarität–Subsidiarität–Emanzipation. Grundwerte in der Grundordnung*, „Stimmen der Zeit" 197 (1979) s. 391 n.

[2] Jan Paweł II, *Praca jest znakiem jedności i solidarności.* Przemówienie na LXVIII sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie 15 VI 1982, „Chrześcijanin w Świecie" 14 (1982) nr 6, s. 120-132.

[3] Jan Paweł II, *Praca jest znakiem*, s. 126; zob. także: J. Höffner, *Von der Sozialpolitik zur Gesellschaftspolitik. Referat bei der Feierstunde anlässlich des Diözesanverbandes der KAB im Erzbistum Köln am 5. April*, Köln 1975, s. 24; tenże, *Economic Systems and Economic Ethics. Guidelines in Catholic Social Teaching*, wyd. 2, Bonn 1986, s. 14 n.

[4] Jan Paweł II, *Praca jest znakiem*, s. 129; zob. także: J. Ratzinger, *Marktwirtschaft und Ethik*, w: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Köln 1986, s. 51-58.

[5] Jan Paweł II, *Gerechtigkeit und Mehr-Mensch-Sein für alle*, w: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, s. 59-63. Na temat solidarności międzynarodowej, z której wypływa obowiązek pomocy dla krajów zacofanych i rozwijających się zob. także: Cz. Strzeszewski, *Paweł VI o sprawiedliwości społecznej. Uwagi na temat encykliki Populorum progressio*, „Zeszyty Naukowe KUL" 11 (1968) nr 1, s. 24 n.; J. Müller, *Christliche Solidarität angesichts weltweiter Armut*, „Stimmen der Zeit" 205 (1987) s. 175 n.

[6] Jan Paweł II, *Praca jest znakiem*, s. 131.

niu Kościoła. Tak pojęta solidarność domaga się swobodnego działania wszelkich organizacji, w tym także związków zawodowych, a „spójność sił społecznych [...] winna być owocem swobodnej decyzji zainteresowanych, powziętej w całkowitej niezależności od władzy politycznej, wypracowanej z pełną swobodą określania wewnętrznej organizacji, sposobu funkcjonowania i właściwej działalności związków zawodowych"[7].

Swoją koncepcję solidarności Jan Paweł II określił jako koncepcję solidarności otwartej i dynamicznej, wznoszącej się ponad granice dzielące narody oraz grupy społeczne, poszukującej swej ostatecznej sankcji w naturalnej godności osoby ludzkiej i pracy pojętej jako akt odnajdywania sensu człowieczej egzystencji[8].

Postawa solidarności umotywowana jest naturalną otwartością człowieka – istoty społecznej, na drugą osobę, z którą współdziałać należy w dążeniu do realizacji dobra wspólnego. Niezbędna jest stała gotowość do przyjmowania i wypełniania tych zadań, które są konsekwencją uczestnictwa jednostki w życiu społecznym[9]. Człowiek solidarny nie tylko sumiennie się wywiązuje z powierzonych mu obowiązków, lecz także stara się dostrzegać oraz rozumieć potrzeby wspólnoty, aby w miarę swych możliwości coraz pełniej i prawdziwiej stawać się darem dla innych.

Tak rozumianą solidarność, zgodnie z całą tradycją nauki społecznej Kościoła, Sobór Watykański II zaleca w następujących słowach: „Niech dla wszystkich będzie rzeczą świętą zaliczanie solidarności społecznej do głównych obowiązków dzisiejszego człowieka oraz przestrzeganie jej. Im bardziej bowiem jednoczy się świat, tym wyraźniej zadania ludzi przekraczają ramy partykularnych grup i powoli rozciągają się na cały świat. Dziać się to może jedynie wtedy, gdy poszczególni ludzie i grupy pielęgnować będą cnoty moralne i społeczne oraz będą je szerzyć w społeczeństwie tak, by przy koniecznej pomocy łaski Bożej ukształtowali się prawdziwie nowi ludzie i budowniczowie nowej ludzkości"[10]. Zasadę solidarności, chociaż ma ona motywacje ontyczne, trzeba traktować głównie jako zasadę etyczną. Jednocząc ludzi we wspólnym dążeniu ku wartościom, powinna być realizowana w pomocnym czynie, w otwarciu się na potrzeby drugich[11].

---

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 132. Na temat zasady solidarności społecznej jako konsekwencji braterstwa ogólnoludzkiego i nadprzyrodzonego zob. także: Paweł VI, *Populorum progressio*, 44; Konstytucja duszpasterska w Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), 86.

[9] Zob. Pius XII, *Des Geist christlicher Solidarität in der Welt der Arbeit. Ansprache an italienische Eisenbahner: 22 Februar 1958*, Utz-Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, t. 1-3, red. A. F. Utz, J. F. Groner, Freiburg Schweiz 1961-1963, nr 4540-4542; por. także: A. Rauscher, *Personalität. Solidarität. Subsidiarität*, Köln 1975, s. 23 n.

[10] KDK, 30.

[11] Por. O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Gegenseitige Verantwortung – Hilfreicher Beistand*, Freiburg 1968, s. 16 n.

Solidarność stwarza podstawy trwałych form społecznych, co nie oznacza bynajmniej uporczywego obstawania przy ustalonych schematach, przeciwnie – w określonych sytuacjach wymaga ona przeobrażenia zastanych kształtów życia społecznego po to, aby zachowana została wartość bardziej istotna. Nie można więc w zasadzie solidarności widzieć statycznej normy, opisującej ustalone raz na zawsze, spetryfikowane relacje społeczne. Jest ona bowiem postulatem, który się aktualizuje i konkretyzuje w danej sytuacji, stwarzając optymalne przesłanki współżycia ludzi. W niełatwych warunkach, jakie stwarza współczesność, pracobiorcy tylko poprzez solidarność mogą wypracować nowe formy współdziałania i koegzystencji. Odwrócenie się od tej wartości wiedzie nieuchronnie do anomii społecznych[12], gdyż ograniczony własnym egoizmem człowiek prędzej czy później łamie reguły życia społecznego w dążeniu do własnej korzyści. W społeczeństwie niesolidarnym każdy szuka sposobności, by uchylić się od ponoszenia określonych ciężarów na rzecz ogółu, zdolny jest także do ewidentnych nadużyć, jeśli tylko służą one jego własnym celom[13]. Dlatego niezbędnym warunkiem prawidłowego funkcjonowania wszelkich struktur społecznych, w tym także związków zawodowych, jest zachowanie przez nie świadomości, że społeczeństwo, w którym one uczestniczą, istnieć może tak długo, jak długo jego obywatele nie ustaną w solidarnym wychodzeniu poza siebie, w służbie drugiemu człowiekowi i dobru wspólnemu. W każdej organizacji, w każdym związku powinny funkcjonować mechanizmy, które pomogą ludziom w zachowaniu tej świadomości[14].

Każdy człowiek pełni w świecie wielorakie funkcje – jest równocześnie członkiem wielkiej rodziny ludzkiej, obywatelem danego narodu, przedstawicielem określonego zawodu, pracownikiem jakiegoś przedsiębiorstwa. Różnorodność i równoczesność owych ról społecznych obliguje każdego człowieka do identyfikowania się z wszystkimi tymi wspólnotami i wyzwala świadomość solidarności warunkowanej funkcjonalnie. Tak więc – jak to już wspomniano – każdy człowiek wezwany jest do ogólnoludzkiego braterstwa. Wspólne cele danego narodu, dziedzictwo kultury i tradycji budują świadomość solidarności w ramach konkretnego społeczeństwa czy narodu.

Podobnie dzieje się też w wypadku związku zawodowego. Wspólnota sytuacji społecznej, celów, dążeń i doświadczeń sprzyja wypracowaniu wśród robotników poczucia jedności. Uwarunkowane jest ono funkcjonalnie i to stwarza pewne niebezpieczeństwo[15]. Nie wolno bowiem zapominać, że

---

[12] Zob. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II Laborem exercens*, w: *Laborem exercens. Powołany do pracy*, komentarz pod red. J. Kruciny, Wrocław 1983, s. 103.

[13] Ph. Herder-Dorneich, *Solidarität*, s. 386 n.

[14] Por. F. Furger, C. Strobel-Nepple, *Menschenrechte und katholische Soziallehre*, Freiburg 1985, s. 76 n.

[15] Na takie niebezpieczeństwo zwraca uwagę J. Kondziela pisząc o „solidaryzmie" atomi-

sam w sobie człowiek nie jest wiązką ról społecznych, a najbardziej podstawowa jego wartość to uniwersalne człowieczeństwo, które wzywa go do solidarności ogólnoludzkiej. Jeżeli zjednoczeni w związku zawodowym ludzie pracy zapomną o tym, wówczas związek może stać się po prostu grupą interesu, przeciwstawiającą się innym grupom społecznym. Każda więc świadomość solidarności uwarunkowana funkcjonalnie powinna być zakorzeniona i ostatecznie umotywowana uniwersalną solidarnością wszystkich ludzi. Jedność budować należy ponad barierami politycznymi, ideologicznymi i społeczno-ekonomicznymi, należy ją budować na podstawie współdziałania i współpracy. Zasada solidarności głosi, że jesteśmy jedno, uznanie zaś tego faktu to zasadniczy czynnik w budowaniu wspólnego dobra wszystkich jednostek, grup i narodów.

WYMIAR SOLIDARNOŚCI W DZIAŁANIU ZWIĄZKÓW ZAWODOWYCH

Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* stwierdza, że problemy świata pracy stały się przyczyną słusznej reakcji, która wyzwoliła w ludziach pracy poczucie solidarności, co miało doniosłe znaczenie z punktu widzenia etyki społecznej. Zdaniem Papieża, „Była to reakcja przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy [...] i troski o osobę pracownika, która połączyła świat robotniczy we wspólnocie wielkiej solidarności"[16].

W pierwszym etapie solidarność robotników stała się więc bronią przeciwko nadużywającej swych praw nielicznej grupie posiadaczy. Oznaczała ona wówczas jednak gotowość i determinację w połączeniu sił, solidarność „negatywną", wymierzoną przeciwko pracodawcom i zorientowaną na walkę klas.

Już Pius XII zdecydowanie przeciwstawił się tego rodzaju teoriom, twierdząc, że każda forma walki klas czy grup społecznych, zakładająca a priori radykalną sprzeczność interesów, przynosi ewidentną szkodę nie tylko światu pracy, lecz także wszystkim podmiotom życia społecznego[17]. Oczywiście, konflikt pomiędzy pracodawcą a pracobiorcą jest faktem historycznym i wydaje się poniekąd zrozumiały; niedostrzeganie tego stanu rzeczy świadczyć by mogło o nieliczeniu się z realiami życia społecznego. Jednakże katolicka nauka społeczna proponuje, aby obie strony starały się go rozwiązywać przede wszystkim w duchu partnerstwa społecznego[18].

W nauczaniu Kościoła partnerstwo społeczne rozumiane jest jako system

styczno-mechanistycznym, w którym ludzie pracy zatracają wewnętrzne odniesienie do siebie (zob. *Filozofia społeczna*, Lublin 1972, s. 74).

[16] Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 8.

[17] *Ansprache an Vertreter der Arbeiter und Unternehmer der italienischen Elektroindustrie: 24 Januar 1946*, Utz-Groner, dz. cyt., nr 3335.

[18] Por. Paweł VI, *Octogesima adveniens*, 14; Jan Paweł VI, *Laborem exercens*, 20.

współpracy pracobiorców oraz pracodawców, względnie reprezentacji związków występujących w interesach obu stron, jako współdziałanie pracy i kapitału zmierzające do utrzymania pokoju społecznego[19]. Tak pojęte współdziałanie przeciwstawia się walce klasowej jako metodzie rozwiązywania konfliktów, staje się formą realizacji solidarności jako zasady życia społecznego. Od czasu ogłoszenia przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum,* poprzez encykliki jego następców: *Quadragesimo anno, Pacem in terris* aż po *Laborem exercens,* idea partnerstwa społecznego była przez katolicką naukę społeczną stale rozwijana i pogłębiana. Dzisiaj jest ona jedną z najbardziej istotnych propozycji społecznych Kościoła w zakresie solidarnego rozwiązywania konfliktów między pracą a kapitałem.

Już Leon XIII odrzucił ideę nieprzejednanego przeciwnika klasowego, podkreślając, że tak jak kapitał nie może się ostać bez pracy, tak praca nie może się ostać bez kapitału. Ukazanie owego wzajemnego powiązania pracy i kapitału jest istotnym elementem idei partnerstwa społecznego[20]. Jan Paweł II wskazał wyraźnie, że gdy mówi się o takich czynnikach, jak praca i kapitał, zawsze trzeba mieć na uwadze ludzi, którzy w różnych formach działania współpracują dla urzeczywistniania tych samych celów. Dlatego też Papież konstatuje, że negatywne moralnie jest zrzeszanie się jednostek zamierzających współdziałać ze sobą wyłącznie w celu osiągnięcia maksymalnych korzyści i zysków dla samych siebie. Takie egoistyczne wyrachowanie nie powinno być podstawą ani racją istnienia związków zawodowych[21]. W tej sytuacji bowiem nikt nie podejmie ryzyka otwartego dialogu, nikt nie przyzna drugiej stronie pewnego kredytu zaufania, w obawie, że przeciwnik (nie zaś – partner) w niegodny sposób je wykorzysta. Idea walki klas realizowana w rzeczywistości społecznej może więc uczynić z niej błędne koło, zaklęty krąg nieufności bez wyjścia.

Niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania, wzrostu i rozwoju związków wolność zależy od wzajemnego poszanowania partnerów. Dążenie do przewagi kosztem innych jednostek oraz grup zawsze się staje zagrożeniem nie tylko dla solidarności, lecz także dla pokoju społecznego. Prawdziwa solidarność hamuje wyzysk i wszelkie nadużycia. Stwarza też sprzyjające warunki dla zwiększenia aktywności różnych podmiotów życia społecznego oraz gospodarczego, co służy przezwyciężaniu istniejących barier i podziałów.

Oprócz jawnie wrogiej postawy pewnych grup społecznych względem siebie, równie niekorzystnym zjawiskiem wydaje się także tzw. bierny antagonizm, czyli wzajemna obojętność pewnych tworów czy struktur. Przyjęcie tego rodzaju postawy pozbawia całą wspólnotę możliwości współdziałania,

[19] A. Klose, *Sozialpartnerschaft, Katholische Soziallexikon,* wyd. 2 Innsbruck-Wien-München 1980, s. 2738 n.

[20] Leon XIII, *Rerum novarum,* 15.

[21] Jan Paweł II, *Laborem exercens,* 20.

wymiany myśli i wartości, sprzyja rozwojowi poczucia obcości oraz braku zaufania. Tak więc korzyści, jakie można osiągnąć realizując zasadę nieograniczonej wolnej konkurencji w życiu społecznym i gospodarczym, czy też przedstawiając walkę klas jako naturalną drogę rozwoju społeczeństw, nie równoważą strat społecznych oraz moralnych spowodowanych propagowaniem i realizowaniem tychże idei. Świadomość tego stanu rzeczy powinna określać kierunek działania związków zawodowych. Pomijając zasadę solidarności, dążąc egoistycznie do uzyskania jak największej siły politycznej, związki zawodowe nie są w stanie odnieść realnego zwycięstwa, gdyż wytwarza się wówczas swoiste „błędne koło" celów i działań – dąży się do władzy, aby odnieść zwycięstwo, a odniesione zwycięstwo nie służy niczemu innemu, jak tylko potwierdzeniu potęgi zwycięzcy[22]. W ten sposób zawsze doprowadzić można bądź do zniszczenia jednej grupy, bądź do osłabienia obu stron żyjących w konflikcie, a więc tak czy inaczej – do szkody społecznej.

Ludzie pracy mają jednak niekwestionowane prawa do wyrażania sprzeciwu i do upominania się o swoje prawa. Jednakże w tym proteście nie wolno zapominać o szacunku dla przeciwnika – w ten sposób daje się świadectwo własnej godności oraz uznaje się godność przeciwnika.

Jedyną godną człowieka, ale także efektywną metodą rozwiązywania konfliktów jest poszukiwanie optymalnych rozstrzygnięć w poczuciu solidarności z drugim człowiekiem, w sytuacji zaś konfliktu – manifestowanie sprzeciwu, który jednakże zakorzeniony jest w zasadniczej postawie solidarności[23]. W życiu gospodarczym jest ona moralnym wezwaniem skierowanym do każdego człowieka; nie może zostać zawężona do interesu określonej, wąskiej grupy czy klasy społecznej. Solidarność ma być postawą otwartą i dynamiczną, bardziej zasadniczą niż ewentualna postawa sprzeciwu. We wszelkiego rodzaju społecznych, gospodarczych i politycznych protestach solidarność powinna być nie tylko podstawą, ale – paradoksalnie – właściwą treścią owych protestów, powinna być nie „solidarnością przeciwko", lecz „solidarnością dla". Tak pojęta, wymaga afirmacji takich wartości, jak: praca, sprawiedliwość, pokój, dobrobyt i prawda w życiu społecznym[24].

Proponowana przez Kościół idea solidarności świata pracy zakłada taki model życia społecznego, w którym podstawową wartością jest gotowość akceptacji drugiego człowieka, okazywana przede wszystkim w sytuacji zagrożenia dobra wspólnego[25].

---

[22] Na ten mechanizm zwrócił uwagę F. Znaniecki, *Socjologia wychowania*, t. 1, Warszawa 1963, s. 387.

[23] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 250.

[24] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z robotnikami i przedsiębiorcami Barcelony*, w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii i Lourdes*, Warszawa 1986, s. 352.

[25] J. Kondziela, *Solidaritätsprinzip*, w: *Katholisches Soziallexikon*, wyd. 2, Innsbruck-Wien-München 1980, s. 2580.

Państwo i społeczeństwo to swoiste naczynia połączone, wzajemnie się warunkujące i nie mogące przez dłuższy czas pozostawać w izolacji. Prawdziwie wolne i właściwie funkcjonujące związki zawodowe, jako struktury pośrednie, będące przestrzenią rozwoju autentycznych i solidarnych więzi międzyludzkich, są gwarantem wewnętrznej wolności społeczeństwa na płaszczyźnie życia gospodarczego. Tworzenie i właściwe funkcjonowanie związków zawodowych to niezbędny warunek odpowiedniego podziału wspólnie wytwarzanych dóbr.

Solidarność chroni społeczeństwo przed atomizacją i zanikiem wewnętrznych więzi. Tam, gdzie zanika spontaniczne odczucie solidarności, tam instytucjonalizuje się obowiązek społeczny. Oczywiście, dopóki zachwianie postawy solidarności społecznej rekompensowane jest przez postępującą instytucjonalizację tegoż obowiązku i umocnienie systemu restrykcji, dopóty możliwy jest względnie równomierny rozwój. Jednakże jeśli również i ten „mechanizm zastępczy" zaczyna zawodzić, a wyczerpuje się wynalazczość aparatu administracyjnego w zakresie restrykcji, rozwój zostaje zahamowany i struktura danego systemu ulega załamaniu.

Społeczeństwo, w którym prawidłowo się rozwijają naturalne relacje oraz więzi międzyosobowe: rodzinne, koleżeńskie, sąsiedzkie, zawodowe i inne, nie jest nigdy społeczeństwem pozbawionym własnej identyczności, społeczeństwem ludzi zastraszonych. Dlatego też konsekwentne oraz programowe rozbudzanie więzi społecznych to najskuteczniejsza obrona świata pracy przed atomizacją i zniewoleniem[26].

W wielkich, anonimowych społeczeństwach jednostka może się zagubić w tłumie, może pozostać nie zauważona. Jest to jednak niemożliwe w małych grupach, gdyż w tego rodzaju strukturach postawa uchylania się od trudów i obowiązków bywa aż nadto widoczna. Tak więc właśnie niewielkie grupy są środowiskami sprzyjającymi kształtowaniu oraz rozwijaniu solidarności, są szkołą poczucia odpowiedzialności za siebie i innych.

Solidarność wewnątrzzwiązkowa i ogólnospołeczna powinny prowadzić do ogólnoludzkiej jedności wszystkich zatrudnionych, przy czym elementem sprzyjającym rozwojowi tej świadomości może być wiarygodna, rzetelna informacja o sytuacji ludzi pracy w innych krajach. Oczywiście, dążenie do zabezpieczenia siebie czy swojego związku zawodowego jest w naturalny sposób silniejsze od myśli o innych zrzeszeniach czy zawodach. Jednakże kształtowanie w sobie poczucia solidarności z innymi jest po prostu elementarnym postulatem moralnym, w myśl którego człowiek nie ma prawa swoich własnych potrzeb stawiać wyżej niż potrzeby drugiego człowieka[27]. Międzynarodowy ruch związkowy może i powinien służyć bezinteresowną pomocą, przyjmując stwierdzenie o równorzędności potrzeb wszystkich ludzi za podstawową zasadę działania.

[26] B. Cywiński, *Doświadczenie polskie*, Paris 1984, s. 53.

[27] A. Grzegorczyk, *Filozofia czasu próby*, Paris 1979, s. 202 n.

Ireneusz KRZEMIŃSKI

ODZYSKIWANIE ŚWIATA „SOLIDARNOŚĆ" JAKO DUCHOWA PRZEMIANA SPOŁECZEŃSTWA

Postawa obywatelska, którą wcielała „Solidarność", traktowała formy życia społecznego i obszar polityki jako wspólne dzieło obywateli [...]. Ale przestrzeń wspólnego, społecznego życia nie była obszarem dowolności. Punktem wyjścia był porządek aksjologiczny świata, porządek etyczny stworzenia – jeśli rzec tak można – ustalający nade wszystko prawa przynależne człowiekowi, każdej jednostce ludzkiej.

„Solidarność" była – jak wiadomo – związkiem zawodowym, który miał reprezentować i bronić interesów pracowniczych wobec szczególnego pracodawcy, jakim było w Polsce państwo. Osobliwości tego państwa – które Jan Strzelecki nazwał „partią-państwem"[1] – nadawały „Solidarności" automatycznie znaczenie polityczne. „Solidarność" była zresztą siłą polityczną z własnego wyboru – była wielkim ruchem społecznym, którego celem było odzyskanie przez społeczeństwo swej autonomii i zreformowanie życia wspólnego.

Tym samym jednak „Solidarność" była czymś więcej, niż związkiem – szczególną organizacją społeczną; czymś więcej, niż zorganizowaną siłą polityczną; czymś więcej, niż ruchem społecznym, mającym przed sobą określone zadania. Będąc tym wszystkim, „Solidarność" była zarazem osobliwym wydarzeniem d u c h o w y m. Był to fenomen szczególny nie tylko w perspektywie opisowej socjologii. „Solidarność" była czymś znaczącym w perspektywie kulturowej, a więc na tym planie, na którym spotykają się i konkurują ze sobą nastawienia światopoglądowe, ideologie i ideały, systemy wierzeń; na tym planie, na którym kształtują się symbole – język i wzorce ludzkich postaw, generalne nastawienie i tendencje, wyznaczające sposób rozumienia świata, sposób działania wobec świata i w świecie.

„Solidarność", jako zjawisko społeczne i osobliwy okres w doświadczeniu życiowym milionów Polaków, okazała się pozornie czymś kruchym i zniszczalnym. A przecież, gdy przemoc komunistycznej partii-państwa zmiotła „Solidarność" z powierzchni życia, wielu z nas pogrążonych w bezradności i rozpaczy miało poczucie, że ta klęska prowadzi do zwycięstwa, że przegrali – definitywnie i ostatecznie – zwycięzcy, bo dokonało się coś, co nie może być już wymazane z życia i z pamięci ludzi. „Solidarność" jawiła się więc jako punkt zwrotny, wydarzenie szczególne w życiu społecznym, które istot-

[1] J. S t r z e l e c k i, *Kontynuacje (3). Rozprawy, eseje, artykuły*. Warszawa 1988 (zwłaszcza *Socjalizmu model liryczny)*.

nie zmieniło bieg historii, bez względu na wysiłki tych, którzy chcieliby, aby płynęła ona dotychczasowym korytem.

Ten punkt widzenia wydaje mi się jeszcze bardziej uzasadniony dzisiaj, gdy zbliża się dziesiąta rocznica podpisania Porozumień sierpniowych, które rzec można, stworzyły „Solidarność".

Dziś, kiedy dokonało się polityczne zwycięstwo „Solidarności" i żyjemy – zupełnie niespodziewanie – w wolnej Polsce, wolność ma zupełnie inny smak, niż było to blisko dziesięć lat temu, a nostalgia za „tamtą" atmosferą i tamtą „Solidarnością" krystalizuje się w postaci niezbyt budujących postaw ludzi. Aktualny kontekst potwierdza jednak mniemanie, że zjawiska „Solidarności" i jego znaczenia nie da się sprowadzić do wymiarów polityczno-społecznych. Nie da się go zaliczyć do „zwyczajnych" wydarzeń historycznych, które budują nasze życie i życie społecznej wspólnoty, zapewniając błogie uczucie „normalności " istnienia.

W duchowym rozwoju człowieka odnaleźć można porządek, na który składają się fazy wzrostu i fazy poziomu życia: fazy osiągnięć, które zdają się przychodzić bez najmniejszego wysiłku, i żmudne, ciężkie okresy wytężonej pracy, która zdaje się nie kończyć i nie dawać żadnych konkretnych rezultatów. Kazimierz Dąbrowski mówił o okresach integracji i dezintegracji psychicznej jako drodze rozwoju – stare struktury muszą ulec zniszczeniu i przetworzeniu, jeżeli człowiek ma znaleźć się na wyższym poziomie życia[2]. W biografii człowieka można wyróżnić punkty zwrotne, szczytowe momenty, które – bez względu na dalszy przebieg życia – wyznaczają jego kierunek i nadają mu sens. Mistycy często ukazują swoje życie jako trudny i mozolny wysiłek, aby przez codzienność wznieść się na ten poziom duchowej integracji, na jaki niespodziewanie byli wyniesieni w szczytowych momentach duchowych wzlotów i olśnień[3].

Podobny porządek można odnaleźć w rozwoju kultury. Z kulturowego punktu widzenia znaczące są dla życia społecznego szczególne momenty i osiągnięcia, które stają się na długie lata – albo na zawsze – prototypami wzorów myślenia, przeżywania i działania, które ciągle na nowo pobudzają twórczą energię ludzi, skłaniając do naśladownictwa, ale i pobudzają do nowych, ambitniejszych zamierzeń.

Twierdzę, że takim właśnie wydarzeniem duchowym była „Solidarność". Była momentem szczytowym, czasem szczególnym, rodzajem socjologicznego „karnawału", w trakcie którego codzienny wysiłek milionów ludzi skierowany był ku temu, aby życie własne i całego kraju ułożyć w zgodzie z prag-

---

[2] K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1986; tenże, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979; tenże, *Osobowość i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, Lublin 1984.

[3] Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, t. 2, Kraków 1962², s. 7-237.

nieniami i ideałami; przenikała go pewność, że jest się o krok od definitywnego zwycięstwa.

W pewnym sensie mniemanie to było słuszne i pozostanie słuszne na zawsze. Samo bowiem powstanie „Solidarności" i sformułowanie przez nią szczególnego programu działania oraz zamanifestowanie szczególnej świadomości – było tym wydarzeniem szczytowym[4] i niezwykłym. „Solidarność" i jej ideały poraziły śmiertelnie przeciwnika, choć miał jeszcze tyle siły, by ugodzić społeczeństwo, zatruć i zniewolić ludzi na długie lata. Musiał jednak skonać. „Solidarność" samą swoją nazwą godziła w to zamierzenie cywilizacyjne, ku któremu zmierzały rządy komunistów, pragnących zdobyć panowanie nad światem, nad ludzkością, zamienioną w wielką ludzką masę, której wszelki ruch inicjowany jest w jednym miejscu i centralnie sterowany.

Świadome i nieświadome wysiłki komunistów zmierzały bowiem konsekwentnie w jedną stronę: zdobyć kontrolę – z zewnątrz i od wewnątrz – nad źródłami ludzkiego twórczego ruchu, pozbawić społeczeństwa wszelkiej autonomii, a ludzi zmienić w fanatycznych, acz zdyscyplinowanych wykonawców wciąż zmieniającego się planu urządzania świata „na nowo". Wymagało to totalnej kontroli nad więziami społecznymi, izolowania jednych ludzi od drugich, dawania możliwości współdziałania jedynie i wyłącznie za pośrednictwem kontrolowanych instytucji lub na mocy wezwania i przyzwolenia ze strony przywódców. Poczucie przynależności uzyskać można było jedynie za cenę całkowitego podporządkowania i bezwarunkowej lojalności wobec władzy. Wymagano, aby lojalność ta obejmowała niejako „całego człowieka" i wykraczała poza normalne formy lojalności politycznej, państwowej czy narodowej.

Władze partii-państwa „obrażały się" i „karciły" społeczeństwo oraz poszczególnych obywateli za nielojalne postępowanie, a nawet za brak spontanicznych oznak poparcia i uczestnictwa. Bowiem: „Jeśli totalitaryzm traktuje sam siebie poważnie – pisze Hannah Arendt – to musi w pewnym momencie uznać, że «trzeba na zawsze skończyć z neutralnością gry w szachy», czyli z autonomią jakiejkolwiek działalności. Miłośnicy «szachów dla szachów», trafnie przyrównani przez ich likwidatora do miłośników «sztuki dla sztuki» [chodzi o J. Stalina – I.K.], nie są jeszcze całkowicie zatomizowanymi składnikami masowego społeczeństwa, którego całkowita, wszechstronna jednolitość jest jednym z podstawowych warunków totalitaryzmu"[5]. „Oznacza to – pisze dalej H. Arendt – nieustanne panowanie nad każdą jednostką we wszystkich dziedzinach i najdrobniejszych przejawach jej życia"[6]. Nie

[4] A. Maslow, *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986; tenże, *W kierunku humanistycznej biologii. Problem wielkich problemów, Postawa twórcza*, w: *Psychologia humanistyczna. Wybór tekstów*, opr. K. Starczewska, b.m. i r.w.

[5] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 1989, t. 1, s. 258.

[6] Tamże, s. 260.

może tego osiągnąć jedynie przemoc. Kontrola musi być sprawowana również „od wewnątrz" – musi być władzą nad umysłami ludzi. Stąd też propaganda totalitarna staje się jednym z elementów życia, zwyciężając swoją niezwykłą i niepodległą okolicznościom spójnością logiczną, konsekwencją w stosowaniu mieszaniny kłamstwa i prawdy, niepodważalnością każdej kolejnej interpretacji rzeczywistości. Osamotniony i lękający się kontaktów społecznych człowiek, odczuwający żywo swe potrzeby i mający swe ambicje, znajduje wówczas, jako właściwą drogę życia, lojalne podporządkowanie się władzy i posługiwanie się jej językiem. Jeżeli nawet robi to nieszczerze, szybko ta podwójność myślenia i życia wciąga go bardziej w mechanizm działania „ruchu", czy może raczej „systemu", istotnie – jakiekolwiek działanie poza nim nie wydaje się ani możliwe, ani sensowne. Sam „system" zresztą – co jest na pierwszy rzut oka paradoksem – poszukuje ludzi „dyspozycyjnych", ludzi z inicjatywą, którym „chce się coś robić" w odróżnieniu od ogółu biernych publicznie członków społeczeństwa, jak na ironię nazywanych „obywatelami". „Dyspozycyjność" jest szczególnego rodzaju: człowiek oddaje się tu całkowicie do dyspozycji, nie ustalone są żadne wstępne warunki ani zakres owej służby. Oddaje się człowiek nie określonemu zadaniu na określony czas, ale oddaje całą swoją osobistą inicjatywność, swoją pomysłowość, swoje twórcze możliwości na służbę władzy, która określa swe cele tylko ogólnikowo. „Ruchy totalitarne – mówi Arendt z dobitną trafnością – każdy na swój sposób, zrobiły wszystko, aby pozbyć się programów partyjnych zawierających konkrety i przejętych z wcześniejszych, nietotalitarnych etapów rozwoju. Niezależnie od radykalizmu sformułowań, każdy określony cel polityczny, który wykracza poza samo potwierdzenie lub opisanie roszczeń do rządów nad światem, każdy program polityczny, który dotyczy spraw bardziej szczegółowych, niż «ważne dla stulecia kwestie ideologiczne», jest przeszkodą dla totalitaryzmu"[7]. Chodzi więc o to, aby każde działanie, podejmowane przez ludzi, brało pod uwagę interesy władzy. Zorganizowane społeczeństwo typu totalitarnego – jak np. ideał „rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego" – zakłada szczególne usytuowanie władzy: niejako „w środku" społeczeństwa i „w środku" człowieka. Możliwość podjęcia własnego działania, indywidualna czy grupowa inicjatywa nie mogła być jedynie efektem jakiejś potrzeby albo pragnienia. Mogła się pojawić dopiero wtedy, kiedy autonomiczna potrzeba została „uzgodniona" z formami „systemu". Ten zaś starał się z góry przewidzieć ludzkie potrzeby i aspiracje i przygotować kanały ekspresji oraz formy działania. Mając pomysł na działanie, trzeba go było zawsze z kimś „uzgodnić", i to bez względu na to, czy było się funkcjonariuszem partii-państwa czy tzw. zwykłym obywatelem. Podjęcie działania bez wcześniejszego uzgodnienia – bez względu na jego racjonalność, a nawet przydatność dla „systemu" – nie-

[7] Tamże, s. 259.

uchronnie powodowało jakąś reakcję partii-państwa. Ale „uzgodnienie" dotyczyło właściwie wszystkich, a w momentach przełomowych politycznie sam przywódca dokonywał stosownych „uzgodnień" z przedstawicielami klasy robotniczej. Przejawiała się w tym pewna właściwość rządów totalitarnych, które – zdaniem Arendt – znoszą: „dystans między rządzącymi a rządzonymi [...] Przywódca totalitarny jest zasadniczo ni mniej, ni więcej tylko funkcjonariuszem mas, którym przewodzi. Nie jest żądną jednostką władzy narzucającą swoim poddanym tyrańską i arbitralną wolę. Jako zwykły funkcjonariusz może być w każdej chwili zastąpiony i jest uzależniony od «woli» mas, które ucieleśnia, w takim samym stopniu jak masy są uzależnione od niego. Bez niego nie miałyby swego reprezentanta i byłyby amorficzną hordą: natomiast przywódca pozbawiony mas nic nie znaczy"[8].

Przywódcy totalitarni, którzy sieją przerażenie i panują nad życiem milionów mieszkańców kraju, którzy zdają się być potężnymi, władczymi osobami, pogrążają się zupełnie w niebyt, gdy pozbawi się ich stanowisk. Rzekoma siła ich osobowości całkowicie się ulatnia i na ogół stają się żałosnymi postaciami, pełnymi pretensji i żalów – do kolegów i do ludu, który nie docenił ich „służby". Ostatnie lata przynoszą szczególne potwierdzenie diagnozy H. Arendt: „Inicjatywa intelektualna, duchowa i artystyczna jest dla totalitaryzmu równie niebezpieczna, jak gangsterska inicjatywa motłochu, a obie są niebezpieczniejsze od zwyczajnej opozycji politycznej [...] Władza totalitarna nieuchronnie zastępuje wszystkich ludzi wyjątkowo utalentowanych, niezależnie od ich poglądów, takimi szaleńcami i głupcami, w przypadku których brak inteligencji i pomysłowości jest najlepszą gwarancją lojalności"[9].

Nic dziwnego zresztą, ponieważ najważniejszą umiejętnością przywódcy jest umiejętność podporządkowania sobie całego aparatu władzy, a za jego pośrednictwem – całego społeczeństwa. Tej umiejętności, a nie wybitnym cechom charakteru lub niezwyczajnej osobowości, przywódca zawdzięcza swą pozycję. Jeżeli potrafi skutecznie budzić strach, paraliżować wszelki opór i przeciwdziałanie, ma dostateczne kwalifikacje dla pełnienia swego stanowiska. Indywidualność jest tu całkowicie podporządkowana celom ruchu czy też systemu, m u s i b y ć wobec niego instrumentalna. Ostatecznie bowiem znaczenie przywódcy i jego aparatu, a także uzasadnienie rządów totalitarnych ze wszelkimi ich codziennymi niedogodnościami osiągane jest przez ideologię, która – na ogół w naukowej szacie – podaje „żelazne prawa" życia społecznego. Dany przywódca, skoro udaje mu się zdobyć stanowisko, tym samym genialnie „odkrywa" lub genialnie stosuje w praktyce niezmienne prawa natury lub prawa historii, dzięki którym „system" się rozwija i dzięki którym możliwe jest jego panowanie. Zarówno przywódca, jak

[8] Tamże, s. 260.
[9] Tamże, s. 270.

i masy są tylko wykonawcami „wyroków historii" lub też „obrońcami rasy". Dany władca jest w pewnym sensie przypadkowym wykonawcą programu „natury" lub „historii". Jego przewaga wynika stąd, że stanowi awangardę ludu – odkrył prawa rządzące życiem. Władcy osiągnęli wyższy stopień wtajemniczenia, lecz podlegają historii lub biologii tak samo, jak każdy „zwykły obywatel". „Ruch" albo „system" działa więc zgodnie z logiką „naturalną" dynamiki życia, zgodnie z prawami natury, rasy czy historii. Wolność indywidualna i grupowa podmiotowość jest – koniec końców – tylko złudzeniem. Jeżeli nawet przywódcy mylą się, to przecież nie znosi to faktu, że my wszyscy podlegamy żelaznym prawom życiowym i że tylko jedna droga – którą odkrywa „ruch", a potem „system" – jest prawdziwa. Nie ma bowiem żadnych kryteriów, które mogłyby rozstrzygnąć z góry, co jest prawdą. Prawdziwe jest to, co istnieje, a istnienie i trwanie potwierdza najlepiej dziejową prawdziwość naszej ideologii, zatem n a s z e j władzy. Im więcej będziemy mieli władzy, tym bardziej prawdziwe będzie to, co będzie nam konieczne i czego będziemy pragnęli.

Lata siedemdziesiąte w Polsce (i w innych krajach „obozu" socjalistycznego) można potraktować jako kolejną próbę zrealizowania przedstawionych wyżej dążeń: łagodnego tym razem i długotrwałego totalizowania życia społecznego, dokonującego się niejako własnymi rękami społeczeństwa, wciągniętego w grę obietnic i iluzji, podstępnie dzielonego i rozbijanego na grupy o sprzecznych interesach, z których jednak każda zależna jest od partii-państwa, jedynego mediatora i jedynego dobroczyńcy. Klęska tych dalekosiężnych i podstępnych zamierzeń zmusiła komunistów do ponownego użycia przemocy, swoistego powrotu do źródeł ich władzy. Ale to przecież sam Marks przenikliwie zauważył, że historia nie znosi powtórek. Próba reaktywowania przemocą socjalizmu na wzór powojenny okazała się historyczną farsą, przynajmniej w tym sensie, że doprowadziła do definitywnego załamania się komunistów i ich totalitarnych dążeń.

Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność" już swoją nazwą niejako zaprzeczał temu mniej lub bardziej ukrytemu zamysłowi urządzenia życia społecznego, jaki inspirował rządzących Polską komunistów. Narodził się ze splotu wielu sprzyjających i w niepowtarzalny sposób nakładających się na siebie czynników, z których żaden z osobna nie mógłby doprowadzić do uformowania się „nowej świadomości" – świadomości o b y w a t e l s k i e j, i do wciągnięcia w wir wspólnego działania milionów ludzi, systematycznie od lat oduczanych wszelkiej inicjatywy i samodzielności w sferze publicznej, nawet jeżeli miała dotyczyć ich własnych interesów. Wielkim, duchowym osiągnięciem polskiego społeczeństwa i niemal każdego człowieka, żyjącego wówczas w Polsce, który odważył się włączyć do wspólnego działania, było wykorzystanie tych sprzyjających okoliczności, poddanie się działaniu sprzyjających czynników i zamanifestowanie siebie i swego istnienia jako autonomicznego bytu.

Treścią tego duchowego osiągnięcia nie były bynajmniej jakieś ściśle określone ideały, światopogląd czy program moralno-polityczny, choć ruch społeczny „Solidarność" z całą pewnością je formułował i wyrażał. Nie były one jednak jednolite, były różnorodne, choć zachodziły między nimi rozmaite powiązania.

Wydaje mi się, że to, co zasadnicze i co wyznaczało tożsamość całego ruchu i charakter Związku Zawodowego najlepiej można wyrazić jako przyjęcie postawy obywatelskiej. Obywatelskość jako wspólna wartość i podstawa działania, a zarazem – odbudowanie obywatelskiego społeczeństwa jako wspólny cel. Postawa taka rodzi się wówczas, kiedy członkowie społeczeństwa odczuwają indywidualną i osobistą odpowiedzialność za rządzenie krajem. Oznacza to, że widzą związek między losem swoim i swych bliskich, a losem społeczności, w której żyją i do której należą. Obywatel czuje się powiązany z ludźmi, bez względu na to, czy mu się podobają, czy nie, czy chciałby ich zmienić, czy też akceptuje ich, jakimi są. Obywatel wie, że jego osobiste powodzenie lub niepowodzenie w jakiejś części zależy od innych, którzy albo mogą mu sprzyjać, albo szkodzić. Obywatel chce poddać swojej kontroli społeczne okoliczności życia, pragnie mieć na nie wpływ, bo od nich zależy jego egzystencja. Ale ta kontrola warunków życiowych oznacza konieczność liczenia się z drugimi – konieczność uzgadniania i przestrzegania reguł wzajemnych stosunków, wspólnego ustanawiania praw, które miałyby służyć każdemu obywatelowi i całej społeczności, poddanie się ludziom wybranym na różne stanowiska.

Postawa obywatelska, którą wcielała „Solidarność", traktowała formy życia społecznego i obszar polityki jako wspólne dzieło obywateli, przestrzeń, na której urządzenie powinni mieć wpływ wszyscy członkowie społeczeństwa, tak aby mogła im dobrze służyć. Ale przestrzeń wspólnego, społecznego życia nie była obszarem dowolności. Punktem wyjścia był porządek aksjologiczny świata, porządek etyczny stworzenia – jeśli rzec tak można – ustalający nade wszystko prawa przynależne człowiekowi, każdej jednostce ludzkiej. Dotychczasowe doświadczenia budowy totalitarnego ładu komunistycznego jakby czyniły oczywistą tezę, że bez uwzględnienia, jako warunku wyjściowego, tych etycznie uniwersalnych praw człowieka, nie można zbudować dobrego i sprawiedliwego ustroju społecznego. Ład społeczny, który nie przestrzega i nie szanuje „naturalnych praw", musi prowadzić do złych konsekwencji, również w sferze bytowej. „Naturalne prawa człowieka" były na ogół interpretowane w duchu religijnym, jako prawa dane człowiekowi przez Boga, nie poddające się ludzkiej manipulacji i ludzkiej woli, podobnie jak się dzieje z prawami przyrodniczymi.

Postawa obywatelska była więc związana z myśleniem etycznym. Człowiek jako osoba, człowiek autonomiczny i samodzielny – to „człowiek odpowiedzialny", troszczący się o swój los i los swych bliźnich.

Szczególnie lapidarnie i „na żywo", bo miesiąc po podpisaniu Porozumień sierpniowych ujął to w rozmowie z dziennikarzem „Kultury" Jan Strzelecki.

„Pytanie: Ktoś powiedział [...], że wszystko, co się stało na Wybrzeżu [...] było protestem przeciw słowu – „Robol". Czy uważa Pan temat za dostatecznie ważny, by o nim mówić?

J. Strzelecki: Przez dwa tygodnie pobytu w stoczni temu się właśnie przyglądałem: ludziom, którzy stają się na powrót ludźmi.

P.: Jaki mechanizm czyni człowieka robolem?

J. S.: Mechanizm nagród i kar [...] Nagradza się [...] posłuszeństwo [...] potulne, bezszmerowe pełnienie roli wyznaczonej w systemie ról oficjalnych: roli działacza, albo roli dziennikarza, albo roli ucznia, albo roli robotnika... Ów system ról jest opakowaniem, w którym ma się zmieścić całe ludzkie życie, cały człowiek. A gdy tak się składa, że człowiek „pełni rolę" robotnika, to już wyjątkowo trudno mu się w niej pomieścić: zbyt wiele sprzecznych rzeczy wyznaczono klasie robotniczej [...] człowiek staje się robolem wtedy, gdy przyjmuje wyznaczoną mu rolę za swoją, gdy utożsamia swoje zachowanie ze świadomością oficjalną [...] Słyszałem w Gdańsku takie zdanie: mamy jedno życie i w tym jednym życiu chcemy być wolniejsi.

P.: To nie Pan je sam sformułował, przypadkiem?

J. S.: Nie, to Zenek Kwowa bodaj, przewodniczący komitetu strajkowego Komunikacji Miejskiej"[10].

„Dłużej tak nie może być"[11] – jesteśmy przecież ludźmi, którzy mają prawo i obowiązek samodzielnie troszczyć się o własny los i kierować własnym życiem. W ten prosty sposób można odtworzyć definicję sytuacji, która w 1980 roku stała się podstawą rozwoju społecznych działań. „Społeczeństwo chce – powiedział jeden z pierwszych działaczy właśnie tworzącej się «Solidarności» w Warszawie – coś takiego mają zakodowane Polacy, że nie samym żarciem się żyje, prawda?"[12]. Troska o przysłowiowe „żarcie", o dobry byt materialny zakładała najpierw troskę o godność człowieka i o takie warunki, w których wysiłek jednostek prowadzi do dobrego życia.

Demokracja, jako pożądany ład społeczny, jawiła się ludziom jako realizacja porządku etycznego i zarazem organizacja pozwalająca strzec godności i wolności, zachowywać „naturalne prawa człowieka", to zaś zapewnia również dobrobyt gospodarczy. Demokracja jest ładem społecznym, w którym ludzie rzeczywiście uczestniczą w decyzjach ich dotyczących. Polacy, jako społeczeństwo i jako naród, muszą mieć prawo do kierowania swym losem.

Idea solidarności, która wcieliła się w nazwę związku, była ideą wspólnoty obywatelskiej. Ruch związkowy rozwijał się jako wspólnota – jako porozumienie i współdziałanie wolnych i obdarzonych prawami jedno-

[10] Strzelecki, *Inna propozycja bycia obywatelem*, w: *Kontynuacje (3)*, s. 153-154.

[11] I. Krzemiński, *Solidarność 1980. Proces formowania się NSZZ „Solidarność"*, Warszawa 1989, s. 61.

[12] Tamże, s. 61.

stek. Demokracja była wyrazem przeżywania i pojmowania społeczeństwa jako wspólnoty obywateli – wspólnej rzeczy, wspólnej sprawy.

Sądzę, że idea solidarności pojawiła się jako wynik działania dwóch czynników. Jednym z nich była konieczność wspólnego wystąpienia wobec przeciwnika, jakim była partia-państwo. W ciągu miesięcy „gorącego lata" 1980 roku, w trakcie wciąż podejmowanych strajków i innych akcji protestacyjnych formowała się – wcale nie tak łatwo – świadomość konieczności powiązania poszczególnych wystąpień i świadomość podobnego położenia wszystkich protestujących wobec partii-państwa. „Solidarność" dysponowała już ustalonym obrazem partii-państwa jako przeciwnika autonomii społeczeństwa i podmiotowości obywateli. To powodowało gotowość do czynnego poparcia innych, wbrew własnej wygodzie, a nawet bieżącym interesom, o ile sprawa dotyczyła naruszenia zasad, których przestrzeganie uznawano za warunek lepszego życia.

Po drugie, ludzie uświadomili sobie po raz pierwszy – być może niejasno – że bez ustalenia pewnego zakresu consensusu społecznego, podstawowej zgody większości społeczeństwa co do reguł wzajemnego współżycia, jednostki mają ograniczone możliwości indywidualnego działania i nie mogą korzystać z prawa „bycia człowiekiem odpowiedzialnym". Pewien rodzaj zgody społecznej czy też umowy społecznej jest konieczną ramą dla indywidualnej swobody działania. Inni muszą chcieć uszanować moje prawa jako obywatela, tak jak ja muszę się zgodzić na ich prawo wypowiedzi i podejmowania działań, nawet wtedy, gdy mi się to nie podoba bądź uważam, że może to mieć złe konsekwencje. Demokracja w tej sytuacji była postrzegana jako taki ład, który pozwala zachować indywidualne swobody, a zarazem strzeże ustalonego prawnie porządku.

Praworządność pojmowano przede wszystkim jako zabezpieczenie indywidualnych i grupowych praw działania i wyrażania swych pragnień, dążeń i opinii. Zarazem praworządność wymierzona była przeciwko nieuzasadnionym i niesprawiedliwym przywilejom. Wszystkich obywateli obowiązywać bowiem powinny takie same prawa, a równość wobec prawa oznaczała możliwość społecznej kontroli nad tymi, którzy piastując stanowiska państwowe mogli je wykorzystać dla własnych celów.

Demokracja, jaką rozwijano w „Solidarności", była związana zarówno z ideą wolności, jak i równości. Równość tę pojmowano jednak inaczej, niż głosiły to hasła egalitaryzmu społecznego komunistów. W 1980 roku zaznaczyła się wyraźnie ewolucja postaw społecznych wobec idei równości, chociaż Stefan Nowak w artykule, charakteryzującym syntetycznie poglądy i postawy Polaków, wciąż mówił o przywiązaniu ludzi do haseł egalitarnych[13]. „Równość" w 1980 roku pojmowano już powszechnie przede wszyst-

[13] S. Nowak, *Przekonania i odczucia współczesnych*, w: *Polaków portret własny*, Kraków 1979; tenże, *System wartości społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne" 1979, nr 4, s. 155-173.

kim jako równość obywateli wobec prawa i równość szans, jakie powinno stwarzać państwo w społeczeństwie. Ten kierunek analizy potwierdzają wyniki badań socjologicznych. Magdalena Gadomska, która przeprowadziła w 1979 roku bardzo interesujące studium świadomości klasowej, stwierdziła istotne przekształcenia pojmowania przez ludzi haseł egalitarnych w kierunku równości szans, a sprawiedliwość społeczną zaczęto pojmować zgoła na sposób merytokratyczny[14].

Towarzyszyła jednak temu myśl o najsłabszych, którym cała społeczność powinna pomagać i pamiętać o nich.

Tego typu postawy były wynikiem kryzysu państwowej ekonomii. W opracowaniu badań, poświęconych tworzeniu pierwszych organizacji związkowych „Solidarność" w Warszawie, pisałem: „Świadomość kryzysu gospodarczego ulokowana była w szerszym kontekście: kryzys ten jawił się ludziom jako przejaw znacznie ogólniejszego rozkładu form życia społecznego"[15]. Rekonstrukcja społeczna dotyczyć musiała – i płaszczyzna związkowa ruchu reform ten aspekt podkreślała – sfery gospodarki i pracy. Społeczeństwo na własnej skórze przekonało się, że system ekonomiczny, jaki stworzono w Polsce na podstawie haseł lewicowej tradycji europejskiej, okazał się całkowicie niesprawny oraz prowadził do większej niesprawiedliwości, niż krytykowany przez tę tradycję kapitalizm. „Solidarność" wyraźnie zmierzała w kierunku rekapitalizacji gospodarki, ale zarazem odczuwano przed tym pewien lęk i brak umiejętności przestawienia ekonomii na całkiem nowe – choć przecież tradycyjne – tory.

Sądzę, że świadomość polityczna ludzi nie pozwalała wówczas swobodnie myśleć o rychłej przebudowie rynkowej gospodarki. A jednak w tym kierunku szło myślenie ludzi i powszechny na przykład był postulat, aby w pierwszej kolejności handel został uwolniony spod kontroli i monopolu państwa.

Ciekawsze jest jednak przypomnienie podstawowej tendencji gospodarczej „Solidarności", a mianowicie idei uspołecznienia, przejęcia kontroli nad własnością państwową przez społeczeństwo. Pojmowano to przede wszystkim w formie własności grupowej, własności załóg, zatrudnionych w danym przedsiębiorstwie. Był to więc jakby spółdzielczy typ własności. Miał on jednakże prowadzić do rekonstrukcji gospodarki rynkowej – poszczególne przedsiębiorstwa miały uzyskać samodzielność i występować jako niezależne podmioty gospodarcze na równi z firmami prywatnymi, których rozwój również zakładano[16]. Instytucję samorządu pracowniczego traktowano zresztą

[14] M. Gadomska, *Przemiany w percpecji podziałów społecznych*, w: *Społeczeństwo polskie w czasach kryzysu*, Warszawa 1984; Por. również: L. Kolarska-Bobińska, *Interesy społeczne i postawy egalitarne a zmiana ładu gospodarczego*, „Studia Socjologiczne" 1985 nr 2, s. 41-59.

[15] Krzemiński, *Solidarność 1980*, s. 61.

[16] Być może ciekawe przytoczenie poglądów na temat dopuszczalności prywatnej inicjatywy z badań studentów Warszawy. Otóż: „Nawet w przypadku tzw. przemysłu ciężkiego, w którym

różnie – czasem bardziej w duchu „lewicowym": samorząd był wówczas grupowym właścicielem, który wspólnie nadzoruje działalność przedsiębiorstwa, wyznacza kierunki rozwoju i kontroluje dyrekcję; czasem zaś – bardziej kapitalistycznym, kiedy samorząd traktowano jako rodzaj wybranej przez załogę Rady Nadzorczej, która kieruje się wyłącznie interesami ekonomicznymi zakładu i ocenia dyrekcję jedynie z punktu widzenia efektywności i operatywności przedsiębiorstwa[17].

Idea samorządowej reformy gospodarki była efektem kilkumiesięcznych, spontanicznych dążeń robotników do uporządkowania i uzdrowienia działania swych przedsiębiorstw. Zdrowy rozsądek ludzi służył do sformułowania setek tysięcy postulatów pod adresem dyrekcji zakładów, zjednoczeń, ministerstw i rządu, mających na celu uproszczenie zarządzania gospodarczego, racjonalizację pracy, zlikwidowanie niesłychanego marnotrawstwa sił i środków, spowodowanego biurokratycznymi regułami ekonomicznymi.

Ks. J. Tischner zwykł był interpretować ruch reformatorski „Solidarności" jako „pracę nad pracą"[18]. Wedle tej interpretacji narodziny ruchu związkowego i jego społeczno-reformatorski charakter płynął z pragnienia racjonalnego, zgodnego ze zdrowym rozsądkiem uporządkowania warunków pracy. Chęć dobrej pracy, która przynosi zysk i pożytek, prowadziła kolejno do spraw zarządzania całą gospodarką, następnie do polityki i reguł rządzenia, demokracji, obywatelstwa i niepodległości. Interpretacja ta wydaje mi się jednak tylko częściowo słuszna. Trafnie ujmuje ona znaczenie aspektu g o s p o d a r o w a n i a – rozsądnego gospodarowania, jako elementu i myślenia, i działania społecznego. Sądzę jednak, że pragnienie zreformowania i uracjonalnienia gospodarki, a właściwie wszystkich sfer pracy (również pracy biurowej i umysłowej), płynęło z wcześniejszego przyjęcia postawy obywatelskiej: poczucia odpowiedzialności i poczucia, że się ma dane ku temu, żeby samodzielnie decydować o swym bycie. To dopiero w perspektywie obywatelskiej można było zobaczyć własną rolę pracownika w nowy sposób, ocenić w miarę rzetelnie, co złego jest w samym systemie pracy, a co jest wynikiem przystosowania się ludzi do tych niekorzystnych warunków. Zdrowy rozsądek służył przedtem ludziom wyłącznie do partykularnych i krótkofalowych interesów, dopiero zmiana punktu widzenia prowadziła do ujęcia sytuacji w kategoriach racjonalności gospodarczej ogólnie pojmowanej.

---

tradycyjnie Polacy skłonni są ograniczać prywatną inicjatywę. 12% studentów popiera ją (1984 r.); w 1978 możliwość ta była wybrana przez 2% respondentów, a w 1958 roku 5%". (Cyt. wg I. K r z e m i ń s k i, *Nowa generacja*, „Kontakt" 11(1986), nr 55 s. 61).

[17] Różne koncepcje na ten temat ujawniło badanie prof. A. Tourraine'a. Por. A. T o u r r a i n e i in., *Solidarité. Analyse d'un mouvement social, Pologne 1980-1981*, Paris 1982; tłum. pol. *Solidarność. Analiza ruchu społecznego. Polska 1980-1981*, Kraków 1989.

[18] J. T i s c h n e r, wypowiedź w dyskusji *Czym była „Solidarność"?* „Tygodnik Gdański" 1(1990) nr 4. Por. również przemówienie inauguracyjne na II Zjeździe Delegatów NSZZ „Solidarność", Gdańsk, 19 IV 1990 r. (drukowane w niniejszym numerze „Ethosu" – red.).

Ale to zobowiązywało ludzi do poprawy również własnych zachowań jako pracowników. I istotnie, w Związku dużo mówiło się o konieczności podniesienia dyscypliny pracy, o dobrej robocie, a nawet w różnych środowiskach przystąpiono do konstruowania zawodowych „kodeksów etyki pracy"[19].

Dowartościowanie pracy i wysiłek, jaki Związek wkładał w przebudowę i warunków pracy, i postaw wobec pracy, najwyraźniej wiązało się ze sprawą godności osobistej. Opisywana powyżej perspektywa myślenia, która wyznaczała działania społeczne grup i jednostek, zakładała jako konieczny warunek istotną zmianę psychologiczną. Bez niej – jak wolno sądzić – cały proces, który się składał na fenomen „Solidarności", nie mógłby się rozwinąć. Tym psychologicznym elementem była przemiana sposobu myślenia ludzi o sobie samych, nowy obraz siebie jako członka społeczności. Wysiłek rządów komunistycznych zmierzał do wpojenia ludziom takiego obrazu siebie, który uniemożliwiał i blokował samodzielną, niezależną aktywność umysłową i praktyczne działanie. Postawa obywatelska wymagała generalnej zmiany obrazu siebie w oczach ludzi. Teraz ludzkie jednostki, przy całym ich zróżnicowaniu i nierówności, okazywały się całkowicie przygotowane do roli obywatela, obdarzone niejako „naturalną" kompetencją do tego, by to zadanie spełniać. Ludzie nie tylko mają naturalne, transcendentnie ustanowione prawa obywatelskie. Mają również jako osoby swoją godność i zdrowy rozsądek, który pozwala im osądzać świat i własne działanie i kierować rozumnie swoimi sprawami.

Nawet ktoś prosty i niewykształcony ma na tyle rozsądku, aby – jeżeli zechce z niego skorzystać – dobrze pokierować sobą i móc być dopuszczonym do głosu w publicznej, społecznej debacie. Ta przemiana obrazu siebie w ludzi godnych wziąć swój los i los kraju w swoje ręce bardzo dowartościowywała jej twórców, stanowiła zasadniczą treść postawy obywatelskiej i przemieniała znaczenie polityki. Tak naprawdę, kiedy mówię o etycznym zakorzenieniu postawy obywatelskiej, mam na myśli ten właśnie aspekt: pozytywnego dowartościowania obrazu siebie u ludzi jako osób i jednocześnie członków społeczeństwa.

Sądzę, że to stwarzało tę szczególną atmosferę radości, wolności i wzajemnej życzliwości na co dzień, która przenikała wówczas życie społeczne w Polsce. Sprzyjało temu pozbycie się niejasnego, rozlanego i pętającego swobodę działania lęku, jaki towarzyszył na ogół ludziom przedtem, a był wynikiem zakwestionowania przez partię-państwo prawa do samodzielnej, spontanicznej aktywności. Powstawanie „Solidarności" to proces pokonywania tego lęku u poszczególnych osób i całych grup – załóg danych przedsię-

[19] Znane są mi prace nad kilkoma takimi kodeksami etyki danego zawodu, jak np. górników, pracowników biur konstrukcyjnych, pracowników Huty Warszawa, a także środowiska warszawskich socjologów. Przedsięwzięciom tym przyświecała idea ściślejszego określania, na czym ma polegać uczciwe i rzetelne wypełnianie danego zawodu.

biorstw, określonych środowisk, społeczności miast i osiedli, kręgów zawodowych. Przystąpienie do „Solidarności" w większości wypadków oznaczało utworzenie „oddolnie" własnej organizacji związkowej, a więc pokonanie tego paraliżującego lęku. Zmieniało to bardzo poczucie egzystencjalne u większości ludzi, bez względu na to, jak czynnie uczestniczyli w Związku. Pokonanie lęku, podjęcie działania, którego dotychczas obawiano się, to dla człowieka sytuacja niezmiernie nagradzająca. Wyzwalała ona wielkie rezerwy energii, co owocowało w skali społecznej zaskakującym tempem rozwoju wspólnych działań.

Obawy jednak i realne zagrożenia nie znikły przecież z życia społecznego. „Solidarność" w niespodziewanie krótkim czasie stała się nie tylko związkiem zawodowym, broniącym pracowników wobec partii-państwa, ale niezależną reprezentacją „społeczeństwa", które kontestowało „państwo" zawłaszczone przez PZPR i towarzyszące jej stronnictwa.

To ukazuje nam jeszcze jeden niezmiernie interesujący aspekt „Solidarności". W gruncie rzeczy należałoby ją traktować jako organizację społeczną – dwojako. Po pierwsze, właśnie jako organizacja związkowa skupiała obywateli-pracowników, chroniąc ich interesy wobec partii-państwa. Była to wobec tego „nasza", niezależnie powołana do życia instytucja społeczna, utworzona w obronie podstawowych wartości. Zarazem stanowiła ona obszar spontanicznej, społecznej twórczości organizacyjnej. Z tego punktu widzenia Związek Zawodowy „Solidarność" można widzieć jako fenomen społeczny. Ludzie pragnęli oto, aby ich własna, nareszcie własna organizacja, przybrała kształt i kierowała się zasadami, które zgodne były ze społecznymi ideałami i postulatami urządzenia całego życia społecznego. „Solidarność" była wobec tego próbą demokracji.

Po drugie jednak „Solidarność" była swoistym, społecznym narzędziem zmiany położenia Polski i Polaków. Myślenie o reformie prowadziło w prostej linii do myślenia o niepodległości dla nikogo bowiem nie ulegało wątpliwości, że możliwość zmiany ustroju, tak, aby pokrywał się on z ideałem demokracji i swobody gospodarczej, uzależniona była od Związku Radzieckiego. Społeczeństwo nie mogło samodzielnie odzyskać autonomii i zapewnić podmiotowości swym obywatelom bez zniesienia lub osłabienia kontroli ze strony Moskwy. Podporządkowanie Polski Związkowi Radzieckiemu realizowało się bowiem za sprawą systemu rządów, sprawowanych przez komunistów. W tym sensie „Solidarność", ożywiona uniwersalnym ideałem etycznym i społecznym, podejmować musiała wątek narodowy i nadawać mu nowy sens.

Dlatego też możemy powiedzieć, że „Solidarność" była narzędziem i symbolem dążeń społeczno-narodowych. Pełniła funkcję zorganizowanej siły społeczno-politycznej, wywierającej presję na władzę partii-państwa. Ale musiała też wywierać nacisk na Związek Radziecki. Zgodnie z logiką myślenia „Solidarności", całkiem naturalny wydawał się pomysł „oddolne-

go" oddziaływania ruchu reform na sąsiednie społeczeństwa, aby pobudzić je do działania ku wolności i samodzielności, a w ten sposób osłabić również niesprawiedliwą podległość Polski Związkowi Radzieckiemu. Stąd uchwalone na I Zjeździe Delegatów NSZZ „Solidarność" *Posłanie do narodów krajów socjalistycznych* mogło być potraktowane jako fatalny błąd w bieżącej grze politycznej. W istocie wyrastało ono z powszechnego myślenia działaczy „Solidarności" i w dłuższym okresie przyniosło niezwykłe, pozytywne rezultaty[20].

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na znaczenie religii i Kościoła katolickiego w rozwoju niezależnych działań społecznych. Wydaje mi się to ważne już choćby z tego względu, że sytuacja ulegała w ciągu minionych lat różnym przemianom. Z całą pewnością można twierdzić, że Kościół – podlegający w Polsce w latach siedemdziesiątych powolnym, ale nieprzerwanym przemianom w duchu soborowym – przyczynił się w dużym stopniu do tego wielkiego i pozytywnego wybuchu pragnienia życia w godności i wolności. Podstawowe znaczenie miało nauczanie papieskie w czasie pierwszej wizyty Jana Pawła II w Polsce w 1979 r. Nadał on priorytetowe znaczenie prawom człowieka jako fundamentowi dobrego ustroju i udanego życia ludzkiego, zarazem ujmując je jako wyraz transcendentnego zakorzenienia ludzi w obiektywnym systemie wartości. Jego nauka była generalnie zbieżna z moralną – demokratycznie-humanistyczną – platformą działania „demokratycznej opozycji polskiej, dowartościowywała ją i nadawała nowy wymiar[21]. Kościół traktowany był jako wielki sojusznik ruchu związkowego. Dla działaczy związkowych, i to bez względu na ich osobistą wiarę, postać ks. kardynała Wyszyńskiego była symbolem niezłomnej walki o prawdę, o prawa człowieka, o godność ludzką, mimo nieco zbyt lękliwego przemówienia wygłoszonego w końcu sierpnia 1980 roku. Rok 1990 przyniósł rewaloryzację obrazu Kościoła katolickiego również w kręgach inteligenckich, również – a może nade wszystko – w kręgach inteligencji laickiej. Stawało się jasne, że chrześcijaństwo stanowi fundament dla humanistycznych wartości Europy, a Kościół – mimo wszelkich meandrów, błędów i pretensji historycznych, jakie można doń zgłosić – jest instytucją najbardziej konsekwentnie zakorzeniającą człowieka i kulturę w świecie nieprzemijających treści etycznych[22].

Dla większości zaś angażujących się w działanie ludzi, uznających się za wierzących, sprawa była prostsza, jak to wyraził jeden z rozmówców w warszawskich badaniach nad tworzeniem „Solidarności". „Wszyscy sobie życzyli

[20] Co do powszechności postaw, wyrażonych w *Posłaniu* zob. również T o u r r a i n e, *Solidarité. Analyse.*

[21] K r z e m i ń s k i, *Solidarność 1980*, s. 53-58; K. N o w a k, G. B a k u n i a k, *The Creation of a Collective Identity in a Social Movement. The Case of „Solidarność" in Poland*, „Theory and Society", 16(1987); S t r z e l e c k i, *Notatnik strzebieliński*, w: *Kontynuacje (3)*, s. 179-180; t e n ż e, *Filozofia porozumień sierpniowych*, s. 183-190.

[22] Cytowany Strzelecki wyraża ten punkt widzenia.

tej mszy i wychodziło to od załogi jako olbrzymi nacisk, żeby zorganizować mszę [chodzi o mszę w czasie strajku solidarnościowego z Gdańskiem w Hucie Warszawa w końcu sierpnia 1980 – I.K.]. Dlaczego takie zapotrzebowanie? [...] większość załóg, jak większość Polaków znakomita, jest katolikami, poza tym sytuacja – powiedzmy sobie – była dość niebezpieczna, z czego wszyscy sobie zdawali sprawę. Przecież poprzednie strajki w poprzednich latach były krwawo tłumione, więc [...] ludzie sobie przypomnieli, co dla nich jest najważniejsze. No, a katolik każdy uważa, że najważniejsze to jest przede wszystkim zbliżenie do Boga"[23].

Generalnie można było – przynajmniej w Warszawie – wyróżnić dwa modele stosunku do religii i do Kościoła, które zarazem były dwoma, nieco różnymi modelami demokracji. Pierwszy z nich upatruje w religii – w chrześcijaństwie – źródło duchowej wartości jednostki i ostoję ludzkiej indywidualności. Społeczne znaczenie Kościoła wiązało się z obroną praw człowieka i obywatela, które moralnie sankcjonuje religia. Z tym myśleniem o religii i Kościele, nie zakładającym koniecznie osobistej identyfikacji z wiarą, wiązał się bardziej otwarty ethos demokratyczny. Nastawiony był na postawę tolerancyjną, poszukującą, dążącą do spontanicznego ustalania nowych reguł wspólnego działania, gdy stare zawodzą, akcentujący nieustanny przetarg i dyskusję, dynamiczny i wymagający ciągłego wysiłku wzajemnego rozumienia siebie przez członków społeczności.

Drugi z nich opierał się na bardziej tradycyjnej świadomości religijnej. Treści moralne religii wiązano tutaj ściślej z treściami narodowymi. Kościół był tu wyrazicielem i obrońcą narodowej tradycji, skupionej wokół uniwersalnych wartości chrześcijańskich. Towarzyszył temu model demokracji mniej otwarty, bardziej nacelowany na obronę ustalonych wartości i zasad, przypisujący większe znaczenie uznanym autorytetom, bardziej nastawiony na kontrolę stosowania reguł demokratycznego życia, niż mechanizm ich ustanawiania, ściślej chroniący „ducha grupy", niż poszukujący wciąż nowych sformułowań i form życia.

Modele te nazwałem „bardziej liberalnym" i „bardziej autorytarnym" modelem solidarnościowej demokracji[24]. Stanowiły one jakby krańce myślowej osi, która wyznaczała ludzkie postawy. W czasie legalnego działania NSZZ „Solidarność" nie nastąpił proces wykrystalizowania się tych modeli w odrębne stanowiska – przechodziły one raczej płynnie jeden w drugi, a nawet można powiedzieć, że uzupełniały się w praktycznym wysiłku ustalania demokratycznych reguł działania Związku i w dążeniu do uczynienia demokracji formą życia całego społeczeństwa.

---

[23] K r z e m i ń s k i, *Solidarność 1980*, s. 51.

[24] Tamże, s. 59; t e n ż e, Religia a ruch społeczny „Solidarność" „Aneks" 1987 nr 48 oraz fragm. eseju: *Socjologia i doświadczenie społeczne Polaków*, w: *Świat zakorzeniony. Eseje*, Warszawa 1988.

Na zakończenie warto jeszcze podjąć pytanie, dlaczego ruch obywatelski wyraził się w formie ruchu związkowego oraz dzięki czemu to spontaniczne, rzec można, nawet nieodparte dążenie do rozbudowy i rozwoju wielorakich więzi społecznych mogło być zrealizowane?

Powyższe rozważania dają już częściowo odpowiedź na pierwsze pytanie. Dominują – jak wolno sądzić – dwie sprawy. Pierwsza, to organizacyjno-prawne możliwości, jakie stwarzał system, wsparte zresztą pewną tradycją. Już w 1970 roku pojawiło się żądanie stworzenia niezależnych robotniczych związków zawodowych. Wówczas zresztą robotnicy uważali z reguły inteligencję za warstwę, która wypełnia establishment partii-państwa. Zrezygnowano z tego postulatu za cenę obietnicy, iż PZPR będzie dbała o spełnienie żądań robotniczych i w Polsce powstanie efektywny system „państwa opiekuńczego" na wzór krajów Zachodu[25].

Drugą przyczyną był fakt obiektywnego położenia nie tylko robotników, ale wielu innych grup społecznych. „Epoka Gierkowska oplotła całe społeczeństwo siecią instytucji państwowych. Niemal wszyscy zostali «wzięci na etat»"[26]. Nawet najbardziej niezależna warstwa chłopska poprzez system emerytalny i ochrony zdrowia została uzależniona od państwa. Walka o niezależność w tej sytuacji musiała się zaczynać od uzyskania wpływu i zabezpieczenia podstawowych interesów. Te zaś były interesami pracowniczymi. Wobec partii-państwa najłatwiej i najbardziej – rzec można – prawomocnie można było wystąpić w formie żądań związkowych.

Bardziej intrygujące jest drugie pytanie. Jeżeli proces atomizacji społecznej zaszedłby tak daleko, jak np. sugeruje w przywołanym artykule Nowak[27], wówczas pozostaje całkowicie tajemniczą z socjologicznego punktu widzenia sprawa, jak mogła w nieprawdopodobnie krótkim czasie powstać tak liczna i potężna organizacja? Otóż wydaje się, że społeczeństwo polskie lat siedemdziesiątych było – mimo wszelkich, świadomie niszczących więź społeczną i segmentujących społeczeństwo zabiegów partii-państwa – dosyć zintegrowane. Znowu trzeba wspomnieć o Kościele, którego siła integracyjna ujawniła się ze szczególną mocą po 13 grudnia 1981 roku. Ale nie było to przecież nic nagłego. Więź musiała być już wcześniej faktyczna i długotrwała. Po drugie, zapewne poczucie więzi środowiskowo-grupowej było silniejsze, niż oceniali to socjologowie. Poszczególne, rozległe środowiska pracownicze tworzyły zintegrowane kręgi społeczne. Z chwilą, kiedy pękły pracowicie niekiedy budowane bariery między nimi, więź społeczna niejako rozlewała się w szybkim tempie. Zapytać można: w jaki sposób?

---

[25] Por. *Postulaty. Materiały do dziejów wystąpień pracowniczych w latach 1970-71 i 1980 (Szczecin, Gdańsk)*, red. B. Chmiel, E. Kaczyńska, Warszawa 1988.

[26] K r z e m i ń s k i, *System społeczny „epoki Gierkowskiej"*, w: *Społeczeństwo polskie czasu kryzysu.*

[27] N o w a k, tamże.

Po pierwsze sądzę, że model życia rodzinno-przyjacielskiego, więc rozszerzenie tradycyjnych więzi rodzinnych na sporą grupkę przyjaciół, w ciągu lat siedemdziesiątych stał się pewnym wzorcem, atrakcyjnym dla całego społeczeństwa, nie tylko inteligencji, jak to wcześniej bywało. Po drugie, bardzo istotne znaczenie przypisywałbym więzi pokoleniowej, zwłaszcza dwóch grup generacyjnych – inteligenckiego pokolenia, które nazywam „pokoleniem marcowym 1968 roku", oraz zróżnicowanego społecznie „pokolenia czerwca 1976". Ludzie z „pokolenia marcowego" tworzyli bardzo rozległe kręgi społeczne, które – chociaż luźno ze sobą powiązane – ożywione były podobnym myśleniem, podobnym stylem życia i podobnymi dążeniami. Pozostawały ze sobą w kontakcie i łatwo ten luźny konglomerat społeczny zmieniał się w wyraźną, wzorotwórczą i aktywizującą otoczenie grupę społeczną[28]. Szczególny rodzaj więzi społecznej, jaki charakterystyczny był dla ludzi z tych pokoleń, z wielką łatwością posłużył do rozwijania wspólnych działań społecznych. Badania w Warszawie bardzo wyraźnie potwierdzają, że to właśnie więzi pokoleniowe służyły za podstawę w nawiązywaniu kontaktów między strajkującymi i zakładającymi ogniwa związkowe załogami. Wzajemne zaś powiązania między ludźmi z „pokolenia marcowego" i „pokolenia 1976 roku" umożliwiały bardzo szybki rozwój kontaktów między grupami robotniczymi i inteligenckimi. Środowisko demokratycznej opozycji oraz środowiska Klubu Inteligencji Katolickiej i „Więzi" (jak i „Znaku" w Krakowie) stanowiły swoisty łącznik między różnymi warstwami społecznymi.

Zresztą grupy te, jako prezentujące niepodległy i niepokorny ethos, stanowiły oś krystalizacji postaw ogółu społeczeństwa i swoisty drogowskaz co do wartości i kierunków działań społecznych.

---

[28] Krzemiński, *Świat zakorzeniony*, zwł. § VII *Rola grup pokoleniowych w ruchu społecznym*.

EPOS „SOLIDARNOŚCI'

Józef kard. GLEMP

SOLIDARNOŚĆ – WCZORAJ, DZIŚ, JUTRO*

1. STOJĄC PRZED BOGIEM PATRZYMY NA „WCZORAJ"

Dziesięć lat mija od zwycięskiego powstania „Solidarności". Jest to niedalekie wczoraj, które pamiętamy dobrze. Przypominamy tamto wczoraj nie tylko, aby pamiętać, ale aby lepiej zrozumieć. To, co się wtedy zrodziło i ukazało światu jako tajemnica nowej i nieoczekiwanej siły, wchodziło na trudną drogę walki o zmiany. Miało się okazać później, czym jest.

Każde narodzenie jest tajemnicze, bo tylko Bóg wie, jakie siły złożone są w nowo narodzonym człowieku, instytucji lub ruchu. Przy niezwykłych okolicznościach narodzenia świętego Jana Chrzciciela wszyscy, którzy o tym słyszeli, brali to sobie do serca i pytali: „Kimże będzie to Dziecię? Bo istotnie ręka Pańska była z nim" (Łk 1, 66). I w tamte dni sierpniowe 1980 roku naród wpatrzony w Stocznię Gdańską i w inne miejsca pracy, przeżywając nadzieje i lęki, pytał: co z tego wyniknie – czy zwycięży sprawiedliwość i prawda, czy też, jak to bywało w latach minionych, niemiłosierny walec przemocy zniszczy to powstanie ludu? Tak, istotnie ręka Pańska była z tą grupą ludzi zdeterminowanych pokojowo domagać się słusznych praw. Oni sami chwytali rękę Bożą i przytrzymywali przy sobie. Stawali przed konfesjonałami, otaczali ołtarz, zawieszali obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, modlili się i śpiewali. Do protestujących robotników przyłączyli się kapłani, dołączyła się inteligencja – tak rodziła się „Solidarność" nie tylko z nazwy, ale z czynów, z faktów. „Kimże będzie to dziecię?" – pytali wszyscy. Po dziesięciu latach możemy coś na ten temat powiedzieć. Chcemy jednak nasze widzenie oprzeć na fundamencie wiary i zaczerpnąć pouczenie ze Słowa Bożego, które dziś usłyszeliśmy.

Bóg jest tym, który rozdaje talenty, powierza je obdarowanym i liczy na ich inicjatywę i pracowitość. Talenty dane nie są wygodnym depozytem, ale zadaniem. Trzeba je pomnożyć. Na tym polega rozwój, że człowiek udoskonala siły przyrody i dobra przyznane, aby tworzyć nowe dobra, także ducho-

---

* Homilia wygłoszona z okazji dziesięciolecia „Solidarności" w Gdańsku, przy pomniku Poległych Stoczniowców, 31 VIII 1990. Przedruk za: „Przegląd Katolicki" 1990, nr 37, s. 1, 4-5 – Red.

we. Przypomina nam o tym encyklika Jana Pawła II: „Prawdziwy rozwój nie może polegać na zwykłym gromadzeniu bogactw [...] jeśli osiąga się to kosztem niedorozwoju wielkich rzesz i bez należytego uwzględnienia wymiarów społecznych, kulturalnych i duchowych istoty ludzkiej" (*Sollicitudo rei socialis*, 9). Nie można talentu, nawet jednego, zakopać, trzeba bowiem się z niego rozliczyć. Z darów Bożych trzeba się rozliczać przed Bogiem, ale jeśli te dary mają wymiar społeczny, to także trzeba rozliczyć się z nich przed ludźmi. Niestety, system miniony, panujący także w gospodarce, znalazł takie sposoby, że obdarowani ludzie uchylali się od odpowiedzialności przed Bogiem, bo Go nie uznawali, a potrafili także uchylić się od odpowiedzialności przed ludźmi, przed samymi sobą.

Chrystus opowiadając nam przypowieść o talentach wcale nie chciał nas pouczać o ekonomii i o zyskach z obrotów finansowych, chciał przede wszystkim zwrócić uwagę na postawę człowieka, który nie może pozostać bierny, gnuśny i leniwy wobec dobra czy to osobistego, czy wspólnego. W zmaganiach przed dziesięciu laty szło o dobro wspólne, nie tylko o dobro stoczni czy innych zakładów, ale o wszelkie dobro w Ojczyźnie, które było zamrożone czy jakby zakopane przez ówczesne struktury. Szło nawet o coś więcej: szło o dobro wszystkich ludzi, którzy w całym dzisiejszym świecie doznają krzywd. Jeżeli dobro jest wspólne, to i zdobywanie tego dobra musi być wspólne – i to właśnie jest solidarność, solidarność jako idea wspólnego wysiłku w zdobywaniu dobra, idea, która jednoczy serca i umysły i otrzymuje swoje spoiwo tak od strony organizacyjnej, jak i od siły moralnej.

Chciałbym zwrócić uwagę jeszcze na jedno zdanie Pisma Świętego. Pisze święty Paweł: „Przeto przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! [...] Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał to, co niemocne, aby mocnych poniżyć" (1 Kor 1, 26-27). Na temat robotniczego protestu w Gdańsku, jego rozwoju i perspektyw „Solidarności" mądrzy i uczeni ludzie napisali wiele analitycznych artykułów i wystudiowanych książek, ale jak powiedział odchodzący ambasador Stanów Zjednoczonych w Polsce: „Tysiące rozpraw naukowych na całym świecie (na temat solidarnościowych przemian w Polsce) od tej chwili nadaje się już tylko na przemiał". I dodaje ten polityk następujące zdanie, które warto przytoczyć: „I chociaż najwięcej uznania należy się tym, którzy wywalczyli zmiany, trzeba również oddać sprawiedliwość tym, którzy na nie pozwolili. Był to test na realizm polityczny – cechy na ogół nie przypisywane Polakom jako najważniejsze. Niemożliwe stało się możliwe, wydarzył się jeszcze jeden polski cud" („Gazeta Wyborcza", 22 VIII 1990, s. 4).

2. POPATRZMY NA „DZISIAJ"

Łatwo patrzeć na wczoraj, widzieć udany wysiłek, nawet gdy został okupiony cierpieniami. Łatwiej o wspaniałe czyny w walce, w zrywie, w napięciu

i zjednoczeniu niż w długotrwałej pracy, w upartym zmaganiu się w dialogu w tej twardej codzienności. W jednym i w drugim okresie: w porywie walki i w upartej pracy, potrzebna jest solidarność, „Solidarność" pisana przez duże „S" jako związek i organizacja z całym bogactwem strukturalnym, oraz solidarność pisana przez małe „s". Właśnie tę solidarność z małym „s", będącą siłą moralną i chrześcijańską cnotą zdobywaną ćwiczeniem w miłości, stawia się jako fundament tej „Solidarności" z dużym „S". Solidarność spostrzegamy jako odradzającą się siłę w toku całych naszych dziejów. Raz zabłyśnie ona w szeregach konfederatów barskich, to znów pojawi się pod sukmanami kosynierów kościuszkowskich. Innym razem rozpali się w sercach powstańców 1831 roku lub będzie zarzewiem oddania się biednym w duszy świętego brata Alberta, czy nieznajomemu podoficerowi w wypadku świętego Maksymiliana Kolbego. Solidarność jako siła moralna będzie szła z Legionami i hallerczykami aż do zwycięstwa w bitwie o Warszawę. Solidarność przenikała szeregi Armii Krajowej, a w naszych czasach objawiła się po prostu w „Solidarności" jako związku.

Jeśli ktoś mówi, że solidarność kończy swój bieg, to się myli. Solidarność jest to zrozumienie współzależności z drugim człowiekiem w obronie ważnych praw. Jak nas uczy Jan Paweł II, nie jest ona „nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem [...] Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego" (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Solidarność przejawiająca się w dziejach natrafia na różne zadania historyczne. Czy można dla tych różnych zadań i działań znaleźć wspólne hasło, wspólny mianownik? Myślę, że takim hasłem, wspólnym wszystkim moralnym siłom historycznych solidarności, jest: „aby Polska była Polską". Brzmi ono w naszych uszach od roku 1980 i poprzez lata następne. O to szło kosynierom i powstańcom, i tym, co szli z ziemi włoskiej do Polski, i Sybirakom, i jałmużnikom, i akowcom: „Aby Polska była Polską" nie klasową, nie ateistyczną, nie zastraszoną i zależną, ale normalną, jak każde inne państwo w Europie z tysiącletnią kulturą.

Tymczasem gdy uważnie obserwujemy trendy ideowe, zauważamy tu i ówdzie, że to hasło o tożsamości Polski wcale takie pożądane nie jest, owszem, wyciszane. Niektórych drażni słowo „Ojczyzna", wystarczy – mówią – że powie się „ten kraj". Po co mówić „naród", kiedy można zastąpić to słowem „społeczeństwo"? Ten nowy, ujawniający się kierunek ideowy nie chce słyszeć, że Polska miała bohaterów odważnych i wytrwałych, że może szczycić się mądrymi i uczonymi ludźmi, że Polska ma świętych promieniujących miłością Boga, że tworzyli ją także ludzie pracowici i gospodarni. Chce się natomiast wmówić, że bohaterowie narodowi to twór legendy, że uczeni to eklektycy i zapożyczający od innych, że święci to rezultat kombinacji kleru, że w ogóle to jesteśmy marzycielami bez gospodarczego zmysłu. Nadto uparcie i małymi dawkami wpaja się przekonanie, że Polska to kraj nietolerancji, szowinizmu, fanatyzmu i dewocji. A wszystko to wywodzi się rzekomo z ka-

tolicyzmu. Katolicyzm polski – mówią – jest jezuicki, tradycyjny, wsteczny. Dlatego też szanujące się instytucje nie powinny dodawać do swojej nazwy przymiotnika „katolicki" czy „chrześcijański". Nie zauważa się odczucia radości powszechnie ujawnianego w narodzie, a rozgłos nadaje się nielicznym głosom, które uskarżają się na agresywność katolicką, na klerykalizm. Niektórym nie podoba się powrót religii do szkół, a już mówienie o obronie życia nie narodzonych w pewnych kręgach uchodzi wręcz za nietakt. Generalizowanie zjawisk sporadycznych lub wyjątkowych to nowa metoda mijania się z prawdą i tworzenie obrazu Polski bezbarwnej, wypłowiałej. Do tego chóru zwolenników Polski bezbarwnej i nijakiej dołączają także niekiedy ludzie jakoby poczciwi. Ich niechęć kieruje się przeciw Kościołowi hierarchicznemu. Mówią, że w poszczególnych parafiach owocuje bezduszność, pewność siebie, masowe nabożeństwa, brak ekumenizmu, odstawanie od Zachodu. I znów jakże krzywdzące uogólnienie.

Oto Polak, zmęczony latami kłamstwa i niesprawiedliwości, oczekujący na pokrzepienie, otrzymuje znowu wymówki, że za mało jest uniwersalny. A dzieje się to w czasie, kiedy solidarność Niemców zbiera zasłużone owoce, gdy każdy naród w ramach wolności pragnie osiągnąć swoją tożsamość.

Aby Polska była Polską! – ludem, który ma świadomość zarówno swoich wartości, jak i swoich wad i błędów. Wartości trzeba umacniać, wady trzeba poskramiać. Będzie można tego dokonać tylko we wspólnym i systematycznym wysiłku, bez ośmieszania i bez poniżania kogokolwiek. „Aby Polska była Polską", oznacza, że musi być solidarna w najlepszym znaczeniu. Niech się obudzi duch prawdziwej solidarności i zjednoczy szeregi Polaków w zdobywaniu tożsamości. Niech wydobywa ten talent czasem zakopany. Polska solidarna, europejska, czerpiąca twórcze myśli ze skarbca chrześcijaństwa, tak jak była, tak i będzie Ojczyzną wielu ludów i wielu innych niż katolickie wyznań. Należy wysłuchać głosu mniejszości, ale musi być wysłuchany głos większości, bo taka jest demokracja, a dyktat mniejszości – to właśnie komunizm.

3. STAJEMY WOBEC „JUTRA".

O ile solidarnościowe „wczoraj" ma dziesięć lat, to i jutro, jako program solidarnej pracy, można by określić na następne dziesięć lat, czyli do roku 2000. Ku temu przełomowi tysiącleci przygotowuje się cały świat zachodniej cywilizacji, a jest to data liczona od narodzin Jezusa Chrystusa – Zbawiciela. Słychać coraz to liczniejsze głosy, aby w tym dziesięcioleciu zintegrować Europę, aby po załamaniu się „porządku jałtańskiego" budować wspólnotę państw i narodów bez ideologicznych podziałów, ale w równości i w braterstwie. Żadna inna cnota bardziej się do tego nie nadaje jak solidarność. Solidarność między narodami – to także przyjęcie współzależności w wysiłku o osiągnięcie dobra. Wielki program zbliżenia i zjednoczenia narodów Euro-

py musi być dokonany wysiłkiem bardzo wielu ludzi i różnych dziedzin życia: kultury, ekonomii, polityki. Nie może zabraknąć w tym dążeniu siły duchowej, jaką dla Europy jest chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo to przede wszystkim trzy wielkie Kościoły: katolicki, prawosławny i protestancki, świadome swych związków z dziejami ludów Europy. I tutaj potrzebna jest solidarność jako owoc dobrze pojętego i uprawianego ekumenizmu.

Myśląc o przyszłości nasuwa się przed oczy wizja proroka Ezechiela, w której słychać głos Pana: „Dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała" (Ez 36, 26). Tak, trzeba nowego serca, które będzie podstawą wszelkiej odnowy pośród ludzi, nas, naszych talentów. Amen.

POSŁANIE I ZJAZDU DELEGATÓW NSZZ „SOLIDARNOŚĆ" DO LUDZI PRACY EUROPY WSCHODNIEJ

Delegaci zebrani w Gdańsku (...) przesyłają robotnikom Albanii, Bułgarii, Czechosłowacji, Niemieckiej Republiki Demokratycznej, Rumunii, Węgier i wszystkich narodów Związku Radzieckiego – pozdrowienia i wyrazy poparcia.

Jako pierwszy niezależny związek w naszej powojennej historii głęboko czujemy wspólnotę naszych losów. Zapewniamy, że wbrew kłamstwom szerzonym w waszych krajach, jesteśmy autentyczną, 10-milionową organizacją pracowników, powstałą w wyniku robotniczych strajków. Naszym celem jest poprawa bytu wszystkich ludzi pracy. Popieramy tych z was, którzy zdecydowali się wejść na trudną drogę walki o wolny ruch związkowy. Wierzymy, że już niedługo wasi i nasi przedstawiciele będą mogli się spotkać celem wymiany związkowych doświadczeń.

Ks. Józef TISCHNER

„SOLIDARNOŚĆ" A REWOLUCJA*

Odrzucając przemoc jako środek działania, „Solidarność" stała się najgłębszą, prawdziwą rewolucją.

Pozwólcie na pewne wspomnienie. Oto przed wieloma laty, gdy „Solidarność" po raz pierwszy starała się o legalizację, niektórzy z Was z Przewodniczącym na czele znaleźli się na Wawelu, by tam, w otoczeniu polskich królów, przed trumną św. Stanisława – biskupa i męczennika, prosić Boga o światło i siłę. Wydarzenie to miało ciężar symbolu. Wyglądało tak, jakby sami polscy królowie przekazywali los Polski w ręce polskich robotników. A los ten wtedy, przed dziesięciu laty, nie wyglądał różowo. Kto mógł przewidzieć, co stanie się po dziesięciu latach? I wtedy właśnie, tam na Wawelu, uświadomiliśmy sobie wspólną prawdę: prawdziwa „Solidarność" jest solidarnością sumień. Prawda ta nie straciła ani trochę na wartości. Wręcz przeciwnie – czas, który minął, potwierdził ją. Dziś, po kilku latach i po wielu doświadczeniach, powracamy do niej jak do źródła.

Czym właściwie była „Solidarność"?

Patrząc z pewnego punktu widzenia była wcieleniem samych sprzeczności. Mówiło się, że jest to związek zawodowy i zarazem nie jest to związek zawodowy. Mówiło się, że nie jest to partia polityczna i zarazem, że spełnia ona rolę partii politycznej. Mówiło się, że nie została powołana po to, by rządzić krajem, ale w sytuacjach granicznych to ona rządziła krajem. Mówiło się, że jest to typowo polski twór, ale potem okazywało się, że nie jest to wyłącznie polski twór, ponieważ „Solidarność" zaczęła się pojawiać wszędzie. Czy takie nagromadzenie sprzeczności mogło istnieć? Nie, to niemożliwe. A przecież zaistniało. Nawet więcej, w kraju opanowanym przez rozmaite iluzje, jedynie „Solidarność" nie była iluzją.

„Solidarność" narodziła się jako odpowiedź na rewolucję. Rewolucja była zastosowaniem przemocy w imię wzniosłych haseł o sprawiedliwości i postępie. Rewolucja pozostawiła po sobie krwawe żniwo. Owocem rewolucji nie był ani postęp, ani sprawiedliwość, ani wolność, lecz brutalny totalita-

* Konspekt wystąpienia wygłoszonego podczas otwarcia II Zjazdu NSZZ „Solidarność" w Gdańsku 1990 r. Tytuł pochodzi od redakcji.

ryzm. Owocem okazał się również nieznany dotąd na taką skalę kryzys pracy. Przejawem kryzysu stało się katastrofalne marnotrawstwo – marnotrawstwo energii, surowców, ludzi. Miejsce pracy rzetelnej zajęła iluzja pracy. Nie był to więc jedynie kryzys ekonomiczny, ale również polityczny i moralny. Rewolucja totalitarna była ciosem wymierzonym w ludzkie poczucie odpowiedzialności – była deprawacją sumień.

Nie jest łatwo wychodzić ze świata zbudowanego przez rewolucję. Nie wiadomo, od czego zacząć. Wydaje się, że trzeba zacząć od ekonomii, bo sprawa pracy to przecież głównie sprawa ekonomii. Ale wkrótce okazuje się, że jedno ogniwo pociąga za sobą drugie i trzecie. Za ekonomią idzie polityka, za polityką etyka, a za etyką człowiek ze swoim poczuciem odpowiedzialności. Czy należy się zatem dziwić, że „Solidarność" była po trosze wszystkim? Że mówiąc o ekonomii i polityce, musiała dotykać sumień? Ale nie to może było najistotniejsze. Najważniejszy był sposób działania: „Solidarność" wyrzekła się przemocy. Nie wychodzi się z rewolucji za pomocą nowej rewolucji. Odrzucając przemoc jako środek działania, „Solidarność" stała się najgłębszą, prawdziwą rewolucją.

„Solidarność" znalazła na swej drodze niezwykłego – nie wiem, jak Go nazwać – Ojca. Ojca, który był zarazem bratem i przyjacielem – Jana Pawła II. „Solidarność" otrzymała od Niego niezwykły dar: dwie encykliki społeczne, liczne wskazania podczas pielgrzymek do Ojczyzny, otrzymała niezwykłą modlitwę, zwłaszcza podczas stanu wojennego. Pamiętamy, co do nas mówił: „Jeden drugiego brzemiona noście – to niezwykłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy: jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy jeden przeciw drugiemu"[1]. Ale nie tylko to. Kierowany przez Jana Pawła II Kościół dał „Solidarności" męczennika – ks. Jerzego Popiełuszkę. Jego męczeństwo połączyło i jakby zwieńczyło męczeństwo innych ludzi „Solidarności" – tych z kopalni „Wujek" i tych spod wielu polskich strzech. Takie dary zobowiązują. Kładą się na nas, jak wielki testament czasu.

Godzina otwarcia tego Zjazdu jest godziną niezwykłą. Cisną się na usta słowa o zwycięstwie. Ale jakaś wewnętrzna siła powstrzymuje nas przed wypowiedzeniem tych słów. Czy można mówić o zwycięstwie przy łóżku chorego? Czy można przeżywać radość, gdy nasz okręt tonie? Dlatego proponuję, aby słowo to odłożyć na potem. Może użyjemy go, gdy już wszystko się nam uda, a może użyją go dopiero przyszłe pokolenia. Zamiast słowa „zwycięstwo", proponuję coś innego. Są w Ewangelii słowa, które wydają się przeznaczone dla nas. Chrystus ostrzegał kiedyś uczniów przed grzechem

[1] Jan Paweł II, *Praca nad pracą* (Gdańsk-Zaspa, 12 VI 1987 r.), w: tenże, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku*, Cittá del Vaticano 1987, s. 172.

zarozumialstwa i pychy. Mówił do nich: gdy przypadkiem uda się wam coś dobrego zrobić, gdy zobaczycie jakiś cud, który wyszedł spod waszych rąk, mówcie raczej: „słudzy nieużyteczni jesteśmy, wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać" (Łk 17,10). Tak, te słowa są powiedziane dla nas. Oglądamy rzeczy niezwykłe. Staliśmy się świadkami cudu historii. Kim jesteśmy? Czy jesteśmy sprawcami cudów? Jesteśmy sługami nieużytecznymi – obyśmy zrobili przynajmniej to, co do nas należy.

Andrzej GRZEGORCZYK

SOLIDARNOŚĆ – ETHOS CZY PRZYJĘCIE LOSU?

Jesteśmy powołani do wielkich wewnętrznych wysiłków i przeobrażeń. Chodzi w nich głównie o to, aby serca nasze były otwarte i czyste w momencie decyzji.

Sprawa „Solidarności" to nie jest tylko sprawa ethosu, w zwykłym, psychologicznym lub socjologicznym sensie tego słowa. W ogóle sprawa dzisiejszego świata, to nie jest tylko sprawa postępowania ludzi. Dzisiejszy świat ludzki bez boskiej ingerencji byłby skazany na zagładę. Ludzie doszli do tego, że zbyt wiele od nich zależy. Pan Bóg nie może dziś zostawić ludziom swobody robienia z tym światem tego, co chcą. Musi ratować nas samych przed nami samymi.

Naród polski nie jest specjalnie uprzywilejowany, ale może mieć ważne powołanie. Trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, co i jak liczy się z przeszłości. W przeszłości naszego narodu były ważne decyzje wiążące nasz naród z Bogiem. Były ślubowania, oddania, były poważne zbiorowe modły i sakramenty. Można przypuszczać, że Bóg poważniej od nas traktuje wytworzone z nim związki. Przeszłość nie determinuje przyszłości. Człowiek może odwołać swoje zobowiązania. Póki żyjemy, jesteśmy wolni w swoich decyzjach, ale wypowiedziane słowa się liczą i wyznaczają warunki, w których Bóg ustanawia powołania dla grup i dla jednostek.

Dziś ludzkość stanowi dość spójny splot narodów mocno powiązanych różnymi więzami. Każdy naród i każda jednostka ma swoje powołanie. Nie jest ono wyznaczone jednoznacznie, dopuszcza szereg wariantów. Świata nie da się dziś zrozumieć inaczej jak tylko, jako będącego w dialogu z Bogiem, który wzywa, naprawia to, co człowiek psuje i ciągle daje nam nowe szanse.

Zarówno pytania ankiety „Ethosu", jak i list redakcji zapraszający do udziału w numerze poświęconym „Solidarności", sformułowane były w poetyce świeckiej. Powiedziałbym nawet więcej, w poetyce tworzącej świecki mit „Solidarności" i mit jej ethosu. Powstawanie mitów społecznych jest zjawiskiem naturalnym, ale łatwo prowadzącym na intelektualne manowce. Na początku stanu wojennego ktoś z działaczy solidarnościowych powiedział nawet, że teraz trzeba świadomie tworzyć mit „Solidarności", którym podobnie jak mitami powstań będą się żywić następne pokolenia. Nie musi on być w szczegółach prawdziwy, ale musi być wielki. (Stąd krytycznie też odniósł

się do moich analiz, w których występowałem przeciwko wszelkiej mitologizacji). Wielu ludziom wydawało się wtedy, że z „Solidarności" zostanie tylko wielki mit. Tymczasem lata pierwszej „Solidarności" (1980-1981) były ważnym etapem przemiany, dojrzewania ludzi, zarówno elit, jak i mas. Potem przyszły etapy dalsze. W końcu przecież psychicznym przemianom zawdzięczamy trwałe, jak się zdaje, instytucjonalne zmiany w kraju zaczęte rozmowami przy „okrągłym stole".

W wymienianiu wszystkich etapów i wszystkich czynników, które przyczyniły się do obecnego stanu, trzeba by się cofać w daleką przeszłość. Ostatnimi wydarzeniami na tej drodze, mającymi charakter opatrznościowy, były wizyty papieskie, ale też po prostu praca ofiarna wielu ludzi pełnych zapału i wiary. Również i te czynniki byłyby bezsilne, gdyby nie towarzyszyły im wewnętrzne akty uznania prawdy i dobra przez setki czy miliony ludzi, którzy w swym życiu wewnętrznym, w pewnych momentach stawiali na prawdę i dobro; bronili się wewnętrznie przed zakłamaniem i zniewoleniem, nawet gdy zewnętrznie im ulegali. Dlatego pytanie o sukcesy i porażki „Solidarności" wydaje się pytaniem powierzchownym i dostosowanym raczej do perspektywy człowieka niewierzącego. Dla wierzącego nie ma zwycięstw ani porażek. Są tylko dary Bożej łaski oraz wezwania i próby. Są oczywiście też nasze wybory – dobre lub złe. Wybory dobre, przeciwne własnym egoistycznym dążeniom, można nazwać zwycięstwem, a uleganie pokusie egoizmu można nazwać porażką. Są to jednak na ogół zwycięstwa i porażki niewidoczne, a i do nich też potrzebna jest łaska. Natomiast walka z drugim człowiekiem, zwycięska w kategoriach ziemskich, jest duchowo zawsze porażką: zwycięstwem może być tylko pojednanie.

Może więc największym zwycięstwem „Solidarności" był sam przebieg strajku sierpniowego w 1980 r., odbywający się bez wódki, w modlitwie, w nastroju najbardziej bezinteresownego poświęcenia i bez wrogości do kogokolwiek. Potem, po zewnętrznym sukcesie powstały wewnętrzne upadki. W całej robocie organizacyjno-politycznej nastało pewne obniżenie duchowe, szukanie ziemskich kluczy do ziemskich spraw i związana z tym atmosfera walki, zacietrzewienia, wrogości. Było w tym stawianie na ziemskie sposoby i ziemskie sukcesy – i dlatego musiało się to skończyć ziemską porażką.

W czasie tzw. stanu wojennego były rzeczy ważne: duchowa postawa wielu ludzi internowanych, wytrwała i bez rozgłosu praca nad sobą licznych grup ludzkich, ofiarna działalność takich osób, jak np. ks. Jerzy Popiełuszko. Teraz zbieramy plon tych wewnętrznych zwycięstw. Ci, którzy przeszli te doświadczenia, są dziś dojrzalsi do prawdziwej społecznej służby i dla nich zaczęło się teraz powołanie do wielkiej społecznej służby, do wysiłku, ofiary i troski o całość kraju. Można uważać, że Pan Bóg postawił ich w sytuacji wielkiej próby, wielkiego pytania: czy są w stanie poświęcić się naprawdę, przekroczyć różne schematy swoich środowisk, podjąć odpowiedzialność za los narodu, podjąć się ogromnego trudu naprawy zdemoralizo-

wanych struktur, w których wszyscy tkwimy, do których jesteśmy przyzwyczajeni.

Oczywiście do żadnej roli nikt nie jest zdeterminowany. Wszystko zależy od naszych decyzji. Rok 1981 był okresem fundamentalnych doświadczeń. Większość ludzi była do niego duchowo nie przygotowana. Dlatego m.in. został on częściowo zmarnowany duchowo. Niestety Polacy często nie chcą się sami uczyć. Pan Bóg musi więc nas uczyć poprzez stany wojenne, zabory i okupacje. Gdyby Lech Wałęsa miał takie przygotowanie, jakie miał Gandhi i jakiego nauczyli się jego następcy: Lanza del Vasto, Gossowie, Martin Luter King, Helder Camara, Cezary Chavez, – to by w różnych momentach 1981 roku, np. w Radomiu, rozpoczął głodówkę oczyszczającą ruch. Myślę, że i dziś bez pewnego dobrowolnego umartwienia nie da się rozwiązać niektórych spraw. Chrystus nie bez racji powiedział, że są takie duchy nieczyste, których nie da się wyrzucić inaczej, jak tylko przez długie modlitwy i posty (por. Mt 17, 21).

Naród zdemoralizowany przez rządy oligarchiczno-dyktatorskie musi się odrodzić duchowo. Przede wszystkim muszą się odrodzić duchowo elity. Inaczej żadna reforma się nie uda. Filipińczycy 1986, podobnie jak Polacy 1989, odnieśli poważny sukces w zakresie demokratyzacji. Ale okazało się, że bez ofiar ze strony posiadaczy dalszej istotnej poprawy (np. reformy rolnej) nie można tam przeprowadzić. Wszędzie egoizm grup, warstw lub formacji politycznych stanowi główną przeszkodę w postępie społecznym. My też stoimy przed potrzebą reedukacji czy resocjalizacji dużej części narodu, ażeby nowe (np. „urynkowione") metody gospodarowania nie stały się prymitywną walką o byt lub o bogactwo, prowadzącą do nierówności, krzywd i dalszego wyzysku (nie przez organizm państwowo-nomenklaturowy, jak do tej pory, ale przez dobrze zorganizowane prywatne grupy następców poprzednich wyzyskiwaczy).

Z roku na rok stajemy przed wyzwaniami coraz trudniejszymi. Dzisiaj są to wyzwania ogólnonarodowe, a nawet już ogólnoludzkie. Poświęcenie się elit może się okazać niewystarczające. Może potrzebny jest nam ascetyzm masowy? Na nasze tzw. „socjalistyczne" zboczenie społeczne nakłada się dzisiaj zboczenie ogólnocywilizacyjne. Jak daleko można iść po drodze cywilizacji przemysłowej w jej dotychczasowym kształcie? Nie wiadomo, czy jest do powtórzenia w skali 6 miliardów ludzi w początkach XXI wieku to, co pozwoliło krajom bogatym stać się takimi lub zachować swoje bogactwo w XIX i XX wieku.

Jakie jest więc nasze powołanie w tej sytuacji, czy pchać się do czołówki bogatych, która się bogaci nie dbając o resztę ludzkości (czy droga taka jest dla nas w ogóle możliwa?), czy też powołaniem naszym jest właśnie wypracować wzory dla biednych, iść razem z innymi, szukać rozwiązań dla wszystkich, a nie starać się wyrwać do przodu? Ten wybór wiąże się z ethosem zarówno społecznym, jak i indywidualnym. Na obecnym etapie ważniejszy

od ethosu walki politycznej staje się ethos indywidualnego bogacenia się, dbania o swoją, ale też i o zbiorową egzystencję.

Strajki 1980 były żądaniem reform generalnych, wyrażały troskę o wartości uniwersalne. Strajki 1989 są już raczej żądaniem poprawy partykularnych interesów. Każda grupa ma prawo zabiegać o swoje interesy. Ale co innego powinno być dziś troską podstawową ludzi społecznie aktywnych. Powinno nią być moralne odrodzenie grup, struktur i jednostek. Dobro zbiorowe nie zrodzi się z samych partykularnych egoizmów. Filozofia liberalizmu gospodarczego była tylko do pewnego stopnia korzystna społecznie. W krajach zachodnich była ona stale równoważona przez ruchy, partie, Kościoły i jednostki zaangażowane w dobro powszechne.

Potrzebna jest koncepcja generalna przekraczająca egoizmy. Co znaczą np. wyrzeczenia, o których mówią politycy, że są dla nas konieczne? Kto, czego ma się wyrzec? Jeśli tak, to trzeba opisać jakiś styl życia, ideał, wzór konsumpcji i do niego dostosować dalsze reformy. Bez takiego ideologicznego programu mówienie o wyrzeczeniach jest eufemistyczną zapowiedzią odgórnych ekonomicznych restrykcji czy represji. Chcemy nie tego przecież, ale programu przemawiającego do sumienia i ideologicznego zaangażowania w ten program ludzi aktywnych społecznie, w równym stopniu, jak potrafią być zaangażowani w walkę o partykularne interesy.

Program chrześcijańskiej aktywności nie jest nigdy samym tylko programem zewnętrznej aktywności, ale jest zawsze też programem przekształcania samego siebie.

Musimy się więc często pytać: co nas buduje, a co nas gubi i niszczy?

Może jest przede wszystkim tak, że buduje nas chwila szacunku dla drugiego człowieka, tolerancja dla jego odmienności i uznanie tajemnicy jego indywidualnego rozwoju. A niszczy nas wrogość, nieuznanie w drugim dobrej woli, dbanie o własny interes lub własną ważność indywidualną lub zbiorową.

Chrześcijanin nie może traktować życia politycznego jako terenu walki ani jako sprawy techniczno-administracyjnej. Życie polityczne jest dane jednostkom i grupom jako moralne wyzwanie i moralna próba, przede wszystkim próba stosunku do drugiego człowieka, otwartości na innych, miłości – w tym też może najbardziej – próba miłości do nieprzyjaciół... Chrześcijanin posłany jest na świadectwo trudnym wartościom. Chrystus powiedział, że do wzajemnej solidarności zdolni są też poganie, natomiast chrześcijanin ma pójść dalej: kochać nieprzyjaciół i dobrze czynić tym, którzy go prześladują (por. Mt 5, 43-48). Do samego dbania o gospodarczy interes kraju Pan Bóg nie potrzebuje wzywać chrześcijanina. Chrześcijanina Bóg powołuje do życia politycznego dla świadectwa wartości najwyższych, przede wszystkim prawdy i miłości do każdego człowieka.

Z miłości i szacunku płynie:

– objęcie wszystkich swoją troską, niewystępowanie przeciwko ludziom, nawet jeśli potępia się ich czyny,

– podejmowanie się rzeczy trudnych, trudnej współpracy i odpowiedzialności narażającej na krytycyzm, wiele wysiłków, czasem nawet niezrozumienie ze strony bliskich,

– ofiara dobrowolnie przyjęta, cierpienie, a nawet samoumartwienie (posty i modlitwy) niezbędne dla oczyszczenia swojej intencji i swojego otoczenia. Stałe kontrolowanie tej intencji, zatrzymanie się, gdy się zauważy, że własny lub grupowy prestiż lub interes przeważa nad troską o wszystkich.

Nie było np. dla mnie jasne świadectwo chrześcijaństwa ludzi, którzy na wiosnę 1989 r. słusznie bronili ideałów demokracji w Chinach, ale w tych samych demonstracjach bez szacunku wypowiadali się o generale Jaruzelskim. Uważam, że należy docenić pozytywną ewolucję wielu ludzi koalicji rządowej, nie deprecjonować ich postaw jako powierzchownych. Niektórzy ludzie, ongiś partyjni lub prorządowi, przeszli ewolucję gruntowną wcześniej, potem byli liderami opozycji. (Można mieć do nich najwyżej tylko pretensję, że nie dokonali publicznego wyznania swych dawnych win. W ten sposób ułatwiają innym przeskakiwanie z jednej strony barykady na drugą bez płacenia wewnętrznych kosztów. Nawet jeśli ktoś jest represjonowany za zmianę poglądów, to dobrowolne uniżenie się własne ważniejsze jest od represji przychodzących z zewnątrz.)

Jesteśmy powołani do wielkich wewnętrznych wysiłków i przeobrażeń. Chodzi w nich głównie o to, aby serca nasze były otwarte i czyste w momencie decyzji. Zwłaszcza dziś, w sytuacji, gdy naród całą swoją ufność i nadzieję złożył w ręce jednolitego Senatu i tych 35 % Sejmu, może jacyś chrześcijanie są wezwani do wielkiego cierpienia, trudu, a może męczeństwa, przed którym nie godzi się bronić? Może są potrzebni i powinni się poczuć powołani: ministrowie-męczennicy okresu przejściowego? Pokorni naprawiacze rzeczy i struktur zniszczonych przez innych, borykający się do umęczenia ze skorumpowanym aparatem, niedocenieni, lekceważeni przez młodych gniewnych ludzi, ale pracujący mimo to, bardziej jako społecznicy w swoich resortach, odrzuceni może potem na śmietnik przez następną fazę, która w atmosferze tryumfu zasiądzie w znacznie wygodniejszej sytuacji i zbierać będzie zasługi historii... W pokornym naprawianiu tkwi chrześcijańskie przebaczenie tym, którzy psując przez swoją bezmyślność lub prywatę skrzywdzili nas wszystkich.

(Pisane: maj–czerwiec 1989 r.
przed powstaniem rządu Tadeusza Mazowieckiego. A. G.)

Piotr NITECKI

KOŚCIÓŁ W POLSCE I „SOLIDARNOŚĆ"

Kiedy w sierpniu 1980 roku powstawała „Solidarność", całe to doświadczenie, siła i słabość Kościoła w Polsce znajdowały swoje odbicie w praktycznym działaniu na rzecz podjętego dzieła odnowy społecznej.

Rozpoczęta w sierpniu 1980 roku historia „Solidarności" od początku związana została silnie z wielowiekową historią Kościoła w Polsce. Dla Kościoła, który służy przede wszystkim zbawieniu człowieka, ale także humanizacji stosunków społecznych, lata osiemdziesiąte w Polsce i wydarzenia, jakie one ze sobą niosły, stanowiły kolejny etap jego ponad tysiącletniej pracy nad wspieraniem aspiracji narodu do bardziej godnego życia. Dla „Solidarności" zaś, jako związku zawodowego i ruchu społecznego, był to dopiero czas powstawania i pierwszych, trudnych doświadczeń w działaniu. Powszechnie wiadomo, że Kościół wspierał „Solidarność" w całym procesie jej powstawania, rozwoju, oficjalnego „niebytu" i powrotu do legalnej działalności. Jest to oczywiście prawda, choć pełniejsze jednak i bardziej precyzyjne byłoby może stwierdzenie, że „Solidarność" zrodziła się – w pewnym sensie – w Kościele i jest jednym z zewnętrznych owoców jego aktywności społecznej na polskiej ziemi. Powstała ona bowiem – w znaczeniu socjologicznym – w środowisku ludzi pracy, którzy – w znaczeniu teologicznym – w swej znakomitej większości stanowią wspólnotę Ludu Bożego, a więc Kościół działający, modlący się i cierpiący w świecie oraz czerpiący impulsy do swej pracy z Objawienia Bożego.

Pisanie o wzajemnych relacjach Kościoła i jakiegokolwiek ruchu społecznego jest zawsze rzeczą trudną i ryzykowną przede wszystkim ze względu na specyficzną rolę Kościoła, którego – bez zafałszowania jego istoty – nie da się sprowadzić wyłącznie do tak zwanej siły społecznej. Kościół i każdy ruch społeczny różnią się między sobą perspektywą spojrzenia na sprawy życia publicznego, różnymi celami i metodami działania. Wspólną natomiast płaszczyzną dla obu tych rzeczywistości jest – lub przynajmniej winna być – troska o człowieka w jego pełnym, nadprzyrodzonym i doczesnym wymiarze. Tylko na tej płaszczyźnie można mówić o wzajemnych relacjach „Solidarności" i Kościoła w Polsce. Uwzględniając zatem specyfikę obu tych rzeczywistości, po dziesięciu latach ich wzajemnego współdziałania uzasadnione jest pytanie o proces wpisywania się „Solidarności" w rzeczywistość Kościoła w Polsce i o wpływ Kościoła na kształtowanie się oblicza owego ruchu społecznego, stanowiącego gwarancję autentyczności przemian społecznych w naszym kraju.

W okresie powstawania „Solidarności" nierzadkie były dyskusje i spory, czyją zasługą jest jej powstanie i w pierwszym okresie jej legalnej działalności tak dynamiczny rozwój. Zwracano przy tym zwłaszcza powszechnie uwagę na niekwestionowane znaczenie ruchów opozycyjnych, niezwykle dyskretnie natomiast traktując przy tym rolę Kościoła w całym procesie, który doprowadził do wydarzeń z sierpnia 1980 roku i do powstania „Solidarności". Wyrosła ona ze współdziałania różnych nurtów ideowych i politycznych, które w sytuacji zewnętrznego ograniczenia praw społeczeństwa do nieskrępowanego rozwoju, potrafiły zachować wewnętrzną niezależność, ucząc zachowywać ją także przez innych. W tym kontekście trudno przecenić rolę Kościoła, który na przestrzeni całych swych dziejów na polskiej ziemi budował solidarność społeczeństwa polskiego opartą na fundamencie nadprzyrodzonej wiary i doczesnej troski o dobro wspólne. Czynił to także w ostatnim pięćdziesięcioleciu, po 1939 roku wraz z całym społeczeństwem cierpiąc, pielęgnując chrześcijańską nadzieję i zabiegając o humanizację stosunków społecznych w Polsce, przez co umocnił swój autorytet moralny w naszym kraju.

Kościół ma więc ogromny, choć często niedoceniony wkład w tworzenie klimatu społecznego, w którym mogła zrodzić się „Solidarność". Duszpasterstwo w Polsce po drugiej wojnie światowej, a zwłaszcza po 1956 roku, dzięki osobowości i mądrości prymasa Wyszyńskiego, nosiło wybitnie znamię katolicko-społeczne. Dzieło „Solidarności" uformowane zaś zostało w zdecydowanej większości przez ludzi ukształtowanych pod ambonami, jedynymi miejscami w Polsce, gdzie przez długie lata mogli usłyszeć prawdę nie tylko o swoim zbawieniu, ale także o swej godności i prawach przysługujących człowiekowi w życiu publicznym. Ogromną rolę w tworzeniu tego klimatu odegrała zwłaszcza Wielka Nowenna i jej dalekosiężny program odrodzenia narodu wkraczającego w drugie tysiąclecie chrześcijaństwa. Jednym z jego wątków była właśnie wyraźnie określona troska o przemiany społeczne w Polsce, rozumiana przez pasterzy Kościoła również jako teren jego ewangelizacyjnego posłannictwa. Składając Śluby Jasnogórskie społeczeństwo katolickie przyrzekało wszak między innymi podjęcie działań na rzecz kształtowania życia narodowego w miłości i sprawiedliwości, sprawiedliwy podział plonów ziemi i owoców pracy, walkę z wadami narodowymi i dążenie do zdobywania cnót obywatelskich.

Wspólne dążenie do odnowy społecznej (mimo oficjalnej propagandy władz politycznych próbujących ograniczać wpływy Kościoła i narzucać własny, obcy naszemu narodowi sposób myślenia o sprawach społecznych) było istotnym elementem integracji narodu, zagubionego początkowo w wyniku skutków wojny i późniejszych przemian politycznych w Polsce. Pierwszym na dużą skalę zewnętrznym wyrazem owego „odnalezienia się" społeczeństwa polskiego na płaszczyźnie wartości chrześcijańskich były uroczystości Sacrum Poloniae Millennium, dopełniające duszpasterski program Wielkiej

Nowenny. Odegrały one ogromną i niedocenioną chyba do dzisiaj rolę w procesie integracji narodu i umacniania jego niezależności wobec pseudowartości proponowanych mu przez ideologię marksistowską. Uroczystości milenijne odbywały się – jak pamiętamy – w atmosferze propagandowej nagonki połączonej z represjami wobec przedstawicieli Kościoła, które zmierzały do niwelowania przez władze jakichkolwiek niezależnych sposobów myślenia. Odpowiedzią społeczeństwa polskiego było manifestacyjne opowiedzenie się po stronie atakowanego Prymasa i biskupów. Uroczystości milenijne w 1966 roku we wszystkich stolicach biskupich były lekcją solidarności narodu, pierwszą i jedyną na taką skalę przed papieskimi pielgrzymkami do Polski.

Atak na Kościół w okresie milenijnym był pierwszym etapem walki władzy z niezależnością myślenia i działania w Polsce po przełomie październikowym. Dwa lata później, w 1968 roku, przyszła pora na intelektualistów, po kolejnych dwóch latach, w 1970 roku, na robotników. Wydarzenia te zasadniczo zmieniły sposób patrzenia na sprawy społeczne opiniotwórczych środowisk elitarnych, które – jeszcze w czasie uroczystości milenijnych – kontestując już siły polityczne sprawujące władzę, nie rozumiały jeszcze społecznego wymiaru działalności Kościoła, stając nierzadko na pozycjach jawnie antykościelnych bądź też wykazując zupełne niezrozumienie dla katolicko-społecznej linii działania prymasa Wyszyńskiego.

Radykalna zmiana – i to w różnych środowiskach – nastąpiła dopiero w połowie lat siedemdziesiątych, kiedy to władze zaniepokojone zbliżającym się kryzysem zwróciły się do Kościoła z nadzieją na jego współudział w pacyfikacji nastrojów społecznych; powstające zaś wówczas środowiska opozycyjne również poszukiwały w Kościele wsparcia dla swych programów zmierzających do większej demokratyzacji życia społecznego w Polsce. W tej nowej sytuacji Kościół, wskazując władzy właściwe kierunki działań dla dobra wspólnego narodu, wspierał jednocześnie niezależne inicjatywy ludzi przychodzących nieraz z bardzo daleka do Kościoła, prosząc go o moralne wsparcie dla tych inicjatyw. Kościół popierał je w tym wszystkim, co było w nich dobre, choć nie czynił tego bezkrytycznie, ucząc współodpowiedzialności za dobro narodu i podejmowaną służbę społeczną. Z owych niezależnych ugrupowań zrodziła się bezpośrednio „Solidarność".

Zanim jednak do tego doszło, wydarzeniem, które w wyjątkowy sposób umocniło solidarność społeczeństwa polskiego, był wybór Papieża z Polski i jego pierwsza pielgrzymka do rodzinnego kraju. Tego elementu w wypracowywaniu programu działania Kościoła w Polsce nikt nie mógł planować ani przewidzieć. Wydarzenie to jednak w wyjątkowy sposób umocniło autorytet naszego Kościoła, a tym samym jego misję ewangelizacyjną oraz pozwoliło społeczeństwu dostrzec, iż mimo marksistowskiej indoktrynacji jest ono jednością, myśli podobnie i zmierza do osiągnięcia podobnych wartości. Reszty dokonała niezwykła osobowość Jana Pawła II, jego program promo-

cji osoby ludzkiej w świecie i wprowadzenia wartości chrześcijańskich do życia społecznego oraz wyrazistość religijno-moralna zdolna przemówić do ludzi dobrej woli niezależnie od ich osobistego stosunku do wiary.

Jak widać zatem, w tworzeniu klimatu społecznego, w jakim mogło dojść do zorganizowania masowego ruchu społecznego na rzecz przemian, Kościół odgrywał ogromną rolę. Słabością jednak jego działania w tym zakresie było to, iż nie zawsze główne kierunki jego programu działania znajdowały swoje odbicie w kształtowaniu postaw laikatu katolickiego, powołanego do bezpośredniego udziału w przemianie świata w duchu wartości chrześcijańskich. Przyczyn takiego stanu rzeczy było wiele, przede wszystkim zastraszenie społeczeństwa przez władze polityczne, słaba znajomość zasad nauczania społecznego Kościoła, bez której trudno mówić o aktywnym uczestnictwie w życiu społecznym z pozycji chrześcijańskich, a także serwilizm większości oficjalnych tak zwanych „działaczy katolickich". Efektem tego zaś był brak – na ile zawiniony, to inna sprawa – pewnego dalekowzrocznego działania przygotowującego w wystarczającym stopniu kadry autentycznych działaczy zdolnych do udziału w procesie ewangelizacji, dla których nie własne ambicje i partykularne interesy własnych środowisk byłyby główną wytyczną działania, lecz troska o prawdziwe dobro społeczeństwa polskiego wychowanego w duchu chrześcijańskiego systemu wartości.

Kiedy w sierpniu 1980 roku powstawała „Solidarność", całe to doświadczenie, siła i słabość Kościoła w Polsce znajdowały swoje odbicie w praktycznym działaniu na rzecz podjętego dzieła odnowy społecznej. Masy były z Kościołem i Kościół był z masami, albo inaczej: owe masy były – w zdecydowanej większości – Kościołem rozumianym jako wspólnota Ludu Bożego z charakterystycznymi dla niego w naszym kraju cechami: głębokim przywiązaniem do religii i pasterzy Kościoła oraz słabą świadomością dotyczącą bezpośredniego związku między wyznawaną wiarą a jej wpływem na życie społeczne. Kościół w Polsce był więc i w tym czasie wiarygodny dla społeczeństwa, które odwoływało się do niego w modlitwie i sakramentach, szukając ukojenia i przezwyciężenia lęku, a jednocześnie szukając w nim – jako w największym autorytecie moralnym – wsparcia dla realizacji doczesnych aspiracji i celów. Znamienne przy tym jest, że nawet sam wybór nazwy nowego ruchu społecznego, „Solidarność", był wyrazem, chyba zresztą nie do końca uświadomionym, odwołania się do chrześcijańskiego systemu wartości zgodnego z nauczaniem społecznym Kościoła. W kształtowaniu ruchu brak jednak było dostatecznej liczby ludzi świeckich, którzy w tym właśnie duchu potrafiliby formować ów Związek skupiający przecież miliony ludzi wierzących. Model katolicyzmu ludowego, masowego, bez pogłębienia intelektualnego, już tu nie wystarczał. Masy, a więc właśnie wspólnota Ludu Bożego, wiecowały i modliły się. Konkretne zaś programy odnowy i metody ich realizacji tworzyli często ludzie zazwyczaj pełni dobrej woli, oddani sprawie, której służyli, kompetentni w różnych dziedzinach wiedzy, ale uformo-

wani nierzadko w duchu dalekim od właściwie rozumianego posłannictwa Kościoła i nie uwzględniający w dostateczny sposób chrześcijańskiego ethosu narodu, dla dobra którego działali.

Powstanie i dynamiczny rozwój „Solidarności" w pierwszym okresie jej legalnego działania zaskoczył wszystkich swoim zasięgiem, treścią i dalekimi perspektywami, jakie otworzyła ona przed naszym społeczeństwem i które na naszych oczach dziś się realizują. Przedstawiciele Kościoła byli również zaskoczeni. Kościół jednak, jako pierwsza z wielkich sił społecznych w Polsce, umiał odpowiedzieć niemal natychmiast na wyzwanie czasu popierając rodzący się – wówczas jeszcze bez nazwy – ruch społeczny. W przyjęciu takiej właśnie linii działania Kościołowi towarzyszyła nadzieja na pozytywne przemiany, których sam się wielokrotnie domagał w życiu społecznym w Polsce, a jednocześnie troska o stabilność państwa i nienarażanie go na wewnętrzną anarchię i zewnętrzną interwencję zbrojną. Jego poparcie dla powstającej wówczas „Solidarności" wynikało więc zarówno z odczucia konieczności zmian w polskim życiu publicznym, jak i z przekonania, że rodzący się nowy ruch społeczny jest autentyczny, to znaczy wypływa z poczucia odpowiedzialności społeczeństwa polskiego i z jego woli przemian odwołującej się także wyraźnie do podstaw chrześcijańskich.

Taka postawa Kościoła była dla „Solidarności", zagrożonej zarówno ze strony sił sprawujących wówczas władzę, jak i zastraszonej części społeczeństwa zadowalającego się tak zwaną „małą stabilizacją", niezwykle cennym kredytem zaufania. Kościół w czasie powstawania „Solidarności" dał jednak społeczeństwu polskiemu to, czego nikt inny dać mu nie mógł: pomoc modlitwy i sakramentalnego wsparcia ludzi podczas strajków, o których na początku wcale nie było wiadomo, że skończą się pomyślnie. Dał także moralne, publiczne wsparcie inicjatywie ludzi pracy dążących do stworzenia własnego, niezależnego związku zawodowego, zgodnie z postulatami wysuwanymi przez katolicką naukę społeczną. Dał również wsparcie intelektualne działaczom młodego organizmu społecznego w różnego rodzaju rozmowach, które doprowadziły do legalizacji „Solidarności", broniąc ją także wielokrotnie przed czynnikami administracyjnymi. Dał wreszcie wielu działaczom „Solidarności" ducha umiaru, który nie przez wszystkich był należycie doceniony, a sam Kościół był oskarżany nierzadko o pacyfikowanie nastrojów społecznych.

Również jednak powstanie „Solidarności" miało także swój wpływ na realizowanie misji Kościoła na polskiej ziemi. Powstanie tego Związku było więc również w jakimś sensie i darem dla samego Kościoła oraz odpowiedzią na obdarzenie „Solidarności" przez Kościół wspomnianym wyżej kredytem zaufania. „Solidarność" odciążyła bowiem w dużej mierze Kościół od spełniania pozareligijnej funkcji przemawiania w imieniu pozbawionego głosu społeczeństwa, którą Kościół zmuszony był de facto pełnić w związku z brakiem autentycznej opinii publicznej w okresie powojennym. Ogromną

zasługą „Solidarności" stało się również stworzenie w życiu społecznym właściwego klimatu, w którym mogły zostać zrealizowane jego liczne inicjatywy duszpasterskie i społeczne, a których ukoronowaniem jest niewątpliwie uznanie ostatnio statusu prawnego Kościoła w Polsce i przywrócenie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. Ważne jest także i to, że „Solidarność", wprowadzając do życia społecznego elementy związane z życiem religijnym i chrześcijańską tożsamością większości społeczeństwa polskiego, przyczyniła się ostatecznie do obalenia marksistowskiego mitu religii zredukowanej do prywatnej pobożności wiernych, nie mającej żadnego związku z życiem publicznym. W dużej mierze jej zasługą jest więc także odrodzenie się w Polsce na szerszą skalę katolicyzmu społecznego, a zwłaszcza zainteresowania nauczaniem społecznym Kościoła i pogłębianiem tego nauczania, czego przykładem jest choćby cała teologia solidarności rozwinięta w ostatnich latach przez Jana Pawła II.

Kształtowanie owych wzajemnych relacji Kościoła i „Solidarności", aż do czasu wprowadzenia stanu wojennego, było przede wszystkim wspólnym dziełem pasterzy Kościoła, zwłaszcza papieża Jana Pawła II i prymasa Stefana kard. Wyszyńskiego, oraz przywódcy „Solidarności", Lecha Wałęsy. Uwzględniając wszelkie konieczne proporcje wynikające z pełnionych przez nich funkcji, wszyscy oni rozumieli właściwie znaczenie wzajemnych związków między wyznawaną wiarą a problematyką odnowy życia społecznego w Polsce i w tym duchu z ogromną konsekwencją formowali nowe oblicze Ojczyzny. Nie znaczy to jednak, że postawy tego typu nie były kwestionowane zarówno w Kościele, jak i w „Solidarności". Dla pewnej części działaczy Związku Kościół był niczym innym, jak tylko symbolem oporu przeciwko komunistycznej władzy. Nie był więc rozumiany, traktowany był natomiast w sposób instrumentalny do spektakularnych akcji i budowania w jego cieniu autorytetu różnych sił społecznych. Kościół był więc często wykorzystywany, ale nie zawsze dość uważnie słuchany, sam zaś w zbyt małym stopniu potrafił wyegzekwować większe respektowanie swych pouczeń w sprawach społecznych dla dobra narodu, w zamian za tak wyraźne opowiedzenie się za tym ruchem społecznym. Nic zatem dziwnego, że pojawiały się czasem i w Kościele głosy przestrzegające przed zbyt żywiołowym wspieraniem „Solidarności" przez Kościół, co mogłoby narazić na szwank jego uniwersalne posłannictwo ewangelizacyjne.

Sytuacja radykalnie zmieniła się w okresie stanu wojennego. Zmienił się wówczas charakter i zewnętrzne ramy wzajemnych związków między Kościołem i „Solidarnością", ale one same nie zostały przerwane. Trudno tu zresztą precyzyjnie mówić o wzajemności, kiedy tylko jedna ze stron mogła w miarę swobodnie działać. „Solidarność" była wszak pozbawiona możliwości legalnej aktywności, Kościół zaś, którego trudno było zdelegalizować czy zawiesić w działaniu na mocy prawa stanu wojennego, wykorzystywał swoje możliwości otaczając opieką ofiary stanu wojennego, udzielając wielo-

rakiej pomocy ludziom związanym z „Solidarnością" i przyczyniając się tym samym w znacznym stopniu do przetrwania Związku. Niezastąpioną w tym zakresie rolę odegrał przede wszystkim papież Jan Paweł II, którego postawa i konsekwentne wsparcie dla „Solidarności" od początku jej istnienia, przez cały okres delegalizacji, było stale ważnym impulsem do podtrzymywania nadziei i przekonania o słuszności wybranej drogi przez ludzi pracy w Ojczyźnie Papieża. W ślad za moralnym przekonaniem Kościoła, wyrażonym w nauczaniu Jana Pawła II o prawie „Solidarności" do legalnego działania, szły konkretne przedsięwzięcia przedstawicieli Kościoła w kraju. Co prawda po delegalizacji „Solidarności" część oficjalnych przedstawicieli Kościoła w Polsce jakby się zawahała w swym stosunku do tej organizacji, nie rezygnując jednak z wyraźnego wspierania w życiu społecznym tych ideałów, którym służyła „Solidarność". Kościół uczynił wiele dla „Solidarności" i w tym okresie, mimo iż czasem miał prawo czuć się zagubiony, nie zawsze potrafiąc precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie, co w warunkach konspiracji stanu wojennego oznacza ta nazwa, kogo reprezentuje, jaki jest jej program. Skutkiem tego było między innymi zniknięcie tej nazwy z publicznych dokumentów Kościoła w Polsce. To zaś z kolei interpretowane było przez ludzi niechętnych Kościołowi w środowiskach opozycyjnych jako efekt rzekomego koniunkturalizmu i opuszczenie „Solidarności" w trosce o własne interesy. Tak oczywiście nie było, dylemat zaś związany z tożsamością tej organizacji rozstrzygnął pod koniec 1988 roku Ksiądz Prymas wyraźnie stwierdzając, że Kościół bliski jest temu nurtowi związkowemu, roztropnemu i odpowiedzialnemu, któremu przewodniczy Lech Wałęsa działając na korzyść robotników polskich.

Postawa Kościoła, wspierająca w stanie wojennym „Solidarność" i jej prawo do legalnego działania, wynikała z głoszonej przez niego własnej nauki społecznej, podkreślającej naturalne prawo każdego człowieka do swobodnego zrzeszania się, a także z przekonania, że ten właśnie Związek uzewnętrznia aspiracje i nadzieje większości społeczeństwa polskiego, a więc służy dobru narodu. Rola Kościoła w przetrwaniu „Solidarności" miała także całkiem konkretny, egzystencjalny wymiar przede wszystkim dla ludzi, którzy tworzyli ten Związek i za swą postawę po wprowadzeniu stanu wojennego byli brutalnie represjonowani. Im to właśnie, zgodnie ze swoim posłannictwem służby człowiekowi, Kościół pomagał najwięcej, otaczając opieką internowanych i ich rodziny, wywierając – w miarę możności – łagodzący wpływ na tworzone wówczas represyjne prawodawstwo, spiesząc z pomocą duszpasterską, charytatywną, prawną i finansową. Konkretna pomoc Kościoła szła jeszcze dalej. Wiele parafii udostępniało swoje lokale na różnego rodzaju spotkania działaczy zdelegalizowanego wówczas Związku. Wiele ludzi wyrzuconych z pracy znalazło zatrudnienie w instytucjach kościelnych. Niejedna świątynia była miejscem, gdzie budzona była nadzieja i nie przestała mieć racji bytu nazwa „Solidarność", sztandary tej organizacji

i ludzie oficjalnie ją reprezentujący (dość wspomnieć rozkwit w tych latach duszpasterstwa ludzi pracy).

Nie znaczy to oczywiście, że w okresie stanu wojennego we wzajemnych relacjach Kościoła i „Solidarności" nie pojawiły się trudności i napięcia. Ich źródłem były zwykle postawy ludzkie odbiegające od właściwego wyczucia potrzeb narodu i autentycznego posłannictwa Kościoła. Postawa tych przedstawicieli Kościoła, duchownych i tak zwanych „działaczy katolickich", którzy nie rozumieli do końca znaczenia „Solidarności" dla rozwoju życia społecznego na współczesnym etapie dziejów bądź nie potrafili oddzielić niedoskonałości ludzi reprezentujących Związek od samej treści tej organizacji, uznając ją zbyt pochopnie – jak pokazała historia – po jej delegalizacji za zamknięty już rozdział historii. A także postawa tych działaczy spod znaku „Solidarności", którzy nie potrafili dostrzec wyraźnie swego statusu „gościa" w strukturze Kościoła, usiłując lokować w nim własne nadzieje i aspiracje polityczne bez dostatecznego liczenia się z jego najistotniejszym posłannictwem religijno-moralnym. Nie można również nie dostrzegać związanej z tym postawy pewnej niedoskonałości w posłudze tych duchownych, którzy ulegając nadmiernej euforii politycznej, zamiast naświetlać rzeczywistość społeczną duchem przepowiadanej Ewangelii, ową rzeczywistość czynili główną treścią swego przepowiadania.

Tak drażniące wielu publiczne milczenie przedstawicieli Kościoła w Polsce na temat „Solidarności" po jej delegalizacji nie oznaczało oczywiście w rzeczywistości zapomnienia o tym ruchu społecznym. Świadczy o tym między innymi zaangażowanie się Kościoła w proces demokratyzacji stosunków społecznych po stanie wojennym i dążenie do podjęcia dialogu władzy z autentycznymi przedstawicielami społeczeństwa. Miał Kościół znaczny udział w doprowadzeniu do obrad „okrągłego stołu", które – dla nikogo nie było to tajemnicą – musiały doprowadzić do reaktywowania „Solidarności", bez której jakiekolwiek próby dialogu społecznego byłyby nieautentyczne i z góry skazane na niepowodzenie. Wykorzystanie szans, jakie otworzyły się przed społeczeństwem polskim w wyniku tych obrad, związane jest ściśle z otwarciem się nowych możliwości zmierzających ku radykalnym zmianom w życiu publicznym Polski. Jest to niewątpliwie w ogromnej mierze zasługą „Solidarności", jej bezkompromisowości, wytrwałości i rozsądku, co zostało należycie docenione przez społeczeństwo polskie w czerwcowych wyborach 1989 roku. Rozwój sytuacji sprawił więc, że „Solidarność" z siły opozycyjnej stała się głównym architektem władzy, inny jest też charakter jej działalności obejmującej nie tylko funkcje specyficzne dla związku zawodowego, ale i aktywność bezpośrednio polityczną, związaną ze sprawowaniem władzy. Inny jest w związku z tym nieco i stosunek oficjalnych przedstawicieli Kościoła do „Solidarności". Związek ten jakby upojony własnym sukcesem politycznym i siłą swego wpływu na kształtowanie życia społecznego w Polsce, a pośrednio także w innych krajach Europy Wschodniej, dziś jest bardziej

samodzielny w swych poczynaniach, i dotyczy to także jego stosunku do Kościoła. Ze strony Kościoła natomiast stosunek do „Solidarności", choć charakteryzuje się nadal duchem poparcia i wyraźnej sympatii, zabarwiony jest jednak pewną ostrożnością i dystansem związanym z bezpośrednim udziałem jej przedstawicieli w działalności politycznej i sprawowaniu władzy, za którą Kościół – w imię swego uniwersalnego posłannictwa – nie może brać odpowiedzialności.

Wzajemne relacje między Kościołem a „Solidarnością" w nowej sytuacji społeczno-politycznej naszego kraju są dopiero w stadium dojrzewania i rozwoju. Pytanie o ich przyszłość jest pytaniem o możliwość zachowania chrześcijańskiego ethosu „Solidarności", wynikającego z samego tego pojęcia rozwiniętego w nauczaniu Jana Pawła II, i o wierność pierwotnym ideałom Związku, powstałego w atmosferze modlitwy i symboliki religijnej podczas strajków sierpniowych. Kościół chciałby, aby program i metody działania organizacji noszącej nazwę „Solidarności" były zgodne z najgłębszą treścią tego pojęcia zakorzenionego w Ewangelii i będącego jakby zwornikiem całej myśli społecznej Kościoła, uwzględniającej zarówno prymat osoby w ładzie społecznym, troskę o dobro wspólne, jak i respektowanie zasady pomocniczości. Od tego, czy i na ile zasady te będą obecne w działalności Związku, zależeć będzie w przyszłości stosunek do niego Kościoła.

Na zakończenie zaś należy podkreślić, że wzajemny związek Kościoła i „Solidarności" był i jest nie tylko ich wzajemnym ubogaceniem, ale w konsekwencji służy on całemu społeczeństwu polskiemu. Doskonalenie działalności i coraz lepsze odczytywanie potrzeb społecznych przez oba te podmioty życia społecznego nie jest bowiem celem samym w sobie, ale służyć ma pełnemu dobru człowieka żyjącego na polskiej ziemi. Te wzajemne związki ukierunkowane są dziś w dalszą, nieznaną jeszcze przyszłość. Można jednak chyba wyrazić nadzieję, że „Solidarność" ze swej strony, świadoma swego znaczenia dla rozwoju życia narodowego i doniosłej w nim roli Kościoła oraz zachowując swoją uzasadnioną autonomię, szanować będzie specyfikę Kościoła. Wsłuchiwać się jednocześnie będzie w jego nauczanie społeczne, którego realizacja nie ma nic wspólnego z duchem klerykalizmu, służąc nie tylko ludziom wierzącym, ale całemu społeczeństwu, wszystkim ludziom dobrej woli pragnącym respektowania prawa natury. Kościół zaś ze swej strony nie zrezygnuje zapewne ze wspierania „Solidarności" we wszystkich jej słusznych poczynaniach w przekonaniu, że jest to – zgodne z posłannictwem Kościoła – wspieranie uzasadnionych aspiracji narodu. Zmierzać też zapewne będzie do ograniczenia bezpośredniego udziału hierarchii i duchowieństwa parafialnego w działalności związkowej, na rzecz większej aktywności właściwie uformowanego laikatu katolickiego, którego powołaniem jest kształtowanie rzeczywistości publicznej w duchu nauczania społecznego Kościoła.

Grudzień 1989 roku

Andrzej MICEWSKI

DWIE „SOLIDARNOŚCI"

Mało twórcza jest próba przeciwstawiania różnych okresów ruchu społecznego, a każdy taki ruch podlega ewolucji, bo o zmianie profilu „Solidarności" zadecydowały uwarunkowania obiektywne.

Wielkim przemianom społecznym towarzyszy zazwyczaj duże napięcie moralne i emocjonalne. Większość zwrotów w dziejach ludzkich, choć zaczynała się z motywów romantycznych i idealistycznych (a więc czynnik moralnej oceny przeszłości odgrywał w nich potężną rolę), zazwyczaj prowadziła do walki z dawnym porządkiem i związaną z nim krzywdą ludzką, co w wyniku oporu warstw uprzednio uprzywilejowanych kończyło się użyciem gwałtu i przemocy. W historii świata było niestety dużo mniej okresów wolności niż despotyzmu. Choć rewolucje społeczne w dziejach ludzkich stawiały sobie zawsze najszczytniejsze cele i wysuwały piękne hasła, najczęściej prowadziły do tyranii nie mniej groźnych, a czasem groźniejszych, niż zwalczane przez nie systemy niesprawiedliwości i gwałcenia praw człowieka. Nie tylko myślenie etyczne, ale także historyczne skłania współcześnie do rewindykacji społecznych uzyskiwanych drogą ewolucyjną, a nie rewolucyjną.

Polska w wyniku powojennych doświadczeń w walce z przemocą znalazła się w 1980 roku w sytuacji wielkiego poruszenia społecznego, które wyrzekało się jednak jakiegokolwiek gwałtu i przemocy, dlatego m.in. przebiegało spokojnie i ewolucyjnie. Strajki letnie roku 1980 były do pewnego stopnia fenomenem w dziejach buntów czy protestów społecznych w Europie. Była to wielka fala protestów, w wyniku której nie posypały się nawet wybijane szyby, natomiast w centrum trwających strajków, w Stoczni Gdańskiej, księża spowiadali strajkujących robotników na wolnym powietrzu, na oczach tłumu. Był to obraz fascynujący Europę i z pewnością stanowił efekt ponad trzydziestoletniej pracy duszpasterskiej kardynała Stefana Wyszyńskiego, który stworzył w Polsce masowy katolicyzm ludowy, w pełni poparty i potwierdzony przez Papieża-Polaka Jana Pawła II, w czasie jego I Pielgrzymki do Polski w 1979 roku. Pielgrzymka ta przyniosła zresztą wielkie bogactwo treści moralnych, mających bronić wolnego rozwoju osoby ludzkiej, wspólnoty narodowej i społecznej i stała się fundamentem świadomości mas. Rozwój ten zaowocował w 1980 roku zarówno determinacją w chęci przezwyciężenia zła, jak i niestosowaniem przemocy i powściągliwością w dochodzeniu

praw świata pracy. Protesty społeczne w 1980 roku w ciągu dwóch miesięcy rozlały się na cały kraj, doprowadziły do zbliżenia i sojuszu robotników, intelektualistów i młodzieży i skończyły się po raz pierwszy po wojnie realnym zwycięstwem strajkujących, z którymi zawarto tzw. umowy społeczne w Szczecinie, Gdańsku i Jastrzębiu. Na zwycięstwo to złożyła się także żywa pamięć o stłumionych krwawo rozruchach w Poznaniu w 1956 roku i na Wybrzeżu w 1970 roku. Doszła do tego pamięć o pogromie studentów i mniejszości żydowskiej w 1968 roku oraz robotników w Ursusie, Radomiu i innych miejscowościach w 1976 roku. Pamięć ta spowodowała m.in., że dość szybko po zwycięstwie sierpniowym 1980 roku wzniesiono pomniki ku czci poległych w Poznaniu i na Wybrzeżu. Rok 1980 byłby niemożliwy bez uprzednich wydarzeń w roku 1956, 1968, 1970 i 1976. Pamięć o tych doświadczeniach kumulowała się, określiła wymiary nowego protestu społecznego, który był tak silny, że choć przygotowano siły do jego zdławienia, ostatecznie wybrano dialog i umowy społeczne. Ten precedens miał wielorakie konsekwencje. Powstał wolny Związek Zawodowy „Solidarność", który stał się największym ruchem społecznym w dziejach Polski. Gdy go 13 grudnia 1981 roku zawieszono, a potem zdelegalizowano, nadal trwał i doczekał się swego ponownego wejścia na arenę życia publicznego w 1989 roku, w którym okazało się ostatecznie, że stan wojenny i dyktatura nie były w stanie przeprowadzić niezbędnych reform społecznych, a kraj znalazł się ponownie na krawędzi przepaści.

Siłę ethosu „Solidarności" upatruję nie tylko w entuzjazmie społecznym, jaki wywoływała ona niemal powszechnie w społeczeństwie polskim w latach 1980-1981, ale w równej mierze w jej przetrwaniu nielegalnym, a potem półlegalnym w latach 1982-1989. Do kwietnia 1985 roku, to jest do początku radzieckiej pieriestrojki wydawało się przecież, że jej ponowna legalizacja nie ma szans, a kampania przeciw „Solidarności" zdawała się bezpowrotnie grzebać ten ruch. Przyznaję, że i ja do połowy lat osiemdziesiątych myślałem, że idee „Solidarności", jak to najczęściej bywa w historii ze zrywami wolnościowymi, zwyciężą w jakiejś nowej sytuacji, raczej odległej w czasie. Tak było przecież niemal ze wszystkimi dążeniami wolnościowymi w wieku XIX, które znalazły szansę realizacji dopiero po I wojnie światowej w 1918 roku. Tym razem wydarzenia potoczyły się szybciej z powodu niewydolności gospodarczej sztucznie stworzonego systemu ustrojowego i rosnącego dystansu technologicznego między Zachodem a Wschodem. Ta dysproporcja dała początek radzieckiej pieriestrojce, która umożliwiła w Polsce to, co było wcześniej niemożliwe. Mamy już bardzo wiele świadectw i z bardzo różnych źródeł, że tak w roku 1980, jak i w 1981 przygotowywano zewnętrzną ingerencję w sprawy polskie. Pisał o tym Zbigniew Brzeziński w swojej książce *Cztery lata w Białym Domu*. Wiele rzeczy ujawnił zbiegły na Zachód płk Kukliński, pisałem i ja w książce *Kościół wobec „Solidarności" i stanu wojennego* o ostrzeżeniach, które szły do władz „Solidarności" za

pośrednictwem Kościoła. Wreszcie najkompetentniej ujawnił prawdę o kilkakrotnie grożącej ingerencji zewnętrznej były I sekretarz KC PZPR Stanisław Kania i uczynił to w czasie ostatniej kampanii przedwyborczej w 1989 roku. Świadectw jest zresztą tyle, że niebezpieczeństwo interwencji zewnętrznej w latach 1980-1981 można uważać za udowodnione. Uprawnia to do wniosku, że „Solidarność" w tamtych latach miała szansę raczej jako związek zawodowy, a nie jako ruch społeczny. Kiedy jednak dochodzą do głosu emocje milionów ludzi i dążenia do uprawnionych rewindykacji wolnościowych, socjalnych i narodowych, musi zwyciężać idealizm nad realizmem. Istnieją bowiem pewne granice, których przekroczenie łamie cierpliwość społeczeństwa; buntu nie da się już powstrzymać, choć trudno jest wyważyć, jaką rolę w jego rozpaleniu odgrywały emocje wielkich mas, jaki wpływ miały ogniwa pośrednie, aktywiści, a jaką czynniki kierownicze protestu społecznego.

Niezbyt wiele daje dzisiaj krytyka strategii „Solidarności" w roku 1981, skoro samo istnienie i zakres społeczny tamtej „Solidarności" umożliwił w 1989 roku powstanie „drugiej Solidarności", która w dużej mierze żyje legendą swojej poprzedniczki. Podobnie więc, jak przegrane w XIX wieku bunty społeczne, a nawet powstania narodowe, które przyniosły niewątpliwe klęski, stanowiły zarazem przesłanie moralne i ideowe dochodzące do głosu już w nowym stuleciu, tak przesłanie moralne „Solidarności" z lat 1980-1981 zaowocowało jej odrodzeniem w 1989 roku. W odniesieniu do buntów XIX wieku umożliwił to koniec Świętego Przymierza i wielka wojna narodów. W ostatnim dziesięcioleciu odrodzenie zgniecionego ruchu było wynikiem nie tylko przetrwania świadomości „solidarnościowej", ale także wielkich zmian na Wschodzie, który chce zracjonalizować swój system rządzenia, a przede wszystkim gospodarowania. Przykłady te wskazują, że choć głównym czynnikiem wielkich przemian społecznych jest świadomość moralna i ideowa istniejących krzywd i nieprawości, to jednak dochodzenie praw ludzkich i narodowych jest możliwe w sprzyjających temu okolicznościach politycznych. Dlatego tak bardzo lubię wracać do swego głębokiego przekonania, że idealizm i realizm nie muszą być z sobą sprzeczne. W pełni uprawnione zdaje się być dążenie do ich stapiania w racjonalnej polityce narodowej, opartej przede wszystkim na romantycznych celach i realistycznych metodach ich osiągania.

Napięcie moralne buntu społecznego w Polsce lat 1980-1981 było tak wielkie nie tylko dlatego, że skumulowały się w nim niemal wszystkie poprzednio przegrane zrywy społeczne, ale także dlatego, że widziano w nim głównie walkę dobra ze złem, prawdy z kłamstwem, szlachetności z nieprawością. Tak ostre wyobrażenia o linii podziału społeczno-ideowego tworzą silny ethos idealistyczny, porywają miliony ludzi, wywołują uniesienia duchowe i moralne, nie troszcząc się zbytnio o realia i w ogóle o politykę. Taki właśnie był w głównych zarysach ethos „Solidarności" w latach 1980-

-1981 i miał on zarazem tak wielką dynamikę społeczno-moralną, że mimo niesprzyjających okoliczności przetrwał, przez całe lata osiemdziesiąte, w następnym pokoleniu.

Kiedy jednak powstały zewnętrzne i wewnątrzpolityczne warunki umożliwiające ponowną legalizację „Solidarności", nie można już było pozostawać w kręgu doniosłych zasad i imponderabiliów, ale trzeba było usiąść do wspólnego stołu i rokować z niedawnym przeciwnikiem, musiano zrezygnować ze starego statutu Związku i zgodzić się na nowy. Zapłacono za to odejściem części aktywu „Solidarności". Kompromis polityczny, moim zdaniem nieunikniony, poszedł zresztą jeszcze dalej, bo legalizacja Związku mogła nastąpić tylko przy zgodzie „drugiej Solidarności" na szybkie przeprowadzenie (wspólnie z PZPR) wyborów do parlamentu, przed którymi zawarto kontrakt polityczny o podziale proporcji mandatów poselskich w stosunku 35 procent dla opozycji i 65 procent dla rządzącej wtedy koalicji. W samym Związku wywołało to podziały i kwestionowanie uprawnień Wałęsy oraz jego grupy do zawierania tak daleko idących kompromisów. Jednakże czerwcowe wybory w 1989 roku ujawniły, że ethos „Solidarności" jest w społeczeństwie nadal bardzo silny, a jej nazwa działa niemal magicznie. Na stu senatorów społeczeństwo wybrało aż dziewięćdziesięciu dziewięciu kandydatów popieranych przez „Solidarność", a przyznana jej pula 35 procent posłów została w pełni osiągnięta. Oznaczało to wielkie moralne zwycięstwo „Solidarności" i poważną porażkę rządzącej dotąd PZPR. Dał jednak o sobie znać także sygnał alarmowy, mianowicie aż 38 procent uprawnionych do głosowania nie wzięło udziału w wyborach. Ten ostatni sygnał można interpretować bardzo różnie, nie tylko w sensie utraty przez Związek popularności, ale także wskazując na obojętność i załamanie społeczeństwa, borykającego się z ubóstwem i niezwykle uciążliwymi warunkami życia w kraju dosłownie rozpadającym się pod względem cywilizacyjnym.

Inny ważny sygnał alarmowy wyrażał się w fakcie, że w „Solidarności" znalazła się tylko czwarta, albo nawet piąta część jej członków z roku 1981 i stan ten, jeśli się poprawia, to bardzo powoli, niemal niedostrzegalnie. Jego przyczyny i tym razem są bardzo złożone. Już w latach 1987-1988 podziemna „Solidarność" zdawała się być w pewnym impasie. Udało się jej jednak najpierw przejmować, a potem spacyfikować strajki wywoływane przez młodzież robotniczą w maju i sierpniu 1988 roku. Ten sukces chyba przekonał ostatecznie obóz rządowy do idei „okrągłego stołu". Przy stole tym zasiadły dwie, z pewnością najsilniejsze społecznie formacje polityczne – ruch „Solidarności" i koalicja rządowa pod przewodem PZPR. Taka konstrukcja społeczna „okrągłego stołu" spowodowała mniej lub bardziej poważnie formułowane zarzuty, że dogadali się z sobą „czerwoni z różowymi", lub też, że zawarto porozumienie dualistyczne, a nie pluralistyczne. Wynik wyborów czerwcowych 1989 roku dowodził jednak, że społeczeństwo ratyfikowało porozumienia „okrągłego stołu", choć stosunkowo niska frekwencja

wyborcza w pierwszych po pięćdziesięciu latach relatywnie wolnych wyborach wskazywała na wątpliwości niektórych kręgów społecznych. Nie były one jednak ani dobrze zorganizowane, ani nie miały odpowiednich środków materialnych.

Od wyborów upłynęło kilka miesięcy, w czasie których doszło do przełomowego wydarzenia, jakim było powołanie wielkiej czy szerokiej koalicji rządowej pod przewodnictwem działacza „Solidarności", a nie dotychczas rządzącej partii komunistycznej. Wstrząsnęło to naturalnie całą budowlą tej partii i otworzyło nowy rozdział w jej historii. Cały proces polityczny od porozumienia „okrągłego stołu" aż do powołania rządu pod przewodnictwem działacza „Solidarności" przyniósł jednak także wiele rozterek w samej „Solidarności". Najbardziej niepokojący był nadal powolny wzrost jej członków w zakładach pracy. Wyłoniły się różnice zdań w sprawie Komitetów Obywatelskich „Solidarność", które tak skutecznie przeprowadziły wybory parlamentarne, a mimo to kierownictwo Związku chciało je rozwiązać. Następnie wycofano się z tej decyzji. Tak czy inaczej „Solidarność" przestała być tylko związkiem zawodowym, a stała się ruchem społecznym, którym była zresztą już w latach 1980-1981. Tym razem wkroczyła także na arenę życia politycznego, stawiając sobie zadanie, którego nikt jeszcze w świecie nie wykonał, a mianowicie przeprowadzenie Polski z systemu monocentrycznej dyktatury marksistowskiej i gospodarki centralnie planowanej do systemu gospodarki rynkowej i demokracji parlamentarnej. Dokonanie tego dzieła społecznego jest naturalnie o wiele trudniejsze, niż stworzenie ruchu protestu społecznego.

Nie jest w żadnym wypadku moją intencją przeciwstawianie pierwszej, heroicznej „Solidarności" z lat 1980-1981, obecnej, bardziej upolitycznionej, „drugiej Solidarności". Różnica między charakterem tego samego przecież ruchu w pierwszej i drugiej fazie jego działalności jest jednak obiektywnym faktem. Nie myślę ani idealizować „pierwszej", ani pochopnie potępiać „drugiej Solidarności". Wielki ethos tego ruchu powstał bez żadnej wątpliwości w latach 1980-1981, ale przecież i wtedy ujawniły się w nim pewne słabości, które towarzyszą każdemu, nigdy przecież doskonałemu, dziełu ludzkiemu. Strategia Związku w roku 1981 wydawała się nie dość roztropna, choć z dzisiejszej perspektywy staje się jasne, że właśnie ówczesny romantyczny zryw stworzył legendę trwającą do dzisiaj. Ale i wówczas w Związku dawały o sobie znać przejawy działalności bardzo różnych grup interesu politycznego i przejawy braku ich roztropności. Nie można więc symplicystycznie oddzielać tamtej, idealistycznej „Solidarności", od dzisiejszej, upolitycznionej (choć naturalnie dzisiaj to upolitycznienie stało się bodaj dominującym nurtem tego ruchu). Myślę, że mało twórcza jest próba przeciwstawiania różnych okresów ruchu społecznego, a każdy taki ruch podlega ewolucji, bo o zmianie profilu „Solidarności" zadecydowały uwarunkowania obiektywne. Warunkiem reaktywowania Związku był bowiem jego udział w życiu

politycznym. Być może legalizacja nastąpiłaby bez spełnienia tego warunku, ale z pewnością nastąpiłoby to o wiele później. Przez długi czas pozostanie także kwestią sporną, czy „Solidarność" powinna była przyjąć kierowniczą rolę w nowej koalicji rządowej? Dużo ważniejsze od tych pytań jest uświadomienie sobie przez szeroki aktyw związkowy i społeczny „Solidarności", czym chce ona być w dalszej perspektywie?

Myślę, że „Solidarność" nie chcąc utracić tych wartości moralnych, które wniosła w życie Polski, powinna trzymać się blisko swych źródeł związkowych. Po prostu uważam, że jako związek zawodowy, odgrywający także szerszą rolę społeczną, jest ona najbardziej Polsce potrzebna. Czekają nas bowiem potężne wstrząsy społeczne, związane z przeprowadzaniem radykalnych reform gospodarczych. Któż może lepiej od „Solidarności" bronić w tak skomplikowanej sytuacji praw świata pracy, a zarazem czuwać nad zachowaniem pokoju społecznego? Jednoczesne spełnianie tych dwóch funkcji społecznych: socjalnej i społeczno-moralnej, będzie, moim zdaniem, najrealniejsze w ruchu, który w swym rodowodzie ideowym ma także wartości chrześcijańskie.

Pogląd ten nie oznacza żadnego lekceważenia polityki ani nie zmierza do eliminowania z niej tych działaczy „Solidarności", którzy mają w tym kierunku uzdolnienia i kwalifikacje. Nie wydaje mi się, by można było jednak na długą metę odgrywać jednocześnie rolę związku zawodowego, niezależnego ruchu społecznego i ośrodka politycznego. „Solidarność", jak sądzę, rozumie już dzisiaj tę nową sytuację. Dlatego zrewidowała swą pierwszą decyzję w sprawie likwidacji po wyborach Komitetów Obywatelskich. Trzeba mieć odwagę pójść jeszcze dalej i zdać sobie sprawę, że w nowoczesnym, pluralistycznym społeczeństwie trudno jest także stworzyć ruch obywatelski, który obejmowałby wszystkie lub bodaj najważniejsze orientacje ideologiczne. Ruch obywatelski był niezbędny w sytuacji, kiedy w ciągu kilku tygodni trzeba było stanąć do wyborów. Jest on niezbędny i dzisiaj w sytuacji, gdy nie w pełni skrystalizowały się różne orientacje społeczne, gdy brak także środków materialnych na zbudowanie swych struktur organizacyjnych i organów prasowych. Powtarzam, ruch obywatelski jest nadal niezastąpiony, ale im bardziej z sytuacji nadzwyczajnej będziemy przechodzili do sytuacji normalnej, tym bardziej będą dochodziły do głosu zróżnicowania i tendencje ideowe, w pewnej mierze analogiczne do tych, które występują we wszystkich krajach demokratycznych. Tymczasem jednak „Solidarność", pełniąca jednocześnie funkcje zawodowe, społeczne i pośrednio polityczne, ponosi główną odpowiedzialność moralną za ewolucję Polski w stronę demokracji parlamentarnej. Tym lepiej będzie ona spełniała swoją rolę, im bardziej będzie sprzyjała procesowi pluralizmu politycznego. Dobrym przykładem w tych rozważaniach jest powojenna droga Kościoła katolickiego w Polsce. W okresie drastycznej dominacji systemu monopartyjnego Kościół pełnił obok duszpasterskiej, także rolę rzecznika praw człowieka, podmioto-

wości społeczeństwa i suwerenności narodu. W miarę, gdy powstawała najpierw opozycja, a potem „Solidarność", Kościół mógł stopniowo koncentrować się bardziej na swej głównej misji ewangelicznej i pozostawiać wolne pole do działania nowym, autentycznym siłom społecznym. Jest rzeczą oczywistą, że obok sił autentycznych, pojawiają się także markowane czy manipulowane. Ale geniusz prawdy towarzyszy zawsze świadomemu społeczeństwu i wie ono dobrze, kiedy ma do czynienia z pozorem, a kiedy z rzeczywistym przejawem prawdziwych potrzeb społecznych.

Mówi się często potocznie o ethosie „Solidarności". Starożytne słowo ethos, a polskie etos oznacza zespół wartości, zwłaszcza moralnych, będących podstawą głównych wzorców i form zachowania się w społeczeństwie. Na ethos składają się podstawowe kryteria i ideały, a przede wszystkim system wartości określonych dążeń społecznych. Arystoteles podkreślał w swym ujęciu ethosu czynnik równowagi w kształtowaniu osobowości człowieka między namiętnościami a rozwagą. W istocie rzeczy ethos to przede wszystkim system wartości ludzi i ruchów społecznych, wyznaczający ich postawę moralną, kulturę działania i sposób zachowania się. Nie mam najmniejszej wątpliwości, że „Solidarność" w latach 1980-1981 stworzyła swój ethos. Było to tym ważniejsze, że wcześniej przez długi czas społeczeństwo żyło w kręgu rzekomych wartości płaskiej propagandy. „Solidarność" zaczęła mówić w sposób jednoznaczny, nazywając dobro i zło po imieniu, stawiając wyraźnie nie tylko dążenia świata pracy, ale w ogóle prawa człowieka i społeczeństwa do wolności, a narodu do suwerenności. Stawiam więc ethos „Solidarności" bardzo wysoko. Ale i w tej ocenie należy trzymać się pełnej prawdy. „Solidarność" była, jak wszystkie ruchy społeczne, dziełem ludzkim i musiały pojawiać się w niej także słabości wynikające z niedoskonałości natury człowieka. Nie piszę o tym, by umniejszać jakiekolwiek wartości tego ruchu. Piszę z przekonaniem, że należy myśleć o nim nie tylko w kategoriach wartości moralnych, które z pewnością reprezentował, ale także w wymiarze socjologicznym oraz w dziedzinie polskiej strategii wolnościowej i narodowej.

„Solidarność" nie była polską kapliczką narodową, do której należy odnosić się tylko z pietyzmem, ale realnym ruchem społecznym, który wymaga dogłębnej oceny socjologicznej i strategiczno-politycznej dla dobra sprawy polskiej i jej perspektyw rozwoju. Ruchowi takiemu potrzebna jest więc także obiektywna krytyka i jeśli nie jest ona obliczona na szkodzenie, lecz na wzmacnianie jego funkcji narodowej, powinna być dopuszczalna. Największe bowiem ideały tworzone przez ludzi bywają obarczone ułomnością naszej natury. Osobiście doświadczyłem, że dialog wokół „Solidarności", nawet uznający jej wysoki ethos, może być niebezpieczny w obliczu fanatyzmu, czy też wobec doznanych wcześniej krzywd, które właśnie „Solidarność" wyrównała i naprawiła. Zdaję sobie w pełni sprawę, że obecna „Solidarność" z roku 1989 byłaby niemożliwa bez ethosu tamtej, z lat 1980-1981.

W okresie „okrągłego stołu" Lech Wałęsa mówił, że nowa „Solidarność" będzie inna od swojej poprzedniczki. Później, po zwycięstwie, nie wracano już do tamtej obiektywistycznej oceny. I w rezultacie w Polsce nie odbyła się głęboka, rzetelna dyskusja na temat największego ruchu społecznego w naszych dziejach. Było to bardzo niekorzystne dla przyszłościowego myślenia o sprawie polskiej. Stan wojenny w Polsce nie rozwiązał naszych najważniejszych spraw cywilizacyjnych i gospodarczych, a więc skończył się porażką. Obroniono bowiem wtedy pewien system władzy za cenę dalszego cywilizacyjnego upadku kraju. Stwierdzając to, trzeba jednak mieć świadomość, że obecna „Solidarność", będąca związkiem zawodowym, ruchem społecznym i kierowniczym czynnikiem w koalicji rządowej, była zjawiskiem absolutnie niemożliwym przed końcem lat osiemdziesiątych. Dopiero bowiem rok 1985 przyniósł pieriestrojkę, a rok 1988 zmianę myślenia elit dotąd rządzących w Polsce. Narzuca się więc pytanie, na które nikt dotąd nie udzielił przekonującej odpowiedzi, czy „pierwsza Solidarność" mogła i powinna w jakimś punkcie się zatrzymać i dokonać jeszcze głębszego samoograniczenia? Nie mógłbym bowiem przyjąć takiego poglądu, że dobrze się stało, tak jak się stało, bo choć wszystko skończyło się tryumfem „Solidarności", to jednak w ciągu ostatnich dziewięciu lat kraj nasz znalazł się na skraju bezprzykładnej katastrofy narodowej.

Oceniając bardzo wysoko ethos i historyczną rolę „Solidarności", czemu dałem wyraz nie tylko w tym szkicu, ale także w książce poświęconej temu ruchowi, uważam, że należy mu się poważna i możliwie beznamiętna dysputa narodowa. A byłaby to w istocie dyskusja o sensie ostatnich dziesięciu lat historii Polski.

Warszawa, 4 X 1989 r.

Jerzy KROPIWNICKI

O TOŻSAMOŚĆ „SOLIDARNOŚCI"

W solidarności tkwi tajemnica niesłychanego pluralizmu politycznego i światopoglądowego obecnego w tym związku: z niej wypływała nie tylko tolerancja dla różnic, ale i ograniczanie aspiracji większości wszędzie tam, gdzie mogły być naruszone istotne, godziwe interesy i prawa mniejszości.

NIEZALEŻNY SAMORZĄDNY ZWIĄZEK ZAWODOWY

W totalitarnym państwie komunistycznym właściwie nie było miejsca dla rzeczywistego związku zawodowego – reprezentanta interesów pracowniczych. Potrzeba takiej instytucji była kwestionowana na płaszczyźnie doktrynalnej: skoro właścicielami środków produkcji, a zatem i pracodawcami, stali się robotnicy, skoro faktyczną władzę sprawowała partia robotnicza – zatem zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio robotnicy byli pracodawcami i pracobiorcami jednocześnie.

A jednak instytucji nie likwidowano. Czy tylko dlatego, że w tzw. krajach demokracji ludowej z upodobaniem kopiowano, czy też zachowywano instytucje życia publicznego charakterystyczne dla świata zachodniego: parlament, stronnictwa polityczne, wybory, samorząd terytorialny, związki zawodowe – niejako na pokaz? Czy dlatego, że uznano związki zawodowe za instytucję przydatną w oddziaływaniu na społeczeństwo, za swoisty „pas transmisyjny woli partii do mas"? Zapewne obydwa te względy były ważne.

Ważniejsze chyba było jednak to, że związek zawodowy był pracownikom potrzebny: brak tej instytucji tworzyłby dla władzy niebezpieczną próżnię, którą coś musiałoby tak czy inaczej zapełnić. Pracownicy postrzegali jako pracodawcę dyrekcję zakładu, partię, rząd. Nie siebie. W takiej roli te instytucje de facto wobec nich występowały. One decydowały o wysokości płac i kosztach utrzymania, o bezpieczeństwie pracy i ochronie zdrowia, o zatrudnieniu, zwolnieniu i awansie – w ogóle o wszystkim, co określało warunki pracy. Ludzie pracy mieli świadomość swych praw i nie byli zadowoleni ani z ich realizacji, ani ze sposobu, w jaki te prawa były reprezentowane. Postulat autentycznej reprezentacji pracowniczej pojawiał się we wszystkich protestach pracowniczych: w roku 1956, 1970 i 1980.

W 1970 roku władze obiecały nowe, demokratyczne wybory w istniejących związkach. Obietnicy nie dotrzymano. W 1980 roku postulat autentycznych związków zawodowych wrócił. Jednym z symbolicznych momentów strajku w Stoczni Gdańskiej było przekreślenie tablicy z napisem „Rada Zakładowa Związków Zawodowych", a jednocześnie wpisanie wolnych

związków zawodowych na poczesne miejsce na liście postulatów. Tego postulatu nie udało się usunąć – choć wpływowi doradcy strajkowi byli przekonani, że jest on nie do zrealizowania. Pracownicy bronili go z uporem. To ten postulat przedłużał czas strajku. Dla doradców była to „jakaś niezależna instytucja" – pracownikom wyraźnie chodziło o tę właśnie. I nie jest przypadkiem, że wśród założycieli NSZZ „Solidarność" prawie wszyscy – od Wałęsy, Świtonia, Jurczyka i Rulewskiego poczynając – mieli jakąś przeszłość w legalnych związkach zawodowych. Niektórzy po rozczarowaniu w związku oficjalnym uczestniczyli w zakładaniu związków „nielegalnych".

W 1987 roku na jesieni najtęższe mózgi opozycji lewicowej uznały, że „Solidarność", jeśli nawet była niegdyś związkiem – to już nim nie jest. A w każdym razie nikomu już w tym charakterze nie jest potrzebna. Jacka Kuronia *Krajobraz po bitwie* i Andrzeja Celińskiego wywiad dla „Newsweeka" z końca listopada 1987 nie pozostawiały w tym względzie wątpliwości. Niebawem okazało się, że było to typowe pomieszanie własnych życzeń z rzeczywistością: w strajkach kwietniowo-majowych 1988 roku odżył postulat przywrócenia „Solidarności" jako związku zawodowego.

I nic dziwnego – jak długo będzie istniał pracodawca i pracobiorca, tak długo będzie potrzebna instytucja reprezentująca interesy pracobiorcy – właśnie związek zawodowy. Zdaniem robotników A. D. 1988 takim związkiem był i miał być nadal NSZZ „Solidarność".

„Solidarność" oczywiście była i jest nie tylko związkiem zawodowym. Jako jedyna w Polsce niezależna i masowa instytucja świecka musiała siłą rzeczy zaznaczać aktywnie swą obecność we wszystkich sferach życia społecznego i narodowego. Stopniowo w miarę zmiany sytuacji w układach społeczeństwo–władza jest zastępowana w różnych sferach i zadaniach przez lepiej do tego nadające się instytucje, ruchy i organizacje: partie polityczne, stowarzyszenia, samorządy, środki przekazu społecznego, posłów, senatorów itp. Być może jeszcze jakiś czas będzie musiała stanowić siłę wspierającą różne inicjatywy na rzecz naprawy Rzeczypospolitej. Odpadanie kolejnych zadań szczegółowych nie pozbawia jej jednak tożsamości. Przetrwa zarówno upadek koncepcji samorządu pracowniczego, jak i upadek niejednego rządu – nawet sformowanego przy jej poparciu. Nie przetrwa, jeśli zatraci tożsamość jako związek zawodowy. Nie tylko dlatego, że nie sposób sobie wyobrazić, by w opinii swych członków pozostała sobą, gdyby ktokolwiek poważył się zmienić strukturę organizacyjną opartą przecież na załogach pracowniczych i ich reprezentacjach. Również dlatego, że zaniedbanie funkcji reprezentanta interesów pracowniczych – jeśli nawet byłoby tolerowane przez załogi (co wątpliwe, jak dowodzi doświadczenie) – stworzyłoby tę samą próżnię, jaką kiedyś wytworzył układ PZPR-CRZZ.

Prawo pracowników do obrony swych praw jest z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej i prawa międzynarodowego prawem naturalnym, niezbywalnym i nienaruszalnym. Realizuje się ono przede wszystkim po-

przez związek zawodowy powstały z woli pracowników, działający w oparciu o własny program, godziwymi metodami zmierzający do osiągnięcia wyznaczonych przez siebie godziwych celów.

Takim związkiem, w opinii nie tylko swych członków, jest NSZZ „Solidarność". Fakt, iż z „Solidarności" wywodzi się rząd Tadeusza Mazowieckiego, że odwołanie się do symboli „Solidarności" zaważyło na wyborze wielu posłów i senatorów (i to nie tylko tych z listy OKP), zmieni być może sposób obrony praw pracowniczych przez Związek, ale nie uchyla konieczności ich obrony, konieczności reprezentowania środowisk pracowniczych i ich interesów.

Niezbywalnym zadaniem każdego związku zawodowego jest dążenie do tego, by szczególnie chronione były prawa każdego i wszystkich:

– do zatrudnienia stosownie do zdolności, kwalifikacji i doświadczenia,

– do pracy sensownej i pożytecznej,

– do sprawiedliwej płacy, renty i emerytury zapewniającej godne życie rodzinie pracowniczej,

– do pracy nie rujnującej zdrowia i życia oraz nie poniżającej godności człowieka,

– do należnego wypoczynku.

Szczególnej ochrony wymaga praca kobiet. Nie może ona wchodzić w zasadniczy konflikt z ich niezastępowalną rolą matek i żon.

Te zadania związku zawodowego szczególnie mocno podkreślane są przez katolicką naukę społeczną, formułowane w dokumentach Kościoła, przypominane nieustannie przez Ojca Świętego Jana Pawła II. Gdy o nich się zapomina – związek przestaje być związkiem. Protesty sierpniowe i wrześniowe 1989 roku odbywały się poza strukturami „Solidarności", choć z udziałem jej członków. To poważny sygnał, że Związek traci wiarygodność.

„SOLIDARNOŚĆ"

Również nazwa jest nieprzypadkowa. Ona też stanowi element tożsamości. Ani w Gdańsku, ani w Szczecinie – tych dwóch kolebkach NSZZ „Solidarność" – nie chciano poprzestać na nazwie Niezależne Samorządne Związki Zawodowe. Pojawiły się dwa dodatkowe określenia – wartości: „jedność" i „solidarność". Bliskie, ale nie tożsame. Wygrało to drugie. Nie tylko dlatego, że Gdańsk zyskał przewagę. Przede wszystkim dlatego, że lepiej oddawało i głębszy sens Sierpnia, i nowego Związku-ruchu.

Solidarność jest w życiu społecznym tym, czym miłość w stosunkach interpersonalnych. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* sformułował to, co intuicyjnie rozumieli strajkujący pracownicy, autorzy postulatów gdańskich, szczecińskich, katowickich i jastrzębskich, twórcy i członkowie związku. Bunt sierpniowy był o coś, nie przeciw komuś. I strajkujący walczyli o coś nie tylko dla siebie. Kryzys strajku gdańskiego 16 sierpnia dowiódł tego najlepiej. W tym dniu strajk mógł się skończyć. Nawet

ogłoszono jego zakończenie. Pracownicy Stoczni im. Lenina osiągnęli swoje dla siebie: przywrócenie do pracy zwolnionych i poważną podwyżkę płac. A jednak strajk został wznowiony. Powstał Międzyzakładowy Komitet Strajkowy, sformułowano słynne 21 postulatów. Odtąd strajk był już nie tylko o własne sprawy stoczniowców i nie tylko na rzecz mniejszych zakładów, które go wcześniej poparły. Nawet nie tylko o sprawy bytowe czy szerzej – o prawa pracownicze. Stał się walką o prawa człowieka, prawa społeczeństwa i o prawa narodu. Rozumieli to mieszkańcy Wybrzeża gromadząc się pod bramami strajkujących zakładów, rozumieli to intelektualiści, w różny sposób demonstrujący swą solidarność ze strajkującymi. Także swą obecnością na terenie zarówno Stoczni Gdańskiej, jak i Szczecińskiej. Rozumieli to ci, którzy w innych miastach przystępując do strajku we własnych sprawach deklarowali jednocześnie, iż uznają za swoje postulaty Gdańska i Szczecina; rozumiały to załogi, które z odległych miejsc Polski wysyłały swych przedstawicieli do Stoczni, rozumieli to ci, którzy na apel Wałęsy powstrzymywali się od strajku deklarując jednocześnie poparcie dla Wybrzeża. Znamienne było pękanie skorupy strachu, cynizmu i egoizmu w środowiskach dziennikarskich zachowujących się dotąd jak bezduszne narzędzie w ręku władz.

Ten duch solidarności panował i później. To on sprawił, że nie udało się ograniczyć prawa do zakładania własnych związków tylko do obszaru Wybrzeża, ani nawet do grupy pracowników najemnych. On był obecny wówczas, gdy w interesie słabszych występowali silniejsi, gdy w obronie wyrzuconych ze szpitala MSW członków Komisji Zakładowej strajkiem groził cały region, o piekarzy, lekarzy, nauczycieli upominali się stoczniowcy, górnicy i włókniarze. Także gdy w najostrzejszych konfliktach publikowano długie listy wyłączeń ze strajku ze względu na interes narodowy (kolej, przemysł zbrojeniowy), społeczny (energetyka, piekarnictwo, służba zdrowia, handel żywnością) lub groźbę wyjątkowych nieodwracalnych strat (oddziały o ruchu ciągłym). Również wówczas, gdy zwalniano z całodobowego pobytu w strajkujących zakładach matki i samotnych ojców.

Solidarność wyrażała się także w trosce o mienie zakładu. W nieagresywnym na ogół stosunku do dyrekcji i przedstawicieli władz, a nawet wobec milicji. Próby wzniecania nienawiści do jakichś grup społecznych, narodów lub konkretnych osób nie znajdowały szerszego rezonansu i gasły. Nie tylko hasło szubienic odrzucono z oburzeniem, także i „taczki" należały do rzadkich incydentów. Wbrew oczekiwaniom 13 grudnia nie znaleziono w lokalach „Solidarności" ani list proskrypcyjnych, ani arsenałów. Upominano się nie tylko o wolność dla więźniów politycznych, ale i o godziwe warunki dla więźniów kryminalnych.

W solidarności tkwi tajemnica niesłychanego pluralizmu politycznego i światopoglądowego obecnego w tym Związku: z niej wypływała nie tylko tolerancja dla różnic, ale i ograniczanie aspiracji większości wszędzie tam,

gdzie mogły być naruszone istotne, godziwe interesy i prawa mniejszości. Jedność zawsze i wszędzie starano się budować na tym, co wspólne, odrzucając zasadę eliminacji.

Czy ten obraz nie jest fałszywy, idealistyczny? Można znaleźć fakty mu przeczące. W 10-milionowym związku mogło się zdarzyć wszystko. A jednak zdarzenia takie były rzadkie...

To właśnie praktykowana w społeczeństwie solidarność sprawiła, że sprawa polska stała się przedmiotem zainteresowania, podziwu, a wreszcie solidarności innych społeczeństw i narodów.

Solidarności Polaków i solidarności z Polską zawdzięczamy i to, że los represjonowanych i ich rodzin był znośny materialnie i że nie udało się stworzyć wokół nich pustki społecznej, że więźniowie otrzymywali krótsze wyroki, niż im obiecywano, że spędzili w więzieniu krótszy okres, niż przewidywał wyrok, i że nawet za kratami nie czuli się opuszczeni, pozostawieni sobie. Wyrzucony z pracy nie przymierał głodem; o jego powrót do pracy upominano się przy każdej okazji. Znane są niezmordowane starania i działania w tej materii Episkopatu i duchowieństwa. Nie były one wtedy niczym nadzwyczajnym – w tym sensie, że miały one miejsce również wcześniej, w czasach gdy społeczeństwo zamykało się w skorupie strachu, egoizmu i obojętności. Niezwykłe było to, że po raz pierwszy od wielu lat solidarność z pokrzywdzonymi stała się normą społeczną.

Można było oczekiwać reakcji rządów motywowanych interesem politycznym, interwencji różnych instytucji zagranicznych i międzynarodowych, które w statutach mają zapisany obowiązek upominania się o prawa człowieka, obywatela, pracownika, ilekroć i gdziekolwiek zostaną one naruszone. I jest rzeczą normalną, oczywistą, że takie reakcje i interwencje nastąpiły. Ale jest czymś niezwykłym zasięg reakcji społeczeństw i poszczególnych ludzi. A już fakt, że najwięcej indywidualnych paczek przyszło z RFN...

Dzięki solidarności na długo przed okrągłym stołem wygraliśmy walkę o wolne słowo i niezależną kulturę.

Przetrwaliśmy „jeden drugiego ciężar nosząc". NSZZ „Solidarność" nie tylko potwierdziła swą nazwę – wzbudziła także solidarność ze swym losem. Solidarność ludzi pracy, solidarność z ludźmi pracy, solidarność silniejszych ze słabszymi, obowiązek uwzględniania dobra wspólnego, słusznego interesu nawet przeciwnika, tolerancja dla różnic – wszystko to było obecne i to decydowało o adekwatności nazwy do instytucji tę nazwę noszącej. Czy idealizuję? W jakimś sensie tak – nie brakło przypadków świadczących o czymś odmiennym. Ale nie brakło też potępienia dla nich w imię tych wartości. Wykroczeń przeciw ethosowi solidarności było niewiele.

W stanie tamtego napięcia emocji – powie ktoś – było to łatwe. I wówczas, gdy w okresie owych 16 miesięcy odnajdowaliśmy siebie łamiąc zainfekowane nam podziały, zrywając więzy z serc i umysłów, gdy mieliśmy radość i nadzieję na zwycięstwo dobra już, zaraz, za chwilę. I wówczas, gdy w

okresie represji skupialiśmy się wokół najbardziej pokrzywdzonych i gdy podejmowaliśmy współuczestnictwo w walce o dobro – zdawałoby się z niewielką szansą na sukces.

A dziś? Czy proces wchodzenia w obszar władzy politycznej nie zniszczy tu czegoś? Istnieją niepokojące sygnały. Konstrukcja reprezentacji społecznej strony okrągłego stołu była pierwszym powszechnie dostrzeżonym sygnałem. Nie zadbano o jej pełną reprezentatywność. Po raz pierwszy zamiast pytania „kto z nami" zadano pytanie „kogo pominąć, wykluczyć?" Po raz drugi złamano zasadę solidarności pomijając część niczym nie skompromitowanych, nadal aktywnych założycieli Związku z roku 1980, gdy formułowano wniosek o rejestrację NSZZ „Solidarność" w kwietniu 1989 r. i gdy następnie przystąpiono do wykluczenia niektórych działaczy i struktur. Czerwcowe wybory przyniosły niesłychane przykłady angażowania sił i środków „Solidarności" w zwalczaniu działaczy „z tej samej strony".

W zakładach widać pierwsze poważne oznaki braku wiary w solidarność. Strajkują piekarze, kolejarze, przerywają pracę pracownicy Pogotowia Ratunkowego – stracili wiarę, że ktoś inny poniesie ich postulaty. Upominać się o swoje i tylko o swoje – to coraz szerszy motyw rokowań i protestów. Czy to podjęcie gry politycznej, wejście w sferę władzy elit NSZZ „Solidarność" tak niszczy solidarność?

W tym kontekście konferencja Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego na temat ethosu „Solidarności" w końcu 1989 roku musiała obudzić wątpliwości – zwłaszcza wywołało je pominięcie w zaproszeniach tych doradców i działaczy „Solidarności", którzy ją tworzyli w 1980 roku, a teraz podlegają z niej wykluczeniu.

BIAŁO-CZERWONA FLAGA

Nieprzypadkowo w sierpniu 1980 roku i zawsze później protestujące zakłady dekorowały się flagami narodowymi. Nieprzypadkowo flagę narodową zawiera znaczek solidarności. Nieprzypadkowo na sztandarach lub drzewcach sztandarów umieszczano orły (często w koronie). Nie bunt klasowy, lecz insurekcja narodowa. Nie p r z e c i w komuś, lecz d l a Polski. Na ten polski charakter protestu sierpniowego i zrodzonego z niego Związku zwracał wielokrotnie uwagę Prymas Tysiąclecia. Interes narodu i państwa polskiego był motywem buntu i motywem jego ograniczania.

KRZYŻ NA BRAMIE

To też symbol określający tożsamość Związku. Podobnie jak znaczek w klapie Przewodniczącego. Msza św. w Stoczni, a potem prawie w każdym strajkującym zakładzie. Msze św. za Ojczyznę. Pielgrzymki świata pracy będące w istocie pielgrzymkami „Solidarności". Kapelani „Solidarności" z wła-

snej chęci i woli ludu. Kapłan-męczennik. Patron „Solidarności". Religijne symbole na sztandarach. Krzyże w lokalach związkowych.

Związek, który ze względu na jego skład i program należało traktować jako pluralistyczny, mieszany, był przez większość jego członków postrzegany jako chrześcijański, lub nawet mocniej: katolicki.

Stąd niezrozumienie dla inicjatyw (nawet bardzo dramatycznych) Kazimierza Świtonia. Za zgłoszenie tezy o konieczności wyodrębnienia się z NSZZ „Solidarność" nurtu czy związku chrześcijańskiego zapłacił przegraniem wyborów do Komisji Krajowej w 1981 roku. Nie chciano go słuchać, gdy powtarzał tę tezę na prelekcjach w 1985 roku. Jego głodówka w roku 1984 o prawo założenia takiego związku budziła bardzo mieszane uczucia. W łódzkim MPK w początkach 1985 roku 800 (!) pracowników podpisało list do Prymasa i Episkopatu Polski głoszący, że „Solidarność" była i jest związkiem chrześcijańskim.

Była związkiem mieszanym ideowo. Byli w niej ludzie różnych orientacji. W kręgu doradców Krajowej Komisji Porozumiewawczej, doradców Lecha Wałęsy przeważali ludzie o formacji lewicowej, socjalistycznej lub socjaldemokratycznej. Ale byli też tacy, którzy konsekwentnie stali na gruncie katolickiej nauki społecznej. I jedni, i drudzy potrafili organizować poparcie dla swoich propozycji. Potrafili też wypracowywać kompromisy – najłatwiejsze tam, gdzie mimo różnych przesłanek wnioski praktyczne były zbieżne.

W tamtych warunkach politycznych – wewnętrznych i zewnętrznych – postulaty wypływające ze społecznej nauki Kościoła mogły być ze względów taktycznych przyjmowane przez zwolenników budowy lepszej wersji socjalizmu. Gdy jedni mówili, że związek zawodowy nie powinien ze względów zasadniczych ubiegać się o władzę w państwie – drudzy zgadzali się uważając, że to po prostu niebezpieczne. Gdy jedni traktowali samorząd terytorialny jako instytucję, przez którą realizuje się podmiotowość obywateli – dla drugich walka o samorząd była w miarę bezpiecznym etapem walki o władzę polityczną. Dla jednych wolność słowa, zgromadzeń, stowarzyszeń była kwestią realizacji przyrodzonych praw człowieka – dla drugich instrumentem walki z ustrojem komunistycznym. Jedni w samorządzie pracowniczym widzieli jakiś etap upodmiotowienia pracownika i odpolitycznienia gospodarki – dla drugich była to realizacja prawdziwego uspołeczniania środków produkcji. Jedni byli przeciwni kierowniczej roli partii ze względów zasadniczych – inni kierowniczej roli tej właśnie określonej partii. Jedni i drudzy pogodzili się z zapisem w załączniku do Statutu ze względów praktycznych, jedni i drudzy dołożyli wysiłku, by tak zapis przeinterpretować, by nie miał on żadnego realnego znaczenia.

Rzadko dochodziło do ostrych spięć – jak np. przy dyskusji o programie reformy gospodarczej. Osiągnięto szczególny kompromis, na pograniczu manipulacji – nie dopuszczono do głosowania i trzy programy stały się równorzędnymi załącznikami do programu Związku.

Dla działaczy Związku motywy i głębszy sens proponowanych rozwiązań nie zawsze były w pełni czytelne. Eksperci stojący na gruncie katolickiej nauki społecznej rzadko się do niej odwoływali bezpośrednio – chyba z obawy, że zostaną posądzeni o klerykalizm. Eksperci wywodzący się ze środowisk lewicy unikali skompromitowanego słowa „socjalizm" i zabiegali o dobre stosunki z duchownymi. Po dzień dzisiejszy fotografia z Papieżem, komunikat z wizyty u biskupa (najlepiej Prymasa), pokazanie się na uroczystości patriotyczno-religijnej, prelekcja w sali kościelnej, oświadczenie w rodzaju „bliższa mi jest nauka Jana Pawła II, niż doktryna Marksa" należą do dobrego tonu wśród ludzi lewicy laickiej, a w słabo zorientowanej opinii publicznej są czymś więcej, niż po prostu uznaniem autorytetu moralnego i siły politycznej Kościoła w dzisiejszym świecie, a zwłaszcza w Polsce.

Znamienne jednak, że tym gestom towarzyszy często zjawisko „wymywania" ze Związku aktywnych i świadomych nosicieli nauki społecznej Kościoła. Z grona głównych doradców w nie do końca jasnym procesie zniknęli prawie wszyscy, których Prymas Polski obdarzał pełnym zaufaniem i którzy obowiązek pozostawania w łączności z Episkopatem rozumieli literalnie. W pismach debitowych „Solidarności" nie spotyka się ich publikacji. A jeśli już – to w charakterze listka figowego. Brak ich dawnej obecności, brak przestrzeni dla głoszenia i rozwijania tych idei wewnątrz Związku. Lewica laicka ma w „Solidarności" swoich „koncesjonowanych katolików", najczęściej o lewicowej formacji. Znajdowała z nimi łatwy kontakt na płaszczyźnie KOR-u czy DiP-u, znajduje i dzisiaj. Podobnemu procesowi „wymywania" ulegli działacze „Solidarności" o wyraźnej opcji ideowej, zwłaszcza jeśli mieli nieszczęście ujawnić umiejętność identyfikacji sensu propozycji programowych, lub co gorsza objawiali zdolności programotwórcze.

A resztę – w znacznej mierze katolicką – wprowadza się w błąd sugerując, że każdy wierzący i praktykujący jest jednocześnie zwolennikiem katolickiej nauki społecznej. Katolików nie brakowało i w partii komunistycznej. Nie tylko w Polsce. Przyjaźnią Papieża zaś szczycą się także niektórzy zaprzysięgli ateiści.

Gdy kościoły przestały być jedynym azylem niezależnej myśli, niezależnej kultury i wolnego słowa, zaczynają pojawiać się pierwsi „wątpiący". Nieśmiało na razie zadają pytania, czy nie za wiele klerykalizmu w świeckim związku. Innym ulubionym celem ataków – czasem finezyjnych, czasem prymitywnych – jest Prymas Polski. Dziś jest to kard. Józef Glemp, kiedyś obiektem ataków był kard. Stefan Wyszyński.

Krzyż na bramie Stoczni im. Lenina i Msza św. na jej terenie nie były pustymi gestami taktycznymi. Wynikały z autentycznej potrzeby. Symbolikę tę dostrzeżono daleko poza granicami Polski. I tam zrobiła piorunujące wrażenie. Przez dziesięciolecia na świecie utrwalał się stereotyp: o prawa pracownicze walczy się pod czerwonym sztandarem. Sierpień zniszczył ten stereotyp raz na zawsze. Zniszczyła go „Solidarność".

Ta symbolika oraz treści, jakie ona wyraża, stanowi niezwykle ważny składnik tożsamości Związku „Solidarność".

DEMOKRACJA

Na gruncie katolickiej nauki społecznej demokracji nie traktuje się jako wartości bezwzględnej. Jej zdaniem podstawowym źródłem prawa jest Bóg, a nie lud zgromadzony. Ale demokracja, jeśli nie uzurpuje sobie tego, do czego nie ma prawa, jest ceniona wysoko jako ustrój najlepiej ze znanych realizujący podmiotowość człowieka, a zwłaszcza jego prawo do wolności. Związek cenił demokrację niezwykle wysoko. I uczył się jej szybko. Uczył się odróżniać wolność od anarchii i demokrację od ochlokracji. Chciał demokratycznie wybierać swe władze – i wybierał je. Szanował uchwały podjęte nawet nieznaczną większością głosów.

Demokracja sprawdziła się: w tak bardzo otwartym związku, do którego mógł zapisać się każdy, do którego kierowano agentów (aparat PZPR oddelegował do niego 1 milion zaufanych ludzi, nie wiadomo ilu skierowała SB), demokratycznie wybrane władze okazały się w godzinie próby o wiele mniej zagenturalizowane niż kierownictwo niejednej elitarnej organizacji.

Zakwestionowanie w 1989 roku mandatów pochodzących z jedynych w historii PRL w pełni demokratycznych i wolnych wyborów, poprzez powołanie nowych władz drogą nominacji, wyrządziło Związkowi wielką szkodę. Eliminacyjny zamysł tych nominacji wywołał konflikt i podzielił Związek. Miast jedności, dał rozbicie. Zaszczepił niepotrzebny, pozorny, a jednak bardzo silny konflikt sumień wobec wyboru między „racją polityczną" a „racją moralną", między szacunkiem dla wyników wyborów i demokracji w ogóle a autorytetem przywódcy. Sprawę dodatkowo komplikował fakt, że eliminowanym w tym trybie działaczom nie sposób zwykle było postawić innego zarzutu niż ten, że Lech Wałęsa ich nie lubi i nie chce z nimi pracować.

Czy trwająca właśnie nowa akcja wyborcza przywróci Związkowi charakter demokratyczny, a wraz z nim jedność organizacyjną i solidarność? W Łodzi, Wrocławiu, Bydgoszczy i Piotrkowie Trybunalskim chyba tak. A w Szczecinie, Gdańsku, Warszawie i w kilku innych miejscach?

Nie jest bez znaczenia dla przyszłości Polski, jaka organizacja wywalczy jej wolność i niepodległość. Autorytarna instytucja jako główny promotor tej walki – to groźna perspektywa.

PRAWORZĄDNOŚĆ

Lata minione (a i obecne poniekąd też) nie stwarzały dobrego klimatu dla poszanowania prawa stanowionego obowiązującego w państwie. Władze PRL traktowały prawo jako narzędzie w swym ręku, i to narzędzie bardzo plastyczne, jeśli chodzi o jego stosowanie, a nawet sposób stanowienia.

Konstytucja, konwencje międzynarodowe i inne akty prawne w tym zakresie, w jakim chroniły prawa człowieka i obywatela, traktowane były przez władze dekoracyjnie. „Gumowe" przepisy wykonawcze (czasem w ogóle ich brak), prawo powielaczowe i praktyka, które często przeczyły deklaracjom aktów wyższego rzędu – wszystko to nie budziło szacunku dla prawa formalnego.

Przedsierpniowa opozycja odwoływała się przede wszystkim do prawa międzynarodowego, do naturalnych praw człowieka i obywatela – rzadziej do prawa wewnętrznego. Rokowania i umowy społeczne stały się źródłem prawa. „Zapiszemy po prostu, że będziemy realizować zapisy Konstytucji" – zaproponował nieoczekiwanie w 1980 roku Międzyzakładowemu Komitetowi Strajkowemu Wybrzeża Gdańskiego wicepremier Jagielski! Powitano to śmiechem i lekceważeniem – chciano zapisów szczegółowych. Zapisano w efekcie m. in. to, że władze PRL będą przestrzegać ratyfikowanych przez siebie konwencji!

Dla prawników-pozytywistów rok 1980 i następne musiały stanowić niezwykłe przeżycie: minister się zobowiązywał, że Sejm postanowi, a sąd zarejestruje, tymczasem umowy strajkujących z rządem ratyfikował KC PZPR... itd. Nic dziwnego, że prawo PRL nie cieszyło się specjalnym szacunkiem w nowym ruchu-związku. Dostosowanie prawa lub sposobu jego realizacji często traktowano przede wszystkim jako kwestię pozorów dla zachowania twarzy przez władzę.

Po stronie społecznej wymuszanie zmiany prawa lub sposobu stosowania go odbywało się przy użyciu dwóch argumentów:

1. bo tak będzie słusznie, sprawiedliwie;
2. bo ludzie tego się domagają.

Najczęściej nie było w praktyce sprzeczności między tymi argumentami, choć kryły one w sobie różne filozofie prawa, sprawiedliwości i praworządności. Sprzeczności te miały pojawić się później, gdy owa „wola ludu" zaczęła być artykułowana wyłącznie przez część elit „Solidarności". O ile do prawa państwowego podchodzono często z lekceważeniem („nie my je stanowiliśmy ani nie my wybieraliśmy tych, co je stanowili"; „jest sprzeczne z prawami naturalnymi potwierdzonymi przez umowy międzynarodowe"), to prawo wewnętrzne Związku traktowano ze śmiertelną powagą. Naruszenie Statutu, uchwały, a nawet instrukcji szczegółowej do rokowań – nawet jeśli usprawiedliwione nadzwyczajnymi okolicznościami – wywoływało niesłychane awantury i kryzys.

Te prawa bowiem były zarówno „przez nas stanowione", jak też chroniły prawa naturalne człowieka. Niemal powszechnie przyjmowano, że demokratycznie ustanowione prawa i procedury („z założenia" niesprzeczne z prawami człowieka) muszą być przestrzegane literalnie. Oczekiwano, że Związek wywrze skuteczny wpływ, by takie były również prawa kraju. Nie oznacza to, że w Związku brakowało „pragmatyków" uważających, że „dobre prawo

to takie, które służy naszym celom". Byli i w okresie represji, kiedy mechanizmy demokratyczne w Związku zostały zablokowane, kiedy wyeliminowano część jego elit, oni zdobyli wpływ przemożny.

„Taktyczne" przyjęcie koncepcji legalizacji (w istocie ponownego założenia), zamiast relegalizacji Związku, połączone z nonszalanckim dopisaniem „Aneksu" i zmianą składu założycieli może stanowić równie fatalny precedens przekraczający znaczeniem ramy Związku, jak zgoda Komitetu Obywatelskiego na zmianę ordynacji wyborczej do Sejmu i Senatu w trakcie trwania wyborów. Pierwsze i drugie nie tylko oznacza „legalizację" procedur stosowanych w stanie wojennym (łącznie z samym sposobem jego proklamowania), ale także oznacza ich akceptację przez ruch, który przez wielu uważany był i jest za ruch odnowy moralnej w życiu publicznym. Powstaje pytanie, czym „my" będziemy się różnić od „nich"?

Powstają znaki zapytania: czy przez zgodę na taką legalizację Związku:

– uznaliśmy za legalne akty przeciw niemu poczynione z naruszeniem Konwencji MOP, Paktów Praw i innych umów międzynarodowych?

– uznaliśmy prawo pracodawcy do ingerowania w Związek, łącznie z prawem do likwidacji, zakładania, zmiany władz, statutu i programu?

Poprzez ten akt nie tylko postawiono pod znakiem zapytania ciągłość istnienia Związku i jego wewnętrzną praworządność. Również jego moralne prawo do występowania w roli sumienia narodu i konstruktora nowego ładu w życiu publicznym kraju.

Słaba dynamika przyrostu członkostwa w NSZZ „Solidarność" i brak objawów spontanicznej radości z jego powrotu do normalnej działalności tłumaczy się nie tylko zmęczeniem, lękiem i otwarciem nowych sfer działania poza strukturami i „parasolem" Związku – lecz również wątpliwościami co do jego tożsamości. Dziś nie tylko kraj musi przejść odnowę moralną – konieczna jest ona również na tej ongiś wyspie zdrowia moralnego, za jaką był uważany NSZZ „Solidarność".

Wiele zależy od jego członków, bardzo wiele od Lecha Wałęsy.

Grudzień, 1989

Maciej IŁOWIECKI

KRYTERIUM PODSTAWOWE
O ethosie dziennikarza

Istnieją różne strategie zwyciężania, przekształcania rzeczywistości społecznej, różne środki, różne drogi prowadzą do celu. Ale mówiąc wprost, wszyscy dziś jesteśmy spragnieni uczciwości i prawdy! I także rzeczywistej wreszcie demokracji.

Wielokrotnie analizowano wpływ, jaki tzw. środki masowego przekazu (mass media) wywierają na oblicze współczesnego świata. Z analiz tych wynikają różne wnioski, ale jeden jest najbardziej oczywisty i niepodważalny: ów wpływ jest przeogromny i stale rośnie. Środki przekazu (dziś przede wszystkim telewizja, radio, prasa) zajęły w ludzkiej kulturze i cywilizacji miejsce szczególne – i w szczególny sposób same tę kulturę i cywilizację współtworzą.

Z tego zaś stwierdzenia wynika następne, równie niepodważalne: ze wzrostem wpływu mass mediów na dzisiejsze społeczeństwa rośnie odpowiedzialność dziennikarzy.

Jestem zdania, iż dziennikarstwo nie jest „tylko zawodem". Jest to pewna rola społeczna, być może rodzaj misji, w tym sensie, iż wymagania etyczne są w tym zawodzie wyjątkowo istotne. Wydaje się pewne, iż w każdym razie dziennikarz, który odrzuca pewien ethos, pewien system wartości, może spowodować wyjątkowo wiele zła – tym więcej nawet, im lepszym fachowcem jest w swoim zawodzie.

Naturalnie, każdy zawód ma – obok ogólnego – swój szczególny kodeks zobowiązań etycznych. W dziennikarstwie sprawy te bywają wyjątkowo złożone, ponieważ wyjątkowo ostro występują tu pewne przeciwstawne sobie obowiązki. Na przykład obowiązek pełnego informowania o wszystkim – z obowiązkiem nieszkodzenia moralności społecznej i poszanowania godności ludzi, których informacje dotyczą. Albo obowiązek obiektywizmu w informowaniu czy komentowaniu – z posiadaniem własnych poglądów politycznych, sympatii i antypatii (posiadanie własnych poglądów i wierność im jest wymogiem niezbędnym – dziennikarz, który odstępuje od takiej wierności, staje się dyspozycyjny w sensie politycznym i wtedy już jest zdolny do wszystkiego). Albo obowiązek najpełniejszego wyrażania opinii społecznych – z koniecznością pewnego jednak kształtowania tych opinii. Dziennikarze amerykańscy na przykład bardzo niechętnie odnoszą się do twierdzenia, iż dziennikarz mógłby w jakikolwiek sposób „pouczać" czytelników; jednakże nie chodzi tu o „pouczanie", a o walkę z różnymi wadami społecznymi,

z nietolerancją itd. Czym innym od „pouczania" jest też, po prostu, wyjaśnianie pewnych kwestii, na których temat panuje zamieszanie pojęć czy też które są powodem nieporozumień. (Zatrzymuję się chwilę przy tej akurat sprawie, ponieważ spotykam się często z zarzutem ze strony zachodnich dziennikarzy, iż nasze środki przekazu uważają za stosowne krytykować pewne postawy ludzkie, oburzać się na pewne zachowania ludzi itd.).

Przeciwstawne obowiązki czy wymogi, o których wyżej, nie wykluczają się wzajemnie. Dlatego dziennikarze mogą je godzić – ale o tym, jak je godzić, by pozostały w równowadze, decyduje już własne sumienie. Nie sądzę, by w tym wypadku można było ustalać jakieś szczegółowe wytyczne, sądzę natomiast, iż sumienie jest wystarczającym drogowskazem dla tych, którzy chcą go słuchać.

Zostawmy zatem kwestię szczegółowych wytycznych – nie oznacza to, iż nie można pokusić się o refleksje natury ogólnej. Można powiedzieć oczywiście, iż dobrym dziennikarzem jest się wtedy, kiedy – obok spełnienia wymogów zawodowych – jest się po prostu przyzwoitym człowiekiem. Dotyczy to jednak każdego zawodu. Czy istnieją zatem jeszcze jakieś specjalne wymagania? Tak, istnieją – ale zanim spróbuję je przedstawić, zacznę od pewnych stwierdzeń ogólnych, być może banalnych, jednak wartych przypomnienia.

1. Otóż informacja – a za nią środki przekazu – nigdy nie są i z natury rzeczy nie mogą być zupełnie n e u t r a l n e. Informacja typu prasowego bywa niezbyt ważna, i wtedy zwykle mało znacząca, albo ważna – i wówczas wywołuje zawsze jakiś rezonans społeczny, zależny zresztą od wielu nadzwyczaj skomplikowanych uwarunkowań. Nie tylko więc dobór informacji, ale w ogóle sama informacja, jeśli zostaje włączona do najważniejszych kanałów przekazu, ma zawsze jakiś wpływ na opinię społeczną i na kształtowanie postaw i zachowań ludzi. W pewnych warunkach informacją można nawet sterować zachowaniem ludzi – ale głównie wtedy, kiedy informacja jest fałszywa, nieobiektywna, drażniąca. Mamy wówczas do czynienia z czymś, co było typowe w Polsce dla okresu tzw. władzy ludowej i co nazywaliśmy manipulacją.

2. Nie istnieją nigdzie (zapewne z natury rzeczy nie mogą istnieć) środki masowego przekazu „absolutnie wolne", czyli niezależne od niczego. Jednakże fakt nieistnienia idealnej niezależności nie wyklucza, iż granice zależności mogą być bardzo różne i zwłaszcza nam w Polsce dobrze o tym wiadomo.

Zatem mass media mogą być bardziej lub mniej wolne, bardziej lub mniej powiązane z różnymi grupami interesów czy też z interesami różnych grup. Jest to sytuacja, której zmienić się chyba bardzo długo nie da, przede wszystkim ze względów politycznych i ekonomicznych, ale także z powodów psychologicznych, społecznych i nawet technicznych. Istnieje jednak pewien sposób, by ograniczać wady takiej sytuacji i uniemożliwiać wykorzystanie

mass mediów do różnych manipulacji. Tym sposobem jest: po pierwsze, istnienie jak największej różnorodności środków przekazu (aby możliwie wszystkie grupy mogły wyrażać swe opinie i potrzeby), po drugie, istnienie także środków przekazu możliwie niezależnych od konkretnych dysponentów politycznych czy ekonomicznych[1], i po trzecie, poddanie na przykład telewizji (czy przynajmniej jej części) kontroli społecznej.

Biegunem przeciwnym takiej różnorodności jest monopolizacja środków przekazu przez władzę państwa, przez jakąś partię czy grupę interesów.

Są to rzeczy w teorii oczywiste, ale w praktyce... Ja uważam, iż w naszej niezwykłej polskiej sytuacji zdecydowanie za mało przykłada się uwagi do tego, by na przykład telewizja pozostawała pod kontrolą społeczną albo żeby przynajmniej część prasy mogła rzeczywiście zachować niezależność od tzw. dysponentów politycznych czy kapitałów prywatnych.

3. Powszechnie wymaganym obowiązkiem dziennikarza jest pisanie czy mówienie prawdy. Ale też w praktyce dziennikarze bardzo rzadko mogą informować o całej prawdzie czy też przekazywać wyłącznie pełną prawdę. Jest to ograniczenie wynikające z uzależnień wymienionych w punkcie drugim, ale nie tylko: przekazywanie bowiem całej prawdy o danym zjawisku, o sprawie czy wydarzeniu jest zwykle niemożliwe ze względów technicznych (szybkość, aktualność, krótkość informacji nie pozwalają na pisanie traktatów). Czasami zresztą w chwili informowania pełna prawda nie jest jeszcze znana, a informować trzeba.

Czasami też dziennikarzowi wydaje się, iż przekazanie w pełni jakiejś prawdy może być bardziej szkodliwe niż milczenie – jest to oczywiście kwestia bardzo dyskusyjna, ale w praktyce tak się jednak zdarza.

W tej sytuacji być może wystarczyłoby, gdyby dziennikarze po prostu nigdy świadomie nie kłamali. Jest to w dzisiejszym świecie wymaganie i tak bardzo trudne, niekiedy potrzeba do tego dużej odwagi cywilnej, na pewno zaś potrzeba – prawości.

*

Każda wspólnota ludzka może działać efektywnie i pozytywnie, to znaczy zarazem zwiększać sumę różnych pożytecznych dóbr i – co znacznie ważniejsze – zyskiwać poczucie poprawy swego losu, tylko pod warunkiem, że nie jest blokowany ani deformowany żaden z trzech głównych rodzajów informacji:

- informacja o świecie zewnętrznym,
- informacja o swej własnej przeszłości,
- informacja o sobie samej jako całości i o swych częściach składowych.

[1] Można to osiągnąć różnymi drogami, ale jest to możliwe. Taka przyzwoita prasa informacyjna centralna i lokalna, związana np. z samorządami – istnieje na świecie.

Blokada i deformacja każdego z tych trzech rodzajów informacji grozi zresztą czymś innym. Na przykład zakłócenia w kanale pierwszym nie pozwalają na snucie porównań, wyzyskiwanie doświadczeń innych, poznanie i rozumienie czegoś więcej poza własnym podwórkiem.

Deformacja w kanale drugim (dotyczy to również np. systemów oświatowych i nauczycieli) prowadzi do odbierania narodom ich tożsamości, uniemożliwia uczenie się na własnych błędach, niszczy kulturę.

Kanał trzeci jest w pewnym sensie najważniejszy i inny od poprzednich, bo jego istotą jest wielokierunkowość. Oznacza to obieg informacji w pionie: władza-społeczeństwo i społeczeństwo-władza, oraz w poziomie – wewnątrz samego społeczeństwa, między jego różnymi ogniwami. Deformacja w tym kanale uniemożliwia rzeczywistą kontrolę społeczną nad czymkolwiek, powoduje dezintegrację społeczności, uniemożliwia wspólne działania i wspólne wysiłki. Uniemożliwia „wspólnotę przeżycia". Samowiedza społeczna jest warunkiem sine qua non wszelkich społecznych porozumień, sprawnego zarządzania i po prostu efektywnej pracy w każdej dziedzinie.

Przez dziesiątki lat w Polsce były blokowane i deformowane wszystkie trzy wymienione rodzaje informacji. Dzisiaj ich odblokowanie można uważać za jedną z największych zdobyczy wolności – i zarazem za jej gwaranta. Jeszcze raz powtórzę to niezwykle ważne stwierdzenie: wolność informacji jest jednym z głównych warunków wolności jednostki i społeczeństwa. Jeśli zatem dostrzeżemy zagrożenie obiegu informacji lub próby manipulowania informacją, uważajmy: jest to bezpośrednie zagrożenie dla wolności! Stąd także ważny nakaz etyczny dziennikarzy: muszą pilnie baczyć, gdzie i skąd nadciągają zagrożenia swobody informacji. Muszą zawsze pierwsi alarmować – nawet wówczas, kiedy utożsamiają się z władzą (grupą, ośrodkiem politycznym), która takie zagrożenia stwarza.

*

Wskazania etyczne dla dziennikarzy wynikają także z innych obowiązków wobec odbiorców informacji, czyli wobec społeczeństwa. Otóż społeczeństwo powinno mieć możność krytycznej oceny treści przekazywanych i musi być zdolne do takiej oceny. Czytelnicy (widzowie, słuchacze) muszą mieć możność rozróżniania, co jest faktem, a co interpretacją faktu, dokonaną przez dziennikarza. Muszą mieć dostęp do możliwie wszystkich faktów znaczących, a nie tylko do tych, które przekazujący uznaje za ważne ze względów politycznych lub innych.

Zdolność do krytycznej oceny przekazywanych informacji zapewniają walory własnego umysłu i system wartości, który się uznaje. Ale możliwość krytycznej oceny zapewniają znowu co najmniej trzy warunki:

1. Dostęp – oznacza prawo wyboru treści z szerokiej różnorodności treści nadawanych. Oznacza prawo do informacji pełnej i nie deformowanej

i prawo do korzystania z różnych źródeł informacji. Oznacza także dostęp do środków przekazu po to, by móc innym komunikować swoje własne zdanie.

2. Uczestnictwo – oznacza, najogólniej, udział przedstawicieli różnych grup społecznych we wzajemnym komunikowaniu się.

3. Społeczna kontrola – oznacza po prostu, że społeczeństwo ma wpływ na środki przekazu i prawo do wyrażania w nich i o nich swoich własnych opinii.

W dopełnieniu tych trzech warunków – w dopilnowaniu, by były spełnione – największe obowiązki mają właśnie dziennikarze. Owo „pilnowanie" jest zatem ważnym składnikiem ich ethosu.

*

Uważam za oczywiste, że właśnie i szczególnie dziennikarze powinni sobie zdawać sprawę z tego, co nurtuje społeczeństwo, w którym żyją. I że owe niepokoje, dążenia i tęsknoty społeczne powinni wyrażać jak najpełniej. W związku z tym zastanawiam się, jakie są szczególne obowiązki dziennikarzy polskich.

Otóż mam wrażenie, iż niezależnie od klarujących się teraz różnic politycznych i różnych poglądów na pewne konkretne kwestie, u większości ludzi w Polsce pojawiła się, czy też ożyła, specyficzna tęsknota, nowa potrzeba, oczekiwanie. Nie jest ona oczywiście jedyna, czasem jest to tęsknota do końca nie uświadomiona, instynktowna. Czasem bywa przesłaniana innymi, bardziej ostrymi potrzebami i niecierpliwymi oczekiwaniami. Ale istnieje i staje się nurtem bardzo ważnym, instynktem jak najbardziej dziś prawidłowym, oczekiwaniem, z którym nie wolno się nie liczyć. Mam na myśli coś, co trudno jest precyzyjnie zdefiniować, ale co można by nazwać coraz silniejszą tęsknotą za uczciwością i prawością, swego rodzaju czystością – w życiu publicznym, społecznym i politycznym, oczywiście także i w jednostkowym, osobistym. Ta tęsknota do prawości i uczciwości jest zrozumiałą reakcją na dziesiątki lat deprawacji moralnej. Jest to reakcja na świadome niszczenie tych wartości, które dziś chcielibyśmy odzyskiwać.

Wydaje mi się zatem bardzo ważne, by dziennikarze, służąc naszemu społeczeństwu, nie zapominali o tej właśnie jego tęsknocie. Dotyczy to przede wszystkim wszelkich działalności politycznych, publicznych. Trzeba sobie zdawać sprawę, że wszystkie dzisiejsze działania publiczne mogą być przez ludzi oceniane znacznie surowiej i nawet może mniej sprawiedliwie – niż na to zasługują. Nie muszę nikogo przekonywać, że działania polityczne, zwłaszcza w czasach rewolucyjnych – a teraz jest czas rewolucyjny – że takie działania nie mogą być „czyste", z natury rzeczy nie mogą uwzględniać wszystkich wymogów demokracji i odżegnywać się od wszystkich skompromitowanych socjotechnik. Nie mogą, bo mogłyby przegrać z przeciwnikiem,

który nie ma takich wahań, przynajmniej nie miał ich przez czterdzieści pięć lat.

Niemniej jestem pewien, że istnieją pewne granice, których kontury społeczeństwo potrafi dostrzec. Nie chcę się nad tym rozwodzić. Określenie granic owych ustępstw – to temat odrębny i wielki. Zmierzam po prostu do tego, by wyrazić nadzieję, że polscy dziennikarze zechcą przestrzegać tych granic. Więcej – będą próbowali pilnować, by ich nie przekraczano. Istnieją różne strategie zwyciężania, przekształcania rzeczywistości społecznej, różne środki, różne drogi prowadzą do celu. Ale mówiąc wprost, wszyscy dziś jesteśmy spragnieni uczciwości i prawdy! I także rzeczywistej wreszcie demokracji. Sądzę więc, że dziennikarze są zobowiązani wyjść naprzeciw tej polskiej tęsknocie.

Pozwolę sobie przypomnieć zadania szczególnie dziś stojące przed polskimi dziennikarzami.

Zatem pierwszym ważnym zadaniem jest uważna, k o n t r o l n a o b s e r w a c j a polskiego życia politycznego, społecznego, gospodarczego. Mieści się w tym kontrola dotrzymywania umów społecznych, czyli stałe „patrzenie na ręce" podmiotom politycznym. Mieści się w tym czujna uwaga wobec wszelkich – powtarzam w s z e l k i c h – przejawów nieprawości i nieuczciwości, gdziekolwiek mogłyby się one urodzić. Mieści się w tym także spolegliwa obrona praw i interesów jednostki – ciągle bezsilnej wobec zorganizowanej biurokracji, wobec arogancji władzy, wobec niedostatków praworządności i wobec wszelkich prób manipulowania. Mieści się w tym wreszcie ujawnianie i łagodzenie konfliktów i napięć w naszym kraju – to znaczy ujawnianie ich prawdziwych przyczyn.

Oznacza to wszystko po prostu s t a n i e n a s t r a ż y d e m o k r a c j i.

Drugim naszym zadaniem jest w y r a ż a n i e opinii i oczekiwań społecznych. Wyrażanie przekonań i propozycji wszelkich dziś i jutro obecnych opcji politycznych i innych. Oznacza to s t a n i e n a s t r a ż y p l u r a l i z m u.

Trzecim zadaniem jest p r z e c i w d z i a ł a n i e tym wszystkim ujemnym – może trzeba je nazywać tragicznymi – więc tragicznym zjawiskom, które charakteryzują dzisiejsze polskie społeczeństwo. Mam na myśli ową straszliwą etyczną, kulturową, intelektualną erozję, będącą efektem systemu.

Oznacza to próbę o d z y s k a n i a w a r t o ś c i, które zostały zniszczone.

Wreszcie czwartym, już bardziej politycznym (na dziś) zadaniem, jest w y j a ś n i a n i e i u w i a r y g o d n i a n i e tych koniecznych i bardzo niepopularnych (nawet nie chcianych przez ludzi) posunięć, które wspólnie uznajemy za warunek podźwignięcia kraju z ruiny gospodarczej i odbudowy zniszczonych struktur społecznych.

Owo czwarte zadanie, być może najtrudniejsze, oznacza p r z e k o n a n i e ludzi d o w s p ó ł u c z e s t n i c t w a w reformach i w tworzeniu demokracji w Polsce.

*

Używałem w tym tekście określenia powszechnie zresztą na świecie używanego: „środki masowego przekazu". W tym określeniu zawarta jest treść tylko techniczna, samo zaś pojęcie „masowy" ma w naszym odczuciu odcień ujemny, bo w znaczeniu ujemnym używali go wyraziciele systemu totalitarnego (swoista pogarda dla „mas"). Lepszym określeniem byłoby „środki społecznego przekazu" albo jeszcze lepiej – „społecznej komunikacji" – ale w tym zawarta jest znowu pewna treść „na wyrost". W pojęciu „społecznej komunikacji" zawarta jest pewna koncepcja, idea – coś, co powinno być, ale czego jeszcze u nas nie ma albo jest dalece niepełne.

Żeby media stały się „środkami społecznej komunikacji", muszą zostać spełnione różne warunki polityczne i ekonomiczne, ale to już inny temat. Notomiast istnieje coś, co zależy wyłącznie od dziennikarzy i co należy do sedna ich ethosu. Mam na myśli to, co Jan Paweł II nazwał „wewnętrzną wolnością". Istnienie i ochrona tej właśnie swojej wewnętrznej wolności jest bodaj najważniejsza – bo z jej utratą dziennikarz staje się natychmiast „ukrytym deprawatorem" i jest to największe zło, jakie może spotkać jego samego i społeczność, w której działa.

Nie trzeba chyba tu rozważać, czym jest owa „wolność wewnętrzna" – jeśli ktoś twierdzi, że tego nie rozumie, oszukuje, przypuszczam, sam siebie.

Równie ważne jest prawo do ochrony owej „wewnętrznej wolności". Jeśli chce się ją zniszczyć, najskuteczniej jest właśnie odbierać prawo do tej ochrony – środkami politycznymi, ekonomicznymi, administracyjnymi. Myślę, że polskie dziennikarstwo właśnie w tej mierze ma szczególnie trudne, nawet tragiczne doświadczenia – i chyba nie wolno o nich nigdy zapominać.

*

Czytając wypowiedzi Jana Pawła II na temat dziennikarstwa, znalazłem zdanie zawierające zapewne istotę naszego ethosu, jego k r y t e r i u m p o d s t a w o w e. Oto owo zdanie: „[...] starać się będziecie w waszych tekstach zawsze nazywać dobro – dobrem, a zło – złem"[2].

Tylko tyle i aż tyle. Jest to przykazanie najprostsze i będące najlepszym drogowskazem. Mając przed sobą ów drogowskaz, łatwo już dostrzec główny front walki w środkach przekazu na całym świecie. Otóż często właśnie chodzi o to, by w umysłach ludzi posiać zwątpienie: co jest w końcu dobrem, a co złem. By jak najbardziej zmącić jasny kiedyś obraz i zamazać

[2] J a n P a w e ł II, *Siate sempre leali informatori piuttosto che infidi persuasori*, [Audiencja dla dziennikarzy, 22 V 1982 r.], Insegnamenti di Giovanni Paolo II V (1982) t. 2, s. 1806; tekst polski we fragmentach zob.: *Jan Paweł II naucza. O środkach komunikacji społecznej*, red. J. Góral, Warszawa 1989, s. 39.

wszelkie granice, i tak nie zawsze łatwe do rozpoznania. Granice właśnie między dobrem a złem, prawdą a kłamstwem. Myślę, że owo „zamazywanie" granic jest nawet charakterystyczną cechą współczesnej kultury i cywilizacji i że trzeba się przed tym bronić.

*

Dziennikarze, jak inni ludzie, nie są wolni od nieprawości. Byłoby wystarczające, gdyby zdawali sobie sprawę, że wiarygodność ich pisania zależy nie tylko od jego obiektywizmu, nie tylko nawet od niekłamania, ale także od tego, iż mają odwagę odróżniać dobro od zła i nazywać dobro i zło po imieniu.

Jerzy NARBUTT

„SOLIDARNOŚĆ": EPOS I ETHOS

Ale epos „Solidarności" kończy się. Kończy się zwycięstwem. Zwycięstwem celów stawianych u jej narodzin. Spełniła swoje historyczne zadanie.

„Moja instynktowna sympatia dla Polski zrodziła się pod wpływem ciągłych oskarżeń, miotanych przeciwko niej i – rzec mogę – wyrobiłem sobie sąd, o Polsce na podstawie jej nieprzyjaciół. Doszedłem mianowicie do niezawodnego wniosku, że nieprzyjaciele Polski są prawie zawsze nieprzyjaciółmi wielkoduszności i męstwa. Ilekroć zdarzyło mi się spotkać osobnika o niewolniczej duszy, grzęznącego przy tym w bagnie zmaterializowanej polityki, tylekroć odkrywałem w tym osobniku, obok powyższych właściwości, namiętną nienawiść do Polski".

G. K. Chesterton

Zdaje się, że nawet w zachodnich kręgach nieprzychylnych dla Polaków – wśród tego, jak je nazwał Jacek Maziarski, lobby antypolskiego, które z chorobliwą zajadłością usiłuje wyrabiać nam najgorszą opinię przez kolportowanie antypolskich mitów i kłamstw – nawet tam nie może się zaprzeczyć oczywistości, iż przyspieszenie historyczne, jakiego świadkiem jest ostatnio cały zdumiony świat, jednak wyszło z Polski. („Iskra wyjdzie z Polski" – przepowiadała siostra Faustyna Kowalska). Zdumienie tym „jednak" jest w tych kręgach ogromne. Z dwu przynajmniej powodów. Pierwszy to ten, że przecież na Zachodzie położyło się dawno krzyżyk na tym narodzie, oddając go na sowiecki przemiał, nie po to, by znowu miał się liczyć i by znowu irytował swoim przypominaniem tej jakiejś dziwnej prawdy, iż najskuteczniejszym sposobem ratowania interesów jest ratowanie zasad, i że podobno nie ma innego. Drugim powodem zdumienia było niesprawdzenie się diagnoz, jakie różni polscy nihiliści podrzucali antypolskim kręgom na Zachodzie w zamian za stypendia: mianowicie o całkowitym już „znijaczeniu" społeczeństwa polskiego i o zaniku jego woli oporu.

By nie brnąć w hipostazy, czy w zbyt daleko idące uogólnienia, trzeba się wytłumaczyć z użytego przed chwilą terminu społeczeństwo. Naturalnie, że jest to uproszczenie, ale z rzędu tych, jakich się dopuszczamy tylko dla wygody wysłowienia: wiadomo, że w danym wypadku chodzi o tę część społeczeństwa (a ściślej, dla zaspokojenia osób pedantycznych: tych z Polaków), która w obrębie wspólnoty narodowej stanowi grupę 1) żyjącą tradycjami i czuwającą nad ich przekazem oraz 2) walczącą o wolność i niepodległość. Czy ta akurat część społeczeństwa polskiego uległa „znijaczeniu" i wyrzekła się oporu, jak sugerowali pesymiści? Nie. Naród (znowu skrót: ideowa część narodu), zmuszony do życia w straszliwych warunkach totalitarnego systemu, zmieniał taktykę, wymieniał środki działania, przeczekiwał, ale w świadomej swej i ideowej części nie zrezygnował ani z przekazu tradycji, ani z idei niepodległościowej. Trzeba jedynie powiedzieć, że jak zwykle w Polsce od dwu stuleci, podzielił się na ugodową większość, idącą na takie czy inne kompromisy i kontynuującą linię zapoczątkowaną przez Stanisława Augusta Poniatowskiego, Czartoryskich i Wielopolskiego, oraz na niepodległościową mniejszość, kontynuującą linię zainicjowaną przez Kościuszkę i księcia Józefa, a wiodącą poprzez Traugutta do Piłsudskiego. Obserwacje pesymistów były bądź ześrodkowane na zachowaniach bezideowej, zcyniczniałej części społeczeństwa, bądź zostały zmylone przez niezauważenie wyżej wspomnianego podziału części ideowej społeczeństwa. Nurt niepodległościowy, z racji oczywistych bardziej ukryty, nie rzucał się w oczy, wielu zaś ugodowcom mogło się w pewnych (trzeba przyznać: głupawych) okresach wydawać, iż nurt ten nie może liczyć na żadne widoki przede wszystkim z braku adeptów wśród ahistorycznie nastawionej młodzieży, którą to opinię z satysfakcją głosili. Był to błąd krótkowidztwa. Nazbyt czasem ostrożny kardynał Wyszyński miał lepsze intuicje. Wołał: „Rośnie nowych Polaków plemię...!"

I dorosło. I nagle pozmieniały się proporcje: nurt niepodległościowy napęczniał, zaroiło się w nim od młodzieży, która nierzadko skłócona z ojcami, znalazła wspólny język z dziadkami. I cóż się dzieje? Oto ethos legionowy, ethos AK-owski, ethos „szaro-szeregowej" młodzieży, o którym małoduszni myśleli, że odejdzie wraz z jego postarzałymi nosicielami – powraca właśnie w środowisku młodzieży, w młodych znajduje kontynuatorów, formuje ich myślenie, wypełnia ich programy, aż wreszcie wybucha płomieniem ich determinacji w gorącym Sierpniu 1980 roku, by ukształtować niezapomniany, młodzieżowy w znacznym stopniu, epos „Solidarności", epos nowych walk, nowych zwycięstw, nowych cierpień i klęsk, epos nowego podziemia i wreszcie nowego zmartwychwstania. Nie darmo przeróżni post-stalinowscy propagandziści z okresu wojennego pisali (oczywiście, z gryzącą ironią) o pajdokracji. Rzeczywiście, epos „Solidarności" ożywiał ethos Młodej Polski (KOR-owcy weszli bocznym wejściem, w ostatniej chwili, byli bowiem nastawieni na inne rejony: na „Ursus" i Radom), tej

samej Młodej Polski – tyle, że z innej generacji – która dała kiedyś tylu „szaleńców" Piłsudskiemu i która dała „Zośkę", „Rudego", „Alka" Szarym Szeregom AK.

Ale epos „Solidarności" kończy się. Kończy się zwycięstwem. Zwycięstwem celów stawianych u jej narodzin. Spełniła swoje historyczne zadanie, jak spełniły je niegdyś Legiony. Czy tak, jak po eposie Legionów i po eposie Armii Krajowej, zostanie dla przyszłości jej nietknięty ethos? To nie jest takie pewne. Ludzie bowiem, którzy do „Solidarności" weszli bocznymi drzwiami – jakkolwiek niewątpliwie bardzo się przydali, wnosząc swą energię i swe możliwości – usiłują obecnie nasycać ten ethos kosmopolitycznymi treściami. Słynne przesłanie I Zjazdu „Solidarności" z września 1981 roku do wszystkich sąsiednich społeczeństw (nie wyłączając rosyjskiego), które żyły wtedy jeszcze w okowach totalitarnego komunizmu, było (wbrew jego krótkowzrocznym krytykom) wybieganiem w przyszłość i pięknym przykładem polskiego uniwersalizmu, który zawsze uznawał, iż wolność jest niepodzielna. – To jednak, co obecnie dzieje się w kręgach solidarnościowych skupionych wokół „Gazety Wyborczej", jest wszystkim, co kto chce, tylko nie pierwotnym ethosem „Solidarności". Nośność ethosu „Solidarności", tak w kraju, jak i w skali europejskiej, bierze się z charakterystycznego dla niego, a tradycyjnie polskiego skrzyżowania patriotyzmu z uniwersalizmem. Kosmopolityzm, który usiłuje weń wsączyć grupka lewicy laickiej, byłby nawrotem choroby, przez jaką Europa już przeszła – i to z najgorszymi dla niej skutkami.

Czy Lech Wałęsa zdoła ów pierwotny ethos „Solidarności" przekazać dalej?

Marzec, 1990

Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI

„SOLIDARNOŚĆ" – TO IMIĘ SPOŁECZNEJ MIŁOŚCI*

„Nikomu nie bądźcie nic dłużni, poza wzajemną miłością [...] Wszystkie przykazania streszczają się w nakazie: Miłuj bliźniego swego" (Rz 13, 8-10).

„Solidarność" – to imię, które zrodziło się nad polskim morzem – obiegło świat... Filipiny... Chile... Meksyk. Moc „Solidarności" okazała się tak wielka, że „wyrwała murom zęby krat"; skruszyła system, który więził dziesiątki milionów ludzi; wzbudziła nadzieję na stworzenie nowej, bardziej ludzkiej rzeczywistości.

W czym tkwiła jej wielkość, czym wyraził się ten „złoty róg", który zagrzmiał i śpiących pobudził?

Na płaszczyźnie społeczno-politycznej „Solidarność" była szczególną próbą wcielenia wartości ewangelicznych w praktykę codziennego życia. Przede wszystkim objawiło się to w wyznaniu, że życie publiczne winno być budowane w oparciu o Boga.

Świat zdumiał się widząc na ekranach telewizorów i na szpaltach gazet robotników uczestniczących we Mszy św., przyjmujących Ciało Chrystusa, przystępujących do sakramentu pojednania. Zdumiał się widząc na bramie strajkującego zakładu krzyż i obraz maryjny. Taka sceneria szokowała zlaicyzowanych ludzi XX wieku. Szokowała tym bardziej że nie chodziło tu tylko o znaki – lecz o konkretną rzeczywistość. „Solidarność" w oparciu o wartości religijne objawiła troskę o podstawowe, niezbywalne prawa człowieka, o godność osoby ludzkiej, o kształt i treść życia rodzinnego. W tym ujęciu „Solidarność" chciała widzieć moralny ład i sens pracy, domagając się nie tylko podwyższenia zapłaty, ale przede wszystkim uszanowania owocu trudu myśli i rąk. W tym ujęciu „Solidarność" chciała również dostrzegać prawo narodu do własnej kultury, do samodzielnego bytu, do suwerenności i niepodległości. Oparty o wartości ewangeliczne ethos „Solidarności" przybrał trzy, jakże charakterystyczne znamiona.

---

* Homilia wygłoszona w dziesięciolecie „Solidarności" – 9 września 1990 r. w Katedrze Lubelskiej.

Po pierwsze – „Solidarność" pojawiła się jako propozycja wspólnoty. Wspólnota – to rzeczywistość mająca swe fundamentalne źródło w Bogu:

– Bóg jest najdoskonalszą jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego.

– Wspólnota jest znakiem obecności Boga wśród ludzi. „Ojcze, aby byli jedno, aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał" (por. J 17, 11).

– Wspólnota jest ludzką drogą do Boga. „Spodobało się Bogu zbawić ludzi we wspólnocie." (por. KK, 9). Grzech świata jakże często przybiera kształt rozbicia jedności i zaprzeczenia wspólnoty. Rozbicie życia rodzinnego prowadzące do dramatu rozwodów, a jakże często do zbrodni dzieciobójstwa.

Rozbicie społeczeństwa objawiające się poprzez krwawe walki polityczne i rewolucje społeczne.

Rozbicie wspólnoty międzynarodowej wiodące do okrutnych wojen, a nawet eksterminacji całych narodów czy grup etnicznych.

„Solidarność" natomiast stała się symbolem i znakiem jedności: robotnik obok inżyniera, rolnik obok lekarza czy adwokata, obok siebie ludzie odmiennych wyznań, ras i narodowości...

W ten sposób objawiła się ewangeliczna wspólnota... Podczas strajku z tej samej menażki jedli, na tej samej podłodze spali ludzie niegdyś tak bardzo sobie obcy i dalecy... Jednoczył ich wspólny cel, wspólny system wartości...

Po drugie – „Solidarność" to realizacja ewangelicznej zasady „zło dobrem zwyciężaj". Zasady, która objawiła się w życiu pierwszych chrześcijan; zasady, którą musieli wcielać w życie wielcy święci Kościoła (św. Franciszek, św. Maksymilian Kolbe); zasady, którą kierowały się wielkie duchy ludzkości, jak Mahatma Gandhi czy Janusz Korczak.

W obliczu przemocy, pałek milicyjnych, armatek wodnych, gazów, petard, karabinowych kul i czołgów ludzie zachowywali spokój i powagę. Odpowiadali śpiewem i modlitwą. Zadziwiała gotowość do ofiar, poświęceń, przebaczenia. Choćby wspomnieć pogrzeb ks. Jerzego Popiełuszki. Zadziwiała gotowość do dialogu, brak oznak przemocy i zemsty. Choćby wspomnieć „okrągły stół". Swoistą wymowę przybierały wówczas słowa: „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy..."

Po trzecie – „Solidarność" to imię miłości, to miłość społeczna. W tym tkwiła wielkość, która zdumiewała i fascynowała.

– To była moc, która zainicjowała czeską „aksamitną rewolucję", poruszyła Węgry, ożywiła „pierestrojkę" i zburzyła berliński mur. Ewangeliczna miłość, która zwyciężyła nienawiść.

– „Solidarność" dobrze rozumiała ostrzeżenie zawarte w słowach poety:

Kto chce iskier z czarta kuźni
By przepalić czarta moc,
Ten mądrości wiecznej bluźni,
Ten świat w większą wpycha noc.

(Zygmunt Krasiński)

„Solidarność" szła drogą wyznaczoną przez kard. Stefana Wyszyńskiego: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie" (1965 r.).

Solidarna miłość stała się źródłem drugiego Cudu nad Wisłą. Bóg zwyciężył.

Ojciec Święty Jan Paweł II przemawiając w dniu 1 lipca 1990 r. powiedział: „W okresie lat osiemdziesiątych codziennie modliłem się szczególnie o dobre dziedzictwo «Solidarności», zwłaszcza kiedy ta «Solidarność» została zlikwidowana. Zawsze trwało we mnie przeświadczenie, że to dziedzictwo nie powinno zaginąć i nie zaginie... I modlę się nadal o to, żeby to dziedzictwo, dobre dziedzictwo «Solidarności», owocowało w dalszych dziejach naszego społeczeństwa, naszego narodu, ale nie tylko naszego".

Dobre dziedzictwo „Solidarności" to prymat wartości religijnych i moralnych nad wszelką polityką. Dobre dziedzictwo „Solidarności" to troska o jedność społeczeństwa, troska o zespolenie wszystkich sił w pracy dla Ojczyzny, jej duchowego i materialnego rozwoju. Dobre dziedzictwo „Solidarności" to najgłębsze przekonanie, że wszelkie zło można tylko dobrem zwyciężyć. Nigdy człowiek nie powinien walczyć przeciw człowiekowi, nigdy ludzie nie powinni walczyć przeciw ludziom, lecz wprost przeciwnie: ofiarną pracą i trudem ludzie ludziom powinni służyć. Jedni drugich brzemiona, krzyże i trudy nosić. Jedni drugim przebaczać i wzajemnie za siebie się modlić. „Solidarność" winna zapobiegać dramatom niezgody.

W roku 1922 Józef Piłsudski ostrzegał: „Przy wybujałej w nas i niezwykle ostrej, choć często bezskutecznej walce ugrupowań politycznych, brak poczucia miary stanowi nieraz o wysokiej szkodzie dla tego, co wszystkim jest drogie: dla pracy nad wzmożeniem siły i odbudową dobrobytu państwa i jego obywateli". A oto inne słowa Marszałka wypowiedziane w roku 1923: „Przeciwdziałanie oszczerstwu, jako metodzie politycznej, jest jednym z najtrudniejszych naszych zadań społecznych. Jest rzeczą wielką, na którą, gdyby Polska się zdobyła, zdobyłaby wielką siłę".

Znając polskie wady narodowe „Solidarność" dziś winna się im przeciwstawić. Wszak „Solidarność" – to miłość wyrażona czynem, a tylko „miłość jest doskonałym wypełnieniem wszelkiego Prawa". „Solidarność" to wspólny trud skierowany ku poszanowaniu godności człowieka i budowaniu międzyludzkiej wspólnoty. „Solidarność" to trud zmierzający ku wprowadzeniu większej sprawiedliwości, szczerego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania powiązań społecznych.

Oto zadanie, które zostaje złożone w nasze ręce. Tego dziedzictwa, tych wartości mamy strzec. Tym wartościom trzeba pozostać wiernym.

O JAŁCIE INACZEJ

Czyli epos o wolności, która pozwoliła osaczyć się prawdzie

„Habent sua fata libelli". Książki, raz napisane, piszą sobie same poniekąd swe dalsze dzieje. Recenzji im pisać nie trzeba. Czy nie wystarcza poprzestać na zachęcie: „Bierz i czytaj!" „Tolle et lege!"? Ale taka zachęta jest też już recenzją. Recenzje więc mogą być różne. Nie warto zapewne pisać takich, których cała rola sprowadza się do ostrzegania czytelnika przed marnowaniem czasu na lekturę. Przecież wówczas szkoda by go było także na pisanie recenzji. Ale i te pozostałe recenzje dzielić można dalej. Można je dzielić na takie, które lekturę danej książki chcą zastąpić, i na takie, które usiłują przekonać, że jej lektura jest niezastąpiona, obowiązkowa. Napisanie tej ostatniej recenzji jest równie trudne, co odpowiedzialne. Nie taję, że książka Lecha Wałęsy *Droga nadziei* w mym przekonaniu na taką recenzję zasługuje. Chciałbym ją napisać i lękam się, że nie umiałbym temu sprostać. Może to jednak nie jest konieczne. Rolę tę spełni bowiem lepiej od mojej recenzji lektura krótkiego rozdziału wstępnego do *Drogi nadziei*, rozdziału zatytułowanego *Pan to ma dobrze, panie Wałęsa*. Wydaje mi się mianowicie, że ten kto rozdział ten raz uważnie przeczyta, przeczyta go chyba nie po raz ostatni. Wyznanie w nim zawarte przykuwa uwagę, fascynuje i niepokoi. Śmiem twierdzić też, iż każda ponowna lektura tego wstępu będzie nie tylko powrotem do tekstu Wałęsy, do świata jego doświadczeń i refleksji. Będzie także kolejnym powrotem do samego siebie, powrotem do miejsca, w którym odkrywa się odpowiedzialność za siebie, jako nierozdzielnie związaną z odpowiedzialnością za wszystkich tych, z którymi wypadło w tym samym czasie i miejscu przeżyć jedno jedyne życie, jakie się ma.

Cóż to jednak ma wspólnego z Jałtą? Wszak Jałta to polityka, nie etyka. Otóż sedno odkrycia Wałęsy leży właśnie w tym, iż etyka to także – i to nieuchronnie także – polityka, i to ta wielka, globalna, to odkrycie osobistej odpowiedzialności za kształt państwa i prawa. Nie tylko zresztą we własnym kraju. To odkrycie odpowiedzialności graniczącej z udręką. To właśnie Wałęsa pokazuje. Oby każdy z nas mógł tak to zobaczyć, jak to zobaczył Wałęsa! Nie sądzę, żeby mu się tak dobrze z tym odkryciem żyło, jak to się wydaje temu, kto do niego napisał „Pan to ma dobrze, panie Wałęsa". Lecz właśnie fakt, iż Wałęsa swoje „wyznania" niczym spowiedź od tych właśnie słów zaczyna, przekonuje mnie dodatkowo, by zaprosić czytelnika do lektury poniższego tekstu, który pozwalamy sobie przytoczyć na zasadzie „autorskiej recenzji". Czytelnik zechce się sam przekonać i wydać własną ocenę.

T. S.

Lech WAŁĘSA

POLSKA LEKCJA HISTORII

Nie jest łatwo odkryć, zrozumieć i stosować proste prawdy*. Życie je zamazuje, zamula. Ale oczywiście najważniejszy jest punkt wyjścia. Źródło. Nauczyłem się w życiu wierzyć w przeznaczenie. Nauczyła mnie tego matka. W pierwszym etapie samodzielnego życia trochę odszedłem od tego źródła. Zdałem się bardziej na własną gwiazdę. A potem, pod wpływem doświadczeń życia, odkryłem jeszcze sens słowa – zawierzenie. Jego zrozumienie zawdzięczam Kościołowi. Te dwa słowa oraz mój instynkt życiowy prowadzą mnie, jak dotychczas, bez większych katastrof przez życie.

Przeznaczenia nie pojmuję w sposób fatalistyczny czy bierny. Przeciwnie – zrozumienie sensu rozmaitych przeznaczeń wymaga niemałej odwagi i aktywnego stosunku do życia, ludzi, wydarzeń. Stałego analizowania i rozumienia swojej roli. Do tego trzeba dodać bardzo prostą filozofię: zawsze starać się robić coś dobrze, maksymalnie uczciwie, mając dane parametry sytuacji do wykorzystania. Owszem – nie rezygnując nawet z pewnej wygody, jeśli jest taka możliwość. Życie jest jedno, warto poznać jego smak.

Kiedyś spytano mnie – czy przeznaczeniem Polski i Polaków jest stały dramat? Uważam, że mija jakaś epoka. Świat, a wraz z nim Polska, ulega głębokim zmianom. Systemy rakietowe dokonały nowej rewizji granic, położenie geograficzne takiego kraju jak nasz nie jest już tak bardzo istotne i wkrótce pewnie przestaniemy być aż tak bardzo zauważalni. Wiszące nad nami strachy odejdą.

Jest w świecie wiele zgiełku, ale kiedy się przyjrzeć sprawom, widać, że interpretacje z obu stron są mylne. Zachód jest świetnie uzbrojony, bogaty – ale nie chce walki. Wschód – pewno by chciał rozprzestrzenienia idei, którą proponuje – ale go nie stać. Spotykają się więc dwie „niemożliwości", jedni mogą, a nie chcą, drugich nie stać. Czasy są ciekawe. „Solidarność" jest właśnie dowodem na to, że nadchodzi nowa epoka. Nas tu od wieków sytuacja zmuszała do szukania nowych rozwiązań, poruszania się w „kwadraturze koła" i rozwiązywania problemów, jednak po swojemu.

---

* Wyjątek z książki tegoż autora *Droga nadziei*. Kraków 1989 s. 5-7. Tytuł pochodzi od redakcji.

Zawsze tutaj, w ciśnieniu różnych sił – żeby żyć i przeżyć, trzeba było wybierać, sprawdzać, również siebie, potwierdzać, protestować, szukać w sobie sił moralnych. Naród ten nie poddał się oficjalnie głoszonemu ateizmowi; wydał papieża-Polaka; tkwiąc w samym środku skostniałego układu, będącego wynikiem przestarzałego politycznego podziału świata, zapowiedział w sierpniu 1980 roku nadejście nowej epoki, w której polityczne „tabu" przestaje być problemem. Dokonał tego na oczach świata w sposób bezkrwawy, nie zagrażając nikomu. W centrum uwagi postawił nie ideologię, system gospodarczy czy polityczny – ale człowieka. Program ten został uznany za rewolucyjny. Dla nas nie miało to nic wspólnego z rewolucją. Mieliśmy odczucie, że po wielu latach stania na głowie – wracamy do normalnej pozycji.

Zrozumienie przeznaczeń uwalnia człowieka od jałowego buntu. Pomyślmy o jednym przykładzie o układach jałtańskich. Polska, która uczestniczyła w walce z nazizmem od samego początku, miała prawo liczyć na odzyskanie niepodległości po klęsce Hitlera. Cóż zatem dziwnego, że Polacy myślą z głęboką goryczą o Jałcie! Ale można także spojrzeć na tę sprawę od innej strony.

Kiedyś rozmawiałem ze starym polskim generałem, jednym z tych, którzy byli w wydarzeniach politycznych okresu formowania się niepodległości Polski w 1918 roku, a później w latach II wojny światowej, odbył się cały szlak żołnierza tułacza, po wyjściu armii generała Andersa z ZSRR, poprzez Daleki Wschód, Monte Cassino we Włoszech, udział w rządzie londyńskim – do Polski. Do Polski takiej, jaką stworzył układ jałtański. Jako wysokiej rangi sztabowiec miał on możliwość bezpośrednich kontaktów z ludźmi, którzy tworzyli nową mapę Europy w tym czasie ze Stalinem, jego funkcjonariuszami, którzy na długo wycisnęli piętno nowego stylu rządzenia – Berią i innymi, a także z generałem Eisenhowerem, głównodowodzącym wojsk alianckich zachodniego frontu, późniejszym prezydentem USA, a także całą plejadą polityków londyńskich. Jednak stary żołnierz do końca życia nie mógł się pogodzić z tą zmianą, uważał, że Polska została zdradzona. Za jego życia kraj związany tradycyjnie z zachodnią Europą wszedł w krąg wpływów Związku Radzieckiego. Przytoczyłem wtedy hipotetyczną wizję Polski bez Jałty. Cóż mogłoby się stać z krajem, który wyszedł tak osłabiony z wojny – przy tak potężnym sąsiedztwie? Nawet trzeźwy Zachód fascynował się rewolucyjnymi ideami płynącymi ze Wschodu. A więc taki byłby los Polski. Powolna ewolucja w stronę Wschodu, nieuchronne wchłanianie, proces postępujący. Akt Jałtański uchronił nas od przejścia całej długiej drogi, na końcu której czekałoby nas bolesne rozczarowanie, co gorsza za cenę utraty własnej tożsamości narodowej. Szok pojałtański wytworzył skuteczne przeciwciała, przyspieszył lekcję historii, dał nam możliwość uczestniczenia z bliska w pewnym jej rozdziale, zamiast fascynacji na odległość. Lekcja została zakończona, a jej rezultat Polska odkryła światu. Polska lekcja została włączona do współczesnego podręcznika wiedzy o świecie.

ŚWIADECTWO KOŚCIELNEJ SOLIDARNOŚCI

Ks. Marian STASIAK

LAUDACJA*

Ekscelencjo, Księże Arcybiskupie, dzisiejszy Doktorze Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Uniwersytety od swego zarania dociekały prawdy, dążyły do pełnego rozwoju człowieczeństwa w aspekcie indywidualnym i wspólnotowym. Ostrzegały przed zagrożeniami, bądź też protegowały podstawowe wartości dla bytu i rozwoju intelektualno-duchowego danego społeczeństwa. Rolę tę spełniają także dziś, między innymi poprzez doktorat honoris causa, przyznawany uczonym, przywódcom społecznym, mężom stanu, zasłużonym przedstawicielom Kościoła.

Uniwersytet czyni to nie z racji koniunkturalnych, lecz jako wyraz uznania dla wartości, z którymi identyfikuje się osoba obdarzona tą najwyższą godnością uniwersytecką i które jawią się jako szczególnie ważkie we współczesnych czasach. Dzisiejsza promocja doktorska to wyraz uznania ze strony Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i zapewne (o czym żywię głębokie przekonanie) całego katolickiego społeczeństwa dla dokonań i zasług zakonnika, biskupa, sekretarza Konferencji Episkopatu Polski w Jego posługiwaniu na rzecz najwyższych wartości religijnych i patriotycznych, duchowych i społecznych. Nie tak dawno profesor Zbigniew Brzeziński na tej auli wyznał: „Bez wiary Polska by nie przetrwała. Dlatego też wiara odgrywa tak wielką rolę w życiu Polski". My chylimy dziś głowę przed człowiekiem wielkiego zawierzenia Bogu, składamy hołd dla wkładu w obronę narodu przed wydziedziczeniem go z jego tradycji chrześcijańskiej, przed odcięciem go od korzeni kultury europejskiej, którą oddycha od tysiąca lat, mówiąc prościej, przed utratą naszej tożsamości narodowej.

---

* Z okazji nadania Księdzu Arcybiskupowi Bronisławowi Dąbrowskiemu, Sekretarzowi Generalnemu Episkopatu Polski doktoratu honoris causa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego w dniu 21 października 1990 roku, wygłoszona przez ks. doc. dr hab. Mariana Stasiaka, dziekana Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL.

Opus vitae dzisiejszego Doktora to również drogowskaz na nowe czasy i wyzwania, to odpowiedź na ocalenie tej polskiej identyczności obok potężnych politycznie i militarnie sąsiadów z Zachodu i Wschodu. Polska nie może pozostać na peryferiach procesu integracji Europy, do której należy i nią już jest, duchowo i kulturalnie głównie dzięki Kościołowi.

Życie Księdza Arcybiskupa spina czasy radykalnych przełomów ideologicznych, politycznych i społecznych. W dokonaniach swoich przejął początkowo obok księdza biskupa Zygmunta Choromańskiego całe dziedzictwo duchowe kardynała Augusta Hlonda i ubogacił nim doświadczenie Kościoła w Polsce ostatniego półwiecza. W dziele tym odkrywamy niejako model przekazu na nowe czasy całej mądrości dziejowej Kościoła wykazanej w epoce komunizmu. Podczas dzisiejszej promocji przypadło mi zatem zadanie zaszczytne, choć niezwykle trudne, gdyż nie sposób nakreślić sylwetkę dzisiejszego Doktora w oderwaniu od kontekstu skomplikowanych wydarzeń politycznych, dramatycznych losów narodu w ostatnich czasach, zmieniającej się sytuacji Kościoła.

Ksiądz Bronisław Dąbrowski, zaledwie w cztery lata po otrzymaniu święceń kapłańskich, zostaje powołany do pomocy ówczesnemu sekretarzowi Episkopatu Polski, biskupowi Zygmuntowi Choromańskiemu. Błyskotliwy awans. Z wychowawcy Domu Sierot im. Franciszka Topolskiego w Warszawie, przechodzi do pracy w centralnych instytucjach Kościoła katolickiego w Polsce. W ten sposób upadł jego młodzieńczy zamysł wyjazdu na misje, o których marzył jako student we Włoszech. Podporządkował się bowiem decyzji księdza Orione, który wskazał mu jako teren misyjny Polskę, zagrożoną w 1939 roku hitlerowską napaścią. Nie spodziewał się także, iż misja, którą rozpoczynał, pochłonie całe jego życie. Życie tak niezwykle intensywne, bogate w wydarzenia, brzemienne współodpowiedzialnością za decyzje czasami dramatyczne, rozstrzygające w jakiejś mierze o dalszych losach Kościoła i narodu.

W działalności tej wykazał się wybitnymi uzdolnieniami, rozwagą i doświadczeniem, dogłębną znajomością realiów polskiej rzeczywistości. Przymioty te zyskały mu powszechny szacunek i uznanie na forum Episkopatu i w wysokich kręgach politycznych. Wymownie o tym świadczy fakt, iż od 1968 roku, kiedy został wybrany przez Konferencję Episkopatu na jej sekretarza, funkcję tę pełni przez prawie 30 lat, przez pięć kolejnych kadencji, aż do chwili obecnej. Ze stanowiskiem tym łączył wiele innych odpowiedzialnych zadań, m.in. w ramach Komisji Mieszanej i Rady Głównej Episkopatu. Praca w Sekretariacie ogniskowała węzłowe problemy, jakie niosło życie Kościoła katolickiego w państwie komunistycznym, wciągniętym w orbitę wpływów Moskwy, propagującym państwową ateizację. Były to lata zmagań i upokorzeń, petycji i protestów kierowanych do czynników rządowych mających wpływ na meandry ówczesnej polityki wyznaniowej. Z kompleksu tych spraw zaznaczymy z nieśmiałością niektóre zarysy dokonań Dostojnego

Doktora pamiętając, że w dziełach osoby wierzącej w historii ochrzczonego narodu objawia się zarazem tajemnica samego Boga.

WSPÓŁTWÓRCA POROZUMIEŃ EPISKOPATU Z RZĄDEM

Początkowy okres pracy Księdza Bronisława Dąbrowskiego przypada na czas nasilającego się reżimu stalinowskiego w całym bloku wschodnim. Celem oddalenia momentu całkowitego wyniszczenia Kościoła zachodziła konieczność wypracowania jakiegoś modus vivendi Kościoła w państwie komunistycznym. Z inicjatywy Prymasa zawarto pierwsze w dziejach takie porozumienie. Warto przypomnieć, że były to czasy, gdy Europę dzieliła żelazna kurtyna, a kontakt z Rzymem był znacznie utrudniony. Ksiądz Bronisław Dąbrowski współpracował także przy zawarciu tzw. małego porozumienia już w nowym klimacie spowodowanym przewrotem październikowym. Był wśród osób, które przybyły do uwięzionego w Komańczy Prymasa, i uczestniczył w ustaleniach podjętych przed jego powrotem do Warszawy. Prymas Tysiąclecia 2 grudnia 1963 roku, podczas rozmowy w cztery oczy z papieżem Pawłem VI, wskazał osobę Księdza Biskupa Dąbrowskiego jako swego następcę w przypadku aresztowania Prymasa lub jego śmierci.

Ostatnio Ksiądz Arcybiskup przyczynił się do opracowania ustaw zatwierdzonych przez Sejm: o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego, o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, o zabezpieczeniu społecznym osób duchownych.

Lansowana dziś polityka pluralizmu politycznego, postawy dialogu i otwarcia, w osobie Arcybiskupa znalazła wybitnego prekursora. Dzięki takiej postawie Episkopatu Polski, duchowieństwo nasze nie zostało zniewolone wobec władzy politycznej, zaś kurie biskupie nie pozostawały we władaniu urzędników partyjnych, jak to się stało w innych krajach byłego obozu komunistycznego. Prymas Tysiąclecia przed śmiercią powiedział: „Biskupowi Dąbrowskiemu, który przejął po wybitnym kapłanie warszawskim biskupie Choromańskim ciężki trud walki o Kościół i wyprowadził go na miejsce suche – serdecznie dziękuję".

OBROŃCA WOLNOŚCI MYŚLI KATOLICKIEJ

Ustawicznych interwencji i protestów ze strony Episkopatu wymagało ratowanie szkolnictwa kościelnego przed represjami władz komunistycznych. Likwidowały one, uciekając się do przemocy, grabieży i aresztowań, niższe seminaria duchowne, zwłaszcza zakonne. Represje dosięgały także KUL-u. Rząd dokonywał konfiskaty jego majątku, podcinał egzystencję tak wygórowanymi, iż niemożliwymi do zapłacenia podatkami i likwidacją niektórych wydziałów i sekcji. W sprawach tych Ksiądz Prymas wraz z Księdzem Bronisławem Dąbrowskim przedłożyli prezydentowi Bierutowi specjalny memoriał. Późniejsze uzurpacje rządu zmierzały do całkowitej inwigi-

lacji wyższych seminariów duchownych, do oceny programów nauczania, a nawet wpływu na wybór rektorów i wychowawców. Zagrożenie było poważne, kilkuset alumnów w wojsku poddawano przymusowej ateizacji. Wielokrotne interwencje Księdza Bronisława Dąbrowskiego, podejmowane kolegialnie czy pojedynczo, mitygowały nabrzmiałe konflikty. Wybuchły one ponownie, gdy rząd wydał tajne okólniki celem zwalczania punktów katechetycznych. Autonomia nauczania kościelnego wymagała wysokiej ceny, nie można jej przeoczyć także dziś, gdy religia wraca do szkół państwowych.

RZECZNIK SPRAW KOŚCIOŁA POLSKIEGO WOBEC KURII RZYMSKIEJ

Sekretariat Episkopatu podejmował węzłowe problemy polityki wschodniej Watykanu wobec Polski. Szczególnie drażliwa była sprawa stabilizacji administracji kościelnej na ziemiach zachodnich i północnych. Służyła ona za pretekst do ostrych ataków i podstępnych posunięć przeciwko Episkopatowi i Stolicy Apostolskiej, m.in. ze strony ówczesnego PAX-u. Kanoniczna organizacja kościelna na tych terenach i ich obsada personalna wymagały odbycia wielu rund mozolnych rokowań z Rządem i w Sekretariacie Stanu. Prowadził je Ksiądz Biskup Dąbrowski, przyjmowany kilkanaście razy w tych sprawach przez papieża Pawła VI. Był to wkład w sukces o znaczeniu historycznym, możliwy w pełni do realizacji po ratyfikacji układu Polska – RFN.

Dziś, gdy tak mocno artykułuje się nienaruszalność naszej granicy zachodniej na Odrze i Nysie i podkreśla się potrzebę otwarcia w stosunkach ze zjednoczonymi Niemcami, nie wolno zapominać o wielkim wkładzie Episkopatu Polski w to dzieło pojednania, w którym tak znakomita cząstka przypada wysiłkom wniesionym przez dzisiejszego Doktora.

Wielokrotnie na forum Episkopatu powracała sprawa ustanowienia przedstawicielstwa Stolicy Apostolskiej w Warszawie. Już w latach pięćdziesiątych z polecenia Prymasa Ksiądz Bronisław Dąbrowski podejmował negocjacje w tej sprawie. Wydział Prawa Kanonicznego i Świeckiego zorganizował sesję naukową z racji powrotu, po pięćdziesięciu latach, Nuncjusza Apostolskiego do Warszawy. W podjętych z tej okazji refleksjach, z udziałem Nuncjusza, towarzyszyła nam świadomość także Twoich zasług Księże Arcybiskupie.

Dzięki wielostronnym rokowaniom z udziałem Księdza Biskupa Dąbrowskiego sprawa normalizacji stosunków państwa i Kościoła nie wymknęła się z optyki doświadczeń Episkopatu. Gdy stosunki te znalazły się w impasie, Ksiądz Biskup Dąbrowski przywiózł z Rzymu zapewnienie, że Stolica Apostolska nie podejmie z rządem żadnych rozmów bez udziału Episkopatu. Nie trzeba podkreślać, że były to dokonania na miarę ocalenia przed zapędami sowietyzacji naszej tradycji chrześcijańskiej i kultury duchowej.

Legitymujemy się dziś naszą europejskością, lecz to właśnie zabiegi Kościoła ratowały nas przed całkowitym oderwaniem od zachodniej Europy, przed wepchnięciem w obszar wpływów obcej nam kultury azjatyckiej, w analogii do cerkwii prawosławnej.

Ileż uznania zawierają słowa Księdza Kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski, wypowiedziane z okazji jubileuszu dwudziestopięciolecia konsekracji Księdza Biskupa Dąbrowskiego: „A gdy zabrakło Prymasa Tysiąclecia i mnie przypadło podjąć tę służbę, Ksiądz Arcybiskup stanął przy mnie, jak stał przy Prymasie Wyszyńskim. Z tym samym zaufaniem, z tą samą gorliwością, z tą samą przyjaźnią, oddając do dyspozycji swoje wielkie doświadczenie, swoją ogromną znajomość spraw Kościoła polskiego i swoje umiłowanie Stolicy Apostolskiej i każdego papieża".

INICJATOR ODNOWY ŻYCIA ZAKONNEGO

W Polsce komunizm stosował wobec zakonów wypróbowane metody: wysiedlania, internowania, dyskryminacji i szykan. Trzeba otwarcie przyznać, iż w czasach najcięższych prześladowań, niezwykła odwaga i ofiarność Księdza Arcybiskupa Dąbrowskiego przyczyniły się do ocalenia egzystencji zakonów w Polsce. Bywało nawet tak, iż zaopatrywał w żywność siostry zakonne internowane w obozach na terenie północnej Polski. Od początku swej pracy był ich doradcą w kwestiach prawnych i obrońcą przed zagrożeniami podatkowymi, opiekunem w trudnych chwilach i wielkim przyjacielem. Jeszcze przed Soborem Watykańskim II zainicjował odnowę życia zakonnego w Polsce, między innymi poprzez wielorakie formy studiów i kształcenia zakonnic. W tym celu powstał między innymi także na KUL-u międzynarodowy kurs prawny dla zakonnic. Zasługi Księdza Arcybiskupa dla życia zakonnego w Polsce nie dadzą się przecenić. Z tych racji mógł Prymas Tysiąclecia powiedzieć o Księdzu Biskupie w dniu Jego konsekracji: „nie ma ani jednej rodziny zakonnej męskiej czy żeńskiej, której nie pomagałby pokornie w szeregu lat swojej wytrwałej pracy".

ZAKOŃCZENIE

Nie sposób oddać całokształtu dokonań Księdza Arcybiskupa. Dość powiedzieć, iż prowadził on negocjacje wielkiej wagi o znaczeniu kościelnym i narodowym. Dla ocalenia wartości najwyższych prowadził rozmowę z każdym, także z wrogami Kościoła, o których Prymas Tysiąclecia powiedział: „ocenimy ich lepiej, niż na to zasługują". Umiał sprostać najcięższym sytuacjom, wykazał się wielkim sensus Ecclesiae. Dążył do dialogu, lecz nigdy nie wchodzi w kompromis, który byłby zdradą.

Wraz z całym Episkopatem rozumiał, iż siła Kościoła polskiego zasadza się na jego zakorzenieniu w tradycji narodowej i w jej związkach z kulturą europejską. Były sytuacje, gdy Kościołowi w Polsce groziło śmiertelne nie-

bezpieczeństwo, były też sytuacje, w których kuszono go mirażem wielkości politycznej, jakąś chomeinizacją naszego życia społecznego. Kościół pozostał wierny swemu posłannictwu ewangelicznemu, nigdy nie pozwolił się zinstrumentalizować, w każdych warunkach pozostał sobą. Ksiądz Arcybiskup zajmując wysoką pozycję w hierarchii Kościoła zachował zarazem niezwykłą wrażliwość serca dla maluczkich: tych bezbronnych i biednych. W latach czterdziestych, gdy gromadził osierocone dzieci z ulic Izbicy Kujawskiej i z ulic Warszawy, gdy stawał w obronie represjonowanych przez władze partyjne robotników z Ursusa i Radomia, w latach osiemdziesiątych, gdy niósł pomoc ofiarom stanu wojennego. Jak podkreślił to Ksiądz Prymas Kardynał Józef Glemp: „nie była dla niego ciężarem żadna rozmowa, choćby najtrudniejsza, gdy szło o internowanych, o więźniów, o pokrzywdzonych, o ludzi wołających o pomoc. Każdy, kto był w potrzebie, mógł zwracać się do Sekretariatu Episkopatu, by tam jego prośba, choć nie zawsze można ją było pozytywnie załatwić, była podjęta z troską przez człowieka, który nie patrzy na stronę formalną, tylko widzi potrzebującego".

Uwagę osób odwiedzających KUL przyciąga pomnik na dziedzińcu. Emanuje zeń niezwykły ładunek emocjonalny dwóch postaci w geście pełnym pokory i prostoty. Z tymi postaciami najściślej współpracował dzisiejszy Doktor. W pomniku tym zawarta jest i jakoś syntetyzuje się całość życia Księdza Arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego. Życia dla Kościoła w Polsce, który wychował Kościołowi powszechnemu papieża Jana Pawła II. Uniwersytet nasz jedyny, bo jest uniwersytetem Kościoła polskiego, z którym dziś radujemy się i święcimy jego triumf, składa dziś świadectwo prawdzie, wskazuje młodzieży akademickiej, nam wszystkim patrzącym z zatroskaniem w przyszłość, gdzie szukać źródeł ocalenia tego, co najcenniejsze w naszej tożsamości narodowej, chrześcijańskiej, europejskiej.

Abp Bronisław DĄBROWSKI

„LOS KOMUNIZMU ROZSTRZYGNIE SIĘ W POLSCE"*

Eminencjo, Najdostojniejszy Księże Kardynale Prymasie,
Ekscelencjo, Dostojny Księże Biskupie, Wielki Kanclerzu,
Magnificencjo, Czcigodny Księże Rektorze,
Dostojny Senacie Akademicki,
Rado Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego,
Umiłowana Młodzieży Akademicka,
Szanowni Goście.

Z wdzięcznością i ze wzruszeniem przyjmuję to zaszczytne, choć niezasłużone, wyróżnienie. Doktorat honoris causa bowiem, którym zostałem zaszczycony, stawia mnie obok wielkich Luminarzy nauki i kultury, wybitnych osobistości naszego stulecia, np.: doktorat honoris causa KUL przyjął przecież Jan Paweł II – Papież, August Kardynał Hlond, Stefan Kardynał Wyszyński, Jan Kardynał Król, Józef Kardynał Glemp.

To mnie onieśmiela, ale jednocześnie i raduje oraz przywołuje na pamięć słowa Psalmisty: „non nobis Domine, non nobis, sed nomini Tuo da gloriam" (Ps 115).

Cieszy mnie również to, że mogę wspólnie przeżywać inaugurację roku akademickiego 1990/1991 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, i to w tak niezwykłych okolicznościach, kiedy cały Naród, na czele z politykami, społecznikami i ekonomistami, dąży do tego, aby Polska była Polską, której siłą są wartości zawarte w Chrystusowej Ewangelii.

Raduję się i z tego, że w czasach walki i zmagań Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego byłem z Wami, że mogłem służyć, walczyć i cierpieć dla dobra tej katolickiej Uczelni, która zachowała swoją tożsamość w najgorszych czasach i pozostała wierna swemu ideałowi – DEO ET PATRIAE.

---

* Przemówienie arcybiskupa Bronisława Dąbrowskiego, sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski, wygłoszone w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z okazji otrzymania doktoratu honoris causa dn. 21 X 1990 r. Red.

*

A teraz proszę o kilkanaście minut cierpliwości, pragnę bowiem Państwu ukazać, acz pobieżnie, linię walki z religią i Kościołem obcego nam reżimu komunistycznego.

1. Załamanie się systemu komunistycznego w Europie Wschodniej w roku ubiegłym nazwano na Zachodzie „jesienią ludów" w analogii do Wiosny Ludów XIX w. Jednocześnie jednak w zachodnich środkach masowego przekazu i kołach opiniotwórczych występowało wiele nieporozumień na temat roli Kościoła w tym procesie. Nieporozumienia te wynikają z przewrotnej propagandy komunistów, którzy głosili, nawet w okresie ostrych prześladowań Kościoła, że stoją na gruncie wolności sumienia i wyznania. Z tego tytułu w różnych krajach zachodnich byli nawet chwaleni i odznaczani.

2. Nie ulega żadnej wątpliwości, że okres najcięższej walki przeciw Kościołowi przypadł na lata stalinizmu (w Polsce od 1949 r. do 1956 r.). Wówczas miały miejsce karygodne wydarzenia, jak np. aresztowanie kardynała Mindszentego na Węgrzech, kardynała Wyszyńskiego w Polsce.

Prymas Tysiąclecia, Stefan Kardynał Wyszyński, póki mógł, starał się porozumieć z rządem komunistycznym w sprawach istotnych dla Kościoła, ale gdy zaczęto aresztować biskupów, np. biskupa Czesława Kaczmarka w Kielcach, czy wysiedlać biskupów śląskich i administratorów apostolskich z polskich Ziem Zachodnich, gdy usunięto religię ze szkół, zlikwidowano prasę katolicką, uderzono w zakony męskie i żeńskie, a także w seminaria duchowne, organizując jednocześnie przeciw Kościołowi ruch tzw. „księży patriotów" – to wówczas kardynał Wyszyński w maju 1953 roku wysłał memoriał do rządu, nazwany od jego słów przewodnich: „non possumus"; za co 25 września 1953 roku został aresztowany.

Walka z Kościołem wywodziła się z zaprogramowanej ateizacji narodu, często pod dyktando ideologów z Moskwy.

3. Słyszy się czasem, szczególnie na Zachodzie, że walka ateistycznego państwa przeciw Kościołowi ustała razem z okresem błędów i wypaczeń (stalinizmu).

Rzeczywiście, po śmierci dyktatora, a zwłaszcza po wstrząsach w Polsce i na Węgrzech w roku 1956, zmieniono metody, ale istota walki trwała nadal. Po pewnym czasie ponownie usunięto ze szkół przywróconą naukę religii. Nigdy nie zwrócono Kościołowi charytatywnej organizacji „Caritas" mimo, że wcześniej to przyrzeczono. Specjalny departament policji prowadził inwigilację biskupów, księży, zakonników, a także aktywnego laikatu. W latach sześćdziesiątych dostał się do naszych rąk dokument tajnej policji, stanowiący instrukcję dla jej funkcjonariuszy, jak należy rozbijać parafie, wywoływać nieporozumienia między księżmi, a zwłaszcza między ducho-

wieństwem a ludźmi świeckimi, jak łamać aktywistów katolickich i kompromitować duchownych.

4. Tajna policja była głównym koordynatorem walki przeciw Kościołowi, ale wciągany był w nią niemal cały aparat państwowy, zwłaszcza szkolny i wychowawczy.

W latach sześćdziesiątych wymyślono obłożenie Kościoła tak wysokimi podatkami, że gdyby chciano je spłacić, trzeba by sprzedać całe mienie ruchome i nieruchome wraz z kościołami. Te metody walki przeciwko instytucjom kościelnym stwarzały w Kościele polskim nieustanny stan zagrożenia. Metody te były stosowane w pierwszym rzędzie przeciwko Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu.

5. W roku 1956 – jeszcze więziony – Prymas Polski, kardynał Wyszyński, sformułował tekst Jasnogórskich Ślubów Narodu Polskiego. Akt ten został odczytany w Częstochowie, na Jasnej Górze, 26 sierpnia 1956 r. wobec milionowej rzeszy wiernych. Ślubowanie to umocniło duchowo Naród, który poderwał się do walki o wolność w październiku 1956 r., w wyniku czego doszło do przejściowej liberalizacji stosunków. Ponieważ zaś w roku 1966 była rocznica Chrztu Polski, Episkopat nasz, dzięki inicjatywie Prymasa Wyszyńskiego, postanowił poprzedzić ją dziewięcioletnią nowenną (1957-1965), przygotowującą Naród do obchodów milenijnych. Mimo że każdy rok Wielkiej Nowenny miał program religijny, sięgający w sferę moralności, komuniści podjęli kontrakcje polityczne i policyjne. Apogeum konfliktu nastąpiło w roku 1966, w tysiąclecie Chrztu Polski. W każdym mieście, w którym odbywały się uroczystości milenijne, komuniści organizowali konkurencyjne obchody tysiąclecia państwa... Polityka wewnętrzna i gospodarcza reżimu Gomułki była równie bezmyślna, jak polityka wyznaniowa, dlatego doszło w grudniu 1970 roku do wielkich demonstracji robotniczych na Wybrzeżu, stłumionych krwawo przez rząd. I wtedy to kardynał Wyszyński, niepomny doznanych krzywd, wobec grożącego rozlewu krwi, uspokajał protestujące społeczeństwo. I rzeczywiście, poza rozlewem krwi na Wybrzeżu, nie doszło do rozruchów w innych rejonach Kraju.

6. Reżim Edwarda Gierka, uchodzący za pragmatyczny i mający dobrą opinię na Zachodzie, nie zmienił polityki wyznaniowej. Kontynuował dalej walkę. W dalszym ciągu koordynatorem akcji antykościelnej był – IV Departament UB, a jego główną agendą Urząd do Spraw Wyznań.

W szkołach wprowadzono nowy przedmiot, tj. naukę religioznawstwa, jako zakamuflowaną formę walki z religią – Kościołem.

W dalszym ciągu kontynuowana była akcja odciągania dzieci od nauki religii poza szkołą i od uczestniczenia w niedzielnej Mszy św. przez organizowanie w tym czasie wycieczek, zabaw i imprez sportowych.

W dalszym ciągu kontynuowano praktyki odmawiania Kościołowi zezwoleń na budowę świątyń. Akcję tę przerwano dopiero po roku 1976, kiedy w wyniku zbliżającego się nowego załamania gospodarczego, reżim poczuł się słaby. Dlatego próbował porozumieć się z Kościołem. Zabiegi w kierunku porozumienia były jednak poprzedzone perfidną akcją dyplomatyczną, proponującą Stolicy Apostolskiej porozumienie z pominięciem Episkopatu Polski. Wtedy to między przedstawicielami Stolicy Apostolskiej a Episkopatem Polski została uzgodniona zasada, że rozmowy z rządem komunistycznym mogą toczyć się tylko w „trójkącie", a więc z udziałem biskupów polskich.

Skłaniało to rząd komunistyczny do szukania kompromisu z Kościołem, tym razem już bez oszukańczych manewrów wobec Stolicy Apostolskiej, lecz wspólnie z Watykanem i Episkopatem Polski.

Wybór Polaka na Papieża w październiku 1978 roku zmusił komunistów do zmiany nastawienia do Kościoła.

Edward Gierek, szef partii komunistycznej, zaczął zabiegać o możliwie częste kontakty z Prymasem Polski kardynałem Wyszyńskim, by zademonstrować opinii publicznej liberalizację stosunków w Polsce. Pewna poprawa wzajemnych stosunków między Kościołem a państwem datuje się mniej więcej od 1976 roku, kiedy to Piotr Jaroszewicz, premier PRL, wysłał Prymasowi Polski róże z okazji 75 rocznicy urodzin i poparł starania Episkopatu, aby Stolica Apostolska nie przyjęła dymisji Arcybiskupa Gnieźnieńskiego i Warszawskiego. Rząd PRL musiał skapitulować. Dlatego robił dobrą minę do złej gry.

Stopniowo zaczęto udzielać zezwoleń na budowę świątyń, tak koniecznych po prawie trzydziestu latach zastoju i przy znacznym wzroście ludności.

Prymas Polski w rozmowach z szefem rządzącej partii komunistycznej zwracał uwagę na pogarszającą się sytuację gospodarczą i możliwość wybuchu społecznego niezadowolenia.

W lipcu i sierpniu 1980 roku doszło faktycznie do fali strajków, które doprowadziły do powstania w Polsce wolnych związków zawodowych „Solidarność". Zanim jeszcze powstały, Kościół ideę tę całym sercem popierał, ale jednocześnie przestrzegał robotników przed pośpiesznym i nie przemyślanym działaniem, zdając sobie sprawę z groźby interwencji sowieckiej.

Wcześniej, 6 stycznia 1978 roku, kardynał Wyszyński w sławnym kazaniu dorocznym sformułował zasadnicze postulaty Kościoła katolickiego wobec rządu. Sprowadzały się one do następujących głównych problemów:

a) uregulowanie statusu prawnego Kościoła.

Po zerwaniu przez komunistów w 1945 roku konkordatu ze Stolicą Apostolską, a następnie po złamaniu przez rząd dwóch porozumień z Kościołem z 1950 i 1956 roku – Kościół praktycznie nie miał jasno określonej sytuacji prawnej w państwie;

b) przywrócenie wolności prasy i wydawnictw katolickich w Polsce, które zlikwidowane w okresie stalinizmu, do tego czasu nie zostały Kościołowi przywrócone;

c) zwolnienie więźniów oraz wolności dla organizacji i stowarzyszeń kościelnych i religijnych, zlikwidowanych tuż po wojnie.

Postulaty te zgłoszone z początkiem 1978 roku musiały czekać na realizację ponad dziesięć lat, praktycznie aż do momentu, gdy zaczęła załamywać się władza komunistów w naszym Kraju.

7. W roku 1980 nie tylko powstały wolne związki zawodowe, ale w wyniku nacisku społecznego doszło do kolejnej zmiany ekipy rządowej. W następnym zaś roku na czele partii, a potem rządu, stanął generał Wojciech Jaruzelski.

Nacisk sowiecki z jednej strony i konserwatyzm aparatu partyjno-rządowego z drugiej strony spowodowały, że generał Wojciech Jaruzelski 13 grudnia 1981 roku wprowadził w Polsce stan wojenny, zawieszając, a następnie likwidując wolny związek zawodowy „Solidarność". Stan wojenny, dokonany polskimi rękoma, był – jak twierdzono – mniejszym złem, niż grożąca od półtora roku interwencja ZSRR w Polsce.

Kościół w okresie stanu wojennego skoncentrował wszystkie swoje siły na obronie więzionych i internowanych działaczy „Solidarności" i przyczynił się – jak mniemam – poprzez swoją działalność do zawieszenia stanu wojennego.

8. W roku 1979 odbyła się pierwsza pielgrzymka Papieża-Polaka do Ojczyzny, w latach 1983 i 1987 druga i trzecia.

W czasie tej ostatniej pielgrzymki Ojciec Święty otwarcie i jednoznacznie, w homiliach w Gdańsku i Gdyni, wysunął postulat „Solidarności". Był to mocny sygnał dla komunistów, że muszą zmienić swoją politykę.

Dokonało się to w 1989 roku przy tak zwanym „okrągłym stole" z udziałem opozycji i w wyniku przeprowadzonych 4 czerwca 1989 roku częściowo wolnych wyborów do parlamentu. Komuniści utracili władzę w Polsce, a następnie w innych krajach Europy Wschodniej.

Ich zdeterminowana, coraz mniej jawna, lecz podjazdowa walka przeciw Kościołowi trwała co najmniej do roku 1976. Jeśli zważymy jednak, że np. ks. Jerzego Popiełuszkę i kilku innych kapłanów zamordowano w roku 1984 i następnych latach, to nie sposób nie uznać, że walka przeciw Kościołowi trwała właściwie aż do końca istnienia reżimu komunistycznego w naszym kraju. Dopiero po usunięciu tego reżimu likwiduje się osławiony IV Departament tajnej policji Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, który był głównym dyspozytorem walki przeciw Kościołowi i działał pod wpływem czynników sowieckich. Poszczególne akcje antykościelne i wręcz zbrodnie tego departamentu są dopiero teraz stopniowo ujawniane i należy się liczyć, że dowiemy

się jeszcze o wielu uderzeniach w Kościół wcześniej dokonanych lub planowanych.

Mimo walki prowadzonej przeciw Kościołowi, praktycznie przez czterdzieści pięć lat, Episkopat Polski, a zwłaszcza Stefan Kardynał Wyszyński i Jego następca Józef Kardynał Glemp swoją strategią obrony Kościoła i Narodu łagodził jej formy, a także przyczyniali się, i to kilkakrotnie, że nie nastąpił w naszym Kraju masowy rozlew krwi. Także spokojna i ewolucyjna zmiana ustroju po upadku reżimu komunistycznego byłaby prawie niemożliwa, gdyby Kościół w imię dobra wspólnego nie tworzył strategii walki bez przemocy, nie szukał rozwiązań ewolucyjnych i nie uczył społeczeństwa polskiego i jego elit politycznych roztropności w podejmowaniu akcji.

Słusznie twierdzą historycy, że Kościół przez cały okres rządów komunistycznych był nośnikiem podstawowych wartości, takich jak: miłość, solidarność, prawda, sprawiedliwość i tęsknota za wolnością. Te wartości miały wpływ na postawy społeczne, budowały jednocześnie autorytet Kościoła, który w obliczu załamania systemu władzy w 1989 r. mógł zapobiec rozwiązaniom radykalnym. Trzeba dziś wyraźnie podkreślić, że wartości, jakie Kościół w Polsce stale wnosił w codzienne życie, miały jednocześnie wpływ na rozwój sytuacji w innych krajach tzw. „bloku wschodniego".

Prześladowania lat stalinowskich uszlachetniały wielu ludzi, prowadziły, mimo strat, do umacniania charakterów, do utrwalania w świadomości przyszłych elit tego, że zło trzeba przezwyciężać dobrem. To Pawłowe wskazanie było dominantą działania Prymasa Tysiąclecia. Wierzył w zwycięstwo dobra, dlatego już we wrześniu 1957 r. przemawiając do księży warszawskich powiedział: „Dziewięcioletnie przygotowanie do Milenium winno całą Polskę przeobrazić wewnętrznie. Los komunizmu rozstrzygnie się w Polsce. Jak Polska się uchrześcijani, stanie się wielką siłą moralną, komunizm sam przez się upadnie. Losy komunizmu rozstrzygną się nie w Rosji, lecz w Polsce, przez jej katolicyzm. Polska pokaże całemu światu, jak się brać do komunizmu i cały świat będzie jej wdzięczny za to!". Dziękuję za uwagę.

ŚWIADECTWO:
DOKTOR ADAM STANOWSKI (1927-1990)

NOTA REDAKCYJNA

Dnia 8 lutego 1990 roku zmarł Doktor Adam Stanowski. Senator Rzeczypospolitej Polskiej. Wśród licznych prac, jakie z właściwym sobie zaangażowaniem podejmował, nie najmniej ważną był Jego aktywny wkład w życie i działalność Instytutu Jana Pawła II KUL. Ceniliśmy Jego życiową mądrość, wrażliwość na ludzkie biedy – tak w wymiarze wielkim, makrospołecznym, jak i „małym", indywidualnym – a wreszcie Jego otwartość i wnikliwość myślenia. Często więc korzystaliśmy z Jego rady, zapraszaliśmy do udziału w cotygodniowych konwersatoriach Instytutu i w przygotowywanych tymi konwersatoriami sympozjach naukowych. On zaś z reguły zaproszenia te przyjmował, wkładając w swe wystąpienia cały umysł i serce. Śp. Doktor Stanowski uczestniczył w pięciu wspomnianych sympozjach, na trzech z nich wygłaszał referaty; tak aktywnym w nich udziałem nie może się bodaj nikt z nim równać[1]. Liczbę konwersatoriów z Jego uczestnictwem trudno byłoby podać – a są one ważne, gdyż wtedy właśnie nie tylko dzielił się On „na żywo" z innymi swą mądrością i wiedzą, ale także dawał przykład wielkiej uczciwości w szukaniu prawdy, uczciwości, która kazała Mu niekiedy publicznie odwoływać głoszone wcześniej poglądy. Poruszające było, gdy ten intelektualista z krwi i kości, szczególnie wrażliwy na respekt należny każdej

[1] A. Stanowski, *Zagrożenia tożsamości człowieka (Próba diagnozy)*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. „Gdzie jesteś Adamie?"*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 47-55; tenże, *Liberalistyczne teorie zniewolenia człowieka i koncepcje jego wyzwolenia. Próba rekonstrukcji*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń SDS, M. Radwan SCJ, Rzym 1987, s. 198-203, oraz udział w dyskusji. Śp. Doktor Stanowski brał aktywny udział w dyskusji podczas sympozjum „Rodzina chrześcijańska", por.: Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987, s. 281, 288-290, 296, 300. Szczególnie wydatnie przyczynił się śp. Doktor Stanowski do organizacji sympozjum poświęconego encyklice *Sollicitudo rei socialis*, jakie odbyło się w maju 1989 r. Wygłosił też na nim referat pt. *Społeczne struktury grzechu*, który zamieszczamy w niniejszym numerze „Ethosu". Materiały z sesji „Dar ludzkiego życia". W 20 rocznicę encykliki *Humanae vitae*" (październik 1988 r.), w której śp. Doktor Stanowski także brał udział, ukażą się niebawem drukiem.

wolnej osobie ludzkiej, uznał za niesłuszną swoją, głoszoną przed laty, krytykę śp. Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego za jego stosunek do grona liberalizujących intelektualistów katolickich. A uczynił to w imię pełnej prawdy o człowieku i jego wolności, której liberalizm ten, jak stwierdził, wbrew pozorom źle służył.

Tak intensywna i żywa obecność śp. Doktora Stanowskiego w życiu Instytutu pogłębiła przyjacielskie więzy, jakie nas z Nim łączyły. Zrozumiały jest więc szczególny żal, z jakim przyjęliśmy wiadomość o nagłej Jego śmierci. Niniejszego numeru „Ethosu", poświęconego tak drogiej Mu „Solidarności", nie mogliśmy już z Nim przygotować. Dobrze chociaż, że możemy właśnie w tym numerze oddać należny hołd Temu, który był Pierwszym Przewodniczącym NSZZ „Solidarność" Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Drobnym wyrazem naszej wdzięcznej pamięci niech będzie tekst homilii wygłoszonej w czasie Mszy św. pogrzebowej w dniu 10 lutego przez ks. prof. dra Mieczysława Brzozowskiego, rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie.

A.Sz.

Ks. Mieczysław BRZOZOWSKI

HOMILIA PODCZAS MSZY ŻAŁOBNEJ

Stajemy w obliczu odchodzącego od nas Senatora Rzeczypospolitej Polskiej – Adama. Ciśnie się nam tak wiele myśli, tak wiele uczuć. Spoglądamy na jego sylwetkę, może najbardziej moglibyśmy ją scharakteryzować słowami samego Chrystusa: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości"; szukaniu sprawiedliwości i służbie sprawiedliwości, poświęcił swoje życie.

Był autentycznym humanistą. Człowiekiem, który potrafił docenić wielkość i godność człowieczeństwa, rozumiejąc, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże, że człowiek okupiony jest krwią Chrystusa, że człowiek zmierza ku przeznaczeniom odwiecznym. W tym swoim humanizmie obcy był wszelkim podziałom klasowym, nacjonalistycznym, rasistowskim. Cenił człowieka, człowieka, którego Chrystus wyzwolił; człowieka, który jest synem Bożym i mieszkaniem Ducha Świętego. Równocześnie ceniąc człowieczeństwo, umiał być człowiekiem dobrym, szlachetnym, przyjacielskim. Można było zawsze do niego podejść jako do przyjaciela, zawsze jako przyjaciel – usłużył. Był człowiekiem ubogim. Troszcząc się o wielkie sprawy Narodu, Kościoła, nigdy na tej drodze się niczego nie dorobił. Był ubogi i tak przeszedł przez życie, ale nieustannie dążył do autentycznych wartości chrześcijańskich – sprawiedliwości, wolności.

Nieustannie głosił prymat moralności nad techniką. Prymat kultury duchowej nad cywilizacją materialną. Przy tym kochał Polskę. Można powiedzieć, że ten autentyczny humanista, otwarty na wszystkich ludzi, kochał Polskę do szaleństwa. Pragnął, ażeby Polska wyrastała autentycznie z nurtu europejskiej, chrześcijańskiej kultury. Pragnął, aby Polska żyła wartościami Ewangelii. Żywił wielki szacunek dla dziejów narodu, dla tradycji narodowej, dla narodowego ethosu, dla narodowej hierarchii wartości. Polsce poświęcił wszystko od najmłodszych lat swojego życia. Mając 15 lat już był żołnierzem Armii Krajowej, mając lat 17 uczestniczył w Powstaniu Warszawskim, był żołnierzem pułku „Baszta" – jednym z jego dowódców był nasz profesor – Jerzy Kłoczowski. Walczył w tym powstaniu, o którym Prymas

Stefan Wyszyński powiedział: „Najszlachetniejsza młodzież Stolicy, krwią swoją świadczyła wobec całego świata, że Polska chce być wolna i niezależna, to był front ojczyzny wołający do sumienia narodów o prawo do wolności. Byliśmy zdradzeni przez wielkich tego świata, byliśmy skazani na niewolę, byliśmy skazani na powolne umieranie. Warszawa, w obliczu całego świata składała protest własnego cierpienia i krwi". On tam był. Był jako młody chłopiec. Ciężko ranny, w straszliwych cierpieniach składał swoją ofiarę na ołtarzu krwawiącej Ojczyzny.

Kiedy II wojna światowa się skończyła, kiedy narody świata radowały się i cieszyły, kiedy ludzie tańczyli na ulicach, a my mieliśmy świadomość, że zaczyna się nowy okres niewoli, Adam ufał. Tak jak i później, przez całe życie, ufał wbrew nadziei. Szczególnego źródła siły i nadziei szukał w wierze, w Kościele katolickim. Z Kościołem był związany znacznie wcześniej, bo już w czasie okupacji nawiązał kontakt z nurtem młodzieży katolickiej, z której później wyrósł ruch Pomocników Maryi Matki Kościoła. Ruchem, którego kapelanem był ksiądz Stefan Wyszyński, kapelan Armii Krajowej, pseudonim „Radwan II", późniejszy Prymas Tysiąclecia. Ta więź Adama z Kościołem jawi się szczególnie w latach powojennych. Związał się z Sodalicją Mariańską, z ojcem Tomaszem Roztworowskim, myśli swoje kierował również ku Chrystusowemu kapłaństwu. Już wtedy jako młody człowiek, wiedział, że jeśli z tego potopu ma przyjść ocalenie – to może ono przyjść tylko przez Kościół, „przez Maryję", jak powiadał kardynał August Hlond. Za tę wiarę i nadzieję, za tę ufność złożoną w Maryi w Kościele, ponownie zapłacił wielką cenę. Został aresztowany przez Służbę Bezpieczeństwa. Śledztwo, więzienie, proces, siedmioletni wyrok. Wyrok, którego do końca nie odbył, bo nadszedł polski Październik.

Nowa wielka cena, nowa wielka ofiara złożona na ołtarzu ojczyzny. Wychodząc z więzienia, Adam wiąże się z wybitnym pedagogiem i kapłanem ziemi lubelskiej księdzem Michałem Słowikowskim. Zostaje wychowawcą w internacie Liceum Biskupiego, równocześnie zaczyna studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, jakby zdając sobie sprawę z tego, że w tym straszliwym starciu ideologicznym, w chwili kiedy Kościół w Polsce stanął w obliczu konfrontacji z wojującym ateizmem, oparcie i siłę znajdzie właśnie tu, że Katolicki Uniwersytet Lubelski będzie źródłem mocy i światła, że będzie dla inteligencji katolickiej ostoją w latach najtrudniejszych. Była to bowiem walka o duszę narodu. Tu chodziło nie tyle o sam byt fizyczny, co raczej o polskość, o katolicyzm, o kulturę europejską, chodziło o cywilizację chrześcijańską, o to czy będziemy żyć w Europie czy w Azji.

Kiedy Adam zostanie wykładowcą Uniwersytetu nie szuka kariery naukowej, nie imponują mu stopnie, szuka wiedzy, tej wiedzy, którą sięga w głębię katolickiej nauki społecznej. Chciał tę wiedzę wcielać w życie narodu, chciał z tej wiedzy czynić zaczyn ewangeliczny, który przemieni świadomość społeczną, który będzie ratunkiem dla egzystencji myśli narodowej. Setki od-

czytów, konferencji,obecność wszędzie tam, gdzie tylko mógł być, gotowość do służby wszędzie tam, gdzie tylko został wezwany. Łączenie się z każdym ruchem, który chciał Polsce przynieść niepodległość ducha i niepodległość bytu.

W roku 1978 zostaje wykładowcą „Latającego Uniwersytetu", chce w szeregu konferencji ukazywać tajemnice życia ukrytego w dziejach narodu, żeby – powtarzając za Stefanem Wyszyńskim, naród bez świadomości swych dziejów – zginął. Obok nieustannego nawiązywania do dziejów narodu, ukazywanie dziejów polskich organizacji i ruchów młodzieżowych, a szczególnie Związku Harcerstwa Polskiego. Tego harcerstwa, które przed wojną mobilizowało młodzież do służby najwyższym ideałom. Tego harcerstwa, z którego wyrastała, nieśmiertelnej sławy Armia Krajowa. Tego harcerstwa, które w okrutny sposób zostało rozbite w latach czterdziestych.

Przychodzą lata wielkich przemian, rok 1980, rodzi się „Solidarność". Adam od pierwszej chwili, gdy jeszcze trwały strajki w Gdańsku, z „Solidarnością" się łączy. Jakby odczuwał to co w encyklice Sollicitudo rei socialis napisze Jan Paweł II: „Solidarność jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich" (38).

„Solidarność pomaga nam dostrzec «drugiego» – osobę, lud czy naród – nie jako narzędzie [...] ale jako «podobnego nam», jako «pomoc» (39).

„Solidarność – zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania" (40).

„Solidarność" – wyniosła imię Polski na całym świecie. „Solidarność" – stała się naszą chlubą i naszą sławą. „Solidarność" – zjednoczyła wszystko, co w narodzie najszalachetniejsze.

I On od pierwszej chwili stanął w służbie „Solidarności". Solidarności jako idei, solidarności jako cnoty chrześcijańskiej, „Solidarności" jako Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego. „Solidarności" jako Klubów Obywatelskich, „Solidarności" jako ruchu politycznego, społecznego, kulturalnego i gospodarczego. W każdym wymiarze tej „Solidarności" służył i w każdym wymiarze z tą „Solidarnością" był związany.

Jako wykładowca Wszechnicy Solidarności, tak bardzo pragnął powiązać ideały „Solidarności" z ideałami najgłębiej ewangelicznymi. W roku 1981 z księdzem Franciszkiem Blachnickim przygotowuje ewangelizację, która miała się dokonać we wszystkich zakładach pracy całego kraju. W porozumieniu z Lechem Wałęsą, ksiądz Blachnicki zamierzał rekolekcjami ewangelizacyjnymi objąć każdą fabrykę, każdą hutę, każdą kopalnię, każdą stocznię, każdy zakład pracy. Adam jako działacz „Solidarności", jako socjolog, jako głęboko wierzący człowiek – stanął do tej pracy.

Nadszedł ponury Grudzień 1981 roku. Nowy czas. Znowu trzeba było ufać wbrew nadziei, i znowu Adam stanął na wysokości zadania. Obecny w

heroicznym wysiłku narodu, w strukturach podziemnych. Obecny w „Solidarności", razem z nią cierpiał, razem z nią trwał, i razem z nią działał.

Tworzył wielki ethos narodu, ethos „Solidarności", którym Polska się chlubi. Ten ethos, który sprawił, że w roku 1981 „Solidarność", choć bita, poniewierana, deptana, przyjęła te wszystkie zniewagi w duchu pokojowym. „Solidarność" sprawiła, że nie stawiliśmy oporu, choć byliśmy tak strasznie upokorzeni. Ten ethos „Solidarności", zjawił się później, jako ethos „Okrągłego Stołu", ethos dialogu i porozumienia. Ethos „Solidarności", jest ethosem Ewangelii wcielanej w życie człowieka. Adam nad wypracowaniem tego ethosu pracował, był on również i jego dziełem.

Kiedy w ubiegłym roku po raz pierwszy odbywały się, przynajmniej częściowo wolne wybory, Adam choć ciężko schorowany, jednak stanął do pracy. Podjął wielki trud Senatora Rzeczypospolitej. Do ostatniej chwili poświęcał wszystko. Miał tylko jedno pragnienie, któremu dał wyraz przemawiając na Placu Litewskim 11 listopada 1989 r.: abyśmy szli ku wolnej, najjaśniejszej Rzeczypospolitej. On tę Najjaśniejszą wymarzył i wytęsknił. To był przedmiot jego snów, jego pragnień i jego miłości. Szedł ku tej Polsce wiernej Bogu, ku Polsce wiernej człowiekowi, ku Polsce, która będzie otwarta dla wszystkich. Szedł ku Polsce, w której nie będzie nienawiści, w której człowiek będzie szanował człowieka, w której nie będzie dyskryminacji i prześladowań. Szedł ku Polsce, którą naród wyśnił już w Konstytucji 3-go maja: – „ktokolwiek wstępuje na ziemię polską jest wolny".

Przyszła ostatnia choroba, w tej godzinie, jak w całym życiu, był wierny Bogu. Póki mógł, w szpitalnej kaplicy, codziennie uczestniczył we Mszy św. czytając słowo Boże. Łączył się z Chrystusem wiarą, miłością, sakramentami. Do końca myślał i mówił o Polsce. I do końca cierpiał. Cierpiał tak, jak cierpiał w Powstaniu, jak cierpiał w więzieniu. Cierpiał do końca. I do końca dla wszystkich był otwarty. Do nikogo nigdy nie żywił żalu i nikogo nigdy nie potępiał. Dziś odchodzi do Pana po nagrodę, po nagrodę za swoją wiarę, za swoją nadzieję, za swoją miłość. Po nagrodę za służbę Bogu i za służbę Polsce.

Żegnamy Cię Adamie. Żegnamy ze ściśniętym sercem. Odchodzisz w chwili, gdy przed nami rozpościera się długa, trudna droga. Kiedy trzeba kraj odnowić moralnie, kiedy trzeba kraj podnieść ze straszliwej ruiny gospodarczej. Kiedy trzeba ludziom dać siłę, nadzieję, i wiarę. Będzie nam Ciebie brak. Będzie Cię brak tam, w Senacie Rzeczypospolitej. Będzie Cię brak w lubelskiej „Solidarności". będzie Ciebie brak tutaj na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, będzie nam Ciebie brak wśród nas, ale pozostaniesz w naszej myśli, pamięci, w sercach. Idziemy za Tobą, idziemy modlitwą, polecając Twą duszę Bogu, który jest miłosierny na wieki.

Ufamy, ufamy Adamie, że tak jak wspólnie budowaliśmy ojczysty dom tu na ziemi, tak wspólnie spotkamy się w domu naszego najlepszego Ojca – w Niebie. Amen.

Adam STANOWSKI

SPOŁECZNE STRUKTURY GRZECHU*

Zmiana instytucji zakłada zmianę kultury, to znaczy głęboką zmianę mentalności; zakłada nawrócenie serc.[...] Z drugiej strony jednocześnie, prawdziwe nawrócenie serc musi wyrażać się w zmienianiu się instytucji.

Zanim przystąpię do tematu, który mam podjąć, chciałbym podziękować organizatorom sesji za zaproszenie do wzięcia w niej udziału i za coś, co z ich punktu widzenia było może przypadkowe, a dla mnie było doświadczeniem bardzo poruszającym. Za to mianowicie, że mam możność zabrania głosu bezpośrednio po księdzu profesorze Adamie Ludwiku Szafrańskim, który – chciałbym to w tej chwili powiedzieć – był jednym z najbardziej znaczących mistrzów mojej młodości, wprowadzał mnie na drogę tej refleksji, która łączy jakąś podstawową, choćby amatorską refleksję teologiczną, do której – jak nas uczył – każdy chrześcijanin jest powołany, z namysłem nad otaczającym nas światem oraz życiem społecznym, które zobowiązani jesteśmy rozumieć i w którym obowiązani jesteśmy aktywnie uczestniczyć.

ŚWIADOMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA A ŚWIADOMOŚĆ REWOLUCYJNA

Temat, który chciałbym podjąć, jest tematem stanowiącym również treściowo kontynuację tego, co usłyszeliśmy przed chwilą od ks. Szafrańskiego. Opozycję: miłosierdzie – rewolucja, która była punktem wyjścia rozważań Księdza Profesora, chciałbym przedłużyć podejmując opozycję równie chyba głęboko zakorzenioną w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Przemiana serc czy zmiana struktur? Jest to opozycja podstawowa dla refleksji chrześcijanina, nad jego stosunkiem do zastanej rzeczywistości społecznej, opozycja będąca problemem żywo obecnym co najmniej od końca XIX wieku, a tkwiąca dużo głębiej w historii świadomości chrześcijańskiej. Z jednej strony, dla świadomości przesłanką podstawową jest świadomość, że zło społeczne jest zakorzenione w grzechu. Jest owocem grzechu w jednym pełnym i ścisłym znaczeniu tego słowa, a więc czegoś, co jest aktem wolnej woli człowieka –

* Odczyt wygłoszony 12 maja 1989 r. w ramach sesji Instytutu Jana Pawła II poświęconej encyklice Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis*. Śródtytuły pochodzą od Redakcji.

owocem grzechów osobistych. Zło tkwi tutaj w tych zjawiskach, które można nazwać podstawowymi grzechami społecznymi, grzechami mającymi podstawowe znaczenie społeczne, a więc w egoizmie, chciwości prowadzącej do wyzysku, żądzy władzy prowadzącej do zniewolenia drugiego człowieka, w niepohamowanej ambicji i żądzy prestiżu. Jeżeli tak jest, jeżeli u źródeł zła społecznego tkwi grzech osobisty, to podstawowe remedium, sięgające korzeni grzechu, musi stanowić nawrócenie serc. To jest podstawowa prawda chrześcijaństwa. Jeżeli o tym zapominamy, stajemy poza chrześcijaństwem.

Jednocześnie co najmniej od stulecia narasta świadomość tego, że oczekiwanie na osobiste nawrócenie wszystkich ludzi i każdego z osobna, jako jedyny sposób przeciwstawiania się złu społecznemu, oznacza godzenie się praktycznie na trwanie zła i na szkody przezeń powodowane. Jest to praktycznie zgoda na szkody moralne i szkody nazwijmy to „fizyczne", polegające na trwaniu ludzi w warunkach nędzy i zniewolenia. Albowiem jest tak, że rodzące się z grzechu poszczególnych jednostek wyzysk i zniewolenie funkcjonują w społeczeństwie, w którym żyjemy, funkcjonują w nim również w sposób instytucjonalny. Emmanuel Mounier użył na określenie systemu społecznego w którym żyjemy, określenia „le desordre establié" – „ustalony nieład", nieład stanowiący pseudoporządek, regulujący nasze życie. Żyjemy w systemie społecznym, który kształtuje coś, co przez ludzi w nim uczestniczących, przez nas odbierane jest jako porządek naturalny. Człowiek, który w tym społeczeństwie żyje i działa zgodnie z tym pseudonaturalnym porządkiem czy pseudoporządkiem odbieranym przez niego jako naturalny – obojętne czy to jest pseudoporządek społeczeństwa kapitalistycznego czy komunistycznego – nie ma poczucia winy. Uczestnicząc de facto czynnie w grzechu, subiektywnie w swojej świadomości nie jest grzesznikiem. On robi to, co jest w tym porządku normalne. Bardzo często nawet ludzie pełni dobrej woli w istocie zdradzają swoje dobre intencje, bo tego wymagają reguły gry systemu. Uczestnik walki rynkowej w społeczeństwie kapitalistycznym „nie może" w swojej świadomości dać posłuchu najlepszym odruchom swojego serca (i np. kierować się miłosierdziem), bo wypadłby z gry. Uczestnik walki o władzę w społeczeństwie kapitalistycznym nie może ulec odruchom swojego sumienia, bo natychmiast przestałby się liczyć w tej grze i wypadłby z niej, gdyż takie są prawa, na zasadzie których to społeczeństwo funkcjonuje.

Tak więc mniej więcej od stu lat obok tej świadomości, że zło społeczne jest zakorzenione w grzechu osobistym, rozwija się w świadomości chrześcijańskiej przekonanie, że ten porządek, będący w gruncie rzeczy nieporządkiem społecznym, powinien zostać zmieniony, że trzeba zmienić struktury. Odtąd chyba te dwie świadomości przeżywane są w chrześcijaństwie jako nie bardzo łatwe do pogodzenia ze sobą. Wydaje mi się, że epokowe znaczenie encykliki *Sollicitudo rei socialis* polega między innymi na tym, że stanowi

(zwłaszcza rozdział V) najbardziej rozwiniętą i chyba najbardziej szczęśliwą (choć nie pierwszą oczywiście) próbę głębokiego uchwycenia i przedstawienia, jak się te dwie sprawy do siebie mają i na jakiej płaszczyźnie mogą być ze sobą pojednane.

Oczywiście to, co można by nazwać świadomością rewolucyjną, odwraca sprawę całkowicie i neguje jakby pierwszą przesłankę z wyżej wymienionych. Jako ostateczny korzeń zła traktuje struktury społeczne. W związku z tym świadomość rewolucyjna wychodzi z założenia, że aby owo zło usunąć, trzeba koniecznie (być może jest to prawdą) i wystarczy (co na pewno nie jest prawdą) zmienić struktury społeczne, to zaś automatycznie pociągnie za sobą zmianę charakterów i postaw ludzi. Nie jest tu bowiem wcale negowane, że ta zmiana moralna ludzi jest potrzebna, ale zakłada się, że ta zmiana stanie się automatycznym następstwem zmiany struktur. Wiemy, jak silnie ten sposób myślenia rozkwitał, przenikał i zakorzeniał się w świadomości rewolucyjnej, zwłaszcza Rewolucji Październikowej. Jak system ideologiczny, rozwijający się w Rosji po tej rewolucji, musiał tworzyć coraz nowe koncepcje teoretyczne, które miały wyjaśniać ten przedziwny fakt historyczny, że oto zmienione zostały struktury, a zło istnieje dalej i ludzie dalej się paskudnie zachowują, chociaż powinni już przestać. Powstała wówczas m.in. tak zwana teoria reliktów: świadomość ludzka zmienia się wolniej niż struktury, trzeba więc jakiś czas poczekać, zanim ona dorówna zmianie struktur. Czekano, jak wiadomo, dziesięć lat, dwadzieścia, trzydzieści, pięćdziesiąt, siedemdziesiąt, ciągle jednak pożądanych efektów się nie dostrzega. Równolegle stworzono równie „piękną" teorię mówiącą o „infekcji" nieustannie docierającej z obszaru nie przekształconego jeszcze strukturalnie świata kapitalistycznego, o trujących miazmatach napływających z zewnątrz.

Ostatnio budzi się nieco głębsza refleksja i nasuwa dwa uzupełniające się wzajemnie podejrzenia: po pierwsze, że może jest coś takiego w człowieku, co powoduje, że żadne zmiany strukturalne nie uczynią z ludzi aniołów; a po drugie, że być może rewolucyjne wynalazki mają wbudowane w rozwiązania strukturalne nowe mechanizmy generujące zło społeczne. Jest rzeczą paradoksalną, że w momencie, gdy w obszarze tak zwanego drugiego świata, który został zmuszony przez doświadczenie i praktykę do przemyślenia na nowo sprawy struktur społecznych zła, jednocześnie w trzecim świecie – to złudzenie się odradza; co ważniejsze i co groźniejsze – przenika do refleksji chrześcijańskiej. Przede wszystkim przenika do refleksji teologicznej w postaci tzw. teologii wyzwolenia. Przy czym ja muszę powiedzieć, że dostrzegając wszystkie niebezpieczeństwa i groźne złudzenia, które za tą falą popularną zwłaszcza w Ameryce Łacińskiej się kryją, powinniśmy mieć świadomość, że owe „odnowione błędy" rodzą się z autentycznej i uzasadnionej rozpaczy. Człowiek, który za swój pierwszy obowiązek uważa chrześcijańską reakcję na fakt, że naokoło umierają dzieci, nie może być oczywiście usprawiedliwiony z każdego głupstwa, które głosi, ale zasługuje na zrozumienie.

Wraz z przeniesieniem tego sposobu myślenia, który nazywam rewolucyjną świadomością, na teren refleksji chrześcijańskiej, pojawiło się i stało się niepokojąco modne pojęcie grzechu strukturalnego czy grzechu społecznego, a więc czegoś, co w istocie jest wytworem teoretycznym, konstruktem, ponieważ grzech w ścisłym tego słowa znaczeniu jest zawsze aktem wolnej woli jednostkowego człowieka. Chodzi więc o jakiś fakt, który należy do porządku rzeczywistości społecznej, ale który ma takie związki z grzechem ludzkim, że zachęciło to do używania tego nieścisłego określenia – grzech społeczny czy grzech strukturalny. (Co to jest, za chwilę spróbujemy się zastanowić). Sformułowaniu temu towarzyszą dwa przekonania, które jak powiedziałem, oznaczają w istocie wyjście poza krąg autentycznej świadomości chrześcijańskiej. Po pierwsze, jest to uznanie pewnego porządku społecznego, struktury społecznej, za pierwotne czy ostateczne źródło zła społecznego, a nawet wszelkiego zła ludzkiej rzeczywistości. Kiedy takie rzeczy mówi ideolog rewolucyjny, nie uważający się za chrześcijanina, można nad tym ubolewać, lecz można to uważać za naturalne. Kiedy jednak takie stwierdzenia padają z ust chrześcijanina, co więcej – teologa, wówczas trzeba sobie powiedzieć wyraźnie, że jest to wyjście poza chrześcijańskie widzenie świata. Jeszcze bardziej niepokojące jest, kiedy wyciąga się z tego poglądu pewne wnioski praktyczne, mianowicie kiedy się mówi np. (a takie zdania padały i padają), że nie mamy moralnego prawa głosić Ewangelii, póki nie usuniemy zła społecznego, które stanowi dla ludzi rażące zgorszenie. A więc głosi się wezwanie do rezygnacji z misji ewangelizacyjnej Kościoła wyłącznie w imię żądania przekształcania struktur społecznych, bez żadnej próby uchwycenia wewnętrznego związku między powołaniem chrześcijanina do głoszenia Ewangelii i życia nią a powołaniem chrześcijanina do przekształcania świata i do przetwarzania struktur.

STRUKTURY NACECHOWANE GRZECHEM

Ojciec Święty Jan Paweł II nie przyjmuje i nie używa terminu „grzech społeczny" w powyższym znaczeniu. Posługuje się niekiedy terminem „struktury grzechu" (w cudzysłowie, zob. adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* nr 16 oraz encyklika *Sollicitudo rei socialis* nr 35-37). Wydaje się, że określenie, które najlepiej i najtrafniej wyraża intencje Papieża, to – struktury nacechowane grzechem. Co to są struktury nacechowane grzechem? Są to takie instytucje i sposoby funkcjonowania instytucji społecznych, które z jednej strony są owocem grzechów osobistych, jakimś trwałym śladem, „skamieliną" niemoralnych postaw i grzechów osobistych, często bardzo licznych grzechów, które pozostawiły swój ślad w postaci instytucji bądź sposobu ich funkcjonowania. Dla innych ludzi owe zinstytucjonalizowane „ślady" grzechu, jego obiektywizacje stają się czynnikiem i źródłem grzechu osobistego, a w każdym razie czymś, co do grzechu popycha i spra-

wia, że trudniej jest nie grzeszyć niż grzeszyć, że często niegrzeszenie wymaga heroizmu, ogromnego wysiłku sumienia i wyobraźni. Ojciec Święty mówi w encyklice SRS (nr 36), że te „struktury grzechu" to jest „suma czynników negatywnych", które powstały w wyniku grzechów osobistych, a „których działanie zmierza w kierunku przeciwnym niż prawdziwe poczucie powszechnego dobra wspólnego i potrzeba popierania go, zdaje się stwarzać – dla osób i instytucji – przeszkodę trudną do przezwyciężenia". Nie niemożliwą, bo dla chrześcijanina nie ma nic niemożliwego, ale trudną, czasem bardzo trudną. Obowiązkiem naszym jako chrześcijan żyjących w świecie jest tropienie tych struktur, ich wykrywanie i przeciwstawianie się im. To wszystko winniśmy robić tu i teraz, w tym czasie i w tym miejscu, w którym jako chrześcijanie zostaliśmy postawieni i za które jesteśmy odpowiedzialni. Trąci dla mnie zawsze faryzeizmem, kiedy chrześcijanin żyjący w Polsce w latach osiemdziesiątych tropi głównie zniewolenie człowieka w Afryce Południowej. To też jest oczywiście ludzka sprawa i przedmiot naszej solidarności, ale jeżeli pomija się zło, które nas otacza dzisiaj i tutaj, i szuka się zła społecznego gdzieś w odległych krajach, to podejrzenie o faryzeizm jest uzasadnione.

Zanim pójdziemy dalej, trzeba uczynić jeszcze jedno rozróżnienie, bardzo trudne zresztą do sprecyzowania. Wydaje się, że trzeba, z jednej strony, mówić o strukturach nacechowanych grzechem w stanie prawie czystym, o strukturach, które ze swej natury są złe, ściślej: z natury swojej służą złu. W moim odczuciu i rozeznaniu taką strukturą jest np. cenzura oraz policja polityczna. Z drugiej strony, istnieją struktury, które tego charakteru zła z natury swojej nie mają, choć mogą być tak ukształtowane, że będą funkcjonować praktycznie jako struktury nacechowane grzechem. Tu nie będę dawał przykładów, gdyż obecnie w 1989 r. trudno byłoby u nas wskazać instytucję czy strukturę, która tego charakteru nie ma. Ten podział jest na pewno płynny.

Ten, jak można powiedzieć, dialektyczny związek pomiędzy strukturą nacechowaną grzechem a grzechem osobistym będącym jego podłożem można chyba wyrazić w języku socjologii podkreślając głęboki związek między strukturą i kulturą. To, co w socjologii nazywamy, z jednej strony, strukturą, a z drugiej kulturą, to są dwa aspekty tej samej rzeczywistości, które dostrzegamy zależnie od tego, z której strony na ową rzeczywistość patrzymy. Każda bowiem instytucja istnieje i funkcjonuje dlatego, gdyż funkcjonują określone wzory i modele zachowania, które stanowią kulturę. Dlatego że my zachowujemy się w określony sposób i uważamy, że powinniśmy się tak zachowywać, dzięki temu istnieją i funkcjonują instytucje; są więc w pewnym sensie faktem naszej świadomości, wyrażającym nasze czyny i zachowania jako fakty obiektywne. Instytucje istnieją dlatego, że my przestrzegamy określone reguły gry i uważamy je za słuszne, a przynajmniej za nieuniknione w danym kontekście społecznym. Wyobrażenie, że moglibyś-

my funcjonować poza ramami owych instytucji, przekracza naszą wyobraźnię. W konsekwencji przestajemy oceniać owe struktury i instytucje, przestajemy pytać, czy są one dobre czy złe. One stają się dla nas takim faktem jak fakt przyrodniczy. Ksiądz profesor Tischner, myśląc chyba o podobnych sprawach, napisał kiedyś, że „mamy zsocjalizowaną wyobraźnię".

Gdzieś w jesieni 1980 roku brałem udział w licznych zebraniach informacyjno-organizacyjnych towarzyszących powstawaniu „Solidarności". W pewnym zakładzie pracy (nb. wyższej uczelni) ktoś zadał mi pytanie: „jakie my mamy gwarancje, że nowe związki zawodowe będą lepsze od starych?" Ja wtedy odpowiedziałem, że żadnych, a nawet sądząc po tym, co pan powiedział, prawie na pewno nie będą lepsze, bo różnica między tymi nowymi związkami a starymi ma polegać na tym, że to między innymi pan ma decydować o tym, jakie one będą i co one mają robić. Jeżeli pan z tego sobie nie zdaje sprawy, to one nie będą lepsze od tamtych. Na tym właśnie polega utrzymywanie złych struktur. Ktoś nie może sobie wyobrazić, żeby to mogło funcjonować inaczej. Jest to nasza świadomość. Ostatnio znów mam takie spotkania (z racji kandydowania w wyborach do Senatu) i spotykam się z podobnymi pytaniami. Ktoś np. mówi: „jak wy będziecie w parlamencie, to powinniście dopilnować, żeby ceny skupu były uczciwe". Na co odpowiadam: „Proszę pana, mam nadzieję, że zanim się nasza kadencja skończy, nie będzie istniało w tym kraju coś takiego jak obowiązkowa cena skupu. Pan ze swoimi sąsiadami będzie miał sklep w Lublinie, ja do pana przyjdę i będziemy negocjować cenę". Ten ktoś nie jest jeszcze w stanie sobie wyobrazić, że może nie być skupu, chociaż to leży w jego najgłębszym interesie jako rolnika, i że może tak być, że nikt nie będzie cen z góry wyznaczał. Z kolei ktoś, kto ma być członkiem komisji wyborczej mówi tak do swoich sąsiadów: „Pamiętajcie, że nie wolno jednej osobie wrzucać kartki w zastępstwie za drugą. Ja będę w komisji wyborczej, będę patrzył i zapamiętam sobie. Niech każdy pamięta, że jeżeli odda cudzą kartkę, to będzie to zapamiętane". Ja mu na to powiedziałem: „Proszę pana, pan w komisji nie jest od zapamiętywania, tylko od tego, żeby nie pozwolić na włożenie przez kogoś cudzej kartki. To jest pana uprawnienie i obowiązek". Znów – niemożność wyobrażenia sobie, żeby to się odbywało inaczej niż szereg razy w przeszłości i że trzeba się temu przeciwstawić. To przekracza siłę wyobraźni formowanej od wielu lat. A zatem struktura istnieje w naszej kulturze, przez to zależy od naszej świadomości; stąd jest niesłychanie ważne, aby sobie zdać z tego sprawę.

NAWRACANIE SERC I PRZEKSZTAŁCANIE STRUKTUR

Ojciec Święty mówi o tym innym językiem, ale wymowa tego jest podobna (zob. SRS nr 38 nn.). Zmiana instytucji zakłada zmianę kultury, to znaczy głęboką zmianę mentalności; zakłada nawrócenie serc. Dokonanie się

głębokiej pozytywnej zmiany mentalności to jest właśnie nawrócenie serc. Z drugiej strony jednocześnie prawdziwe nawrócenie serc musi wyrażać się w zmienianiu się instytucji. Bo u ludzi, którzy myślą inaczej niż dawniej i którzy mają nowe dobre motywacje, zachowanie nie mieści się w starych strukturach. Każdy ich czyn zgodny ze zmienioną świadomością i sumieniem jest już przełamywaniem starych struktur i budowaniem nowych. I tak jak nawrócenie wyraża się w przejściu od egoizmu do miłości, od strachu i zniewolenia do wolności, od chciwości do solidarności, jak z tamtych starych postaw i czynów wyrastały struktury grzechu, tak z czynów będących wyrazem naszej chrześcijańskiej wolności wewnętrznej, naszej solidarności i wspaniałomyślności – rodzi się cywilizacja miłości. Termin „cywilizacja" jest tu przez Jana Pawła II używany w tym znaczeniu, w jakim ja mówiłem słowo „kultura", czyli jako system społecznej świadomości wyrażający się między innymi w strukturach. To jest ta nowa cywilizacja, którą mamy budować, aby wypierała cywilizację chciwości, nienawiści, wyzysku i zniewolenia.

Na pewno byłoby nieporozumieniem, gdybyśmy oczekiwali, że ta nowa cywilizacja będzie wolna od ludzkiej słabości. Bo w momencie, kiedy tak uważamy, ulegamy pokusie millenaryzmu, czyli właściwie tej samej mentalności rewolucyjnej, która stała u podstaw „struktur grzechu". Dlatego myślę, że tak jak Pan Jezus powiedział, „bo ubogich zawsze mieć będziecie" (Mk 14, 7), tak trzeba sobie powiedzieć – nie stworzymy i nie powinniśmy mieć ambicji stworzenia idealnego świata, który by ludzi automatycznie na aniołów przerabiał. Zło w tym świecie zawsze pozostanie. Będzie się ono rodziło z naszych własnych pomysłów, z naszych własnych dzieł, które miały służyć dobru. I przyjdzie taki dzień, kiedy będziemy musieli przeciwstawić się temu, co udało nam się stworzyć, bo zobaczymy, że w tym tkwi jakieś zło. Jeżeli nie uczynimy tego, to przyjdzie taki dzień, kiedy zaczniemy ludzi terroryzować w imię dobra, któreśmy rzekomo czy naprawdę stworzyli, ale które już przestało być dobrem i przestało ludziom służyć. Musimy zachować świadomość, że to zło – które jest związane z naszym bytowaniem na tym świecie – będzie się na nowo i w nowych postaciach pojawiało, a my jesteśmy powołani do tego, żeby je dostrzegać i przeciwstawiać się mu w sobie i wokół siebie. Jednocześnie będziemy wtedy wierni naszemu powołaniu, które jest jednocześnie powołaniem do nawracania serc (przede wszystkim swojego własnego serca) i do przekształcania struktur. To pozostanie zawsze dwoma stronami tego samego procesu naszej obecności w świecie i naszego pragnienia, aby była to obecność chrześcijańska.

W SPRAWIE AKSJOLOGII KONSTYTUCJI

Przewodnicząca Komisji Konstytucyjnej Senatu Rzeczypospolitej Polskiej, Pani Senator doc. dr hab. Alicja Grześkowiak zwróciła się do Redaktora naczelnego „Ethosu" z propozycją wypowiedzenia się w sprawie aksjologii przyszłej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Redakcja nasza odpowiedziała propozycją opublikowania niektórych materiałów Komisji dotyczących tej tak aktualnej na obecnym etapie naszej historii sprawy. Publikujemy je poniżej wraz z tekstem, który wyraża głos „Ethosu".

Pani Senator, Przewodniczącej Komisji, składamy wraz z wyrazami uznania dla Jej pracy, podziękowanie za zaproszenie do współudziału w dyskusji.

Redakcja

Zygmunt ZIEMBIŃSKI

ZAŁOŻENIA PRAC NAD KONSTYTUCJĄ RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Prace nad nową konstytucją Rzeczypospolitej uwarunkowane są przez szereg różnorodnych czynników kształtujących sposób rozwiązywania problemów legislacyjnych. Jak w każdym działaniu politycznym należy brać pod uwagę zarówno czynniki racjonalne, jak i irracjonalne.

1. CZYNNIKI EMOCJONALNE

Konstytucja z 1952 r. odczuwana jest przez myślącą politycznie część społeczeństwa jako dyktat stalinowskiego reżimu i stąd (niezależnie od tego, że jest ona i będzie w najbliższym czasie modyfikowana stosownie do potrzeb) uchwalenie nowej konstytucji mieć będzie charakter aktu o doniosłości symbolicznej. Przy ciężkiej i pełnej utajonych napięć sytuacji społeczno-gospodarczej akty symboliczne mogą stwarzać namiastkę przyszłego sukcesu, aczkolwiek takie akty stopniowo ulegają inflacji. Skądinąd łatwiej z politycznego punktu widzenia jest dokonywać zmiany dawnej, dezaprobowanej konstytucji, niż dokonywać zmian w konstytucji nowej, gdyby okazała się ona w jakichś elementach nieodpowiednia.

Jeśli czynnik emocjonalny miałby mieć charakter decydujący, to uchwalenie konstytucji przez „naród wolny od hańbiących obcej przemocy nakazów" powinno by nastąpić 3 maja 1991 r. – co pozwoliłoby zracjonalizować liczbę świąt narodowych. Jest to jednak termin niezbyt realny, jeśli miałaby być opracowana ustawa zasadnicza i zespół ustaw towarzyszących w sposób jurydycznie poprawny, wolny od luk i niezgodności wewnętrznych. Założenie, iż dążyć się będzie do zakończenia prac w tym terminie, wymagałoby wielkiej ich intensyfikacji, a przy tym jest to możliwe jedynie w przypadku pomyślnych układów w dziedzinie stabilizacji wewnętrznej kraju.

2. CZYNNIKI TECHNIKI LEGISLACYJNEJ

Pomijając przypadki działań konstytuanty dla całkowicie nowej organizacji państwowej, prace nad projektem konstytucji racjonalnie jest podej-

mować w chwili, gdy społeczeństwo, a co najmniej jego polityczne elity, mają dostatecznie wyraźnie zarysowaną koncepcję ustroju politycznego państwa, a także ustroju społeczno-gospodarczego. Muszą to przy tym być koncepcje możliwe do zaakceptowania przez większość społeczeństwa. Takich w pełni zarysowanych koncepcji ustrojowych nie formułuje w tej chwili żaden ze znaczących ośrodków myśli politycznej polskiej, poprzestając na ogólnikach. Powszechna zgoda co do tego, jakiego ustroju politycznego się nie chce, nie wystarcza jeszcze jako podstawa do konstruowania konstytucji. Należy zwrócić przy tym uwagę, że znaczna część specjalistów z zakresu prawa konstytucyjnego, skompromitowana politycznie w okresie stalinizmu i poststalinizmu (wystarczy choćby przejrzeć kolejne roczniki „Państwa i Prawa"), chociaż dzisiaj deklaruje uznanie dla „myśli społeczno-politycznej Kościoła", nie może tworzyć ośrodka twórczej myśli konstytucyjnej, a co najwyżej można traktować ich jako pomoc w sprawach technicznych.

Jeśliby więc prace nad projektem nowej konstytucji miały zakończyć się w ciągu kilkunastu miesięcy, to w chwili obecnej należałoby nadzwyczaj zintensyfikować dyskusje, w formie nie dorywczych narad, lecz kilkudniowych sympozjów z udziałem reprezentantów znaczących środowisk politycznych, aby można było przedyskutować problemy w sposób wyczerpujący. Należy liczyć się z tym, że po ustaleniu założeń konstytucji przez gremia polityczne, prace redakcyjne nad konstytucją i zespołem ustaw towarzyszących w warunkach pracy ciągłej zespołu redakcyjnego muszą trwać kilka tygodni, a przy obecnej strukturze Sejmu, który z mocy art. 106 obecnej konstytucji upoważniony jest do jej zmiany, i przy braku dyscypliny obrad parlamentarnych uzyskanie 2/3 głosów dla określonego projektu nie będzie sprawą prostą.

Należy zwrócić uwagę, iż jednocześnie, pod naporem palących potrzeb politycznych i gospodarczych, dokonują się radykalne zmiany ustaw zwykłych, które nie są konstytucyjnie ukierunkowane, a tylko w razie konieczności dokonuje się zmian odpowiednich przepisów dawnej Konstytucji. Ustawodawstwo to utworzy, w ciągu bieżącego roku, pewien corpus ustaw, który będzie musiał być legitymowany co do treści przez nową konstytucję, bo trudno byłoby te ustawy jeszcze raz radykalnie zmieniać. A więc to ustawodawstwo w jakiś sposób wyznaczy kierunek unormowań konstytucyjnych, które z konieczności przewidywać można najwcześniej w przyszłym roku, jeśli prace mają być dojrzałe pod względem legislacyjnym.

Nasuwa to między innymi możliwość brania pod uwagę takiej koncepcji legislacyjnej, by konstytucja zawierała odpowiednio szczegółowe unormowania dotyczące systemu organów państwowych, ich wzajemnej zależności (statut organizacyjny państwa) i koncepcję źródeł prawa, natomiast tylko najogólniej określała ustrój społeczny i gospodarczy państwa – odsyłając do konstytucyjnych ustaw organicznych o ustroju społecznym i o ustroju gospodarczym państwa, które miałyby swoistą pozycję w systemie aktów ustawo-

dawczych (obostrzenie warunków zmiany – jak zmiany konstytucji). W ten sposób kształtowanie się systemu społecznego i gospodarczego – których ewolucja w najbliższym dziesięcioleciu jest obecnie niemożliwa do przewidzenia – nie wymagałoby zmiany ustawy zasadniczej, lecz zmiany jej swoistego rodzaju aneksów. Do tego rodzaju aneksów zaliczyć należałoby też ewentualnie ordynację wyborczą do parlamentu i ustawę o samorządzie terytorialnym, która dotyczy spraw o wielkiej doniosłości politycznej, ale nie może być trafiona politycznie bez pewnego okresu doświadczeń w działalności samorządowej.

3. USTRÓJ POLITYCZNY

Dyskusje nad sposobem powoływania i pozycją organów Rzeczypospolitej należałoby prowadzić dopiero po rozstrzygnięciu kwestii, jaki model struktury państwa ma być poprzez unormowania konstytucji realizowany.

Oczekuje się powszechnie, że będzie to model państwa demokratyczno-parlamentarnego, ale takie określenie obejmuje bardzo szeroki wachlarz możliwości ustrojowych. Przy zachowaniu wszystkich zasad demokracji i przy zachowaniu społecznej kontroli nad działaniami każdego organu państwa, należy wszakże pamiętać o kondycji politycznej współczesnego społeczeństwa polskiego, którą trzeba uwzględnić jako sytuację wyjściową.

Jest to społeczeństwo przez dziesiątki lat pozostające pod rządami „aktywokracji" monopartyjnej, wykonującej polecenia centralne i nie liczącej się z opinią publiczną, skądinąd nie znajdującą publicznego wyrazu w następstwie systemu cenzury i zastraszania politycznego. Brak umiejętności uczestniczenia w życiu politycznym sprawia, że obecnie przejawia się ono głównie w protestach przeciwko takim czy innym nieprawidłowościom i bolączkom, przy małej zdolności realizowania na dalszą metę przemyślanych programów politycznych. Znaczne rozbicie partyjne przy niewielkiej liczbie osób popierających pewien zespół przywódców ma źródło w znacznej mierze w oskarżeniach personalnych, zrozumiałych skądinąd w stosunku do ludzi, którzy poprzednio występowali w życiu publicznym, ale też mają jakieś doświadczenie polityczne. W tym stanie należy tak kształtować ustrój polityczny państwa, by sprzyjało to raczej tworzeniu się koalicji kilku silnych partii politycznych, a nie rozbiciu partyjnemu, które mogłoby doprowadzić do całkowitego sparaliżowania działalności parlamentu.

Niebezpieczne jest zjawisko traktowania przez znaczną część społeczeństwa, a nawet część elit politycznych związanych z obecnym rządem, instytucji państwa jako instytucji obcej, podejrzanej. Ma to oczywiście częściowe wyjaśnienie w działalności nie zreformowanych struktur biurokratycznych, ale pojawiają się zupełnie wyraźnie tendencje, które można by określić jako anarchistyczne. Należy wyraźnie dążyć do wzmocnienia władzy wykonawczej, kontrolowanej, ale nie paraliżowanej przez system parlamentarny.

Konstytucja powinna formułować wyraźne zasady ustrojowe samorządu terytorialnego i stosunków między administracją państwową a samorządem. Jest to szczególnie doniosły element rozstrzygający o rzeczywistej demokratyzacji życia publicznego. Szczegółowe unormowania ustroju samorządu terytorialnego powinny być zawarte w odrębnej ustawie – ewentualnie szczególnej rangi w systemie źródeł prawa (choć jej zmiany będą na pewno konieczne w związku z gromadzeniem doświadczeń w tej dziedzinie), ale zasady podstawowe powinny być określone w ustawie konstytucyjnej.

Co się tyczy ciał przedstawicielskich, należy wyraźnie unormować w konstytucji kompetencje drugiej izby parlamentu – która mogłaby mieć charakter izby gospodarczej czy też samorządowej. Obecne rozwiązanie przez społeczeństwo traktowane jest jako rezultat prowizorycznego kompromisu politycznego, który utracił polityczny sens.

Przy pozostawieniu konstytucyjnej swobody tworzenia partii politycznych, należałoby jednak do rangi konstytucyjnej podnieść zastrzeżenia, które wykluczałyby tworzenie partii o strukturach paramilitarnych, zobowiązujących do bezwzględnego posłuszeństwa w stosunku do przywódców czy też czerpiących fundusze z nie ujawnionych źródeł zagranicznych, jakkolwiek skuteczność tego ostatniego zakazu może być w praktyce niewielka.

4. INSTYTUCJE WYMIARU SPRAWIEDLIWOŚCI I ZABEZPIECZENIA PRAWORZĄDNOŚCI

Moim zdaniem, należy wzmocnić pozycję Naczelnego Sądu Administracyjnego, rozszerzając zakres jego kompetencji i uniezależniając go od Sądu Najwyższego. Pozycja Naczelnego Sądu Administracyjnego powinna być w ogólnym zarysie zaznaczona w konstytucji.

Powstaje pytanie, czy w przepisach konstytucji poświęconych wymiarowi sprawiedliwości nie należałoby przewidzieć możliwości tworzenia jakichś instytucji tzw. małego sądownictwa, związanego ze strukturami samorządowymi.

Zdecydowanie należy wzmocnić kompetencje Rzecznika Praw Obywatelskich, m.in. przyznając mu prawo interpelacji na forum Sejmu.

Unormowanie problematyki sądów powszechnych wymaga zwrócenia uwagi na pewne dylematy. Założenia demokratycznego ustroju kazałyby instytucjom wymiaru sprawiedliwości zapewnić daleko idącą niezależność, jednocześnie trzeba się jednak liczyć z faktem, iż przez kilka dziesiątków lat dobór kadr wymiaru sprawiedliwości dokonywany był pod kątem właśnie posłuszeństwa wobec zaleceń politycznych oraz oportunizmu. Dodać należy, iż przez szereg lat nędzne warunki ekonomiczne nie sprzyjały pozytywnemu doborowi pracowników wymiaru sprawiedliwości. W tym stanie rzeczy w najbliższym, przejściowym okresie uniezależnianie uzależnionych może powodować nie tylko pozytywne skutki w zakresie funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości, chociaż zmieni się kierunek uzależnień.

5. USTRÓJ SPOŁECZNO-EKONOMICZNY

Należy zdawać sobie sprawę, iż unormowania konstytucyjne nie mają faktycznie bezpośredniego wpływu na układ stosunków społecznych, a tylko wyznaczają w bardzo ogólnym zarysie kierunek ustaw zwykłych oraz mają pewną doniosłość ideologiczną. Wydaje się, że deklaracje konstytucyjne w tej mierze powinny formułować i akcentować postulat równości startu życiowego, ale też postulat odpowiedzialności za wykorzystanie tych szans – bez wprowadzania ideologii państwa opiekuńczego czy nawet (pozornie) nadopiekuńczego.

Konstytucja może tylko w ogólnym zarysie wpływać na ustrój gospodarczy kraju, jeśli nie ma to polegać na wymuszaniu zmian gospodarczych ze znanymi tego na dłuższą metę skutkami. Przy obecnie dominujących tendencjach ustrojowych unormowania konstytucyjne mają się sprowadzać głównie do zakazów ingerencji państwa w określone dziedziny życia gospodarczego. Wyraźnego sformułowania konstytucyjnego wymaga tradycyjna koncepcja, iż obciążenia obywateli, w szczególności podatkowe, mogą być nakładane tylko na podstawie ustawy lub wyraźnego upoważnienia ustawowego, co jest doniosłym elementem koncepcji źródeł prawa.

Wydaje się, że współcześnie przejawiające się koncepcje daleko idącego liberalizmu gospodarczego stanowią swoiste odreagowanie na antyliberalizm poprzedniego ustroju gospodarczego. Należy jednak miarkować tego rodzaju koncepcje, np. ograniczając spekulacyjny obrót gruntami, zwłaszcza rolnymi, które nie mogą być formą lokaty kapitałów, lecz podobnie jak inne dobra występujące w ograniczonej ilości powinny być racjonalnie wykorzystane z pożytkiem społecznym. Przy szerokiej swobodzie gospodarczej należy jednak przyjąć konstytucyjne założenie prymatu pracy jako czynnika tworzącego wartości przed kapitałem jako zespołem narzędzi. Konstytucja w sferze oddziaływań przez deklaracje zasad ogólnych powinna oddziaływać w sposób akcentujący wysoką wartość pracy zarówno bezpośrednio produkcyjnej, jak i organizacyjnej oraz umysłowej, nawiązując do ethosu pracy we wczesnym okresie postfeudalnym, który w obecnej sytuacji nie jest bynajmniej ethosem anachronicznym, jak pozornie mogłoby się wydawać. Nonsensem jest przymus pracy, ale nie można traktować jako ograniczenia wolności obywatelskich obowiązku ujawnienia źródeł dochodów, który znakomicie ograniczyłby zakres „sfery szarej" życia ekonomicznego, szczególnie niepożądanej dla uzdrowienia życia gospodarczego.

6. PRAWA OBYWATELSKIE

Przy szerokim zapewnieniu praw wolnościowych i politycznych, i to w formie możliwie najbardziej skonkretyzowanej, w sposób umożliwiający powoływanie się na przepisy konstytucji w poszczególnych sprawach, należało-

by prawa społeczno-ekonomiczne ująć w sposób skonkretyzowany (np. karykaturalne jest „prawo do twórczego udziału w rozwoju kultury narodowej"), tak aby można było traktować je jako podstawę roszczeń i by określone były, choćby w ogólnym zarysie, środki dochodzenia tych roszczeń. Natomiast należy zrezygnować z deklarowania takich praw bez ekonomicznej czy technicznej możliwości ich realizowania. Lepszy skromniejszy zasięg tego rodzaju praw, ale możliwy do realizowania i egzekwowania.

Wydaje się, że konstytucja nie może przemilczać nadzwyczaj trudnych politycznie problemów praw mniejszości narodowych, które poprzednio przemilczano i zbywano.

12 lutego 1990 r.

Marian KALLAS

WSTĘPNE ZAŁOŻENIA NOWEJ KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ

Propozycje

> *„czym jest konstytucja jakiegoś kraju – jest faktycznym stosunkiem sił istniejących w danym kraju [...].*
> *Ten faktyczny stosunek sił spisuje się na karcie papieru, daje mu się wyraz na piśmie, a skoro zostanie spisany, nie jest to już tylko faktyczny stosunek sił, lecz staje się on teraz prawem, instytucją prawną, a kto przeciwko niej występuje, podlega karze!"*
> (Ferdynand Lassalle, *O istocie konstytucji*)

Od kilku lat podejmowano różnorodne próby realizacji wysuwanych w minionych dziesięcioleciach postulatów dotyczących opracowania nowej konstytucji. Nie znajdowały one dotąd w zasadzie odbicia w pracach parlamentarnych. W wyniku powołania 7 XII 1989 r. Sejmowej, a następnie Senackiej Komisji Konstytucyjnej parlament stał się najważniejszym ośrodkiem prac nad przygotowaniem ustawy zasadniczej III Rzeczypospolitej. Na mocy uchwały z 7 XII 1989 r. zadaniem Sejmowej Komisji Konstytucyjnej jest „przygotowanie Konstytucji Państwa Polskiego" (art. 1). Realizacja tego zadania wymaga spełnienia kilku warunków o charakterze politycznym i prawnym, umożliwiających określenie prawidłowego trybu prac parlamentarnych nad przyszłą konstytucją. W pierwszym rzędzie należy rozstrzygnąć, czy obecny parlament powinien uchwalić nową konstytucję? W wypadku odpowiedzi negatywnej należy skrócić jego kadencję po uprzednim uchwaleniu w pełni demokratycznej ordynacji wyborczej do dwuizbowego parlamentu. Racjonalne przesłanki przemawiają za tym, aby nowo wybrany parlament uchwalił konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej. Następną kwestią jest określenie przewidywanego terminu uchwalenia przyszłej ustawy zasadniczej. Jednocześnie konieczność przyspieszenia reform politycznych wymaga odstąpienia od realizacji postanowienia o tym, że: „Zadaniem parlamentu wybranego w tegorocznych wyborach jest stworzenie nowej, demokratycznej konstytucji" („Stanowisko w sprawie reform politycznych" z 5 IV 1989 r.). Oznaczałoby to, że obecny parlament winien ograniczyć się do przygotowania projektu (projektów) przyszłej konstytucji.

Stopień i zakres przemian wewnętrznych w Polsce uzasadnia konieczność określenia nowej koncepcji ustrojowej Państwa Polskiego. Tę koncepcję powinna wyrażać przyszła konstytucja Rzeczypospolitej. Z istoty tej koncepcji wynikać będzie charakter prac projektodawczych nad nową konstytucją, jak

i tryb jej uchwalenia. Stąd pytanie o to, czym powinna być przyszła ustawa zasadnicza i jakie zasady winny określać jej treść w celu zapewnienia pewnej zgodności ustroju konstytucyjnego z ustrojem rzeczywistym. Wymaga to odrzucenia koncepcji stanowiących podstawę Konstytucji PRL z 22 VII 1952 r. Niezbędne jest także przezwyciężenie dominującej do niedawna praktyki traktowania konstytucji jako instrumentu realizacji wielokrotnie zmieniających się, doraźnych interesów rządzących. Są to zarazem okoliczności utrudniające zmianę stosunku rządzonych do konstytucji, co z kolei stanowi niezbędną przesłankę realizacji zasadniczych reform ustrojowych. Charakter i tempo realizacji tych reform zadecyduje w istocie o wyborze właściwego momentu dla uchwalenia nowej konstytucji Rzeczypospolitej. W związku z tym rozstrzygnięcia wymaga kwestia, czy uzasadnione jest uchwalenie konstytucji w ciągu kilku czy kilkunastu najbliższych miesięcy? Presji zwolenników tego rozwiązania należy przeciwstawić racje przemawiające za przyjęciem konstytucji Rzeczypospolitej przez nowo wybrany parlament po przeprowadzeniu zasadniczych reform wewnętrznych, co zapewne wymaga dłuższego czasu. Wiąże się to z odrzuceniem dotychczasowego ustroju konstytucyjnego i zastąpienia go nowym porządkiem prawnym opartym na innych wartościach oraz rozwiązaniach instytucjonalnych.

Byłoby pożądane, aby nowa konstytucja została powszechnie uznana za akt narodowego wyznania wiary, zbliżając się w tym do pozycji, jaką odgrywa ustawa zasadnicza w Stanach Zjednoczonych. Zależeć to będzie od określenia charakteru i treści nowej konstytucji polskiej. Postulaty dotyczące kształtu nowej konstytucji są niezwykle zróżnicowane i w części się wykluczające. Dotyczy to samej istoty konstytucji. W jakim stopniu powinna ona być manifestem politycznym, a w jakim zawierać program przyszłości? Z tym wiąże się także forma konstytucji. Czy ma to być zwięzły akt zawierający podstawowe zasady organizacji państwa i społeczeństwa, przekazujący szczegółową regulację ustawom? Zadaniem ustrojodawcy będzie zachowanie złotej proporcji pomiędzy skrajnymi postulatami konstytucyjnymi.

Czynnikiem przesądzającym o treści przyszłej konstytucji będzie określenie i dokonanie wyboru systemu wartości uwzględniającego istniejący pluralizm aksjologiczny społeczeństwa, podlegający zarazem istotnym przewartościowaniom. Należy dążyć do tego, aby zbiór wartości stanowiący podstawę nowej konstytucji był w miarę możliwości zupełny, hierarchicznie uporządkowany i niesprzeczny. Chodzi zarówno o wartości określające ustrój państwa, jak i pozycję jednostki w społeczeństwie. Trzeba ustalić, jakie wartości o fundamentalnym znaczeniu są powszechnie uznawane za cenne, zarówno przez państwo, jak i obywateli (i ich grupy). Dotychczasowa, polska Konstytucja stalinowska wyrażała hegemonię jednego systemu wartości. Kolejną kwestią jest właściwe ujęcie wartości w normach prawnych. Tekst konstytucji będzie odwoływać się bądź wprost, bądź implicite do różnych wartości. Znajdzie to wyraz przede wszystkim we wstępie do konstytucji, jak i m.in.

w rozdziałach określających zasady ustrojowe i status obywateli w Rzeczypospolitej.

Przy określaniu kształtu konstytucji ustrojodawca winien uwzględnić różnorodne warunki prawne i polityczne, jak i w pewnym stopniu tradycję ustrojową Polski Niepodległej oraz obce rozwiązania instytucjonalne. Nowa konstytucja Rzeczypospolitej powinna być w szczególności aktem oryginalnym, uwzględniającym we właściwej proporcji postanowienia określające organizację władzy państwowej oraz pozycję jednostki w społeczeństwie, jak i program polityczny i ideowy oparty na wybranym systemie wartości. Przy tworzeniu konstytucji winno się uwzględnić wnioski wynikające z oceny funkcjonowania dotychczasowej ustawy zasadniczej. Tekst konstytucji winien być stosunkowo zwięzły, a normy konstytucyjne powinny być tak skonstruowane, aby możliwa była znaczna swoboda ich interpretacji. Jednocześnie należy uwzględnić wydatne rozszerzenie materii konstytucyjnej, zwłaszcza o regulację pozycji jednostki w państwie. Z wielu względów, w tym natury historycznej, należy się opowiedzieć za koncepcją sztywnej konstytucji poprzez zamieszczenie procedury utrudniającej nieuzasadnione zmiany jej tekstu. Być może należałoby wprowadzić do konstytucji kategorię ustaw organicznych. Przede wszystkim nowa konstytucja powinna być aktem normatywnym o najwyższej mocy prawnej. Oznacza to, że spośród wszystkich pozostałych, najważniejsza jest funkcja normatywna konstytucji. Jednakże w pewnym stopniu także konstytucja Rzeczypospolitej będzie dokumentem politycznym.

Ewolucja stosunków politycznych ma zapewnić przesłanki prawidłowego funkcjonowania systemu demokracji parlamentarnej w Rzeczypospolitej Polskiej, jako demokratycznym państwie prawnym, opartym na zasadzie podziału władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądową. Wybór systemu wartości, jak i postulowany charakter przyszłej ustawy zasadniczej określają treść naczelnych zasad konstytucyjnych. Należą do nich w szczególności: republikański charakter Państwa Polskiego; zasada niepodległości; zasada suwerenności narodu i państwa; zasada zwierzchnictwa narodu realizowana za pośrednictwem wybranych organów lub bezpośrednio (referendum) oraz zasada praworządności. Dalsze rozważania dotyczą tylko niektórych zagadnień podlegających regulacji konstytucyjnej.

Nowa konstytucja powinna zawierać rozszerzony (w części ponownie zredagowany) katalog praw i wolności obywatelskich. Wyczerpująca regulacja tej kwestii wymaga także określenia w konstytucji dopuszczalnych ograniczeń w tym zakresie.

Znacznemu rozszerzeniu ulegną przepisy konstytucyjne dotyczące władzy ustawodawczej. Nastąpić winno utrwalenie dwuizbowego parlamentu, jako całość stanowiącego najwyższą władzę ustawodawczą. Precyzyjnego ujęcia wymaga określenie pozycji obu izb, które winny być zrównane w zakresie ustawodawstwa. Uznaje się potrzebę zachowania przewagi Sejmu.

Jednocześnie należy zapewnić Senatowi pewien zakres własnych uprawnień wykonywanych bez współudziału Sejmu. Funkcja ustrojodawcza winna być powierzona połączonemu Sejmowi z Senatem w Zgromadzenie Narodowe (bądź Zgromadzenie Konstytucyjne). Uzasadnione jest wprowadzenie do tekstu konstytucji niektórych, ściśle określonych materii ustawodawczych, jak m.in. budżet państwa i zaciąganie pożyczek państwowych. Należy obu izbom przyznać prawo do samorozwiązania się. Jednocześnie ograniczenia wymaga zakres uprawnień prezydenta wobec parlamentu.

Logiczną konsekwencją przyjęcia postulowanej koncepcji ustawy zasadniczej jest wprowadzenie nowej systematyki konstytucji, zarówno ogólnej, jak i w obrębie poszczególnych rozdziałów. Konstytucja Rzeczypospolitej obejmie wstęp i kilka rozdziałów. Pierwszy z nich zawierać będzie naczelne zasady konstytucyjne, po nim zamieszczony będzie rozdział o prawach i wolnościach obywatelskich. Kolejno następować będą rozdziały o władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowej. Należy jeszcze wskazać na to, że wśród pozostałych znajdować się będzie rozbudowany rozdział o zmianie i rewizji konstytucji.

Nadanie konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej charakteru aktu normatywnego wymaga m.in. uznania, że jej postanowienia (poza określonymi wyjątkami) są prawem bezpośrednio obowiązującym. Ważne znaczenie będzie miało wprowadzenie do ustawy zasadniczej zamkniętego systemu źródeł prawa. Ponadto, w zakresie, w jakim jest to racjonalnie uzasadnione, należałoby zamieścić w konstytucji regulacje, które by pozwalały unikać odsyłania do ustaw zwykłych. Należy wreszcie opracować całkowicie odmienny od dotychczasowego tryb zmiany i rewizji przyszłej konstytucji Rzeczypospolitej.

Postulowany obecnie tryb przygotowania i uchwalenia nowej konstytucji wymaga bezwzględnie znowelizowania art. 106. Nieuprawnione jest twierdzenie, iż wyłącznie Sejm jest uprawniony do uchwalenia nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. W związku z tym, grupa posłów powinna złożyć projekt ustawy zapewniający Senatowi równorzędny z Sejmem udział w pracach nad przygotowaniem i uchwaleniem ustawy zasadniczej. W przeciwnym wypadku należy liczyć się z możliwością podjęcia przez Senat inicjatywy ustawodawczej w tej sprawie. Treść art. 106 winna być nadto rozszerzona o postanowienie wprowadzające obligatoryjnie referendum konstytucyjne nad projektem (projektami) ustawy zasadniczej przygotowywanym przez obecny parlament. Wtenczas należałoby także określić tryb konstytucyjny, odmienny od dotychczasowego trybu ustawodawczego. Postulowany zakres nowelizacji art. 106 stanowiłby realizację zapowiedzi, iż „Senat będzie wraz z Sejmem uczestniczył w nowelizowaniu i uchwalaniu Konstytucji" („Stanowisko w sprawie reform politycznych" z 5 IV 1989 r.).

Toruń, dnia 19 II 1990 r.

Wiktor OSIATYŃSKI

WSTĘPNE ZAŁOŻENIA KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Niniejsze uwagi należy traktować jako wstępną propozycję do dyskusji. Dyskusja ta, jak sądzę, powinna przebiegać na dwu płaszczyznach: aksjologicznej i konstytucyjnej. Jeszcze przed przystąpieniem do opracowania szczegółowych propozycji rozwiązań konstytucyjnych konieczne będzie uzyskanie odpowiedzi na kilka pytań ogólnych, dotyczących zasadniczych wartości ustrojowych Polski. Odpowiedzi na te pytania będą wyznaczać dalsze poszukiwania mechanizmów prawnych. Na początku niniejszych uwag zasygnalizuję kilka takich pytań.

Czy chcemy konstytucji na dzisiaj czy na dłużej?

Czy będziemy tworzyć konstytucję pod wpływem bieżących potrzeb i obaw politycznych, konfliktów ambicjonalnych i chęci zabezpieczenia sobie kariery politycznej przez autorów konstytucji, czy też chcemy dokumentu, który by wznosił się ponad te swary? W 1921 r. centroprawicowy Sejm Ustawodawczy uchwalił Konstytucję przesiąkniętą lękiem przed przyszłym prezydentem, którym miał być Piłsudski, jak sądzono, człowiek lewicy. Ta Konstytucja nie przetrwała pięciu lat. Co zrobić, by dziś parlament nie kierował się podobnymi lękami i ambicjami. Ja osobiście już widzę nadmiar ambicji konstytucyjnych, zarówno w Sejmie, jak i w Senacie, i obawiam się, czy nie zaważą one na treści dokumentu.

Jaki rodzaj demokracji ma istnieć w Polsce?

Demokracja elitarna czy też demokracja z większym stopniem rzeczywistego udziału mas w rządzeniu? O ile pierwsza może powstać od góry, o tyle druga musi być budowana od dołu.

Jakiego rodzaju elit chcemy w Polsce?

Elit czysto politycznych czy gospodarczych? W jaki sposób stworzyć możliwość przekształcania się elit gospodarczych w polityczne? Jak można zna-

leźć mechanizmy politycznej artykulacji oraz reprezentacji interesów gospodarczych?

Jakiego systemu partyjnego chcemy w Polsce?

Wielość małych partii czy może raczej wielość partii w społeczeństwie i konieczność formowania dwu, trzech wielkich bloków partii w parlamencie? To typowy problem konstytucyjny, a dokładniej ordynacji wyborczej.

Jaki będzie zakres demokracji w Polsce?

Czy będzie mogła stawać się dyktaturą lokalnych większości, czy też pozostanie rządem prawa? Czy zdołamy od samego początku ograniczyć demokrację prawami jednostek i prawami mniejszości tak, by nieuniknione błędy, na jakich będziemy się jej uczyć, nie pociągały za sobą zbyt wielkich ofiar?

Jaki charakter będą miały u nas prawa człowieka?

Czy będą one swego rodzaju „łaską" przyznaną przez władzę, czy raczej niezbywalnym elementem ludzkiej godności, na którym opiera się wszelka – ze swej natury ograniczona – władza?

Jaki charakter ma mieć demokracja społeczna?

Równych szans na starcie, czy gwarancji pewnego minimum bezpieczeństwa socjalnego? Co zrobić, by nie dawać w konstytucji obietnic bez pokrycia, a jednocześnie nie pozostawić całkiem na uboczu problemów ochrony socjalnej i innych zadań państwa, na które nas dziś nie stać?

Jak pogodzić prawo własności ze sprawiedliwością społeczną?

Jak konstytucyjnie zagwarantować własność i pewność obrotu, przy jednoczesnej możliwości unieważnienia spółek nomenklaturowych, etc. Wszak większość ludzi w Polsce wyraża silne dążenia rewindykacyjne i zdaje się opowiadać za tym, by zabrać tym, którzy dorobili się za komunizmu, nawet jeśli miałoby to opóźnić postęp gospodarczy.

Jak pogodzić sprzeczne wartości polityczne i społeczne?

Istnieje konflikt między potrzebami reform politycznych i gospodarczych, z jednej strony, a dążeniem do bezpieczeństwa ekonomicznego i socjalnego – z drugiej. Możliwym sposobem złagodzenia tego konfliktu mogłoby być konstytucyjne rozdzielenie kompetencji między organy władzy państwowej i samorządowej, choćby w drodze przekazania problemów opieki socjalnej do kompetencji samorządów (wraz z zagwarantowaniem środków finansowych na realizację takich zadań).

I wreszcie zasadnicze pytania: Jak stworzyć podstawy wolności w kraju, w którym nie ma kapitalizmu niepaństwowego, oraz podstawy demokracji w kraju, w którym nie ma klasy średniej, a wszystko wskazuje na to, że będzie następować dalsza polaryzacja społeczna? Czy konstytucja może odegrać w tym jakąś rolę? Jaką?

Pytania tego rodzaju można by mnożyć. Ograniczyłem się tutaj tylko do kilku z nich, by zasygnalizować problem wyboru wartości politycznych, który może przesądzać o kierunkach poszukiwań konkretnych rozwiązań instytucjonalnych.

*

Niezależnie jednak od wyboru takich czy innych wartości, można sformułować pewne podstawowe cechy dobrej konstytucji, które warto uwzględnić w dalszych pracach. Najzwięźlej mówiąc, powinna ona być krótka, sceptyczna co do natury ludzkiej, powinna dzielić i równoważyć władzę umieszczoną w różnych organach, uwzględniać istnienie sprzecznych interesów, ograniczać wszelką władzę, zapewniać autonomię lokalnym samorządom, nie zawierać obietnic bez pokrycia, gwarantować prawa mniejszościom i jednostkom, posiadać mechanizmy odwoławcze dostępne dla każdego obywatela, a także mechanizmy kontroli, czy akty władzy oraz ustawy parlamentu są zgodne z wolą ludu, wyrażoną w konstytucji.

A oto bardziej szczegółowe założenia ogólne, na jakich, moim zdaniem, mogłyby oprzeć się nasze prace nad projektem nowej konstytucji.

1. Konstytucja powinna być krótka i jak najmniej szczegółowa. Nie powinna usiłować załatwiać jakichkolwiek, nawet najważniejszych spraw konkretnych, lecz stwarzać mechanizm, który będzie służył możliwie najlepszemu rozwiązywaniu problemów i konfliktów w przyszłości.

2. Istotą tego mechanizmu powinien być podział oraz wzajemna równowaga władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Warto przy tym pamiętać, że nie mamy w tej dziedzinie dobrych tradycji, ponieważ w 1921 roku przyjęto u nas supremację parlamentu, a w 1935 roku – prezydenta. Także dzisiejsze dyskusje odnoszą się przede wszystkim do jednego z tych dwu modeli, a nie do rzeczywistej równowagi władz.

3. Podział i równowaga władz mają na celu nie tylko zabezpieczenie przed koncentracją i nadużyciem władzy, ale powinny również stanowić mechanizm instytucjonalnej reprezentacji sprzecznych interesów w państwie. Bez takiej reprezentacji silne grupy interesów i tak znajdą pozakonstytucyjne sposoby realizacji swoich potrzeb, najpewniej na drodze korupcji. Warto byłoby znaleźć mechanizm reprezentacji innych niż terytorialne grup interesów (może w Senacie?), a także wyrażania interesów gospodarczych na szczeblu gminy.

4. Władza wykonawcza (pochodzący z powszechnych wyborów prezydent?) powinna mieć niepodważalne i stosunkowo szerokie uprawnienia, które są niezbędne w czasach, kiedy trzeba będzie podejmować niepopularne decyzje. Ale tym bardziej władza ta powinna być bardzo ściśle zakreślona i podlegać podwójnej kontroli: finansowej parlamentu oraz konstytucyjnej na drodze możliwości sądowego nadzoru nad aktami prezydenckimi.

5. Prawdziwie niezawisła władza sądowa powinna: 1. stać na straży przestrzegania prawa przez obywateli i organy władzy; 2. służyć obywatelom w dochodzeniu przysługujących im praw we wzajemnych relacjach; 3. służyć obywatelom w dochodzeniu ich konstytucyjnych praw wobec państwa. (Nie powinno być tak, żeby osoba, której prawa zostały naruszone uchwałą Rady Narodowej – np. nosiciel wirusa HIV z Konstancina – nie mogła zaskarżyć takiej uchwały do sądu lub innego trybunału, lecz była zdana na dobrą wolę organu władzy wyższego szczebla).

6. Dobrze też byłoby wprowadzić takie mechanizmy, by każda z tych władz, posiadając autonomię, nie mogła całkowicie uniezależnić się od pozostałych. Warto przy tym pamiętać, że w zachodnich demokracjach najpoważniejszym zagrożeniem dla równowagi władz wcale nie jest silna prezydentura lub silny parlament, ale sojusz większości parlamentarnej z wyłonionym lub popieranym przez tę większość rządem. W takich przypadkach cały ciężar równoważenia władzy spoczywa na sądownictwie oraz na specjalnych trybunałach konstytucyjnych.

7. Zásada podziału władzy powinna również dotyczyć ścisłego rozgraniczenia kompetencji władz państwowych i samorządowych oraz zastrzeżenia dla samorządów takich uprawnień, w które władza państwowa nie ma prawa się wtrącać. Autonomii samorządów powinna służyć niezależność finansowa, przede wszystkim w postaci przyznania im prawa do nakładania lokalnych podatków. Dyskusyjna natomiast, zwłaszcza w świetle wymogów reformy gospodarczej, jest kwestia prowadzenia dochodowej działalności gospodarczej przez samorządy.

8. Konstytucja musi wyraźnie gwarantować prawa obywateli i mniejszości. Takie przyznanie praw nie może ograniczać się do deklaracji, lecz musi im towarzyszyć dostępny dla każdego obywatela mechanizm dochodzenia roszczeń wobec państwa o naruszenie praw.

9. Niedeklaratywne traktowanie praw oznacza, że w konstytucji nie można przyznać ani jednego prawa, które nie może zostać zrealizowane. W szczególności dotyczy to praw socjalnych i ekonomicznych, na które nas dziś po prostu nie stać. Stać nas natomiast na pewno na wolności polityczne i prawa proceduralne, które powinny być w pełni zagwarantowane w konstytucji.

10. Prawa socjalne mogą być jedynie zadeklarowane w preambule do konstytucji, jako ogólny cel przyszłego rozwoju, nie mogą natomiast znaleźć się w rozdziale o prawach obywatelskich, gdyż przyznanie praw niemożliwych do spełnienia poderwie autorytet i rangę innych praw. Usunięcie z rozdziału konstytucji „O prawach obywatelskich" praw socjalnych stanowiłoby jednak zerwanie z całą polską tradycją praw socjalnych – zarówno lewicową, jak i chrześcijańską. Kompromisowym rozwiązaniem mogłoby być stworzenie w konstytucji pewnego mechanizmu, który przewidywałby w przyszłości środki na rozwiązywanie problemów socjalnych. Mechanizmem takim mógłby być np. konstytucyjny zapis o tym, że pewien procent od wzrostu dochodu narodowego (lub budżetu państwa oraz/albo budżetów samorządów) powinien być przeznaczany na realizację praw socjalnych i gospodarczych. Zapis taki spełniałby dwie istotne funkcje: po pierwsze, dowodziłby, że autorzy konstytucji rezygnują z praw socjalnych z konieczności, a nie z niechęci do tych praw, a po drugie, zapewniałby ochronę tym prawom w przyszłości. Doświadczenie historyczne krajów rozwiniętych wskazuje bowiem, że zanim osiągnęły one poziom rozwoju umożliwiający realizację praw socjalnych, w każdym z tych krajów wytworzyły się dominujące elity polityczne i gospodarcze, które same nie potrzebowały tych praw i broniły się przed redystrybucją. Stworzenie mechanizmu przyszłej redystrybucji wydaje się poważnym potraktowaniem praw, na których dziś wyraźnie zależy większości obywateli.

11. Prawa obywateli nie powinny być w konstytucji ograniczone ogólnymi klauzulami interesu społecznego lub dobra większości (ogółu itp.). (Konkretna propozycja, by w konstytucji wyraźnie stwierdzić, że „Zasady współżycia społecznego ani klauzula dobra wspólnego nie mogą uzasadniać ograniczenia praw indywidualnych i mniejszości"). Istotą praw obywatelskich jest bowiem ograniczenie wszelkiej władzy, w tym również władzy demokratycznej, reprezentującej interes ogółu. Prawa bronią interesu jednostki właśnie wtedy, gdy jest on sprzeczny z interesem ogółu. Prawa indywidualne były ogromnym krokiem na drodze postępu społecznego dlatego, że określiły sfery, w których człowiek został zwolniony od obowiązku ślepego posłuszeństwa swej własnej zbiorowości. Można zatem ostrożniej określić zakres praw jednostki. Ograniczanie interesem ogółu przyznanych jednostkom i mniejszościom praw jest ich zaprzeczeniem.

12. Konstytucja nie powinna również zawierać delegacji ustawodawczej pozwalającej na ograniczenie praw na mocy ustawy lub aktu normatywnego niższego rzędu. W związku z tym konstytucja musi zawierać wyraźne przepisy na temat warunków i możliwości ograniczenia praw w sytuacjach nadzwyczajnych (wojna, klęska żywiołowa, stan wyjątkowy itp.).

13. Prawa obywateli nie powinny być w konstytucji łączone z obowiązkami, ponieważ są to sprawy odrębne. Owszem, konstytucje, a także zwykłe prawa, mogą nakładać na obywateli obowiązki, jak choćby podatkowe, służby wojskowej i inne. Ale prawa pochodzą z innego źródła niż obowiązki i nie mogą być od nich zależne. W demokracjach obowiązki społeczne wynikają z aktu umowy społecznej, w której obywatele – lub ich przedstawiciele – umawiają się, że zrzekną się pewnej części swej wolności na rzecz zbiorowości. Prawa indywidualne przysługują natomiast człowiekowi z natury i poprzedzają umowę społeczną. To właśnie oznacza słowo „niezbywalne" stosowane w kontekście praw jednostki. Niezbywalne to nie tylko takie, których władza nie może człowiekowi odebrać, lecz takie, których człowiek sam nie może się wyzbyć na mocy umowy społecznej i przekazać władzy.

14. Sama konstytucja, będąca właśnie umową społeczną, musi stać się ustawą zasadniczą. Oznacza to, że nie tylko akty władzy wykonawczej, ale również żadna ustawa nie może być z nią sprzeczna. W tym celu musi istnieć mechanizm, który zapewni kontrolę konstytucyjności ustaw, podobnie jak sądownictwo administracyjne stoi na straży przestrzegania prawa przez biurokrację. W Stanach Zjednoczonych, na samym początku istnienia państwowości, uprawnienie to przekazano zwykłym sądom. W Europie najczęstszym mechanizmem takiej kontroli są specjalne Trybunały Konstytucyjne, określone przez współtwórcę pierwszego z nich (w Austrii, od 1920 roku) mianem „negatywnego ustawodawcy". Trybunał przewidziany przez naszą nową konstytucję musi mieć takie uprawnienia, zarówno wobec aktów ustawodawczych, w tym również parlamentu, jak i aktów prezydenckich. Przedyskutowania wymaga mechanizm zgłaszania skarg do takiego Trybunału (tylko przez niektóre organy czy również przez obywatela) oraz mocy wiążącej jego orzeczeń (zmiana decyzji tylko w konkretnych sprawach, czy też unieważnienie prawa lub decyzji w ogólności).

15. Konstytucja powinna zostać uchwalona z udziałem społeczeństwa. Tym bardziej że obecny Sejm i Senat są rezultatem kompromisu politycznego zawartego przy „okrągłym stole" i nie pochodzą z reprezentatywnych wyborów. Niezależnie zresztą od reprezentatywności ciał ustawodawczych, parlament nie powinien mieć prawa do samodzielnego podejmowania decyzji konstytucyjnej, na której mocy uzyskuje większą lub mniejszą władzę. Decyzja parlamentu w tym przedmiocie wymaga społecznej aprobaty.

Osobiście nie sądzę, by najwłaściwszą formą takiej aprobaty było ogólnokrajowe referendum. W teorii referendum to sposób wyrażania przez lud aprobaty dla poczynań władzy lub metoda podejmowania decyzji w ważnych, ale zazwyczaj konkretnych sprawach, budzących emocje. W przypadku konstytucji nie chodzi jednak o konkretne sprawy, ale o sam mechanizm rządzenia. Nie chodzi też o aprobatę poczynań władzy, ale o umowę społe-

czną, na której sama władza, a nie tylko jej poczynania, będzie oparta. W praktyce natomiast referendum bywa mechanizmem manipulacji opinią wyborców przez elity polityczne. Biorąc to pod uwagę uważam, że lepszą formą społecznego zatwierdzenia konstytucji byłaby jej ratyfikacja przez gminy. Procedura taka mogłaby sprzyjać tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego, którego nie sposób budować „od góry", od parlamentu. Nadanie gminom prawa ratyfikacji stanowiłoby upodmiotowienie podstawowych jednostek społeczeństwa obywatelskiego, sprzyjając jednocześnie wzrostowi poczucia odpowiedzialności społecznej i zmniejszając drastyczność podziału na „my" i „oni". Ratyfikacja mogłaby również stanowić jeden z mechanizmów wiązania elit politycznych z masami, a także stwarzałaby niespotykaną dotychczas okazję do masowej edukacji politycznej. (Patrz szczegółowe uzasadnienie tej propozycji w osobnej opinii na temat sposobu uchwalania i zmiany konstytucji).

*

Na zakończenie pragnę raz jeszcze podkreślić, że uwagi powyższe nie pretendują do rangi zbioru jakiejś „prawdziwej" lub „słusznej" wiedzy konstytucyjnej, lecz stanowią subiektywną, bardzo osobistą propozycję do dalszej dyskusji.

Andrzej AJNENKIEL

NACZELNE ZASADY KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

UZASADNIENIE

Wydaje mi się, że „Zasady naczelne" powinny charakteryzować się kilku cechami. Ponieważ powstają one przed opracowaniem dalszych rozdziałów projektu, winny być, jeśli mają się przydać w późniejszych pracach, dosyć ogólne. Stąd nie powtórzyłem bardziej szczegółowych „Założeń", które przedstawiłem w ekspertyzie z kwietnia br., zatytułowanej „Problematyka nowej konstytucji", a które uważam nadal za aktualne. Uważam dalej, iż „Zasady naczelne", muszą być tak skonstruowane i napisane, by zawierały najważniejsze, bardzo zarazem ogólnie sformułowane postanowienia dotyczące podstaw struktury państwa, a więc organizacji władz, a zwłaszcza określenia charakteru państwa. Jednocześnie winny się tu znaleźć postanowienia o charakterze bardziej deklaracji zasad, niźli norm prawnych sensu stricto. Należy pamiętać przy tym, że nowoczesne konstytucje zawierają katalog zasad nie tylko z zakresu praw ochrony człowieka, w tym praw politycznych i postanowień chroniących przed różnego rodzaju formami dyskryminacji, ale też postanowienia socjalne. Nie wyobrażam sobie, by dziś u nas takich stwierdzeń mogło zabraknąć.

Podobny charakter ma zamieszczona ogólna zasada dotycząca problematyki gospodarczej i ochrony własności. Tak jak uważałem za konieczne zamieszczenie postanowienia dotyczącego ochrony pracy, nb. wzorowanego na art. 8 Konstytucji kwietniowej, wprowadziłem postanowienie mówiące o ochronie wytwórczości, w tym rolnej. Uważam, że w takim państwie jak nasze, w którym chłopi to nie tylko wytwórcy, ale i niezwykle ważna, skazana przez komunizm na likwidację, a przez to systematycznie dyskryminowana grupa społeczna, stwierdzenie takie musi zostać wprowadzone. Jeżeli, w związku z tym, miałbym jakieś wątpliwości odnośnie do tego punktu (art. 6, p. 2), to jedynie takie, iż formuła ochronna została sformułowana zbyt słabo. Poprzedni punkt (art. 6, p. 1), co też, jakkolwiek z innego punktu widzenia, może wzbudzać pewne wątpliwości, został sformułowany tak, iż dotyczy nie tylko obywateli polskich. Łączy się to z postanowieniami art. 10

stanowiącego ogólną, motywowaną względami ideologicznymi, dyspozycję, wskazującą na nasze pragnienia integracyjne.

I ostatnia uwaga. Gdy w art. 1 używałem pojęcia „Naród" w takim znaczeniu, jakie nadawała mu Konstytucja marcowa, to jest politycznej wspólnoty obywateli, w art. 8 mówię wyraźnie, zainspirowany propozycjami S. Krukowskiego, o polskim dziedzictwie, utraconym zwłaszcza po roku 1944.

ARTYKUŁ 1

Rzeczpospolita Polska jest suwerennym, demokratycznym państwem prawnym, wspólnym dobrem jego obywateli – Narodu.

ARTYKUŁ 2

1. Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do Narodu, który sprawuje ją za pośrednictwem odpowiednich organów.

2. Obywatele mogą bezpośrednio uczestniczyć w sprawowaniu władzy poprzez udział w referendum.

ARTYKUŁ 3

Organami Narodu są dwuizbowy Parlament, Prezydent Rzeczypospolitej, Rząd z Premierem na czele, niezawisłe sądy.

ARTYKUŁ 4

Samorządy, w ramach obowiązującego prawa, uczestniczą w wykonywaniu zadań państwowych. Stanowią one również formę udziału obywateli w sprawowaniu władzy.

ARTYKUŁ 5

Prawa i swobody obywatelskie, zgodne z obowiązującymi Rzeczpospolitą Polską dobrowolnie przyjętymi normami międzynarodowymi, w tym Paktami Praw Człowieka, określają zasady udziału obywateli w życiu zbiorowym oraz stanowią zabezpieczenie ich uprawnień.

ARTYKUŁ 6

1. Rzeczpospolita Polska gwarantuje jednostkom i ich zrzeszeniom swobodę działalności gospodarczej oraz ochronę własności.

2. Popiera wytwórczość, w tym zwłaszcza rolną.

ARTYKUŁ 7

Praca, podstawa rozwoju Rzeczypospolitej, jest pod opieką państwa. Obowiązane jest ono troszczyć się o warunki pracy i życia jednostki.

ARTYKUŁ 8

Rzeczpospolita troszczy się o rozwój kultury. Dba o dobra kultury i zabytki, znajdujące się na jej terytorium. Dąży do zachowania dziedzictwa polskiej przeszłości, będącego świadectwem dorobku kultury, również poza granicami państwa.

ARTYKUŁ 9

Ochrona środowiska naturalnego jest obowiązkiem organów państwowych i wszystkich obywateli.

ARTYKUŁ 10

Rzeczpospolita Polska, nawiązując do polskich tradycji wolnościowych, dorobku kultury narodowej, ducha „Solidarności", wartości chrześcijańskich, doświadczeń walki z totalitaryzmem, współdziała w tworzeniu demokratycznej wspólnoty ludów europejskich.

Zdzisław KĘDZIA

UWAGI O AKSJOLOGII KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

O tym, że Polska powinna otrzymać nową ustawę zasadniczą, przesądza konieczność uregulowania w podstawowym akcie prawnym nowego, kreowanego od kilku miesięcy porządku społecznego, zarówno w odniesieniu do jego podstaw aksjologicznych, jak i formy strukturalno-organizacyjnej. Trwają prace przygotowawcze zarówno w parlamencie, jak i poza nim. Trudno więc uniknąć tej perspektywy. Ona też zasadniczo wpłynęła na dobór problemów i rozłożenie akcentów w niniejszych rozważaniach.

Powstaje jednak pytanie, czy pogłębiona refleksja nad założeniami aksjologicznymi ustawy zasadniczej jest niezbędna z punktu widzenia owych prac przygotowawczych? Pytanie oczywiście przewrotne w tym opracowaniu, ale czy rzeczywiście oderwane od myśli towarzyszących prowadzonym obecnie dyskusjom? W istocie bowiem, istnieją międzynarodowe umowy przypominające w poważnej mierze akty konstytucyjne, wiele państw w ostatnim czasie uchwaliło nowe konstytucje bądź zmierza w tym kierunku. W zasięgu parlamentarzystów, polityków, badaczy pozostaje zatem bogaty materiał prawnoporównawczy. O ważnym znaczeniu tych źródeł będzie jeszcze później mowa (por. pkt II. 2). Tym niemniej poświęcenie odpowiedniej uwagi owym założeniom wydaje się nieodzowne chociażby ze względu na następujące przesłanki. Otóż ustawa konstytucyjna nie jest przecież luźnym zbiorem norm, kształtujących niezależnie od siebie rozmaite dziedziny życia. Stanowi konstrukcję, której elementy wzajemnie na siebie oddziałują. Przy tym w zależności od tego, czy u źródeł konstytucji leży zespół komplementarnych (co nie znaczy nie narażonych na kolizje, o czym będzie jeszcze mowa) wartości, czy też nie, można oczekiwać, że oddziaływanie to będzie miało integracyjne lub dezintegracyjne skutki. Ponadto – co jest oczywiste – normatywne treści konstytucji odczytywane są zarówno z pojedynczych jej postanowień, jak i drogą wykładni systematycznej, którą w gruncie rzeczy umożliwia dopiero istnienie owego „wspólnego mianownika" integrującego kreowane przez ustawę zasadniczą rozwiązania ustrojowe. Wreszcie poprzedzające uchwalenie konstytucji studia nad jej założeniami aksjologicznymi nie tyl-

ko pozwalają na poprawniejsze jej sformułowanie, lecz także dostarczają organom stosującym prawo istotnej informacji o zamiarach ustrojodawcy.

Wielość znaczeń przypisywanych pojęciu „aksjologia" nakazuje dokonanie wyraźnych wyborów. Niniejsze opracowanie jest poświęcone dwóm zjawiskom, do których m.in. bywa odnoszone pojęcie aksjologii ustawy zasadniczej. Pierwsza ich część będzie traktowała o teorii konstytucji jako szczególnego aktu prawnego przedstawiającego sobą samoistną wartość. Druga zaś dotyczyć będzie problematyki związanej z zespołem wartości, na których opiera się lub powinna opierać się konstytucja. Można się przy tym spierać, czy chodzi o wartości, które konstytucja chroni, czy też o wartości tworzące fundament, na którym porządek konstytucyjny został zbudowany. Spór ten zdaje się jednak być, w każdym razie do pewnego stopnia, sporem pozornym, jako że wartości tworzące podstawę porządku konstytucyjnego z reguły są właśnie ze względu na to ich znaczenie chronione przez same normy konstytucyjne. Z funkcji zaś konstytucji z kolei wynika, że wartości przez nią chronione są traktowane jako podstawa porządku konstytucyjnego, a tym samym prawnego w ogólności. W tym opracowaniu stosowane będzie pojęcie podstawy aksjologicznej dla określenia dyskutowanego tu przedmiotu.

I. KONSTYTUCJA JAKO WARTOŚĆ SAMOISTNA

1. DETERMINANTY DONIOSŁOŚCI KONSTYTUCJI

Zwykło się mówić, że usprawiedliwioną barierą ludzkiej wolności jest porządek konstytucyjny i teza ta ma dużą siłę perswazyjną. Bierze się ona jednak nie tylko ze szczególnej pozycji ustawy zasadniczej w hierarchii źródeł prawa. Postrzeganie konstytucji przez ten pryzmat jest bowiem tylko jedną, i to chyba nie najważniejszą z przesłanek, dla których akt ten nie tylko przez specjalistów jest traktowany jako najbardziej doniosła forma wyrazu woli prawodawcy, a w rezultacie suwerena.

Artykuł 16 słynnej francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela stanowił: „Wszelkie społeczeństwo, w którym gwarancja praw nie jest zapewniona ani ustalony podział władz, nie posiada w ogóle konstytucji". Kiedy domagano się wprowadzenia Bill of Rights do pierwotnego tekstu Konstytucji USA, Alexander Hamilton wywodził, że jest to zbędne, jako że dla niego cała konstytucja jest ową Kartą Praw[1].

W obu przypomnianych poglądach konstytucja rozumiana jest jako sposób organizacji wspólnoty ludzkiej[2], o którym pisał K. Loewenstein w swoim fundamentalnym dziele *Verfassungslehre*, że „Z ontologicznego punktu widzenia musi zostać uznane za telos każdej prawdziwej konstytucji stworze-

[1] *The Federalist Papers*, red. Alexander Hamilton James Madison, John Jay, New York and Scarborough, Ontario, London 1961, s. 84.

[2] Constitutio (łac.) to m.in. tyle, co urządzenie.

nie urządzeń dla ograniczenia i kontroli władzy politycznej", a dalej, że „W historycznej perspektywie jest konstytucjonalizm, a w szczególności nowoczesny konstytucjonalizm produktem ideologii liberalizmu"[3].

W wizji tej nie chodzi ani o konstytucję rozumianą jako dokument prawny (w każdym zaś razie nie tylko o tego rodzaju dokument), ani o tzw. konstytucję w sensie materialnym, tzn. faktycznie istniejący w danym państwie ustrój polityczny. Słowo „konstytucja" ma tu odniesienie moralno-społeczne. Oznacza przede wszystkim szczególny, wyznaczony przez normy etyczne ład społeczny, sposób organizacji życia wspólnoty, który zapobiega despocji[4], zapewnia bieg spraw ogółu i gwarantuje wolność jednostki, jest ramą dla społecznych procesów integracyjnych.

Od konstytucji pisanej natomiast oczekuje się, że będzie dla takiego ładu społecznego, dla takiej organizacji życia wspólnoty podstawą normatywną. Odmienna jest oczywiście funkcja tego rodzaju aktu w państwach autokratycznych. Ustanawiając ustawę zasadniczą ich władze pragną w ten sposób z jednej strony udokumentować posiadanie „konstytucyjnego – a więc w domyśle: pozbawionego cech arbitralności – porządku", z drugiej zaś posługują się nią jak narzędziem przydatnym w sankcjonowaniu istniejącej władzy politycznej i egzekwowaniu wobec niej subordynacji społeczeństwa. Symptomatyczne dla takiej funkcji konstytucji były odwołania się władz PRL do konstytucyjnego porządku, kiedy chodziło o uzasadnienie kierowniczej pozycji partii komunistycznej, pozycji zapisanej w Konstytucji w 1976 r.

Zważywszy to można dojść do wniosku, że używanie pojęcia „konstytucja" w odniesieniu do ustaw zasadniczych, zawierających niedemokratyczną, arbitralną i antyliberalną treść lub sankcjonujących w praktyce ustrój o takich cechach, jest rodzajem nadużycia nazwy, poprzez przeciwstawienie praktyki politycznej ontologicznemu sensowi konstytucji. Jest to jednak nadużycie dość powszechne i konstatacja ta nie jest kierowana nadzieją, że uda się przeszkodzić tego rodzaju praktykom poprzez „odebranie prawa do używania słowa [konstytucja]". Z ustaleń tych wynika wszakże wniosek, że konstytucja powinna zawierać pewne minimum treści, która przesądza o tym, że ustawa daje wyraz konstytucji w znaczeniu moralnym scharakteryzowanym poprzednio.

W nauce prawa konstytucyjnego często jako minimum treści pisanej konstytucji określa się unormowanie struktury aparatu państwowego. Punktem wyjścia dla takiego rozumowania jest zapewne przekonanie, że zada-

[3] K. Loewenstein, *Die Verfassungslehre*, Tübingen 1975, s. 129; por. też pogląd G. Burdeau, którego zdaniem państwo jako forma władzy politycznej musi mieć oparcie i uzasadnienie w jakiejś idei prawa, która tym samym jest ograniczeniem tej władzy. Idea ta znajduje wyraz w zasadach, na których opiera się ustrój – *Les libertés publiqes*, Paris 1972, s. 65-66.

[4] Por. rozważania nt. koncepcji „mieszanej konstytucji" – A. Riklin, *Mischverfassung und Gewaltenteilung*, Institut für Politikwissenschaft – Hochschule St. Gallen, „Beiträge und Berichte" 1990, nr 140, 19 n.

niem konstytucji jest stworzenie warunków dla działalności tego aparatu. Jest to jednak tylko podejście formalne, które pozostaje indyferentne wobec konstytucji w sensie moralnym. Trudno je też w tym świetle uznać za wystarczające. Jeśli odniesieniem ma być konstytucja właśnie w tym znaczeniu, to minimum konstytucyjne musi przedstawiać się inaczej. Składać się nań powinno – oprócz postanowień kształtujących sprawną organizację aparatu państwowego – prawne określenie osnowy aksjologicznej życia wspólnoty, zapewnienie autonomii jednostki wobec władz państwowych, oznaczenie mechanizmów zapobiegających koncentracji władzy państwowej (m.in. przez jej podział między rozmaitych piastunów), ustanowienie zasad uczestnictwa społeczeństwa w zawiadywaniu wspólnymi sprawami.

O znaczeniu konstytucji pisanej przesądza przede wszystkim jej funkcja gwarancji wobec konstytucji w znaczeniu moralnym. Tym niemniej o jej samoistnej wartości decydują też jej funkcje jako aktu o szczególnej pozycji w systemie źródeł prawa. Można je sprowadzić do pięciu podstawowych, a mianowicie: a) funkcja aksjologiczna – konstytucja proklamuje ochronę wartości podstawowych z punktu widzenia indywidualnego i ogółu; w ten sposób jest miarą ocen odnoszących się do działań organów państwa i zachowań obywateli, b) funkcja integracyjna – konstytucja spaja całość regulacji prawnych w jednolity system, c) funkcja dyrektywna – wyraża się w wymogu zgodności prawa z konstytucją oraz konkretyzowania i rozwijania konstytucji przez ustawodawstwo zwykłe, d) funkcja instruktywna – konstytucja jest zbiorem podstawowych dyrektyw interpretacyjnych odnoszących się do całego systemu prawa, e) funkcja stabilizacyjna – konstytucja przez swoją „sztywność" wpływa na pewną niezależność systemu prawa od fluktuacji politycznych. Aby funkcje te mogły zostać zrealizowane, konstytucję powinien cechować wysoki stopień jurydyczności, wewnętrznej spójności oraz komunikatywności.

2. DYLEMATY METODOLOGICZNE PRAC NAD NOWĄ KONSTYTUCJĄ

W dyskusjach nad reformą konstytucji zdaje się dominować nadzieja na pozyskanie drogowskazu życia społecznego i zarazem statutu organizacyjnego społeczności zorganizowanej w państwo. Oczekiwany jest akt prawny o pewnych cechach idealnych, które by ustalony w nim porządek wartości immunizowały w stosunku do zagrożeń płynących zwłaszcza ze świata polityki. Odpowiadają te wyobrażenia poglądowi cytowanego już K. Loewensteina, wg którego „Historia konstytucjonalizmu nie jest niczym innym jak poszukiwaniem przez człowieka politycznego granic absolutnej władzy wykonywanej przez jej nosicieli i staraniem, aby w miejsce ślepego podporządkowania woluntaryzmowi istniejącej zwierzchności ustanowić autorytet uzasadniony duchowo, moralnie i etycznie"[5]. Zapewne trzeba zrobić wszystko,

[5] Loewenstein, dz. cyt., s. 128.

aby przybliżyć się do ustawy zasadniczej, która posiadałaby wspomniane cechy. W celu jednak dokonywania świadomych wyborów, a także, aby uniknąć frustracji związanych z pozornie lub faktycznie nie spełnionymi oczekiwaniami, warto uzmysłowić sobie dylematy, na które z pewnością natrafią uczestnicy prac przygotowawczych, a także sam ustrojodawca.

Płaszczyzny owych dylematów wyznaczają następujące zestawienia:[6]

a) konstytucja wymyślona (opracowana niejako w oderwaniu od otoczenia, niezależnie od tego, czy istniejąca sytuacja czyni uchwalenie nowej konstytucji krokiem koniecznym, czy też nie; konstytucja kształtowana z myślą o państwie znajdującym się w zwykłej, dobrej kondycji) czy też wymuszona (przyjęta w wyniku ciśnienia czasu i dająca wyraz przede wszystkim reakcji na zjawiska bezpośrednio poprzedzające lub współistniejące z procesem jej tworzenia: treść konstytucji pozostaje w tym przypadku odniesiona w istotnej mierze do tych zjawisk),

b) konstytucja programowa (dająca wyraz pewnemu programowi ideowemu, określonej filozofii, podstawie aksjologicznej) czy też pragmatyczna (skoncentrowana na mechanizmie rządzenia),

c) konstytucja oryginalna (będąca rezultatem twórczego zamysłu) czy wzorowana (mająca swój wzorzec w innych dokumentach podobnej rangi i funkcji),

d) konstytucja relewantna (regulująca istotne składniki mechanizmu politycznego) czy rytualna (odnosząca się tylko do pewnych, nawet „odświętnych", lecz drugorzędnych jego elementów),

e) konstytucja rejestrująca (ograniczona do normatywnego usytuowania ośrodków władzy tam, gdzie one w rzeczywistości istnieją i do normatywnego określenia zasad postępowania poprzez odzwierciedlenie procedur faktycznie istniejących) czy ambitna (czerpiąca inspirację z doświadczeń związanych ze zjawiskiem nadużywania władzy i stąd konstruująca zespół narzędzi, które mają zapewnić zgodność pomiędzy prawnie określoną a rzeczywistą strukturą władzy w społeczeństwie, między konstytucyjnie ustalonym mechanizmem politycznym a faktycznie stosowanymi regułami procesu politycznego),

f) konstytucja normatywna (mająca istotny wpływ regulatywny na procesy polityczne i społeczne) czy symboliczna[7] (pozbawiona znaczenia praktycznego w kształtowaniu realnego mechanizmu funkcjonowania państwa, co nie znaczy, że bez szans na stanie się wsparciem dla przemian społecznych i politycznych w razie powstania ku temu korzystnych warunków),

---

[6] Na temat rozmaitych typów konstytucji por. B.-O. Bryde, *Verfassungsentwicklung. Stabilität und Dynamik im Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland*, Baden-Baden 1982, s. 27 n.; Loewenstein, dz. cyt., s. 140 n.

[7] Por. P. Moll, *Symbolische Gesetzgebung*, „Zeitschrift für schweizerisches Recht", 1981, s. 347 n.; H. Rindermann, *Alibi Gesetzgebung als symbolische Gesetzgebung: Symbole der Politik, Politik der Symbole*, Oppladen 1989, s. 257 n.

g) konstytucja otwarta (dająca duże pole interpretacji nie tylko konkretyzującej, lecz także rozwijającej konstytucję – założenie dynamiki prawa konstytucyjnego) czy zamknięta (obciążona ryzykiem rozwoju konstytucyjnego contra legem fundamentalem lub co najmniej obok porządku określonego konstytucją pisaną),

h) konstytucja sztywna (o dużym stopniu stabilności przyjętych rozwiązań) czy elastyczna (oparta na założeniu, iż rozwój konstytucyjny odbywa się przede wszystkim przez zmiany tekstu ustawy zasadniczej – problem zakresu bezpośredniego w drodze referendum wpływu suwerena na kształt konstytucji).

Oczywiste jest założenie, iż w punktach tych mamy do czynienia z wyznaczeniem biegunów skali, na której ma zostać dokonany wybór. W niektórych w każdym razie przypadkach powinnien on być próbą kojarzenia zalet każdej z opcji, a przeciwstawiane sobie tutaj cechy ustawy zasadniczej nie powinny być rozumiane jako alternatywa. Celem tego zestawienia jest ukazanie ram, pośród których przyjdzie się poruszać z jednej strony teoretykom, z drugiej zaś praktykom, w tym zwłaszcza politykom.

Przy przyjęciu tych zastrzeżeń można jednak zakładać, że oczekiwana jest konstytucja, która byłaby: aktem programowym (o jednoznacznym wyborze aksjologicznym), normatywnym, relewantnym i ambitnym. Jednocześnie powinien ją cechować odpowiedni stopień oryginalności, otwartości i sztywności.

II. PODSTAWY AKSJOLOGICZNE KONSTYTUCJI

1. FORMY I ZAKRES KONSTYTUCYJNEJ REGULACJI

Ustrojodawcy odwołują się do wartości, którymi się kierowali, zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. W pierwszym wypadku przyjmuje to następujące formy: a) opisowa, mająca najczęściej miejsce w preambułach do ustawy zasadniczej – jest to wydaje się forma normatywnie najbardziej wiotka, ale nie można jej odmówić znaczenia prawnego, które wzrasta, jeśli istnieją organy kompetentne do bezpośredniego stosowania konstytucji, b) ustalenie celu państwa – np. państwo otacza opieką rodzinę, c) określenie cech państwa – np. obecny art. 1 Konstytucji: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej", d) sformułowanie kryteriów polityki państwa – np. organy państwowe kierują się interesem bezpieczeństwa państwa, i przede wszystkim: e) ustanowienie praw, wolności i obowiązków jednostki oraz zasad ich katalogu. Istnienie konstytucyjnej ochrony pewnych wartości można też wyinterpretować niejednokrotnie drogą systematycznej wykładni ustawy zasadniczej – np. nie jest konieczne osobne formułowanie ochrony demokracji, a wystarczy w konstytucji ustanowić gwarancje odpowiednich instytucji i procedur.

Analiza współczesnych konstytucji przekonuje, że obejmują one generalnie rzecz biorąc dwie kategorie wartości. Pierwszą tworzą wartości istotne ze względu na istnienie państwa we wspólnocie narodów. Są to zwłaszcza niepodległość i suwerenność państwa, jego integralność terytorialna i bezpieczeństwo. Kategoria ta obejmuje także wartości, które byt konstytucyjny uzyskały stosunkowo niedawno. Mowa tu o pokoju międzynarodowym, współpracy między państwami, środowisku naturalnym.

W dyskusjach nad pożądanym zakresem nowej polskiej ustawy zasadniczej można często zaobserwować dystans wobec owych niedawno proklamowanych wartości. Jest on spowodowany z jednej strony trudnościami w określeniu normatywnego sensu odpowiednich postanowień konstytucji. Z drugiej zaś wyraźne są obawy przed ponowieniem rozwiązań budzących wątpliwości z punktu widzenia suwerenności państwa. Nader krytyczne jest bowiem stanowisko wobec prowadzących w tym kierunku postanowień Konstytucji z 1952 r., zwłaszcza zaś w brzmieniu znowelizowanym w 1976 roku[8]. Wydaje się jednak, iż regulacji ochrony dóbr, o których jest tutaj mowa, należy poświęcić w pracach nad nową konstytucją osobną uwagę. Niedobrze bowiem stałoby się, gdyby ta materia o niewątpliwej obiektywnej doniosłości miała zostać w przyszłej polskiej ustawie zasadniczej pominięta lub zlekceważona tylko dlatego, że pozostają w niedobrej pamięci odpowiednie postanowienia obowiązującej Konstytucji. Nie należy wszakże tych uwag rozumieć też w ten sposób, że ochrona wspomnianych wartości musi zostać sformułowana expressis verbis. Rzecz tylko w tym, aby nie umknęły one z pola widzenia w dyskusjach nad nową konstytucją.

Druga kategoria obejmuje wartości, które ustawy zasadnicze uznają za podstawę organizacji życia w ramach państwa. W jej skład wchodzą jakby dwie podkategorie: a) wartości, których ochrona jest istotna zarówno dla funkcjonowania struktur organizmu państwowego, jak i dla zapewnienia jednostce i grupom ludzkim podmiotowości politycznej. Chodzi tu o takie wartości, jak suwerenność narodu, demokracja, pluralizm w rozmaitych sferach życia publicznego, wolność polityczna, praworządność, podział władzy; b) drugą z podkategorii tworzą te wartości, które przesądzają o sytuacji jednostki we wspólnocie, o charakterze jej stosunków z państwem z jednej, a z innymi ludźmi z drugiej strony.

Obie kategorie podstawowe cechuje – należy przyjąć – daleko idąca autonomia. Tym niemniej ich pełny sens możliwy jest do ustalenia dopiero przez pryzmat zachodzących między nimi powiązań. W czytelne przykłady potwierdzające istnienie takich zależności bogata jest nasza najnowsza, ale także dawniejsza historia. Wyrażały się one np. w uwarunkowaniu zakresu ochrony praw jednostki od istnienia, ograniczenia lub braku państwowej

[8] Przypomnieć tu należy np. art. 6 pkt. 2 Konstytucji PRL w brzmieniu z 1976 r. (skreślony 29 XII 1989 r.), traktujący o stosunkach z ZSRR i państwami socjalistycznymi.

suwerenności. Ale owe zależności polegają także nader często na konkurencji wartości, o których mowa. Najbardziej spektakularnym tego wyrazem jest wytyczenie granic wolności jednostki ze względu na potrzeby wspólnoty jako całości. Z tym, że zjawisko konkurencji wartości nie pojawia się tylko na styku między rozmaitymi ich kategoriami, lecz także w ramach tych kategorii. Do klasycznych przykładów należy tu stosunek napięcia między demokracją a wolnością jednostki, ukazywany przez dylemat: wola większości a ochrona mniejszości[9].

Wydaje się, że właśnie w przypadku drugiej z wymienionych kategorii wartości dochodzą do głosu szczególnie wyraźnie swoistości rozmaitych ustaw zasadniczych, wynikające z indywidualnych uwarunkowań, w których przychodzi żyć rozmaitym społeczeństwom. Z tym, że naturalna, najczęściej historycznie uwarunkowana oryginalność rozwiązań, napotyka barierę czynników, które jej przeciwdziałają. Ważąca na podobieństwach konstytucji w dających się wyodrębnić grupach państw jest ich wspólnota kulturowa i, jeśli na to okoliczności pozwalają, zbliżenie rozwiązań politycznych. I tak zapewne usprawiedliwiona jest teza o europejskiej myśli konstytucyjnej wywodzącej się z doktryny i tradycji chrześcijaństwa, z śródziemnomorskich korzeni kulturowych, a opartej na ideach wolności, demokracji, prawa. O żywotności tej myśli świadczą nie tylko urządzenia międzynarodowe zachodniej Europy, lecz dzisiaj także tak wielce jednoznaczne odwoływanie się do niej w społeczeństwach naszego regionu niejako na nowo definiujących swoją tożsamość.

Wypada też wskazać na jeszcze jeden istotny czynnik, który wpływa na podobieństwo rozwiązań konstytucyjnych, tym razem na podobieństwo ponadregionalne. Tym czynnikiem jest niespotykany poprzednio międzynarodowy awans idei praw człowieka, do którego doszło po II wojnie światowej. Prawa te stały się podstawową formą proklamacji aksjologicznych podstaw stosunków międzynarodowych. Wypracowanie ich uniwersalnych, a także regionalnych standardów uczyniło też z praw człowieka podstawowe narzędzie internacjonalizacji, a w konsekwencji daleko posuniętej uniwersalizacji prawa wewnętrznego, zwłaszcza konstytucyjnego[10].

Ochrona wartości należących do drugiej z wymienionych kategorii, a więc stanowiących podstawę aksjologiczną organizacji życia w ramach państwa, ustanawiana bywa w konstytucjach przede wszystkim w formie praw i wolności jednostki.

[9] Por. R. A. Dahl, *Democracy in the United States: Promise and Performance*, Chicago 1972, s. 24 n.

[10] Spektakularnym przykładem było tu odwołanie się przez wiele postkolonialnych państw afrykańskich w ich konstytucjach z lat sześćdziesiątych do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka; do międzynarodowych standardów w dziedzinie praw człowieka odsyłają też nowsze konstytucje – por. np. Konstytucja Portugalii z 1976 r. w art. 16, Konstytucja Hiszpanii z 1978 r. w art. 10 ust. 2.

Przyczyny tego są analogiczne, jak w przypadku prawa międzynarodowego. Punkt wyjścia stanowi antropocentryczna orientacja współczesnej kultury i cywilizacji, takiż charakter demokratycznego ładu społecznego w krajowym i międzynarodowym wymiarze. O potrzebie tej orientacji mówił papież Jan Paweł II podczas posiedzenia Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1979 r., stwierdzając m.in., że „cała działalność polityczna wewnątrzpaństwowa czy międzynarodowa [...] jest «z człowieka», «przez człowieka» i «dla człowieka». Jeśli działalność ta odrywa się od tej fundamentalnej zależności i od tej fundamentalnej celowości, jeśli staje się poniekąd celem dla siebie, traci także właściwą sobie rację bytu. Co więcej, może stać się nawet źródłem alienacji"[11].

Jeśli zatem człowiek i jego potrzeby mają być punktem odniesienia dla działań wspólnoty ludzkiej, to konstytucyjne prawa człowieka, wysłowione w normach prawnych, muszą być uznane ze względu na ich przedmiot za najwłaściwsze narzędzie artykulacji zasad, na których życie tej wspólnoty powinno się wspierać. Za taką konkluzją przemawiają także względy techniki legislacyjnej oraz funkcje praw człowieka. Skoro w konstytucji podda się ochronie wartość ważną dla jednostki w innej niż właściwa prawu podmiotowemu formie, to obawiać się można, iż odbędzie się to ze szkodą dla samego zainteresowanego, który otrzyma narzędzie mniej doskonałe dla ochrony swoich interesów. Z kolei nie budzi dziś już większych wątpliwości pogląd o obiektywnej–przedmiotowej funkcji konstytucyjnych praw jednostki, które przestały być tylko podstawą indywidualnych roszczeń, a stanowią także narzędzie organizacji życia wspólnoty.

Opierając się na tych ustaleniach, chciałbym w dalszych rozważaniach skoncentrować się właśnie na drugiej z wyodrębnionych kategorii wartości, której ochrona znajduje swój konstytucyjny wyraz w formie praw i wolności jednostki.

2. ZAŁOŻENIA KONSTYTUCYJNEJ KONCEPCJI PRAW I WOLNOŚCI

Od ustrojodawcy należy oczekiwać, że konstruując katalog praw, wolności, a także powinności jednostki, oprze się na czytelnych aksjologicznych podstawach, stanowiących fundament koncepcji konstytucyjnej regulacji[12]. Zapewne należy ich poszukiwać w różnych nurtach filozofii społecznej, a także w tradycjach wolnościowych i demokratycznych narodu. Wszelako wizja tych podstaw jest zdeterminowana podobnie jak prawa człowieka w ogóle. Ideologia tych ostatnich jest – historycznie rzecz biorąc – w poważnej, jeśli nie w decydującej mierze – ideologią rewindykacji. Prawa te były

[11] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-1979*, Warszawa 1982, s. 311.

[12] Rozważania w tej części nawiązują do ustaleń dokonanych w badaniach prowadzonych w ramach CPBP 11. 12.

i nadal są postulowane oraz formułowane jako reakcja na niedostatek gwarancji wartości, które ludzie uznają za cenne. Innymi słowy, uwagę przykuwają przede wszystkim te wartości, do których dostęp oceniany jest jako niedostateczny. W konsekwencji trudno niejednokrotnie oddzielić filozoficzną od historycznej płaszczyzny, na których prowadzona jest analiza aksjologicznych podstaw praw i wolności chronionych w określonej społeczności[13].

Samo podejście rewindykacyjne jest całkowicie zrozumiałe i zapewne potrzebne. Nie wolno jednak tracić z oczu potencjalnych niebezpieczeństw, które z nim się wiążą. Ewentualne negatywne skutki mogą polegać na koncentracji z kolei na wartościach dotąd niedostatecznie chronionych kosztem zaniedbań czy lekceważenia innych wartości, a tym samym praw lub ich kategorii. O tym, że takie tendencje są niekorzystne zwłaszcza w pracach nad ustawą zasadniczą, wymagającą podejścia przedmiotowo uniwersalnego, nie trzeba szczególnie przekonywać.

W okresie obowiązywania Konstytucji PRL podstawy aksjologiczne statusu prawnego jednostki rekonstruowane były na podstawie zarówno prac teoretyków, programów politycznych, jak i praktyki życia społecznego, w tym z norm prawnych. Zarówno z uwagi na jedno, jak i na drugie źródło przyjęte założenia aksjologiczne napotykają krytykę. Jej punktem wyjścia jest wskazanie na negatywny wpływ na status prawny jednostki wywierany przez jego klasowe ujęcie, przez przyznanie prymatu interesowi zbiorowości (państwa), często utożsamianego z elitą władzy, nad potrzebami jednostki, przez prymat polityki nad prawem, a raczej traktowanie tego ostatniego przede wszystkim jako narzędzia polityki, a nie stabilnego zespołu reguł rządzących życiem indywidualnym i zbiorowym. Wątpliwości są zgłaszane w związku z upatrywaniem w państwie jedynego źródła praw i wolności jednostki, co grozi aksjologicznym relatywizmem, w uznaniu wyższej rangi praw socjalnych, ekonomicznych i kulturalnych w porównaniu z prawami i wolnościami osobistymi i politycznymi, w położeniu nacisku na tzw. gwarancje materialne praw i wolności, których realność zależy od państwa, kosztem gwarancji formalnych złożonych w ręce zainteresowanego.

W założeniach tych upatruje się jedno z głównych źródeł zagrożeń dla godności człowieka, swobodnego rozwoju jego osobowości, jego prawnej i politycznej podmiotowości. Przy tym według jednych są one następstwem stalinowskiego modelu społecznego, opartego na monizmie politycznym i społecznym, traktowanym jako zasada życia publicznego. Według innych, a z pewnością można tu mówić o zdecydowanej większości, doktryna marksistowska nie jest w stanie, właśnie ze względu na swoje klasowe uwarunkowania i ograniczenia oraz pojmowanie roli jednostki w rozwoju społecz-

[13] Por. J. Zakrzewska, *Aksjologiczne podstawy katalogu praw, wolności i obowiązków obywatelskich, ekspertyza przygotowana na potrzeby CPBP 11. 12*, mps.

nym, jej zasadnicze podporządkowanie ogółowi, zaprojektować rzeczywiście chroniącej pojedynczego człowieka koncepcji praw.

Dość powszechne jest tymczasem przekonanie, że nie ma jakiejś absolutnej aksjologii, do której mógłby się odwołać każdy ustawodawca konstytucyjny projektując katalog praw, wolności i obowiązków jednostki. Dwa warianty postępowania jawią się zatem jako możliwe w naszej sytuacji. Po pierwsze, rezygnacja z relatywizacji projektowanych rozwiązań do jakiejś oryginalnej konstrukcji aksjologicznej i w to miejsce sięgnięcie do wzorów czerpanych z międzynarodowej ochrony praw człowieka i z prawa porównawczego. Po drugie, poszukiwanie syntezy, która właściwa byłaby pluralistycznemu społeczeństwu polskiemu, uwzględniała warunki jego egzystencji hic et nunc.

Pierwszy z wariantów jest niewątpliwie atrakcyjny w związku z często spotykaną skłonnością prawników, a także polityków i publicystów do odwoływania się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, a także do międzynarodowych traktatów z dziedziny praw człowieka, w tym zwłaszcza do Międzynarodowych Paktów i Konwencji MOP. Ostatnio – w związku z procesem tzw. powrotu do Europy – coraz częściej brana jest pod uwagę Europejska Konwencja Praw Człowieka oraz inne dokumenty powstałe w systemie Rady Europy. Odwoływaniu się do źródeł międzynarodowych towarzyszy sięganie do dokumentów, które legły u źródeł nowoczesnej myśli o prawach jednostki, a w szczególności do francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, a także polskiej Konstytucji 3 maja. W owej penetracji prawa międzynarodowego, źródeł historycznych, a także współczesnych przykładów rozwiązań konstytucyjnych państw obcych dostrzec można nie tylko chęć uzyskania materiału prawnoporównawczego. Przede wszystkim chodzi – jak się wydaje – o odnalezienie zobiektywizowanych, zewnętrznych kryteriów dla oceny istniejących i proponowanych własnych rozwiązań. Ta ostatnia intencja wiąże się z narastającym przekonaniem, że państwo nie powinno arbitralnie ustalać, jakie wartości zasługują na ochronę przez normy konstytucyjne, że te wartości istnieją niezależnie od państwa, a ono może i powinno ich ochronę jedynie gwarantować. Innymi słowy, chodzi tu o orientowanie się w kierunku absolutnych, a nie relatywnych koncepcji praw człowieka[14].

Drugi wariant zdaje się być jeszcze bardziej pociągający, lecz zarazem trudny. Nie trzeba dodawać, jak wielkie znaczenie dla harmonijnego rozwoju społecznego i indywidualnego miałoby oparcie praw, wolności i obowiązków jednostki na wartościach cennych dla znakomitej większości społeczeństwa. Jego eksploracja powinna sprzyjać skonstruowaniu konstytucyjnego

[14] Por. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie", 10(1978), nr 63-64, s. 25 n.

katalogu, adekwatnego do społecznych oczekiwań, a także pozwolić na możliwie spójne stosowanie konstytucji w przyszłości.

Powstaje jednak pytanie, czy istnieje lub może istnieć aksjologia praw, wolności i obowiązków specyficzna wyłącznie dla społeczeństwa polskiego? Czy jej poszukiwanie nie prowadzi prostą drogą od „potwierdzenia" narodowej odrębności przez uznanie wyjątkowości do megalomanii? Otóż niebezpieczeństwo to wprawdzie zawsze istnieje, lecz nie wydaje się, aby akurat podążanie śladem drugiego wariantu szczególnie je aktualizowało. Definiowanie polskiej formuły powinno bowiem polegać w istotnej mierze na adaptowaniu aksjologii uniwersalnej do potrzeb wynikających z czasu i miejsca, a innymi słowy, do uwarunkowań egzystencji społeczeństwa polskiego. W gruncie rzeczy więc drugi wariant nie zakłada odrzucenia wariantu pierwszego, ale wmontowuje go w bardziej skonkretyzowaną perspektywę.

Swoistość problemu aksjologii praw, wolności i obowiązków jednostki w Polsce wyznacza współkształtowanie wyobraźni społeczeństwa na temat wartości godnych ochrony przez zespół rozmaitych czynników, tworzących do pewnego stopnia szczególną konfigurację. Oto podstawowe z nich:

a) Silny wpływ personalizmu katolickiego i społecznej nauki Kościoła zarówno na koła opiniotwórcze, jak i szerokie kręgi społeczne[15];

b) Zakotwiczone w świadomości społecznej przez ostatnie dziesięciolecia – jak wynika z badań opinii publicznej, a także z publicystyki – idee materialnego egalitaryzmu, socjalnej sprawiedliwości i odpowiedzialności społeczeństwa za los jego członków, tworzące wraz z poważnym zakresem ubóstwa zaczyn dla potencjalnie dużych wpływów koncepcji socjaldemokratycznych. Ich zwolennicy dzisiaj nie są wprawdzie zbyt liczni, po części zapewne z uwagi na rozmiary rozczarowania do teorii i praktyki tzw. realnego socjalizmu; właśnie wspomniane rozczarowanie powoduje jednakże, iż jak gdyby odsunięta w czasie jest sprzeczność między rozpowszechnioną niechęcią do wszelkich socjalnych odniesień koncepcji państwa i statusu jednostki a jednoczesnym przywiązaniem do wymienionych idei egalitaryzmu i socjalnej sprawiedliwości;

c) Wzrastająca rola neoliberalnej koncepcji gospodarki – w każdym razie obecnie trudno przewidzieć, jak będzie się kształtowała sytuacja w przyszłości, kiedy gospodarka uzyska stan równowagi. Oznacza to, że jeden z ważnych czynników oddziaływających na kształt normatywny, a zwłaszcza realizację praw jednostki, tj. gospodarka, nie znajduje się dzisiaj pod dominującym wpływem żadnej z dwu poprzednio wymienionych doktryn. Faktu tego nie należy pomijać, ale w materii tutaj rozważanej nie należy go też przece-

[15] O chrześcijańskiej wizji praw człowieka por. ks. J. Kondziela, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, „Chrześcijanin w Świecie", 10 (1978), nr 63-64, s. 54 n.

niać. Jeśli bowiem chodzi o tzw. prawa i wolności klasyczne, owo liberalne podejście nie stoi w istotnym konflikcie ani z nauką społeczną Kościoła, ani z tezami socjaldemokratycznymi. Inaczej rzecz się ma w przypadku praw socjalnych, ekonomicznych i kulturalnych, do których dystans jest u liberałów rzeczą niemal naturalną. Jedną z funkcji tych praw, mającą oparcie w obu z wymienionych na początku doktryn, jest jednak ochrona uzasadnionych potrzeb człowieka właśnie w warunkach gospodarki działającej na zasadach rynkowych, jest społeczna korekta skutków zastosowania tych zasad; o tyle można też mówić o zazębianiu się wspomnianych koncepcji;

d) Wyraźna skłonność do nawiązywania zarówno do tradycji europejskich, jak i aktualnych tendencji rozwojowych w Europie Zachodniej, co oznaczać powinno, że przyjęte zwłaszcza w ramach organizacji europejskich (np. w systemie stworzonym w oparciu o Europejską Konwencję Praw Człowieka) umowy międzynarodowe wskazywać będą społeczeństwu odnajdującemu swoją europejskość na pożądany zakres wartości, które powinny zostać poddane ochronie. Przypomnijmy, że są to wartości, do których odnoszą się zarówno prawa klasyczne, jak i socjalne.

Czy tak różnorodna, nieraz przeciwstawna, a często potencjalnie konkurencyjna konstelacja czynników określających poglądy społeczeństwa nie prowadzi do sytuacji, w której niemożliwe będzie odwołanie się przez ustrojodawcę do spójnej aksjologicznej podstawy konstytucyjnego katalogu praw, wolności i obowiązków jednostki. Otóż wydaje się, że niebezpieczeństwo to nie musi wystąpić. Ocena ta znajduje wsparcie w istnieniu pewnej w gruncie rzeczy niekwestionowanej – gdy przysłuchać się trwającej dyskusji – w swojej istocie personalistycznej osnowie pożądanego kształtu pozycji prawnej jednostki[16]. Wartością naczelną personalizmu jest człowiek i jego godność. Unormowania dotyczące praw jednostki powinny zatem służyć ochronie tej wartości i wszechstronnemu rozwojowi jednostki. Można się w ramach wyznaczonych przez te założenia spierać, co do metod tworzenia warunków poszanowania owej godności i rozwoju osobowości. Zgoda powinna być możliwa co do treści tych warunków.

Te ogólne ustalenia nie sprawiają jednak, że rekonstrukcja przekładanej na język norm prawnych podstawy aksjologicznej praw, wolności i obowiązków jednostki przestaje być zadaniem niezwykle trudnym. Samo określenie zakresu wartości, które powinny być prawnie chronione, ustalenie ich sensu jest celem wystarczająco skomplikowanym, aby potwierdzić tę opinię. Przy tym pod pojęciem aksjologii instytucji praw, wolności i obowiązków nie moż-

[16] Kiedy mowa jest o „personalistycznej osnowie", należy mieć na uwadze, że personalizm jako pewien sposób postrzegania życia społecznego i indywidualnego nie jest związany z jednym tylko światopoglądem – por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 73 n. Tak rozumiana uniwersalność pozwala mu na stanie się podstawą konstytucyjnej koncepcji praw jednostki.

na rozumieć jedynie prostej sumy wartości chronionych przez poszczególne prawa i obowiązki[17]. Wartości te mogą – jak już wspomniano – ze sobą konkurować, wzajemnie się równoważyć oraz korelować i tak dzieje się też w praktyce. Wiele jest egzemplifikacji tych napięć, żeby tu wspomnieć chociażby relację między wolnością a równością w jej wymiarze demokratycznym czy materialnym. W konsekwencji potrzebne jest lepiszcze owych wartości, aby napięcia występujące między nimi przynosiły pożytek, a nie szkodę. Dzieje się tak wówczas, kiedy próby rozładowania tego rodzaju napięć prowadzą do optymalnych rozwiązań, a nie polegają na deformacjach wyrażających się w nieuzasadnionym absolutyzowaniu jednych wartości kosztem drugich. Owym lepiszczem zaś, ideami kierowniczymi scalającymi i organizującymi omawiane tu wartości, czyniąc z nich podstawę aksjologiczną konstytucyjnego katalogu, a więc biorąc pod uwagę funkcje praw i wolności jednostki – także konstytucyjnego porządku, powinny być – jak wynika z dotychczasowych rozważań – godność człowieka[18] i wszechstronny rozwój jego osobowości. Pożytecznym instrumentem, pomagającym rozwiązywać omawiane napięcia, mogą stać się natomiast ujęte w konstytucji explicite lub implicite reguły kolizyjne[19].

W doktrynach, do których odwołują się niniejsze rozważania, mają swoje źródło dominujące w dzisiejszej dyskusji poglądy na status prawny jednostki. Znajdują one swój wyraz w programach zgłaszanych przez rozmaite siły polityczne, w dyskusji teoretycznej, w publicystyce. O ich istnieniu przekonuje ewolucja praktyki. Poglądy te układają się w pewną skorelowaną całość w tym sensie, że dają dość wszechstronną wizję stosunku: jednostka – państwo, oraz pozostałych elementów statusu prawnego jednostki. Można zapewne już mówić o zarysie konstytucyjnej koncepcji praw człowieka, której cechą dominującą zdaje się być jej personalistyczny charakter.

Niewątpliwie zasadnicze znaczenie dla sytuacji prawnej człowieka w jej praktycznym wymiarze ma relacja: państwo – jednostka podległa

---

[17] Por. J. Zajadło, *Aksjologiczne podstawy konstytucyjnego katalogu praw, wolności i obowiązków obywatelskich, ekspertyza przygotowana na potrzeby CPBP 11.12*, mps.

[18] Jak pisze J. Zajadło, dz. cyt. zasada ochrony godności człowieka mogłaby ogniskować w sobie „zarówno prawa i wolności, jak obowiązki obywatelskie, prowadząc jednocześnie do ich wykładni in dubio pro humanitatae"; por. też tego samego Autora: *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, RPEiS 1989, II kw., 103 n.; P. Häberle, *Die Menschenwürde als Grundlage der staatlichen Gemeinschaft*, w: *Handbuch des Staatsrechts*, red. Isensee, Kirchhof, t. 1: *Grundlagen von Staat und Verfassung*, s. 843 n.; J. Kondziela, dz. cyt., s. 54 n.

[19] Chodzi tu o reguły, którymi powinny kierować się zarówno organy stanowiące, jak i stosujące prawo. Funkcję tę mogą pełnić zwłaszcza – później krótko scharakteryzowane – zasady subsydiarności, proporcjonalności, zakaz naruszania przez władzę państwową podstawowej treści konstytucyjnych praw i wolności jednostki.

jego jurysdykcji. Jest to, jak się niekiedy twierdzi, klucz do porządku konstytucyjnego. W stosunku tym mamy do czynienia z dwiema wartościami, przy tym o znaczeniu państwa i jego urządzeń przesądza to, że jest ono we współczesnych warunkach cywilizacyjnych podstawową i niezbędną formą organizacji życia politycznego wspólnoty ludzkiej. Cel niniejszych rozważań nakazuje abstrahować w tym miejscu od szczególnego odniesienia wspomnianej relacji, jakie wyznacza emocjonalna więź jednostki z państwem, wyrażająca się w cnocie patriotyzmu. Jest ono bowiem zjawiskiem szczególnym, jakby innego niż dyskutowany wymiaru, aczkolwiek trudno byłoby ten aspekt lekceważyć.

Założenie, że bez państwa obyć się nie można, zdaje się czynić z niego wartość samoistną, aczkolwiek wobec człowieka wtórną. Ujęcie to jest – rzecz zrozumiała – źródłem dylematów wiążących się z relacją między wypełnianiem przez państwo jego funkcji a ochroną praw jednostki. W częstych dyskusjach na ten temat dochodzi jednak nieraz śladem klasycznych ujęć liberalnych do utożsamiania władzy państwowej o skonkretyzowanej treści z państwem, co może prowadzić do fałszywych wniosków i niepokojącego przeciwstawiania sobie państwa z jednej i jednostki z drugiej strony. Rzecz natomiast w tym, najogólniej ujmując – do jakiego stopnia koncepcja państwa powinna zakładać, a koncepcja praw jednostki dopuszczać interwencję władzy państwowej w życie indywidualne i społeczne?[20]. Trzeba wszak pamiętać, że współczesne demokratyczne państwo postrzegane jest nie tylko jako potencjalne zagrożenie dla praw jednostki, lecz także – a może przede wszystkim – jako nieodzowny ich gwarant. Kontekst tego pytania w naszych warunkach wyznacza też niewątpliwie postulat silnego państwa jako przesłanki narodowego awansu z jednej oraz dyskusja wokół opiekuńczych (socjalnych) funkcji państwa z drugiej strony.

Sygnalizowane dylematy dają się rozwiązać stosunkowo łatwo na wysokim poziomie ogólności, kiedy formułowane dezyderaty przypominają bardziej maksymy moralne, programy polityczne, niż operacyjne narzędzia. Niewątpliwie wszak – jak już to zostało podkreślone – można powiedzieć, że kompetencje państwa powinny sięgać tak daleko, aby pozwalały na ochronę suwerenności i pozostałych interesów zewnętrznych wspólnoty oraz na zapewnienie sprawnego funkcjonowania gospodarki, aby sprzyjały poszanowaniu godności oraz podmiotowości jednostki, swobodnemu i wszechstronnemu jej rozwojowi, aby służyły kształtowaniu ram dla autonomii człowieka, kojarzącej jego wolność z odpowiedzialnością za własny los.

[20] Podobnie w tej materii J. Zakrzewska, odczyt podczas posiedzenia Komisji Konstytucyjnej Sejmu w dniu 6 II 1990 r., Kancelaria Sejmu – Biuro Prasowe, Komisja Konstytucyjna, Biuletyn, t. 1, 1990, s. 8.

Trudno natomiast byłoby znaleźć jednolitą receptę na wszelkie możliwe problemy związane z ustalaniem granic władztwa państwowego, i to receptę dającą się ująć w normę konstytucyjną. W tej sytuacji pożyteczne zdaje się być raczej przyjęcie pewnego podejścia generalnego i kierowanie się nim ad casum. Podejście takie powinny wyznaczać – jak się wydaje – następujące zasady, które odpowiednio wysłowione mogą znaleźć się w konstytucji: a) zasada subsydiarności (pomocniczości)[21] – zgodnie z tą zasadą interwencja władzy państwowej jest dopuszczalna wówczas, kiedy rozwiązanie jakiegoś problemu jest obiektywnie niezbędne, a siły jednostki lub społeczne są po temu niewystarczające; zasada ta kojarzy się z zasadą rozdziału, której treścią jest założenie o zasadniczo nieograniczonej wolności jednostki i zasadniczo ograniczonej władzy państwowej; b) zasada proporcjonalności – według tej zasady rozmiary interwencji władzy państwowej nie powinny być większe, aniżeli wynika to z zaistniałej potrzeby. Uzupełniać te zasady powinien zakaz naruszania przez władzę państwową podstawowej treści praw i wolności jednostki. Warto z uwagi na ostatnią nowelizację konstytucji podkreślić, że wymienione tu zasady traktowane są w literaturze przedmiotu jako elementy konstrukcji państwa prawnego.

A oto podstawowe składniki rysującego się według wspomnianych źródeł konstytucyjnego ujęcia praw człowieka:

a) „powrót do jednostki", której godność i rozwój uznawane są za cel i warunek rozwoju społecznego, akcentowanie prawnej i społecznej podmiotowości jednostki, traktowanie człowieka przede wszystkim jako osoby, a dopiero potem jako członka grupy; powiązane z tym przeobrażenia w relacji interesu indywidualnego i ogólnego, zmierzające do możliwie pełnej ochrony pierwszego z nich;

b) założenie, że podmiotem konstytucyjnych praw, wolności i obowiązków jest każdy człowiek znajdujący się pod jurysdykcją Państwa Polskiego, chyba że sens danego prawa lub obowiązku jest wyraźnie zrelatywizowany do obywateli polskich;

c) rezygnacja ze skrajnie pozytywistycznego ujęcia, według którego jedynym źródłem i kryterium oceny praw oraz wolności jednostki jest wola państwa; uznanie, że ochrona indywidualnych praw i wolności jest obowiązkiem państwa;

d) upatrywanie sensu praw oraz wolności jednostki m.in. w ochronie mniejszości przed większością; rzecz w tym, aby większość normująca prawa jednostki nie uzurpowała sobie kompetencji, których realizacja mogłaby prowadzić do dyktatury wobec mniejszości (wyodrębnianej według rozmaitych kryteriów); innymi słowy, pewien zakres prawa człowieka winien być

[21] Por. H. Waśkiewicz, *Menschenrechtliche Aspekte des Subsidiaritätsprinzips*, w: *Entwicklung und Subsidiarität. Deutsch-polnisches Gespräch über Wirtschaft und Gesellschaft im Lichte der christlichen Subsidiarität*, Melle 1986, s. 225 n.

chroniony nawet przed ingerencją ze strony legalnie działającej większości, jeśli sens tego prawa ma zostać zachowany; rozwiązanie klasycznego dylematu demokracji: majority rule versus minority rights, winno zatem odbywać się w ukazanej perspektywie praw człowieka;

e) przeobrażenia w filozofii wolności – jednostka jest władna czynić wszystko, co nie jest zabronione, ponosząc odpowiedzialność za naruszenie prawa (system represyjny, a nie prewencyjny, regulacji wolności);

f) odstąpienie od uproszczonego egalitaryzmu; uznanie wolności i równości jednostki jako wartości niezbędnych, współwystępujących i wzajemnie się równoważących;

g) zasada ludzkiej solidarności, określająca także ramy korzystania z indywidualnej wolności w różnych jej wymiarach; przyjęcie tej zasady oznacza odejście od uproszczonej tezy o jedności praw i powinności jednostki na rzecz założenia o uzależnieniu realności praw jednostki w skali wspólnoty od uwzględniania przez ludzi w ich postępowaniu dobra ogółu i praw innych; w perspektywie tej zasady uznanie obowiązków wobec wspólnoty (państwa) jako jednego z wyznaczników statusu prawnego jednostki;

h) pogląd, że państwo jest odpowiedzialne za tworzenie warunków prawnych i organizacyjnych dla urzeczywistnienia ideału sprawiedliwości, rozumianej przede wszystkim jako równość szans rozwoju swojej osobowości przez każdego członka społeczeństwa, stosownie do jego predyspozycji – nikt nie powinien być z przyczyn niezależnych od siebie pozbawiony korzyści wynikających z uczestnictwa w życiu wspólnoty; zdążanie do tego celu nie może jednak usprawiedliwiać woluntaryzmu i arbitralności w kształtowaniu statusu prawnego jednostki;

i) przyjęcie etosu ludzkiej pracy za jeden z podstawowych wyznaczników życia jednostki i społeczeństwa;

j) uznanie prawa jednostki do własności jako składnika konstytucyjnej regulacji, stanowiącego m.in. przesłankę korzystania przez człowieka z wolności;

k) założenie o równorzędnej randze wszystkich kategorii praw i wolności jednostki;

l) teza, że wszechstronne gwarancje formalne, oddane do dyspozycji jednostki, są warunkiem realności jej praw i wolności na równi z przedsięwzięciami organizacyjnymi (w tym tworzenie instytucji i służb publicznych) służącymi temu celowi.

III. AKSJOLOGIA KONSTYTUCJI A TRYB JEJ UCHWALENIA

Problematyka trybu uchwalenia nowej konstytucji jest zapewne dość odległa od meritum tych rozważań. Zetknięcie obu obszarów jednak występuje. Otóż wydaje się, że określenie piastuna kompetencji do stanowienia konstytucji powinno zależeć m.in. od tego, czy ma ona być tylko statutem

organizacyjnym aparatu państwowego, czy też wykraczać poza tę funkcję i tworzyć ów wspomniany na wstępie drogowskaz w życiu wspólnoty? W pierwszym wypadku przyjęcie konstytucji przez parlament zdaje się być procedurą całkowicie wystarczającą. W drugim zaś pożądany jest bezpośredni udział suwerena. Chodzi wszak tutaj o normatywne wykreowanie ogółu podstawowych zasad życia publicznego i zarazem zaciągnięcie moralnego zobowiązania do ich przestrzegania przez podmiot władzy politycznej.

Jakie rozwiązanie praktyczne zdaje się być najbardziej przekonywające w polskich warunkach? Nie jest zapewne celowe ograniczenie procesu uchwalania nowej konstytucji do aktu referendum, a to ze względu na niebezpieczeństwa związane z technikami plebiscytarnymi. W formie głosowania ludowego powinna nastąpić natomiast ratyfikacja konstytucji przyjętej poprzednio przez parlament, tzn. w obecnych warunkach przez Sejm i Senat tworzące Zgromadzenie Narodowe. Ustawa Konstytucyjna o trybie uchwalenia nowej konstytucji, która okaże się z pewnością nieodzowna wobec aktualnego stanu regulacji konstytucyjnej, będzie natomiast musiała rozstrzygnąć o gwarancjach proceduralnych, które zapewnią poszanowanie pozycji ustrojowej obu izb parlamentu.

Stanisław KRUKOWSKI

WSTĘPNE ZAŁOŻENIA KONSTYTUCJI

Konstytucja III Rzeczypospolitej powinna mocno zaakcentować historyczną ciągłość Polski, oczywiście w jej formach państwa w pełni niepodległego. W czasach, gdy go de facto nie było, żyło ono i istniało w duszy narodu. Mówił o tym pięknie Józef Piłsudski w wykładzie wygłoszonym w Wilnie 27 października 1924 r.[1]

Należy więc nawiązać do pozytywnych tradycji zarówno Pierwszej, jak i Drugiej Rzeczypospolitej. Oczywiście, uwzględniając zmieniony kontekst historyczny. Myślę tu zwłaszcza o takich wartościach, jak: dobrowolna unia, która stworzyła Rzeczpospolitą wielu narodów, zasada wolności religijnej proklamowana w roku 1573, gdy .wokół obowiązywała zasada cuius regio eius religio, stworzenie form demokracji (oczywiście, na miarę epoki, a więc demokracji szlacheckiej). Oznaczała ona istnienie w Polsce już od XV-XVI wieku rodzaju społeczeństwa obywatelskiego, gdy w większości państw Europy rodził się, a następnie dominował absolutyzm. Trudno byłoby też pominąć – jakże do dziś aktualną – a w Polsce proklamowaną już w 1430 r. zasadę: „neminem captivabimus nisi iure victum".

Jako odrębną wartość należy oczywiście wymienić drugą w świecie, a pierwszą w Europie ustawę zasadniczą – Konstytucję 3 maja.

Wiek XIX to przede wszystkim trwanie narodu, który nie pogodził się z bezprawną likwidacją własnego państwa, i różne formy walki o jego odzyskanie. To czas, w którym naród w sensie także politycznym nie tylko nie przestał istnieć, ale rozwijał się, przechodząc od formy feudalnej do formy narodu nowoczesnego, obejmującego ogół społeczeństwa.

Wśród pozytywów II Rzeczypospolitej trzeba wymienić jak najdalej idącą niezawisłość państwa. Bardzo istotne jest także to, że możemy dziś wprost czerpać z Konstytucji marcowej i bogatych doświadczeń przy jej tworzeniu. W sposób wyważony – odrzucając autorytaryzm – należy podejść do Konstytucji kwietniowej. Jej zaletami były większa niż Konstytucji marcowej precyzja prawnicza, a nade wszystko stworzenie systemu, który umożliwił w pełni legalną kontynuację władzy po 1939 roku, a bez tego nie byłoby ciągłości państwa.

---

[1] Józef Piłsudski, *Pisma zbiorowe*, Warszawa 1937, t. 8, s. 63.

Ogromne trudności polityczno-prawne rodzą się przy próbie zakwalifikowania tej formy, którą od początku jej istnienia określa się dziś mianem PRL. Myślę, że dostatecznie jasno wyrazimy swój stosunek to tego, pisząc – w preambule konstytucji – o budowaniu dopiero teraz III Rzeczypospolitej. Niemniej w preambule należy oczywiście wymienić tych, którzy prześladowaniami, a często i życiem płacili za niepodległość i całość państwa, za demokrację i prawa człowieka. Należałoby wskazać na szczególną rolę Kościoła, który w trudnym okresie zniewolenia był ostoją narodowego trwania.

Pozwoliłem sobie napisać o sprawach chyba oczywistych, a jednocześnie pozornie luźno związanych z zagadnieniem opracowania założeń konstytucji. Wydaje mi się jednak, że prawdy tu przedstawione mogłyby być wykorzystane przy redagowaniu preambuły konstytucji, a ponadto – co może ważniejsze – powinny tkwić w naszej świadomości w trakcie pracy nad konkretnymi artykułami ustawy zasadniczej. Stanowią one bowiem część odpowiedzi na pytanie o aksjologię konstytucji. Powinna się ona oprzeć przede wszystkim na wartościach chrześcijańskich, oczywiście bez nadawania państwu charakteru wyznaniowego. To ostatnie byłoby anachronizmem wobec współczesnego nauczania Kościoła. Niemniej, zastanawiając się nad aksjologią konstytucji, trzeba przecież sięgnąć do katolickiego nauczania o suwerenności narodu, o naturalnych, podmiotowych prawach człowieka, w tym przede wszystkim prawie do życia od momentu poczęcia, wreszcie do społecznej nauki o pracy i własności.

Zwłaszcza te ostatnie kwestie wywołują obecnie w Polsce kontrowersje. Często nie widzi się nic poza alternatywą: liberalizm gospodarczy albo kolektywistyczny socjalizm. A przecież choć społeczna nauka Kościoła sama w sobie nie jest trzecią drogą, to jednak stanowi podstawę do budowy programów, stanowiących taką trzecią drogę. Drogę, która wychodząc od personalizmu nie głosiłaby, że praca winna być traktowana jak towar (takie jej rozumienie odrzucił między innymi już Traktat Wersalski w 1919 r.). Należałoby też wskazać, że własność jest obciążona społeczną hipoteką. Przecież już w 1919 r. konstytucja niemiecka stwierdzała m.in., że „Własność nakłada na właściciela obowiązki. Używanie własności winno być zarazem służbą dla dobra ogółu" (art. 153, ust. 3). Inne od tradycyjnie liberalnego było też ujęcie własności w Konstytucji marcowej (art. 99). Warto pamiętać, że termin „sprawiedliwość społeczna" został użyty już przez papieża Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno* w 1931 r. Dalekie jest więc to określenie od synonimu socjalizmu. Oczywiście, czymś zupełnie innym była tzw. sprawiedliwość społeczna w czasach realnego socjalizmu, a czymś zupełnie innym jest w społecznej nauce Kościoła. Nie muszę dodawać, że ja opowiadam się za tym drugim jej rozumieniem.

Przechodząc do założeń ustroju politycznego – za bezsporne uważam zasady: suwerenności narodu, trójpodziału władz, praworządności, demokratycznych, autentycznie wolnych wyborów (na co składają się nie tylko

normy prawne, ale odpowiedni klimat polityczny). Za niekontrowersyjne uważam też wynikające z podmiotowych, własnych praw człowieka, konstytucyjne prawa obywatelskie gwarantowane przez niezawisłe sądy (w tym Trybunał Konstytucyjny i sądownictwo administracyjne).

Opowiadam się za dwuizbowością parlamentu, przy czym składać się on powinien – zgodnie z tradycją przedrozbiorową – z Izby Poselskiej i Senatu. Obie Izby razem tworzyłyby Sejm. Sugerowałbym możliwość powoływania Izby Poselskiej w wyborach pięcioprzymiotnikowych, a senatorów w wyborach czteroprzymiotnikowych, w okręgach jednomandatowych. Wzajemny stosunek izb uważam za problem do dyskusji. Chyba pożyteczne byłoby umieszczenie w konstytucji form demokracji bezpośredniej, a więc referendum i możliwości inicjatywy ustawodawczej wykonywanej przez odpowiednio liczne grupy obywateli. Grupy te winny być też wymienione wśród podmiotów mogących żądać referendum.

Za kwestię najbardziej kontrowersyjną i złożoną uważam ujęcie uprawnień głowy państwa. Piastujący to stanowisko powinien pochodzić z wyborów powszechnych i bezpośrednich (tak jak w V Republice Francuskiej), ale mieć uprawnienia chyba węższe niż prezydent Francji. Chodzi o to, że system francuski funkcjonuje dobrze, gdy prezydent reprezentuje te siły polityczne, które mają większość w parlamencie. Jeśli jest inaczej, przy zasadzie parlamentarnej odpowiedzialności rządu, dochodzi do niebezpiecznego rozdwojenia we władzy wykonawczej, która nie zawsze musi skończyć się tak stosunkowo bezboleśnie jak „współzamieszkiwanie" we Francji Mitteranda i Chiraca. Z drugiej strony, system klasycznej republiki parlamentarnej, a której prezydent jest tylko pewnym symbolem, a faktyczna władza wykonawcza należy do parlamentarnego rządu, też nie jest najlepszy, zwłaszcza gdy w Sejmie nie ma stabilnej większości. Sprawą do rozważenia jest też rola szefa rządu i ewentualne opowiedzenie się za systemem kanclerskim. Wszystko to wymaga wnikliwej dyskusji.

Opowiadam się za szeroko ujętym samorządem terytorialnym. Powinien on istnieć nie tylko w gminie, ale i w województwie, a także w przywróconym powiecie. Formy organizacyjne samorządu terytorialnego, a zwłaszcza jego stosunek do administracji rządowej – która na wyższych szczeblach podziału terytorialnego powinna chyba pozostać – wymagać będzie dokładnego rozważenia. Jestem wreszcie za ujęciem w konstytucji innych form samorządu niż terytorialny.

Wacław SZYSZKOWSKI

ZAŁOŻENIA WSTĘPNE USTAWY KONSTYTUCYJNEJ RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

UWAGI OGÓLNE

Projektowanie nowej konstytucji w tak krótkim czasie po wprowadzonym przewrocie nasuwa wiele trudności, przede wszystkim wobec nagromadzenia się na przestrzeni lat wielu zasadniczych problemów ustrojowych. Świat po II wojnie światowej przeszedł i przechodzi nadal zasadnicze przemiany, nowe prądy ideowe i filozoficzne dokonują zamieszania we wszelkich dziedzinach życia, a mimo to tradycyjne ramy kierowania państwem wydają się nadal odpowiednie do posługiwania się nimi pod koniec XX w. i w przededniu wieku XXI. Ogarniają nas często wątpliwości, czy nie za wcześnie na pisanie nowej konstytucji. Jednak elementarne wymogi państwowe każą nam zapełnić lukę po nieaktualnej już Konstytucji z 1952 r. Kraj nie może istnieć bez uregulowania najprostszych spraw państwa i rządu. Ale nowa konstytucja nie może być zbytnio nowatorska, nie może odbiegać od klasycznych wzorów, jakie nam daje teoria i praktyka prawa konstytucyjnego, czy to w Europie, czy na innych kontynentach.

Gdy mowa o ideologii politycznej i filozofii ustrojowej, wydaje się, że nie należałoby przeładowywać nowego zasadniczego dokumentu nowymi koncepcjami, które u nas nie zostały jeszcze dostatecznie skrystalizowane. Opatrywanie artykułów, przynoszących nam normy prawa państwowego, ornamentami ideologicznymi, uważałbym za chybione.

Stało się u nas modne na przestrzeni ostatnich lat i miesięcy rozważanie aksjologicznych podstaw przyszłej polskiej konstytucji. Oczywiście jest rzeczą najbardziej chwalebną dogłębne wnikanie w systemy wartości, którym miałaby ona hołdować. Jak wiemy, podnoszone już były głosy, by niektóre idee, może najbardziej szlachetne i humanitarne, a jednocześnie pod pewnymi względami nowatorskie, znalazły odbicie przez powiązanie ich z normą prawną w poszczególnych artykułach. Jeżeli witałbym bez zastrzeżeń włączenie elementów ideologicznych do „Wstępu" (preambuły) do konstytucji, ostrzegałbym przed włączaniem tekstów pozaprawnych do poszczególnych artykułów o charakterze i znaczeniu norm prawnych. Pod tym względem mieliśmy wiele przykładów raczej negatywnych Konstytucji z 1952 r., gdzie wtłaczano ideologiczne wskazania do formalnych przepisów prawa pozytywnego. Niektóre przykłady były żenujące.

Konstytucja nie powinna być dla narodu manifestem ani programem przyszłości, ani drogowskazem ku celom narodowym, ani pieśnią jutra, ani rejestracją dokonanych osiągnięć. Te hasła mogą, a nawet powinny być umieszczone możliwie zwięźle we wstępie, natomiast same teksty norm prawnych powinny być wolne od ckliwej i przesiąkniętej emocjami frazeologii. Takie teksty prawa pozytywnego pozbawione zbędnych naleciałości winny podlegać wykładni sądów, przede wszystkim sądu najwyższego, który niestety na przestrzeni ubiegłego czterdziestolecia niezmiernie rzadko odwoływał się do brzmienia ustawy zasadniczej lub do jej wykładni. Bo ostatecznie, mówiąc w przenośni, konstytucja stanowi wysublimowany instrument regulujący działanie poszczególnych organów państwa.

Jaki ustrój miałaby przyjąć Rzeczpospolita (jak rozumiemy, byłaby to III Rzeczpospolita), wchodząca w miejsce PRL-u lat 1944-1989?

Będziemy chyba jednomyślni, kiedy odrzucimy wszelkie systemy autorytarne i totalistyczne. Odrzucamy monarchię i dyktaturę, jak również modele socjalistyczne lub tzw. demokracji ludowej. Wybór mamy niewielki: ustrój parlamentarno-gabinetowy lub prezydencki oraz co najmniej parę znanych w świecie ustrojów mieszanych o znamionach zapożyczonych z obu tych głównych modeli.

Sądziłbym, że dla Polski w okresie końcowym XX w. byłby właściwy ustrój parlamentarno-gabinetowy z pewnymi modyfikacjami.

Za punkt wyjścia wybrałbym Konstytucję marcową z 1921 r. Przyjmujemy w ten sposób system monteskiuszowski, który zresztą w praktyce nigdzie nie stawał się bezwzględny, jeśli chodzi o podział władz. Wciąż bowiem działalność trzech głównych władz zazębiała się w różnych okolicznościach ze sobą. Klasyczny, jeśli chodzi o taki stan rzeczy, jest ustrój Stanów Zjednoczonych. Zresztą nie mamy obowiązku trzymać się absolutnego, czyli czystego modelu zaprezentowanego przez twórcę „Ducha Praw".

Odnośnie do aksjologii: byłbym oczywiście jak najbardziej za przeprowadzeniem szerokiej i dogłębnej dyskusji nad aksjologicznymi podstawami konstytucji, natomiast byłbym przeciwny zamieszczaniu w jej tekście motywów, wyjaśniających z punktu widzenia filozoficznego, socjologicznego i ekonomicznego poszczególne ustalenia jurydyczne.

Konstytucja ma być dokumentem, za którym opowiedzieć się ma znaczna większość społeczeństwa. Wiadomo, że chyba wszyscy potencjalni autorzy nowej konstytucji będą zwolennikami demokracji, pluralizmu, wolności, rozwoju osobowości obywateli, ich prawa do szczęścia itd. Te wymogi, nazwijmy je wyznacznikami nowej konstytucji, mogą być cytowane niemalże nieskończenie. Zastanówmy się jednak, czy to jest konieczne. Żyjemy w przełomowym okresie, upadły „socjalistyczne" mrzonki. Jeszcze za wcześnie, żebyśmy już teraz, hic et nunc, mogli sprecyzować, jaki powinien być np. nasz ustrój gospodarczy. Czy przyszedł już czas, byśmy już mogli w 1990 r. forsować model gospodarczy na najbliższe lata?

Nie potrafimy stworzyć teraz dokumentu, który by zadowolił większość obywateli. Natomiast winniśmy narodowi zredagowanie dokumentu, który dałby szanse Rzeczypospolitej sprawowania rządów ku zadowoleniu większości ludności kraju. Zamiast bezpłodnego spierania się o kształt filozofii, mającej patronować narodowi, wybierzmy stanowisko pragmatyczne.

Wyobrażałbym sobie ustawienie powyżej omawianej materii w ten sposób, że w krótkiej, a zwięzłej preambule przedstawilibyśmy główne zasady, jakimi kierowali się autorzy, a więc: demokracja, sprawiedliwość, wolność, równość, obronność kraju, dobrobyt obywateli, wreszcie pamięć o dawnych i przyszłych pokoleniach. Byłyby to główne elementy (można liczbę ich powiększyć), które bym proponował zaznaczyć we wstępie, po którym bezpośrednio następowałyby artykuły o charakterze czysto jurydycznym.

Konstytucja nie powinna stać się ustawą „papierową", tzn. nie obowiązującą w wielu wypadkach, co się ujawnia wtedy, gdy na zakończenie artykułu dodaje się sakramentalną formułę o odesłaniu konstytucji do przyszłej ustawy w danej materii. Jest rzeczą zrozumiałą, że często tego rodzaju modus procedendi jest koniecznością, proponowałbym jednak ograniczyć liczbę podobnych przypadków do minimum. Z powodu opieszałości ustawodawcy lub nawet zgoła na skutek niechęci do danego ustalenia konstytucyjnego, jest ono po prostu sabotowane. W rezultacie powiększa się liczba konstytucyjnych tekstów „księżycowych". Jest to objaw braku praworządności. Przez ileż to lat nie wprowadzano w Polsce sądów przysięgłych, mimo kategorycznego nakazu Konstytucji marcowej. W zasadzie byłoby to ideałem, kiedy przepis konstytucji obowiązywałby bez żadnych zastrzeżeń, automatycznie, bez oczekiwania na wprowadczą ustawę. Pogwałcenie tej zasady miało miejsce pod rządem chyba wszystkich konstytucji XX wieku. W Konstytucji marcowej przyjęto zasadę bezpłatnego nauczania w szkołach państwowych i samorządowych. Student Uniwersytetu Jana Kazimierza odwołał się w 1923 r. w sprawie czesnego do Najwyższego Trybunału Konstytucyjnego i sprawę przegrał, gdyż Trybunał uznał, że dopóki nie wydano ustawy wykonawczej, zasada bezpłatnego nauczania jeszcze nie obowiązuje. Pamiętam, że Kelsen, analizując tego rodzaju „casusy" (w oderwaniu od polskiego przypadku), nazwał podobne blankietowe przepisy ustawy zasadniczej „konstytucyjnymi obietnicami". Oby u nas mniej było takich „obietnic".

Podobnie, jak to zostało przyjęte przez Konstytucję marcową, proponowalibyśmy po „Wstępie" następujące rozdziały: „Rzeczpospolita", „Władza ustawodawcza", „Władza wykonawcza", „Sądownictwo", „Obowiązki i prawa obywateli", „Postanowienia ogólne", wreszcie „Postanowienia przejściowe".

WŁADZA USTAWODAWCZA

Za podstawę rozważań weźmy przede wszystkim tekst rozdziału II Konstytucji marcowej.

Widziałbym tutaj m.in. uregulowanie dziedziny samorządu terytorialnego. Pomocną nam będzie obecnie uchwalana przez parlament ustawa o samorządzie. Nie znam tego tekstu (ostatecznego), ale sądziłbym, że w konstytucji winien być sprecyzowany podział kompetencji przedmiotowej między państwem a samorządem, czego nie było w Konstytucji marcowej. Należałoby uściślić wszystkie dane dotyczące budżetu i jego uchwalania. Dla Najwyższej Izby Kontroli należałoby chyba zarezerwować osobny rozdział.

Prawo budżetowe winno pójść w duchu Noweli sierpniowej z 1926 r. lub odpowiednich artykułów Konstytucji kwietniowej (art. 58-60).

Kontrowersyjna w parlamencie i w społeczeństwie może być sprawa jedno- czy dwuizbowości. Istnieje u nas wśród części społeczeństwa błędne przekonanie o reakcyjności ustroju, w którym ustanowiono drugą izbę ustawodawczą (senat). Spowodowane to zostało m.in. historią polityczną tej izby w świecie, która w większości państw demokratycznych zachodnich powstała z rady królewskiej i później miała reprezentować warstwy uprzywilejowane. Jednak w tych samych państwach na Zachodzie senat jest wybierany w wyborach demokratycznych. Mając na uwadze historię młodego polskiego parlamentaryzmu, od czasu restytucji państwa polskiego w 1918 r., należałoby, jak mi się wydaje, przychylić się do koncepcji dwuizbowości, jako gwarantującej większe możliwości dla wyższej jakości ustaw. Na pewno sprzyjałaby temu jeszcze jedna instancja legislacyjna, z tym oczywiście, że ostatnie słowo należałoby do sejmu. Byłoby to zaakceptowanie modelu reprezentowanego przez Nowelę sejmową z kwietnia 1989 r.

W wypadku przyjęcia zasady dwuizbowości, powstaje kwestia ordynacji wyborczej do izby senackiej. Słyszałem głosy przemawiające za rozwiązaniem przyjętym przez Konstytucję marcową, wyznaczającą, jak wiadomo, cenzus wieku dla wyborców i wybieranych. Należałoby się zastanowić, czy słuszne byłoby obecnie wprowadzenie zasady rządów osób „starszych wiekiem", gdy na całym świecie górują rozwiązania obniżające wiek (np. w Stanach Zjednoczonych – poprawka 26 do Konstytucji z 1971 r.) do lat osiemnastu, jeśli chodzi o prawo wybierania. Lansowane są też projekty (w wypadku zachowania senatu) wybierania senatorów z łona samorządu terytorialnego: gospodarczego i zawodowego, z dopuszczeniem reprezentantów świata naukowego, np. uniwersytetów lub Akademii Nauk. W każdym razie, jak się wydaje, zgadzamy się, że klucz do wyborów sejmowych i senackich winien być odmienny dla każdej izby.

Drugim spornym, kapitalnym zagadnieniem byłaby sprawa ordynacji wyborczej do sejmu. Walczyć ze sobą będą dwa poglądy: wybory większościowe czy proporcjonalne. Na pewno ordynacja wyborcza proporcjonalna byłaby sprawiedliwsza, a jednocześnie korzystniejsza dla mniejszych partii i grup politycznych stających do wyborów. Ale wybory proporcjonalne mają tę wielką wadę, że dopuszczają do parlamentu większą liczbę, może nawet do kilkudziesięciu, drobnych partii lub partyjek, co doprowadza do trudności

przy tworzeniu koniecznej w tej sytuacji koalicji rządowej. Trwałość rządów może znajdować się w niebezpieczeństwie. Mieliśmy w tym względzie doświadczenia w okresie II Rzeczypospolitej. Pewnym panaceum byłoby wprowadzenie według wzorów RFN uzyskania przez mniejsze partie minimum 5% głosów, bez uzyskania których partia nie może skorzystać z dobrodziejstwa podziału mandatów na swoją rzecz . Ten przepis oraz dodatkowo inne zmniejszają szanse ugrupowań mniej licznych. Stworzenie koalicji rządowej staje się łatwiejsze. Niemalże idealna zasada proporcjonalności w Izraelu doprowadza w tym kraju do trudnych sytuacji politycznych. Przy indywidualizmie Polaków, wielopartyjność plus proporcjonalność wyborcza może okazać się dla kraju klęską.

Mówi się o zakładaniu większych partii, wówczas sformowanie rządu nie nastręcza żadnych trudności. Właśnie wybory większościowe sprzyjają tworzeniu wielkich partii. Nie może być w tym wypadku mowy o pogwałceniu praw mniejszości politycznych, ponieważ te wielkie partie mogą grupować nieraz ludzi o różnych przekonaniach. W wypadku głosowania na osoby, a nie na partie, unika się dyktatu komitetów partyjnych, które przy klasycznych wyborach proporcjonalnych, mają głos decydujący. W RFN stworzono system mieszany: system proporcjonalny uzupełnia się wyborami na „osoby". Warto byłoby zastanowić się nad takim rozwiązaniem.

Powstaje pytanie, czy główne zasady prawa wyborczego winny być w konstytucji utrwalone. Konstytucja marcowa wyliczała wszystkie pięć przymiotników (art. 11: głosowanie powszechne, tajne, bezpośrednie, równe i stosunkowe). Konstytucja kwietniowa nie umieszcza w art. 32 wymogu wyborów stosunkowych przy wyborach do sejmu. Jeśli chodzi o wybory do senatu, to w art. 47, Konstytucja kwietniowa odesłała ustalenie prawa wybierania i wybieralności do ordynacji wyborczej, która jak wiadomo, ograniczyła poważnie prawo wybierania.

Na zakończenie omawiania kwestii wyborczych do parlamentu chciałbym podkreślić konieczność przyjęcia w nowej konstytucji takiego systemu, który by zapewniał uniknięcie przekazania faktycznych rządów kraju w ręce wielopartyjnego i rozbitego parlamentu. Nie powtarzajmy błędów Konstytucji marcowej, której liberalne wobec parlamentu przepisy doprowadziły do słabości władzy wykonawczej i rozkładu życia politycznego.

WŁADZA WYKONAWCZA

W rozdziale poświęconym władzy wykonawczej, konstytucja winna ustalić uprawnienia i obowiązki prezydenta i rządu. Przepisy odnośnie do tej materii mają przeważnie charakter rutynowy i nie powinny budzić zastrzeżeń, z tym że oczywiście należy dokładnie ustalić zakres władzy prezydenta oraz sposób jego wybierania (przez Zgromadzenie Narodowe czy przez referendum). Wydaje się, że prezydent winien posiadać prawo dekretowania, z

tym, że dekrety uzyskują dla swej ważności zatwierdzenie parlamentu. Wzorem tutaj może być Nowela sierpniowa z 1926 r. Należy również wspomnieć o pełnomocnictwach dla rządu, jeżeli przemawiałby za tym interes państwa.

W sprawach międzynarodowych należy ograniczyć władzę prezydenta, jeśli chodzi o wypowiedzenie wojny i zawarcie pokoju. W tym sensie, że akty te mogą być promulgowane tylko za uprzednią zgodą sejmu (vide art. 50 Konstytucji marcowej). Za czynności urzędowe prezydent nie jest odpowiedzialny ani parlamentarnie, ani cywilnie (art. 51 Konstytucji marcowej). Przy podpisywaniu przez prezydenta aktów urzędowych obowiązuje kontrasygnata przedstawiciela rządu. Natomiast w wypadku pogwałcenia konstytucji lub przestępstwa karnego, prezydent może być pociągnięty do odpowiedzialności przez sejm (anglosaskie impeachment), kwalifikowaną większością (2/3). Właściwym sądem jest Trybunał Stanu.

Jednym z najbardziej spornych problemów prawa konstytucyjnego międzynarodowego jest sprawa mocy obowiązującej wewnątrz kraju, zawartego traktatu międzynarodowego. Tutaj należałoby wybrać sposób zalecony przez Konstytucję marcową z pewnymi korektami Konstytucji kwietniowej. Prezydent zatwierdza (ratyfikuje) zawarte umowy międzynarodowe, z tym, że przy kategoriach spraw o największej wadze (jak obciążenie państwa pod względem finansowym, sprawy granic państwa, zawieranie sojuszów, wreszcie wszelkie prawa i obowiązki obywateli Rzeczypospolitej) wymagana jest zgoda, czyli zatwierdzenie sejmu.

Należałoby też wprowadzić klauzulę, znaną konstytucji amerykańskiej (art. VI par. 2), a również konstytucjom innych krajów, o obowiązywaniu na terenie kraju umów międzynarodowych, zatwierdzonych przez sejm i ogłoszonych w Dzienniku Ustaw. Tego rodzaju klauzula jest konieczna ze względu na nasze stosunki międzynarodowe oraz zasadę bezpieczeństwa i praworządności.

SĄDOWNICTWO

Najważniejsza jest w tym rozdziale sprawa zabezpieczenia niezależności sądownictwa. Służyć tej sprawie będzie nieusuwalność sędziów, mianowanie sędziów przez prezydenta, np. z listy trzech kandydatów proponowanych przez zgromadzenie sędziów lub Krajową Radę Sądownictwa (art. 60 w znowelizowanej formie Konstytucji z 1952 r.).

Można będzie wziąć za podstawę do regulowania spraw sądownictwa rozdział IV Konstytucji marcowej, jednak z całym szeregiem poprawek.

Ponieważ pozostaniemy prawdopodobnie przy systemie ławniczym, upada przepis art. 76 o sędziach pokoju „z reguły wybieranych przez ludność" – przepis ten Konstytucji marcowej nie był zrealizowany. Nie aktualny staje się art. 81 Konstytucji marcowej (podobnie jak art. 64 Konstytucji kwietniowej) o zakazie badania ważności aktów ustawodawczych należycie ogłoszonych przez sądy), a to ze względu na istnienie Trybunału Konstytucyjnego.

Art. 83 Konstytucji marcowej przewidywał powołanie sądów przysięgłych dla zbrodni zagrożonych cięższymi karami i dla przestępstw politycznych. W II Rzeczypospolitej przez wiele lat działały sądy przysięgłych tylko na terenie byłego zaboru austriackiego, jednak nigdy nie obowiązywały na terenie całego państwa. Wreszcie w latach trzydziestych zostały w ogóle skasowane nową ustawą o organizacji sądownictwa. Przeciwko instytucji sądów przysięgłych wypowiadali się w Polsce międzywojennej również wybitni prawnicy o przekonaniach liberalnych. Byłbym osobiście zwolennikiem tych sądów, wątpię jednak, czy uda się przekonać ustawodawców, może dlatego, że nie było u nas takiej tradycji w społeczeństwie.

Nie można zapomnieć o powołaniu Trybunału Kompetencyjnego dla rozstrzygania sporów między władzami administracyjnymi a sądami.

Należałoby jeszcze wspomnieć w konstytucji o Najwyższym Trybunale Administracyjnym, szacownej instytucji okresu międzywojennego. Należałoby odpowiednio przekształcić istniejący w PRL Najwyższy Sąd Administracyjny, poszerzając jego kompetencje poprzez ograniczenie dziedzin wyłączonych obecnie z jurysdykcji tego sądu.

Gdy mowa o sądownictwie, należałoby poruszyć jeszcze jedną bolesną dla wymiaru sprawiedliwości sprawę, a mianowicie sprawę dwu- czy trzyinstancyjności sądów powszechnych. Polska Ludowa zniosła odwieczną instytucję apelacji, wprowadzając dwuinstancyjność, obarczając jednocześnie sąd najwyższy obowiązkami badania nie tylko problemów prawnych w sprawie, ale również merytorycznej strony procesu. Jak wiadomo, w okresie międzywojennym mieliśmy podobnie jak w większości krajów cywilizowanych trzy instancje sądowe, a mianowicie dla poważniejszych spraw cywilnych i karnych – Sąd Okręgowy, Sąd Apelacyjny i Sąd Najwyższy jako trzecią instancję typu kasacyjnego. Ustalenia Sądu Apelacyjnego, jako ostatniej instancji merytorycznej (sądu factu, sądu meriti), były wiążące. Strona odwołująca się do sądu najwyższego mogła powołać się w skardze kasacyjnej tylko na uchybienia typu prawnego przy rozpatrywaniu lub orzekaniu.

Polska Ludowa zniosła trzecią instancję na pewno nie ze względów oszczędnościowych, ale dlatego głównie, by łatwiej wpływać na treść wyroków sądowych. Oczywiście przy dwuinstancyjności łatwiej było wpływać różnymi drogami per fas et nefas na sędziów i ich wyrokowanie.

Postulowałbym jak najkategoryczniej przywrócenie apelacji oraz kasacji, tzn. sądu najwyższego jako sądu najwyższego. Dlaczego poruszam tę sprawę w dyskusji o przyszłej konstytucji? Proponowałbym utrwalenie tej pozycji w konstytucji. Zmodyfikowałbym nieco treść art. 84 Konstytucji marcowej, w tym sensie, by artykuł odnośny w nowej konstytucji brzmiał: „Ustanawia się sąd najwyższy jako kasacyjny do spraw sądowych cywilnych i karnych". Specjalnie nalegałbym, by zapis ten był utrwalony w konstytucji, nie czekając na nową ustawę o organizacji sądownictwa. Bowiem może się zdarzyć, że ze względów oszczędnościowych czy innych, sprawa trzeciej instancji

może być zagubiona w dyskusji. Kategoryczny zapis konstytucyjny uniemożliwiłby petryfikację obecnego stanu wymiaru sprawiedliwości w tak niewłaściwych formach, uwłaczających powadze sprawiedliwości.

Przy wprowadzeniu trzyinstancyjności zbędne byłoby utrzymywanie rewizji nadzwyczajnej, instytucji urągającej elementarnym zasadom sprawiedliwości (por. głosy prof. Stanisława Waltosia w „Gazecie Prawniczej" 16 I 1990, nr 2, oraz sędziny Zofii Wasilkowskiej, „Gazeta Prawnicza" 1 II 1990, nr 3).

Pozostawałaby jeszcze do rozważenia techniczna kwestia, gdzie, w jakim rozdziale winny być ulokowane zapisy o Trybunale Konstytucyjnym, Trybunale Stanu, Najwyższym Trybunale Administracyjnym, wreszcie Trybunale Kompetencyjnym. Konstytucja z 1952 r. (w znowelizowanej formie), Trybunał Konstytucyjny, Trybunał Stanu, Najwyższą Izbę Kontroli oraz Rzecznika Praw Obywatelskich wrzuciła do jednego worka do rozdziału 4). Mam wątpliwości co do trafności tego układu.

Trybunał Konstytucyjny oraz Trybunał Kompetencyjny umieściłbym w dziale sądownictwa, Trybunał Stanu w rozdziale o władzy wykonawczej, tam też Najwyższy Trybunał Administracyjny. Natomiast NIK najchętniej wyodrębniłbym w osobny rozdział. Umieszczenie NIK-u w rozdziale o władzy ustawodawczej (tak jak to jest w Konstytucji marcowej) nie miałoby uzasadnienia, ponieważ NIK powołany jest do kontroli m.in. nie tylko do organów administracji państwowej, ale i spółdzielni oraz organizacji społecznych.

W nowej konstytucji należałoby się wystrzegać zamieszczania niektórych idei wyrażanych w Konstytucji z 1952 r. Z art. 56 winny być wyeliminowane zapisy o kolegiach do spraw wykroczeń, jak również frazeologia art. 58. Upadają też art. 64-66, dotyczące Prokuratury, podporządkowanej obecnie ministrowi sprawiedliwości.

PRAWA CZŁOWIEKA (PRAWA OBYWATELSKIE)

Za podstawę do redagowania w nowej konstytucji działu o prawach człowieka może służyć rozdział V Konstytucji marcowej („Powszechne obowiązki i prawa obywatelskie"). Rozdział ten był opracowany przez wybitnych prawników polskich z pierwszych lat niepodległości. Pamiętamy, że Konstytucja kwietniowa utrzymała w mocy wiele artykułów Konstytucji marcowej z tej dziedziny. Oczywiście, prawie siedemdziesięcioletni okres, jaki nas dzieli od ogłoszenia tej Konstytucji, sprawia, że wiele przepisów z 1921 r. należałoby zmodyfikować, usunąć lub dodać elementy, nabrzmiewające od tamtych czasów do dnia dzisiejszego. Na przykład art. 87 o zakazie podwójnego obywatelstwa, wydaje się być w ostatnich latach ze względów politycznych godny naruszenia. Można też mieć zastrzeżenia co do niektórych artykułów posiadających raczej emocjonalny wydźwięk, choć zabarwionych pa-

triotyzmem i dobrą wolą. Osobiście wolałbym, żeby tego rodzaju deklamatorskiej frazeologii było w konstytucji jak najmniej. Konstytucja jest przede wszystkim aktem pozytywnego prawodawstwa. Winien chyba ulec zapomnieniu art. 114 nadający wyznaniu rzymskokatolickiemu naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Wobec powszechności ekumenizmu artykuł ten chyba jest nieaktualny.

Zgodnie z tendencjami, jakie zapanowały w ciągu ostatnich dekad w zachodniej Europie, znosi się karę śmierci. Jednak należy mieć na uwadze, że przy ewentualnym referendum wniosek o zniesienie kary śmierci może upaść. Nie wiadomo też, czy wniosek ten przeszedłby w parlamencie. Poważna część społeczeństwa jest za utrzymaniem kary głównej. Obawiam się, że wielu posłów i senatorów może pójść za opinią społeczną żądającą utrzymania kary. Do głosów przeciwko zniesieniu mogą przyłączyć się elementy ekstremistyczne, które w wypadku referendum nad konstytucją, mogą usiłować utrącić konstytucję z innych powodów (np. KPN). W tych warunkach może należałoby rozważyć wariant ustalający, że kara śmierci może być stosowana jedynie w nadzwyczajnych okolicznościach.

Konieczne byłoby włączenie do konstytucji klauzuli o zakazie wydawania ustaw z mocą wsteczną. Widziałbym treść następującą: „Zakazuje się stanowienia i stosowania praw z mocy wstecznej". Przepis ten nadawałby się może do rozdziału o władzy ustawodawczej. A ponieważ intencją jego jest zabezpieczenie praw obywatela przed naruszaniem porządku prawnego za pomocą praw działających wstecz, proponowałbym zamieszczenie go w rozdziale praw człowieka (praw obywatelskich).

Do katalogu praw obywatelskich (praw człowieka) pragnąłbym dorzucić jeszcze jedno prawo, które od wieków drzemało w egzystencji ludzi, miało swoje korzenie w starej filozofii, ale zostało zinstytucjonalizowane dopiero w ciągu ostatniego półwiecza. Polska ratyfikowała 3 marca 1977 r. Pakty Praw Człowieka, uchwalone przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 16 grudnia 1966 r. W art. 17 par. 1 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych wyraźnie zakazano samowolnej i bezprawnej ingerencji w życie prywatne (osobiste) człowieka („No one shall be subjeckted to arbitrary or unlawful interference with his privacy"). Oczywiście wiemy dobrze, że niektóre elementy prywatności zostały już dość dawno ujęte w ramy prawne, choćby tajemnica korespondencji i wiele innych dziedzin życia. Dopiero w Paktach uchwalonych pod egidą Narodów Zjednoczonych instytucja ta została jak gdyby umiędzynarodowiona i zalegalizowana. Domagałbym się zamieszczenia tego prawa w naszej konstytucji.

Za przyjęciem tego tekstu w konstytucji przemawiałaby lawinowa i nie mająca granic akcja komputeryzacyjna, zmierzająca wszelkimi możliwymi środkami do odebrania obywatelowi jego praw do intymności, do utrwalenia w „pamięci" maszyny wszelkich najbardziej prywatnych szczegółów jego życia. Są to rzeczy na ogół znane, natomiast niedoskonałe usiłowania przeciw-

działania i ochrony prywatności (intymności) obywatela nie przynoszą, jak dotychczas, pożądanych ani wystarczających skutków.

Treść wywodów niniejszego opracowania nie przewiduje specjalnego rozdziału poświęconego ustrojowi gospodarczemu. Zgodnie z wyrażonymi już wyżej poglądami, nie uważałbym obecnej epoki za dojrzałą do tworzenia u nas nowej kodyfikacji prawa gospodarczego. Byłbym za podejściem pragmatycznym. Uważałbym jednak, że pewne dziedziny, jak np. sprawy własności w ogóle lub własności ziemi, zasady ustroju rolnego – może jeszcze inne – wymagałyby konstytucyjnego uregulowania w ustawie konstytucyjnej. Ponieważ dziedziny te związane są z prawami obywatelskimi, zamieściłbym je w rozdziale o prawach człowieka, co zresztą jest logiczne i przedmiotowo uzasadnione. Przypomnijmy, że w Konstytucji marcowej sprawa własności indywidualnej czy zbiorowej oraz sprawy obrotu ziemią były właśnie uregulowane w rozdziale V („Powszechne obowiązki i prawa obywatelskie"). Naśladowanie Konstytucji z 1952 r. (rozdział 2, „Ustrój społeczno-gospodarczy", art. 11-19), usiłującej wprowadzić w tym rozdziale hasła nowego ładu, nie byłoby obecnie na czasie.

*

Staraliśmy się wypunktować najważniejsze, a jednocześnie kontrowersyjne założenia przyszłej konstytucji. Nie mogliśmy objąć całości. Rozumiemy niedoskonałość tych rozważań, ale jesteśmy dopiero na początku prac konstytucyjnych. Niektóre z powyższych ustaleń będą musiały ulec poprawkom lub poważnemu przewartościowaniu. Może się okazać, że tylko nieliczne idee Konstytucji marcowej, na kanwie której roboczo prowadziliśmy nasze rozważania, wytrzymują próbę czasu.

Wiele tematów zostało nietkniętych. Ale na usprawiedliwienie wyjaśniłbym, że kwestie ominięte nie powinny nastręczać trudności przy ich redagowaniu. Największa praca czeka przy finalizowaniu tych wielkich, a jakże spornych zagadnień. Kwestie nie poruszone są w zasadzie proste, rutynowe, mieszczą się we wszystkich konstytucjach świata. Amerykanie zwą je technicalities (w liczbie pojedynczej: technicality), obejmujące problemy o charakterze technicznym, punkty techniczne lub szczegóły, o które nikt nie będzie walczył do upadłego, bo przeważnie nie mają w sobie ładunku spornego. Oczywiście i tutaj może, a nawet musi zachodzić różnica poglądów, którą wyrównać będzie łatwo. Natomiast z jak największą troską podejść musimy do problemów najwyższego rzędu. I to nie będzie łatwe.

Alicja GRZEŚKOWIAK

ZASADY NACZELNE W NOWEJ KONSTYTUCJI RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ*

Komisja Konstytucyjna Senatu RP uchwałą z dnia 6 czerwca 1990 r. zatwierdziła systematykę projektu nowej konstytucji, czyniąc jej pierwszym rozdziałem rozdział obejmujący „Zasady naczelne". Uznała ona, że wyodrębnienie zasad naczelnych, zgodne ze współczesnymi tendencjami konstytucyjnymi, a częściowo i z polską tradycją konstytucyjną, jest z wielu powodów celowe i dla treści konstytucji istotne.

Konstytucyjne zasady naczelne powinny wykładać filozofię konstytucji. Proponowane zasady traktuję jako pewne fundamentalne idee, w myśl których kształtować się powinna polityczna wspólnota obywateli, tworząca państwo o określonym ustroju. To one określą formę państwa oraz pozycję w nim obywatela i innych wspólnot przezeń zakładanych. Naczelne zasady ustalają zatem podstawy prawnego i politycznego systemu państwowego. Tak rozumiane zasady naczelne powinny być regułami najważniejszymi, przy tym dostatecznie ogólnymi, tak by mogły zyskać znaczenie nadrzędne na tle innych treści konstytucyjnych. Nie powinny być w nich zawarte reguły, które będą unormowane w poszczególnych rozdziałach konstytucji. Zasady naczelne są treściami jakby wyłączonymi przed nawias rozwiązań szczegółowych i wytyczać powinny kierunek innym rozwiązaniom, przesądzając o ich koncepcji.

Według takiego rozumienia przedstawione zasady naczelne stanowić mają zespół przepisów prawnych, tworzących ramy dla pozostałych rozstrzygnięć konstytucyjnych oraz wszystkich rozwiązań ustawowych. Są to reguły o przeważającym charakterze jurydycznym, nie zaś deklaratoryjnym, z czego wynikać będzie dla wszystkich, także dla ustawodawcy konstytucyjnego, obowiązek ich respektowania jako prawnych norm nadrzędnych. Naczelne zasady konstytucyjne wyposażone muszą być bowiem w autonomiczną i najwyższą moc prawną.

---

* Referat generalny przedstawiony w Komisji Konstytucyjnej Senatu Rzeczypospolitej Polskiej, w dniu 17 VII 1990 r.

Zasady naczelne ujęte w pierwszym rozdziale konstytucji wyrażają bezpośrednią aksjologię konstytucyjną, odbijającą filozofię tworzonego przez konstytucję porządku ustrojowego państwa. Stąd w „Zasadach naczelnych" znalazły się reguły zawierające kwalifikowane treści konstytucyjne, eksponujące uniwersalne wartości ogólnoludzkie, fundamentalne wartości ogólnonarodowe, cenne i ważne dla człowieka i całej politycznej wspólnoty państwowej, wartości, na których powinno opierać się nie tylko samo państwo jako organizacja, ale cały obowiązujący w nim system polityczny, prawny i społeczny. Wartościom tym powinny być podporządkowane wartości wyrażane w pozostałych treściach konstytucyjnych tak, by system aksjologiczny konstytucji był między sobą koherentny.

Przedstawione zasady naczelne wyrażają wartości, których nowa konstytucja winna być nosicielem; zostały one tak sformułowane, by pozwalały także na zrekonstruowanie ich hierarchii.

Proponowane zasady naczelne oparte zostały na dwóch wartościach podstawowych, które powinny być realizowane przez cały system państwowy, a więc tak przez polityczny, społeczny, jak i gospodarczy ład państwa. Wszystkie urządzenia państwa powinny wartości te realizować.

Tymi wartościami są demokracja i prawa człowieka. Obie te wartości współcześnie nie kwestionowane i uważane za fundamentalne, są tak istotne dla wspólnot państwowych, że stały się podstawą większości systemów państwowych. Są one także warunkiem sine qua non dla państw zrzeszonych w Radzie Europy, które, by stać się jej członkiem, muszą spełniać je w swoich systemach państwowych. Wartości te wypracowane zostały w toku dziejów, będąc dziełem kultury i rozwoju cywilizacji. Podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na realizacji w swoich urządzeniach i organizacji tak demokracji, jak i praw człowieka. Wyznacza to zresztą państwu zadanie obrony tych dwóch wartości.

Demokracja i prawa człowieka są wartościami wzajemnie sprzężonymi i nierozdzielnymi. Prawa człowieka są treściowym warunkiem demokracji, są niesione przez demokrację i stanowią dla niej jedyną drogę. Ich rozwój znamionuje rozwój demokracji.

Dwie wartości – demokracja i prawa człowieka – na których zbudowana powinna być cała konstytucyjna konstrukcja państwa, są wskazane expressis verbis w zasadach naczelnych, a więc zasady te mają sens bezpośrednio aksjologiczny. Ale obie te wartości są przewodnią nicią dla całości zasad naczelnych, jako zaplanowanych według określonej koncepcji. Zasady te mają także swoją filozofię opartą na tych dwóch wartościach. Na czym ona polega? W naczelnych zasadach ujmuję takie reguły, które uważam za najważniejsze dla demokratycznego urządzenia państwa, rozumianego jako wspólnota obywateli, oraz pozwalające określić pozycję w państwie innych wspólnot i jednostki. Filozofia zasad naczelnych wyraża się nade wszystko traktowaniem człowieka jako jednostki o przyrodzonych prawach, żyjącej we

wspólnotach organizowanych dla jego dobra. Państwo jest oczywiście wśród nich wspólnotą najszerszą, bo obejmującą wszystkich obywateli. Ludzie w nim żyjący powinni tworzyć społeczeństwo obywatelskie, upodmiotowione i decydujące o swoich losach i o kształcie zakładanych przez siebie wspólnot. Realizację prawa człowieka do życia w demokratycznej wspólnocie państwowej, powołanej dla wspólnego dobra, zapewnić powinny naczelne zasady ujęte w pierwszym rozdziale konstytucji.

Teza I. CECHY I ZADANIA PAŃSTWA

Rzeczpospolita Polska, będąca wspólnym dobrem wszystkich jej obywateli, jest suwerennym państwem demokratycznym potwierdzającym i gwarantującym nienaruszalność praw człowieka, wynikających z jego przyrodzonej godności.

Rzeczpospolita Polska chroni niepodległość i niezbywalne prawo do całości terytorialnej państwa polskiego oraz demokrację i prawa człowieka.

KOMENTARZ

Konstytucja powinna określać, czym jest państwo, a to jest niemożliwe bez jasnego sformułowania idei, w imię których ono istnieje i działa, bez określenia jego sensu i celów. Najwłaściwszym dla nich miejscem jest ujęcie ich w pierwszej ogólnej zasadzie konstytucyjnej. Bo właśnie od nich powinna się rozpoczynać konstytucja, która w pierwszym artykule powinna określić istotę państwa.

Zespół cech Rzeczypospolitej Polskiej przedstawiony w pierwszej tezie stanowi typologiczne opisanie państwa, wskazując na wartości szczególnie doniosłe i nakazane przez konstytucję do realizacji w urządzeniu państwa. Są to wartości związane z sensem i charakterystyką państwa, a także z jego funkcjonowaniem. Wśród zasad naczelnych ujęte zostały reguły określające zespół cech Rzeczypospolitej. Są to – państwo, rozumiane jako dobro wspólne wszystkich obywateli, suwerenne, demokratyczne, uznające i poręczające prawa człowieka.

Założeniem sformułowania tak brzmiącej tezy było głębokie przekonanie, że konstytucja powinna określać w pierwszym rzędzie, czym jest Rzeczpospolita Polska jako państwo dla jej obywateli. Z tego punktu widzenia wychodząc, przyjęłam, że Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli. I to właśnie stanowi jedyną rację organizacji państwa. Idea państwa jako dobra wspólnego obywateli nie jest nowa. Przewijała się także w polskich tradycjach konstytucyjnych.

Przede wszystkim jednak należy wyjaśnić, że taki zwrot oznacza – z podmiotowego punktu widzenia – że Rzeczpospolita Polska jest państwem wszystkich obywateli, bez względu na miejsce ich zamieszkania. Pozostawanie obywatela Rzeczypospolitej Polskiej poza jej granicami nie zrywa więzów wspólnotowych. Proponowana formuła państwa jako wspólnego dobra

wszystkich obywateli ma podkreślić, że Rzeczpospolita Polska jest wspólną wartością wszystkich obywateli. Każdy obywatel, według tego kryterium, jest twórcą i autentycznym gospodarzem tego wspólnego dobra, któremu na imię Rzeczpospolita Polska. Wskazać ma, że państwo jest własnością wszystkich obywateli i jako takie powinno być wyrazem ich aspiracji i dążeń i wspólnym dorobkiem wszystkich. Zasada wspólnego dobra, zamiast przeciwstawiania obywateli państwu, jako oderwanej od nich struktury władzy, powinna wprowadzić do świadomości obywateli potrzebę zespolenia się z państwem jako ich dobrem wspólnym i pracy na rzecz tego dobra. Takie ujęcie ma więc zapobiec ewentualnym antagonizmom między obywatelem a państwem pojmowanym jako władza, zapobiec przeciwstawianiu się obywateli państwu na zasadzie my – oni, czyli władza, wyobcowany twór rządzących i ogół obywateli. Z drugiej strony określenie istoty państwa jako dobra wspólnego wszystkich obywateli zapobiec ma atomizowaniu państwa na pojedynczych obywateli, złączonych umową i mogących w konsekwencji w każdej chwili ją zerwać, co musiałoby nastąpić, gdyby oprzeć sens państwa na – od czasu do czasu głoszonej, ale jak dotąd teoretycznie raczej – koncepcji umowy społecznej, która przecież musiałaby być równie fikcją prawną, jak i inne pojęcia używane często w konstytucjach.

Konstytucyjna ekspozycja sensu państwa zawierającego się w jego rozumieniu jako dobra wspólnego nakazuje przyjąć, że podstawowym obowiązkiem władz państwowych, jak i każdego obywatela Rzeczypospolitej Polskiej jest troska o to dobro.

Rzeczpospolita Polska jest państwem suwerennym. Suwerenność, stanowiąca w tym wypadku zewnętrzną cechę państwa polskiego, oparta jest na poczuciu narodowym i godności polskiego społeczeństwa i oznacza wynikającą z prawa do samostanowienia niepodległość państwową, pełną jego niezależność i autonomiczność w stosunkach z innymi państwami oraz prawo do integralności terytorialnej i nienaruszalności granic.

Rzeczpospolita Polska jest państwem demokratycznym. W pojęciu tym wyrażona jest jedna z dwóch podstawowych wartości, na których opierać powinna się cała konstrukcja Rzeczypospolitej Polskiej. Demokratyczne urządzenie państwa jako podstawowa cecha Rzeczypospolitej Polskiej winna być zarówno treścią, jak i formą państwa. Taki jest cel wskazania na Polskę jako państwo demokratyczne. Demokracja jest legitymizacją władzy państwowej istniejącej i funkcjonującej w państwie z woli większości obywateli państwa. Tworzona jest przez zespół konstytucyjnych instytucji i rozwiązań ściśle ze sobą związanych i wzajemnie uzależnionych, tak organizacyjnie, jak i funkcjonalnie. Stanowią one zasady przesądzające o poziomie demokracji w państwie. Zasady naczelne zaliczają do nich: 1) zasadę suwerenności Narodu, 2) zasadę podziału i równowagi władz, 3) zasadę konstytucjonalizmu, 4) zasadę samorządności, 5) zasadę pluralizmu politycznego, 6) zasadę współdziałania państwa i wspólnot religijnych (i im podobnych).

Teza pierwsza określająca cechy Rzeczypospolitej Polskiej wskazuje, że państwo potwierdza i gwarantuje nienaruszalne prawa człowieka wynikające z jego przyrodzonej godności i wartości. Państwo jest wspólnotą powołaną przez ludzi dla ich dobra. Służyć powinno człowiekowi i tworzonym przez niego grupom. Cały porządek państwa powinien być nastawiony na dobro wspólne obywateli, którego wyznacznikiem jest dobro jednostki. To człowiek powinien być podmiotem, zasadą i celem wszystkich urządzeń organizacji państwowej. Prawdziwe dobro wspólne polega na poszanowaniu praw człowieka, one też stanowić powinny osnowę całego ustroju państwowego. Toteż urządzenie państwa oparte być musi tak na demokracji, jak i prawach człowieka, które znajdują swoje korzenie w wartości osoby ludzkiej i jej przyrodzonej godności. W formule zawartej w tezie pierwszej prawa człowieka mają wyraźnie naturalno-prawny rodowód. To nie państwo jest dawcą praw człowieka, tak samo jak prawa człowieka nie są przywilejem udzielanym przez władzę państwową. Prawa człowieka przysługują mu z samego faktu jego człowieczeństwa, nie zaś z nadania prawa czy nawet samej konstytucji. Ona tylko potwierdza ich związanie z każdym człowiekiem i poręcza ich nienaruszalność. Cała wspólnota, jak też pochodząca od niej władza, powinny dbać o uznanie tych praw i ich poszanowanie tak ze strony organów państwa, jak i pojedynczych obywateli.

W tezie pierwszej znalazły także pomieszczenie podstawowe zadania państwa wynikające z jego konstytucyjnie określonego sensu. Zaliczono do nich, z pewną stałą konsekwencją, ochronę tych dwóch fundamentalnych wartości, które stanowią jej aksjologiczną podstawę. Zadaniem Rzeczypospolitej ma być obrona demokracji i obrona praw człowieka. Ale także ma być ochrona niepodległości i prawa do istnienia państwa w naszych granicach terytorialnych, co zabezpiecza naszą zewnętrzną suwerenność. Ekspozycja zadań Rzeczypospolitej Polskiej w pierwszej tezie konstytucyjnej ma także w zamyśle podkreślenie – już na początku konstytucji – związania państwa (a więc nie samych władz państwowych, ale i wszystkich jego uczestników) obowiązkami wynikającymi z określonych zadań wspólnoty państwowej. Nakłada to także na samego ustawodawcę konstytucyjnego i ustawodawcę zwykłego, obowiązek konstrukcji przepisów respektujących i chroniących te najcenniejsze dla wspólnoty wartości.

Teza II. ZASADA SUWERENNOŚCI NARODU

Wszelka władza pochodzi od Narodu, który tworzą ludzie posiadający obywatelstwo polskie.

Naród sprawuje władzę bezpośrednio przez referendum i obywatelską inicjatywę ustawodawczą oraz pośrednio przez demokratycznie wybranych przedstawicieli.

KOMENTARZ

Zasada suwerenności Narodu uważana jest za podstawę uzasadnienia bytu i funkcjonowania władzy państwowej. Jest traktowana jako główna przesłanka demokratycznego urządzenia państwa. Zasadę tę można ujmować w dwojaki sposób – albo przyjmując, że władza zwierzchnia w państwie należy do narodu, albo że wszelka władza pochodzi od narodu. Punktem wyjścia dla przyjętej przeze mnie tezy jest drugie ujęcie, wskazujące na pierwotne pochodzenie władzy państwowej.

Odstąpiłam od formuły: „Władza zwierzchnia należy do Narodu", uważając, że byłby to zapis fikcji prawnej, nie mającej, poza deklaracją, żadnego pokrycia w urządzeniach władzy państwowej. Formuła ta oznacza bowiem, że najwyższą władzą panującą w państwie jest ogół obywateli, który sprawuje władzę hierarchicznie najwyższą i nadzorczą, co mieści się w zwrocie „zwierzchnia". W rzeczywistości nie mogłaby ona nigdy być zrealizowana w czystej i pełnej postaci. Proponuję zatem inne ujęcie zasady suwerenności Narodu, występujące zresztą w konstytucjach niektórych państw.

Tak sformułowana teza oznacza, że Naród jest pierwotnym źródłem władzy państwowej i że to od Narodu pochodzi każda władza państwowa; to Naród udziela władzy, której depozytariuszami są organy władzy państwowej.

Użyte w zasadzie suwerenności – co z naciskiem podkreślam, żeby nie powstały żadne niejasności interpretacyjne – pojęcie „Naród" oznacza – zgodnie z zawartym w niej konstytucyjnym objaśnieniem i zgodnie z koncepcją anglosaską – ogół ludzi posiadających polskie obywatelstwo. Powinno to usunąć wszelkie, ewentualne posądzenia o nierównoprawne traktowanie obywateli nie będących narodowości polskiej. Zasada suwerenności z takim zakresem treściowym pojęcia „Naród" nie ogranicza w niczym praw mniejszości do zachowania własnej tożsamości narodowej i kulturowej, co powinno być zagwarantowane w dalszych częściach konstytucji, zwłaszcza w rozdziale mówiącym o prawach obywatelskich.

Użycie zbiorczego pojęcia „Naród" w przedstawionym sensie podmiotowym jest zabiegiem celowym. Posłużyłam się nim, mimo sugestii potrzeby rezygnacji z tego zwrotu, właśnie dla uniknięcia krytyki ze strony ludzi stanowiących mniejszości etniczne lub narodowościowe, będących polskimi obywatelami. Uważam, że konstytucyjne rozwinięcie pojęcia usunie zarzuty, a objęcie wspólnym pojęciem „Narodu" wszystkich obywateli polskiej wspólnoty państwowej przyczyni się do zintegrowania jej uczestników, związanych wspólnotowo celami państwa i desygnowaniem władz państwowych. Wszakże takie pojęcie powinno stać się istotną inspiracją do kreowania poczucia odpowiedzialności wszystkich obywateli za dobro Rzeczypospolitej Polskiej.

Zgodnie z tezą drugą ogół obywateli polskich jest podstawowym źródłem władzy państwowej. To z jego wyborów – bezpośrednich lub pośrednich

– władza państwowa pochodzi. Jest to prostym, logicznym następstwem wyłożonej istoty państwa jako politycznej wspólnoty obywateli powołanej dla ich dobra.

Zasada suwerenności Narodu w przedstawionym brzmieniu zakłada upodmiotowienie wszystkich obywateli polskich w tym sensie, że to od nich i z ich wyborów wywodzi się wszelka władza. A więc wola ogółu obywateli decydować powinna tak o bycie, jak i o kształcie władzy państwowej.

Realizacja zasady suwerenności Narodu zapewniana jest w dwóch postaciach – bezpośredniej i pośredniej. Bezpośrednia oznacza, że ogół obywateli powierza władzę państwową w drodze wyborów powszechnych lub wyraża swoją wolę co do urządzenia państwa przez powszechne referendum albo sygnalizuje ją przez obywatelską inicjatywę ustawodawczą. Wybory powszechne powinny być zasadniczą formą wyłaniania władzy państwowej. I tak, moim zdaniem, powinnny być rozwiązane problemy wyborów nie tylko do dwuizbowego Sejmu, ale i prezydenckich czy samorządowych.

Druga postać realizacji zasady suwerenności Narodu, postać pośrednia, oznacza, że Naród władzę państwową powierza swoim przedstawicielom, którzy sprawują ją w ramach demokratycznie powołanych z woli Narodu organów władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Władze te, pochodzące z woli ogółu Narodu, mogą być powołane na drodze innej niż wybory powszechne, chociaż zawsze powinna to być droga demokratyczna, zaś powołane organy pełnić powinny – nadaną im z woli Narodu – władzę państwową w jego imieniu.

Naród oddaje władzę państwową w konstytucyjnie określone i organizacyjnie uformowane ręce lub sprawuje ją bezpośrednio. Każda władza ma zatem za punkt wyjścia wolę ogółu polskich obywateli, którzy muszą mieć zagwarantowane formy jej wyrażania. Władzę tę wykonują demokratycznie i legalnie wybrani przedstawiciele Narodu.

Teza III. ZASADA PODZIAŁU I RÓWNOWAGI WŁADZ

Władza państwowa jest sprawowana przez oddzielone od siebie i wzajemnie równoważące się organy ustawodawcze, wykonawcze i sądownicze. Władza ustawodawcza wykonywana jest przez Sejm, składający się z Izby Poselskiej i Senatu; władza wykonawcza przez Prezydenta i Rząd, na którego czele stoi Premier; władza sądownicza – przez niezależne i niezawisłe sądy.

KOMENTARZ

Jest oczywiste, że zasady naczelne powinny wypowiadać się na temat zasadniczej formy politycznego ustroju państwa, co więcej, koncepcja tego ustroju powinna być w nich wyraźnie zarysowana.

O typie zasadniczej formy ustroju politycznego przesądza sposób organizacji władz państwowych. Trzy są rodzaje władz państwowych, tradycyjnie

uważane za najważniejsze. Są to władze: ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza.

Z punktu widzenia zasadniczej formy ustroju politycznego istnieją – mówiąc bardzo ogólnie – trzy systemy ustrojowe. Pierwszy – w którym władza ustawodawcza ma przewagę nad wykonawczą, prowadzący często do kryzysogennego systemu parlamentokracji, drugi – zakładający przewagę władzy wykonawczej nad władzą ustawodawczą, co w efekcie przynosić może władzę despotyczną głowy państwa, i wreszcie trzeci – system równowagi tych władz w ich wzajemnych relacjach, oparty na zasadzie monteskiuszowskiego trójpodziału władz.

Dla politycznego ustroju Rzeczypospolitej Polskiej jest kwestią kluczową, którą z tych trzech zasadniczych form ustrojowych przyjmie się w konstytucyjnych zasadach naczelnych. Wybrana forma ustroju politycznego, rozwinięta w dalszych częściach konstytucji, przesądzi o treści i kształcie ustrojowym państwa, o urządzeniach i instytucjach władz państwowych. Skonstruuje ona model politycznej wspólnoty obywateli, który – w takim czy innym ujęciu – musi być jednak koherentny z istotą Rzeczypospolitej określoną na czele konstytucji. Teza trzecia proponuje oparcie konstytucyjnego ustroju politycznego Rzeczypospolitej Polskiej na systemie równowagi trójpodzielonych władz państwowych.

Lansowana w polskiej doktrynie konstytucyjnej czasów komunistycznych, zgodna z konstytucją stalinowską z 1952 r., zasada jednolitości władzy była wymysłem rządzących, zapewniającym tyranię monopartyjnych władz państwowych. Istnieją i dziś w Polsce zwolennicy wzmocnienia władzy prezydenta i oddanie mu szerokich kompetencji władzy wykonawczej, a także ustawodawczej, istnieją także zwolennicy pełnego lub istotnego poddania władzy wykonawczej pod dyktando władzy ustawodawczej. W tezie trzeciej proponuję rozwiązanie poręczające równoważenie się organów ustawodawczych, wykonawczych i sądowniczych, uznając, że niebezpieczne dla demokratycznego państwa i dla praw człowieka jest oddawanie przewagi władzy jednemu zgromadzeniu lub jednej osobie. Naruszenie trójpodziału władzy i zaburzenie równowagi między nimi w formie przerostu jednej władzy nad drugą obraca wniwecz ustrój demokratyczny i prowadzi do podporządkowania sobie władzy słabszej przez silniejszą. Prowadzi także nieuchronnie do braku kontroli władzy silniejszej, a to z kolei wiedzie do wytworzenia poczucia braku odpowiedzialności i do powstawania mechanizmów rządzenia ademokratycznego, by doprowadzić do rządów antydemokratycznych.

Jednym z niezbędnych warunków i gwarancji demokracji jest więc trójpodział władzy. Trzy rodzaje władzy państwowej, odpowiadające trzem głównym zadaniom władzy państwowej, powinny być oddane w ręce trzech organów tej władzy. Demokracja bez tego dzielącego władzę zabiegu nie może się obejść.

Ten system oczywiście czasami niedomaga, ale jak dotąd, nie wymyślono żadnej innej zasady, która gwarantowałaby demokratyczne funkcjonowanie państwa ponad to, co zawarł Monteskiusz w teorii o trójpodziale władzy. Zasada ta ma, poza ideologicznym i gwarancyjnym, także walor pragmatyczny – służy sprawnemu funkcjonowaniu państwa, zapobiega krzyżowaniu się kompetencji i podejmowaniu decyzji przez organy władzy nie ponoszące odpowiedzialności za jej pełnienie.

Trójpodział władzy oznacza współcześnie ścisłe rozgraniczenie władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Każda z tych władz jest w zakresie swoich kompetencji samodzielna, a pod względem podmiotowym, co do zasady, niezależna. Z drugiej strony, każda z władz musi mieć konstytucyjnie zagwarantowane niezbędne prawa do wykonywania swoich zadań. W przeciwnym razie nie będzie warunków do samodzielnego sprawowania funkcji władczych w przyznanym jej zakresie.

Należy zatem dokładnie określić w konstytucji kompetencje każdej z władz tak, by żadna z nich nie przechwytywała nie należących do niej zadań lub zadań innej władzy nie ograniczała.

Proponowany system równowagi dotyczy zwłaszcza równoważenia między władzą ustawodawczą i wykonawczą. Wymaga to opracowania szczegółowych gwarancji konstytucyjnych, by uniemożliwić ingerencję jednej z tych władz w uprawnienia drugiej.

Jest oczywiste, że działalność władz państwowych winna być względem siebie komplementarna, a niezbędne wzajemne powiązania muszą równoważyć się. Zdolność funkcjonowania zrównoważonego trójpodziału organów władzy państwowej zależy od rozwiązania dwóch kwestii szczegółowych – samodzielności i niezależności organów oraz umożliwienie im zgodnej i harmonijnej współpracy. Zasada równowagi zapewniona jest, gdy uprawnienia jednego organu wobec drugiego równoważone są przez uprawnienia odwrotne oddzielonych od siebie organów państwa.

Konieczne współdziałanie tych organów powinno opierać się nie na pozycji antagonistycznej, ale przyjaznej i harmonijnej. Władze te powinny wzajemnie kontrolować się, a w wypadku ewentualnych konfliktów możliwa powinna być mediacja bez potrzeby każdorazowego sięgania do środków tak drastycznych, jak rozwiązanie parlamentu czy upadek rządu przez zgłoszenie parlamentarnego votum nieufności.

Istotna i względnie stała równowaga sił między władzą ustawodawczą i wykonawczą może istnieć tylko w demokracji parlamentarnej, gdy przyjmie się, że wszelka władza pochodzi od ogółu obywateli, którzy przekazują ją czasowo i nie w pełni na te trzy rodzaje władzy państwowej. Przy takim widzeniu niezbędny jest, co także podkreślono w komentarzu do tezy drugiej, wybór tak władz ustawodawczych, jak i prezydenta w wyborach powszechnych.

Prezydent, co podkreślam ze szczególnym naciskiem, powinien być widziany wyłącznie w obrębie zasady trójpodziału władzy jako najwyższy przedstawiciel jednej z nich – władzy wykonawczej, a nie jako najwyższy przedstawiciel władzy w ogóle. Wyeliminowanie prezydenta z systemu trzech organów władzy i postawienie go ponad tymi władzami byłoby sprzeczne z demokratycznym ustrojem politycznym państwa, a w konsekwencji pozostawałaby w sprzeczności z demokracją jako jedną z głównych wartości poręczanych konstytucyjnie.

Pozycja władzy sądowniczej w państwie powinna być szczególna. Władza ta musi być bezwzględnie niezależna od innych władz, a podmioty ją pełniące – w sprawowaniu swych funkcji niezawisłe, a więc w woli swej autonomiczne. Tylko takie usytuowanie władzy sądowniczej pozwoli jej na pełnienie roli konstytucyjnie jej wyznaczonej – strażnika demokracji i praw człowieka w państwie.

Szczególny opis funkcji i gwarancji przysługujących organom władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej nastąpi w poszczególnych, dalszych rozdziałach konstytucji.

Zwrócić należy uwagę, że proponuję powrót do tradycyjnej, zunifikowanej nazwy polskiego parlamentu, która pominięta została w konstytucjach Polski międzywojennej, mimo utworzenia parlamentu dwuizbowego, i do której także nie nawiązano restytuując Senat w 1989 r. Władza ustawodawcza zwana byłaby jednolicie Sejmem, który składałby się z Izby Poselskiej i Senatu. Nie mam żadnych wątpliwości co do tego, że Sejm powinien być dwuizbowy, a Senat pełniłby rolę strażnika praw tak, by władza ustawodawcza miała wewnętrzny system kontroli swych decyzji.

Teza IV. ZASADA KONSTYTUCJONALIZMU

Wszystkie organy państwa są podporządkowane konstytucji i wypełniają swoje uprawnienia w granicach nią przewidzianych.

KOMENTARZ

Konstytucja stanowi podstawę konstrukcji demokratycznego państwa. Jest aktem prawnym z najwyższą mocą prawną, rozstrzygającym o sprawach najbardziej istotnych dla wspólnoty obywateli tworzących państwo i dla pojedynczego człowieka wchodzącego w skład tej wspólnoty. Określa ona istotę państwa i jego organizację, kompetencje i tryb funkcjonowania jego organów, będąc jakby statutem organizacyjnym państwa, określa pozycję człowieka na tle wspólnoty państwowej i jego relacje z organami władzy, wskazuje na prawa człowieka określając granice ingerencji w te prawa.

Konstytucja ma szczególne znaczenie dla demokracji i praw człowieka. Cały system organizacji państwa jest nastawiony na wprowadzanie i ochronę demokracji i praw człowieka. Stoi ona jakby ponad organami władzy, które zobowiązane są czynić tylko to, i w takim zakresie, w jakim pozwala im

konstytucja. Nie może być z nią sprzeczna ani żadna ustawa, uchwalona przez Sejm, ani żadna decyzja władzy wykonawczej, ani rozstrzygnięcie sądu. Jej miejsce wśród źródeł prawa jest, hierarchicznie rzecz biorąc, najwyższe, co konstytucja powinna wyraźnie stwierdzić.

Zabezpieczeniu funkcji konstytucji, jako najwyższego aktu prawnego kreującego demokratyczny ustrój i poręczającego prawa człowieka, służyć ma zasada konstytucjonalizmu, zobowiązująca najwyższą mocą wszystkie organy państwa, także najwyższe władze państwowe, do podporządkowania się jej przepisom. Konstytucja także formułuje granice uprawnień władzy, w których muszą one mieścić się w wypełnianiu swoich funkcji. Dla państwowej wspólnoty obywateli zasada ta ma niezwykły walor gwarancyjności, dając poczucie stabilności porządku państwowego i bezpieczeństwa prawnego.

Teza V. ZASADA SAMORZĄDNOŚCI OBYWATELI

WERSJA I

Formę udziału obywateli w sprawowaniu władzy stanowią samorządy terytorialne, zawodowe, gospodarcze i inne, tworzone stosownie do potrzeb wspólnot lokalnych lub grupowych.

WERSJA II

Rzeczpospolita Polska uznaje i gwarantuje udział samorządu terytorialnego i innych form samorządu tworzonego przez obywateli w sprawowaniu władzy.

KOMENTARZ

Wiele jest racji w spostrzeżeniach, że trójpodział władzy, choć sam w sobie niezbędny, jest we współczesnym demokratycznym państwie formułą zbyt wąską, by wyrazić rozdział władzy w państwie rozumianym wspólnotowo. Kształtuje się czwarty podmiot władzy, przejmujący kompetencje obywatelskich wspólnot, mniejszych niż ogólnopaństwowe, powoływanych przez obywateli dla ich dobra. Mowa tu o samorządzie i jego organach. To spostrzeżenie, zwerbalizowane w kwalifikowaną treść konstytucyjną w przedstawionej tezie, nie obce było już u zarania prac nad konstytucją Polski niepodległej. W wygłoszonym w Sejmie Ustawodawczym w dniu 6 V 1919 r. przemówieniu prezentującym rządowy „Projekt deklaracji konstytucyjnej", ówczesny zastępca Prezydenta Ministrów, Minister Spraw Wewnętrznych Stanisław Wojciechowski o samorządzie powiedział tak: „Projekt nasz kładzie wielki nacisk na usamodzielnienie obywateli i jak największy rozwój samorządu. W przeciwieństwie do tej smutnej opinii, która mówiła, że Polska nierządem stoi, chcemy i pragniemy za pomocą odpowiednich ustaw doprowadzić do tego, ażeby mówiono o Polsce, że samorządem stoi...".

Podstawowy sens demokratycznego państwa pojmowanego jako polityczna wspólnota obywateli polega na uczestnictwie wszystkich obywateli w sprawach publicznych. Człowiek i powoływane przezeń większe lub mniejsze wspólnoty polityczne, terytorialne, zawodowe, etniczne, religijne, gospodarcze i inne, stają się odpowiedzialne za własne losy. Sami zainteresowani rządzą swoimi sprawami, wybierają swoje organy i sprawują nad ich działalnością bezpośrednią kontrolę. Samorząd jest właśnie taką wspólnotą mającą na celu dobro wspólne grupy, zapewniającą udział obywateli w samodzielnym zaspokajaniu potrzeb życia zbiorowego o znaczeniu lokalnym lub grupowym. Organizacja samorządowa stanowi zatem podstawę demokratycznej Polski i podstawę społeczeństwa obywatelskiego. W samorządzie, w stopniu jego samorządności i kompetencjach widzi się przejaw demokratycznych tendencji ustrojowych, a także wykładnik podmiotowości politycznej obywateli. Proponowana zasada konstytucyjna dotycząca samorządności potwierdza tę polityczną podmiotowość obywateli. Konstytucyjna regulacja zapewnia w sposób wyraźny udział samorządów we władzy, co jednak powinno być tak określone, by samorządy nie przyznawały sobie wszechwładnych uprawnień nad obywatelem – jego uczestnikiem. Człowiek na tle samorządu i jego organów, powoływanych w drodze wyborów powszechnych, musi pozostać podmiotem autonomicznych praw tak, by samorząd nie zajął jego miejsca w organizacji wspólnoty państwowej. Szersze rozwinięcie zasada samorządności znajduje w dalszych częściach konstytucji.

Teza VI. ZASADA DEMOKRATYCZNEGO PLURALIZMU POLITYCZNEGO

Ruchy obywatelskie, partie polityczne i inne wspólnoty obywateli, oparte na zasadzie demokratycznego pluralizmu politycznego, są formą dobrowolnego i równego uczestnictwa politycznego w kształtowaniu i wyrażaniu woli obywateli.

KOMENTARZ

Bez pluralizmu politycznego nie ma demokracji, bo nie ma demokracji bez wymiany idei, konfrontacji opinii i podejmowania działań kształtujących politykę wspólnoty państwowej. Zasada podkreśla pluralizm w tej materii i w ten sposób zabezpiecza państwo przed systemami monopartyjnymi lub innymi organizacjami obywateli, monopolizującymi życie publiczne i polityczne. Pluralizm polityczny jest ważnym filarem demokracji, jest jej jedną z podstawowych wartości. Realizowany jest głównie pod postacią wspólnot politycznych, mających postać partii. Konstytucja jednak, stanowiąc wśród zasad naczelnych zasady określające uczestnictwo obywateli w życiu publicznym i politycznym państwa, nie powinna pominąć i tego, że w polskiej rzeczywistości formuła partii jako postaci wspólnoty wyrażającej opinię i wolę obywateli w sprawach publicznych, choć obecnie realizowana w dużej ich

liczbie, nie jest formułą, która zyskała współcześnie powszechną akceptację obywateli. Ta, formułowana jest dość powszechnie w innej formie – społecznego ruchu obywatelskiego, który stawia sobie także pozytywne cele polityczne. Takim społecznym ruchem obywatelskim jest z pewnością ruch „Solidarność" i komitety obywatelskie oraz inne fora obywatelskie. Jak długo zachowują swoją fizjonomię ruchu społecznego i nie przekształcają się w partie polityczne, tak długo powinny one także być uznane konstytucyjnie jako forma politycznego uczestnictwa w kształtowaniu polityki państwa. Zasada znajduje oparcie w prawie człowieka do zrzeszania się, co znajdzie szczegółową regulację w rozdziale konstytucji dotyczącym praw obywatelskich.

Teza VII. ZASADA WZAJEMNYCH STOSUNKÓW MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁAMI

Państwo i Kościół rzymskokatolicki oraz inne Kościoły i związki wyznaniowe są suwerenne i niezależne, każde we własnym zakresie rządzi się własnymi prawami. Działają wobec siebie na zasadzie wzajemnego poszanowania i prowadzą stosowne współdziałania dla dobra człowieka i tworzonych przez niego wspólnot.

Stosunki między państwem a Kościołem rzymskokatolickim określają umowy zawarte ze Stolicą Apostolską. Stosunek państwa do innych Kościołów niż rzymskokatolicki oraz do związków wyznaniowych reguluje ustawa uchwalona po porozumieniu się z ich właściwymi przedstawicielami.

KOMENTARZ

Niezbędne wydaje się umieszczenie wśród naczelnych zasad Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej reguły dotyczącej wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem i związkami wyznaniowymi, a w tym odrębnie artykułowanej zasady dotyczącej stosunków między państwem a Kościołem katolickim.

Człowiek jest z natury istotą społeczną. Żyje, działa i rozwija się we wspólnotach ludzkich. Kościół jest także wspólnotą istniejącą w państwie, chociaż tak z racji swojej istoty, jak i zadań odrębną od politycznej wspólnoty obywateli.

Proponowane zasady konstytucyjne ujęte w pierwszym rozdziale regulują kwestie dotyczące różnych wspólnot, w których żyje obywatel, od wspólnoty państwowej wychodząc. Konstytucja uznaje i gwarantuje ich byt i demokratyczne działanie w pluralistycznym państwie, począwszy od organizacji państwa, które jest kwalifikowaną postacią wspólnoty służącej wszystkim obywatelom.

Kościół jest wspólnotą ludzi, ale wspólnotą szczególnego rodzaju i o szczególnym znaczeniu. Stanowi apolityczną wspólnotę wyznaniową opartą na podstawowym, przyrodzonym każdemu człowiekowi prawie do religii,

do wolności wyznania i przekonań oraz ich publicznego wyrażania. U podstaw jego działania leży dobro człowieka i wspólnot ludzkich.

Tak więc obie wspólnoty: państwowa i kościelna, „z różnego tytułu służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę" (KDK, 76).

W Rzeczypospolitej Polskiej jej obywatele w ogromnej większości są uczestnikami tych obu wspólnot. Państwo tę rzeczywistość powinno uwzględniać w swoich prawach i urządzeniach, uznając i respektując prawa człowieka do uczestnictwa we wspólnocie Kościoła oraz prawa Kościoła do istnienia, działania i wolności głoszenia wiary, uczenia swojej nauki społecznej, spełniania w sposób nieskrępowany wśród ludzi swych obowiązków, ogólnie mówiąc: wypełniania swojej misji.

Proponowana zasada przewiduje oparcie wzajemnych stosunków między państwem a Kościołem przede wszystkim na sformułowanych w *Gaudium et spes* zasadach autonomii i niezależności państwa i Kościoła. Widzi konieczność prowadzenia stosownej współpracy dla dobra wspólnego.

Z uwagi na znaczenie Kościoła katolickiego w Polsce i liczbę osób tworzących tę wspólnotę, przewidziane jest wyodrębnienie zasady w odniesieniu do Kościoła katolickiego. Zasada równoważna powinna obowiązywać także w zakresie współdziałania państwa z innymi, korzystającymi w pełni ze swobód religijnych, Kościołami i związkami wyznaniowymi.

W tezie nie poruszam sprawy prawa człowieka do religii, wolności wyznania i sumienia. Znajdzie ona swoją eksplikację w rozdziale drugim konstytucji poświęconym prawom, wolnościom i obowiązkom obywatelskim.

Teza VIII. SYMBOLE PAŃSTWOWE

Godłem Rzeczypospolitej Polskiej jest wizerunek orła białego w koronie w czerwonym polu.

Barwami Rzeczypospolitej Polskiej są kolory biały i czerwony.

Hymnem państwowym Rzeczypospolitej Polskiej jest *Mazurek Dąbrowskiego*.

Stolicą Rzeczypospolitej Polskiej jest miasto Warszawa.

KOMENTARZ

Dla podkreślenia szczególnego związania Rzeczypospolitej Polskiej z historycznie utrwalonymi symbolami państwowymi i szczególnego – integrującego i utrwalającego godność Narodu – znaczenia symboli państwowych dla polskiej wspólnoty obywateli, proponuję włączyć postanowienia ich dotyczące do zasad naczelnych konstytucji.

Komisja Konstytucyjna Senatu RP w zatwierdzonej systematyce nowej konstytucji zdecydowała się umieścić te przepisy w odrębnym, przedostatnim rozdziale przyszłej konstytucji. Przebieg dyskusji wskazywał jednak na

to, że Komisja skłonna była widzieć tę kwestię jako otwartą i rozważyć ponownie jej miejsce w obrębie konstytucji. Proponuję zatem przeniesienie problematyki symboli państwowych do „Zasad naczelnych".

W tezie ósmej dotyczącej tej sprawy znaleźć się powinny nie tylko normy dotyczące godła, ale i barwy oraz Stolicy Rzeczypospolitej Polskiej.

Propozycje tez do „Zasad naczelnych" Konstytucji opracowałam przede wszystkim uwzględniając wskazanie zawarte w opiniach Szanownych Państwa ekspertów, w odpowiedziach na Ankietę konstytucyjną skierowaną przez Komisję Konstytucyjną Senatu Rzeczypospolitej Polskiej do grona Szacownych Polaków, a nadto biorąc pod uwagę doktrynę konstytucjonalizmu i rozwiązania konstytucji państw obcych. Rozważałam oczywiście polskie tradycje konstytucyjne, biorąc pod uwagę nie tylko polskie dziedzictwo konstytucyjne, ale także ich oficjalne i prywatne projekty oraz dotyczącą ich literaturę.

Szczególną pomocą było mi także opracowanie prof. Pietrzaka pt. *Demokratyczne państwo prawne* stanowiące, jak mogłam zauważyć, natchnienie również dla innych osób piszących na temat nowej konstytucji.

Poddając pod dyskusję Wysokiej Komisji opracowane przeze mnie tezy ośmielę się zwrócić uwagę na szczególną odpowiedzialność, jaka na nas spoczywa w tym właśnie momencie, gdy decydujemy o treści zasad naczelnych. Wokół nich budowana będzie cała konstytucja całej naszej wspólnoty państwowej. Stwórzmy więc dzieło na miarę aspiracji Polaków.

Anna MICHALSKA

KONSTYTUCYJNY KATALOG PRAW CZŁOWIEKA

AKSJOLOGIA I GWARANCJE SYSTEMU PRAW CZŁOWIEKA

Aksjomatem jest, że konstytucyjny katalog praw człowieka powinien służyć ochronie przyrodzonej godności jednostki. Rodzi się jednak pytanie, czy nasza terminologia jest wystarczająco precyzyjna, by szczegółowe idee – wynikające z powyższego aksjomatu – przekształcić w normy prawne. Konceptualizacja konstytucyjnego katalogu praw człowieka poprzez odwołanie się do ogólnych koncepcji filozoficznych skazana jest, moim zdaniem, na niepowodzenie. Na obecnym etapie prac legislacyjnych pożądane jest podejście analityczne. Toteż poniższe uwagi mają w większym stopniu charakter prakseologiczny, niż teoretyczny.

Konstytucja musi być aktem normatywnym o wewnętrznej spójności aksjologicznej. Z układu ankiety konstytucyjnej wynika, że podstawowe wartości aksjologiczne sformułowane będą bądź explicite, bądź implicite w normach regulujących ustrój państwa. A zatem te same założenia aksjologiczne muszą leżeć u podstaw katalogu praw człowieka.

Umieszczenie rozdziału o prawach człowieka w końcowej części konstytucji nie może oznaczać, że ma on charakter drugorzędny i niejako wtórny względem postanowień o ustroju politycznym i społeczno-ekonomicznym. Przeciwnie, wartości, które wyznaczają zakres i treść praw człowieka muszą być uwzględnione przy redagowaniu rozdziałów o ustroju politycznym i społeczno-ekonomicznym państwa.

Autorzy konstytucji powinni, moim zdaniem, przyjąć za punkt wyjścia koncepcję praw naturalnych. Oznacza to, iż prawa i wartości są atrybutami natury ludzkiej, a nie pochodzą z nadania władzy państwowej. Koncepcja pozytywistyczna praw człowieka jest zawsze znakomitą pożywką dla totalitaryzmu państwowego. W treści norm konstytucyjnych winna, w konsekwencji przyjęcia za punkt wyjścia doktryny praw naturalnych, znaleźć odzwierciedlenie indywidualistyczna koncepcja praw człowieka.

Powyższa propozycja dotyczy nie tylko treści praw, ale przede wszystkim ich gwarancji. Przy czym chodzi tu nie tyle o gwarancje poszczególnych praw, co w pierwszym rzędzie o gwarancje ustrojowe: w strukturze i zasadach funkcjonowania organów państwa i w systemie źródeł prawa. Okoliczność, iż państwo jest „nasze", nie może być pretekstem dla rezygnacji z tych gwarancji.

Podstawową gwarancję dla systemu praw człowieka upatruję w trójpodziale władz. Wystarczającym uzasadnieniem są doświadczenia demokratycznych państw Europy Zachodniej.

Drugą istotną gwarancją dla systemu praw człowieka jest precyzyjna, pozbawiona luk aksjologicznych i technicznych, konstytucyjna regulacja systemu źródeł prawa. Przy czym drugorzędne znaczenie mają tutaj ogólne klauzule w rodzaju: „źródłem prawa jest naród", natomiast szczególnie istotna jest wewnętrzna spójność systemu źródeł prawa i precyzja w redagowaniu tych przepisów. Oczekuję, iż nowa konstytucja ureguluje miejsce traktatów w systemie źródeł prawa. Jest to szczególnie istotne, gdy chodzi o traktaty o prawach człowieka, gdyż właśnie one wykonywane są w porządku krajowym. Niezbędne są zatem konstytucyjne gwarancje zgodności ustawodawstwa zwykłego z traktatami o prawach człowieka, które wiążą (lub będą wiązały w przyszłości) nasze państwo.

Niezbędne wydaje się również nałożenie na organy sądowe i administracyjne obowiązku stosowania traktatów o prawach człowieka. Trzeba się bowiem liczyć z tym, że niemożliwe jest natychmiastowe i jednorazowe dostosowanie ustawodawstwa do zobowiązań międzynarodowych. A urzędnicy stosujący prawo – bez względu na ustrój – reprezentują z reguły tendencje zachowawcze, toteż preferować będą stosowanie ustaw ze szkodą dla traktatów. Konstrukcja „wprowadzenia" międzynarodowych norm o prawach człowieka do wewnętrznego porządku prawnego oznaczać będzie jednocześnie zaakceptowanie tych wartości, które leżą u podstaw instrumentów międzynarodowych.

Trzecią wreszcie gwarancję dla systemu praw człowieka upatruję w zasadzie praworządności. Przy czym należy tutaj zrezygnować z tzw. materialnych gwarancji praworządności na rzecz spójnego systemu gwarancji formalnych.

Aby w konstytucji sformułować powyższe gwarancje praw człowieka, niezbędne jest, aby była ona aktem o charakterze jurydycznym.

Nie widzę w konstytucji miejsca dla odrębnych gwarancji poszczególnych praw. Mam nadzieję, że ustawa konstytucyjna nie ma zamiaru ustanawiać tzw. gwarancji materialnych. Wskazane wyżej rozwiązania ustrojowe są gwarancją dla wszystkich, i dla każdego z osobna, praw człowieka. Druga grupa gwarancji wiąże się z konstytucyjną regulacją dopuszczalnych ograniczeń praw człowieka (por. niżej).

TYTUŁ ROZDZIAŁU I STRUKTURA WEWNĘTRZNA

W tytule rozdziału powinien figurować zwrot „prawa człowieka", a nie „prawa obywatelskie". Pozwoli to na jednoznaczne wskazanie, że państwu nie przypisuje się roli kreatora, a jedynie gwaranta praw.

Dyskusyjne jest natomiast zamieszczenie w tytule rozdziału określenia „podstawowe" prawa człowieka. Moim zdaniem, określenie to jest zbędne, gdyż sam fakt podniesienia pewnych praw do rangi norm konstytucyjnych przesądza o ich podstawowym charakterze.

Kolejność praw człowieka powinna być zdecydowanie odmienna od tej, jaką znajdujemy w obecnej Konstytucji. Sekwencja tych praw powinna być, moim zdaniem, następująca: wolności indywidualne, prawa i wolności publiczne, prawa społeczno-ekonomiczne.

Nie chodzi tutaj o zaakcentowanie hierarchii praw. Proponowana struktura jest logiczną konsekwencją zasady, że wolności, a także niektóre prawa są przyrodzonymi atrybutami natury ludzkiej.

Proponuję też, aby poszczególne przepisy rozpoczynały się zwrotem „każdy człowiek" lub „każda jednostka". Pozwoli to na zaakcentowanie, iż konstytucja przyjmuje za podstawę indywidualistyczną koncepcję praw człowieka.

KATALOG PRAW

Zakres praw człowieka, jaki będzie sformułowany w konstytucji, zależy od ogólnej koncepcji ustawy zasadniczej. Możliwe są tutaj dwie koncepcje. Jeśli będzie to „konstytucja państwowa", wówczas katalog praw człowieka będzie stosunkowo skromny. Natomiast jeśli będzie to „konstytucja społeczeństwa", wówczas przepisy o prawach człowieka powinny być rozbudowane.

Trudno jest w tym miejscu wypowiadać się na temat „listy praw", jaka winna figurować w konstytucji. Zdaję sobie sprawę, że będzie to jedna z najbardziej kontrowersyjnych kwestii.

Wydaje się, że inspiracją dla ustalenia katalogu praw człowieka mogą być postanowienia Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka.

GWARANCJE PRAW CZŁOWIEKA: ROLA PAŃSTWA

Jeżeli za podstawę konstytucyjnego katalogu praw człowieka przyjmiemy ideę praw naturalnych, wówczas funkcja państwa nie będzie polegała na ich ustanawianiu, a jedynie na ich gwarantowaniu.

Tradycyjnie państwu przypisuje się dwie role w zakresie gwarantowania praw człowieka: rola negatywna polega na nieingerencji w sferę wolności indywidualnych i praw i wolności publicznych, rola pozytywna to działania na rzecz realizacji praw społeczno-ekonomicznych.

Takie ujęcie funkcji państwa jest uproszczeniem. Przy redagowaniu konstytucyjnych przepisów o prawach człowieka celowe wydaje się uwzględnienie następujących obowiązków państwa.

1. Obowiązek respektowania oznacza, że wszystkie organy państwa mają obowiązek powstrzymywania się od czynienia czegokolwiek, co naruszałoby

sferę wolności. W tym miejscu warto się zastanowić, czy ten obowiązek nieingerencji odnosi się wyłącznie do wolności indywidualnych. Reforma gospodarcza, a zwłaszcza wprowadzanie wolnego rynku sprawia, że również w zakresie praw społeczno-ekonomicznych obowiązkiem państwa jest niekiedy nieingerencja.

2. Obowiązek ochrony oznacza, że organy państwowe mają obowiązek podjęcia niezbędnych środków dla zapobiegania naruszeniom praw człowieka przez inne jednostki, grupy ludzi, osoby prawne itp. Sądzę, że ten właśnie obowiązek zasługuje na szczególną uwagę w toku prac legislacyjnych. W dyskusjach na temat gwarancji praw człowieka kładzie się z reguły nacisk na udostępnienie jednostce, której prawa zostały naruszone, odpowiednich środków prawnych. Służą one, najogólniej rzecz biorąc, przywróceniu naruszonych praw lub uzyskaniu odpowiedniej rekompensaty. A może w systemie gwarancji, i to nie tylko w samym rozdziale o prawach człowieka, uwzględnić środki zapobiegające naruszeniom tych praw?

3. Obowiązek działania polega na tym, że państwo powinno podjąć pozytywne kroki niezbędne dla zagwarantowania każdej jednostce zaspokojenia jej potrzeb (ustalonych normatywnie), których nie może ona zaspokoić na drodze indywidualnych działań. Obowiązek ten jest wykonywany w sferze praw społeczno-ekonomicznych, przy czym rola państwa jest tutaj komplementarna, a nie monopolistyczna.

Zdaję sobie sprawę, że przełożenie tych ogólnych sugestii na język prawny może być niekiedy trudne. Nie sposób jednak sformułować w tym miejscu szczegółowych propozycji normatywnych. Intencją autorki jest jedynie zwrócenie uwagi na pewne konstrukcje teoretyczne, które mogą być przydatne przy formułowaniu przepisów nie tylko o prawach człowieka.

KATALOG PRAW: ZASADA RÓWNOŚCI

Zasada równości praw odnosi się do wszystkich, a nie tylko do konstytucyjnych praw człowieka. Jest to dyrektywa legislacyjna zakazująca wszelkim organom państwa stanowić normy dyskryminujące pewnych ludzi, albo stwarzające niektórym sytuację uprzywilejowania. Ze względu na zasadę równości praw nie powstają dla obywateli (osób podległych jurysdykcji) żadne prawa, natomiast jej realizacja stwarza sytuację jednakowego ich traktowania. Zasada ta wyraża więc dążenie do tego, aby jednostka miała nie mniejsze prawa, niż inni członkowie społeczeństwa. Będąc dyrektywą legislacyjną, jest również adresowana do organów stosujących prawo.

Zasada równości praw winna otwierać konstytucyjny katalog praw człowieka. Chyba, że ustawodawca konstytucyjny zdecyduje się na umieszczenie na wstępie tego rozdziału przepisu formułującego założenie aksjologiczne (np. poszanowanie, iż prawa człowieka służą ochronie przyrodzonej godności jednostki).

Konkretyzacja zasady równości praw następuje poprzez wymienienie kryteriów, które nie mogą być podstawą zróżnicowania ludzi. Katalog tych kryteriów powinien być, moim zdaniem, wzorowany na art. 1, ust. 1 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych.

Katalog tych kryteriów nie może być w żadnym przypadku wzorowany na obecnie obowiązującej Konstytucji, a to z następujących względów: 1. brak jest w niej kryterium „poglądy polityczne"; 2. brak jest klauzuli: „lub jakiekolwiek inne okoliczności"; 3. zbędne są kryteria: „wykształcenie i zawód"; 4. brak jest również innych kryteriów, które figurują w cytowanym wyżej przepisie Paktu (np.: język).

Uważam, że zbędny jest odrębny przepis o równych prawach kobiet i mężczyzn. Gdyby jednak ustawodawca konstytucyjny zdecydował się na jego zamieszczenie, to nie może on być, moim zdaniem, wzorowany na obecnie obowiązującej normie, że „kobieta ma równe z mężczyzną prawa we wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego". Gwarancją równouprawnienia mógłby być przepis wzorowany na art. 3 Paktu, który mówi o „równym prawie do korzystania ze wszystkich praw obywatelskich i politycznych". Celem tego postanowienia jest zakaz dyskryminacji, z uwagi na płeć, w korzystaniu z praw człowieka. Celem przepisu obecnie obowiązującej Konstytucji jest zagwarantowanie „równych praw...". Ma on wymowę raczej propagandową, a zakres jego stosowania jest bardzo nieostry. Nie mówiąc już o tym, że nie można oczekiwać na jego praktyczną realizację.

KATALOG PRAW: PRAWA SPOŁECZNE I EKONOMICZNE

Często słyszy się ostatnio głosy, iż należy zrezygnować z konstytucyjnej regulacji praw społecznych i ekonomicznych. Dwa argumenty są wysuwane na poparcie tej tezy. Po pierwsze, reforma ekonomiczna spowoduje w konsekwencji ograniczenie aktywności państwa w sferze społecznej i gospodarczej. A zatem, pozbawiając państwo własności środków produkcji, ograniczając jego rolę w zarządzaniu gospodarką nie można nań nakładać obowiązków w zakresie realizacji praw ekonomicznych i społecznych. Po drugie, silna jest dziś tendencja, by w normach prawnych formułować te prawa człowieka, które mogą być wyegzekwowane na drodze procedury sądowej, administracyjnej itp.

Są to argumenty trudne do podważenia. Istnieje przy tym obawa, że konstytucyjny katalog praw społecznych i ekonomicznych, w dobie kryzysu, jaki przeżywa nasz kraj, będzie miał charakter programu na bardzo odległą przyszłość. A jeśli konstytucja ma być aktem jurydycznym, nie ma w niej miejsca na tego typu rozwiązania.

Prawa ekonomiczne i społeczne muszą, moim zdaniem, znaleźć się w konstytucji. Marksistowska koncepcja praw człowieka, a zwłaszcza ideolo-

gia komunistyczna, przyznając pierwszoplanowe miejsce prawom społeczno-ekonomicznym spowodowały, iż w świadomości społecznej wykształcił się swego rodzaju odruch obronny. Jego wyrazem jest tendencja do przyznawania pierwszoplanowego miejsca wolnościom indywidualnym oraz prawom i wolnościom publicznym. Jest ona zrozumiała, gdyż wykształciła się pod wpływem wieloletniej praktyki.

Tendencja powyższa nie może jednak być ideą przewodnią w projektowaniu konstytucyjnego katalogu praw człowieka. Alternatywa „wolność czy chleb" nie może być podstawą dla konstruowania hierarchii praw człowieka. Wszelkie dywagacje na temat hierarchii tych praw powinny być zastąpione ideą jedności (czy niepodzielności) wszystkich praw człowieka. Przemawia za nią wiele argumentów.

Po pierwsze, społeczeństwo naszego kraju odczuwa boleśnie skutki reformy gospodarczej. Usunięcie praw społeczno-ekonomicznych z konstytucji może być odebrane jako zupełny brak ochrony wartości, którym te prawa służą. Takiemu odczuciu nie mogą skutecznie zapobiegać normy ustawodawstwa zwykłego.

Po drugie, zasada jedności obu kategorii praw człowieka uznana jest współcześnie w licznych instrumentach międzynarodowych, a liczne rezolucje różnych organów ONZ przypominają ją niemal nieustannie.

Po trzecie, Polska jest stroną wielu traktatów o prawach społeczno-ekonomicznych. Z ich realizacji państwo składa okresowe sprawozdania organom kontroli międzynarodowej. Traktaty te nie wymagają, co prawda, by prawa te miały rangę norm konstytucyjnych (niektóre nie nadają się zresztą do regulacji konstytucyjnej), niemniej ich nagłe zniknięcie z ustawy zasadniczej może budzić zdziwienie.

Po czwarte, orzecznictwo organów międzynarodowych coraz częściej wiąże ochronę wolności indywidualnych z zagwarantowaniem pewnego minimum praw społeczno-ekonomicznych. Wystarczy tutaj przypomnieć stanowisko Komitetu Praw Człowieka w kwestii interpretacji prawa do życia. Komitet uznał, że skuteczna ochrona tego prawa wiąże się z podjęciem przez państwo pewnych pozytywnych działań (np.: zapobieganie bezrobociu, świadczenia z zakresu ochrony zdrowia). Analogiczne tendencje widoczne są w orzecznictwie Europejskiej Komisji Praw Człowieka.

Po piąte, współczesna liberalna doktryna praw człowieka jednoznacznie uznaje potrzebę prawnej ochrony podstawowych praw społeczno-ekonomicznych. Fakt, że prawa te nie wszędzie podniesione są do rangi norm konstytucyjnych, wiąże się często z tradycją tych państw. U nas takiej tradycji nie ma.

Konstytucyjna regulacja praw społeczno-ekonomicznych wymaga uprzedniego rozstrzygnięcia kwestii, jakiego rodzaju obowiązki i w jakim zakresie zamierzamy nałożyć na państwo, czy raczej na organy państwowe. Wydaje się bowiem, że na treść tych praw należy spojrzeć od strony podmiotu zobo-

wiązanego (państwo), a nie od strony podmiotu uprawnionego (jednostka). Nawet wówczas, gdy odpowiednie przepisy będą rozpoczynać się od słów „każdy ma prawo...", to gwarancje tego prawa powinny być sformułowane jako zobowiązania państwa.

Teoretycznie możliwe są tutaj dwa modele. Po pierwsze, nałożenie na organy państwowe obowiązku osiągnięcia pewnego rezultatu. Po drugie, zobowiązanie organów państwowych do prowadzenia odpowiedniej polityki. Pierwszy model jest nierealny. Nie można bowiem zobowiązać państwa do zagwarantowania każdemu prawa do pracy, czy prawa do ochrony zdrowia. Można natomiast zobowiązać państwo do prowadzenia odpowiedniej polityki, której celem będzie eliminowanie bezrobocia, czy też podjęcie działań prewencyjnych w celu ochrony zdrowia.

Propozycje nałożenia na państwo obowiązku „działania", który może polegać również na „zaniechaniu", a nie obowiązku „rezultatu" spotka się zapewne z krytyką, że będą to normy o charakterze programowym. Rzeczywiście, przyjęcie tej koncepcji oznacza, że prawa społeczno-ekonomiczne będą miały charakter programowy, co oznacza w konsekwencji, że nie będą one chronione środkami przewidzianymi w procedurze sądowej czy administracyjnej. Stoimy jednak wobec alternatywy: zrezygnować z konstytucyjnej regulacji praw społeczno-ekonomicznych albo sformułować je w konwencji praw programowych. Wydaje się, że w tej sytuacji należy wybrać drugą możliwość.

Stanowisko, iż w warunkach gospodarki rynkowej należy zrezygnować z aktywnej roli państwa w gwarantowaniu praw społeczno-ekonomicznych, nie jest, moim zdaniem, słuszne. Pozbawiając państwo własności podstawowych środków produkcji, pozbawiamy je tym samym jednego z podstawowych narzędzi regulacji poziomu ochrony praw społeczno-ekonomicznych. Ale przecież w ręku państwa pozostaje inny środek, który odpowiednio wykorzystany może być również skuteczną gwarancją wspomnianych praw. Jest nim legislacja.

Osią wszelkich rozważań na temat praw człowieka jest stosunek: jednostka – państwo. Rezygnacja z konstytucyjnej regulacji praw społeczno-ekonomicznych może być odczytana jako wyłączenie ich z kategorii „podstawowych praw człowieka".

Argumentacja na rzecz konstytucyjnej regulacji praw społeczno-ekonomicznych jest stosunkowo łatwa. Trudniej jest formułować propozycje co do kształtu normatywnego poszczególnych przepisów. Sądzę, że pewną przynajmniej inspiracją w tym zakresie mogą być postanowienia Międzynarodowego Paktu Praw Ekonomicznych, Socjalnych i Kulturalnych.

KATALOG PRAW: OCHRONA MNIEJSZOŚCI

Ochronie mniejszości służy dziś przepis, który stanowi, że „Obywatele [...] niezależnie od narodowości, rasy i wyznania mają równe prawa we

wszystkich dziedzinach życia państwowego, politycznego, społecznego i kulturalnego [...]". Jego konstrukcja jest, moim zdaniem, błędna. Norma konstytucyjna powinna gwarantować równość praw człowieka, poprzez ustanowienie zakazu dyskryminacji ze względu na takie kryteria, jak narodowość, język itd.

Cytowany wyżej przepis jest zbędny, co bynajmniej nie oznacza, iż konstytucyjna ochrona mniejszości jest niepożądana. Niedyskryminowanie mniejszości w zakresie praw człowieka będzie zagwarantowane poprzez odpowiednio sformułowany przepis o równości praw (por. wyżej na temat zasady równości).

Konstytucyjna ochrona mniejszości jest pożądana z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, polityka ostatnich czterdziestu lat wyrządziła mniejszościom ogromne, często nieodwracalne już, krzywdy. I nie ulega wątpliwości, że była to polityka świadoma i celowa. Szczególna ochrona mniejszości będzie więc częściową przynajmniej rekompensatą, a ponadto pozwoli na ich integrację ze społecznością polską. Po drugie, w ostatnich latach szczególnie silne są tendencje zmierzające do ochrony mniejszości na arenie międzynarodowej. Zaawansowane są już prace nad przygotowaniem odpowiedniego instrumentu międzynarodowego. Będzie to zapewne deklaracja Zgromadzenia Ogólnego ONZ, a więc akt nie nakładający zobowiązań prawnych, ale wiążący państwa w płaszczyźnie politycznej i moralnej. Nasz kraj winien więc wyjść naprzeciw tym tendencjom międzynarodowym. Tym bardziej że nie jest wykluczone, iż w przyszłości przyjęty zostanie w ramach ONZ odpowiedni traktat.

W dyskusji nad ochroną mniejszości rozstrzygnięcia wymagają dwie kwestie:

1. podmiot ochrony
2. zakres gwarantowanych praw

Ad. 1. Podmiotem ochrony może być bądź jednostka-członek mniejszości, bądź mniejszość jako grupa społeczna. Podmiotem ochrony w obecnie obowiązującej Konstytucji (pomijam w tym miejscu okoliczność, iż konstrukcja prawna tej ochrony jest nieudolna) jest jednostka będąca członkiem mniejszości. Również art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych gwarantuje określone prawa członkom mniejszości.

Przyjęcie koncepcji, iż podmiotem ochrony jest jednostka-członek mniejszości, byłoby więc zgodne ze zobowiązaniami międzynarodowymi Polski. Niemniej uważam, że w nowej konstytucji podmiotem ochrony powinna być mniejszość jako grupa społeczna. Członek mniejszości korzysta z ochrony na podstawie wszystkich przepisów o prawach człowieka, zwłaszcza przy odpowiednim sformułowaniu zasady równości. Celem odrębnego przepisu jest natomiast ochrona grupy, która ma pewne specyficzne cechy różniące je od reszty społeczeństwa.

Propozycja moja jest następująca: podmiotem konstytucyjnej ochrony są mniejszości etniczne i językowe. Pragnę w tym miejscu zwrócić uwagę, że obecna konstytucja nie wspomina o mniejszościach językowych, a ponadto w przepisie o równości praw „język" nie jest wymieniony jako kryterium, które nie może być podstawą zróżnicowania praw. Uważam natomiast, iż niecelowa jest odrębna ochrona mniejszości religijnych. Ich prawa są wystarczająco chronione (czy będą chronione) przez przepisy o wolności religii. Natomiast jeśli grupa religijna jest jednocześnie grupą etniczną, wówczas skorzysta ze szczególnej ochrony, jaka przyznana jest mniejszościom. Przyznanie szczególnej ochrony „mniejszościom religijnym" jest niecelowe z tego względu, że zakres gwarantowanych praw dotyczyłby tylko jednej sfery, a mianowicie religii i wyznania. Natomiast zakres praw, jaki powinien być przyznany mniejszościom etnicznym i językowym, jest nie tylko szerszy, ale przede wszystkim zróżnicowany.

Ad 2. Niezależnie od sposobu rozstrzygnięcia dylematu co do ochrony (jednostka czy grupa), jestem zdania, że konstytucja powinna gwarantować mniejszościom pewne specyficzne prawa. Sama zasada równych praw i niedyskryminacji jest zbędna, jeżeli ogólny przepis o równości praw będzie odpowiednio zredagowany. Natomiast ochrona mniejszości polega na przyznaniu im specyficznych praw, których celem jest, najogólniej mówiąc, zagwarantowanie identyczności kulturowej i narodowej danej grupy.

Przyjmując powyższą koncepcję, szczególnej rozwagi wymaga sposób zredagowania przepisu konstytucji. Możliwe są tutaj dwa warianty: a) ogólna klauzula, iż mniejszości etniczne i językowe mają prawo do ochrony swej identyczności kulturowej i narodowej; b) szczegółowy przepis, który przewiduje, że mniejszości mają prawo do własnego życia kulturalnego, posługiwania się własnym językiem, do własnego szkolnictwa, prasy itd.

Z punktu widzenia interesów mniejszości wariant „b" jest korzystniejszy. Rodzi się natomiast pytanie o stopień szczegółowości omawianego przepisu konstytucji. Nie ulega jednak wątpliwości, że traktowanie preferencyjne – w określonym zakresie – jest warunkiem sine qua non efektywnej ochrony mniejszości.

Nie jestem zwolennikiem koncepcji, aby mniejszościom przyznać w konstytucji prawa polityczne (np. zagwarantowanie odpowiedniej reprezentacji parlamentarnej, czy też reprezentacji na szczeblu władz lokalnych). Rozwiązania takie przyjmuje się w państwach, w których mniejszości są zintegrowane wewnętrznie i liczebnie duże. Wiąże się to z reguły z zamieszkiwaniem na określonym terytorium. Wydaje się, że mniejszości w Polsce takich warunków nie spełniają.

Sądzę ponadto, że względem mniejszości należy prowadzić politykę asymilacji (która nie jest równoznaczna z likwidowaniem ich odrębności kulturowej i narodowej!), a nie politykę separacji. Przyznanie „odrębnych" praw politycznych nie będzie sprzyjać takiej asymilacji.

KATALOG PRAW: CUDZOZIEMCY

Ustawa zasadnicza powinna jednoznacznie wskazywać, iż podmiotem praw człowieka jest każda jednostka podległa jurysdykcji państwa.

Możliwe są tutaj dwa warianty redagowania poszczególnych przepisów: 1. przepisy, które nie odnoszą się do cudzoziemców, rozpoczynają się od słów: „każdy obywatel". Rozróżnienie to dotyczy, jak się wydaje, jedynie praw politycznych (zwłaszcza prawa wyborczego); 2. przepisy rozpoczynają się od słów: „każdy człowiek", przy czym przewiduję możliwość ustawowego ograniczenia pewnych praw względem cudzoziemców (np. prawo zrzeszania się).

Generalnie, konieczne jest przyznanie praw człowieka cudzoziemcom i bezpaństwowcom dla zapewnienia zgodności konstytucji ze zobowiązaniami międzynarodowymi.

OGRANICZENIE PRAW

Uważam, że w konstytucji należy ustanowić przepisy wskazujące zakres dopuszczalnych ograniczeń niektórych praw człowieka. Klauzule takie powinny przewidywać, że ograniczenie praw człowieka może nastąpić tylko w drodze ustawy. Ponadto przepisy te winny jednoznacznie precyzować cele, a w konsekwencji i zakres ograniczeń. W grę wchodzą następujące cele: porządek publiczny, moralność, prawa i wolność innych osób.

Nie sądzę, by zamieszczenie w niektórych przepisach klauzuli o dopuszczalnych ograniczeniach wywoływało „złe wrażenie" i było odczytane jako swego rodzaju zaproszenie do ograniczenia praw konstytucyjnych. Przeciwnie, uważam, że tego typu klauzule mają charakter gwarancji praw człowieka. Ograniczają one bowiem nie tyle prawa człowieka, co swobodę organów państwowych w manipulowaniu tymi prawami.

PRAWA CZŁOWIEKA A TRAKTATY MIĘDZYNARODOWE

Zagadnienie powyższe ma dwa aspekty. Po pierwsze, jest to kwestia zgodności norm konstytucyjnych ze zobowiązaniami międzynarodowymi. Drugi aspekt to realizacja zobowiązań międzynarodowych w porządku krajowym.

Zakładam, że miejsce traktatów w systemie prawa wewnętrznego uregulowane będzie w rozdziale pt. „Źródła prawa". Uważam jednak, że celowe byłoby zagwarantowanie bezpośredniego stosowania traktatów przez sądy i organy administracji. Jeśli odpowiedni przepis nie będzie zamieszczony w rozdziale o źródłach prawa, wówczas należałoby rozważyć możliwość sformułowania odpowiedniej klauzuli w rozdziale o prawach człowieka.

Należy bowiem pamiętać, że właśnie traktaty o prawach człowieka wykonywane są na gruncie stosunków prawa wewnętrznego. Mając na uwadze ewentualne przystąpienie Polski do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, warto poświęcić szczególną uwagę możliwości bezpośredniego stosowania traktatów. Takie rozwiązanie przyjęło bowiem większość państw-stron tej Konwencji.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

HOMO HOMINI RES SACRA

W sprawie aksjologicznej zasady Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej

Kiedy minister Józef Beck składał w dniu 5 maja 1939 roku historyczną deklarację wobec połączonych izb polskiego Zgromadzenia Narodowego w Warszawie, noszącą znamienny tytuł: *O co właściwie chodzi?*, dawał wyraz aksjologicznym priorytetom, które miały uprawomocnić podejmowaną decyzję. Zdawał on sobie doskonale sprawę z ceny, którą Polska musi zapłacić za „Nie!", wypowiedziane pod adresem obu sąsiadujących z nią potęg totalitarnych. Nikt przecież nie mógł wówczas żywić najmniejszej wątpliwości, że ceną tą będzie utrata suwerennego bytu państwa polskiego. Nie ulegało jednak również wątpliwości, że cena ta to nieodzowny okup za coś, co jest od suwerenności państwa jeszcze ważniejsze. To „ważniejsze" – to moralna suwerenność ducha narodu, ocalenie niepodległości jego „duszy" (Rydz-Śmigły), jego niezbywalnego prawa do bycia wolnym w prawdzie, prawa rządzenia się wyłącznie mocą tego, co słuszne, i nie podlegania mocy nagiej siły, czyli po prostu przemocy. Totalitarnemu roszczeniu do priorytetu siły nad tym, co słuszne, zostaje przeciwstawiona – stojąca na straży nienaruszalność wewnętrznego zobowiązania wolności człowieka do wyboru prawdy – zasada pierwszeństwa tego, co słuszne, nad siłą. Plus ratio quam vis. Oto hierarchia wartości wyłaniająca się jako odpowiedź na pytanie: „O co właściwie chodzi?" Rzecz jasna, aksjologia ta mogła prowadzić tylko do jednej odpowiedzi, jaką Polska – w osobie swego ministra Józefa Becka – dała na żądanie Hitlerowskich Niemiec, żądanie, którego jedyną „racją" była potęga militarna III Rzeszy. Odpowiedź ta – pomimo świadomości wszelkich jej następstw – brzmiała: „Nie!".

Czas pomiędzy tamtą decyzją sprzed 50 lat a chwilą obecną to epoka. To nie tylko czas zmagań o odzyskanie utraconej we wrześniu 1939 roku suwerenności Rzeczypospolitej Polskiej, to także czas wielkiego testu prawdy o wartościach, zwłaszcza tych, które konstytuują człowieka jako człowieka i decydują o jego godności. Czy mocą swego wolnego wyboru człowiek może ustanawiać kryteria – swego i kogokolwiek bądź – człowieczeństwa oraz decydować, jakie prawa człowiekowi przysługują – czy też jego wol-

ność to wolność wyboru poznanej prawdy o człowieku i jego godności? Nic bodaj tak nie odsłania i nie ujawnia istotnego rdzenia tej godności jak próba jej pogwałcenia. Per opposita cognoscitur. Vide: Ecce homo! Nie „sine fundamento in re" oznaczano dlatego niektóre z pól bitewnych owych zmagań o godność człowieczą pomnikami o wymownym napisie: H o m o h o m i n i. Napisie, który jest przecież zapisem sumienia, wyrazem aksjologicznej świadomości tamtego czasu, testem prawdy o godności człowieka.

Homo homini. Człowiek człowiekowi...

Kim był człowiek w oczach człowieka, który zgotował człowiekowi taki los? Czy nie rywalem tylko, którego trzeba zniszczyć, by nie ograniczał jego „przestrzeni życiowej" (Lebensraum), nie zawężał jego „przestrzeni wolności" (Freiheitsraum)? A jeśli tak, to kim się staje – już z własnego wyboru – człowiek: jednostka, grupa, nawet demokratyczna większość w państwie, poprzez swą decyzję niewidzenia człowieczeństwa i jego godności w drugim człowieku?

Wydaje się, iż pytania te, i aksjologia, z której wyrastają, nie mogą nie towarzyszyć tym wszystkim, którym przypada w udziale rola twórców nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej w tym właśnie dziejowym momencie, w którym niejako imperatywem chwili staje się podcięcie u samego korzenia totalitaryzmu. Diagnozę i terapię wskazała „Solidarność": „2+2 musi być z a w s z e cztery". Prawda nie może zależeć od niczyjej decyzji. Niepodległość sumienia – i człowieka, podmiotu sumienia – żyje z niepodległości prawdy. Próba poddania prawdy sumieniu to jego samobójstwo, jego najbardziej radykalna deprawacja. Oto o czym należy pamiętać, by przezwyciężyć totalitaryzm w jego najbardziej zawoalowanej postaci: w masce pozoru wolności sumienia! Nie może dziś więc chodzić nam tylko o zadeklarowanie aktem uchwalenia nowej Konstytucji formalnie suwerennego bytu państwowego Rzeczypospolitej Polskiej. Chodzić nam musi jednocześnie – a nawet przede wszystkim – o osadzenie tej Konstytucji na fundamencie takiej m e r y t o r y c z n e j zasady, która w sposób ostateczny i konsekwentny wykluczy możliwość jakiejkolwiek infiltracji ducha totalitaryzmu – a raczej jego upiora – w obręb „ducha praw" Rzeczypospolitej Polskiej. Chodzi o ustawowe gwarancje, które uniemożliwią dokonanie na obszarze Rzeczypospolitej gwałtu na (prawdzie o) człowieku z powołaniem się na prawo stanowione przez państwo i na jego autorytet, chodzi o taki konstytucyjny zapis, który wykluczy możliwość posłużenia się prawem stanowionym dla pogwałcenia prawa, które człowiekowi przysługuje niezbywalnie, na mocy faktu, że jest po prostu tym, kim jest. By nie mogło powtórzyć się „homo homini" – w majestacie prawa. Oto sedno nowej Konstytucji. Oto do czego nas tutaj i dzisiaj zobowiązuje także tragiczna lekcja dziejów ostatniego pięćdziesięciolecia. Bez tego wpisu, podcinającego korzenie totalitaryzmu, Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej epoki przełomu „Solidarnościowego" będzie wielkim błędem historycznym i etycznym.

Formułując to samo w sposób pozytywny można rzecz sprowadzić do dokonania konstytucyjnego zapisu, który jednoznacznie zagwarantuje prawo do życia i rozwoju każdemu człowiekowi od chwili jego poczęcia do chwili jego zgonu. Zapis ten mógłby przyjąć postać formuły: Homo homini res sacra – homo homini homo. Formuła ta ma tę zaletę, że kojarzy się z jednej strony z tragicznym doświadczeniem czasu totalitarnego bestialstwa, z drugiej zaś nawiązuje do zasady wypowiedzianej przez wielkiego Rzymianina Senekę: „Homo homini res sacra", zasady, która poprzez całe stulecia inspirowała najszczytniejsze inicjatywy legislacyjne. A zatem: Homo homini res sacra – homo homini homo Rei Publicae Polonorum lex suprema esto!

W ujęciu tym spotykają się – na zasadzie korelacji – aspekt przedmiotowy (homo homini res sacra) i aspekt podmiotowy (homo homini homo) problemu. Prawodawca apeluje tu w imieniu człowieka jako przedmiotu działania (przedmiotu, który tym się właśnie odznacza, iż jest zarazem podmiotem: res sacra!) do człowieka jako podmiotu działania, wyrażając swe zatroskanie (jako ten qui curam communitatis habet) o nich obu. Uderzenie w dobro fizyczne drugiego jest bowiem samobójczym ciosem moralnym w samego siebie. O aksjologiczną świadomość tej właśnie korelacji tu chodzi i o danie jej prawnego, najbardziej uroczystego wyrazu poprzez zapis w Konstytucji.

Najważniejszą zaletą tej formuły wydaje się jednak to, że nie wymaga ona właściwie komentarza. Zawiera on się bowiem już w samej jej treści. Trzeba oczywiście – ale i wystarcza – tę treść zobaczyć. Czy trzeba kogoś, kto treść tę dostrzega, jeszcze przekonywać, że formuła ta musi znaczyć: „Omnis homo omni homini homo", „Każdy człowiek każdemu człowiekowi – człowiekiem"? Że już sama próba usprawiedliwienia wyjątku oznacza jej przekreślenie lub – co gorsze – jej kompletne niezrozumienie (por. Talleyranda: „Panowie, to gorsze od zbrodni. To błąd!")?

Słusznie więc zwraca się uwagę, iż „kamieniem probierczym" obywatelskiego państwa prawa (państwa praworządnego) jest to, czy zabezpiecza ono prawa mniejszości: narodowych, wyznaniowych, a także „mniejszości najmniejszych" (których najłatwiej nie zauważyć, ponieważ nie widzi się jeszcze ich twarzy). Może więc trzeba to – dla pewności – wyeksponować w ustawie zasadniczej? Respekt dla człowieka jako człowieka byłby bowiem fikcją, gdyby w pierwszym rzędzie nie obejmował jego życia jako wartości stanowiącej fundament, na którym dopiero wznosi się cała „reszta" człowieczeństwa, łącznie z tym, co w człowieku najwyższe: jego – związana jedynie prawdą – wolność. Poniekąd więc alfą i omegą całego porządku legislacyjnego jest prawne zabezpieczenie wartości życia ludzkiego: primum vivere. Oto dlaczego Homo homini res sacra.

Wydaje się tedy, iż tak pojęty i ujęty zapis aksjologiczno-normatywny zawiera w sobie wszystko, co konieczne i co zarazem wystarcza dla określe-

nia autentycznego „ducha praw" Rzeczypospolitej, czyli tego właśnie, dzięki czemu wszelkie prawo stanowione godne jest w ogóle swego własnego imienia, zaś państwo, które je stanowi, strzeże go i nim się rządzi, godne jest nazwy obywatelskiego państwa prawa, państwa prawo-rządnego. Z tej – naczelnej – perspektywy patrząc, wszystko inne, co składa się jeszcze na corpus ustawy zasadniczej, staje się wehikułem tej jednej jedynej sprawy: by żył i mógł się rozwijać człowiek. Oczywiście, od jakości konstrukcji wehikułu zależy, jak nim pojedzie pasażer, dla którego jest on budowany. Rzeczą ekspertów prawa konstytucyjnego jest więc, by był to pojazd – pod wszelkimi względami – pierwszej klasy.

Nie można na koniec nie wspomnieć o jeszcze jednym szczególnym zobowiązaniu, jakie biorą na siebie Polacy tworząc dla siebie konstytucję ze świadomością, że winna ona definitywnie przesądzać o losach totalitaryzmu. Wydaje się mianowicie, że Polakom przysługuje honor i obowiązek złożenia wobec Europy i świata uroczystego świadectwa zasadzie Homo homini homo. Z jej wszak powodu stali się oni – nie tylko oni, choć oni pierwsi w 1939 roku! – ofiarą agresji totalitarnych potęg. Zwycięstwo odniesione przez Polskę w walce z przemocą, programowo wykluczającej użycie przemocy, domaga się wygrania tego zwycięstwa do końca i dla wszystkich. Polska ma więc szczególne prawo i obowiązek dobitnego pokazania Europie i światu istoty tego zwycięstwa i zarazem potęgi tej broni, za pomocą której zostało ono odniesione: potęgi świadectwa składanego prawdzie. Świat, który deklaratywnie potępia totalitaryzm, i jego broń: zakłamanie i zniewolenie, jest bowiem światem, którego wciąż jeszcze zdaje się nie razić takie słowo, jak „mocarstwo", „supermocarstwo", „strefa wpływów" czy nawet – co szczególnie niepokoi – słowo „decyzja sumienia", gdy znaczyć ma moc („wolność"!) wydania wyroku na zabicie człowieka niewinnego. Czy nie tu właśnie gnieździ się najgłębiej ukryty totalitaryzm!? A poza tym trzeba pytać, czy jest już gdziekolwiek w tzw. cywilizowanym świecie konstytucja, która mogłaby stanowić dla Polski gotowy model, gotowy wzorzec do przyjęcia, w tym najważniejszym dla Konstytucji miejscu, o jakim tu mowa? A jeśli takiej konstytucji jeszcze w świecie nie ma, to czy tworząc nową Konstytucję, Polacy tworzą ją tylko dla siebie? Oto także powód, dla którego aksjologia stojąca u podstaw historycznej deklaracji rządu Rzeczypospolitej Polskiej z 5 maja 1939 roku zasłużyła sobie na uroczysty wpis do tej par excellence „solidarnościowej" Konstytucji, Konstytucji, której niejako przeznaczeniem jest stać się spadkobierczynią tego, co najszczytniejsze w naszej historii, i bramą, która otwiera ludzkości drogę ku przyszłości na miarę prawdy o godności człowieka. Obyśmy nie przeszli obok wyzwania tej dziejowej chwili.

Lublin, wrzesień 1990

Michał PIETRZAK

PROPOZYCJE W SPRAWIE PRZYSZŁEJ KONSTYTUCJI

Przyszła konstytucja winna odpowiadać w pełni pojęciu „ustawa zasadnicza" i być aktem normatywnym, z którego należy wyeliminować treści polityczne i ideologiczne. Te ostatnie, jeżeli się uzna za celowe, można umieścić w preambule. Preambuła winna zawierać wskazanie uwarunkowań politycznych, w jakich powstawała konstytucja. Dla podkreślenia tradycji konstytucjonalizmu polskiego niezbędne wydaje się nawiązanie do Konstytucji 3 maja i Konstytucji marcowej. Konstytucja musi się składać z norm prawnych, zawierających sformułowania jasne i precyzyjne, wykluczające możliwość rozbieżnych interpretacji. Dotyczy to w szczególności norm określających uprawnienia, obowiązki i tryb funkcjonowania organów państwowych oraz prawa i wolności obywateli. Winna być zachowana równowaga między wymogami ogólności i szczegółowości jej przepisów. Tam, gdzie to jest możliwe, przepisy winny być tak formułowane, aby możliwe było ich bezpośrednie zastosowanie przez sądy i organy administracji państwowej. Dyrektywy dla ustaw wykonawczych nie mogą budzić niejasności i wątpliwości interpretacyjnych. Wszystkie przepisy wykonawcze do konstytucji winny być wydane w okresie roku od jej uchwalenia, co wymaga wcześniejszego rozpoczęcia prac przygotowawczych nad projektami ustaw.

KONSTRUKCJA KONSTYTUCJI

Preambuła
I. Zasady ustroju politycznego
II. Zasady ustroju społeczno-ekonomicznego
III. Organy ustawodawcze
IV. Organy wykonawcze
V. Samorząd
VI. Organy kontrolujące legalność działania państwa
VII. Wymiar sprawiedliwości
VIII. Obowiązki obywatelskie
IX. Prawa i wolności obywatelskie
X. Zmiana konstytucji.

I. ZASADY USTROJU POLITYCZNEGO

1. Republikańska forma ustroju. 2. Demokratyczne państwo prawne. 3. Cele państwa. 4. Podmiot władzy państwowej. 5. Zasada demokracji bezpośredniej i pośredniej. 6. Podział władzy. 7. Samorząd. 8. Źródła prawa.

II. ZASADY USTROJU SPOŁECZNO-EKONOMICZNEGO

1. Wskazanie form własności. 2. Jednakowa ochrona wszystkich form własności. 3. Swoboda działalności gospodarczej. Ograniczenia tej swobody określają ustawy.

III. ORGANY USTAWODAWCZE

Sejm (ewentualnie Senat). Określenie ogólne. Osobiście opowiadam się za jednoizbowością. Zasady prawa wyborczego. Liczebność Sejmu. Immunitet i nietykalność poselska. Organizacja i tryb funkcjonowania Sejmu. Kompetencje Sejmu: a) ustawodawcze, zakres spraw zastrzeżonych do wyłączności ustawodawczej Sejmu, kontrola nad działalnością ustawodawczą rządu, b) elekcyjne, c) udział w tworzeniu rządu i kontrola nad jego działalnością, formy tej kontroli, odpowiedzialność ministrów. Możliwość rozwiązania Sejmu drogą własnej uchwały i decyzją Prezydenta. Zasady prawa wyborczego do Sejmu. Wybory równe, tajne, powszechne i bezpośrednie. Czynne prawo wyborcze od 18 lat, bierne od 21 lat. Prawo zgłaszania przysługuje grupie 500 obywateli zamieszkałych w okręgu. Wybory odbywają się w okręgach jednomandatowych w dwóch turach. W pierwszej turze większość bezwzględna, w drugiej turze względna. Drugi wariant – wybory proporcjonalne z dwoma ograniczeniami: 1. W podziale mandatów w okręgu uczestniczą partie (listy), które uzyskały przynajmniej 5% ważnych głosów. 2. Lista, która uzyskała w okręgu 50% ważnych głosów, obsadza wszystkie mandaty. Nad prawidłowością wyborów czuwa Sąd Najwyższy.

IV. ORGANY WYKONAWCZE

Organami wykonawczymi są Prezydent i Rada Ministrów (Rząd) oraz ministrowie.

Prezydent wybierany w głosowaniu powszechnym, ewentualnie spośród dwóch kandydatów przedstawionych przez Sejm. Kadencja Prezydenta dłuższa niż Sejmu. Kompetencje Prezydenta: a) samodzielne, nie wymagające kontrasygnaty ministrów i premiera, gdy Prezydent występuje jako arbiter w sporach między Sejmem i rządem, b) pozostałe kompetencje wymagają kontrasygnaty. Przedmiotowy zakres kompetencji – wyliczenie. Powoływanie Premiera, a na jego wniosek ministrów i ich odwoływanie. Rozwiązywanie Sejmu przed upływem kadencji. Prawo veta ustawodawczego (zawieszające). Zarządzanie referendum. Odpowiedzialność konstytucyjna Prezydenta.

Rada Ministrów. Skład określony przez ustawę. Zakres uprawnień premiera, ministrów, Rady Ministrów. Odpowiedzialność polityczna i konstytucyjna, solidarna i indywidualna ministrów.

W konstytucji winny się znaleźć podstawowe zasady dotyczące organizacji, kompetencji i funkcjonowania administracji państwowej.

V. SAMORZĄD

Rodzaje samorządu. Samorząd terytorialny (powszechny). Organizacja. Organy uchwałodawcze pochodzą z wyborów powszechnych, równych, bezpośrednich, tajnych i proporcjonalnych. Organy wykonawcze samorządu, sposób ich powoływania. Zadania samorządu. Finanse samorządu. Nadzór nad samorządem. Sposób powiązania organów wykonawczych samorządu terytorialnego z organami administracji rządowej, aby zapobiec dwutorowości działania.

Samorząd gospodarczy w różnych działach gospodarki. Samorząd akademicki, zawodowy, narodowościowy.

VI. ORGANY KONTROLUJĄCE LEGALNOŚĆ DZIAŁANIA PAŃSTWA

1. Sądownictwo konstytucyjne. 2. Trybunał Stanu. 3. Sądownictwo administracyjne. 4. Rzecznik praw obywatelskich. 5. Kontrola finansowej działalności państwa. 6. Kontrola długów państwa. 7. Trybunał Kompetencyjny.

VII. WYMIAR SPRAWIEDLIWOŚCI

Struktura organów wymiaru sprawiedliwości. Sądy, ich rodzaje. Powoływanie sędziów. Gwarancje niezawisłości. Immunitet sędziowski. Sądy przysięgłych dla spraw przestępstw politycznych. Sądy wojskowe. Sądy pracy i ubezpieczeń społecznych. Prokuratura, jej usytuowanie w strukturze organów wymiaru sprawiedliwości. Prokuratura Generalna i jej zadania. Notariat. Adwokatura.

VIII. OBOWIĄZKI OBYWATELSKIE

Celowość wyodrębnienia obowiązków obywateli wobec państwa. Przestrzeganie prawa. Służba wojskowa. Ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych. Sumienne wykonywanie obowiązków publicznych. Obowiązki rodziców wobec dzieci. Obowiązek szkolny.

IX. PRAWA I WOLNOŚCI OBYWATELSKIE

Konstytucja winna unikać sformułowań propagandowych. Normy dotyczące praw i wolności winny być w miarę dokładne i wskazywać podstawowe gwarancje instytucjonalne i formalne.

1. Równość wobec prawa. Dostęp do stanowisk i urzędów publicznych. Prawa cudzoziemców.

2. Wolność i nietykalność osobista. Jej gwarancje i ochrona. Aresztowanie. Rewizja osobista. Prawo dochodzenia krzywd i strat. Nienaruszalność mieszkania. Tajemnica korespondencji. Wolność zamieszkania i emigracji. Ochrona życia. Zakaz działania prawa wstecz.

3. Wolność wypowiadania się. Jej gwarancje. Zakaz systemu koncesyjnego na wydawanie czasopism i książek i innych form masowego przekazywania. Zakaz cenzury prewencyjnej. Radiofonia i telewizja prywatna.

4. Wolność stowarzyszania się i zgromadzania. Wolność tworzenia związków zawodowych. Ich gwarancje.

5. Wolność petycji i skarg do wszystkich organów państwowych, także określonej grupy osób do Trybunału Konstytucyjnego.

6. Wolność sumienia i wyznania. Ich gwarancje, rozdział Kościoła od państwa, neutralność religijnoświatopoglądowa państwa. Swoboda tworzenia i działania związków wyznaniowych.

7. Wolność narodowościowa. Język. Szkoły. Organizacje. Wydawnictwa.

8. Wolność badań naukowych i ogłaszania ich wyników.

9. Wolność nauczania. Prawo zakładania szkół i zakładów wychowawczych. Prawo do nauki i zakres obowiązku szkolnego. Bezpłatność nauczania w szkołach państwowych. Stypendia i pomoc materialna państwa dla uczących się i studiujących.

10. Odpowiedzialność państwa i jego organów za szkody wyrządzone obywatelom przez działania niezgodne z prawem.

11. Ochrona prawa własności i obrotu nią. Ograniczenia wyłącznie w drodze ustawodawczej.

12. Wolność przedsięwzięć gospodarczych. Wolność wyboru zajęcia i zarobkowania.

13. Prawo do pracy. Ubezpieczenie na wypadek bezrobocia. Ubezpieczenia społeczne. Urlopy. Prawo do wypoczynku. Czas pracy.

14. Prawo do ochrony zdrowia.

15. Prawa dziecka do opieki ze strony państwa w wypadku braku opieki ze strony rodziców. Prawo do nauki. Zakaz stałego zatrudniania dzieci do lat 16. Prawa dzieci nieślubnych.

16. Ochrona macierzyństwa. Ochrona pracy kobiet.

17. Ochrona środowiska naturalnego i jej gwarancje instytucjonalne i formalne.

18. Stan wyjątkowy i stan wojenny. Ich skutki dla praw i wolności.

X. ZMIANA KONSTYTUCJI

Kwalifikowana większość 2/3 ustawowej liczby posłów. Referendum konstytucyjne.

STANOWISKO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W SPRAWIE ZAŁOŻEŃ AKSJOLOGICZNYCH NOWEJ KONSTYTUCJI

1. WARTOŚCI PODSTAWOWE W KONSTYTUCJI

„Constitutio" oznacza „urządzenie"; konstytucja państwa to urządzenie tegoż. Trudno sobie wyobrazić, aby owo „urządzenie" mogło następować w aksjologicznej próżni. Co więcej, jego punktem wyjścia powinna być myśl o ochronie wartości ważnych dla człowieka i wspólnot ludzkich, a celem realizacja tych wartości.

Papież Jan Paweł II w swoim przemówieniu wygłoszonym na posiedzeniu Zgromadzenia Ogólnego ONZ w 1979 r. wyłożył, jakie powinno być generalne odniesienie etyczne działań politycznych. Zwracając się do obecnych powiedział: „Jesteście przedstawicielami ludzi i ludów na dzisiejszym etapie historii, a zarazem na określonym etapie historii całej ludzkości, mających własną osobowość i godność ludzką, własną kulturę, własne doświadczenie i dążenia, własne cierpienia i własne zdrowie i słuszną nadzieję na przyszłość. W tym odniesieniu posiada właściwą sobie rację bytu cała działalność polityczna wewnątrzpaństwowa czy międzynarodowa, która w ostatecznej analizie – jest «z człowieka», «przez człowieka» i «dla człowieka». Jeśli działalność ta odrywa się od tej fundamentalnej zależności i od tej fundamentalnej celowości, jeśli staje się poniekąd celem dla siebie, traci także właściwą sobie rację bytu. Co więcej, może stać się nawet źródłem swoistej alienacji. Może stać się obca człowiekowi, może popaść w antynomię z samym człowiekiem".

Stosunek między jednostką a państwem ma fundamentalne znaczenie dla życia i rozwoju każdej osoby, jak i całej zbiorowości. Wartością pierwotną w tej relacji jest człowiek, a państwo, podobnie jak i inne instytucje mają tworzyć ramy dla spełnienia przez człowieka jego przymiotów, realizacji jego przyrodzonych praw. Ów wtórny wobec osoby ludzkiej charakter instytucji życia zbiorowego nie przeczy temu, że są one niezbędne dla pomyślności jednostki i w tym sensie same stanowią wartości wymagające ochrony. Tak jak interes jednostki winien być kojarzony z interesem wspólnot i ogółu, tak prawa człowieka wobec państwa powinny znajdować swoje dopełnienie w ludzkich powinnościach wobec wspólnot.

Uważamy również za konieczne przywołanie w tekście konstytucji wartości najcenniejszych dla narodu polskiego, wartości współtworzących jego historię i los, wartości ściśle związanych z dziejami ewangelizacji społeczeństwa. Takie wartości, jak umiłowanie wolności, gotowość do poświęceń w imię jej zachowania i obrony, honor, tolerancja, solidarność społeczna i narodowa są nie tylko elementem naszej tradycji narodowej i spoiwem dla jej tożsamości, ale wchodzą także do skarbca kultury europejskiej. Dlatego też ten obowiązek ustawodawcy ma poza względami prawnymi, również wymiar moralny.

Jesteśmy także przekonani o tym, iż nadszedł czas odrzucenia ugruntowanego niestety w świadomości społecznej błędnego i szkodliwego uproszczenia, w myśl którego laickość państwa przedstawiana jest jako zasadnicza i niemalże jedyna gwarancja wolności i równouprawnienia obywateli. Uważamy, iż charakterystykę państwa w całości wyczerpuje określenie go jako prawnej struktury służącej obywatelom i ich wspólnotom, co w konsekwencji uchyla potrzebę szczegółowego opisu jego przymiotów.

2. NORMATYWNY CHARAKTER KONSTYTUCJI

Podstawowym zadaniem ustawodawcy powinno być potwierdzenie w normach konstytucyjnych przyrodzonych i niezbywalnych praw: osoby, wspólnot ludzkich oraz wspólnoty obywateli państwa. Nauka Kościoła postrzega bowiem człowieka nie jako egoistyczną jednostkę, wolną od więzów społecznych. Uznaje, że człowiek może prawidłowo rozwijać swoją osobowość tylko we wspólnocie ludzkiej, która stwarza po temu warunki i wobec której ma wiążące się z tym powinności.

Konstytucja zatem powinna stanowić solidną podstawę dla całego systemu prawa, systemu którego istotę można przedstawić jako zbiór następujących relacji: prawa przyrodzone osób i wspólnot – prawa ustawowo „nabyte", służące ochronie lub realizacji praw przyrodzonych – obowiązki państwa (jego organów), wspólnot, osób w sferze realizacji praw przyrodzonych innych podmiotów. Taka koncepcja konstytucji wymaga uwzględnienia istotnych założeń:

po pierwsze, granicą prawnej ochrony prawa przyrodzonego jest jedynie kolizja z innymi prawami przyrodzonymi lub z prawami przyrodzonymi innych osób i wspólnot;

po drugie, na państwie (jego właściwych organach) ciąży obowiązek u s t a w o w e g o określenia – 1. granic prawnej ochrony praw przyrodzonych i mechanizmów ich uzgadniania, – 2. uszczegółowienia i pełnego uregulowania obowiązków państwa, wspólnot oraz osób w zakresie realizacji praw przyrodzonych innych podmiotów;

po trzecie, przepisy konstytucji powinnny mieć charakter normatywny, a nie deklaratywny, tzn. postanowienia konstytucji potwierdzające prawa

przyrodzone wiążą wszystkie organy państwowe i są stosowane bezpośrednio – każdy, kto twierdzi, że zostały naruszone jego prawa przyrodzone, może wnieść odpowiednią skargę do sądu.

Ważnym zabiegiem legislacyjnym gwarantującym w wysokim stopniu charakter normatywny postanowień konstytucji byłoby również ścisłe powiązanie danego prawa przyrodzonego z odpowiednim obowiązkiem organów państwa lub innych podmiotów.

3. KATALOG PRAW PRZYRODZONYCH

Istotnym zagadnieniem jest przedstawienie w tekście konstytucji klarownej klasyfikacji praw przyrodzonych. Otóż wydaje się, iż prawa przyrodzone osoby powinny być zaprezentowane wedle następującego porządku odniesień: życie, zdrowie, godność, wolność myślenia, wolność działania oraz rozwój osobowości, natomiast prawa przyrodzone wspólnot ludzkich: byt, dobre imię, funkcjonowanie i rozwój wspólnoty.

O s o b a :

- prawo do życia od chwili poczęcia
- nietykalność osobista i bezpieczeństwo każdego człowieka
- prawo do dobrego imienia
- równość wobec prawa
- prawo do ochrony prawnej ze strony organów państwa (np. do obrony w postępowaniu karnym, ochrony sądowej w postępowaniu cywilnym, ochrony w postępowaniu administracyjnym)
- wolność sumienia i wyznań religijnych
- wolność wyrażania myśli, poglądów i uczuć
- wolność uzewnętrzniania i praktykowania obrzędów religijnych
- prawo do tożsamości i autonomii moralnej – niezbędnym korelatem tego zapisu powinny być zakazy rozpowszechniania treści niemoralnych i obraźliwych oraz określenie obowiązków państwa w tej dziedzinie
- prawo do pełnego uczestnictwa w kulturze swego narodu
- prawo do swobodnego poruszania się na terytorium państwa i do wyboru miejsca pobytu
- prawo swobodnego opuszczenia terytorium państwa
- prawo do własności i jego gwarancja
- prawo do podejmowania i prowadzenia działalności gospodarczej na równych prawach
- prawo do pracy
- wolność wyboru miejsca pracy
- prawo do rozwoju osobowości
- prawo rodziców do wychowywania swych dzieci zgodnie z ich prze-

konaniami, zwłaszcza prawo do pobierania przez ich dzieci nauki religii w szkole
- prawo do nauki

Wspólnoty ludzi: (rodzina, wspólnoty narodowe i etniczne, wyznaniowe, samorządowe, społeczne, polityczne, pracownicze)
- prawo wspólnoty do istnienia
- prawo każdej osoby do utworzenia wraz z innymi osobami wspólnoty
- prawo każdego do manifestowania swej przynależności do wspólnoty
- prawo wspólnoty do samoorganizacji
- prawo do samodzielnego zarządzania swoimi sprawami
- prawo wspólnoty do dobrego imienia
- prawo wspólnoty do zintegrowanego rozwoju

Wspólnota obywateli państwa:
- prawo do bezpieczeństwa zewnętrznego oraz wewnętrznego pokoju i ładu
- prawo każdego obywatela do uczestnictwa w decydowaniu o sprawach publicznych
- prawo do świadczeń publicznych na rzecz społeczeństwa ze strony osób i wspólnot
- prawo do zdrowego środowiska naturalnego
- prawo do wszechstronnego rozwoju społeczeństwa.

Przedstawiony wyżej katalog nie jest zamknięty, ponadto każdemu z tych praw odpowiada obowiązek organu państwa, wspólnoty lub osoby. Trzeba bowiem konsekwentnie unikać stosowania formy prawa podmiotowego wszędzie tam, gdzie ustanowienie egzekwowalnego prawa podmiotowego nie jest możliwe. Zwłaszcza poddawania ochronie pewnych wartości w formie prawa podmiotowego, kiedy nie jest to zasadne, jest szczególnie niebezpieczne. Podważa wiarę w walory konstytucji jako aktu prawnego w ogóle. Sugeruje obietnicę, która jest bez pokrycia.

4. PAŃSTWO A KOŚCIÓŁ KATOLICKI

Konstytucyjne uregulowanie stosunków między państwem a Kościołem katolickim winno zostać oparte na zasadach wzajemnego poszanowania, suwerenności i niezależności oraz zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego, czyli tworzenia tych warunków życia społecznego, dzięki którym osoba, rodzina i zrzeszenie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją doskonałość. Podstawowe wartości, w imię których Kościół spełnia swoją misję, oraz zasadnicze cele realizowane przez państwo są w istocie swej komplementarne. Z tego punktu widzenia należy szczególnie mocno zaakcentować konieczność współdziałania państwa i Kościoła katolickiego, u podstaw którego leży do-

bro osoby, będącej w naszych warunkach w ogromnej większości członkiem obu tych wspólnot jednocześnie. Z tych też względów należy wyłączyć z konstytucji formułę o rozdziale Kościoła katolickiego od państwa. Budzi ona negatywne skojarzenia z okresu systemu totalitarnego, kiedy była wykorzystywana dla dominacji państwa nad Kościołem, ponadto jest nieprecyzyjna, może bowiem prowadzić do pominięcia tych wartości, o których piszemy. Konstytucja powinna uznać Kościół katolicki za osobę prawną prawa publicznego. Dlatego należy przywrócić systemowi prawa polskiego podział osób prawnych na osoby prawa publicznego i osoby prawa prywatnego.

Jednocześnie wyrażamy nadzieję, że w konstytucji znajdą swoje miejsce podobne uregulowania dotyczące współdziałania państwa z innymi, korzystającymi w pełni ze swobód religijnych Kościołami i związkami wyznaniowymi.

W innych podstawowych zagadnieniach z zakresu materii konstytucyjnej Episkopat Polski wyraził swoje stanowisko w memoriale z 1947 r. pt. *Katolickie postulaty konstytucyjne*.



WOKÓŁ ENCYKLIK SPOŁECZNYCH

Jan STRZELECKI

WOKÓŁ „LABOREM EXERCENS"
Inspiracje personalistycznych rozwiązań

Pojęcie „ustroju pracy" pojawia się w tekstach encykliki jako nazwa czegoś nie istniejącego, dalekiego i cennego; jako nazwa pewnej stojącej przed ludźmi możliwości, która mogłaby stać się rzeczywistością, gdyby spotkały się wszystkie – zewnętrzne i wewnętrzne – warunki, niezbędne do tego, aby uczynić pracę każdego trwałym aktem spełniającej się ludzkiej dojrzałości.

1. Punkt widzenia, z którego rozpatrujemy encyklikę *Laborem exercens*, tkwi w ognisku tematyki etycznych treści i społecznego położenia przemysłowej pracy. Jest to temat, którego rozwój towarzyszył powstawaniu dziewiętnastowiecznej wielkoprzemysłowej klasy robotniczej, dostarczał treści różnorodnym nurtom socjalistycznej ideologii, a w naukach społecznych katolickiego Kościoła podjęty został w końcu ubiegłego wieku przez Leona XIII. *Laborem exercens* wraca do tej tematyki w chwili szczególnej, jeśli zważyć datę jej powstania – rok 1981. Był to bowiem kolejny rok, który dawał widoczne dla całego świata świadectwo prawdzie słów tej encykliki, głoszących, że zespół spraw ludzkich, zwany tradycyjnie „kwestią robotniczą", nie występuje jedynie – jak uparcie powtarzają ideologowie „realnego socjalizmu" – w strukturach społeczeństw kapitalistycznych, lecz pojawia się i pojawiać będzie „wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji" (*Laborem exercens,* dalej LE, 7).

Te słowa to znak obecności Jana Pawła II w centrum wydarzeń ówczesnego czasu, znak głębokiego rozumienia sytuacji ludzi, pełniących robotnicze role w hierarchicznych strukturach stosunków produkcji, w strukturach podporządkowania wykonawców zwierzchnikom bez względu na to, jaka byłaby tych struktur nazwa i geneza. Ponieważ ta znakomita niezależność od konwencji obiegowego słownika stanowi uderzającą cechę tekstu Jana Pawła II, spójrzmy, na jaki obszar zjawisk i znaczeń wyprowadza nas Jego swoboda umysłu i bliskość podstawowym doświadczeniom współczesnych ludzi pracy w różnych krajach i ustrojach.

W konwencjach języka „urzędowego" pojęcia „kapitalizm" i „socjalizm" traktowane są niemal tak, jakby ich dzisiejsze treści odpowiadać miały niezmiennie znaczeniom nadawanym im przez doświadczenia i nadzieje ludzi ruchu robotniczego na przełomie wieków. Pojęcie kapitalizmu oznaczało

wtedy twardą rzeczywistość poddanej wyzyskowi pracy[1], pojęcie socjalizmu oznaczało przyszłą przestrzeń społecznych stosunków wypełnioną urzeczywistnionymi nadziejami, gdyż głębokie, autentyczne nadzieje wybiegały wtedy ze środowisk robotniczych ku wartościom takim, jak swoboda pracy, solidarność, dobrobyt, ludowładztwo, a przede wszystkim zniesienie przytłaczającego poczucia zależności i ubezwłasnowolnienia[2].

Słownik „urzędowy" usiłuje nieustannie nas przekonać, że żyjemy dziś [w 1984 r. Przyp. red.] w najrealniejszej przestrzeni oczekiwanych wtedy, a stających się dzisiaj urzeczywistnień tego zespołu wartości; a ponadto, że centralnie zaplanowany i sterowany system ról na scenie życia publicznego jest niezbędnym warunkiem takiego przebiegu społecznych działań i procesów, aby dawna obietnica stawała się coraz bardziej dotykalnym i doświadczanym ciałem.

Wiemy, że tak nie jest, uciekamy spod ciśnień i przeinaczeń tej nadrzeczywistej mowy; ale nieraz ulegamy jej również w naszych zaprzeczeniach: zaczynamy myśleć przeciwko niej, a nie naprzeciw rzeczywistości; uznajemy zaprzeczenie jej, a nie samodzielne i żmudne określenie zjawisk współczesnego świata za najdonioślejszy obowiązek naszego umysłu[3].

W takiej sytuacji – a tkwimy w niej i przez nią postrzegamy nieraz sprawy i rzeczy – głos Jana Pawła II pomaga nam wyjść na swobodną przestrzeń pojęć i znaczeń rzeczy i współdziałać w pracy określania świata i znajdowania drogi dla działań i nadziei.

Ponieważ jest to encyklika o pracy, a raczej o człowieku „w szerokim kontekście tej rzeczywistości, jaką jest praca" (LE, 1), w jej centrum znajdują się zarówno nadzieje, jak „obawy i zagrożenia, związane z tym podstawowym wymiarem ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień [...] – ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości" (LE, 1). „Kwestią społeczną", do której praca (warunki pracy, kierunki pracy) stanowiłaby klucz (por. LE, nr 3), byłyby więc te wszystkie postacie

[1] Encyklika *Rerum novarum* (dalej RN) nie pozostaje w swych opisach i ocenach w tyle za najsurowszymi tekstami socjalistycznej proweniencji. Np. „Garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolniczej pracy niezmiernej liczbie proletariuszy"; lub: „[...] należy szybko i skutecznie przyjść z pomocą ludziom z warstw najniższych, ponieważ olbrzymia ich część znajduje się w stanie niezasłużonej okropnej niewoli" (RN, Wstęp).

[2] Przytaczam, jako przykład ówczesnych nadziei, następujący tekst: „Ustrój socjalistyczny będzie prawdziwym wyzwoleniem ludzkiego społeczeństwa od nierówności między ludźmi, od wyzysku jednych ludzi przez drugich, od panowania jednych nad drugimi, od ucisku podbitych narodów przez narody zaborcze, od upośledzenia kobiet [...] od prześladowań za wiarę, wyznanie, przekonanie [...] z usunięciem sprzedaży siły roboczej prywatnym wyzyskiwaczom zniknie wszelkie źródło dzisiejszej nierówności społecznej", „Polskie Programy Socjalistyczne 1878-1918", 1975, s. 320.

[3] „Wolność jest sama w sobie negatywnością" – przypomina za Heglem J. Tischner w rozdziale *Wolność i szyderstwo* w: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 151.

istnienia człowieka, jako człowieka pracy, które by umniejszały jego godność, obciążały ponad miarę trudem i cierpieniem, prowadziły ku doświadczaniu krzywdy i niesprawiedliwości.

Taką kondycję istnienia człowieka widzi Jan Paweł II jako tę, z którą trzeba wieść nieustanną walkę, ażeby „życie ludzkie uczynić bardziej ludzkim", gdyż świat stosunków między ludźmi nieustannie ją odtwarza, nieustannie jest nią zagrożony, jeśli tylko jakikolwiek układ sprzyja temu, aby ktoś traktował kogoś innego jako narzędzie; rodzi się wtedy groźba uprzedmiotowienia. Dlatego Jan Paweł II mówi o „stale na nowo kształtującej się i na nowo spiętrzającej kwestii społecznej" (LE, 3), mówi o niezbędności stałego dostrzegania zagrożeń i podejmowania działań przeciwstawnych. Encyklika nie używa terminów kojarzących się z czynnością, której dokonanie przesądzałoby sprawę; mówi o „rozwiązywaniu", a nie o „rozwiązaniu". W tym względzie Jan Paweł II różni się znamiennie zarówno od swego poprzednika w papieskiej godności[4], jak i od dawnych „socyałów".

Pojęcie pracy ma w encyklice najszersze znaczenie. Oznacza ono wszelką czynność, łącznie z wspomagającymi tę czynność umiejętnościami, sprawiającą, że człowiek może „czynić ziemię sobie poddaną". Spojrzenie przesuwa się również z klasycznej kwestii robotniczej i niesprawiedliwości w stosunkach między klasami, na scenę gospodarki światowej i dotyka palących spraw niesprawiedliwości w stosunkach między narodami. Do „bogatych" z encykliki Leona XIII należą w tym wizerunku świata już nie tylko klasy, a całe narody i całe narody należą również do klasy „biednych". Na takim tle określane są zadania ludzi współczesnych. Mamy więc zwrócić uwagę na te partie encykliki, które mogą być pomocne w określeniu sytuacji, w jakiej znajduje się polska praca; pomocne w określeniu wszystkiego, co może uszczuplać jej godność i zagrażać zepchnięciem człowieka w obszar stosunków uprzedmiotowionych.

2. Polska praca „dzieje się" w systemie gospodarki podlegającej wysoce scentralizowanemu planowaniu; bardzo szeroki zakres środków produkcji znajduje się tu we władaniu i własności państwa; to z kolei podlega wyłącznej władzy politycznego zespołu kierującego się zasadami ideologii wyłaniającej wszechstronny projekt centralnego sterowania społecznym rozwojem w podstawowych dziedzinach społecznego życia. Jan Paweł II nazywa ten system organizacji gospodarki, pracy i życia publicznego „ustrojem kolektywnym" (LE, 11), korzystając tu z dawnego słownika ruchu komunistycznego. Tak przedstawia się najogólniejszy kontekst instytucji życia gospodarczego, społecznego i politycznego, na który pada spojrzenie Autora encykliki.

Podstawowym problemem ludzkiej pracy jest sposób, w jaki umniejsza ona lub wzmacnia godność wykonywającego ją człowieka. W interpretacji Jana Pawła II perspektywa ta występuje z wielką siłą: „zakładając, że różne

[4] Jeden z rozdziałów encykliki *Rerum novarum* nosi tytuł: *Prawdziwe rozwiązanie.*

prace spełniane przez ludzi mogą mieć większą lub mniejszą wartość przedmiotową trzeba jednak podkreślić, że każda z nich mierzy się nade wszystko miarą godności samego podmiotu pracy, czyli osoby: człowieka, który ją spełnia" (LE, 6).

Tę miarę widzi Autor encykliki jako taką, która „wyłania się z zasobów chrześcijańskiej prawdy" i prowadzi zarazem ku „bardziej humanistycznemu sposobowi myślenia i wartościowania pracy" (LE, 6). Fragment ten ukazuje tak charakterystyczny dla refleksji Jana Pawła II sposób ujmowania wzajemnych stosunków religijnej i „bezpośrednio ludzkiej" hierarchii wartości: są to dwa układy wartościowań, które w odniesieniu do wielu podstawowych zagadnień etycznych i egzystencjalnych cechuje znaczny stopień bliskości i przenikania.

3. Jakie pola zagrożeń godności pracy ujawniać może ta miara w przestrzeni społecznych stosunków „kolektywnego ustroju"? Jak sądzę, można przedstawić problematykę zagrożeń w trojakiej perspektywie, której wyraźne zarysy dostrzec można w poszczególnych rozdziałach *Laborem exercens*. Problematyka zagrożeń jest oczywiście problematyką międzyustrojową, ale nas interesuje w pierwszym stopniu sposób, w jaki teksty encykliki rzucają światło swych tez i hipotez na stosunki społeczne będące właściwością „ustroju kolektywnego". Przedstawiane poniżej pola zagrożeń nie są w pełni rozdzielne, ale wyróżnienie ich opiera się na zaakcentowaniu odmiennej genezy negatywnych zjawisk.

Pole pierwsze byłoby polem uprzedmiotowienia człowieka pracy, następującego w wyniku wysokiego stopnia instrumentalnego stosunku organizatorów produkcji do ludzkiej pracy, przypominającego zjawiska właściwe okresowi wczesnego kapitalizmu. Mówimy o stosunku instrumentalnym wtedy, gdy „człowiek zostaje potraktowany jako narzędzie produkcji" (LE, 7), a to, że byłby tak potraktowany przez rzeczników narzędzi produkcji nie będących własnością prywatną, czy rzeczników produkcyjnego systemu opartego na własności państwowej, nie zmienia wiele w podstawowym wymiarze rzeczy. Mówiąc słowami encykliki: „w świetle analizy tej podstawowej rzeczywistości całego procesu gospodarczego, a przede wszystkim struktur produkcji [...] wypada przyjąć, że błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca" (LE, 7). Ten typ zagrożeń odsyła m.in. do wielu zjawisk mieszczących się w historycznej i społecznej przestrzeni, zwanej w historii gospodarczej okresem socjalistycznej akumulacji pierwotnej.

Pole drugie byłoby polem zagrożeń godności, wynikających z jednostronnej zależności ludzi pracy od dysponentów środkami produkcji, sprawujących ponadto wysoce autokratyczną władzę w państwie. Ta perspekty-

wa widzenia rzeczy tkwi w następującym fragmencie encykliki: „Wypada bowiem zauważyć, że proste odebranie owych środków produkcji (kapitału) z rąk prywatnych właścicieli nie jest wystarczające do ich uspołecznienia w sposób zadowalający [...]. Ta grupa zarządzająca i dysponująca może wywiązywać się ze swych zadań w sposób zadowalający z punktu widzenia prymatu pracy[5], ale może zadania te spełniać źle, broniąc równocześnie dla siebie monopolu zarządzania i dysponowania środkami produkcji i nie cofając się nawet przed naruszaniem owych zasadniczych praw człowieka" (LE, 14). Nazwijmy zagrożenia mogące występować w tym polu zagrożeniami pozornego uspołecznienia. Będą one występować i wzmagać się zawsze wtedy, gdy dysponenci gospodarczej i państwowej władzy przejawiać będą dążność do uznawania samych siebie za rzeczników wszelkich godnych publicznego istnienia sił społecznych, ograniczając lub odbierając prawo głosu różnym społecznym ośrodkom, nie podporządkowanym ideologii dysponentów. W takiej sytuacji przedmiotowemu traktowaniu ludzkiej pracy towarzyszy przedmiotowe traktowanie społeczeństwa. Scena życia publicznego przypomina wtedy scenę monologu; z tej sceny nie może paść głos, który by wskazywał na wymiary i skutki społecznego nieładu, spowodowanego przez samowolę dysponentów. Zasada pierwszeństwa pracy – jakkolwiek złożona i trudna byłaby jej praktyczna wykładnia – zostaje wtedy zastąpiona zasadą pierwszeństwa dysponentów podlegającego społecznej własności kapitału. „Tak więc zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem jest postulatem należącym do porządku moralności społecznej [...] który to postulat posiada swoje kluczowe znaczenie zarówno w ustroju, zbudowanym na zasadzie prywatnej własności środków produkcji, jak też w ustroju, w którym prywatna własność tych środków została nawet w sposób radykalny ograniczona" (LE, 15). W innym fragmencie encykliki znajdujemy analogiczny akcent: „jeśli w naszej epoce jesteśmy świadkami wprowadzania w życie własności «uspołecznionej» – to jednak argument personalistyczny[6] nie traci swej mocy zarówno

[5] Pojęcie i zagadnienie „pierwszeństwa pracy" nad rzeczowymi środkami produkcji pojawia się w dwunastym rozdziale encykliki i rozpatrywane jest w kolejnych ustępach, poświęconych „błędom porządku praktycznego" nowożytnej historii (LE, 13). Ustrój pracy, czyniący zadość zasadzie prymatu osobowych czynników produkcji („Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy" (LE, 12), jest w encyklice obrazem kierunku zmian, które należałoby przeprowadzić w różnych typach porządku praktycznego, aby przezwyciężyć „określone postacie historyczne" (LE, 13) nowożytnego błędu.

[6] Tytuł piętnastego rozdziału encykliki *Laborem exercens* brzmi: *Argument personalistyczny*. Z niego pochodzą przytaczane powyżej fragmenty. Argument ten jest zarówno argumentem przeciw „nadmiernej biurokratycznej centralizacji" (LE, 12), jak i za taką organizacją procesu pracy, „ażeby człowiek w samym procesie pracy mógł występować jako współodpowiedzialny i współtwórca warsztatu, w którym pracuje" (LE, 15). Tekst encykliki jest tu równoległy do argumentacji wielu rzeczników różnorodnych form partycypacji pracowników i robotników w decyzjach, dotyczących form i treści ich pracy.

zasadniczej, jak i praktycznej. Każde celowe i owocne uspołecznienie środków produkcji musi uwzględniać ten argument. Należy uczynić wszystko, aby człowiek również i w takim systemie mógł zachować poczucie, że pracuje «na swoim». W przeciwnym razie muszą powstawać w całym procesie ekonomicznym nieobliczalne straty – i to nie tylko straty ekonomiczne, ale przede wszystkim straty w człowieku" (LE, 15).

Pole zagrożeń, które nazwaliśmy polem pozornego uspołecznienia, dotyczy w przeważającej mierze tych zagrożeń, które powoduje minimalna możliwość wywierania wpływu na działania i decyzje „pośredniego przedsiębiorcy" (LE, 17), tzn. osoby i instytucje ustalające zasady postępowania, określające cały ustrój społeczno-ekonomiczny oraz zasady z niego wynikające (por. LE, 17).

W polu trzecim skupiałyby się zagrożenia mogące wynikać z nikłych możliwości wywierania wpływu na działania i decyzje „przedsiębiorcy bezpośredniego", czyli – w naszym wypadku – na wewnątrzzakładową konstytucję uprawnień i obowiązków ludzi pracy. To pole nazwać można polem ułomnego uczestnictwa. Jeśli mówimy o godności pracy, to sprawa uczestnictwa pracującego człowieka we współokreślaniu treści i sposobu wykonywania przypadających mu w podziale pracy zadań staje się w wielu wypadkach sprawą rozstrzygającą o samej możności lub niemożności przeżycia godności własnej pracy, a poprzez nią – osoby. Niedowład czy pozory uczestnictwa powodują niezmiennie wzrost poczucia obcości, rozgoryczenie tym większe, im większy trud ponoszony jest przez tych, którzy ciężko pracują, czują się odsunięci od wpływu na treść i warunki swej pracy. Jan Paweł II zdaje się szczególnie głęboko rozumieć te właśnie stany uczuć: „Wasz świat jest mi bardzo bliski także dzięki przeżytemu kiedyś jego bezpośredniemu doświadczeniu: ja również żyłem życiem takim jak wasze obecne, poznałem jego trud i niedostatki, a także jego radości i nadzieje. Wiem, co znaczy wejść do fabryki i spędzić w niej najlepsze godziny dnia, wszystkie dni tygodnia, wszystkie tygodnie roku; nie nauczyłem się tego z książek (podkr. J. S.), poznałem to na własnej skórze. I lekcji tej nie zapomniałem [...]. Przyciąga mnie do Was dawna wspólnota doświadczeń"[7].

I znowu, jak w odniesieniu do poprzednich przestrzeni dawnych i dzisiejszych zagrożeń godności pracy – w pełnym znaczeniu tego pojęcia, wpisanym głęboko w sens egzystencji człowieka – Jan Paweł II mówi o tych samych sprawach do ludzi pracy różnych krajów, do robotników Mediolanu i Nowej Huty, dając tym wyraz swemu przekonaniu, że jakikolwiek byłby ustrój, zagrożenia te występują i że ciężar ich jest tym większy, im mniej praw pracowniczych, związkowych, obywatelskich i ludzkich przysługuje ludziom pracy różnorodnych zakładów i zawodów i im większa z powodu tego

[7] *Sprawy ludzkiej pracy odczytane w świetle Eucharystii* [Spotkanie ze światem pracy. 21 maja 1983 r.], „L'Osservatore Romano" 4(1983), nr 5-6, s. 15.

braku „społeczna degradacja podmiotu pracy" (LE, 8). To przekonanie rysuje się niezmiernie jasno w ósmym rozdziale encykliki, zatytułowanym *Solidarność ludzi pracy*[8].

4. Nie znajdujemy się więc w czystym polu ludzkiej pracy, która wyzwolona z dawnych niesprawiedliwości, buduje świat braterskiej wspólnoty, nie stwarzającej żadnej postaci degradacji człowieka. Jesteśmy w przestrzeni możliwych i rzeczywistych zagrożeń godności pracy, właściwych – tym razem – systemowi własności państwowej, rodzącemu nowe postacie niesprawiedliwości.

Jeśli więc w wieku ubiegłym dawne postacie uchybiania godności pracy „zrodziły tak zwaną kwestię robotniczą", jeśli kwestia ta „stała się źródłem słusznej reakcji społecznej, wyzwoliła wielki zryw solidarności pomiędzy ludźmi pracy, a przede wszystkim między pracownikami przemysłu" (LE, 8), to wiele z rzeczy, które działy się i dzieją nad Wisłą w kolejnym wieku i innym ustroju, wskazuje na to, że i „nowe postacie niesprawiedliwości" zdolne są budzić zrywy solidarności o nie mniejszym niż stare zasięgu i o nie mniejszej wagi problematyce.

Posłuchajmy, jak na tym tle brzmią słowa encykliki przypominające dawniejsze czasy rodzenia się ruchu robotniczego: „To wezwanie do solidarności i wspólnego działania skierowane do ludzi pracy – przede wszystkim wycinkowej, monotonnej pracy w zakładach przemysłowych, która ograniczała osobowość ludzką na rzecz panującej nad nią maszyny – posiadało swoją doniosłą wartość i wymowę z punktu widzenia etyki społecznej. Była to reakcja przeciwko degradacji człowieka jako podmiotu pracy [...] która połączyła świat robotniczy we wspólnocie wielkiej solidarności" (LE, 8).

„Trzeba przeto w dalszym ciągu stawiać sobie pytanie związane z podmiotem pracy i warunkami jego egzystencji. Dla realizacji sprawiedliwości społecznej w różnych częściach świata, w różnych krajach i we wzajemnych pomiędzy nimi stosunkach, potrzebne są coraz to nowe fronty solidarności ludzi pracy, a także solidarności z ludźmi pracy. Solidarność taka winna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy" (LE, 8). Fragment ten kończy się wyznaniem woli uczestnictwa w solidarności z ludźmi pracy ze strony

[8] Np.: „Nierzadko ludzie pracy mogą uczestniczyć i faktycznie uczestniczą w zarządzaniu i kontroli produkcji przedsiębiorstw. Poprzez odpowiednie stowarzyszenia wywierają oni wpływ na warunki pracy i na wynagrodzenie, jak też na ustawodawstwo społeczne. Równocześnie jednak poszczególne systemy ideologiczne lub systemy władzy oraz nowe układy, jakie zaistniały na różnych poziomach współżycia ludzkiego, pozwoliły przetrwać niesprawiedliwościom lub wytworzyły nowe ich formy" (LE, 8). Ruchy robotnicze na obszarze „ustroju kolektywnego" widnieją więc jako solidarny sprzeciw wobec tego wszystkiego, co doświadczane jest jako niesprawiedliwość bądź dawna, bądź nowa.

Głowy Kościoła. „Kościół jest w tej sprawie żywo zaangażowany, uważa bowiem za swoje posłannictwo, za swoją służbę, za sprawdzian wierności wobec Chrystusa – być «Kościołem ubogich». Ubodzy zaś pojawiają się pod różnymi postaciami [..], pojawiają się w wielu wypadkach, jako wynik naruszenia godności ludzkiej pracy, bądź przez to, że zostają ograniczone możliwości pracy ludzkiej, a więc przez klęskę bezrobocia, bądź przez to, że się zaniża wartość pracy i prawa, jakie z niej wynikają" (LE, 8).

Mówiono niejednokrotnie, że encyklika *Laborem exercens* jest w jakiś szczególny sposób polską encykliką. Można w tym orzeczeniu uznać oczywistość, jeśli chodzi o to, że doświadczenia ludzkiego istnienia, zarówno te, z których wyrasta, jak i te, ku którym się zwraca, działy się i dzieją w Polsce, w różnych momentach najnowszej historii; słowa tego tekstu rodziły się w podkrakowskich kamieniołomach i wobec „Arbeit macht frei" oświęcimskiej kaźni; tutaj ukazywały się Autorowi najniższe stopnie degradacji pracy, dawno nie widziane postacie zniewolenia człowieka. U źródeł tej encykliki leży również nowohucki trud, trud i dzieło ludzi pracy tego miasta, których Jan Paweł II uznał w swej mogilskiej homilii za „szczególnie sobie bliskich". Ich praca stała się dlań jednocześnie symbolem „czynienia świata podległym człowiekowi", jak i kolejnym znakiem związku między ludzką pracą a treściami i znaczeniami symboliki krzyża. *Laborem exercens* jest również „polska" przez swój widoczny związek ze zjawiskiem powstania pierwszego niezależnego związku zawodowego na ziemi socjalizmu realnego[9], a więc ze zjawiskiem o symbolicznym znaczeniu, przekraczającym gra-

[9] Na polskim tle początku lat osiemdziesiątych dojrzewały również te słowa: „Społeczeństwo solidarne buduje się dzień po dniu, najpierw tworząc, a następnie chroniąc skutecznych warunków wolnego uczestnictwa wszystkich we wspólnym dziele. Wszelka polityka, mająca na celu dobro wspólne, winna być owocem organicznej i spontanicznej spójności sił społecznych. Jest to jeszcze jedna forma tej solidarności, która stanowi imperatyw społecznego ładu, solidarności, która wyraża się w szczególny sposób w istnieniu i dziełach stowarzyszeń partnerów społecznych. Prawo do swobodnego zrzeszania się jest podstawowym prawem dla wszystkich, którzy są związani ze światem pracy i stanowią wspólnotę pracy. Dla każdego człowieka pracy prawo to oznacza, że nie jest on sam, ani odosobniony; wyraża ono solidarność wszystkich w obronie praw, które im przysługują i które płyną z wymogów ich pracy; daje ono w normalny sposób środek czynnego uczestnictwa w wykonywaniu pracy i we wszystkim, co się z tym wiąże, będąc zarazem kierowane troską o dobro wspólne. Prawo to zakłada, że partnerzy mają rzeczywistą swobodę zrzeszania się, należenia do wybranego przez siebie stowarzyszenia oraz do kierowania nim. Jakkolwiek wydaje się, że prawo do wolności związkowej jest bez wątpienia jednym z podstawowych, powszechnie uznawanych praw [...] to jednak jest ono poważnie zagrożone, często naruszane czy to w swej zasadzie, czy też – najczęściej – w którymś ze swych istotnych aspektów [...] Wydaje się rzeczą istotną przypomnienie, że spójność sił społecznych – zawsze pożądana – winna być owocem swobodnej decyzji zainteresowanych, powziętej w całkowitej niezależności od władzy politycznej", Jan Paweł II, *Przemówienie na Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „L'Osservatore Romano", 3(1982), nr 7-8, s. 5. Przykładem żywego wpływu ówczesnych wydarzeń na kształtowanie się nowego pola zagadnień w myśli współczesnego katolicyzmu jest następujący fragment wypowiedzi ks. J. Tischnera: „Doktryna społeczna Kościoła nie jest w ogóle przygotowana do rozstrzygania spraw, które nas gnębią. Doktryna

nice jednego kraju. To symboliczne znaczenie wiąże się z pęknięciem sceny życia publicznego, przystosowanej do potrzeb systemu centralnego sterowania całością społecznych procesów w imię monopolistycznej ideologii dysponentów władzy. Ukazujący się w tym pęknięciu niezależny związek staje się bogatym symbolem; w bogactwie tego symbolu tkwi również możliwość ewolucji systemu ku bardziej podmiotowym formom życia publicznego.

I jakby w oparciu o to zjawisko, w całym jego możliwym znaczeniu, pojawia się w encyklice rodzaj zaproszenia, zwracającego się ku wszystkim ludziom żyjącym w społeczeństwach o „ustroju kolektywnym", które cechuje znaczna przewaga upaństwowionych środków produkcji i monopolistyczna orientacja ideologiczna „grupy zarządzającej i dysponującej" (LE, 14) tymi środkami. Wybranymi adresatami tego zaproszenia jesteśmy my wszyscy, ludzie tego kraju.

5. Co rozumiem tu pod pojęciem zaproszenia? Pewien szczególny sposób, w jaki Jan Paweł II zwraca się do ludzi, do których kieruje swoje słowa i myśli. W Jego zwracaniu się ku ludziom tkwi rodzaj oczekiwania i dramatycznej ufności w możliwość oddziaływania i przenikania Słowa, ukazującego wartość szczytowych etycznie postaci osobowego i zbiorowego istnienia[10]. Pojęcie „powołanie człowieka" łączy każdego z nas z przestrzenią, w której szczytowe możliwości ludzkiego istnienia stają się rzeczywistością. Ale to przekonanie, które nazwać by można przekonaniem o przyczynowości przez Słowo, występuje w tekstach Jana Pawła II wraz z przekonaniem o wysokiej sile sprawczej świadomości, odwołującej się do wartościowań zrodzonych ze wspólnych ludziom pierwiastków człowieczeństwa.

„Sytuacja świata współczesnego ujawnia nie tylko takie przeobrażenia, które budzą nadzieję na lepszą przyszłość człowieka na ziemi, ale ujawnia równocześnie wielorakie zagrożenia, i to zagrożenia sięgają-

społeczna Kościoła była robiona na modelu kapitalistycznym, tu jest wszystko do góry dnem. Robotnicy zwracali się do nas, żebyśmy im dawali wykłady z etyki społecznej i większość rzeczy się nie nadawała. Tam są takie rozmaite teorie. Teoria własności prywatnej. Krytyka walki klas. Nie ma w Kościele teorii klasy robotniczej, proletariatu [...] Doktryna dopiero się tworzy pod wpływem rozmów z robotnikami". J. Tischner, *Historia naszych zawierzeń*, „Samorządność" 1981, nr 2.

[10] Wyraz tej dramatycznej ufności ukazuje się w homilii na Błoniach: „Więc pragnę jeszcze raz powtórzyć [...] że w Jezusie Chrystusie człowiek powołany jest do zwycięstwa; do takiego zwycięstwa, jakie odniósł Ojciec Maksymilian i Brat Albert, Ojciec Rafał i Matka Urszula – w stopniu heroicznym.

Jednakże do takiego zwycięstwa powołany jest każdy człowiek. I powołany jest każdy Polak, który wpatruje się w przykłady swoich świętych i błogosławionych [...] Oni też temu Narodowi są dani jako znaki zwycięstwa. Naród bowiem, jako szczególna wspólnota ludzi, jest również wezwany do zwycięstwa: do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości; do zwycięstwa mocą prawdy, wolności i sprawiedliwości", *Wezwani do zwycięstwa mocą wiary, nadziei i miłości* [Przemówienie Jana Pawła II na Błoniach Krakowskich], w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, Città del Vaticano 1983, s. 192-193.

ce dalej, niż kiedykolwiek w dziejach" (*Dives in misericordia, 2*). Występujące w tym tekście oczekiwanie jest oczekiwaniem na możliwość podobieństwa sposobu widzenia owej „sytuacji świata współczesnego" przez ludzi różnych kultur, religii, ras, narodów i społecznych pozycji; na to, że wspólny pierwiastek „człowieczeństwa" określić może – ponad różnicami – wspólną treść nadziei i wspólne odczytanie zagrożeń. Oczekiwanie to, zarazem religijne i humanistyczne, opiera się na ufności, że różnice nie zamykają ludzi w tym, co ich między sobą różni, że są prawdy, na które wszyscy ludzie mogą być otwarci[11]. Nadzieja na tę otwartość nie równa się nadziei na najbardziej prawdopodobne zachowania ludzi; tkwi w niej wezwanie ku zachowaniom rzadkim, ale leżącym w granicach możliwości. Tkwi w niej przekonanie, że słowo dziś mówione, ku tej możliwej otwartości skierowane, może stać się jednym z jej czynników sprawczych. W tej dramatycznej ufności w siłę działania Słowa, ukazującego nieoczekiwany przez nikogo sposób rozwiązania nierozwiązalnych na codzienny pozór trudności w międzyludzkich stosunkach, kryje się moment zawierzenia przyczynowości innej niż ta, którą zajmuje się i do której ma dostęp nauka[12].

Mówiliśmy o tkwiącym w *Laborem exercens* zaproszeniu. Jest to właśnie zaproszenie do zbiorowej refleksji nad problematyką upodmiotowienia pracy w różnych krajach i ustrojach. W kręgu spraw polskich refleksja i dialog dotyczyłyby obecnego i możliwego miejsca ludzkiej pracy w ustroju „kolektywnym". Ustrój ten nie widnieje w słowniku Jana Pawła II jako ustrój wyzwolonej pracy, lecz jako jeden z ustrojowych obszarów, w którym między tym znaczeniem i miejscem, jakie pracy ludzkiej konkretnie przypada, a miejscem, które czyniłoby zadość wymogom godności pracy, istnieje rozziew, otwierający pole dla działalności praktycznej na rzecz zmian. Pojęcie „ustroju pracy" pojawia się w tekstach encykliki jako nazwa czegoś nie istniejącego, dalekiego i cennego; jako nazwa pewnej stojącej przed ludźmi możliwości, która mogłaby stać się rzeczywistością, gdyby spotkały się wszystkie – zewnętrzne i wewnętrzne – warunki, niezbędne do tego, aby uczynić pracę każdego trwałym aktem spełniającej się ludzkiej dojrzałości[13]. Pojęcie

[11] Np.: „Chrystus cierpiący przemawia w sposób szczególny do człowieka i to nie tylko do ludzi wierzących. Również niewierzący potrafi w Nim odkryć całą wymowę solidarności z ludzkim losem, a także doskonałą pełnię bezinteresownego poświęcenia dla sprawy człowieka"(*Dives in misericordia*, 7).

[12] „Zwracamy się do Maryi, jako Matki sprawiedliwości społecznej, żeby te podstawowe zasady ładu społecznego, od których zależy prawdziwy sens ludzkiej pracy, a wraz z nią sens bytowania człowieka, przyoblekły się w realny kształt życia społecznego na naszej ziemi", Jan Paweł II, *Matko Sprawiedliwości i miłości społecznej* [Homilia wygłoszona w Katowicach-Muchowcu, 20 VI 1983 r.], w: *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja!*, s. 144.

[13] Ta możliwość jest dla Jana Pawła II czymś niezmiernie cennym; czymś, ku czemu ludzie winni dążyć, nie oznaczając nazbyt wcześnie granicy między tym, co im się wydaje realne, a co nierealne. Stąd rodzi się Jego przekonanie, iż „twierdzenie, że można świat pracy uczynić światem sprawiedliwości, nie jest utopią", *Przemówienie na sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „L'Osservatore Romano" 3(1982), nr 7-8, s. 5.

„społecznego ładu pracy" jako korelatu tej szczytowej możliwości, „solidarności świata pracy" jako postaci zbiorowego uczestnictwa w tym dążeniu, czy „ustroju pracy" jako zespołu warunków, czyniących zadość wymogom godności pracy – te pojęcia są aktywnymi pojęciami Jego wyobraźni. Jest to wyobraźnia Głowy Kościoła: Kościoła, który „jest przekonany, że praca stanowi podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi" (LE, 4)[14].

6. Wymieniając ogrom zmian, które nastąpiły w okresie dzielącym dwie encykliki, *Rerum novarum* i *Laborem exercens*, Jan Paweł II tak określa stanowisko Kościoła: „Nie jest zadaniem Kościoła przeprowadzanie naukowych analiz wszystkich tych zmian oraz ich możliwych następstw we współżyciu ludzi i ludów. Natomiast Kościół uważa za swoje zadanie stałe przypominanie o godności i prawach ludzi pracy oraz piętnowanie takich sytuacji, w których bywają one gwałcone, starając się przez to oddziaływać na bieg tych przemian, aby wraz z nimi dokonywał się prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa" (LE, 1).

Zasadnie więc można postawić pytanie, jakie przemiany w położeniu pracy w „systemie kolektywnym" uważałby Jan Paweł II za takie, poprzez które dokonywałby się w tej ustrojowej przestrzeni „prawdziwy postęp człowieka i społeczeństwa"? Jakie sugestie wyczytać można w encyklice?

Sądzę, że zmiany te dałoby się przedstawić w trzech punktach.

P o p i e r w s z e, byłaby to ta zmiana, której wprowadzenie i pełne przystanie na nią zalecał Leon XIII ówczesnym rzecznikom „sztywnego kapitalizmu" – to znaczy uznanie niezależnych i samorządnych zrzeszeń ludzi pracy za twórczy składnik życia społecznego[15]. Przywołajmy słowa *Laborem exer-*

[14] Przytaczam kontekst, w którym występuje pojęcie „społecznego ładu pracy": „Wiadomo przecież, że pracy można także w różny sposób u ż y w a ć p r z e c i w k o c z ł o w i e k o w i, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy czynić środek ucisku człowieka, że można [...] na różne sposoby wyzyskiwać ludzką pracę, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości, jako cnoty, ze s p o ł e c z n y m ł a d e m p r a c y, który pozwoli człowiekowi w pracy bardziej «stawać się człowiekiem», a nie degradować się przez pracę, tracąc [...] nade wszystko właściwą sobie godność i podmiotowość" (LE, 9).

[15] Posłuchajmy, jak brzmi dzisiaj owo dawne uzasadnienie zwracające się obecnie ku współczesnym rzecznikom „sztywnego kolektywizmu" (J. S.) W Piśmie Świętym czytamy zdanie: „Lepiej jest dwom niż jednemu, [...] bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego", Koh 4,9. „[...] Z tego to naturalnego pędu rodzi się wszelka łączność i nawet państwo; on także skłania człowieka do tworzenia wraz z współobywatelami w ramach państwa innych związków, szczuplejszych wprawdzie i niedoskonałych, w każdym jednak razie prawdziwych społeczności [...] stąd, że stowarzyszenia prywatne istnieją w łonie państwa, którego są niejako częściami, nie wynika bynajmniej, by państwo mogło dowolnie odmawiać im prawa do istnienia. Wolność bowiem tworzenia prywatnych stowarzyszeń ma człowiek na podstawie prawa natury, ale państwo istnieje nie dla niszczenia prawa natury, a dla jego ochrony" (RN, cz. II, 3). Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* tak formułuje uzasadnienie praw związkowych: „Do podstawowych praw osoby ludzkiej należy zaliczyć prawo pracowników do swobodnego zakładania zwią-

cens, uznającej prawa związkowe za jedno z podstawowych uprawnień po stronie człowieka pracy: „Doświadczenie historyczne poucza, że organizacje tego typu są nieodzownym składnikiem życia społecznego, zwłaszcza w nowoczesnych społeczeństwach uprzemysłowiony [...] są one wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy wedle poszczególnych zawodów. Jednakże «walka» ta winna być traktowana jako normalne staranie o właściwe dobro: w tym wypadku o dobro odpowiadające potrzebom i zasługom ludzi zrzeszonych wedle zawodów – nie jest to natomiast walka «przeciwko» innym. Jeśli w sprawach spornych przybiera również taki charakter, to dzieje się to z uwagi na dobro społecznej sprawiedliwości, a nie dla «walki» albo też wyeliminowania przeciwnika [...] W tym znaczeniu działalność związków zawodowych wkracza niewątpliwie w dziedzinę «polityki» rozumianej jako roztropna troska o dobro wspólne. Równocześnie jednak zadaniem związków nie jest uprawianie «polityki» w znaczeniu, jakie się powszechnie nadaje temu słowu dzisiaj" (LE, 20).

Towarzyszy tym słowom, zgodnie z tradycją kościelną, wskazanie na więź, która winna łączyć wszystkich uczestników procesu pracy, jakiekolwiek zajmowaliby w nim stanowisko. Ten wyszydzany zazwyczaj przez marksistów akcent „solidarystyczny" zaczyna brzmieć na tym tle ustrojowym szczególnym tonem: „W ostateczności we wspólnocie tej muszą się w jakiś sposób połączyć i ci, którzy pracują, i ci, którzy dysponują środkami produkcji lub są ich posiadaczami. W świetle tej podstawowej struktury wszelkiej pracy – w świetle faktu, że ostatecznie w każdym ustroju «praca» i «kapitał» są nieodzownymi składnikami procesu produkcji – zrodzona z potrzeb pracy łączność dla zabezpieczenia właściwych im uprawnień pozostaje konstruktywnym czynnikiem ładu społecznego i nieodzownej dla tego solidarności"[16] (LE, 20).

W myśl encykliki związkom przysługuje szeroki zakres funkcji: „mogą i powinny dążyć również do tego, aby ze względu na dobro wspólne całego społeczeństwa naprawić i to wszystko, co jest wadliwe w systemie posiadania środków produkcji oraz w sposobie zarządzania i dysponowania nimi" (LE, 20). Zadania związków widnieją tu na tle dwu ustrojowych przestrzeni podlegających odmiennym zasadom społecznej konstrukcji. Również w stosunku do tych dwu przestrzeni formułowana jest zasada nadrzędności prawa natury i wynikające z niej w dziedzinie związkowej następstwa: „Gdy idzie o prawo zrzeszania się ludzi, to nie jest to prawo nadane przez kogoś, bo to

zków, które by ich naprawdę reprezentowały i mogły przyczyniać się do kształtowania życia gospodarczego według prawidłowego porządku, a nadto prawo każdego pracownika do swobodnego udziału w działalności tych związków bez obawy narażenia się na zemstę" (KDK, 68).

[16] Zwróćmy uwagę, że w przestrzeni społecznej „ustroju kolektywnego" wezwanie do solidarności wszystkich uczestników procesu produkcji zawiera propozycję objęcia tą solidarnością również części „dysponentów środków produkcji".

jest własne prawo wrodzone. Dlatego państwo nam tego prawa nie nadaje, ono ma tylko obowiązek je ochraniać i czuwać nad tym, aby nie było ono naruszane"[17].

Po drugie, byłaby to zmiana polegająca na przestrzeganiu uprawnień ludzi pracy „w szerokim kontekście ogółu praw, właściwych człowiekowi" (LE, 16). Oznacza to, że godności człowieka pracy nie rozpatruje Autor encykliki jako odłącznej od godności obywatela i że nie proponuje budowy ładu społecznego, opartego na zasadach enklaw prawodawstwa specjalnego, segregującego i różnicującego „społeczeństwo obywatelskie" na grupy o nierównych uprawnieniach, gdyż w takim społeczeństwie podzielone byłoby zarówno społeczeństwo, jak i podzielony byłby „człowiek pracy": uprawnienia przysługujące mu jako człowiekowi pracy w stosunku do wydzielonego sektora życia zbiorowego nie obejmowałyby ogółu praw obywatelskich.

Propozycja ta tkwi w następujących słowach encykliki: „Uprawnienia te należy rozpatrywać w szerokim kontekście ogółu praw, właściwych człowiekowi, z których wiele zostało już proklamowanych przez odnośne instancje międzynarodowe i gwarantowanych coraz bardziej przez poszczególne państwa w stosunku do własnych obywateli. Poszanowanie tego szerokiego ogółu praw człowieka stanowi podstawowy warunek pokoju w świecie współczesnym – zarówno pokoju wewnątrz poszczególnych państw i społeczeństw, jak też w obrębie stosunków międzynarodowych, jak już na to, zwłaszcza od czasów encykliki *Pacem in terris*, Magisterium Kościoła wielokrotnie zwracało uwagę. Prawa ludzkie wynikające z pracy mieszczą się w szerokim kontekście tych właśnie podstawowych praw osoby" (LE, 16).

Prowadzi to ku propozycji zmiany trzeciej, która dokonywałaby się na drodze wiodącej od ideokratycznego i monopolistycznego charakteru struktur władzy, zmierzającej do wchłonięcia całego życia społecznego w celu przetworzenia go według zasad swej ideologii, ku społeczeństwu pluralistycznej współpracy różnych „rodzin duchowych" wokół celów, których humanistyczna doniosłość mogłaby stać się podstawą szerokiego konsensusu różnych społecznych grup. Założenia ideokratyczne łączą się nieuchronnie ze strukturą władzy, wyposażoną w bogate środki kontroli nad społeczeństwem, a nie podlegającą społecznej kontroli[18]; prowadzi to do

[17] Jan Paweł II, *Matko sprawiedliwości*, s. 143.

[18] Stosunkowi Kościoła do problematyki „podstawowych praw osoby" towarzyszy następująca ocena wieku XX: „był to jak dotąd wiek, w którym ludzie ludziom ogromnie wiele zgotowali krzywd i cierpień [...] trudno tutaj nie wspomnieć z uznaniem i z głęboką nadzieją na przyszłość [...] o wysiłku zmierzającym do tego, aby określić i ustalić obiektywne i nienaruszalne prawa człowieka, zobowiązując się wzajemnie do ich ścisłego przestrzegania [...] Kościół nie musi zapewniać, jak bardzo ta sprawa wiąże się z jego własnym posłannictwem we współczesnym świecie" (RH, 17).

utożsamienia „troski o dobro wspólne społeczeństwa" (*Redemptor hominis*, dalej RH, 17) z troską o dobro wspólne grupy władzę sprawującej.

Tradycyjna nauka Kościoła o właściwym stosunku praw stanowionych do praw naturalnych, wyznaczająca instytucji państwa rolę wspomagającą i pomocniczą, a nie zwierzchnią w stosunku do wymogów, płynących z kręgu praw naturalnych i najwyższych duchowych wartości, łączy się w tej propozycji z humanistycznie motywowanymi racjami, występującymi przeciwko nadawaniu władzy politycznej wszechstronnego i jedynego autorytetu w sprawach ciała i ducha. „Tylko wówczas bowiem owo dobro wspólne, któremu służy w państwie władza, jest w pełni urzeczywistniane, kiedy wszyscy obywatele mają pewność swych praw. Bez tego musi dochodzić do rozbicia społeczeństwa, do przeciwstawienia się obywateli władzy, albo też do sytuacji ucisku, zastraszenia, zniewolenia, terroru, którego dowodów dostarczyły totalizmy naszego stulecia pod dostatkiem" (RH, 17).

Prawa człowieka są również prawami ludzkich zrzeszeń. W obrazie „dobrego społeczeństwa", ku któremu ta propozycja zmierza, chodziłoby o przekształcanie celów i struktur życia publicznego, narzucanych społeczeństwu przez ideokratyczny przymus, ku celom i strukturom, wyłanianym przez współdziałanie różnych społecznych nurtów na rzecz zadań wspólnie uznanych za służebne człowiekowi[19]. Widoczny tu na horyzoncie pluralizm nie jest pluralizmem walki różnych ugrupowań o totalną władzę, walki, prowadzonej do momentu zwycięstwa przez strony ożywione przeciwstawnymi ideami społecznego ładu. Jest pluralizmem, w którym płodna różnorodność inicjatyw i duchowych rodzin wyłania ład współpracy oparty na bliskości wartościowań istotnych cech praktycznego porządku zbiorowego życia; przede wszystkim na zbliżeniu wartościowań o humanistycznej i chrześcijańskiej genezie. To zbliżenie jest dla Jana Pawła II uderzającą rzeczywistością. O podstawowej kategorii swej encykliki, o kategorii godności pracy, wyrazi się w sposób następujący: „Jak widać, ta podstawowa kategoria jest humanistyczna. Pozwolę sobie powiedzieć: ta podstawowa kategoria – godność pracy jako miara godności człowieka – jest chrześcijańska"[20].

---

[19] Rozważając problematykę „uspołecznienia" encyklika *Mater* et *magistra* wyraża następujący pogląd: „Wzrastające zatem w naszych czasach współzależności między ludźmi ułatwiają państwom wypracowanie właściwego ustroju, pod warunkiem, że zostanie zachowana równowaga dwóch ograniczających się wzajemnie sił społecznych. Z jednej strony, opartej na zgodnym współdziałaniu, siły nacisku społecznego posiadających odpowiednią autonomię obywateli oraz ich zrzeszeń, z drugiej zaś działalności państwa, które we właściwy sposób koordynuje i wspiera poczynania prywatne" (MM, cz. II, 2).

Jacques Maritain, omawiając „ideał historyczny nowego świata chrześcijańskiego, opowiadał się za „pluralistyczną strukturą społeczeństwa" opartego na idei „świętej wolności": „w przeciwieństwie do różnych koncepcji totalistycznych państwa, modnych obecnie, chodzi tu o koncepcję państwa pluralistycznego, która łączy w swej jedności organicznej różność ugrupowań i struktur społecznych, wcielających swobody pozytywne", *Humanizm integralny*, Londyn 1940, s. 120.

Ta bliskość wartościowań ukazuje się jako fundament drogi, którą iść można ku doniosłej zgodności na temat tego, co czynić należy „dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych", mówiąc słowami Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (35).

7. Tkwiące w encyklice zaproszenie skierowane jest ku nam wszystkim. Włączeni są w nie również ci, których Jan Paweł II określa jako „grupę osób" nie posiadających na własność środków produkcji, lecz „dysponujących nimi na skalę gospodarki całego społeczeństwa" poprzez sprawowanie władzy w „ustroju kolektywistycznym" (LE, 14).

Rozpatrując możliwe zachowania tej grupy z punktu widzenia swego wezwania do zapewnienia prymatu pracy nad kapitałem – czyli zespołem narzędzi produkcji w czyimkolwiek władaniu – Jan Paweł II dokonuje ich dwoistej oceny zależnej od ich sprzyjającego bądź nie sprzyjającego tej zasadzie rodzaju. „Ta grupa zarządzająca i dysponująca może wywiązywać się ze swych zadań w sposób zadowalający z punktu widzenia prymatu pracy, ale może zadania te spełniać źle, broniąc równocześnie dla siebie m o n o p o l u z a r z ą d z a n i a i d y s p o n o w a n i a środkami produkcji i nie cofając się nawet przed naruszaniem owych zasadniczych praw człowieka"[21] (LE, 14). Biorąc pod uwagę możliwą częstotliwość gorszego rodzaju zachowań dysponentów, Autor encykliki stwierdza, że „samo przejęcie środków produkcji przez państwo o ustroju kolektywistycznym nie jest jeszcze równoznaczne z «uspołecznieniem» tejże własności. O uspołecznieniu można mówić tylko wówczas, kiedy zostanie zabezpieczona podmiotowość społeczeństwa, to znaczy, gdy każdy na podstawie swej pracy będzie mógł uważać siebie równocześnie za współgospodarza wielkiego warsztatu pracy, przy którym pracuje wraz ze wszystkimi" (LE, 14).

Wszystkie tkwiące w *Laborem exercens* sugestie zmian dotyczą podstawowych zagadnień problematyki podmiotowości społeczeństwa w „ustroju kolektywnym". Encyklika nie zawiera i zawierać nie może katalogu instytucji, które należałoby wprowadzić, aby ten cel osiągnąć. Zawiera, obok propozycji wymienionych powyżej, tezę ogólnej natury, orzekającą, że „powołanie do życia w szerokim zakresie organizmów pośrednich o celach gospodarczych, społecznych, kulturalnych, które cieszyłyby się rzeczywistą autonomią w stosunku do władz publicznych" (LE, 14) wydaje się zasadniczym

[20] *Budowałem razem z wami na fundamencie Chrystusowego Krzyża* [Nowa Huta – Mogiła, 9 VI 1979 r.], w: *Jan Paweł II na ziemi Polskiej*, Città del Vaticano 1979, s. 248.

[21] „Działalność tych ludzi winna ponadto podlegać stałemu i wnikliwemu nadzorowi, aby potężna władza gospodarcza w państwie nie skupiała się w rękach niewielu, gdyż byłoby to niewątpliwie sprzeczne z najwyższym dobrem państwa" (MM, cz. II, 5). Słowa Jana XXIII z rozdziału dotyczącego własności publicznej są analogiczne w treści do uwag *Laborem exercens*.

warunkiem wkroczenia na tę drogę. U końca poświęconych problematyce podmiotowości rozważań znajdujemy następujące słowa: „Niezależnie od konkretnej stosowalności tych różnych propozycji, jasną pozostaje rzeczą, iż uznanie właściwej pozycji pracy i człowieka pracy w procesie produkcji domaga się różnych adaptacji" (LE, 14), również w ustroju własności uspołecznionej „argument personalistyczny nie traci swej mocy zarówno zasadniczej, jak i praktycznej. Każde celowe i owocne uspołecznienie środków produkcji musi uwzględniać ten argument" (LE, 15).

„Jeśli więc stanowisko «sztywnego» kapitalizmu w dalszym ciągu domaga się rewizji w celu dokonania reformy pod kątem widzenia jak najszerzej rozumianych praw człowieka w związku z jego pracą" (LE, 14), to z tego samego punktu widzenia stwierdzić należy, że owych „tak bardzo pożądanych i wielorakich reform" domaga się również stanowisko „sztywnego" kolektywizmu. Zaproszenie do dialogu wokół problematyki godności pracy i człowieka jest jednocześnie zaproszeniem do wykroczenia poza to stanowisko.

Ks. Jan KRUCINA

OD OPTYMIZMU „POPULORUM PROGRESSIO" DO TROSKI „SOLLICITUDO REI SOCIALIS"

Dopiero poprzez powołanie człowieka widzianego całościowo, czyli według jego parametru wewnętrznego, jakim jest sumienie, według odczucia intuicji moralnej i biorących się z niej zasad i wartości, dopiero dzięki temu można orzekać o przydatności wynalazków i wyrobów, o technice, gospodarce, władzy, posiadaniu.

„Największa suma szczęścia dla największej sumy jego użytkowników" – „Das grösste Glück der grössten Zahl". To był optymizm. Nie tyle ten wzięty z encykliki *Populorum progressio,* co z prądów Oświecenia. Wówczas to pono ludzie miarodajni w nauce uwierzyli, że przed ludzkością ściele się prawdziwa pomyślność, postęp, wzrost, rozwój. Cóż, kiedy obok odkryć praw przyrody, obok pobierania nauki i dorabiania się jednych, mnożyła się nieoczekiwana nędza i niewiedza drugich. Etap pierwszego racjonalizmu nie dawał od razu spodziewanego rezonansu. Co zatem opóźniała liberalistyczna oświata, nawet stosowane w technice nauki przyrodnicze, to już w drugim etapie miał przyspieszać szturm rewolucji społeczno-gospodarczej, obalanie struktur – zwłaszcza dzięki narastającej świadomości proletariatu. Trzecia faza to już fascynacja gospodarczymi sukcesami postępu, to ułuda państwa obfitości, iluzje człowieka nie tyle, albo nie tylko o fizyce przyrodniczej, ale o cudach fizyki społecznej przenikającej najświętszą intymność duszy ludzkiej.

I tak wynalazki, technika, produkcja i konkurencja, przedsiębiorczość menażerów, pomysłowość władców miały nagromadzić nieograniczoną wprost ilość dóbr, by nareszcie wypełnić obietnicę składaną przez postęp. Dobrobyt i uszczęśliwiające bogactwo miały spadać w podniesione dłonie niczym dojrzały owoc z rajskiego drzewa poznania, dzięki wyzwolonym, a nie wykorzystanym dotąd siłom przyrody, dzięki gospodarce rynkowej, podniecającej wyścig produkcji, zawodnictwa na obranych, wyselekcjonowanych rynkach świata; wreszcie dzięki ruchom wolnościowym, które wyzwalały na ogromną skalę nie tylko uczciwą partycypację, ale także żądzę władzy i posiadania, oczywiście, panowania posuniętego nierzadko do nie kontrolowanej i nieodpowiedzialnej swawoli i samowoli. Dzięki tym, wydawałoby się, wszechmocnym siłom, już miała powstawać zamożna społeczność obfitości. Miała ona jednak wydać moralnie wyrobionych, odpowiedzialnych obywateli; obywateli gotowych poprzez redystrybucję, dobrowolne opodatkowanie podzielić swoje bona superflua z biedakami krajów nędzy

i zacofania. Tak chciała encyklika *Populorum progressio*, proponując w tym kierunku pewne określone sposoby postępowania.

Był to ów optymizm, o którym mowa w zadanym mi temacie. Nie uwolnił się od tego optymizmu także Sobór: „nimis optimisticum" – mawiali niektórzy, zwłaszcza natrafiając w konstytucji *Gaudium et spes* na stwierdzenie, że Duch Boży towarzyszy rozwojowi, że Duch Boży sprzyja postępowi – „Spiritus Dei huic evolutioni adest" (por. KDK, 26). Tak się jednak nie stało: bogatym rosną przychody, biednych zżera coraz większa nędza. I oto na naszych oczach upada wiara w postęp techniczny. U wielu ludzi, nawet u nas, mimo kiełkującej przedsiębiorczości, gaśnie zachwyt obietnicą wzrostu gospodarczego. Wątpliwości obudził społeczny rozwój. Skąd bierze się ów zwrot w ocenie cywilizacji nowożytnej? Czemu zachwiała się ta wysoka wieża postępu? Skąd ta mowa o tzw. końcu czasów nowożytnych? (das Ende der Neuzeit, jak pisał Romano Guardini). Dlaczego czytamy o dekadencji, o etycznym vacuum, o jakiejś antyracjonalistycznej nowej epoce (New age)? Nie chcę odpowiadać na te pytania, nie jestem tego w stanie zrobić. Robią to raporty Klubu Rzymskiego XV, XVI, i chyba nie zawsze trafiają w sedno. Tu możemy tylko nieśmiało scharakteryzować dwie minione dekady od encykliki *Populorum progressio* (w pierwszej części), zarysować kwestię społeczną, jak ją w skali całego globu ocenia encyklika *Sollicitudo rei socialis* w części drugiej, przedstawić wielką etyczną receptę papieską, etyczną receptę moralną i wychowawczą w części trzeciej, by wreszcie nawiązać do praktyki.

Przechodzę do części pierwszej – społecznej troski Kościoła. Tyle znaczą początkowe słowa encykliki. Streszczają całą powagę zatroskania Jana Pawła II o życie zbiorowe i gospodarcze nie tylko jednego państwa, nie tylko naszego kraju, ale setek ludów i narodów, mniejszych lub większych, całego świata. Tych najmniej rozwiniętych, których jest obecnie 126. Glob pętają krępujące więzy nie zawsze widocznego uzależnienia, zniewolenia i hegemonii. Jednak nieunikniona wręcz współzależność jednych od drugich, współzależność, której perspektywy otwierają się coraz szerzej, kierowana jest oczekiwaniem nowej solidarności, solidarności w Polsce, ale i w świecie.

Przypomnijmy, że encyklika *Sollicitudo* (SRS) ukazała się w dwudziestą rocznicę podobnej encykliki Pawła VI poświęconej rozwojowi ludów. Przed dwudziestu ponad laty brały górę jeszcze odmienne od dzisiejszych nadzieje. Ufano, że za pomocą konkretnych przedsięwzięć, zwłaszcza przez pożądaną reorganizację kontaktów i uzależnień międzynarodowych, przez wpływanie na ceny surowców, stopę procentową, protekcjonizm, cały szereg innych przedsięwzięć, będzie można zrównoważyć, a co najmniej złagodzić przepaść między narodami żyjącymi wystawnie, a tymi, którzy umierają z głodu. Oczekiwania sprzed dwudziestu lat, nadzieje na rozwój, tak wówczas żywe, wydają się dzisiaj bardzo dalekie od urzeczywistnienia. Istniał pewien optymizm – mówi Jan Paweł II, co do możliwości złagodzenia bez nadzwyczajnych wysiłków opóźnienia ekonomicznego ludów ubogich. Nie można po-

wiedzieć, że rozmaite inicjatywy religijne, humanitarne, ekonomiczne i techniczne były daremne. Ale w ogólnych zarysach obecna sytuacja świata, z punktu widzenia rozwoju, daje wrażenie raczej negatywne. Zabrzmi to skandalicznie. Wyniki ostatnich dwudziestu lat są mniej niż skromne. Ponad jeden miliard mieszkańców ziemi nie może zaspokoić najbardziej elementarnych potrzeb. Nie mają ani wyżywienia, ani mieszkania, ani nawet elementarnych warunków higieny. Cóż dopiero mówić o wymogach niematerialnych, jak kształcenie, przyuczenie do zawodu, praca, osiąganie tożsamości kulturowej, możliwość rozwijania własnego narodu. Grozą musi przejmować fakt, że kraje najbiedniejsze, na które składa się prawie pięćdziesiąt procent ludności świata, mają do dyspozycji tylko pięć procent światowego dochodu, w przeciwieństwie do krajów wysoko uprzemysłowionych, które licząc tylko piętnaście procent ludności, zagarniają sześćdziesiąt pięć procent ogólnoświatowych przychodów. Toteż w diagnozie papieskiej wśród pierwszych nie tylko negatywnych, ale i dramatycznych faktów Jan Paweł II eksponuje wprost powiększanie się przedziału między obszarem rozwiniętej północy, a obszarem południa, będącego na drodze do rozwoju (SRS, 14).

Cóż może być gorszego, aniżeli to, iż nie są to drogi, a raczej manowce rozwoju, których punktem docelowym jest dość często wzrastające zapóźnienie, a nawet zniewolenie. Owe błędne drogi rozwoju wynikają z patologicznych wyzwanie poniżającego wyzysku i biedy idzie na państwami większymi i mniejszymi. Zamiast kształtowania między ludźmi partnerstwa, zaborcze praktyki neokolonializmu nasilają tylko stany uzależnień. Dzięki nim funkcjonują mechanizmy ekonomiczne, finansowe i społeczne, które działają w sposób jakby automatyczny. Umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich.

To prawda, że kiedy informacje z najmniej znanego, a zarazem najbardziej odległego zakątka świata obiegają glob z szybkością przysłowiowej błyskawicy, zawiązywać się musi nieuchronnie współzależność (współzależność jednych od drugich). Wszakże model tej współzależności jest ciągle wadliwy. Nie uwzględnia on konieczności tej honorowej współpracy między narodami. Używając określeń Papieża, współzależność ta nie liczy się z wymogami etycznymi i przynosi tragiczne skutki właśnie najsłabszym. Co więcej – dodaje Papież – „owa współzależność, poprzez pewien rodzaj dynamiki wewnętrznej i pod działaniem mechanizmów, które trudno nie uznać za przewrotne, wywołuje negatywne skutki nawet w krajach bogatych" (SRS, 17). Nie chodzi już tylko o to, że obfitość dóbr i dostępnych usług w niektórych częściach świata (przede wszystkim w rozwiniętej północy) odpowiada na południu niedopuszczalnemu zacofaniu. Bowiem ów działający na wyobraźnię podział Papież rychło koryguje. Pisze, że terminologia geograficzna jest tylko umowna, gdyż nie wolno zapomnieć, że granice między bogactwem i ubóstwem przebiegają wewnątrz tych samych społeczeństw, na przełaj. Dramat polega przede wszystkim na tym, że niewiele podejmuje się

zabiegów, by wydobyć ludzi z uwierającego ich zastoju, zwłaszcza poprzez budzenie ich własnych uzdolnień, potęgowanie aktywizacji ich własnych możliwości. „Ograniczane jest prawo do inicjatywy gospodarczej, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego" (SRS, 15). W konsekwencji za umożliwianiem lub odbieraniem obywatelom zdolności do twórczej inicjatywy ciągnie się już tylko w staczający się proces „równania w dół". Wydaje się jak gdyby Jan Paweł II nawiązywał wprost do doświadczeń polskich, ale papieska perspektywa musi obejmować cały glob. Dlatego właśnie w tym kontekście Jan Paweł II nie omieszkuje ukazać, jak kwestia społeczna, znana przeważnie z modelowego wyzysku proletariusza przez dziewiętnastowiecznego kapitalistę (takich kapitalistów dzisiaj już nie ma), rozciąga się dzisiaj dzięki nasilającej się pauperyzacji i proletaryzacji na coraz szersze kręgi społeczne.

Dzisiaj wyzwanie poniżającego wyzysku i biedy idzie na przełaj wszystkich zakamarków świata i potrafi sąsiadować z najbardziej wyszukanym dostatkiem i wystawnością. Korzystając z obrazu totalnej zależności pracownika proletariusza w klasycznym kapitalizmie (jego bezwyjściowość, beznadziejność, jego zdanie się tylko na właściciela przedsiębiorstwa), Jan Paweł II snuje porównanie wzięte stamtąd z zależnością i podporządkowaniem wobec wszelkich wyłącznych biurokratów i dysponentów wszędzie tam, gdzie – jak mówi – „niweluje się i wręcz niszczy przedsiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela" (SRS, 15). Zamiast twórczej inicjatywy rodzi się bierność, paraliż, martwota, wraz z nią bariery nieufności, dystansu, frustracji i apatii. Powstający dystans, zarówno społeczny, jak też gospodarczy lub kulturowy, zawiera właśnie elementy i aspekty, które sprawiają, że kwestia społeczna stała się o wiele bardziej złożona właśnie dlatego, że osiąga wymiary światowe.

Pamiętajmy ciągle, że Papieżowi przyświeca intencja uczczenia swojego poprzednika oraz chęć kontynuowania jego nauki o integralnym, prawdziwym rozwoju zawartej w encyklice *Populorum progressio*. Właśnie jej nowość w obrębie katolickiej nauki społecznej oznaczała przede wszystkim szerokość horyzontów, z jaką potraktowane są tam sprawy powszechnie określane jako kwestia społeczna. Wiadomo, że chociaż dla nauczania Kościoła kwestia społeczna nie była właściwie nigdy wykluczona, w żadnej epoce, to formalnie określono ją w związku ze skandalem wyzysku proletariatu dopiero w XVIII w. I znów należy podkreślić, że to dopiero na naszych oczach nauczanie społeczne Kościoła dochodzi, jak powiada Papież, do wymiaru światowego. Również to jest wyrazem współzależności narodów.

Czym jest kwestia społeczna? Właściwie zawiera ona trzy składniki katolickiej nauki społecznej – zasady refleksji, krytyczne oceny i wytyczne działania. W swojej istocie zawiera właśnie krytyczną analizę wadliwych warunków społecznych, przede wszystkim położenia poszczególnych ludzi, grup, warstw czy klas, oczywiście będących w ramach instytucji mniejszej, jak też

w strukturze całego społeczeństwa, a nawet narodów i kontynentów w skali ogólnoświatowej. Od tej krytyki rażących faktów przechodzi się w niej do oceny; to już jest drugi etap. Do oceny wszelkich krzywd i nadużyć, po to, żeby przejść do etapu trzeciego, co prowadzi do poszukiwań programowych. Celem jest zawsze przywrócenie dogodniejszych warunków dla rozwoju osoby ludzkiej oraz możliwie całościowa rekonstrukcja społeczna. Widzimy więc, że żadne słuszne rozwiązywanie kwestii społecznej nie może omijać sprawy człowieka, jego integralnego rozwoju.

Wypada w tym miejscu przypomnieć książkę Alvina Tofflera *Szok przyszłości*, gdzie dzieje ludzkości są podzielone na poszczególne generacje. Te ostatnie rozpędziły się w postępie i wszystko funkcjonuje sprawnie, tylko jedno ogniwo stanowi mankament – człowiek. Człowieka trzeba przysposobić do tego postępu. Powstaje pytanie, czy należy przysposobić człowieka, czy też przysposobić postęp do człowieka.

W tym właśnie miejscu – pisze Jan Paweł II – kryteria prawdziwego rozwoju są umieszczone w centrum rozważania kwestii społecznej wokół człowieka, na tle głównych jej współrzędnych, jakie stykają przeznaczenie osoby ludzkiej z rozwojem dzisiejszego świata. Przedstawiając ponury bilans ostatnich lat, encyklika *Sollicitudo rei socialis* prowadzi do panoramy świata współczesnego, by potem zatrzymać się na zasadniczym omówieniu prawdziwego rozwoju ludzkiego i odczytaniu aktualnych problemów w świetle teologii, by przejść na końcu do niektórych wskazań szczegółowych, wyprowadzonych z katolickiej nauki społecznej.

Co w myśli papieskiej wydaje się najważniejsze? Szczególnej wymowy nabiera radykalne odsłanianie ostatecznych korzeni zła. Ukazywanie pierwszych, a więc najgłębszych przyczyn tych rażących sprzeczności panujących w dzisiejszym świecie. Wygląda na to, że poprzez absurdalne nadużycia niedorozwoju i nadrozwoju świat zdaje siebie wciskać jakby w bezwyjściowe zaułki i bezdroża, na których dotychczasowa utylitarna, konsumpcyjna, pragmatyczna metodyka, pragmatyczne myślenie zawodzi.

Zwróćmy szczególną uwagę na to, że rozważania Jana Pawła II poruszają się po dwóch płaszczyznach. Pierwsza, w pewnym sensie objawowa, fenomenologiczna, to opis rzeczywistości, ukazujący skomplikowane sploty technicznych, społeczno-gospodarczych i politycznych uwarunkowań składających się na wzrastającą współzależność w dzisiejszym świecie, tak jak oglądają je nie tylko politycy, nie tylko mężowie stanu, ale świadomi obywatele. Zdają oni sobie sprawę z istnienia dwóch przeciwstawnych bloków – każdy to dzisiaj wie, zaś przeciwstawność obu obozów posiada przede wszystkim charakter polityczny, jak podkreśla Papież. W takich hasłach, jakie odzywają się powoli i u nas: więcej, szybciej, dalej, wyżej, dostrzec można wewnętrzną sprzeczność: jest to sprzeczność rozwoju ograniczającego się tylko do dziedziny gospodarczej. Chcąc to dostrzec, nie wystarczy samozadowolenie, iż w lepszych i w komfortowych samochodach podróżuje się wygodniej;

nie wynika stąd bowiem, że w lepszych samochodach siedzieć muszą od razu lepsi ludzie – lepsi w znaczeniu moralnym. Sama konsumpcja udogodniona techniką, majątkiem, władzą, nie wystarcza, i to choćby tylko dlatego, iż nie wystarczy tego dla wszystkich.

Encyklika domaga się perspektywy etycznej, i to jest druga warstwa. Z całą siłą ta perspektywa etyczna jest wydłużona, przedłużona w nadprzyrodzoność. To jest drugi, rzec można, głębinowy wymiar papieskiego myślenia, które sięga ostatecznych celów ludzkiej działalności. Co mówi Papież? Dopiero poprzez powołanie człowieka widzianego całościowo, czyli według jego parametru wewnętrznego, jakim jest sumienie, według odczucia intuicji moralnej i biorących się z niej zasad i wartości, dopiero dzięki temu można orzekać o przydatności wynalazków i wyrobów, o technice, gospodarce, władzy, posiadaniu. Rozwój zredukowany bowiem tylko do tych obszarów obraca się przeciwko tym, którym miał służyć. Im uważniej analizujemy stwierdzenia encykliki *Sollicitudo rei socialis*, tym wyraźniej dostrzegamy, czemu to niejako geometryczne przenikanie obu papieskich płaszczyzn winno służyć.

Jan Paweł II nie ukrywa swojego zamiaru. Twierdzi wprost: analiza zacieśniona wyłącznie do przyczyn ekonomicznych i politycznych niedorozwoju, a więc do płaszczyzny fenomenologicznej, którą oglądają wszyscy, nawet z należytym uwzględnieniem tzw. nadrozwoju, byłaby niepełna. Trzeba koniecznie odkryć przyczyny porządku moralnego, które na płaszczyźnie zachowania ludzi, jako osób odpowiedzialnych, wpływają na opóźnienie procesu rozwoju i utrudniają jego pełne osiągnięcie. Zauważmy, że na kartach encykliki przeplatają się dwa blisko brzmiące, a zarazem przeciwstawne stwierdzenia: z jednej strony Papież raz po raz wskazuje na zgubne uzależnienia występujące w świecie, które zamiast oczekiwanego rozwoju, przynoszą tylko zniewolenie. Równolegle mówi jednak o zjawisku nieuchronnie wzrastającej współzależności, która dopiero osadzona na wspomnianym porządku moralnym, sięgającym owego parametru wewnętrznego, przede wszystkim na zasadzie solidarności dobra wspólnego, może stnowić perspektywę rozwoju skorygowanego, poprawionego, zreformowanego.

W tym kontekście tak ważne wydaje się unaocznienie skutków owego przedziału między Wschodem i Zachodem dla całego globu. Przeciwstawność ta nie może być obojętna dla stu dwudziestu sześciu narodów niedorozwiniętych. Encyklika widzi jej ujemne skutki w stosunkach międzynarodowych, dotyczących krajów znajdujących się w rozwoju. Jaki może być tego powód? Odpowiedź łączy się ściśle z centralnym wątkiem encykliki. Jak wiadomo, napięcie między Wschodem i Zachodem nie dotyczy samo w sobie przeciwieństw między dwoma różnymi stopniami rozwoju, powodującymi że jedni mają więcej, drudzy mniej; nie o to tylko chodzi. Sprawa jest o wiele głębsza i rozgrywa się raczej między dwiema koncepcjami samego rozwoju ludzi i ludów. Obydwie niedoskonałe koncepcje rozwoju zostają, zda-

niem Jana Pawła II, przeniesione do krajów Trzeciego Świata i przyczyniają się do powiększania przedziału, jaki już istnieje między biednymi i bogatymi. Dlatego to obydwie koncepcje rozwoju wymagają gruntownej korekty. Dlaczego tak jest?

Do wyjaśnienia potrzeba właśnie analizy na płaszczyźnie moralnej. Chcąc ukazać kierunek owej korekty, Papież charakteryzuje w sposób głęboki i zwięzły oba ustroje. Mamy lapidarne określenie obu supermocarstw i pochodnych systemów: na Zachodzie system czerpie jeszcze z zasad kapitalizmu liberalnego, który rozwinął się w ubiegłym stuleciu wraz z procesami uprzemysłowienia; na Wschodzie istnieje system czerpiący z kolektywizmu marksistowskiego, który w ocenie Papieża powstał z interpretacji położenia klas proletariackich, dokonanej w świetle specyficznego odczytania dziejów. Za każdym z tych systemów stoi własny obraz, własny wizerunek człowieka. Przede wszystkim zaś to, co w ocenach i decyzjach moralnych człowieka jako istoty myślącej jest najważniejsze, to rozumienie, pojmowanie ludzkiej wolności.

Wedle chrześcijaństwa człowiek rodzi się z uzdolnieniami do wolności. Musi on do wolności być dopiero wychowywany, musi być ćwiczony. Liberalizm wyznaje wolność nieskrępowaną, wyzwoloną od wszelkich zależności. Podobnie kolektywistyczna fascynacja historią opowiada się za człowiekiem, który będzie mógł tworzyć sam warunki, w jakich wola zawsze pozostaje dobra. Encyklika poucza, że moralny charakter rozwoju nie może pomijać bytów tworzących widzialną naturę, którą Grecy (czyniąc aluzję właśnie do porządku, jaki on wyraża) nazywali kosmosem. Tymczasem prometeistyczne myślenie nowożytne zrywa z ideą ładu, kosmosu, społeczeństwa, tego myślenia porządkującego, jakie myśmy sobie przyswoili. Zrywa z tym. Nie chce tego porządku ustanowionego przez Boga, a odczytywanego przez sumienie. Wyznacza je raczej *Umowa społeczna* (*Contrat sociale*) Jakuba Rousseau. Choćby pierwsze jej zdanie: „człowiek rodzi się z natury wolny, chociaż leży w okowach". Już tutaj tkwi zapowiedź wadliwego obrazu człowieka, bo rodzi się on nie tyle wolny, co dopiero z uzdolnieniem do wolności. Stąd też od Oświecenia i Rewolucji Francuskiej wielu patrzy na przyszłość i na przyszłą historię, jako na nieodwracalny proces wyzwalania, prowadzący do epoki, w której człowiek, wreszcie całkowicie wyzwolony, cieszyłby się szczęściem już na tej ziemi.

Wiemy, czego dotyczy owa fascynacja historią zamieniającą się w proces idących naprzód wyzwoleń. To my poznajemy stopniowo ich mechanizmy, to my, ludzie nimi sterujemy, to człowiek staje się inżynierem własnych losów, własnych dziejów, nie będąc zmuszonym już liczyć się z niepewnością, z kruchością własnej woli, niedomaganiami moralnymi, z wadliwością swoich moralnych decyzji; nie – odtąd on sam już będzie umiał tworzyć warunki, w których wola odtąd sama z siebie pozostanie zawsze dobra – w przeciwieństwie do dawnych, dotychczasowych warunków, kiedy woli lu-

dzkiej przychodziło być właśnie złą. Wobec takiej zmiany odpadają wszelkie wysiłki moralne, odpada potrzeba wspierania tych wysiłków przez wychowanie, kształcenie, religię, łaskę, duszpasterstwo, apostolstwo. Z tego wszystkiego człowiek może zrezygnować, gdyż odtąd sam trzyma ręce swoje na zwrotnicy dziejów. Tyle mniej więcej oznacza rezultat postępu, rozumianego jako wyzwolenie w ramach tzw. konieczności dziejowej, jak to nazwał Ojciec Święty, „w świetle specyficznego odczytania dziejów". Druga koncepcja – wizja wolności od wszelkich zależności, jest przeciętnemu człowiekowi także w Polsce bliska. Taki jest również projekt oświeceniowy, zaadaptowany przez liberalizm, a następnie poniekąd przez kolektywizm. Zapytajmy – czego spodziewa się przeciętny człowiek, kiedy woła o wolność?

Wolny jest ten, kto może czynić, co chce, nie napotykając przeszkód ze strony zewnętrznego przymusu, czyli jest nim w zasadzie ten, kto cieszy się pełną niezależnością. Czyli jest w nim w zasadzie ten, kto cieszy się pełną niezależnością także od wewnątrz. Na czym polega niebezpieczeństwo takiego poglądu? Wolność tak zarysowana to nie jest chrześcijańska wolność. Wedle chrześcijaństwa człowiek rodzi się z uzdolnieniem do wolności. Tymczasem proponowane dzisiaj rozumienie wolności ma polegać na czynieniu wszystkiego, co by się chciało, i czynieniu tylko tego, na co ma się ochotę. Taka wolność – to dowolność, arbitralność, która niekoniecznie liczy się z sumieniem, z owym parametrem wewnętrznym, o jakim mówi Jan Paweł II. Wymyka się przede wszystkim, jak pisze Papież, decyzjom istotowo moralnym, co bezpośrednio łączy się z odpowiedzialnością moralną za popełnione czyny. Bez niej nie ma poczucia grzechu, winy, konieczności nawrócenia, przemian postaw.

Tu dochodzimy do najbardziej newralgicznego miejsca encykliki. Jak mówi Ojciec Święty, dopiero w świetle kryteriów moralnych można odkryć, że za określonymi decyzjami pozornie dyktowanymi przez racje gospodarcze i polityczne kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu pieniądza, ideologii klasy, technologii. Wiadomo już, iż bez nakładania na siebie obu wspomnianych płaszczyzn rozumowania, bez tego geometrycznego skrzyżowania tych obu płaszczyzn – fenomenologicznej i moralnej, encyklika nie mogłaby wskazać prawdziwej natury zła, wobec której stajemy w dziedzinie rozwoju. Bez niej nie widać też drogi wiodącej do przezwyciężenia niedorozwoju ani nadrozwoju.

Jan Paweł II mówi też o potrzebie reformy państwa, jakkolwiek encyklika, zamiast mówić o państwach, o państwie, mówi o ludach i narodach, o imperializmie, monopolu lub nawet jednym przewodniku. Skoro bowiem mocarstwa wykorzystują panującą jeszcze statolatrię, heglowski kult państwa, skoro korzystają z przestarzałej koncepcji absolutnej suwerenności państwowej, omnipotencji państwa, to uzależnianiu temu trzeba będzie przeciwstawić właśnie nowe rozumienie współzależności. Wymagane jest przekształcenie stanu współzależności uzależniającej, hegemonistycznej na

współzależność partnerską, honorową, solidarystyczną, solidarną. I tak, z faktu współzależności pojmowanej jako system determinujący stosunki w świecie współczesnym, w jego komponentach gospodarczych, kulturowych, politycznych, religijnych odczytać trzeba kategorię moralną, z niej zaś wynika najwyższe zobowiązanie solidarności, pojmowanej nie tylko jako cnota, ale jako zasada, zasada nacechowana mocą wiążącą oraz realizująca ją postawa. Kategoria solidarności oznacza mocną i trwałą wolę zaangażowania się na rzecz wspólnego dobra, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich. Niesie to z sobą odpowiednie warunki i konsekwencje, między innymi konieczność zaakceptowania wzajemnej niewystarczalności, nieporadności i zawisłości – zawisłości jednych od drugich, także jednych narodów od drugich, wraz z gotowością wchodzenia w honorowe układy, które na płaszczyźnie międzynarodowej doprowadzą do pełnego poszanowania tożsamości każdego ludu z jego cechami historycznymi i kulturowymi.

Streszczając swoje stanowisko, swoją opcję, Jan Paweł II apeluje również do ludzi, którzy nie wyznają przekonań chrześcijańskich. Powiem śmiało, także do naszych liberałów. Chciałbym to mocno podkreślić, by nie taili przekonania o tym, że przeszkody stojące na drodze pełnego rozwoju nie są przeszkodami jedynie ekonomicznymi. To nie są przeszkody jedynie porządku ekonomicznego; nawet gdyby Kisiel tak pisał, to nie jest prawdą. Zależą od najgłębszych postaw, które dla ludzkiej osoby przedstawiają wartość absolutną. Zachodzi więc pilna konieczność przemiany postaw duchowych, zachodzi konieczność n a w r ó c e n i a. Dopiero na drodze nawrócenia otworzyć się może przed ludzkością perspektywa właściwie wykorzystanej współzależności i solidarności. Odwrót od zniewalającego dotąd uzależnienia jednych narodów od drugich prowadzi poprzez twórczą współzależność przyjętą jako katagorię moralną, uznaną za imperatyw moralny, którym jest solidarność.

*

Wobec słusznie narastającego u nas pluralizmu, nie może być tak, jakobyśmy mieli mało zaufania do własnej wizji rzeczywistości, do własnej wizji człowieczeństwa, do tego, jak rozumiemy człowieka i człowieczeństwo. Liczni chrześcijanie uznając ją w skali prywatnej pobożności zapominają, co z tej wizji w skali społecznej wynika. Kościół ma swoją katolicką naukę społeczną i nie potrzebuje teologii politycznej. Z tego stwierdzenia wynika, że obraz człowieka odkupionego, odkupionego do spełnionego rozwoju w wieczności, do zbawienia musi zawierać i zawiera wizję doczesnej przyszłości, perspektywę, jak dochodzić do tego rozwoju ostatecznego poprzez tę ziemię, poprzez życie międzyludzkie. Opcja papieska jest wyraźna, społeczna. Począwszy od grzechu pierworodnego i poprzez rozmaite struktury grze-

chu, odkupione tajemnicą życia, męki, śmierci i chwalebnej rezurekcji Chrystusa, cały ów odziedziczony przekaz, nawet teraz, budzi ostre polemiki, pomimo że na naszych oczach upadają utopijne wizje idealnego człowieka: czy to będzie idealny człowiek marksistowski, który splajtował w przedsiębiorstwach, czy to będzie idealny człowiek burżuazyjny albo liberalistyczny, który udusi się w nadprodukcji.

Dla wielu ta koncepcja katolickiej nauki społecznej wydaje się nazbyt irracjonalna, jak gdyby oderwana od praktyki, ażeby wprowadzić ją śmiało w publiczną debatę, w myślenie społeczne, w życie publiczne. Z chrześcijańskiego obrazu człowieka wynikają przecież zręby całej nauki społecznej Kościoła. Wymienię tylko cztery. Po pierwsze wynika synteza osobowej jednoznaczności, ale także jednostkowości i wspólnotowości człowieka i jego ostateczne odniesienie. Po drugie – z transcendencji człowieka wynikają wartości będące zasadami społecznymi, jakie wymienia właśnie encyklika: solidarność, dobro wspólne, inicjatywa, przedsiębiorczość, czyli pomocniczność, wolność, prawda, miłość, sprawiedliwość, prawa i swobody człowieka. Trzeci obszar problematyki społeczno-kościelnej jest bardzo ważny, właśnie oparty na doświadczeniu – dla człowieka niezbędna jest przestrzeń społeczna, gdzie funkcjonują wspomniane zasady. Są to te wspólnoty, instytucje życia społecznego, które człowiek tworzy i pielęgnuje, i winien pielęgnować – rodzina, praca, zawód, własność, zdrowa gospodarka rynkowa, państwo, społeczność międzynarodowa, szkoła. W wypadku tej encykliki trzeba szczególnie podkreślić istotne rozróżnienie między człowiekiem twórcą a jego wyrobami, rozróżnienie między transcendentnym zbawieniem a doczesnym dobrobytem czy szczęściem. Inną zasługą jest wreszcie wyodrębnienie obszarów nauki, techniki, gospodarki, ideologii, polityki, gdyż to one właśnie fałszowały i jeszcze dotąd fałszują koncepcję prawdziwego, integralnego rozwoju. Mówiąc o zasadach i urządzeniach, mówimy przecież o ludziach, a ludzie kierują się zasadami, wartościami, tworzą odpowiednie formy współżycia i współdziałania, odpowiednie instytucje społeczne. Rezultaty ich przedsięwzięć zależą od usposobienia, od wyrobienia moralnego uczestników życia społecznego, od wrażliwości, od kultury wewnętrznej: słowem, rozwój zależy od postaw, sprawności i tego, co nazywamy cnotami społecznymi – od sumiennności, pracowitości, prawości, uczciwości, solidarności. Są to moce, dzięki którym człowiek w ostateczności przekracza wszystkie współzależności doczesne, jeżeli solidarność międzyludzką dopełnia solidarnością z Bogiem.

Z chrześcijańskiego obrazu człowieka wynika podstawowy rys owego zatroskania papieskiego „sollicitudo", papieskiego zatroskania o systematyczne uzdalnianie człowieka do prawdziwego, właściwego korzystania z wolności. Od wychowującej rodziny, poprzez wszystkie komórki społeczeństwa i Kościoła, poprzez wszelkie nowe możliwe stowarzyszenia i kluby, które zawiążemy i stworzymy. Właśnie w nich człowiek winien uczyć się właściwego

postępowania i zachowania, poprawnego układania kontaktów z drugimi, gdyż to umożliwia i kształtuje wolność. Dlatego prawdziwy rozwój musi być ciągle na nowo kreowany i tworzony. Natomiast mit postępu, związany tylko z obfitością produkcji i używania lub z dziejową dialektyką w całej jej chimeryczności, musi ustępować i ostatecznie ustąpić przed pierwszeństwem pedagogicznej transformacji, jako podstawowego pierwiastka odnowy i prawdziwej reformy.

Ks. Joachim KONDZIELA

POKÓJ – ROZWÓJ – SOLIDARNOŚĆ

Tylko wtedy można przezwyciężyć wynaturzone mechanizmy i „struktury grzechu", gdy ludzie będą praktykować zarówno ową naturalną, jak i chrześcijańską solidarność, do której Kościół ich niestrudzenie zachęca.

W ósmym numerze „Konfrontacji" wychodzących w Nowym Jorku, a wydawanych przez Instytut na Rzecz Demokracji w Europie Wschodniej, znajduje się przedruk artykułu redakcyjnego z „The New Republic". Artykuł ten nosi tytuł *Naiwność papieża*. Jego autor, nie podpisany zresztą, ale reprezentujący redakcję – bo jest to artykuł redakcyjny – stwierdza, że Jan Paweł II zarówno naiwnie krytykuje ustrój kapitalistyczny i problem niedorozwoju w świecie, jak i łudzi się, że prezentując koncepcję solidarności w jakiś sposób pomoże temu światu. Jan Paweł II mówi, że: „musimy się zmienić pod względem moralnym, trzymając się idei solidarności powinniśmy widzieć innych: osoby, ludzi, narody, nie jako rodzaj wyposażonego w siłę fizyczną i zdolnego do pracy narzędzia, które można niskim kosztem użyć, a potem odrzucić, lecz jako naszego bliźniego – pomocnika, z którym się mamy dzielić; jako kogoś równego nam na Uczcie Życia, na którą Bóg jednakowo nas zaprosił". Tyle cytat z Papieża, a dalej wypowiedź autora wspomnianego artykułu: „Pod względem politycznym powinien być bardziej praktyczny, ale nie jest. Powiada nam krótko, że trzeba obalić system bloków, skończyć z imperializmem gospodarczym, militarnym i politycznym i ustanowić prawdziwy system międzynarodowy oparty na równości między narodami. Nie staje twarzą w twarz wobec rzeczywistości, szczególnie, gdy chodzi o imperializm bloku sowieckiego, potrzebę samoobrony ludzi wolnych lub prawie wolnych, niechęć największej organizacji międzynarodowej ONZ do rozwiązywania problemów świata na uczciwych zasadach. Jest to jeszcze jeden przykład świadczący, że Papież, ze względów politycznych, nie mówi całej prawdy. Prawdy, która mogłaby się przyczynić do wyzwolenia świata".

Pomijając już sam ton tego artykułu, można by jego autorowi reprezentującemu pozycje liberalne i niekatolickie – ostatecznie wybaczyć, że wypowiedział się krytycznie z własnych pozycji; ale merytorycznie źle ocenił wypowiedź Papieża. Bo Papież, oceniając w encyklice *Sollicitudo rei socialis* sytuację w zakresie rozwoju, musiał uczciwie skonstatować, że niestety w

ciągu ostatnich dwudziestu lat, jakie upłynęły od ukazania się encykliki *Populorum progressio*, zabrakło – gdy idzie o rozwiązanie kwestii dysproporcji w rozwoju – przede wszystkim woli politycznej. I w tym momencie zagadnienie nabiera wymiaru moralnego. Papież podejmując ten aspekt moralny, aspekt rozgrywający się – w postaci decyzji politycznych, a więc zahaczających o odpowiedzialność człowieka, widzi dwa podstawowe źródła struktur zła, które leżą u podłoża tej głęboko niesprawiedliwej sytuacji we współczesnym świecie. A są nimi: wyłączna żądza zysku oraz pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli za wszelką cenę. Obydwie te przyczyny, zdaniem Papieża, występują w zasadzie łącznie, choć dla celów poznawczych zwykło się je rozdzielać. Jednakże jeśli występują łącznie, to zawsze z możliwością przewagi jednej lub drugiej. Analizę tę podejmuje Papież po to, by ukazać, jaka jest prawdziwa natura zła, wobec którego staje się wtedy, kiedy rozpatruje się zagadnienie rozwoju. Dokonana przez Papieża diagnoza zła prowadzi do rozpoznania na poziomie ludzkich zachowań drogi wiodącej do jego przezwyciężenia. Papież konstatując zło dostrzega jednakże, iż we współczesnym świecie są jak gdyby zalążki upoważniające go do pewnego optymizmu. Upatruje je przede wszystkim w powszechnej świadomości konieczności przemian duchowych. Stwierdzając ten fakt dodaje, że ta świadomość pojawia się nie tylko u chrześcijan, ale i u ludzi, którzy świadomie lub nieświadomie nie opowiadają się za wiarą w Boga. Papież zaznacza, że ta powszechna świadomość konieczności przemian podstaw duchowych określa stosunki każdego człowieka z sobą samym, z bliźnim, ze wspólnotami ludzkimi, nawet najbardziej odległymi, a także z naturą. I to na mocy wyższych wartości, mianowicie takich, jak dobro wspólne lub – jak to trafnie sformułowano w encyklice *Populorum progressio* – „pełny rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi", czyli rozwój integralny.

Rosnąca świadomość współzależności między ludźmi i narodami ma nie tylko wymiar ekonomiczny, lecz także kulturalny; ma wymiar także w zakresie praw ludzkich. Tutaj może jest najbardziej odczuwana, dlatego że jest faktem empirycznie stwierdzalnym, że gdziekolwiek prawa człowieka bywają gwałcone, odczuwa się syntoniczną solidarność z tymi, którzy podlegają temu gwałtowi, choćby daleko się od nas znajdowali i choć byśmy ich nigdy w życiu nie mieli spotkać.

I ten fakt współzależności pojmuje Jan Paweł II jako system determinujący stosunki we współczesnym świecie, w jego komponencie gospodarczej, kulturalnej, politycznej oraz religijnej. To właśnie doświadczenie współczesnej ludzkości upoważnia go do określenia faktu współzależności jednocześnie jako kategorii moralnej. Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią – zdaniem Papieża – musi być odpowiednia postawa moralna i społeczna zarazem. Odpowiedzią tą jest – solidarność.

Czym jednak jest owa solidarność? Trzeba ją widzieć w kontekście całego nauczania społecznego Kościoła. Nie jest ona jedynie hasłem, nie jest

tylko zawołaniem czy też wezwaniem do zamanifestowania syntonicznych uczuć radości, oburzenia, protestu czy potępienia. W nauce społecznej Kościoła – a w jej kontekście używa tego terminu Papież – solidarność jest czymś o wiele więcej.

W nauce społecznej Kościoła solidarność jest przede wszystkim pojmowana jako racja ontyczna życia społecznego. Co to oznacza? Oznacza to, że na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej uważa się, że człowiek w oparciu o swoją społeczną naturę wychyla się w kierunku drugiego człowieka, jest zdolny do komunikowania się z nim, jest zdolny do ubogacenia się kontaktem z nim i potrzebuje tego kontaktu jako warunku swojego rozwoju osobowego. I to właśnie jest przyczyną powstania życia społecznego. Stąd też to solidarne wychylenie się człowieka ku drugiemu człowiekowi, ku grupie społecznej jest racją ontyczną życia społecznego i jego ostatecznym uzasadnieniem. Ma to głębokie implikacje. Na gruncie nauki społecznej Kościoła nie walka (ani też walka klas) jest motorem napędowym dziejów. Stąd też przyjęcie takiej racji ontycznej wyznacza kierunek myślenia etycznego w nauczaniu społecznym Kościoła i – jak to Jan Paweł II zaznaczył w swoim Orędziu na Światowy Dzień Pokoju z 1979 r. – jest podstawą chrześcijańskiej teorii rozwoju społecznego i rozwoju dziejów.

Uzasadniona naturą społeczną człowieka i najgłębszą istotą życia społecznego – solidarność stanowi podstawę do ujmowania jej przez naukę społeczną Kościoła jako zasady społecznej, a więc jako normy społeczno-moralnej, nakazującej solidarne współdziałanie ludzi i grup na każdym poziomie uspołecznienia w rodzinie, w społeczności sąsiedzkiej, w zakładzie pracy, w państwie, w społeczności międzynarodowej. Od przestrzegania solidarności jako podstawowej zasady społeczno-moralnej (zasadzającej się na ontycznej racji życia społecznego) zależy rozwój i pokój na świecie. Jest zatem solidarność w ujęciu nauki społecznej Kościoła również etyczną racją życia społecznego. Realizacja zasady solidarności wymaga jednakże określonej postawy moralnej i społecznej. Solidarność, zdaniem Jana Pawła II, to styl życia, sposób bycia (way of life), to po prostu „cnota": „jest to mocna i trwała wola zaangażowania się na rzecz dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich" (*Sollicitudo rei socialis*, 38). Podkreślając ten aspekt solidarności – solidarność jako „cnota", czyli sprawność społeczno-moralna – Jan Paweł II wskazuje tym samym na ogromny obszar wychowania do solidarności. W *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II wyróżnia trzy płaszczyzny realizacji zasady i postawy solidarności: indywidualną, wewnątrzspołeczną i międzynarodową.

Podstawą jest płaszczyzna indywidualna, osobowa: polega na zaangażowaniu „dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego, zamiast wyzyskiwania go, «służenia mu», zamiast uciskania go dla własnej korzyści" (SRS, 38).

Warunkiem istotnym dla solidarności w płaszczyźnie wewnętrznej danego społeczeństwa, a ta najczęściej pokrywa się z płaszczyzną wewnątrzpaństwową, jest akceptacja istotnej postawy wyjściowej: „Praktykowanie solidarności wewnątrz każdego społeczeństwa posiada wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby". Konsekwencje praktyczne owej zasady (ontycznej i etycznej równości) są dla Jana Pawła II oczywiste: „Ci, którzy posiadają większe znaczenie, dysponują większymi zasobami dóbr i usług, winni poczuwać się do odpowiedzialności za słabszych i być gotowi do dzielenia z nimi tego, co posiadają" (SRS, 39). W społeczności państwowej oznacza to, iż zasada i postawa solidarności zmierza do realizacji sprawiedliwości społecznej między innymi poprzez redystrybucję władzy, majątku i dochodu społecznego. Koncepcja państwa solidarnego nie ma jednakże nic wspólnego z nadopiekuńczą koncepcją państwa kolektywistycznego. Państwo solidarne powinno zapewnić swym obywatelom szeroki udział we władzy i w dochodzie narodowym; w tym ostatnim zaś nie tylko poprzez konsumpcję, lecz poprzez jego wytwarzanie i pomnażanie, nie tylko zresztą przez wkład pracy wytwórczej, lecz również poprzez udział we własności produkcyjnej. Ekonomicznie i socjalnie słabsi mogą dopominać się i dochodzić swoich praw, jednakże pod warunkiem rezygnacji z postawy pasywnej z jednej strony i uciekania się do działań destrukcyjnych z drugiej strony; „dopominając się o swoje prawa winni również dawać swój należny wkład w dobro wspólne. Grupy pośrednie zaś [a więc te struktury społeczne, które wypełniają przestrzeń pomiędzy jednostką, społecznością rodzinną a władzą państwową i jej aparatem – J. K.] nie powinny egoistycznie popierać własnych interesów, ale szanować interesy drugich" (SRS, 39). Społeczeństwo i państwo solidarne winny zakładać i szanować pluralizm grup pośrednich i, co za tym idzie, pluralizm interesów. Nie jest zadaniem nauki społecznej Kościoła konstruowanie modeli ustrojów społecznych. Zadaniem jej jest wszakże wskazywanie kierunku etycznego inicjatywom i działaniom związanym z realizacją modeli ustrojowych. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* zarysowane zostały postulaty etyczne wynikające z zasady solidarności, a dotyczące kształtu społeczności państwowej. Z przesłania tej encykliki wynika niedwuznacznie, iż na obecnym etapie rozwoju społecznego, zgodnie z najgłębszymi potrzebami ludzi współczesnych, jawi się postulat państwa demokratycznego (szeroko rozumiana demokracja uczestnicząca); państwa prawnego, w którym prawo strzeże ludzkich praw i obowiązków i gwarantuje jednakową sprawiedliwość dla obywateli i dla władzy, dla ekonomicznie i socjalnie silnych i słabszych; państwa opiekuńczego (chroniącego interesy ekonomicznie i socjalnie słabszych); postulat państwa pluralistycznego, przy czym pluralizm struktur pośrednich nie może wyradzać się w partykularyzm interesów.

Jan Paweł II odnotowuje, jako wysoce pozytywne, dwie tendencje: jedna, to rosnąca świadomość solidarności wśród ubogich, przejawiająca się w

działaniach na rzecz udzielania sobie wzajemnej pomocy, co wyraża się między innymi w zdolności do samoorganizowania się; druga przejawia się w prezentowaniu słusznych roszczeń i dochodzeniu swych praw przez nich bez uciekania się do przemocy. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* nie pozostawia żadnej wątpliwości co do tego, że zadaniem Kościoła z istoty jego mandatu ewangelicznego jest popieranie ubogich w ich dążeniu do zaspokojenia potrzeb społecznych, przy respektowaniu dobra wspólnego pozostałych grup społecznych i dobra wspólnego całego społeczeństwa. Biedni bowiem są dziś we wszystkich społeczeństwach, nawet w tych najbogatszych.

Analizując realizację zasady solidarności w stosunkach międzynarodowych, Papież odnotowuje fakt współzależności między współczesnymi państwami. Współzależność ta ciągle się pogłębia. Nawet największe mocarstwa nie mogą dziś sobie pozwolić na autarkię. Stwierdzając ten fakt współzależności pomiędzy państwami, Jan Paweł II dostrzega równocześnie zjawisko wzrostu dysproporcji w rozwoju ekonomicznym i społecznym pomiędzy krajami wysoko uprzemysłowionymi a krajami słabiej rozwiniętymi. Nożyce rozwoju ciągle się rozchodzą: bogaci stają się coraz bardziej bogatymi a ubodzy coraz bardziej ubogimi. Świadczy o tym piramida dochodów na jednego mieszkańca w krajach bogatych i biednych przytoczona przez Bank Światowy za rok 1989: w krajach bogatych, w których roczny dochód przypadający na jednego mieszkańca przekracza trzynaście tysięcy dolarów USA. Należą do tej grupy USA, Emiraty Arabskie, Szwajcaria, Szwecja, Japonia, o łącznej liczbie 485 milionów mieszkańców. W krajach najuboższych dochód roczny na jednego mieszkańca wynosi poniżej 350 dolarów. Należą tu Tunezja, Indie, Chiny, Pakistan, Mozambik, o łącznej liczbie dwa miliardy pięćset milionów ludności.

Nic więc dziwnego, że Jan Paweł II stanowczo stwierdza, że wobec takich dysproporcji, międzynarodowa współzależność musi się przekształcić w międzynarodową solidarność, opartą na zasadzie prawa naturalnego, że dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi, także i „to, co wytwarza przemysł, przerabiając surowce nakładem pracy, winno w równy sposób służyć dobru wszystkich". Papież widzi pilną potrzebę przebudowy obecnego systemu międzynarodowego, mówi wręcz o potrzebie i możliwości powstania „prawdziwego systemu międzynarodowego". Aby taki system mógł powstać, muszą – zdaniem Jana Pawła II – zostać spełnione określone warunki:

– narody silniejsze muszą się wyzbyć wszelkiego typu imperializmów i dążenia do utrzymania hegemonii,

– powinny się one poczuwać do moralnej odpowiedzialności za inne narody,

– ów nowy, prawdziwy system międzynarodowy powinien się opierać na zasadzie równości wszystkich ludów i niezbędnego poszanowania właściwych im różnic,

– powinien umożliwić krajom ekonomicznie słabszym wnoszenie wkładu własnych wartości ludzkich i kulturalnych do wspólnoty narodów,

– zarówno jednostki, jak i narody nie mogą być traktowane jak narzędzia, lecz podmiotowo,

– wykluczone być winny: wyzysk, ucisk, unicestwianie drugich,

– przezwyciężony zostać musi podział na przeciwstawne bloki polityczno-moralne, ograniczenia autonomii narodów objętych tzw. „strefami wpływów" lub „pasami bezpieczeństwa".

Jan Paweł II widzi potrzebę uzupełnienia nowego ładu ekonomicznego nowym ładem społecznym i politycznym. Ład taki może powstać jedynie w oparciu o solidarność międzynarodową: „solidarność jest drogą do pokoju, a zarazem do rozwoju". Papież odwołuje się do odpowiedzialnych za pokój światowy elit, wzywa do porzucenia wszelkich form imperializmu ekonomicznego, militarnego i politycznego, gdyż imperializmy dzielą, a nie zbliżają; do przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę, gdyż współpraca jest właściwym aktem solidarności między jednostkami i narodami; współpraca jest też najwłaściwszym środkiem odbudowy zaufania we wszystkich dziedzinach. Dotyczy to w zasadniczej mierze współpracy w dziedzinie likwidacji biedy we współczesnym świecie. Sprawiedliwości we współczesnym świecie nie da się zrealizować inaczej jak poprzez solidarne współdziałanie wszystkich narodów. I chociaż brak sprawiedliwości i będący jej wynikiem podział na biednych i bogatych jest najpoważniejszym zagrożeniem pokoju światowego, droga do zabezpieczenia pokoju we współczesnym systemie międzynarodowym prowadzi jedynie poprzez solidarne współdziałanie narodów – nawet wczorajszych wrogów. Nie ma innej drogi.

Jako kolejne elementy solidarnościowej strategii pokoju wymienia Jan Paweł II przestrzeganie praw człowieka w skali wewnątrzpaństwowej i międzynarodowej, instytucjonalizację bezprzemocowych sposobów rozwiązywania konfliktów wewnątrzpaństwowych, instytucjonalizację bezorężnego rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, redukcję zbrojeń i sił zbrojnych. Mówiąc o potrzebie solidarności międzynarodowej, Jan Paweł II przywołuje perspektywę współpracy w Europie: Europa Zachodnia jednoczy się, Europa Wschodnia pochwycona jest przez proces demokratyzacji. Istnieją ogromne szanse na współpracę obu części tego kontynentu. Po roku 1992 Europa Zachodnia będzie największą potęgą ekonomiczną świata. Stwarza to ogromne perspektywy współpracy całej Europy z myślą o ogólnoeuropejskiej integracji, o Europie bez podziałów, o której tak dobitnie mówił Jan Paweł II w czasie swej wizyty w Parlamencie Europejskim w Strasburgu w październiku 1988 r. Ażeby jednak Europa bez podziałów mogła się stać rzeczywistością, musi wrócić do swych korzeni duchowych: do podstawowych wartości z istoty swej chrześcijańskich, wśród nich zaś do solidarności. Zdaniem Jana Pawła II, Europa „zjednoczona w całości" jest w stanie wnieść wkład w solidarność ogólnoświatową i nieść skuteczną pomoc Trze-

ciemu Światu. Cała ta strategia pokoju oparta na solidarności może zostać zrealizowana, jeśli dokona się przebudowa ludzkiej świadomości na świadomość solidarnościową, kooperacyjną. Dotąd w wychowaniu dominowała teoria gier sum zerowych: ażeby ktoś mógł zyskać, ktoś musiał stracić, przegrać. Trzeba ją zastąpić teorią gier sum dodatnich: ażeby nie przegrać, wszyscy uczestnicy muszą wygrać. Wymaga to przebudowy świadomości, przezwyciężenia schematu dychotomicznego: „przyjaciel – wróg", a zastąpienie go strukturą kooperacyjną: „mój przeciwnik moim partnerem". W dużej mierze ewolucja taka dokonuje się na osi Stany Zjednoczone – Związek Radziecki. Innymi słowy: ważnym elementem budowy pokoju opartego na solidarności jest wychowanie do solidarności. Jan Paweł II artykułuje zagadnienie wychowania do solidarności bardzo wyraźnie. Na tym polu widzi ogromne zadanie i ogromną szansę Kościoła i całej ludzkości. Tylko wtedy można przezwyciężyć wynaturzone mechanizmy i „struktury grzechu", gdy ludzie będą praktykować zarówno ową naturalną, jak i chrześcijańską solidarność, do której Kościół ich niestrudzenie zachęca. I tym należy tłumaczyć zaangażowanie Kościoła na rzecz rozwoju i pokoju. Stąd ani Papież, ani Kościół nie jest naiwny, jak by chciał autor cytowanego na wstępie artykułu.

Aktywność Papieża na arenie międzynarodowej jest niczym innym, jak wychowaniem do solidarności. Jest to apostolstwo struktur międzynarodowych. Wszechstronna aktywność Stolicy Apostolskiej w światowym dialogu rozwoju i pokoju, w wysiłkach politycznego zabezpieczania pokoju, w dążeniach do instytucjonalizacji pokojowego współżycia narodów – jest wykonaniem tego mandatu. To nie dlatego, żeby Kościół chciał być bardzo modny, ale w wykonywaniu tego mandatu ewangelicznego Kościół poprzez swoją Stolicę Apostolską stara się być wszędzie tam, gdzie jawią się nadzieje i szanse budowania pokoju, poprzez solidarność i rozwój: czyni to w ONZ, czyni to na konferencjach międzynarodowych kontynuowanych, takich jak Proces Helsiński, czyni to w Sztokholmie, czyni to w Wiedniu w dialogu Wschód-Zachód i Północ-Południe. Nie może być inaczej: Kościół jest dzisiaj potężną siłą społeczną, siłą moralną, która ma ogromny wpływ na wielkie rzesze ludzi wierzących, i nie tylko wierzących. Pociąga to za sobą współodpowiedzialność Kościoła za losy tego świata i za jego przyszłość, która będzie przyszłością realną tylko w warunkach pokoju i solidarności.

Olbrzymi autorytet Stolicy Apostolskiej nakazuje jej przesyłać posłania do nadzwyczajnych sesji ONZ na temat rozwoju, na temat rozbrojenia, na temat zadłużenia i innych form niesprawiedliwości, do mężów stanu wielkich mocarstw, do państw małych i średnich, by wyrzekły się orężnych środków rozstrzygania sporów i konfliktów.

Nade wszystko zaś może Kościół, bardziej niż kiedykolwiek przedtem w dziejach, współtworzyć pokojową opinię publiczną w skali państwowej i w skali międzynarodowej. Dostrzega się tę siłę Kościoła we współczesnym

świecie, jego bezinteresowną opcję na rzecz ubogich, na rzecz rozwoju i solidarności, na rzecz rozbrojenia i pokoju. Rozbrojeniu zresztą służy się nie tylko wtedy, gdy się redukuje dywizje i rakiety, lecz także, a może przede wszystkim wtedy, gdy się do pokoju i solidarności wychowuje, gdy się przetwarza struktury świadomości współczesnego świata – a Kościół to czyni. I w ten sposób toruje drogę nowemu myśleniu, nowej świadomości i opartym na niej nowym postawom ludzkim zmierzającym do współdziałania, współtworzenia wspólnego dobra ludzkości, jakim jest solidarny rozwój jako warunek pokoju.

I nie ma dziś już żadnych wątpliwości co do tego, że Kościół opowiadając się za likwidacją bloków, za rozbrojeniem, za rozwojem, za solidarnością, nie czyni tego ani w imię pax americana, ani w imię pax sovietica, ani w imię pax russo-americana, ani nawet w imię pax vaticana, lecz w imię jedynie słusznej pax humana, bo „człowiek jest drogą Kościoła".

Jerzy W. GAŁKOWSKI

BYĆ CZY MIEĆ?
O WŁAŚCIWY WYMIAR LUDZKIEGO ROZWOJU

Jeżeli bowiem człowiek jest jednością elementu cielesnego i duchowego, a posiadanie jest złączone 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 znikały 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 znamiennym tytule *Sollicitudo rei socialis* (SRS).

Wpierw stwierdzenia negatywne. Odrzucenie poglądu (pochodzącego jeszcze z filozoficznych koncepcji Oświecenia), że historia ludzkości znamionuje się nieustannym postępem, 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 załamań, a jedynie mającym większą lub mniejszą szybkość. Takiemu poglądowi przeciwstawia doświadczenia – wojny światowe, próby eksterminacji całych narodów (Ormianie, Żydzi, Kambodża, Kurdowie dzisiaj), zagrożenie atomowe. I rzeczywiście – jeśliby 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 j a k o ś c i 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, j e s t 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), p o s i a d a 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 przekonywająco opisane przez S. Kierkegaarda 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 „radykalnego 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, zachłyśnięcie 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 złączone 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 m u s i 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 u c z e s t n i c t w a

i s o l i d a r n o ś c i[1]. 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"[2]. Karol Wojtyła nazywa to u c z e s t n i c t w e m. 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"[3].

Owa działalność wspólnie z innymi nie jest więc jakąś wartością zewnętrznie 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"[4], czyli inaczej mówiąc, tylko w ten sposób spełnia swoje powołanie, spełnia siebie[5]. 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 zewnętrznie, 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 (chociaż pośrednio). Powołaniem bowiem, celem człowieka jest urzeczywistnienie siebie, pełnia osobowości, spełnienie siebie, albo inaczej mówiąc – realizacja

[1] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 323-366.
[2] Tamże, s. 335.
[3] Tamże, s. 335-336.
[4] Tamże, s. 334.
[5] 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"[6].

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. d o b r a w s p ó l n e g o. 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 „d o b r o w s p ó l n e" rozumiemy to samo co „d o b r o w s p ó l n o t y"[7], 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

[6] Tamże, s. 336-337.

[7] 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"[8]. Pełne rozumienie dobra wspólnego zakłada równoczesne, obok przedmiotowego, ujęcie podmiotowe, „tj. momentu działania w relacji do działających osób"[9]. Karol Wojtyła określa to tak: „dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnionego w jakiejś wspólnocie, 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"[10]. Momentem podmiotowym jest właśnie u c z e s t n i c t w o.

Na koniec wreszcie trzeba wspomnieć o zasadniczej postawie, znamiennej, jak mówi Wojtyła, „dla działania oraz bytowania «wspólnie z innymi»"[11]. Jest to postawa s o l i d a r n o ś c i. 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"[12].

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 s o l i d a r n o ś c i 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"[13].

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-

[8] Tamże, s. 347.
[9] Tamże.
[10] Tamże.
[11] Tamże, s. 350.
[12] Tamże.
[13] Tamże, s. 351.

ży z racji członkostwa wspólnoty, ale czyni to «dla dobra całości», czyli dla dobra wspólnego"[14].

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"[15]. 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.

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 352.

Stefan WILKANOWICZ

O POLSKI KSZTAŁT ROZWOJU

[...] zdrowy rozwój gospodarczy zależy od wielu czynników: w wielkiej mierze od poziomu kultury pracy i społecznej moralności. Zatem wszelkiego rodzaju wychowawcy mają tu rolę do odegrania.

Jak wiadomo, charakterystyczną cechą katolickiej nauki społecznej jest integralne pojmowanie rozwoju. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* (dalej: SRS) widoczne jest to już w jej pierwszym zdaniu: „Społeczna troska Kościoła o autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa, czyli taki, który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi, dochodziła do głosu zawsze i na różne sposoby".

W dalszym ciągu rozważań Jan Paweł II wielokrotnie podkreśla różne aspekty rozwoju, którego nigdy nie można sprowadzać do wzrostu gospodarczego. Pierwszą zatem naszą troską powinno być dostrzeżenie i zrozumienie powiązań, jakie istnieją między różnymi aspektami rozwoju, oraz analizowanie w tym duchu współczesnej polskiej rzeczywistości.

Kiedy więc w ubiegłym roku przygotowywaliśmy program sympozjum w Klubie Inteligencji Katolickiej w Krakowie poświęconego „reformom w duchu encyklik", staraliśmy się ustalić najpierw swego rodzaju kwestionariusz, który by te związki ujawniał. Zamykał się on w siedmiu działach: międzynarodowe uwarunkowania rozwoju, ekologiczne uwarunkowania rozwoju, kryzys pracy i sposoby jego przełamania, polityczne warunki rozwoju, kulturowe warunki rozwoju, restrukturyzacja gospodarki oraz rola Kościoła w wychowaniu społecznym. Każdy z tych działów zawierał oczywiście szereg szczegółowych tematów.

W trakcie dyskusji okazało się, jak bardzo jest trudne, a zarazem konieczne takie podejście do zagadnienia rozwoju. Celem sympozjum była refleksja nad reformami, których przeprowadzenie jest w naszym kraju konieczne. Okazało się jasno, że nie mogą to być zmiany wycinkowe: reform gospodarczych nie da się zrealizować bez politycznych i kulturowych; restrukturyzacja gospodarki wywołuje poważne problemy społeczne i moralne itd. Mogliśmy oczywiście dotknąć tylko niektórych zagadnień bardziej szczegółowych i dostrzec inne, które czekają na refleksje i studia.

Wielką troskę budzi głęboki kryzys pracy, który jest wielką przeszkodą na drodze uzdrowienia gospodarki, a jednocześnie nie można go przezwyciężyć bez reform gospodarczych i politycznych oraz głębokich działań wycho-

wawczych. Tenże Klub rozprowadził specjalną ankietę pt. „Moja praca", w której zaprosił jej odbiorców do refleksji nad własną pracą, nad stosunkami w zakładzie pracy, nad koniecznymi reformami w tymże zakładzie i w całym kraju. Odpowiedzi (około ośmiuset, pochodzące z różnych środowisk i zawodów) są w opracowaniu. Wstępne ich przejrzenie pozwala dostrzec złe zarządzanie i złą organizację pracy – te bolączki są wymieniane bardzo często, a mają swoje źródła w systemie politycznym.

W ramach jednego referatu nie sposób poruszyć wszystkie tematy, które powinny dotyczyć rozwoju. W dalszych rozważaniach będę się więc starał skupić jedynie na pewnym jego aspekcie, który wydaje mi się kluczowy dla obecnej sytuacji, a mianowicie na postulacie s o l i d a r n o ś c i i w o l n o ś c i. Przytoczmy jako punkt wyjścia inne zdanie z encykliki: „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcenia pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej" (SRS, 33). Spójrzmy więc najpierw na solidarność jako związek, ruch i cnotę, a potem na wolność, z której wynika rywalizacja czy konkurencja.

SOLIDARNOŚĆ – ZWIĄZEK, RUCH, CNOTA

W roku 1980 „Solidarność" była ruchem, który skupił siły społeczne w związku z trojakim konfliktem: klasowym, narodowym i religijnym. Konflikt klasowy jednoczył pracowników wobec superpracodawcy – aparatu partyjno-państwowego. W pewien sposób dotyczył on także indywidualnych rolników, bezbronnych wobec tegoż aparatu – monopolisty w zakresie przydziału środków produkcji oraz skupu płodów rolnych.

Konflikt narodowy wynikał z polityki kulturalnej władz, która – w początkowym okresie bardzo ostro, później w sposób mniej konsekwentny – lansowała model kultury odczuwany przez większość społeczeństwa jako antynarodowy, niszczący wartości drogie Polakom i zagrażający narodowej tożsamości. Grupa rządząca była dość powszechnie traktowana – mniej lub bardziej świadomie – jako coś w rodzaju mniejszości narodowej, która mówi wprawdzie tym samym językiem, ale wyznaje (lub realizuje) zupełnie inny system wartości (antywartości?) i usiłuje go narzucić całemu społeczeństwu. Konflikt religijny nie wynikał z rzeczywistych różnic wyznaniowych, tylko z tego, że marksizm był traktowany przez swoich zwolenników jako quasi-religia, a władza nadawała sobie atrybuty sakralne. Początkowo wiało od tego grozą, później coraz bardziej na plan pierwszy wysuwały się efekty tragikomiczne. Tego rodzaju niby-religia budziła opór nie tylko chrześcijan, ale także wielu niewierzących, którzy nie mogli znieść tego sakralnego ateizmu.

Skojarzenie tych trzech konfliktów dało „Solidarności" ogromną dynamikę i właśnie charakter ruchu obejmującego bardzo różne środowiska, w innych warunkach niewiele mające z sobą wspólnego. To, że się zetknęły

i podjęły współpracę – nie bez trudności i sporów – miało ogromne znaczenie nie tylko polityczne, ale i kulturowe, a poniekąd także religijne.

Znaczenie polityczne jest oczywiste – to sprawa siły. Skutki kulturowe dotyczą zarówno kultury życia społecznego – kształtowania się postaw solidarności i współdziałania – jak też autentycznego współdziałania tzw. twórców z szerokimi kręgami tzw. odbiorców, uczonych i studentów z robotnikami i chłopami. Fakt, który może się stać początkiem ważnego procesu społeczno-kulturowego, pozytywnie wpływającego na wszystkich.

Wpływ „Solidarności" na życie religijne nie ograniczył się do wywalczenia dla Kościoła większego pola wolności. Liczy się także wywarcie dość silnego wpływu na rozwój różnych form duszpasterstwa społeczno-zawodowego, na wychodzenie ze schematu duszpasterstwa skierowanego do jednostek i mas, a nie do środowisk. I wreszcie – co jest wpływem pośrednim, ale bardzo ważnym – samo budowanie postaw solidarnościowych jest także uzdalnianiem ludzi do budowania religijnej wspólnoty, czyli Kościoła.

Czy solidarność stała się cnotą praktykowaną przez Polaków? W encyklice jest ona określana jako „mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich" (SRS, 38). Jest ona cnotą chrześcijańską, ma bowiem punkty styczne z miłością: „W świetle wiary solidarność zmierza do przekroczenia samej siebie, do nabrania wymiarów specyficznie chrześcijańskich, całkowitej bezinteresowności, przebaczenia i pojednania. Wówczas bliźni jest nie tylko istotą ludzką z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale staje się żywym obrazem Boga Ojca, odkupionym krwią Jezusa Chrystusa i poddanym stałemu działaniu Ducha Świętego. Winien być przeto kochany, nawet jeśli jest wrogiem, tą samą miłością, jaką miłuje go Bóg; trzeba być gotowym do poniesienia dla niego ofiary nawet najwyższej; «oddać życie za braci»" (SRS, 40).

Bardzo trudno jest ocenić stopień realizacji tego rodzaju cnoty. O ile mi wiadomo, nikt w tej dziedzinie badań nie prowadził. Można jednak rzec ze znacznym stopniem pewności, że w latach 1980-1981 ujawniła się i rozwinęła wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, niekiedy w sposób nawet zadziwiający. Nie sięgnęła jednak dostatecznie głęboko do szarego życia codziennego, nie usunęła w znaczącym stopniu głęboko zakorzenionych bolączek (zawiści, kłótliwości), nie zdążyła wytworzyć w szerokiej skali zdolności do współdziałania i parlamentarnej kultury.

Czy osiągnęła poziom miłości prawdziwie chrześcijańskiej? U niektórych na pewno tak. Rozpoczął się też chyba proces pojmowania, że zło należy zwyciężać dobrem, że należy walczyć bez przemocy. Choć nie doprowadził do szerszej znajomości metod takiej walki, która nie polega jedynie na pewnych technikach społecznych, ale wymaga prawdziwie chrześcijańskiego duchowego pogłębienia, czy nawet nawrócenia.

PROCES RÓŻNICOWANIA SIĘ

W ciągu ostatnich lat zarysowała się wyraźna ewolucja. Wyrazistość podziału klasowego zaczyna się zatracać – w miarę rozwoju przedsiębiorczości prywatnej odtwarzać się będą różnice interesów pomiędzy prywatnymi właścicielami (czy związanymi z „Solidarnością"?) a zatrudnionymi u nich robotnikami. Równolegle postulowane zmiany form własności w przedsiębiorstwach dotąd państwowych (przechodzenie do rzeczywistych spółdzielni, spółek, przedsiębiorstw komunalnych) prowadzić będą do zróżnicowania stosunków wewnątrz zakładów pracy, do stopniowego ograniczania roli dotąd prawie monopolistycznego pracodawcy – aparatu partyjno-państwowego. Faktem symbolicznym jest tutaj powstanie Ogólnokrajowego Stowarzyszenia Pracodawców, zrzeszających dyrektorów przedsiębiorstw państwowych, spółdzielczych, prywatnych oraz spółek z udziałem kapitału zagranicznego. Oznacza to bowiem próbę stworzenia sojuszu pomiędzy wszelkiego rodzaju właścicielami, oczywiście pod kierownictwem sektora państwowego.

W sferze świadomości narodowej następują również zmiany. Z jednej strony postępuje różnicowanie się w łonie środowisk niezależnych – wykształcają się grupy o nacjonalistycznym charakterze, wyraźnie wrogie nurtom lewicowym i „kosmopolitycznym", w dziedzinie religijnej bliskie tradycjonalizmowi o antyekumenicznym i antydialogowym zabarwieniu, wyraźnie nie przystające do tradycyjnej „Solidarności". Z drugiej – ośrodki władzy dokonują zwrotu – na razie raczej werbalnego – w celu zawłaszczenia patriotyczno-narodowych tradycji. Na początek przyznały się do Piłsudskiego, ale nie ulega wątpliwości, że za nim pójdą inni narodowi bohaterowie i nikt nie będzie przejmował się tym, że w panteonie Polski Ludowej znajdą się zdeklarowani wrogowie socjalizmu.

W dziedzinie życia religijnego zarysowuje się coraz wyraźniej opozycja pomiędzy nurtem soborowo-papieskim a odradzającym się tradycjonalizmem spokrewnionym ze stereotypem Polak-katolik.

I wreszcie zróżnicowanie bardzo ważne – na tych, którzy chcą się angażować w działanie polityczne w sensie szerokim, tzn. chcą wywierać wpływ na życie publiczne nie zmierzając do tworzenia partii politycznych, i na tych, którzy do tego wyraźnie dążą.

W tej sytuacji nabierają dramatycznego charakteru pytania: jaka solidarność? Jaka konkurencja? Jaki pluralizm?

SOLIDARNOŚĆ I KONKURENCJA

W tej coraz bardziej komplikującej się sytuacji jedno jest pewne: że solidarność obejmująca różne środowiska niezależne i różne warstwy społeczne (w tym pracodawców i pracobiorców) jest zbyt wielką wartością, aby można było z niej zrezygnować – i że nie można również zrezygnować

z konkurencji. Wolność i solidarność są niezbędne dla rozwoju każdego społeczeństwa, wzajemnie się warunkują i dopełniają. Wolność zakłada prawo do inicjatywy, a zatem konkurencji; solidarność wymaga współdziałania, a zatem uzgadniania działań zmierzających do wspólnego dobra. Oczywiście zawsze może nastręczać trudności określenie strefy dobra wspólnego (obejmującego prawa człowieka), w której obowiązuje współdziałanie, i strefy konkurencji, w której rywalizacja jest uprawniona i pożyteczna. W praktyce będą się tu zawsze pojawiały różnice, ale wynika z tego tylko konieczność szukania kompromisu, który byłby możliwie bliski pełnego rozumienia dobra i zmierzał do rozszerzania sfery wspólnie uznawanych wartości. W strefie konkurencji zaś chodzi o to, aby osiągnąć poziom współzawodnictwa uszlachetniającego czy rozwijającego, a nie ześlizgiwać się w rywalizację degradującą czy niszczącą – zarówno w dziedzinie gospodarki, jak polityki i kultury.

Jak określić niezbędny zakres współpracy dla realizacji dobra wspólnego? Jej podstawą są oczywiście prawa człowieka, jej doraźna potrzeba wynika z konieczności zbudowania siły, która mogłaby przeciwstawiać się aparatowi władzy, skutecznie odbudowywać autentyczne życie społeczne i podnosić poziom kultury opartej na podstawowych wartościach etycznych. Im bardziej środowiska niezależne są zróżnicowane (a będą się różnicować w miarę rozwoju życia społecznego), tym większy trzeba kłaść nacisk na współpracę między nimi – bo będzie ona coraz trudniejsza. Stąd powołanie Komitetu Obywatelskiego przy Przewodniczącym „Solidarności" było ważnym krokiem na tej drodze. Oczywiście chodziło tu najpierw o określenie kierunków przemian w różnych dziedzinach życia społecznego, formułowanie postulatów i przygotowanie rozmów z władzami. Potem na plan pierwszy wysunęło się przygotowanie wyborów. Ale po wyborach jego zadania raczej się rozszerzą – winien być zaczynem lub czynnikiem wspierającym i inicjującym współpracę pomiędzy rozmaitymi ogniwami społeczeństwa obywatelskiego.

„Solidarność" przekształca się więc w szeroki ruch reformatorski skupiony wokół związku zawodowego, który jest jego główną siłą.

Ten ruch powinien się szybko w pełni rozwinąć, objąć różne dziedziny i działania samoorganizującego się społeczeństwa. Poza związkiem zawodowym winny zorganizować się samorządy pracownicze i terytorialne, niezależne organizacje zawodowe (w tym także przedsiębiorców czy menedżerów), związki młodzieży, stowarzyszenia kulturalne, związki konsumentów itd.

Wypada tu zwrócić szczególną uwagę na samorząd terytorialny i stowarzyszenia konsumentów, są one bowiem niesłusznie spychane na dalekie miejsca na liście reformatorskich zadań. Silny samorząd lokalny ma podstawowe znaczenie dla wsi, gdyż połączenie quasi-samorządu z władzą państwową wydaje rolników na łaskę i niełaskę administracji, w znacznej mierze niekompetentnej i skorumpowanej. Zabija też inicjatywę, niszczy tradycje działalności społecznej, tak ważnej w życiu wsi.

Bez silnego i autentycznego samorządu lokalnego, wspieranego i kontrolowanego przez ruchy społeczne, nie zbudujemy także siły mogącej skutecznie walczyć z degradacją środowiska naturalnego. Musimy być zorganizowani jako mieszkańcy, którzy chcą żyć w zdrowym środowisku i którzy mają rzeczywisty wpływ na to, co się dzieje w ich wsi, osiedlu, dzielnicy czy mieście.

Stowarzyszenia konsumentów są siłą niezbędną dla skutecznej walki z najbardziej rozpowszechnioną formą oszustwa, jaką jest towar złej jakości, a zwłaszcza ze skażoną chemicznie czy bakteriologicznie żywnością. Możliwości kontroli (i publikacji jej wyników) w tej dziedzinie powinni mieć przede wszystkim ci, którzy z tego powodu cierpią, tzn. konsumenci. Kontrola wewnątrzzakładowa producentów, przy braku realnej konkurencji, poddana jest zawsze pokusie nadmiernej pobłażliwości, trudno jest jej walczyć z egoistycznymi interesami przedsiębiorstwa i jego załogi, zaś kontrola ze strony administracji państwowej czy handlu także woli ukryć zło, niż mieć duże kłopoty z jego usuwaniem. Tylko konsumenci są tu niezależni.

Zdrowa konkurencja między producentami powinna działać niejako automatycznie na rzecz poprawy jakości produktów i obniżania ich cen, ale w naszych warunkach jest jeszcze do niej daleko – przede wszystkim ze względu na nieustanne braki wielu surowców i produktów, ze względu na system rozdzielnictwa towarów (i przywilejów), na skoncentrowanie handlu wewnętrznego i zagranicznego w rękach aparatu państwowego. Stąd znaczenie innych czynników mogących wpływać na poprawę jakości wytworów.

Konflikty interesów zachodzą nie tylko między różnymi grupami społecznymi (jak chłopi czy robotnicy), ale także pomiędzy producentami, konsumentami i mieszkańcami – zatem każdy z nas bywa tu rozdwojony i potrzebuje różnych instytucji dla zaspokojenia różnego rodzaju potrzeb.

Szeroki, federacyjny ruch reformatorski może służyć zarówno do przezwyciężania konfliktów interesów, znajdowania optymalnych rozwiązań, jak też tworzyć siłę reprezentującą społeczeństwo wobec władz.

Czy ma być ruchem politycznym? Tak, jeśli politykę pojmujemy szeroko, jako troskę o dobro wspólne, jako działanie na rzecz tego dobra. Nie, jeśli za politykę uznajemy jedynie działalność partii politycznych chcących sprawować władzę w państwie. Z szerokiego ruchu może się oczywiście wyłonić partia polityczna (i tak zapewnie się stanie), ale sam ruch nie powinien się w nią przekształcać, jest bowiem czymś szerszym; z różnych powodów byłoby to niemożliwe lub szkodliwe dla jego siły.

Jego struktura zakłada różnice punktów widzenia i interesów, a także pluralizm światopoglądowy i w pewnym stopniu ideowo-polityczny. Zakłada więc jawną rywalizację, dialog i negocjacje, wymaga rozumienia korzyści i niebezpieczeństw tej metody współpracy, stałego się jej uczenia. Po latach systemu monopolu i sztucznej jedności tęsknimy do pluralizmu w życiu społecznym i politycznym, a do konkurencji w gospodarce. A jednocześnie słabo jesteśmy do nich przygotowani.

RODZAJE I SKUTKI KONKURENCJI

Zarówno w gospodarce, jak i w polityce konkurencja czy rywalizacja mogą działać pobudzająco i uszlachetniająco albo degradująco czy niszcząco, niezależnie od okoliczności – poziomu moralnego, obyczajów, instytucji, praw, znajomości mechanizmów życia gospodarczego i politycznego, wielkości i charakteru sił w nich uczestniczących itd. Weźmy na przykład propagandę i reklamę. Mamy najgorsze doświadczenia z monopolem w tej dziedzinie, ale także przy znacznej swobodzie wypowiadania i publikowania różnych poglądów zawsze istnieje ryzyko demagogii, dążenia do zwycięstwa za pomocą oszczerstw czy też subtelniejszych metod manipulacji. Przy odpowiednio wysokim poziomie moralności i wiedzy społeczeństwa prymitywne metody kłamstwa i demagogii dają rezultaty odwrotne od zamierzonych, kompromitują ich używającego. Przy mniej więcej równych możliwościach w dziedzinie środków przekazu odpada pokusa zagłuszenia przeciwnika, działania ilością słów czy obrazów bez troszczenia się o prawdę i elementarną uczciwość. Ale przy dużej dysproporcji tych możliwości i niskim poziomie wiedzy społeczno-politycznej (i historycznej) szerokich rzesz społeczeństwa niebezpieczeństwo ześlizgiwania się w demagogię i manipulację jest znaczne.

Po kilkudziesięciu latach dyktatury i cenzury kultura parlamentarna (i szerzej – demokratyczna) jest niska, kompleksy i ambicje nieraz chorobliwe, model wodza dominuje nad wzorcem animatora i koordynatora.

W kręgach ludzi regularnie czytających prasę niezależną wszystkich obiegów, słuchających różnych stacji zagranicznych i mających okazję do dokształcania się i wymiany myśli poziom wiedzy i orientacja w sprawach współczesnego świata są już niezłe, choć często zabarwione polonocentryczną ciasnotą. Ale inaczej jest wśród szerokich kręgów społeczeństwa, wśród ludzi nie mających czasu ani wystarczająco silnej motywacji, aby się dokształcać i angażować w życie społeczne. Potrzebny jest duży wysiłek, aby zwiększyć możliwości dotarcia do nich; należy powiększyć liczbę tytułów i nakłady prasy niezależnej, wykorzystywać szeroko inne środki komunikacji społecznej.

Jest to tym ważniejsze, że wchodzimy w okres konkurencji między wydawnictwami, w czas walki o czytelników. Ludzie biednieją i są coraz bardziej przygnieceni codziennymi troskami, maleje więc popyt na książki. Wydawnictwa, także niezależne, muszą się bardzo liczyć z finansami, zdobywać czytelników. Czy będzie to konkurencja podnosząca poziom publikacji? Należy w to wątpić. Jak wiemy, Wydawnictwo Literackie wydało *Trędowatą* w 300 tysiącach egzemplarzy, dla ratowania budżetu. Budzi to natychmiast pytanie – czy tylko w ten sposób można ratować się od deficytu? Czy wydawanie klasyków, na których jest zawsze duże zapotrzebowanie, nie byłoby właściwym rozwiązaniem, niewiele gorszym finansowo, a o wiele lepszym

kulturowo? Czy nie odgrywają tu roli opory wobec chrześcijańskich treści w nich zawartych?

Wydawnictwo Literackie nie walczy o dochody za pomocą brukowych sensacji i pornografii. Ale inne wydawnictwa już to robią bez obsłonek. Widać to także w telewizji i w prasie. Kombinacja resztek ideologii (i to tych najgłupszych) z komercjalizacją kultury jest chyba receptą najgorszą z możliwych. A wypada do tego dodać drastyczny wzrost cen papieru, które zapewne dojdą do cen wolnorynkowych papieru importowanego, czyli będą kilkakrotnie wyższe niż obecne.

W tej sytuacji walka może być bezpardonowa, a główną jej metodą obniżanie jakości i regresywne kształtowanie potrzeb, preferowanie prymitywnych.

Odpowiedź leży w sferze solidarności. Z jednej strony potrzebna jest lepsza współpraca pomiędzy wydawnictwami, którym zależy na rozwoju kultury, a nie chodzi tylko o propagandę lub pieniądze, zatem koordynacja planów wydawniczych, lepsze wykorzystanie bazy poligraficznej. A równocześnie solidarne działanie w kierunku rozszerzenia rynku czytelniczego, tworzenie nawyku czytania i dokształcania się, budzenie wyższych potrzeb. Jest to zadanie dla wszystkich mających wpływ na wychowanie, kulturę, życie religijne. A dla parafii – obowiązek ścisły rozwoju bibliotek i kolportażu w taki sposób, aby podwoić lub potroić liczbę czytelników. Doświadczenie uczy, że jest to zupełnie możliwe: nieraz jedna parafia rozprowadza więcej niektórych wydawnictw niż niejedna diecezja.

W warunkach rozszerzającego się rynku, rosnącej kultury czytelniczej osiągnięcie poziomu konkurencji pobudzającej i uszlachetniającej jest o wiele łatwiejsze, natomiast przy malejącym rynku zaciskające się obręcze finansowo czynią ją niezwykle trudną.

W dziedzinie produkcji materialnej tego rodzaju problemy wydają się nam dziś odległe. Żyjemy stale w systemie gospodarki niedoboru i monopolów, zatem głównym zadaniem jest doprowadzenie do konkurencji, a nie martwienie się o jej charakter. Na razie grozi nam głównie konkurencja w swobodnym podnoszeniu cen przez monopolistów z wszystkich sektorów – czyli wyścig z inflacją. Techniki dumpingu, obchodzenia ustaw antymonopolowych, gry giełdowej jako narzędzia walki z konkurentem, walki o korzystne przepisy celne, o swobodny przepływ kapitałów lub jego ograniczenie, o niski poziom cen surowców i wreszcie o środki przekazu jako narzędzia doraźnej reklamy oraz długofalowego kształtowania potrzeb wydają się nam zupełnie egzotyczne. Niemniej prawdopodobnie do nas dotrą i musimy się do tych zjawisk przygotować. Mamy trochę czasu, nie powinniśmy go zmarnować.

W szczególności nie powinniśmy zaniedbywać troski o prawidłowe kształtowanie potrzeb. Były ono przez dziesiątki lat poddawane działaniom zarówno propagandowym, jak i rynkowym (przez ostry brak pewnych pro-

duktów i względną dostępność innych), odzwierciedlającym pewną hierarchię wartości płynącą z obowiązującej ideologii. Stąd np. obecna katastrofa mieszkaniowa nie jest przypadkiem, choć nie wynika jedynie z programowego lekceważenia rodziny i jej potrzeb.

W warunkach wolnorynkowej konkurencji przedsiębiorcy najpierw dostosowują się do istniejących potrzeb, potem dopiero starają się je kształtować wedle reguł biznesu, a przede wszystkim stwarzać nowe – czasem dobre, czasem złe. Nigdy nie są to działania moralnie całkiem obojętne. Zawsze przecież chodzi o to, aby gospodarcza konkurencja prowadziła do obniżania cen, podnoszenia jakości i innowacji odpowiadających głębszym potrzebom człowieka.

KOSZTY REFORM

Najpierw jednak trzeba dojść do porozumienia w paru najbardziej palących i trudnych sprawach. Na pierwszy plan wysuwa się tu problem wysokości ofiar, jakie trzeba ponieść dla wyratowania gospodarki, jak powinny być one rozłożone na różne grupy społeczne i w jakich warunkach społeczeństwo się na nie zdecyduje. Na pewno nie zgodzi się na prostackie równoważenie rynku metodą zwykłego podnoszenia cen, które uderzają w najsłabszych i nakręcają inflację. Wszyscy bowiem wiedzą, jak wielkie marnotrawstwo wynika ze złej organizacji i zarządzania, z niekompetencji i biurokracji. Zatem najpierw w tej dziedzinie trzeba szukać możliwości oszczędzania i podnoszenia produkcji, zamiast dostosowywać popyt do stale malejącej podaży.

Społeczeństwo może się nie zgodzić na podnoszenie cen w sposób czynny lub bierny. Czynny poprzez spontaniczne zwykłe strajki lub bierny przez pogłębianie czegoś w rodzaju nieświadomego strajku włoskiego. Im bardziej bowiem rosną koszty utrzymania w porównaniu z płacami, tym mniej się ceni zasadniczą pracę, tym bardziej szuka prac dodatkowych, z reguły lepiej płatnych. Tym bardziej „jest się w pracy" w jednym miejscu, a pracuje w innym. Jest to tym dotkliwsze dla gospodarki, że w zbiurokratyzowanym systemie, przy złym kierownictwie i organizacji oraz stałych brakach surowców, narzędzi, komponentów, energii itd. przedsiębiorstwa mogą jako tako funkcjonować tylko przy wielkim wysiłku i inwencji pracowników – głównie w dziedzinie zdobywania zaopatrzenia i obchodzenia przepisów.

Jest to coraz trudniejsze, wymaga coraz większego wysiłku i bardzo silnej motywacji. Tendencją powszechną jest więc troszczenie się o swój prywatny, doraźny interes i lekceważenie wszystkiego, do czego nie jest się w ten czy inny sposób zmuszonym. Przymus zaś jest coraz mniej skuteczny, zatem kryzys się pogłębia.

Obniżanie się zasadniczych dochodów realnych prowadzi ponadto do wzrostu dysproporcji i niesprawiedliwości. Nie wszyscy bowiem mogą łatwo znaleźć dobrze płatne prace dodatkowe, nie każdy rodzaj pracy podstawo-

wej pozwala oszczędzać siły na inne zajęcia, nie wszędzie da się łatwo kraść, nie każdy rodzaj pracy czy przedsiębiorstwa sprzyja zorganizowaniu się pracowników w obronie swoich praw. I tak nietrudno przewidzieć, że spadek płacy realnej znacznie silniej uderzy w łódzkie włókniarki niż w hutników lub takich robotników, którym łatwo „urwać się" i „złapać fuchę".

Jeśli należy ponieść ofiary dla ratowania gospodarki, to trzeba mieć przekonanie, że będą one skuteczne i sprawiedliwie rozłożone. Będą one szybko skuteczne wtedy, gdy doprowadzą do zwiększenia produkcji przez ograniczenie marnotrawstwa. Sprawiedliwość zaś zależy w dużej mierze od jawności i kontroli. Szerokie kręgi społeczne muszą być przekonane, że są podmiotem, a nie przedmiotem reformatorskich operacji. Stąd trzeba nie tylko rachunku ekonomicznego i strategicznych decyzji gospodarczych, ale także szerokiego oddolnego ruchu reformatorskiego, który zmierzałby do odbudowania skuteczności pracy we wszelkich dziedzinach. Trzeba tu pamiętać, że restrukturacja gospodarki jest najczęściej procesem kosztownym, trudnym i długotrwałym, zaś poprawa organizacji i zarządzania wymaga nie tyle pieniędzy, ile nacisku społecznego zmierzającego do zmian kadrowych i organizacyjnych.

W tym miejscu dotykamy bardzo ważnej i kontrowersyjnej sprawy, a mianowicie praktycznej realizacji prawa do pracy.

CZY BEZROBOCIE?

W zasadzie, globalnie biorąc, mamy raczej przewagę wolnych miejsc pracy nad liczbą osób jej poszukujących. Ale jednocześnie doskonale wiadomo, że wykorzystanie czasu pracy ludzi zatrudnionych w gospodarce państwowej i zbiurokratyzowanej (np. spółdzielczej) jest słabe, a także że istnieje spory procent pracowników wykonujących prace mało pożyteczne, zbędne lub szkodliwe dla gospodarki i społeczeństwa. Mamy zatem coś w rodzaju bezrobocia ukrytego, które będzie się ujawniało w miarę reformowania gospodarki. Jeśli do tej pory się nie ujawniło, to znaczy, że nie ma reformy.

Poza tym, ta duża liczba miejsc pracy najczęściej nie odpowiada kwalifikacjom młodzieży wchodzącej w dorosłe życie. Młodzi często nie znajdują pracy zgodnej ze swoim wykształceniem, a ponadto jest ona bardzo źle płatna. Nie daje im żadnych możliwości uzyskania własnego mieszkania nawet w czasie 15 czy 20 lat. Równocześnie wyludnia się wieś, grozi tu kryzys demograficzny, który może załamać rolnictwo. Ale przesunięcie ludzi z miasta na wieś jest sprawą niezwykle trudną – najpierw trzeba zmienić warunki gospodarowania i życia na wsi.

Niewątpliwie stoi więc przed nami problem bezrobocia. Kręgi władzy ujawniają w tej sprawie kilka różnych stanowisk: czasem widma bezrobocia używają jako argumentu przeciw dalej idącym reformom, czasem zwalnianie

z pracy przedstawiają jako gospodarczą konieczność, po cichu uważają bezrobocie za jedyny środek mogący zmusić ludzi do wydajnej pracy, niekiedy zwalnianiem z pracy (czy jego groźbą) posługują się jako bronią polityczną.

Zazwyczaj mówi się o zamykaniu nierentownych przedsiębiorstw, zaś od czasu do czasu dokonuje głośno reklamowanych cięć personalnych w niektórych ogniwach centralnego aparatu administracji, które w praktyce sprowadzają się najczęściej do przesunięć wewnętrznych. Tymczasem przy obecnym systemie płac i cen oraz ukrytym bezrobociu nikt nie może wiedzieć, jakie przedsiębiorstwa są nierentowne. Pewne jest tylko jedno – bezproduktywna lub szkodliwa jest duża część ogromnego aparatu administracji.

Oczywistą jest rzeczą, że prawo do pracy jest jednym z najważniejszych i że należy zrobić wszystko, ażeby w wyniku reform nie dopuścić do większego bezrobocia, które w naszych warunkach byłoby katastrofą o rozmiarach trudnych do przewidzenia. Można natomiast i należy dążyć do przekwalifikowania wielu pracowników – tego się nie da uniknąć. A to wymaga nie tylko nacisków ekonomicznych i rozwoju różnych form szkolenia zawodowego, ale także zmian w sferze kultury – nie tyle rozpowszechnienia się przekonania, że „liczy się tylko pieniądz", ile że „żadna praca nie hańbi", albo bardziej pozytywnie, że najważniejsze jest nie to, co się robi, ale jak się to robi. Byłaby to oczywiście prawdziwa rewolucja kulturalna – chodzi w niej bowiem o to, aby upowszechniać kulturę ogólną niezależnie od wykonywanych zawodów i aby oceniać w pełniejszy sposób wartość człowieka, przede wszystkim nie przez pryzmat „godności" zawodu czy stanowiska. Nie ma co ukrywać, że mimo wszystkie przemiany jesteśmy nadal społeczeństwem w tej dziedzinie mało demokratycznym, a poziom kultury szerokich kręgów społecznych jest niski.

GOSPODARCZA ROLA „SOLIDARNOŚCI"

Dramatyczna sytuacja gospodarcza wymaga odpowiednio silnych środków działania. Postępująca dekapitalizacja przemysłu i jego niewłaściwa struktura będą powodowały występowanie coraz większych braków zarówno w sferze produkcji, jak i konsumpcji. Zaburzenia w produkcji dezorganizują gospodarkę i mogą powodować reakcje łańcuchowe. Równocześnie będą rosły potrzeby inwestycyjne, ponieważ restrukturacji przemysłu nie da się zrobić bez nakładów, być może bardzo wysokich. Będą one konieczne zarówno dla przeprowadzenia zmian rodzajów produkcji, podniesienia jakości, jak też dla zatrudniania pracowników likwidowanych zakładów. Wymagać to będzie również dużej elastyczności i inwencji, a o nie właśnie najtrudniej. Smutne doświadczenia każą przewidywać, że administracja gospodarcza z tym sobie nie poradzi, nawet jeśliby rzeczywiście chciała. Nie należy też wiele oczekiwać od obecnych prywatnych przedsiębiorców – są jeszcze zbyt nieliczni i finansowo słabi, sami potrzebują kredytów.

Potrzebne są więc silne, niezależne struktury gospodarcze, wolne od biurokratycznego gorsetu i politycznych uwarunkowań, wiarygodne dla szerokich kręgów społeczeństwa i dla ewentualnych zagranicznych partnerów, mogące zgromadzić odpowiednie kapitały krajowe (przecież mamy kilka miliardów bezproduktywnych dolarów w kraju) i zagraniczne. Powołana pod patronatem Episkopatu Fundacja Rolna byłaby jedną z nich, gdyby nie jej przymusowa transformacja i miniaturyzacja. Dziś wydaje się, że należałoby powołać banki, silne spółki akcyjne i spółdzielnie pod patronatem „Solidarności", korzystając zarówno z doświadczeń polskiej autentycznej spółdzielczości, jak też ludowego kapitalizmu Margaret Thatcher. Patronat ten jest niezbędny, aby skłonić większą liczbę ludzi w Polsce do nabywania akcji oraz aby uzyskać możność bezpośrednich relacji z poważniejszym kapitałem zagranicznym, który obecnie może być jedynie wpuszczany w dziurawe labirynty administracji – bo trudno się spodziewać, aby wielkie zagraniczne banki zajmowały się pertraktacjami z tysiącami quasi-rzemieślników. Ale mogą to robić powołane przez nas banki krajowe.

Silne, niezależne organizacje gospodarcze mogą także pośredniczyć w nawiązywaniu współpracy między zagranicznymi i krajowymi przedsiębiorstwami oraz pomagać w obustronnie korzystnym inwestowaniu zagranicznych kapitałów w Polsce.

Oto jeszcze jeden polski paradoks – związek zawodowy winien patronować przedsiębiorcom, aby ratować gospodarkę i chronić swoich członków. Ten paradoks to nie dziwactwo, tylko specyfika sytuacji – nie ma teoretycznego modelu ani praktycznych doświadczeń wychodzenia z biurokratyczno-doktrynerskiego socjalizmu; trzeba dużego pragmatyzmu i wyobraźni, nieufności wobec doktryn (a zwłaszcza doktrynerstwa), gotowości do rozwiązań poza wszelkimi schematami. Mamy przecież już teraz do czynienia ze zjawiskami nie przewidywanymi przez żadną teorię, jak np. „komercjalizacja" nomenklatury, która wyraża się m.in. przez tworzenie spółek złożonych z przedsiębiorstw państwowych albo zgoła jednoosobowych – co umożliwia grupie władającej własnością państwową przejmowanie jej jako własności prywatnej lub korzystanie ze szczególnych ułatwień dla tworzenia własności prywatnej. Innymi słowy, chodzi tu o zręczne połączenie zmiany charakteru przywilejów z rozwojem dość wątpliwej przedsiębiorczości.

Odpowiedzią na to winny być nie tylko zabezpieczenia prawne, ale realny szybki rozwój przedsiębiorczości w różnych, także nowych formach własności, np. pracowniczej.

ZADANIA ŚRODOWISK CHRZEŚCIJAŃSKICH

Jak z tych rozważań widać, zdrowy rozwój gospodarczy zależy od wielu czynników: w wielkiej mierze od poziomu kultury pracy i społecznej moralności. Zatem wszelkiego rodzaju wychowawcy mają tu rolę do odegrania, a w szczególności duszpasterze.

Oczywiście każdy duszpasterz kształtuje pewną hierarchię wartości poprzez samo ukazywanie istoty chrześcijaństwa – odniesienia do Miłości i Prawdy, krzewienia miłości bliźniego, wpajania uczciwości. Ale skuteczność tego wychowania zależy w pierwszym rzędzie od – by tak rzec – jakości nawrócenia do Boga, a dalej od umiejętności przetłumaczenia zasad ogólnych na język codziennej praktyki, polega na dostrzeżeniu moralnych wymiarów wszystkich dziedzin ludzkiej rzeczywistości, także tych pozornie bardzo odległych od religii.

Nie ma co ukrywać, że w tej dziedzinie jest bardzo dużo do zrobienia, że polski katolicyzm jest zagrożony swego rodzaju etycznym niedowidzeniem, bardzo nierównym traktowaniem różnych dziedzin życia. Lekarstwem na to mógłby być rozwój pełnej gamy powszechnych (a nie „wyspowych") duszpasterstw zawodowych i środowiskowych, organizacji różnego rodzaju, a także poważne dowartościowanie ośrodków nauki i refleksji chrześcijańskiej. Ewangelizacja kultury w najszerszym tego słowa rozumieniu (włącznie z kulturą gospodarczą i polityczną) jest dzisiaj niezwykle ważnym zadaniem Kościoła.

JAKI PLURALIZM?

Powyższe uwagi przybliżają nam obraz pluralizmu, do którego powinniśmy dążyć. Jest on konieczny, ale nie jest automatycznie i wszechstronnie dobry – jak każda dobra rzecz wymaga wysiłku. Wymaga starań o równoczesne kształtowanie wolności i solidarności, o pobudzanie inicjatywy i rozszerzanie bazy wspólnych wartości. Wymaga troski o poziom moralny jednostek i o umiejętność współdziałania, jednocześnie o sprawność gospodarowania i o prymat wyższych wartości.

Do takiego jego obrazu pasuje określenie Richarda von Weizsäckera, który powiedział, że świat potrzebuje pluralizmu e k u m e n i c z n e g o, to znaczy zawierającego coś istotnie wspólnego i dążącego do jedności w wielości. Można by go również nazwać o r g a n i c z n y m – to bowiem słowo wskazuje na różność części i ich związek, ich komplementarność.

Tego rodzaju pluralizm jest szczególnie potrzebny w Polsce, panujący system niszczył bowiem zarówno solidarność (fałszując ją i zastępując pozorną jednością), jak i wolność, a jeśli dopuszczał inicjatywę, to głównie w postaci dworskiej rywalizacji o przywileje i wpływy. Musimy zatem odtwarzać jednocześnie obie te wartości.

Sytuacja wymaga też wyższego poziomu solidarności całej opozycji, niż by to było konieczne w innych warunkach – to nie wymaga chyba dowodzenia. A równocześnie domaga się przezwyciężania bierności i egoistycznego konformizmu, budzenia poczucia odpowiedzialności i inicjatywy.

Powstającemu reformatorskiemu ruchowi społecznemu trzeba życzyć jak najwięcej oryginalności i inwencji oraz jak największej sprawności współdziałania.

Bp Ignacy TOKARCZUK

ZADANIA DUSZPASTERSKIE KOŚCIOŁA POLSKIEGO

Jeśli już musimy wybierać, komu przede wszytkim mamy służyć, to w świetle Ewangelii nie ulega wątpliwości, że powinniśmy być jak najbliżej tych, których życie jest najtrudniejsze, najbardziej skomplikowane, którzy są najbardziej wyzyskiwani.

Kościół jest tajemnicą i w zależności od obranej perspektywy analiz różne aspekty tej tajemnicy okazują się pierwszoplanowe. W poniższych rozważaniach Kościół pojmować będę nade wszystko jako wspólnotę: wspólnotę duchownych i świeckich. Uwagę swą skupię przy tym – zgodnie z zasugerowanym mi tytułem wykładu – głównie na tych zadaniach duszpasterskich, które stawia przed Kościołem encyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS). Encyklika ta stanowi jakby podsumowanie całego powojennego (zwłaszcza posoborowego) społecznego nauczania Kościoła i ukazuje globalną perspektywę rozwoju ludzkości w kontekście jej współczesnych trudności i szans. Tu jednak spróbuję wydobyć z bogactwa encykliki tylko niektóre jej wskazania: te mianowicie, które odnoszą się do – w moim mniemaniu szczególnie ważnych – problemów Kościoła w Polsce.

1. MIEJSCE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ W TEOLOGII MORALNEJ

W dotychczasowym naszym duszpasterstwie zauważyć można niepokojący brak równowagi pomiędzy – nazwijmy to tak – „wertykalnym" a „horyzontalnym" wymiarem ewangelizacji, na niekorzyść tego ostatniego. Wezwaniu do osobistej świętości, zjednoczenia z Bogiem przez Chrystusa, nie towarzyszy równie częsta i gorliwa zachęta do poznania i respektowania doktryny Kościoła wskazującej, jaką drogą chrześcijanie winni społecznie dążyć do Domu Ojca, rozwiązując trudne problemy, jakie stawia przed nimi świat. A Kościół ma w tej dziedzinie wiele do powiedzenia i głosi swą naukę nawiązując do aktualnej sytuacji świata; aktualnej także dla nas, Polaków. Zwróćmy w tym kontekście uwagę na słowa encykliki, które trzeba nam odczytać jako szczególne wezwanie, a może i upomnienie: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzysten-

cji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonym w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz do teologii, zwłaszcza teologii moralnej" (SRS, 41).

W Polsce nietrudno zauważyć głęboki niedorozwój ekonomiczny. Jedną z jego przyczyn jest spowodowany ustrojem brak wolności. Ale jest i drugi, na który nie zwraca się dostatecznej uwagi: jest nim mianowicie swoisty spirytualizm, polegający na niedocenianiu spraw doczesnych, społecznych, które mają przecież ogromne znaczenie dla duszpasterstwa i jego ponaddoczesnych celów. Niektórzy duszpasterze uważają, że właśnie z racji trenscendentnego charakteru tych celów powinni unikać zajmowania się problematyką ekonomiczną i skoncentrować się na głoszeniu Ewangelii. Jest to jakaś pozostałość po czasach stalinowskich, kiedy taką właśnie wizję ewangelizacji próbowano Kościołowi w Polsce narzucić. Czasy stalinowskie należą podobno do przeszłości, a to zniekształcone rozumienie ewangelizacji powtarza się nam często, ostatnio szczególnie natarczywie w okresie stanu wojennego. I pokutuje ono po dziś dzień u wielu skądinąd gorliwych duszpasterzy. Tymczasem w encyklice czytamy: „Kościół dobrze wie, że żadne doczesne dokonania nie utożsamiają się z królestwem Bożym i że wszystkie dokonania są niczym innym, aniżeli odblaskiem i poniekąd antycypacją chwały królestwa, którego oczekujemy na końcu dziejów, «gdy Pan wróci». Oczekiwanie jednak nigdy nie może być dla człowieka usprawiedliwieniem postawy obojętności wobec konkretnych sytuacji osobistych, życia społecznego, narodowego i międzynarodowego, które – zwłaszcza dzisiaj – wzajemnie się warunkują" (SRS, 48).

Tak więc zajmowanie się sprawami doczesnymi, społeczno-ekonomicznymi bynajmniej nie stoi w sprzeczności z ostatecznym celem ludzkiego życia ani z zadaniami duszpasterzy. Encyklika precyzyjnie pokazuje miejsce tej problematyki w całej misji ewangelizacyjnej Kościoła i niejako dopomina się o wspomnianą równowagę pomiędzy jej „horyzontalnym" i „wertykalnym" aspektem. Brak nam, duszpasterzom, wrażliwości na sprawy ekonomiczno-społeczne. Zbyt łatwo ograniczamy dziedzinę moralności do sfery indywidualnej, w szczególności do zagadnień związanych z szóstym przykazaniem. Owszem, jest to dziedzina ważna, nie zachęcam bynajmniej do tego, by ją lekceważyć. Chodzi mi jednak o dowartościowanie także innych przykazań, a zwłaszcza podstawowego przykazania miłości Boga i bliźniego – a to ostatnie nie sposób zachowywać bez wrażliwości na sprawy społeczne. Zapomina się czasem, że katolicka nauka społeczna to nie kwestia mody, zmiennej koniunktury ekonomiczno-społecznej, w kontekście której niekiedy wzrasta jej znaczenie, kiedy indziej zaś maleje. Jest to integralny element

całej teologii moralnej, zawsze aktualny i ważny, podobnie jak etyka rodzinna czy indywidualna.

Ważne jest przy tym, by rozwijać i głosić społeczną doktrynę Kościoła w jej wymiarze teoretycznym, ponieważ tylko z dobrej teorii wyrastać może dobra praktyka. A w tej doktrynie, w chrześcijańskiej filozofii, nade wszystko zaś w Ewangelii, stale przypominana jest ta podstawowa prawda, że omne ens est bonum, wszelkie bowiem dobro pochodzi od dobrego Boga-Stwórcy. Rzecz w tym, by uchwycić właściwą hierarchię tych dóbr. Z pewnością nie jest z nią zgodne nadmierne wywyższanie dóbr ekonomicznych i tylko w ich perspektywie rozwiązywanie problemów społecznych. Ale sprzeciwia się tej hierarchii również ich pomijanie, pomniejszanie ich znaczenia dla człowieka w jego drodze do świętości.

2. KOŚCIÓŁ A POLITYKA

Ten problem wyrasta bezpośrednio z poprzedniego. Nasi ideowi przeciwnicy chcą, jak wiadomo, odebrać nam prawo wypowiadania się w kwestiach politycznych i robią wszystko, by nas niejako zamknąć w zakrystii. Twierdzą, że zajmując się tymi zagadnieniami odchodzimy od właściwych sobie zadań, że pomiędzy polityką a moralnością nie ma w istocie punktów stycznych. Czasem sugerują też, że dziedzina polityki to z konieczności dziedzina zła i nie godzi się, by chrześcijanie się w nią angażowali. Tymczasem nie tylko w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, ale i w niedawno ogłoszonej adhortacji *Christifideles laici* [...] *O powołaniu i misji świeckich w Kościele*, Papież podkreśla, że „świeccy nie mogą rezygnować z udziału w «polityce», [...] która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra; [...] prawo i obowiązek uczestniczenia w polityce dotyczy wszystkich i każdego; formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich się on dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, o egoizm i korupcję, które nierzadko są kierowane pod adresem ludzi wchodzących w skład rządu, parlamentu, klasy panującej czy partii politycznej, ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych" (*Christifideles laici*, 42).

Tak więc zaangażowanie w sprawy polityczne to coś więcej, niż upodobanie bądź przywilej niektórych jednostek lub grup społecznych. Polityka decyduje o losach poszczególnych ludzi i całych narodów, nie można więc jej zostawić przypadkowym ludziom czy przypadkowym systemom. Zaangażowanie polityczne jest obowiązkiem chrześcijan, którzy mają przyczyniać się do wzrostu sprawiedliwości i umacniania pokoju w świecie. Należy wystrzegać się nie tylko złej, sprzecznej z Ewangelią działalności politycznej; szkodliwa i niechrześcijańska jest także bierność. Pewien polityk niemiecki

powiedział niedawno, z okazji rocznicy pierwszych antyżydowskich zajść w III Rzeszy, że odpowiedzialni za nie są wszyscy Niemcy: nie tylko ci, kórzy dopuszczali się gwałtów na Żydach, ale także ci, którzy swą bierną postawą im na to pozwalali. Terroryści i totalitaryści twierdzą, że wystarczy im pięciu zwolenników przy bierności całego społeczeństwa, by mogli z nim zrobić wszystko. Chrześcijanom nie wolno na to pozwolić, choć oczywiście muszą oni angażować się w sprawy polityczne zgodnie ze swym chrześcijańskim sumieniem, respektując Dekalog i zasadę dobra wspólnego.

Udział Kościoła w życiu publicznym jest powodem wielu nieporozumień, także wśród duchowieństwa. Łatwo godzimy się na to, by nas wykluczono z troski o wspólne społeczne dobro i nawet nie spostrzegamy, jak nas totalitarny system władzy wciąga w swoją polityczną propagandę. Bodaj trzy lata temu zobaczyłem w kalendarzu liturgicznym jednej z diecezji, że pod datą 22 lipca napisano „Święto wyzwolenia". Jeśli już, to należało raczej napisać „Święto zniewolenia"...

Oczywiście, aktywność polityczną różnie można pojmować. Nieco rzecz upraszczając, można wyróżnić dwa podstawowe jej znaczenia: szersze i węższe. W znaczeniu szerszym politycznymi są wszelkie działania wypływające z poczucia odpowiedzialności za życie społeczne, zmierzające do tego, by w całym świecie – a zwłaszcza w ojczystym domu – było poszanowane prawo i godność człowieka. W sensie węższym działalność polityczna to ta, którą zajmują się partie i stronnictwa polityczne, a także inne grupy społeczne oddziałujące celowo na polityczną strukturę życia społecznego. Gdy chodzi o duchowieństwo, to wiemy (zwłaszcza po doświadczeniach sięgających końca lat czterdziestych), że jego aktywność polityczna w sensie węższym bynajmniej nie przysparzała dobra ani Kościołowi, ani społeczeństwu. Angażując się po stronie jednej partii czy stronnictwa, siłą rzeczy oddalało od siebie tych, którym ideologia i program tej partii były obce. A my jesteśmy posłani do wszystkich, bo Bóg wszystkich chce zbawić. Dlatego dziedziną zaangażowania duchowieństwa jest polityka w sensie szerszym: działanie na rzecz sprawiedliwości, wolności, godności człowieka, popieranie uczciwości, rzetelności, właściwie rozumianego postępu. Politykę w sensie węższym zostawić natomiast należy świeckim chrześcijanom. To do nich odnosi się przypomniany wyżej fragment adhortacji *Christifideles laici*, oni powinni wyzbyć się bierności, która mieści się w kategorii peccata omissionis (grzechów zaniedbania). A grzechy z tej dziedziny mogą mieć nieraz poważniejszy ciężar, niż grzeszne uczynki.

Jeśli już musimy wybierać, komu przede wszystkim mamy służyć, to w świetle Ewangelii nie ulega wątpliwości, że powinniśmy być jak najbliżej tych, których życie jest najtrudniejsze, najbardziej skomplikowane, którzy są najbardziej wyzyskiwani. W Polsce – jak i w całym bloku, do którego mamy nieszczęście należeć – wiadomo, kto jest najbardziej wyzyskiwany, czyje życie jest najtrudniejsze. Praktycznie biorąc, jest to zdecydowana wię-

kszość społeczeństwa. Próba usprawiedliwiania się z braku zaangażowania na ich rzecz, w imię rzekomego głoszenia czystej Ewangelii, jest oszukiwaniem samych siebie i faktyczną jej zdradą. Ewangelię możemy bowiem porównać do słońca oświecającego całą ziemię: wszystkie problemy ekonomiczne, polityczne, społeczne, gospodarcze; wszystko, co leży w zakresie działania człowieka. Unikanie promieni tego słońca jest fałszowaniem rzeczywistości, której odbiera się tak jej potrzebne ewangeliczne światło, nie zaś tytułem do „pobożnościowej chwały". Ważnym i pilnym zadaniem Kościoła w Polsce, w tym także (a może nawet zwłaszcza) duchownych, jest zajmowanie się polityką we wspomnianym szerokim jej znaczeniu.

Zarzucano mi kiedyś, że zajmuję się polityką. Odpowiedziałem, że jest to mój obowiązek. Powiadano, że na sto moich kazań, dziewięćdziesiąt to kazania polityczne. Chciano mnie odciąć od życia i zamknąć w zakrystii. Nie dostrzegano, że tym, co mnie do głoszenia tych dziewięćdziesięciu kazań pobudzało i kryterium właściwego naświetlania spraw politycznych, była właśnie Ewangelia.

Oczywiście, mówiąc o polityce musimy być bardzo dojrzali. Pamiętać trzeba, że w 1982 roku ruch „Solidarność" nie miał jeszcze skrystalizowanych dążeń zawodowych, politycznych itp., ale wszystkie siły dążące do lepszej przyszłości skupiały się wokół niego. Dziś, po ośmiu latach, sytuacja jest inna. Dziś organizują się grupy polityczne, powstają stronnictwa, partie, są zalążki gry politycznej. To jest normalny rozwój życia politycznego. Musimy być przygotowani do przejścia także tego etapu i podejść rzetelnie, po chrześcijańsku do całego tego procesu. Trzeba się dobrze zastanowić, czy jest sens odnawiać przedwojenne stronnictwa polityczne. Wtedy były inne warunki społeczne, inny klimat ideologiczny, funkcjonowały inne struktury społeczne. Coś się przecież przez ostatnie pół wieku zmieniło, w Polsce i w świecie. Czy nie zachodzi raczej potrzeba tworzenia nowych stronnictw, opartych nie na strukturze klasowej (jak to nazywają marksiści), ale na wartościach i dążeniach ogólnonarodowych? Wiele ruchów nawiązuje dziś do dawnych tradycji, niektóre deklarują przychylność wobec Kościoła, ciągle podkreślają swój „katolicki" charakter.

Szczerze mówiąc, boję się ich bardziej, niż innych. Dlaczego? Bo już przed wojną były pewne ruchy, które deklarowały się jako arcykatolickie i jednocześnie nawiązywały do tradycji narodowych. Tymczasem u podstaw tych orientacji były pierwiastki, które z katolicyzmem nic nie miały wspólnego. Nie chcę wymieniać teoretyków tego stronnictwa, ale w ich dziełach odczytać można i taką tezę, że etyka chrześcijańska jest wprawdzie bardzo piękna, ma jednak zastosowanie tylko do życia indywidualnego, nie zaś społecznego, gdzie panuje i musi panować prawo siły. Tezie tej towarzyszył przy tym nierzadko narodowy egoizm, rozwijany do rozmiarów nacjonalistycznej, szowinistycznej ideologii. W imię tego nacjonalizmu skazywano całe społeczeństwa na zagładę; najdrastyczniejszym tego przykładem był antysemityzm.

Nie trzeba tu chyba nikomu tłumaczyć, że jest to ideologia z gruntu nieewangeliczna. Owszem, patriotyzm rozumiany po chrześcijańsku wyraża się w staraniu o to, by wartości narodowe rozwijały się jak najpełniej, ale jest przy tym otwarty na wszelkie wartości; także te, które właściwe są innym narodom. Pragnie się nimi ubogacić, ceni je u innych. Patriotą nie jest ten, kto buduje swą narodową tożsamość na wrogości wobec innych, nieufności, poczuciu zagrożenia z ich strony; kto stara się zniszczyć „cudzą" kulturę, dewastuje „cudze" zabytki, pali biblioteki. Prawdziwy patriota to ten, kto kocha swój naród i ta miłość pomaga mu kochać i cenić przedstawicieli innych nacji, korzystać z ich doświadczeń.

Wielu dobrych katolików i duchownych dało się zwieść katolickimi hasłami i wciągnąć w tę – koniec końców bardzo szkodliwą dla nich, a pośrednio dla całego Kościoła – grę. Trzeba dziś o tym pamiętać, gdy odnawia się szereg dawnych stronnictw. Nie chcę zbyt surowo oceniać przedwojennych doświadczeń, nie możemy stosować dzisiejszej miary do przeszłej rzeczywistości; każde pokolenie na nowo czerpie z przebogatego skarbca Ewangelii. Byłbym jednak przeciwny nadawaniu dziś jakimkolwiek ruchom polityczno-społecznym szyldów w rodzaju „katolicki" czy „kościelny". Niech nazywają się jak najprościej, ale niech będą z ducha chrześcijańskie, niech dobrze służą bonum commune. Silnie akcentowana katolickość jakiegoś politycznego ruchu dzieli Kościół, a ponadto grozi popadnięciem w jakąś odmianę teokracji. A każda teokracja, prędzej czy później, kompromituje Pana Boga. Rzecz raczej w tym, by powstające ruchy polityczne nasycić elementami chrześcijańskimi, katolicką nauką społeczną. To właśnie jest szczególnie ważnym i pilnym zadaniem dla Kościoła w Polsce.

3. OPCJA NA RZECZ UBOGICH

Czym jest ta „opcja"? Jest to – jak mówi encyklika – „miłość preferencyjna na rzecz ubogich [...] specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr" (SRS, 42).

I dalej Papież mówi: „Rzeczywistość ta musi wyciskać swój ślad na naszym codziennym życiu, jak również na naszych decyzjach w zakresie polityki czy gospodarki. Podobnie ludzie odpowiedzialni za narody i za Instytucje międzynarodowe, którzy w swoich planach powinni uwzględniać w pierwszym rzędzie prawdziwy wymiar ludzki, nie mogą zapominać o dawaniu pierwszeństwa zjawisku rosnącego ubóstwa" (SRS, 42).

Trzeba w związku z tym przypomnieć podstawy chrześcijańskiej doktryny na temat własności. Zawiera ona niezmiernie ważne rozróżnienie pomię-

dzy possessio a usus: posiadaniem a używaniem. Stosunek do obu tych pojęć dobrze pokazuje specyfikę katolickiej nauki społecznej wobec innych teorii społeczno-ekonomicznych. Ujmując rzecz w największym skrócie, chrześcijaństwo uznaje posiadanie prywatne, ale użycie wspólne (possessio privata sed usus communis). Komunizm w swej postaci skrajnej dopuszczał jedynie wspólne posiadanie i wspólne użycie dóbr (i jest to pogląd konsekwentny wobec fundamentalnych założeń komunizmu). Kapitalizm broni koncepcji dokładnie przeciwnej: zarówno prywatnej własności, jak i prawa do prywatnego jej użytkowania. Wreszcie złagodzony socjalizm, który można odnaleźć w różnych formach socjaldemokracji, skłania się do tezy o zbiorowym posiadaniu dóbr, ale prywatnym ich (zwłaszcza środków wytwórczych) użytkowaniu.

Tak więc Kościół opowiada się za własnością prywatną. Zarzuca mu się nieraz, że czyni to zbyt stanowczo i uparcie. Ale Kościół nie broni każdej formy tej własności; niektóre z nich są dziś zresztą przestarzałe, inne niesprawiedliwe. Broni podstaw instytucji własności, a jego rację potwierdza doświadczenie historyczne, niekiedy bardzo kosztowne i bolesne. Doświadczenie siedemdziesięciu lat bodaj największego eksperymentu socjologicznego, jakim była Rewolucja Październikowa, pokazuje, jak trudno zlikwidować własność prywatną, jak różne formy może ona przybierać, a jednocześnie – jak niezbędnym jest ona warunkiem gospodarczego rozwoju. Próba podważenia tego warunku przynosi efekty, które znamy aż nadto dobrze. Nie znaczy to, że całe życie gospodarcze ma być sprowadzone do kategorii własności prywatnej. Ale jeśli dobra mają być sprawiedliwie podzielone, jeśli społeczność ma być zdolna wspomóc nimi najbiedniejszych, to trzeba najpierw dobra te wytworzyć, trzeba pobudzać człowieka do ich wytwarzania, a nie podcinać żywotnych motywów jego twórczej pracowitości. Kościół zna i szanuje ludzką naturę: wie, że człowiek pracuje chętnie i owocnie „na swoim". Rolnik czy przedsiębiorca w swoim własnym przedsiębiorstwie nie patrzy na zegarek. Gdy trzeba, pracuje ponad zaplanowany czas, wkłada w swą pracę całego siebie, wszystkie swe zdolności i siły, bo wie, że tylko tą drogą zdoła coś stworzyć, a jednocześnie zapewnić sobie godziwą korzyść. Jak powiedziałem, formy własności mogą być różne, dziś inne niż dawniej: np. posiadanie akcji przedsiębiorstwa też jest jedną z form takiej własności.

Dlaczego jednak użytkowanie dóbr ma być wspólne? Wynika to stąd, że bogactwo świata zostało przez Stwórcę dane wszystkim ludziom. To także, nie tylko uprawnienie do posiadania własności prywatnej, należy do prawa naturalnego. Własność prywatna jest więc obciążona hipoteką społeczną, określona moralną odpowiedzialnością. Począwszy od Ojców Kościoła teologia głosi – idąc w tym zresztą właśnie za prawem naturalnym – że in extrema necessitate omnia bona sunt communia. Dlatego np. w przypadku konieczności ratowania życia – swojego lub czyjegoś – każdy ma prawo używania dóbr mu dostępnych, niezależnie od tego, czyją są prywatną własnością.

Gdy więc kołchoźnik zbierał w nocy plony na zagrabionym mu polu, to nie kradł, lecz ratował swe życie.

Oczywiście, sytuacja taka łatwo może prowadzić do nadużyć, do zatraty wyczucia ładu społecznego, przekroczenia granic sprawiedliwości. Takie jest jednak podstawowe prawo: dobra tego świata należą do wszystkich ludzi. Zaś ustrój społeczny tym jest lepszy, im lepsze stwarza warunki do realizacji tego prawa, im więcej ludzi może z tych dóbr korzystać i im mniejsza jest różnica pomiędzy poszczególnymi ludźmi, grupami społecznymi czy narodami, w stopniu ich konsumpcji.

Socjalizm wpoił w nas zasadę egalitaryzmu, którym tak się szczycił. Ale ten egalitaryzm trzeba dobrze rozumieć. Słuszną jest rzeczą stwarzanie możliwie równych szans wszystkim u progu ich życia, także społecznego. Nie należy nikomu zamykać drogi rozwoju. Ale różni ludzie w różnym stopniu ze swej szansy korzystają. I jeśli przez egalitaryzm rozumie się nieustanne „równanie w dół", obdzielanie „równo" wszystkich dobrami, niezależnie od osobistego wkładu pracy poszczególnych ludzi, to oznacza w praktyce promocję nierobów, pracowników nieuczciwych, społecznych pasożytów.

Naszą troską winno być stwarzanie szans rozwoju, także bogacenia się, dla każdego uczciwego człowieka, który chce pracować. Trzeba nam wyciągnąć wnioski z tej lekcji, jaką dała rewolucja z 1917 roku i powrócić do nauki społecznej Kościoła, której lekceważenie przyniosło już tyle zła, potwierdzając jednocześnie – na zasadzie per opposita cognoscitur – jej głęboką mądrość. Szczególna troska należy się tym, których życie jest najtrudniejsze. Im przede wszystkim trzeba ułatwić start, pomóc im dźwignąć się z ekonomicznego „dołka", w którym się znaleźli niekoniecznie wskutek własnego niedbalstwa. Tu właśnie przypomnieć należy opcję na rzecz ubogich, spychanych w dół, wyzyskiwanych, deprawowanych. Nikogo nie wykluczając z kręgu miłości, chrześcijanin musi szczególnie wiele ofiarnej życzliwości okazać tym, których życie jest najtrudniejsze, najbardziej skomplikowane.

Nędza bowiem, ubóstwo przymusowe, deprawuje człowieka. Owszem, historia zna jednostki heroiczne, które potrafiły wytrzymać wielkie próby ich prawości i dać świadectwo mocy Bożej w człowieku, potężniejszej niż wszelka nieprawość. Ale nie wszystkich stać na takie bohaterstwo i nie trzeba zbyt pośpiesznie i surowo oceniać tych, którzy ciężkiej próby losu nie wytrzymali. Kiedy człowiek musi poświęcać całą swą energię na walkę o byt, o utrzymanie elementarnych warunków egzystencji dla siebie i dla swych najbliższych; kiedy nie ma czasu ani sił na sprawy duchowe – to trudno się dziwić, że łatwiejszy dostęp ma do niego pokusa myślenia tylko o sobie, oszukiwania i okradania innych, często podobnie jak on żyjących w nędzy; pokusa nienawiści, poniżenia się aż do samoupodlenia – byle jakoś przeżyć.

Pamiętam czasy ostatniej wojny. Już w 1940 roku przychodziły pierwsze wiadomości z niemieckich obozów, karnych i wojskowych, potem pojawiła się literatura na ten temat, z czasem wcale bogata. Ukazywała ona ludzi,

którzy przed wojną, w normalnych warunkach byli spokojni, uczciwi, w swej pracy rzetelni, życzliwie nastawieni do innych. Postawieni jednak w warunkach walki o przetrwanie schodzili do poziomu zachowań skrajnie niemoralnych. Bodaj w „Tygodniku Powszechnym", zaraz po wojnie, ukazał się artykuł opowiadający o chłopcu, który podkradał innym chleb. Złapawszy go kiedyś na gorącym uczynku, autor artykułu strasznie go zwymyślał. Chłopak już tego więcej nie robił, ale też obozu nie przetrwał. Zmarł. Okradany przez niego natomiast przeżył – i teraz pisał z żalem, z wyrzutami sumienia, że nie potrafił zdobyć się na więcej wyrozumiałości. Życie trudne deprawuje. Obóz wszystkich pchał w dół.

Pamiętam też jak jeszcze we Lwowie, w czasie repatriacji, chodziłem przybity, bo trzeba przecież było opuścić rodzinne strony, zabrano nam wszystko. I wtedy próbował pocieszyć mnie pewien Amerykanin. Pocieszyć i pouczyć: „Wy nie umiecie żyć z Rosjanami. Nauczcie się, my wam pomożemy". Zresztą nieraz spotykałem się po wojnie z tą naganą i ofertą pomocy. Wtedy odpowiedziałem: „Proszę Pana, nie udawajcie dobroczyńców. Oddaliście bez skrupułów sto milionów ludzi w niewolę, a teraz chcecie jakimiś łachami, paczkami z żywnością, uspokoić swoje sumienia. My byśmy to sobie sami wypracowali. Miejcie poczucie odpowiedzialności za to, co zrobiliście. Chcecie nas z daleka uczyć współżycia z Rosjanami i chwalicie się wyższością waszej kultury, waszym dobrobytem. Macie pod bokiem Kubę; czemu nie uczycie się z nią współżyć?" Łatwo innym radzić. Trzeba się strzec takich łatwych i fałszywych postaw pseudopomocy.

Przejdźmy jednak do problemów polskich. Nie ma dziś u nas, Bogu dziękować, sytuacji tak skrajnie trudnej, jak w obozie niemieckim w czasie II wojny światowej, ale coś z tamtego świata w obecnej totalitarnej rzeczywistości przecież pozostało. Pozostała między innymi nieuczciwość. Czytamy ciągle alarmujące sprawozdania, że katolicy, stanowiący tak przygniatającą większość polskiego społeczeństwa, tak nieuczciwie pracują. Ale kto zna z historii przypadek, by niewolnik rzetelnie i z oddaniem pracował dla tego, kto go ograbił i uczynił swym niewolnikiem? Gdy robotnik widzi, że jego wyzysk nie wynika tylko z chaosu, ale jest systemowo zaprogramowany, to z pewnością nie będzie dobrze pracował. Kierujący gospodarką też przecież nie są tak naiwni, by nie wiedzieli, jak usunąć marnotrawstwo i rozsądniej urządzić życie gospodarcze, ale są ograniczeni względami ideologicznymi. Tymczasem realny socjalizm wyklucza szansę osiągnięcia dobrobytu. Dobrobyt bowiem poszerza zakres wolności, a system socjalistyczny właśnie wolności szczególnie się boi i dąży do utrwalenia władzy „klasy panującej". Dlatego to, co się dzieje w naszych fabrykach, to nie tylko wina braku organizacji i nie tylko obraz osobistej nieuczciwości robotników. Ten naród ma zmysł społeczny i dostateczne zasoby uczciwości, gdy tylko pozwoli mu się realizować własne przedsięwzięcia, choć z drugiej strony nie należy lekceważyć spustoszenia moralnego, jakie w nas wszystkich totalitarny socjalizm po-

woduje. Ale tym bardziej trzeba najuboższym w Polsce okazać troskę, pomóc im znosić biedę materialną i chronić przed powiększeniem jej o biedę duchową.

Istnieje również przeciwne niebezpieczeństwo, związane z nadmiarem bogactwa. Nadmiar dóbr rodzi postawę konsumpcyjną i moralny permisywizm, jak to obserwujemy na Zachodzie. W Polsce, obok biedy, o której mówiłem wcześniej, obserwuje się także pęd do nadrobienia ekonomicznych zaniedbań, do szybkiego wzbogacenia się. Łatwo wpaść w koleiny drapieżnego kapitalizmu, uzależniającego wartość człowieka od jego bogactwa.

Wspomnijmy na koniec o jeszcze jednym aspekcie ubóstwa, aspekcie par excellence ewangelicznym i dlatego najgłębszym, naświetlającym problemy, o których mówiłem dotąd. Chodzi o ubóstwo ewangeliczne, inspirowane wartościami duchowymi, różne od – zawinionej lub nie – nędzy z przymusu. Ewangeliczne ubóstwo to nie tylko rada, za którą idą zakonnice i zakonnicy. Pociąga ona za sobą określone wymagania także od kapitalisty, od posiadacza pragnącego pozostać jednak chrześcijaninem. Nie jest on wolny od obowiązku ubóstwa duchowego, co w praktyce oznacza między innymi to, że kapitalista winien gospodarować swą własnością w poczuciu społecznej odpowiedzialności, w przekonaniu, że jest jedynie użytkownikiem dóbr, za pomocą których należy czynić dobro, przezwyciężając egoizm zarówno indywidualny, jak i grupowy. W tym duchu trzeba nam, duszpasterzom, wychowywać wiernych w Kościele. Trzeba wracać do słów Chrystusa: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy królestwo niebieskie" (Mt 5, 3), i ukazywać wszystkim wyzwalającą moc tych słów. W sytuacji ekonomiczno-politycznego przełomu, jaki przeżywamy, głoszenie ewangelicznego, duchowego i dobrowolnego ubóstwa, stanowi ważne duszpasterskie zadanie.

*

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* jest wielkim programem tworzenia nowej kultury, nowej cywilizacji we współczesnym świecie, cywilizacji miłości. Nam, Polakom, dokument ten jest szczególnie potrzebny jako pozytywne dopełnienie doświadczeń „Solidarności". Ten ruch w 1981 roku określał wyraźnie, czego społeczeństwo nie chce. Nieliczni tylko mieli bardziej sprecyzowaną wizję przyszłości Polski, głosząc idee godności i wolności ludzkiej osoby, idee sprawiedliwości i pokoju. Stan wojenny dał okazję do skonkretyzowania tej wizji, jej „przekładu" na perspektywę całego kraju, poszczególnych powiatów i gmin, a także ruchów i związków zawodowych. Nadal jednak trzeba pogłębiać i upowszechniać program odrodzenia Polski, moralnego i ekonomicznego. Encyklika nie podaje gotowych rozwiązań problemów, przed którymi stajemy, określa jednak chrześcijańską hierarchię wartości, ukazuje ostateczny cel życia społecznego i zasadnicze warunki jego osiągnięcia. Dlatego upowszechnianie jej w Polsce jest sprawą ważną i pilną.

Andrzej LULEK
Tomasz MICKIEWICZ

GOSPODARKA, WŁASNOŚĆ, UPODMIOTOWIENIE
Problem polskiej reformy w perspektywie nauczania społecznego Kościoła

Do rozstrzygnięcia pozostaje pytanie: czy ekonomiczna wizja struktury własności, a szczególnie nacisk kładziony przez zwolenników gospodarki rynkowej na rolę własności prywatnej mogą znaleźć uzasadnienie w nauczaniu społecznym Kościoła?

1. Wśród polskich ekonomistów oraz w publicystyce gospodarczej coraz powszechniejsze staje się przekonanie, że kluczem do rozwiązania problemu reformy gospodarczej jest sprawa własności. W zmianie systemu własności dostrzega się gwarancję tego, że postulowane odejście od szkodliwego systemu nakazowo-rozdzielczego będzie trwałe. Uzasadnione w taki sposób uwłaszczenie gospodarki staje się postulatem o dominującym charakterze politycznym.

Znacznie większy jest jednak ciężar gatunkowy postulatu reformy własnościowej, kiedy się analizuje funkcje społeczno-ekonomiczne uwłaszczenia. Gospodarka, w której społeczeństwo jest właścicielem majątku produkcyjnego, jest przede wszystkim bardziej efektywna w krótkim okresie i bardziej elastyczna w dłuższym okresie. Oto przedstawione w skrócie uzasadnienie tego stanu rzeczy:

– rozproszenie siły gospodarczej między dużą liczbą producentów przynosi w efekcie lepszą pozycję konsumentów, produkcja jest w większym stopniu zorientowana na ich potrzeby i nie ulega alienacji typowej dla sytuacji monopolu; oferta produkcyjna jest szersza, a jakość dóbr i usług wyższa; producenci zostają uzależnieni bezpośrednio od rynku, a nie na odwrót;

– proces podejmowania decyzji o tym, co, ile, przy jakich kosztach produkować, zostaje sprowadzony w dół, w pobliże rynku, przez co zmniejsza się ryzyko nietrafionej produkcji i marnotrawstwa gospodarczego; jednocześnie zwiększa się szybkość podejmowania decyzji i przepływ informacji między rynkiem a decydentem;

– zasoby gospodarcze rozdzielane są zgodnie z relacjami rzadkości oraz preferencjami konsumentów, a nie zgodnie z priorytetami i interesami skoncentrowanych ośrodków władzy gospodarczej: decyzje o podziale zostają sprowadzone w dół, do podmiotów produkujących i konsumujących; oznacza to, że zwiększa się tzw. efektywność alokacyjna;

– następuje bardziej oszczędne wykorzystanie zasobów poprzez „mikroekonomiczną" optymalizację; w przedsiębiorstwie istotną rolę zaczynają od-

grywać właściciele wszystkich wykorzystywanych zasobów, w tym kapitału, w konsekwencji są one efektywniej wykorzystywane; występuje ważny efekt zmiany stosunku do wykonywanej pracy poprzez pojawienie się świadomości „pracy na swoim".

2. Wskazując na konieczność zmiany struktury własności w gospodarce, w pierwszym rzędzie wysuwano postulat równouprawnienia wszystkich typów własności poprzez zapewnienie bezpiecznych warunków rozwoju własności prywatnej. Obecnie postuluje się znacznie więcej, a mianowicie prywatyzację tzw. własności uspołecznionej.

Postulat ten znajduje swoje uzasadnienie w argumentacji teoretycznej, a także we wnioskach płynących z analizy porównawczej odmiennych systemów ekonomicznych (można stwierdzić wyraźną dodatnią korelajcę między stopniem prywatyzacji gospodarki a poziomem jej efektywności).

3. Zagadnienie reformy własnościowej wykracza jednak swoim znaczeniem poza sferę czysto gospodarczą, czy nawet polityczną. Ma ono również ważny wymiar moralny. W związku z tym do rozstrzygnięcia pozostaje pytanie: czy ekonomiczna wizja struktury własności, a szczególnie nacisk kładziony przez zwolenników gospodarki rynkowej na rolę własności prywatnej mogą znaleźć uzasadnienie w nauczaniu społecznym Kościoła, szczególnie w encyklikach społecznych Jana Pawła II?

Jako punkt wyjścia w odpowiedzi na to pytanie można przyjąć kluczowe stwierdzenie Jana Pawła II, że „Istota ludzka jest całkowicie wolna tylko wówczas, gdy jest s o b ą w pełni swoich praw i obowiązków; to samo trzeba powiedzieć o całym społeczeństwie" (*Sollicitudo rei socialis*, 46[1]).

Wśród praw przynależnych osobie ludzkiej znajduje się również prawo do własności prywatnej, w tym także do własności środków produkcji. Było ono niezmiennie potwierdzane w dokumentach nauki społecznej Kościoła. Jak już to stwierdził Leon XIII: „prywatne posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka", a chęć obalenia tej zasady jest „niesprawiedliwa" i „psuje ustrój państwa" (*Rerum novarum*, 3-4).

Encyklika *Qvadragesimo anno* Piusa XI, wydana w roku 1931, w okresie, kiedy system gospodarczy oparty na własności prywatnej przeżywał najgłębszy w dotychczasowej historii kryzys, stwierdza jednak, że „ustrój taki nie jest z natury zły; sprawiedliwość zaś gwałci dopiero wtedy, gdy kapitał w tym celu i na takich warunkach wynajmuje robotników, czyli proletariat do pracy, że przemysł i całe życie gospodarcze uzależnia wyłącznie od siebie" (nr 101).

[1] Cytaty z encyklik społecznych podano za: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ i in., cz. 1-2, Rzym–Lublin 1987.

Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra*, stanowiącej ważny wykład refleksji Kościoła na temat etyki gospodarczej, odnosząc to prawo także do sfery produkcji potwierdził, że: „Prawo prywatnej własności, także odnośnie do środków produkcji, obowiązuje zawsze, gdyż jest zawarte w samym prawie naturalnym, które uczy, że poszczególni ludzie są wcześniejsi od społeczności państwowej" (nr 109).

Ten wątek prawa do osobistego posiadania, ograniczeń z tym związanych, warunków, w jakich własność i bazujące na niej podejmowanie decyzji mogą być przejmowane przez instytucje wyższe (zasada pomocniczości), przewija się też przez inne dokumenty, w których znajduje swój wyraz nauka społeczna Kościoła.

4. Wszystkie te treści zostają przypomniane i rozwinięte w encyklikach Jana Pawła II. Ojciec Święty, potwierdzając znaczenie własności prywatnej, szczególnie w odniesieniu do środków produkcji, kładzie nacisk nie tyle na samą własność, ile na jej funkcje. Własność jest traktowana jako pochodna pracy, a prawo osobistego posiadania zostaje podporządkowane prawu powszechnego użytkowania (*Laborem exercens*, 14).

Relacja człowiek–własność przybiera postać relacji praca–kapitał i w takiej postaci jest podnoszona szczególnie wyraźnie zarówno do krytycznej analizy systemu gospodarki rynkowej, opartego na wolnej konkurencji, jak i systemu kolektywistycznego. W obydwu tych systemach Papież dostrzega naruszenie właściwych związków między tymi kategoriami ekonomicznymi, wskazując na wywodzące się stąd negatywne konsekwencje.

Jako główną konsekwencję antynomii pracy i kapitału w gospodarce rynkowej encyklika *Laborem exercens* wskazuje oderwanie własności od pracy, podporządkowanie pracy kapitałowi i groźbę uprzedmiotowienia pracy. W związku z tym właśnie pada sformułowanie, że: „Niebezpieczeństwo traktowania pracy ludzkiej jako sui generis «towaru» czy anonimowej «siły» potrzebnej dla produkcji istnieje [...] stale. [...] zwłaszcza wówczas gdy widzenie problematyki ekonomicznej nacechowane jest przesłankami materializmu ekonomicznego" (nr 7).

5. Czy taka krytyka mechanizmów ekonomicznych obecna u Jana Pawła II może być odczytana jako zasadnicza krytyka systemu gospodarczego opartego na własności prywatnej? Z pewnością nie, wydaje się, że jej adresatem są głównie wypaczenia struktury własności związane z kumulacją kapitału (własności) w rękach nielicznych, kosztem liczniejszych, którzy poprzez swoją pracę tworzą ten kapitał w długim okresie. O tym, że przedmiotem krytyki jest właśnie proces koncentracji kapitału może świadczyć wypowiedź Jana Pawła II do rybaków kanadyjskich w Flatrock 12 IX 1984 r.: „Rybołówstwo staje się coraz bardziej skoncentrowane w rękach coraz mniejszej liczby ludzi. Wszędzie coraz więcej małych lub rodzinnych przed-

siębiorstw rybackich traci swoją finansową niezależność na rzecz większych i kapitałochłonnych przedsiębiorstw"[2].

Jednocześnie wydaje się, że powyższą krytykę trzeba odczytywać w szerszym kontekście: w dokumentach Jana Pawła II możemy bowiem znaleźć negatywną ocenę wszelkich procesów prowadzących do koncentracji władzy gospodarczej, bez względu na to, kto jest jej podmiotem. Dlatego też krytyka może dotyczyć nie tylko kapitału, ale również klasowych organizacji robotniczych, tam gdzie ich siła jest wykorzystywana w celu osiągnięcia partykularnych korzyści kosztem dobra wspólnego, czy też kosztem innych podmiotów gospodarczych: „Nie jest ani sprawiedliwe, ani chrześcijańskie, gdy jakaś klasa – tylko dlatego, że posiada większe możliwości nacisku, dzięki pozycji zajmowanej w kontekście społecznym czy zdobytej sile do walki – stara się uzyskać przewagę nad innymi, lekceważąc ich słuszne prawa. Każda osoba i każda klasa, domagając się sprawiedliwości dla siebie, musi równocześnie zabiegać o utrwalenie sprawiedliwości i o słuszne prawa innych"[3].

6. O ile system oparty na własności prywatnej środków produkcji stwarza niebezpieczeństwo antynomii pracy i kapitału, to w systemie kolektywistycznym rozdział pracy i własności jest nieunikniony.

Kolektywizm przyniósł ze sobą wywłaszczenie kapitału, które miało doprowadzić do jego „uspołecznienia". Jednak aktowi wywłaszczenia nie towarzyszyło ponowne zawłaszczenie kapitału. Wytworzonego w trudnym i skomplikowanym procesie historycznym systemu praw własności nie udało się zastąpić sztucznym tworem, którego charakterystyka jest rozbieżna z warunkami współczesnej nam cywilizacji przemysłowej, opartej na niezwykle złożonej siatce powiązań gospodarczych. W efekcie, wbrew założeniom ideologicznym, wytworzyła się nowa grupa zarządzająca, dysponująca środkami produkcji, nie będąca jednak ani pełnym, ani formalnym ich właścicielem. W nowym systemie własność funkcjonuje w sposób ułomny, czemu odpowiada powszechne poczucie alienacji wobec gospodarki – „własności niczyjej". Mimo „uspołecznienia" gospodarki, człowiek wykonujący pracę widzi siebie raczej jako zatrudnionego w cudzym majątku.

W konsekwencji mamy do czynienia z sytuacją, o której Jan Paweł II pisze w *Laborem exercens*: „błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji" (LE, 7).

[2] Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII (1984), t. 2, s. 462-465.

[3] Spotkanie z robotnikami Porto; 15 V 1982. Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V (1982), t. 2, s. 1730.

7. Ostatnia encyklika społeczna Jana Pawła II, *Sollicitudo rei socialis*, wydana w dwudziestolecie *Populorum progressio*, poświęcona została podstawom ładu międzynarodowego i problemowi rozwoju, widzianemu w perspektywie globalnej. To szerokie spojrzenie nie oznacza jednak w żadnym przypadku rezygnacji z właściwego nauce Kościoła ujęcia personalistycznego: problemy światowe ujmuje się w ich korzeniach tkwiących wewnątrz poszczególnych społeczeństw, a ostatecznie w wyborach moralnych podejmowanych przez każdego człowieka.

Dlatego też Papież kieruje uwagę również ku sprawom właściwego ładu gospodarczego wewnątrz poszczególnych państw. W tym kontekście napotykamy bardzo wyraźną krytykę ograniczania prawa do inicjatywy gospodarczej, które oznacza w konsekwencji zlikwidowanie możliwości realizacji prawa do posiadania środków produkcji. W punkcie piętnastym encykliki Papież wskazuje wielopłaszczyznowe: moralne, ekonomiczne, polityczne i społeczne, konsekwencje takiej sytuacji. Trudno oprzeć się wrażeniu, że słowa Papieża odnoszą się w sposób wyraźny do doświadczeń związanych z realizacją modelu kolektywistycznego, jaki istnieje w Polsce.

W dalszej części tego samego punktu powyższy zarzut zostaje jeszcze bardziej skonkretyzowany: skierowany jest przeciw grupom społecznym, partiom, które w sposób uzurpatorski pozbawiają ludzi wolności gospodarczej.

8. W swojej analizie Papież nie ogranicza się jedynie do wskazania na przejawy zła. Nawiązując do tradycji zawartej w nauczaniu społecznym Kościoła, przypomina podstawowe zasady, których zastosowanie może przełamać antynomie pracy i kapitału. Tymi zasadami są: współwłasność środków produkcji, udział pracowników w zarządzie oraz udział w zyskach przedsiębiorstwa (LE, 14).

9. Wnioski płynące z tych wskazań można sformułować następująco:

Doświadczenia wyniesione z reform systemowych przeprowadzanych w innych krajach wskazują, że trzy powyżej sformułowane zasady reformy wymagają jednoczesnego urzeczywistnienia, a kluczowe znaczenie posiada prawo współwłasności. Wskazuje na to zarówno analiza teoretyczna, jak i negatywne doświadczenia, związane z rozdzielaniem tych zasad w skali całej gospodarki (system samorządowy). Realizacja prawa współwłasności przynosi bowiem zarówno udział w zarządzaniu, jak i w zyskach przedsiębiorstwa, podczas gdy nie występuje zależność odwrotna.

Wyjście z obecnego stanu kryzysowego, w jakim znajduje się gospodarka polska, wymaga realnego upodmiotowienia poprzez zmianę systemu własności. Obecnie mówi się jedynie o równouprawnieniu różnych sektorów własnościowych gospodarki. Jednocześnie jednak pozostawienie sektora uspołecznionego w stanie nie zmienionym oznacza tym samym utrzymywanie kontroli politycznej nad kluczowymi zasobami gospodarczymi i pozostawie-

nie ich rozdziału w gestii aparatu administracyjnego, przy faktycznych preferencjach dla sektora „socjalistycznego". Stan ten oznacza, że obecnie istniejący sektor prywatny jest silnie limitowany przez nakłady. Z tego powodu rozwój tego sektora jest całkowicie sztuczny i nieprawidłowy – rozwija się w kierunku peryferyjnych dziedzin zaspokajania potrzeb: w sferze tych usług, dla których bariera zaopatrzenia odgrywa mniejszą rolę. Istnienie dwu sektorów gospodarki funkcjonujących na odmiennych zasadach ma szereg dalszych negatywnych konsekwencji i oznacza, że utrzymuje się swoisty stan schizofrenii gospodarczej.

Dodajmy jeszcze, że termin „prywatyzacja" – używany na określenie reformy własnościowej – jest niefortunny. Kryje się za nim pewne zawężenie jej znaczenia. Uważamy bowiem, że nie chodzi jedynie o „prywatyzację", lecz również o upowszechnienie własności, wielokrotnie postulowane w nauczaniu społecznym Kościoła. Efektem reformy własnościowej nie powinna być skoncentrowana struktura własności, nie powinien to być również postulowany gdzieniegdzie proces uwłaszczenia nomenklatury. W procesie wykupu przedsiębiorstw należy stworzyć pewne preferencje dla pracowników, aby przeprowadzona reforma sprzyjała szerokiemu uwłaszczeniu pracy.

Jednocześnie sądzimy, że kraj nasz jest zbyt biedny, aby ryzykować kolejne eksperymenty ustrojowe. Postulowana zmiana systemu własności powinna w związku z tym doprowadzić do wytworzenia się normalnego rynku kapitałowego, ponieważ jedynie pojawienie się takiego rynku może zapewnić efektywną alokację środków produkcji. Należy wobec tego odrzucić, wprowadzany obecnie częściowo, system dzierżawienia własności państwowej, jako nie stwarzający możliwości zmian w strukturze produkcji. W obecnej sytuacji system dzierżaw stwarza ponadto nowe możliwości nadużyć, korupcji oraz realizacji partykularnych interesów przy rozdziale praw do wynajmowania środków produkcji.

Również tzw. rozwiązanie samorządowe (oparte na nadaniu nowej postaci obecnemu sektorowi „socjalistycznemu" w gospodarce, bez stworzenia rynku kapitałowego) nie przyniesie potrzebnej poprawy sytuacji gospodarczej.

Należy jednocześnie zauważyć, że proponowana reforma w formie upowszechnienia własności, może napotkać pewne trudności. Mogą one wynikać z dwu źródeł: 1^0 sprzedaż akcji przedsiębiorstw będzie wymagała dłuższego czasu i w związku z tym pozytywne efekty mogą pojawić się z pewnym opóźnieniem; 2^0 społeczeństwo będzie musiało opanować nową wiedzę i wykształcić umiejętności związane z funkcjonowaniem skomplikowanego mechanizmu gospodarczego, jaki stanowi rynek papierów wartościowych.

Realizacja reformy własnościowej wydaje się jednak warunkiem koniecznym uzyskania poprawy sytuacji gospodarczej, na skutek pojawienia się funkcji stymulacyjnej własności, a w dalszej kolejności funkcji alokacyjnej związanej z rynkiem kapitałowym. Nie bez znaczenia jest też fakt, że sprze-

daż akcji może zostać wykorzystana do zmniejszenia inflacji, wówczas gdy zebranie przez budżet dodatkowych środków zostanie powiązane z ograniczeniem podaży pieniądza.

Pewne trudno wymierne, choć istotne korzyści gospodarcze mogą pojawić się również w wyniku samej zmiany nastawienia podmiotów gospodarczych – upowszechnienia się przekonania o ustabilizowaniu się kierunku reform. Wiarygodność gospodarcza rządu może być ważnym czynnikiem poprawy sytuacji, kiedy zostaną proklamowane zasady bardziej stabilnej i konsekwentnej w dłuższym okresie polityki reform.

Obecnie reforma własnościowa nie jest realizowana jedynie z przyczyn politycznych, ponieważ oznacza utratę kontroli nad rozdziałem zasobów gospodarczych, która stanowi do dziś podstawowe oparcie istniejącego systemu sprawowania władzy politycznej. Jednocześnie jednak – co stwarza pewne nadzieje na przyszłość – konieczność reformy jest powszechnie dostrzegana, ponieważ nie ma żadnych innych (ekstensywnych) środków wzrostu gospodarczego i poprawy sytuacji gospodarczej.

Michael NOVAK

JAN PAWEŁ II:
Papież wolności, Papież tworzenia

Wizja świata, jaką Papież bierze z Księgi Rodzaju, wprowadza Kościół katolicki w świat postępu i rozwoju – przy ostrym poczuciu grzechu, ułomności ludzkiej i potrzeby miłosierdzia.

Żadna encyklika Jana Pawła II nie wzbudziła tylu międzynarodowych kontrowersji jak *Sollicitudo rei socialis*. Chociaż tekst ukazał się dopiero pod koniec lutego 1988 roku, data jego publikacji została przesunięta wstecz o 51 dni do 1987 r. (30 grudnia), aby upamiętnić rok wydania encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (26 marca 1967). W opóźnionej o prawie rok encyklice Jana Pawła II widoczne są ślady różnych „opcji" wpływających na ostateczny jej kształt. Wykazuje ona również wiele śladów osobistych doświadczeń Papieża w reżimie marksistowskim i jego własnej frazeologii.

„Teologia tworzenia", tak wspaniale wyłożona w *Laborem exercens* Jana Pawła II (15 września 1981), ponownie nadaje podstawową konstrukcję nowemu listowi. To osadzenie w dynamice *Księgi Rodzaju* wyraźnie umieszcza myśl społeczną Papieża w linii narracyjnej angielsko-amerykańskiego eksperymentu w ekonomii politycznej. W tej tradycji po raz pierwszy weszły do historii nowoczesne instytucje rozwoju gospodarczego, politycznego i kulturalnego.

Szczególnie eksperyment amerykański wywodzi się z dwóch ksiąg biblijnych, *Księgi Rodzaju* i *Księgi Wyjścia*[1], i jest niezrozumiały w oderwaniu od nich. Modelu porządku amerykańskiego nie można zrozumieć w oderwaniu od praktycznej akceptacji doktryny judeo-chrześcijańskiej, że z grzesznych osób wywodzą się grzeszne struktury. Dlatego każdy sprawny porządek musi obejmować systemy zabezpieczeń przed grzesznymi skłonnościami człowieka. Wizerunek piramidy w pieczęci Stanów Zjednoczonych przypomina Amerykanom, którzy przepłynęli pustkę oceanu od wygód Europy do Nowego Raju, że byli oni poprzedzani przez lud Izraela, który wędrował przez pustynię od dostatków Egiptu do Ziemi Obiecanej. Nad tym symbolem znajduje się inwokacja Stwórcy, który troszczy się o szczegóły i drobiazgi:

[1] R. Kirk, *The Roots of American Order*, La Salle 1974, rozdz 2. *The Law and the Prophets*.

„Annuit Coeptis: (Opatrzność) uśmiechnęła się u naszych początków". Nowy porządek jest pomyślany jako „system naturalnej wolności", dopasowany do natury wolnych osób zdolnych do samodzielnego rządzenia się poprzez refleksję i wybór[2].

Thomas Jefferson, odwołując się do *Księgi Rodzaju*, napisał: „Bóg, który dał nam życie, dał nam wolność"[3]. A w Deklaracji Niepodległości z 4 lipca 1776 r. rewolucyjny Kongres Kontynentalny ogłosił: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między innymi: życie, wolność i dążenie do szczęścia. Że dla zabezpieczenia tych praw ustanowione zostały wśród ludzi rządy wywodzące swoją słuszną władzę z przyzwolenia rządzonych".

George Weigel, którego analiza długiej katolickiej tradycji myśli politycznej w *Tranquillitas Ordinis* została już uznana za klasyczną w naszych czasach, zajął się w innej publikacji znaczącymi krokami, jakie Jan Paweł II poczynił w *Sollicitudo rei socialis*, kiedy podjął problem znaczenia liberalnych instytucji demokratycznych dla spełnienia wymogów katolickiej teologii moralnej[4]. Ja zamierzam przeanalizować nowe kroki, jakie *Sollicitudo rei socialis* poczyniła w identyfikowaniu instytucji gospodarczych koniecznych dla takiego dokonania.

CZTERY KLASYCZNE ZASADY

Cztery klasyczne zasady katolickiej nauki o dobrym i realistycznym społeczeństwie, z których czerpie *Sollicitudo rei socialis*, można sformułować następująco:

1. Dobre i możliwe do zrealizowania społeczeństwo ludzkie musi uwzględniać rolę grzechu pierworodnego oraz powtarzających się grzechów uczynków i zaniedbania, którymi są naznaczone wszystkie etapy rozwoju ludzkości, aż do powtórnego nadejścia Pana. Ponieważ grzeszni ludzie nie mogą tworzyć bezgrzesznych struktur, realizm wyklucza sny o utopii. Każda konkretna instytucja ludzka jest naznaczona piętnem grzechów wywodzących się z ludzkiego serca.

2. Tak jak korzenie grzechu tkwią w wolności człowieka, tak również z ludzkiej wolności wywodzi się godność mężczyzn i kobiet. Godność wywo-

[2] U.S.Department of State, *The Seal of the United States: How It Was Developed and Adopted*, Washington 1982, s. 5-6; R. S. Patterson, R. Douglas, *The Eagle and the Shield: A History of the Great Seal of the United States*, Washington 1976; L. Wilson, *The Coat of Arms, Crest and Great Seal of the United States of America*, San Diego 1928.

[3] T. Jefferson, *A Summary View of the Rights of British America, 1774*, w: *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, red. A. Koch, W. Peden, New York 1972, s. 311.

[4] G. Weigel, *Tranquillitas Ordinis: The President Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace*, New York 1987; oraz jego esej w: *Aspiring to Freedom*, red. K. Myers, Grand Rapids 1988.

dzi się z wolności. Wypływa ona ze zdolności człowieka do refleksji i wyboru, zdolności, która w każdej istocie ludzkiej jest odbiciem Boga-Stwórcy i wyposaża każdą osobę w niezbywalne prawa właściwe takiej wolności[5].

3. Tak jak Bóg-Stwórca jest jeden, tak jedna jest ludzkość. Gatunek ludzki jest społeczny, a nawet rodzinny (jedna rodzina jednego Boga). Każda osoba jest z powołania zaangażowana we wspieranie wspólnego dobra wszystkich. Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich, a praca wszystkich jest konieczna, aby tworzenie zaowocowało.

4. W celu zabezpieczenia praw ludzkich z konieczności tworzone są rządy. Muszą one być oparte na udziale i przyzwoleniu wszystkich ludzi, gdyż to ludzie są suwerenami. Następstwem tej wizji jest „zasada pomocniczości"[6]. Rządy są niezbędne zarówno w celu zabezpieczenia praw człowieka (ograniczenia grzeszności osoby w stosunku do innych), jak i osiągania wspólnego dobra poprzez poszanowanie godności osoby ludzkiej. Jednakże nie będąc w stanie uciec przed uniwersalnym faktem grzechu, rząd jest zarazem rzecznikiem wspólnego dobra, jak i jego zagrożeniem. Dlatego rząd musi być ograniczony w swych prawach. Państwo jest subsidium, pomocą, a nie celem samym w sobie. W celu ochrony godności osoby i wolnych stowarzyszeń, poprzez które wyraża się zazwyczaj społeczna natura istot ludzkich, państw wyraźnie zabrania się robienia tego, co może być wykonane przez osoby i ich wolne stowarzyszenia. Jest ono władne do przyjścia im z pomocą (subsidium) tylko w tych sprawach, w których jego władze są konieczne dla dobra wspólnego. W nauczaniu katolickim państwo jest państwem ograniczonym. Traci ono legitymizację, jeśli narusza wolność człowieka i godność, dla których ochrony zostało utworzone. Osoby ludzkie nie są stworzone dla państwa, lecz państwo jest tworzone dla osób.

Każda z tych fundamentalnych zasad katolickiej nauki społecznej jest zawarta w takich podstawowych dokumentach Stanów Zjednoczonych, jak Deklaracja Niepodległości, Konstytucja, Federalista i innych klasycznych świadectwach tradycji amerykańskiej. Podobnie jak twórcy amerykańscy, Jan Paweł II – i ogólnie katolicka tradycja prawa naturalnego popierana przez współczesnych papieży, poczynając od Leona XIII – odwołuje się do *Księgi Rodzaju* i jej uniwersalnej wizji człowieczeństwa jako całości. Twórcy amerykańscy odwoływali się nie do szczególnych amerykańskich praw, lecz do praw człowieka, przysługujących każdemu człowiekowi w każdym miejscu. Właśnie dlatego mówili oni o Nowym Porządku Wieków, pisali o systemie wolności naturalnej (a nie po prostu o amerykańskiej wolności), strzegli

[5] W pierwszym paragrafie „The Federalist" Alexander Hamilton pisze: „Wydaje się być zastrzeżone dla ludzi tego kraju, z tytułu ich zachowania i przykładu, decydowanie w ważnej sprawie, czy społeczności ludzi są zdolne, czy też nie, do tworzenia dobrego rządu w drodze refleksji i wyboru, czy też są one zawsze skazane na uzależnienie swoich konstytucji politycznych od przypadku i siły".

[6] *Quadragessimo anno*, 79-80.

niezbywalnych praw, w jakie Stwórca wyposażył ludzi, i odważyli się powierzyć swój los opiece Opatrzności. Ich eksperyment sprawdzał pewne propozycje dla całego rodzaju ludzkiego, a nie tylko dla nich.

Ponadto, odwołując się do wolności, twórcy amerykańscy nie mieli na myśli wszelkiej wolności, takiej jak egoizm czy rozwiązłość[7], lecz raczej, podobnie jak to stwierdził Jan Paweł II w Miami jesienią 1987 r., uporządkowaną wolność[8]. Klasyczny hymn amerykański określa taką uporządkowaną wolność w prosty sposób: „Utwierdź swą duszę w samokontroli, a swą wolność w prawie". Statua wolności, dar francuskiej partii liberalnej dla Ameryki z 1886 r., przywołuje podobną lekcję: dama w jednej ręce trzyma pochodnię rozsądku wzniesioną naprzeciw ciemności, a w drugiej trzyma tablicę praw (oznaczoną MDCCLXXVI, jak gdyby dla przypomnienia Deklaracji Niepodległości).

Wiele fragmentów *Sollicitudo rei socialis* jest bliższe tej wizji – cennej zarówno dla katolickiej nauki społecznej, jak i dla klasycznej tradycji amerykańskiej – cenniejszej niż jakikolwiek wcześniejszy dokument papieski. Jedynie w *Posłaniu bożonarodzeniowym* Piusa XII, podczas ponurych dni walki z totalitaryzmem nazistowskim[9], i w *Pacem in terris* Jana XXIII znaleźć można zapowiedź optyki *Sollicitudo rei socialis*[10]. Jan Paweł II zdefiniował wyraźniej niż jego poprzednicy instytucjonalne struktury, które najlepiej zabezpieczają judeo-chrześcijańską wizję praw człowieka i godności osoby. Podsumowując, pierwszym ważnym elementem nauczania Jana Pawła II w *Sollicitudo rei socialis* jest jego ostre wyczucie roli pewnych specyficznych instytucji w ochronie podstawowych praw człowieka. Drugim zaś jest nadanie centralnej pozycji w jego myśli najbardziej uniwersalnemu punktowi wyjścia – historii stworzenia zawartej w *Księdze Rodzaju*.

POSTĘP PO *POPULORUM PROGRESSIO*

W celu lepszego wyjaśnienia teoretycznych i instytucjonalnych propozycji Jana Pawła II spójrzmy na encyklikę, której rocznicę Jan Paweł II uczcił. *Populorum progressio* została ogłoszona piętnaście miesięcy po zakończeniu II Soboru Watykańskiego. W czasie Soboru wielka panorama katolickich biskupów wszystkich ras, pochodzących z tego rejonu, który wówczas zaczęto nazywać Trzecim Światem, po raz pierwszy ukazała się tak licznie zafascynowanemu ludowi. (Porównajmy 700 biskupów w czasie I Soboru Watykańskiego w 1870 r. z około 2500 biskupami na II Soborze Watykańskim w 1962 r.). W przeszłości „katolicka nauka społeczna" była głównie skon-

[7] *Documents of American Catholic History*, red. J. T. Ellis, Milwaukee 1956, s. 338-339.

[8] Jan Paweł II, *The Miami Meeting with President Reagan*, „Origins", 24 IX 1987, s. 238.

[9] G. Gonella, *The Papacy and World Peace*, London 1945.

[10] *Pacem in terris*, 8-26.

centrowana na problemach uprzemysłowienia, a szczególnie na problemach robotników Europy[11]. Kościół i jego terminologia były eurocentryczne, Ameryka zaś jawiła się nieostro, niewyraźnie na peryferiach. Taki termin jak „liberalny" był używany w znaczeniu, jakie nabył na kontynencie europejskim: antykatolicki, radykalnie antyreligijny, ateistyczny i materialistyczny. Chociaż czasami wspominano „liberałów z Manchesteru" (np. Pius XI), wydaje się, że to określenie było zapożyczone od grupy ekonomistów niemieckich, którzy go używali[12].

Pomiędzy rokiem 1947 a Soborem Watykańskim II Europa doświadczyła już „europejskiego cudu" szybkiego odrodzenia politycznego i gospodarczego poprzez połączenie demokratycznych instytucji ze zmodyfikowanym kapitalizmem, który Niemcy nazywają „społeczną gospodarką rynkową". Jednak podczas Soboru uwaga Kościoła została zatrzymana na względnej stagnacji gospodarczej Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Jest to problem, którym Paweł VI zajął się w *Populorum progressio*. Stał się on pierwszym „Papieżem pielgrzymem" i, jak stwierdził, to, co widział w czasie swoich podróży po świecie, wywarło na nim głębokie wrażenie[13].

Rozważmy sytuację świata w czasie, gdy Paweł VI pisał swoją encyklikę w 1967 r. Zasoby kapitałowe Japonii zostały niemal całkowicie zniszczone w czasie II wojny światowej, niepotrzebnej wojny, w którą ten wielki naród został wciągnięty przez nieposkromionych militarystów. Do 1967 r. Japonia zdążyła już odzyskać siły, ale była ciągle daleko od stania się gigantem gospodarczym, którym miała zostać w ciągu następnych dwudziestu lat. W 1967 r. Korea Południowa była o wiele biedniejsza niż którykolwiek z krajów Ameryki Łacińskiej, a Taiwan, Hongkong i Singapur ciągle należały do grupy bardzo biednych krajów rozwijających się. W 1965 r. przewidywana długość życia w całej Ameryce Łacińskiej wynosiła 57 lat, w Afryce 42 lata, a w Azji 44 lata (Do 1985 r. te ważne wskaźniki podniosą się odpowiednio do 64, 51 i 52 lat)[14]. Widząc tę biedę, mimo że narody zaczęły doświadczać poprawy stanu higieny i zdrowia, Paweł VI rozpoczął od lapidarnego sformułowania. Dla Niego „podstawowym faktem" roku 1967 było to, że „kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości" (nr 3).

W ten sposób Papież Paweł VI skonfrontował Kościół katolicki z tą rzeczywistością, którą Adam Smith jako pierwszy zdefiniował w roku 1776: możliwością, i tym samym obowiązkiem moralnym wydobycia wszystkich narodów świata z odwiecznego więzienia, które ubóstwo nałożyło na rodzaj

---

[11] J. Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching Since Pope John*, New York 1976, s. 35.

[12] Patrz: M. Novak, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions Freedom with Justice*, New Brunswick 1984, s. 71-87.

[13] *Populorum progressio*, 4.

[14] U.N. Department of International Economic and Social Affairs, *Demographic Indicators of Countries*, New York 1982.

ludzki, dzięki systematycznemu dociekaniu nad naturą i przyczynami bogactwa narodów (Leon XIII czynił już aluzje do „dobrobytu powszechnego narodu" w encyklice *Rerum novarum* w 1891 r.)[15]. W przeciwieństwie do Niego, niemal trzydzieści lat wcześniej, Papież Pius IX ogłosił swój *Syllabus błędów*, rzucając na kontynentalny liberalizm takie anatemy, jak: „Rzymski Papież może i powinien pogodzić się i zgodzić na postęp, liberalizm i ostatnie postępy cywilizacji"[16]. Wydawało się, że Kościół zatrzasnął wówczas swoje drzwi przed rozwojem. Leon XIII uchylił je dość mocno. Z kolei Paweł VI, idąc śladami II Soboru Watykańskiego, był teraz skłonny przejść przez nie, stwierdzając w jednym ze słynnych zdań *Populorum progressio*: „rozwój oznacza to samo, co pokój" (nr 87).

W sensie dosłownym to stwierdzenie nie jest oczywiście prawdziwe. Dążenie do sprawiedliwości jest najczęściej jak płonący miecz. Nowe poziomy zdrowotności i medycyny oznaczają pęczniejące populacje. Przestarzałe instytucje są przeciążone współczesną dynamiką. Rozwój gospodarczy, polityczny i kulturalny narzuca nowy zestaw obowiązków moralnych. Przede wszystkim kiedy tajemnice systematycznego tworzenia bogactwa zostały już odkryte, bieda nie jest już dłużej moralnie do zaakceptowania. Wobec cierpienia narzuconego przez stare więzienie ubóstwa, nowym obowiązkiem moralnym jest rozwój. Z moralnego punktu widzenia, jeśli możemy usunąć oblężenie odwiecznej biedy poprzez tworzenie nowego bogactwa na skalę ogólnoświatową, wśród wszystkich ludów, to musimy to zrobić. Żaden przywódca narodowy nie może już powiedzieć: „Mój lud jest biednym ludem i zamierzamy utrzymać go w tym stanie". Ogólnie zatem rozwój jest nowym obowiązkiem moralnym. Zamieszanie, niepokój jest pierwszym efektem, chociaż nie jest rezultatem zamierzonym ani ostatecznym.

Tak więc Adam Smith rozpoczął proces, który miał natchnąć świat do podjęcia trzystuletniej podróży ku rozwojowi bogactwa każdego narodu. Wyraźnie nie wszyscy ludzie zdecydowali się posuwać w tym samym tempie. Prawdę powiedziawszy, punktem ciężkości argumentu Smitha było to, że wiele eksperymentów w „koloniach" (które wkrótce miały się stać Stanami Zjednoczonymi) było bardziej zaawansowane niż w Wielkiej Brytanii. Dowodził, że Wielka Brytania powinna uczyć się na tych eksperymentach, wyrwać ze szpon państwowego merkantylizmu, który sprawiał że Brytyjczycy byli biedniejsi, niż powinni być. Uważał on, że w tym długim procesie historycznym jeden naród powinien uczyć się od drugiego. Nowa sztuka „ekonomii politycznej", za której twórcę słusznie uważa się Smitha, była w jego zamyśle empiryczna, zakorzeniona w doświadczeniu, sprawdzalna metodą prób

[15] *Rerum novarum*,26. Por.: O. von Nell-Breuning, *Reorganization of the Social Economy: The Social Encyclical Developed and Explained*, New York 1936, s. 13.

[16] Cytowane w: N. C. Eberhardt, *A Summary of Catholic History*, Saint Louis 1962, t. 2, s. 467.

i błędów. On sam przetrząsał świat (znaczna część jego książki dotyczy doświadczeń z obszarów, które dzisiaj nazwalibyśmy Trzecim Światem) w poszukiwaniu przykładów i doświadczeń. Sam stanowczo nie uważał, że rozwój powinien być wyłącznie gospodarczy. Z wykształcenia był filozofem moralnym o niezwykłym nachyleniu empirycznym i podzielał protestancko-chrześcijańskie poczucie „sentymentów moralnych" i wartości wspólnotowe[17].

Ten wątek myśli anglo-amerykańskiej jest uwypuklony przez Pawła VI: „Rozwój, o którym mówimy, nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego" (nr 14). Papież Paweł VI przytacza *The Conditions of Economic Progress* katolickiego ekonomisty Colina Clarka z Australii (kraju Południa, który wcześnie wyszedł z kręgu Trzeciego Świata) i cytuje słowa ojca Lebreta o dynamice rozwoju ludzkiego: „Nie godzimy się na oddzielenie spraw ekonomicznych od tego, co ludzkie, ani też na rozważanie ich odrębnie od cywilizacji, do której należą. Naszym zdaniem wielce trzeba cenić człowieka, każdego człowieka, wszelką ludzką społeczność i całą ludzkość". O to właśnie chodziło Adamowi Smithowi, kiedy zwracał się do wszystkich narodów.

„Ani narody zatem, ani poszczególni ludzie nie mogą uważać wzrastającego ciągle dobrobytu za cel najwyższy. Każdy bowiem postęp niesie podwójną możliwość"[18] – pisze Paweł VI (nr 19). Adam Smith i inni pionierzy nowej nauki ekonomii politycznej mieli nadzieję dostarczyć nowe sposoby rozpoznawania, z wyprzedzeniem pewnych konsekwencji różnych sposobów działania. Przyznawali oni, że uprawiali „ekonomię polityczną" środków i prawdopodobnych konsekwencji. Musiałaby ona być stosowana przy przyjęciu kryteriów moralnych pochodzących ze źródeł znajdujących się poza nimi. Pierwsi ekonomiści polityczni pochodzenia anglo-amerykańskiego dość nieśmiało wyobrażali sobie swoją naukę jako służebnicę moralności i etyki[19].

„Każda zaś działalność społeczna wiąże się z jakąś doktryną" – pisze Paweł VI. Nie mówi tego jedynie w celu oddzielenia swojej własnej wizji rozwoju od wizji opartej „na filozofii materialistycznej i ateistycznej, która nie respektuje [...] ani wolności, ani godności ludzkiej" (nr 39). Mówi to w celu poparcia „nowego humanizmu". W tym miejscu Paweł VI wyraźnie odwołuje się do pracy J. Maritaina *Humanizm integralny*. W późniejszej pracy Maritain napisał, że jego wizja humanistycznej przyszłości ucieleśnia

---

[17] R. N. Bellah, *The Economics Pastoral, A Year Later*, „Commonweal", 18 XII 1987; G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, New York 1984, s. 63.

[18] *Populorum progressio*, 14; cytat z L. Lebret, *Dynamique concrète du dèveloppement*, Paris 1961, s. 28.

[19] A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis 1981, s. 428; J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, London 1909, s. 199-200.

się najlepiej na przykładzie Stanów Zjednoczonych – kraju, którego instytucje nauczył się kochać w czasie i po swoim wojennym uchodźstwie[20].

Niektórzy komentatorzy uważają, że Paweł VI mówi o ubóstwie słowami, które dla liberałów są trudne do przyjęcia. Na przykład: „własność prywatna nie daje nikomu takiego prawa, które byłoby najwyższe i nie podlegałoby żadnym ograniczeniom"; a także: „Nikomu nie wolno dóbr zbywających zatrzymywać jedynie dla prywatnej korzyści, podczas gdy innym brakuje tego, co konieczne do życia" (nr 23). Porównajmy jednak te zdania ze stwierdzeniem Johna Locke'a: „ponieważ praca jest bezsprzecznie własnością pracownika, nikt inny jak tylko on może mieć prawo do tego, co dzięki niej powstało, przynajmniej gdy wystarczająco pozostaje do podziału dla innych"[21]. Porównajmy także ze stwierdzeniami Johna Stuarta Milla: „Z ekonomicznego punktu widzenia, posiadanie ziemi jest usprawiedliwione jedynie o tyle, o ile właściciel ziemi udoskonala ją. Kiedykolwiek, w którymkolwiek kraju, właściciel przestaje być człowiekiem udoskonalającym, ekonomia polityczna nie ma nic do powiedzenia w obronie takiej własności ziemskiej. [...] Kiedy mówi się o «świętości własności», należy zawsze pamiętać, że żaden atrybut świętości nie przynależy w takim samym stopniu do własności ziemskiej. Człowiek nie stworzył ziemi. Jest ona pierwotnym dziedzictwem całego gatunku. Jej zawłaszczenie jest całkowicie sprawą powszechnej konieczności. Kiedy prywatna własność ziemi nie jest konieczna, jest ona nieusprawiedliwiona"[22].

Dla Adama Smitha przyczyną bogactwa narodów jest inteligencja, badania, odkrycia, połączone są z wolą badania nowych horyzontów i podejmowania ryzyka. Źródłem bogactwa jest, krótko mówiąc, ludzka twórczość. Paweł VI rozumie to, ponieważ pisze: „Przez wysiłek swego umysłu i wytężoną pracę człowiek stopniowo odkrywa utajone prawa natury, a jej zasoby wykorzystuje coraz użyteczniej. Dlatego człowiek, kształtując swój sposób życia, nabiera równocześnie coraz to większej ochoty do nowych badań i wynalazków, do podejmowania w działaniu rozsądnego ryzyka, do śmiałości w przedsięwzięciach, do wielkodusznej inicjatywy i do wzmożonego poczucia odpowiedzialności"(nr 25).

Następnie jednak w słynnym paragrafie 26 Paweł VI określa, co rozumie przez „nieposkromiony liberalizm", potępiony przez Piusa XI w 1931 r. jako „międzynarodowy imperializm pieniądza". W tym roku Wielki Kryzys osiągnął dno, a Hitler znajdował się w drodze do przejęcia władzy w Niemczech. Wiele „liberalnych" narodów miało się wkrótce znaleźć pod kontrolą Osi, a inne, szczególnie Wielka Brytania, zostały śmiertelnie zagrożone. Pomimo

[20] Patrz: *Populorum progressio*, 44; J. Maritain, *Reflections on America*, New York 1958, s. 174-175.

[21] J. Locke, *Second Treatise*, 26.

[22] Mill, dz. cyt., s. 231, 233.

późniejszego wyzwolenia Europy i jej „cudownego" rozwoju po II wojnie światowej, Paweł VI opisuje „nieposkromiony liberalizm" w sposób, w jaki żadne liberalne społeczeństwo w 1967 r. w rzeczywistości nie wyglądało. Przez „nieposkromiony liberalizm" rozumie On system, w którym „głównym bodźcem postępu ekonomicznego jest zysk, naczelną normą działalności gospodarczej – wolna konkurencja, prywatna zaś własność środków produkcji to prawo absolutne, nie znające ograniczeń i nie wiążące się z żadnymi zobowiązaniami społecznymi"(nr 26).

Rok przed napisaniem przez Leona XIII *Rerum novarum*, historyk gospodarczy, Stephen T. Worland, stwierdził, że Anty-trustowa Ustawa Shermana (nie mówiąc już o późniejszych regulacjach społecznych) sprawiła, że ta definicja nie przystawała do rzeczywistości Stanów Zjednoczonych[23]. Wobec powszechności grzechu, liberalizm, jak wszystko inne, jest dobrze kontrolowany.

Inne słynne zdanie otwiera paragraf 66: „Społeczność ludzka jest poważnie chora". Jej chorobą jest, zdaniem Papieża, przede wszystkim „rozluźnienie braterskich powiązań tak między ludźmi, jak między narodami". Nieco dalej odwołuje się On do zachodnich przemysłowców, kupców, przywódców i przedstawicieli wielkich przedsiębiorstw. Najpierw pochwala ich zalety w domu, a później gani ich występki za granicą: „Zdarza się, że wykazują oni w swej ojczyźnie zmysł społeczny: dlaczego więc teraz, gdy dla działalności przemysłowej udają się do narodów o mniejszym stopniu rozwoju, mieliby zniżać się do okrutnej zasady służenia własnym tylko korzyściom?" (nr 70). W tym, a także w wielu innych fragmentach, encyklika nie dostrzega różnicy między systemami krajów rozwiniętych a systemami krajów słabo rozwiniętych. Cnota bez instytucji rzadko wystarcza. Aby wspierać cnotę i hamować występek, konieczne są dobrze zaprojektowane systemy zabezpieczeń. Jednostki rzadko mogą funkcjonować w taki sam sposób w różnych zestawach instytucji.

Źle zaprojektowane systemy dość często niszczą prawe osoby, podczas gdy dobrze zaprojektowane instytucje sprawiają, że nawet mniej prawe osoby działają lepiej, niż mogłyby w innych warunkach. Ksiądz Józef Tischner podaje przykłady frustracji polskich rybaków, którzy pracują narażając się na śmierć lub kalectwo, a dowiadują się, że ich połowy często psują się w źle działających chłodniach, kierowanych przez niekompetentne władze[24]. Świadczący publiczne usługi transportowe w Limie pracownicy, z których 95% pracuje „na czarno", nie mogą zdobyć dokumentów rejestracyjnych, otrzymać legalnego kredytu ani ubiegać się o ubezpieczenie; muszą pracować w warunkach niepewności, poza prawem[25].

[23] S. T. Worland, *The Preferential Option for the Poor: An Economist's Perspective*, wykład inauguracyjny w Saint John's University, Collegeville, 23 X 1987.

[24] J. Tischner, *The Spirit of Solidarity*, New York 1984, s. 86.

[25] H. de Soto, *El Otro Sendero: La Revolucion Informal*, 1987, s. 4-5.

Weźmy też przykład uczciwej rodziny w Argentynie, która próbuje zaoszczędzić na kształcenie dzieci, podczas gdy inflacja osiągnęła w 1985 r. poziom przekraczający 100% miesięcznie. Z moralnego punktu widzenia nasuwa się pytanie, czy taka rodzina powinna oszczędzać swoje pieniądze? Jeśli to zrobi, to przy takiej stopie inflacji jej dzieci nie będą mogły sobie pozwolić na wyższe studia. Jeśli rodziny przestaną oszczędzać, Argentyna utraci wewnętrzne źródła swoich inwestycji i nie będzie się w stanie rozwijać. Jednostki nie mogą uniknąć realiów instytucji, w których muszą żyć i pracować.

Spójrzmy teraz na kroki, jakie po Pawle VI poczynił, szczególnie w odniesieniu do sfery gospodarczej, Jan Paweł II.

TEOLOGIA TWORZENIA

Sollicitudo rei socialis jest podzielona na siedem części. Zwróćmy uwagę na ważne punkty w każdej z nich po kolei. W większości przypadków cytowane niżej fragmenty są umieszczone w kolejności, w jakiej znajdują się w encyklice. Cyfry w nawiasach wskazują akapity, z których pochodzą cytaty.

Wprowadzeniem papież Jan Paweł II uprzedza nas, że zachowując ciągłość z przeszłością, zamierza powiedzieć coś nowego. Przyznaje On, że *Populorum progressio* zachowuje swą moc jako „wyzwanie dla sumień", ale Jan Paweł II pragnie rozszerzyć wpływ tej encykliki i sprawić, aby odnosiła się nie tylko do 1967 r., ale również do 1987 r. Ponieważ obecnie czas płynie coraz szybciej, „układ świata w ciągu ostatnich dwudziestu lat [...] uległ znacznym zmianom i ukazuje całkiem nowe aspekty". Jan Paweł II kładzie nacisk na to, co nowe. Progressio, jego zdaniem, ma swój czas. Co więcej: „Celem tego rozważania jest podkreślenie, poprzez refleksję teologiczną nad współczesną rzeczywistością, konieczności bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji rozwoju" (4). Bogatszej i bardziej zróżnicowanej koncepcji – to znaczy jego celu.

W części II Jan Paweł II wskazuje na trzy oryginalne punkty w encyklice Pawła VI. Po pierwsze, Paweł VI potraktował problemy gospodarcze i społeczne w teologiczny, papieski sposób. Jak jednak zauważa Jan Paweł II, Leon XIII uczynił to już w 1891 r. Po drugie, Paweł VI dowodził że „kwestia społeczna ma wymiar ogólnoświatowy", jednak w rzeczywistości, stwierdza Papież w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „już encyklika *Mater et Magistra* papieża Jana XXIII ukazała ten szerszy horyzont" (9) sześć lat wcześniej. Jest to słaba pochwała.

Trzecim oryginalnym punktem jest ten, który rozwija Jan Paweł II. Jako podsumowanie *Populorum progressio* wybiera on zdanie: „Rozwój jest nowym imieniem pokoju" i stwierdza, że jeśli jest to prawdą, to „wojna i przygotowania militarne są największym wrogiem integralnego rozwoju ludów" (10). Nie wydaje się to być twierdzeniem empirycznym. Nie jest przedsta-

wiony żaden dowód na to ani też nie ustosunkowano się do różnych, wyraźnie sprzecznych dowodów. Te słowa wymagają zatem dokładnego zbadania.

Na przykład wojna między Iranem i Irakiem przerwała rozwój. Zaś w ciągu dwóch dekad między latami 1947 a 1967 Europa Zachodnia i Japonia dzięki politycznemu, gospodarczemu i kulturalnemu „cudowi" daleko odeszły od ubóstwa i nędzy, do jakiej doprowadziła je II wojna światowa. Gdyby jednak nie oparły się ekspansji sowieckiej, czy byłyby w stanie to osiągnąć? Pomimo ciężaru przygotowań militarnych rozwinęły się one niezwykle silnie w porównaniu ze stanem, jaki prezentowały przed wojną. Rozwinęły się też o wiele bardziej niż opóźnione kraje Trzeciego Świata, z których wiele całkowicie uniknęło zniszczeń II wojny światowej. Posłużmy się innym przykładem. Pomimo wielkiego ciężaru przygotowań militarnych narzuconych Korei Południowej przez nieubłaganą wojowniczość jej komunistycznego sąsiada z Północy (którego rząd nie wahał się doprowadzić do wybuchu bomby w Birmie, aby zabić tylu członków rządu Korei Południowej), Korea Południowa rozwijała się w niezwykłym tempie w latach 1967-1987.

Zamiarem Jana Pawła II wyraźnie nie jest empiryczne przytaczanie dowodów pokazujących związek między „wojną i przygotowaniami militarnymi" a „rozwojem", dowodów, które są niemal tak zróżnicowane jak narody. Jego argument jest bardziej zdroworozsądkowy. Czy nie byłoby moralnie lepszym, gdyby zasoby wykorzystywane obecnie na zbrojenia zostały użyte do usunięcia ubóstwa na świecie? Gdyby żadna broń nie była potrzebna? Gdyby wszyscy obywatele mogli być zaangażowani w pokojowy handel i wymianę kulturalną? Gdyby nie było muru berlińskiego oddzielającego dwie części Europy! Nie ulega też wątpliwości, że Papież ma nadzieję na przyspieszenie „liberalizacji" ZSRR, co doprowadziłoby do runięcia muru. (Warto zwrócić uwagę, że w Chinach, ZSRR i niemal we wszystkich innych krajach, „liberalny" stało się określeniem pozytywnym inaczej niż w dokumentach papieskich. Historia terminu „liberalny" we Włoszech może przynieść wyjaśnienie jego szczególnego znaczenia w Watykanie)[26].

W części III Jan Paweł II przedstawia swą „panoramę świata współczesnego". Zauważa, że „pierwszym faktem [...] jest to, że nadzieje na rozwój, tak wówczas żywe [1967 – przyp. M.N.], wydają się dzisiaj bardzo dalekie od urzeczywistnienia" (12). Jan Paweł II pisze, że „encyklika *Populorum progressio* nie dawała żadnych złudzeń". W innym miejscu zaś pisze, że „istniał pewien optymizm" co do możliwości rozwoju. Jeśli Paweł VI nie miał złudzeń, to Jan Paweł II przyznaje, że „obecna sytuacja świata z punktu widzenia rozwoju daje wrażenie raczej negatywne". Pisze: „Nie wchodząc w analizę cyfr i statystyk" wystarczy wskazać rozmiary cierpienia spo-

[26] E. E. Y. Hales, *Pio Nono*, Garden City 1962; tenże, *The Church in the Modern World: A Survey from the French Revolution to the Present*, Garden City 1960.

wodowanego „nieznośnym ciężarem nędzy" (13). Jego intencją nie jest analiza, a nawet empiria, lecz raczej dojście do twierdzeń moralnych.

„Pierwsze stwierdzenie negatywne" Papieża dotyczy „utrzymywania się, a często powiększania przedziału" między krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się. Stwierdza On, że „przedział" „może nie jest to słowo najodpowiedniejsze", ponieważ rzeczywistość nie jest niezmienna, lecz jest dotknięta „różnym stopniem przyspieszenia". (W rzeczywistości, tempo wzrostu gospodarczego jest często wyższe w krajach Trzeciego Świata. Jednak nawet jeśli niektóre z tych krajów osiągają roczną stopę wzrostu 10%, przy stopie 1% w krajach rozwiniętych, arytmetycznie rzecz ujmując powoduje to poszerzanie rozpiętości)[27]. Papież uznaje niewłaściwość słowa „przedział". Teza, jaką pragnie sformułować, nie ma charakteru arytmetycznego: jego tezą jest przewlekłe cierpienie ubogich. Dlaczego tak się dzieje? Szybko zwraca uwagę na „różnice pod względem kulturowym" i systemów wartości między różnymi grupami ludów, które „nie zawsze odpowiadają stopniowi rozwoju gospodarczego i przyczyniają się do powstawania dystansu" (14). Jest to ważny punkt ekonomiczny. Przyzwyczajenia ludzi różnią się, powodując olbrzymie konsekwencje gospodarcze. Spójrzmy na Chińczyków, którzy gdziekolwiek pójdą, tworzą efektywną subkulturę. Spójrzmy na procent światowego produktu brutto, jaki wytwarzało w 1980 r. około 120 mln Japończyków, i porównajmy z częścią tego produktu wytwarzanego przez około 120 mln Brazylijczyków[28]. Różnice systemów kulturowych i systemów wartości prowadzą rzeczywiście do różnic gospodarczych.

W dalszej części pojawiają się dwa fragmenty tekstu o wyjątkowej oryginalności w nauczaniu papieskim. Jan Paweł II najpierw pisze o prawie „do inicjatywy gospodarczej, które jest ważne nie tylko dla jednostki, ale także dla dobra wspólnego". Jednakże w dzisiejszym świecie prawo to jest często ograniczane. To prawo do inicjatywy prywatnej staje się centralnym dla pozostałej części dokumentu zwornikiem Jana Pawła II teologicznej wizji dobrego ładu gospodarczego. Opiera On duch inicjatywy na twórczej podmiotowości obywatela (każdy człowiek jest ukształtowany na podobieństwo Stwórcy). Ponadto Papież dostrzega, że to prawo służy zarówno dobru wspólnemu, jak i duchowi ludzkiemu. Podstawowym uzasadnieniem tego jest argument dobra wspólnego. Przeciwstawia przestrzeganie dobra wspólnego jego ograniczaniu, a swoją argumentację opiera na doświadczeniu.

„Doświadczenie wykazuje, że negowanie tego prawa, jego ograniczanie w imię rzekomej «równości» wszystkich w społeczeństwie, faktycznie niweluje i wręcz niszczy przesiębiorczość, czyli twórczą podmiotowość obywatela. W rezultacie kształtuje się w ten sposób nie tyle równość, ile «równanie

[27] M. Plattner, *Thinking about the North-South Gap*, „This World", Winter 1984, s. 26.

[28] U.S. Central Intelligence Agency, National Foreign Assessment Center, *Handbook of Economic Statistics*, Washington 1981, tab. 1.

w dół». Zamiast twórczej inicjatywy, rodzi się bierność, zależność i podporządkowanie wobec biurokratycznego aparatu, który jako jedyny «dysponent» i «decydent», jeśli nie wręcz «posiadacz» ogółu dóbr wytwórczych, stawia wszystkich w pozycji mniej lub bardziej totalnej zależności, jakże podobnej do tradycyjnej zależności pracownika-proletariusza w kapitalizmie. Stąd rodzi się poczucie frustracji lub beznadziejności, brak zaangażowania w życie narodowe, skłonność do emigracji, choćby tak zwanej emigracji wewnętrznej" (15). Ten fragment jest jak kołek wbity w serce marksizmu-leninizmu.

Druga ważna teza, jaką Jan Paweł II formułuje w tej części encykliki, przedefiniowuje ubóstwo. Brak dóbr materialnych jest zły, ale „w dzisiejszym świecie istnieją liczne inne formy ubóstwa". W pewnym stopniu pozbawienie praw ducha jest gorszą formą ubóstwa niż braki materialne. „Czyż negowanie lub ograniczanie praw ludzkich – na przykład prawa do wolności religijnej, prawa do udziału w budowaniu społeczeństwa, swobody zrzeszania się czy tworzenia związków zawodowych, a także podejmowania inicjatyw w sprawach ekonomicznych – nie zubożają osoby ludzkiej tak samo, jeśli nie bardziej, niż pozbawienie dóbr materialnych? A czy rozwój, który nie bierze pod uwagę pełnego potwierdzenia tych praw, jest naprawdę rozwojem na miarę człowieka?" (15). Jest to następny cios uderzający w doktrynę marksistowską.

Jan Paweł II ocenia, że od 1967 r. „warunki uległy znacznemu pogorszeniu". W tej krótkiej ocenie Papież wyraźnie nie bierze pod uwagę pewnych osiągnięć, chociaż w innym miejscu wspomina, że niektóre kraje rozwijające się (m. in. Indie) stały się „samowystarczalne w produkcji żywności". Mógł wspomnieć, ale nie uczynił tego, że poziomy dożywalności i oświaty szybko się podnoszą i że poprawa zdrowotności i długości życia są lepszymi wskaźnikami rozwoju niż wiele innych[29]. Szereg krajów, które w 1967 r. należały do biednych, obecnie zalicza się do grupy krajów rozwiniętych (wśród nich wiele krajów wschodniej Azji). Dostrzega jednak „różne przyczyny" obserwowanego przez siebie „pogorszenia". Pierwszą są „niewątpliwie poważne zaniedbania ze strony samych narodów będących na drodze rozwoju". Drugą jest to, że kraje rozwinięte „nie zawsze, a przynajmniej nie w należytej mierze poczuwały się do obowiązku" pomagania biedniejszym krajom (16).

W szczególności wyróżnia On – bez konkretów i bez przedstawiania dowodów – gospodarcze, finansowe i społeczne mechanizmy „które, chociaż są kierowane wolą ludzi, działają w sposób jakby automatyczny i umacniają stan bogactwa jednych i ubóstwa drugich" (16).

Papież przechodzi następnie do trzech specyficznych oznak „niedorozwoju", z których dwie występują nawet w krajach rozwiniętych: braki mieszka-

[29] *Modern Capitalism*, red. P. L. Berger, t. 2: *Capitalism and Equality in the Third World*. Lanham 1987.

niowe, „kurczenie się" możliwości zatrudnienia oraz kryzys zadłużenia Trzeciego Świata (17-19). W odniesieniu do tego ostatniego, komentatorzy w „Wall Street Journal" wysoko oceniali dokument opracowany przez Papieską Komisję „Justitia et Pax" (27 XII 1986)[30], a cytowany przez Papieża. Problem przeoczony w tym dokumencie dotyczy wielu krajów, które pożyczyły olbrzymie sumy (50 mld dol. w przypadku Korei Południowej), lecz wykorzystały one ten kapitał tak twórczo, że nie tylko spłaciły odsetki i zwróciły przed terminem większość samego długu, ale jeszcze zarobiły na tym. Kraje te nie tylko nie popadły w stagnację czy zastój, lecz wykorzystały długi dla dokonania skoku do przodu. Oczywiście, inne kraje też pożyczyły kapitał, ale wykorzystały go w tak nietwórczy sposób, że teraz nie są w stanie go spłacić. Jest to tragedia, w której rozwiązaniu (jak słusznie stwierdziła Komisja „Justitia et Pax") muszą uczestniczyć wszyscy. Wierzyciele przygotowują się do poniesienia znacznych strat. Rzeczywiście, kapitał ulokowany w ryzykowny sposób często zostaje utracony.

W odniesieniu do bezdomnych Papież formułuje tezę, która jest szeroko akceptowana. Jeśli idzie o bezrobocie w krajach rozwiniętych, nie dostrzega jednak, że od 1970 r. Europa Zachodnia utraciła 2 mln miejsc pracy netto, podczas gdy w USA w tym samym okresie zostało stworzone 35 mln nowych miejsc pracy (w samym lutym 1988 r., kiedy ukazała się encyklika, w USA liczba ta zwiększyła się o 500 000). Obecnie w USA wskaźnik zatrudnionych osób w wieku powyżej 15 lat (62%) jest wyższy niż kiedykolwiek w przeszłości[31]. W tym kraju „źródła pracy" wyraźnie nie kurczą się. Większość z 35 mln miejsc pracy zostało stworzone w małych przedsiębiorstwach. Rzeczywiście, w 1985 r. każdego tygodnia powstawało około 12 000 nowych przedsiębiorstw, a w okresie całego roku stworzono ich około 650 000[32]. Źródła tego zjawiska tkwią w często powtarzanej przez Papieża zasadzie: prawo do prywatnej inicjatywy gospodarczej. Z drugiej jednak strony, w Europie młodzi ludzie próbujący tworzyć nowe przedsiębiorstwa natrafiają na znaczne przeszkody. Rządy krajów europejskich preferują bezpieczeństwo osób już zatrudnionych i skutkiem tego gospodarki tych krajów znalazły się w zastoju[33]. Stany Zjednoczone wybrały prawo do prywatnej inicjatywy gospodarczej i przez to doświadczyły najdłuższego okresu stałego wzrostu gospodarczego w swojej historii.

W punktach 20-23 encyklika dowodzi, że inną przyczyną pogorszenia sytuacji krajów rozwijających się jest rywalizacja wojskowa między dwoma

[30] Patrz: Papieska Komisja „Justicia et Pax", *At the Service of the Human Community: An Ethical Approach to the International Debt Question*, Vatican City 1986.

[31] Obliczenia za: „Economic Indicators", I 1988, s. 11.

[32] National Commission on Jobs and Small Business, *Summary of Meeting of September 10-11, 1985*, Washington (maszynopis).

[33] P. Drucker, *Why America's Got So Many Jobs*, „Wall Street Journal", 24 I 1984; A. F. Burns, *The Conditions of the World Economy*, The AEI Economist", VI 1986, s. 3-4.

blokami. (Peter Berger przedstawia ten problem w swojej pracy z empirycznego punktu widzenia)[34]. Papież uważa, że przedstawia opartą na faktach „Panoramę świata współczesnego". Rzeczywista waga takiego przeglądu nie jest większa, niż to gwarantują same fakty. Co do paralelizmu między Wschodem i Zachodem, który Papież – o dziwo – sugeruje, mogę sformułować następujący krótki komentarz:

1. Te paragrafy powinny być odczytywane w kontekście całej wcześniejszej twórczości Papieża.

2. Rzeczywista praxis Wschodu i Zachodu musi być oceniana przez pryzmat moralnych kryteriów dobrego społeczeństwa, proponowanych przez Papieża. Każde z tych kryteriów odzwierciedla podstawowe zasady zachodnich, a nie wschodnich społeczeństw.

3. Dwadzieścia pięć milionów Amerykanów (co dziesiąty) wywodzi się z krajów znajdujących się obecnie pod dominacją ZSRR. Wiedzą oni doskonale, że ich kraje pochodzenia nie łączą z Paktem Warszawskim takie dobrowolne stosunki jak te, które łączą kraje zachodnie z NATO. Z doświadczeń rodzinnych znają oni moralne i empiryczne różnice między życiem na Wschodzie i na Zachodzie.

4. „Moralna równoważność" (termin nie użyty przez Papieża) jest stanowczo odrzucana zarówno przez lewicę, jak i prawicę w Stanach Zjednoczonych[35]. Powszechną praktyką na Zachodzie jest krytyka zarówno Zachodu, jak i Wschodu, chociaż każdy wie, że akt krytyki ma zdecydowanie odmienne konsekwencje po obydwu stronach.

5. Dowody na poparcie twierdzeń zawartych w paragrafach 20-23 są niewystarczające. Nieobecność w tych fragmentach szczegółów intryguje zwolenników Papieża, a raduje wielu z tych, którzy byli do niego nastawieni wrogo.

Wydaje się, że Papież tak bardzo pragnie doprowadzić do obalenia muru oddzielającego Wschód od Zachodu i usunięcia duszącej żelaznej kurtyny, że pozwala sobie na pewną retoryczną przesadę w celu osiągnięcia bardziej liberalnej, otwartej i wolnej społeczności międzynarodowej, kształtowanej przez zachodnie idee szacunku do takich podstawowych praw, jak swoboda religijna i prawo do prywatnej inicjatywy gospodarczej. Jego cel jest szlachetny. Te fragmenty rzeczywiście przypominają harwardzkie przemówienie Aleksandra Sołżenicyna „Podzielony świat", w którym jednak proroczy pisarz, krytykując obie strony bardziej niż to czyni encyklika, uważał, aby uniknąć twierdzenia o moralnym paralelizmie[36].

Papież zauważa, że „problem demograficzny" jest obosieczny. Niektóre kraje rzeczywiście cierpią trudności związane ze wzrostem ludnościowym.

[34] Patrz: *Empirical Testing*, w: *Aspiring to Freedom*.

[35] M. Kinsley, *Dining on Red Herrings*, New York 1987.

[36] A. Solzhenitsyn, *A World Split Apart*, w: *Solzhenitsyn at Harvard*, red. R. Berman, Washington 1980, s. 13-14.

Jednak „półkula północna" cierpi wskutek „spadku przyrostu urodzeń", który już wywołuje poważne reperkusje dla starzejącej się ludności (25). W tym miejscu Papież mógł zacytować potężne studium Bena Wattenberga *The British Dearth*[37]. Mógł też Papież, ale tego nie zrobił, silniej powiązać nacisk położony przez siebie na „wizerunek Boga" odbity w ludziach przez ich Stwórcę, z prawem do wspierania inicjatywy gospodarczej. Każde nowe dziecko jest nie tylko konsumentem (obniżającym dochód narodowy per capita poprzez zwiększenie rozmiarów populacji), lecz jest wyposażone w mózg, ręce i serce zdolne wynajdować i tworzyć o wiele więcej, niż skonsumuje w całym swoim życiu. Ten fakt stanowi samą podstawę rozwoju. Przyczyną bogactwa narodów jest rozum (łaciński „caput") każdego obywatela. Wiele spośród najsilniej rozwiniętych krajów (Japonia, Hongkong, Holandia) jest zaliczanych do najbardziej zagęszczonych miejsc na ziemi; wiele spośród słabiej rozwiniętych krajów (np. Brazylia) należy do najsłabiej zaludnionych.

Następnie Papież zwraca się ku „pozytywnym aspektom" współczesnego świata, akcentując szczególnie „troskę o poszanowanie ludzkich praw" (26). Jest to triumf zachodnich koncepcji praw człowieka jako naturalnych, uniwersalnych i będących poza zasięgiem oddziaływania państw. Wspomina także „troskę ekologiczną"[38]. Pochodząc z jednego z najbardziej zanieczyszczonych miejsc na ziemi, spod zatrutego nieba regionu Krakowa, Papież dobrze zna silne zanieczyszczenie, jakie może przynieść środowisku i rodzajowi ludzkiemu nie zważające na nic i nieostrożne uprzemysłowienie.

Wreszcie Papież przyznaje także, że „niektóre kraje Trzeciego Świata, mimo obciążenia przez liczne negatywne uwarunkowania, zdołały osiągnąć pewną samowystarczalność w zakresie wyżywienia lub pewien stopień uprzemysłowienia, który pozwala im żyć w sposób godny oraz zapewnić zatrudnienie czynnej zawodowo ludności"(26). Ponieważ te osiągnięcia wypływają z wyrażonych przez Papieża zasad moralnych – szczególnie z poszanowania prawa do prywatnej inicjatywy gospodarczej – możemy mieć nadzieję, że w późniejszej encyklice Papież przedstawi naturę i przyczyny sukcesów, oprócz swoich ogólnych negatywnych impresji na temat bieżącej sytuacji.

HISTORIA WOLNOŚCI

Z filozoficznego i teologicznego punktu widzenia część IV, zatytułowana *Prawdziwy rozwój ludzki*, jest centralną częścią encykliki. Papież zwraca się w niej do teologii jako opisu. Zakotwicza ten opis w historii stworzenia z *Księgi Rodzaju*. Stwierdza: „W ten Boży plan [...] wpisuje się nasza histo-

[37] B. J. Wattenberg, *The Birth Dearth: What Happens When People in Free Countries Don't Have Enough Babies?*, New York 1987.

[38] Por. też: *Sollicitudo rei socialis*, 34.

ria, naznaczona naszym wysiłkiem osobistym i zbiorowym dla polepszenia położenia człowieka". W tej wielkiej historii Kościół odgrywa swoją rolę, uznaje za swój „obowiązek [...] pobudzanie wszystkich do refleksji nad naturą i charakterem autentycznego rozwoju człowieka" (31). To ostatnie stwierdzenie wyznacza obszerny program na przyszłość.

Papież rozpoczyna od stwierdzenia, że „rozwój nie jest procesem przebiegającym po liniach prostych, jakby automatycznym i z natury swej nieograniczonym" (27). Wyraźnie „samo nagromadzenie dóbr i usług, nawet z korzyścią dla większości, nie wystarcza dla urzeczywistnienia ludzkiego szczęścia". W tym świetle krytykuje nadrozwój, „który także jest niedopuszczalny", ponieważ polega „na nadmiernej rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi [...], łatwo przemienia ludzi w niewolników «posiadania» i natychmiastowego zadowolenia". Jest to wątek mile widziany przez wielu Amerykanów. Wielu z nas lubi krytykować naszą własną cywilizację spożycia czy konsumizm, który niesie z sobą tyle „odpadków" i „rzeczy do wyrzucenia". Jak stwierdza Papież, ci którzy żyją w ten sposób, cierpią „radykalne nienasycenie" (28). Materializm nie zaspokaja. Ludziom nie wystarczają jedynie rzeczy materialne.

Jan Paweł II wskazuje, że „posiadanie" jest konieczne dla „bycia". Jest rzeczą złą, że niektórzy są pozbawieni dóbr podstawowych i w ten sposób „nie są w stanie realizować swego zasadniczego ludzkiego powołania". Inni, którzy mają wiele, owładnięci „kultem posiadania" „nie potrafią prawdziwie być". Musimy patrzeć na dobra materialne jako na „dar Boży". Co więcej, „niebezpieczeństwo nadużyć o charakterze konsumistycznym oraz zjawisko sztucznych potrzeb nie powinny bynajmniej przeszkadzać w uznaniu i użytkowaniu nowych dóbr oraz zasobów będących do naszej dyspozycji". Stworzeni na podobieństwo Boże, zachowujemy szczególną więź z ziemią, „z której Bóg ukształtował fizyczną naturę człowieka i «tchnienia życia», które tchnął w jego nozdrza" (por. Rdz 2,7). Dlatego rozwój gospodarczy jest konieczny, ale niewystarczający. Jest konieczny, ponieważ musi „udostępnić możliwie największej liczbie mieszkańców świata korzystanie z dóbr niezbędnych do bycia". Jest to zgrabne przeformułowanie benthamowskiego: „największe dobro dla największej liczby (ludzi)". Pojęcie rozwoju zatem „nie jest jedynie pojęciem laickim, świeckim, ale jawi się [...] jako współczesny wyraz zasadniczego wymiaru powołania człowieka" (28-30).

„Człowiek bowiem, jeśli można tak powiedzieć, nie został stworzony jako byt nieruchomy i statyczny" (30). Ludzie są powołani do pogoni za rozwojem. Jak zwykł mówić Romano Guardini, liturgią jest „wszelkie tworzenie dokonywane w modlitwie". Powołaniem ludzkim jest doprowadzenie tworzenia do zaprojektowanego już urzeczywistnienia, odkrycie, stwarzanie. Wizja świata, jaką Papież bierze z *Księgi Rodzaju*, wprowadza Kościół katolicki w świat postępu i rozwoju – przy ostrym poczuciu grzechu, ułomności ludzkiej i potrzeby miłosierdzia (przedmiot drugiej encykliki Papieża)[39].

Papież jest daleki od pesymizmu. „Opisane w Piśmie Świętym dzieje ludzkiego rodzaju również po upadku grzechowym są historią nieustannych realizacji", wśród których także „współczesny rozwój należy widzieć jako etap historii zapoczątkowanej w dziele Stworzenia i ciągle zagrożonej z powodu niewierności wobec woli Stwórcy, zwłaszcza pokusą bałwochwalstwa". Rozwój jest „trudnym, ale wzniosłym zadaniem", w którym „właśnie człowiek jest zawsze protagonistą rozwoju" (30). Można mieć nadzieję, że w późniejszej encyklice Papież z pokorą przyzna, że wielu z tych, którzy jako pierwsi marzyli o rozwoju, natrafiło na raczej niesympatyczną i nierozważną postawę Kościoła katolickiego (i innych kościołów ich czasów). Jan Paweł II przyznaje się wyraźnie do przejęcia ich marzenia, ale tym razem w nowych ramach: „Tutaj perspektywy się rozszerzają. Marzenie o nieograniczonym postępie powraca, gruntownie przemienione dzięki nowej optyce otwartej przez wiarę chrześcijańską" (31).

W „The Federalist" Madison i Hamilton tak często pisali w nastroju pesymistycznym o grzeszności ludzi na przestrzeni całej historii, że w końcu w nr 76 Hamilton czuł się zobowiązany zrównoważyć tę opinię, wykazując że, mimo wszystko, ludzie często wznoszą się ponad swoje słabości, aby zachowywać się szlachetnie i zabezpieczać wspólne dobro[40]. Podobnie Jan Paweł II przyznaje, że po wysondowaniu wielu „pesymistycznych" aspektów zamierza przywrócić równowagę opinii na temat współczesnego rozwoju, podkreślając „optymistyczną wizję dziejów i pracy ludzkiej, to znaczy wieczystej wartości prawdziwych ludzkich dokonań", którą można często znaleźć u Ojców Kościoła. Wyraźnie odwołuje się do Św. Bazylego Wielkiego, Teodoreta z Cyru i Św. Augustyna (31 i przypis 58).

Papież nawiązuje ponownie do wolności, podkreślając, że rozwój ludów i narodów „winien także uwzględniać ich tożsamość kulturową i otwarcie się na rzeczywistość transcendentną. Nie można też traktować potrzeby rozwoju jako pretekstu do narzucania innym własnego sposobu życia czy własnej wiary religijnej" (32). Ten fragment daje silne wsparcie dla systemów pluralizmu i wolności sumienia. Dalej Jan Paweł II podkreśla, że „Wewnętrzny związek pomiędzy prawdziwym rozwojem i poszanowaniem praw człowieka raz jeszcze ujawnia jego charakter moralny", odnoszący się do każdej jednostki. Linię rozwoju, która nie respektuje wymogów duchowych, uznać trzeba za „niezadowalającą, a na długą metę za rzecz nie do przyjęcia" (33).

Pod koniec rozdziału Papież wiąże w bardzo istotny sposób „solidarność" z „wolnością". (Podkreślałem, że „wolność" jest istotna dla katolickiej koncepcji sprawiedliwości społecznej; że „sprawiedliwość" i „pokój" same nie są wystarczające. Świecka Komisja do Spraw Katolickiej Nauki Społecznej i Gospodarki Amerykańskiej wskazywała też, że bez „wolności"

[39] Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, „Origins", 11 XII 1980.

[40] „Federalist", nr 76.

pojęcie „solidarności" może sugerować tłumienie odmiennych opinii, brak swobód, itp.)[41]. Pisze On: „Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach solidarności i wolności, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej" (33).

Wreszcie w punkcie 34 Papież nawiązuje ponownie do ekonologii, formułując trzy uwagi: Po pierwsze, trzeba „brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system". Po drugie, zasoby naturalne są ograniczone: część z nich „– jak się zwykło mówić – nie odnawia się". Po trzecie, efektem uprzemysłowienia nie może być zatrucie środowiska (34). Wszystkie one są obecnie częściami świeckiej potocznej mądrości na Zachodzie. Miasto Pittsburgh, kiedy się w nim wychowywałem, było jednym z najbardziej zanieczyszczonych miast w kraju, a obecnie jest jednym z najczystszych.

Z tych trzech punktów Papież jest nieścisły tylko w tym, który dotyczy „granic" zasobów naturalnych. Podstawowym zasobem naturalnym jest umysł ludzki[42]. „Zasoby" ciągle się zmieniają, w miarę jak umysły wynajdują nowe substytuty dla starych materiałów. Światłowody zastępują miedź w liniach telekomunikacyjnych; plastik i ceramika zastępują stal w wielu częściach samochodowych; energia elektryczna zastępuje energię mechaniczną. Przez tysiące lat ropa naftowa nie była zasobem użytecznym dla ludzkości; poczynając od 1853 r. jest użyteczna, a obecnie poszukuje się jej nowych substytutów, i tak dalej. Twierdzenie Papieża o moralnym i duchowym wymiarze postępu wskazuje w rzeczywistości na twórczą siłę ludzkiego umysłu, stworzonego na podobieństwo Boże. Ludzki umysł został stworzony w taki sposób, aby mógł dostrzegać coraz to nowsze zasoby i wydobywać je z obfitego skarbca, który Stwórca powierzył rodzajowi ludzkiemu. W obrębie tej biosfery leżą niewyobrażalne, jeszcze nie odkryte zasoby, przydatne dla każdej odmiennej epoki.

Część V encykliki Jana Pawła II, zatytułowana *Odczytywanie aktualnych problemów w świetle teologii*, wyraźnie wykracza poza „analizę ograniczoną wyłącznie do gospodarczych i politycznych przyczyn niedorozwoju". Poszukuje On „przyczyn porządku moralnego". Patrzy na „zachowania ludzi jako osób odpowiedzialnych". Podkreśla, że mówi w kontekście politycznych decyzji i woli politycznej (35). Daje to Papieżowi sposobność do powtórzenia sprzeciwu wobec niefrasobliwego używania wyrażenia „struktury grzechu" (tak jak to uczynił w adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia*)[43].

[41] Lay Commission on Catholic Social Teaching and the U.S.Economy, *Toward the Future*, Lanham 1984, oraz *Liberty and Justice for All: Report on the Final Draft of the U. S. Catholic Bishops Pastoral Letter*, Notre Dame 1986.

[42] J. L. Simon, *The Ultimate Resource*, Princeton 1981; *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000*, red. J. L. Simon, H. Kahn, London 1984; M. Singer, *Passage to a Human World*, Indianapolis 1987.

[43] Jan Paweł II, *Apostolic Exhortation on Reconciliation and Penance*, „Origins", 2 XII 1984.

Struktury grzechu „są zakorzenione w grzechu osobistym i stąd są zawsze powiązane z konkretnymi czynami osób". Powtarza w formie przypisu (przyp. 65) centralny fragment adhortacji: „Prawdziwie odpowiedzialne są więc osoby. Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych". Innymi słowy, nikt nie może uniknąć osobistej odpowiedzialności, oskarżając „instytucje" czy „strukturę". Mówienie o grzesznych strukturach oznacza posługiwanie się skrótem dla nagromadzenia i zbioru wielu grzechów osobistych, (36).

Twórcy Konstytucji USA uznawali tę właśnie koncepcję. Ponieważ ludzie nie są aniołami, jak pisał Madison w nr 51 „The Federalist", konieczny jest rząd; ponieważ jednak urzędnicy publiczni nie są wolni od ciężaru grzechu, konieczna jest także kontrola, jeśli strażnicy mają także być strzeżeni. Skoro instytucje wypełnione grzesznikami nigdy nie mogą być bezgrzeszne, skoro struktury są zawsze grzeszne, ponieważ jednostki, które nimi kierują, są grzeszne, toteż „ambicja musi przeciwdziałać ambicji": „Tę politykę stwarzania, poprzez przeciwstawne i rywalizujące interesy, mankamentu lepszych motywów można wyśledzić w całym systemie ludzkich spraw, zarówno prywatnych jak publicznych. Jest ona szczególnie uwidoczniona we wszystkich wtórnych podziałach władzy, gdzie stałym celem jest dzielenie i sytuowanie kilku biur w taki sposób, aby każde z nich mogło pełnić kontrolę nad innymi – aby prywatny interes każdej jednostki mógł być strażnikiem nad prawami publicznymi". Jest jednak również prawdą coś wręcz przeciwnego. Przy właściwej kontroli obywatele mogą być zachęceni do prawego działania z troską zarówno o dobro wspólne, jak i swoje własne. Cnota jest niezbędna. Koncepcja, że instytucje mogą działać bez cnoty, jest „chimeryczna".

Papież wymienia dwie „bardzo typowe" struktury sprzeczne z wolą Bożą: „z jednej strony wyłączna żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Do każdej z tych postaw można dodać dla lepszego ich scharakteryzowania wyrażenie: «za wszelką cenę». Innymi słowy, stoimy wobec absolutyzacji postaw ludzkich ze wszystkimi możliwymi następstwami" (37).

Myślę, że nikt nie może zaprzeczyć, iż takie postawy kiedykolwiek się pojawiają, są sprzeczne z wolą Bożą. W społeczeństwach, w których systemy i władze są podzielone, akty tego rodzaju są również sprzeczne z prawem cywilnym. W takich społeczeństwach moralne i polityczne instytucje kontrolują działania gospodarcze. Podobnie podział władzy i bardzo wiele metod kontroli wewnątrz konstytucyjnych rządów silnie ograniczają „apetyt na władzę". W rzeczywistości, obecnie w krajach zachodnich ważniejszym problemem jest, czy władza polityczna nie jest zbyt słaba, zbyt podzielona przez systemy kontroli, zbyt podatna na zmiany w elektoracie. Stany Zjednoczone są, na przykład, często oskarżane przez przyjaciół i przeciwników o zmianę kierunku po każdych wyborach. Nikt nie pragnie pozbywać się systemów kontroli. Wielu zastanawia się jednak, jak demokratyczne syste-

my mogą przetrwać wobec bieżących zagrożeń, o czym pisał Jean-François Revel w *Dlaczego giną demokracje*[44].

Powodem, dla którego Papież wprowadza te rozważania, wydaje się być chęć pokazania, że parafrazując Charlesa Péguy, „rozwój albo jest moralny, albo go w ogóle nie ma". Droga do niego jest „długa i złożona". Dzieje się tak, ponieważ „przeszkody stojące na drodze pełnego rozwoju [to sformułowanie przypomina *Humanizm integralny* Maritaina – przyp. M. N.] nie są przeszkodami jedynie porządku ekonomicznego, lecz zależą od najgłębszych postaw, które dla ludzkiej osoby przedstawiają wartość absolutną" (38). Dlatego Papież apeluje do odpowiedzialnych osób, aby wykorzystywały swoją wolność w sposób prawy. Jego określeniem dla sumy wymaganych cnót jest „solidarność", w której każdy jest odpowiedzialny za wszystkich, troszczy się o dobro wspólne wszystkich. „Pokój światowy bowiem nie jest do pomyślenia, jeżeli ludzie zań odpowiedzialni nie uznają, że współzależność sama w sobie wymaga przezwyciężenia polityki bloków, porzucenia wszelkiej formy imperializmu ekonomicznego, militarnego czy politycznego, a także przekształcenia wzajemnej nieufności we współpracę. Współpraca jest aktem właściwym solidarności między jednostkami i narodami" (39).

Dla Papieża „solidarność jest niewątpliwie cnotą chrześcijańską" (40), nawet jeśli inni mogą ją rozumieć w odmienny sposób. Chrześcijanie winni temu dawać świadectwo przed światem. Nie ulega wątpliwości, że dlatego właśnie miliony ludzi mają nadzieję, że czynione obecnie małe kroki w kierunku „liberalizacji" w ZSRR nie są chimerą. Przecież nie tak dawno największymi wrogami sojuszników zachodnich były Japonia i Niemcy. Mając zliberalizowane rządy, obydwa byłe państwa Osi skierowały swoją energię na pokojowe dążenia i obydwa przyłączyły się do innych liberalnych społeczeństw Zachodu w zgodzie i przyjaźni. Wszyscy mają nadzieję, że zliberalizowany Związek Radziecki, zarzuciwszy swoje szaleńcze dążenie do dominacji nad światem, również wybierze drogę rozwoju i pokoju, zarówno w stosunkach zewnętrznych, jak i wewnętrznych. W takich warunkach narody Zachodu chętnie współdziałałyby z ZSRR, tak jak w naszych czasach uczyniły to z Niemcami i Japonią. To wcześniejsze nawrócenie jest zadatkiem na poczet nawrócenia, które jeszcze mogłoby nastąpić. Nie tak dawno, po każdej Mszy Świętej, katolicy zwykli modlić się o „nawrócenie Rosji", tak jak o to prosiła Pani z Fatimy (której szczególnym wielbicielem jest Papież).

Część VI jest zatytułowana *Niektóre wskazania szczegółowe*. „Kościół nie może zaofiarować technicznych rozwiązań – pisze Jan Paweł II – Nie proponuje bowiem systemów czy programów gospodarczych i politycznych". Potem następuje wyrażenie, mogące wywołać grymas u nie-katolików: Kościół ma „ogromne doświadczenie w sprawach ludzkich" (41). Większość wa-

[44] J-F. Revel, *Why Democracies Perish*, Garden City 1984.

żnych „wskazówek" praktycznych, wspomnianych krótko przez Jana Pawła II, podkreśla znaczenie wolności.

Najpierw jednak następuje bardzo ważne wyjaśnienie fałszywej interpretacji, która prześladowała katolicką naukę społeczną przez co najmniej sześćdziesiąt lat, fałszywego pojęcia, na które zwracałem uwagę w pracy *Duch demokratycznego kapitalizmu*[45]. Papież pisze: „Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś «trzecią drogą» między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest wyjaśnianie tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do ukierunkowania chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny ideologii, lecz teologii, zwłaszcza teologii moralnej" (41).

Następnie Papież podkreśla „miłość preferencyjną na rzecz ubogich" i potrzebę „perspektywy międzynarodowej" w obejmowaniu wielkich rzesz potrzebujących (42). Jako szczególną wskazówkę Papież ponownie potwierdza, że „prawo do własności prywatnej jest słuszne i konieczne", ale ciąży na nim „hipoteka społeczna" i poddanie się zasadzie (wspólnej dla Johna Locke'a i Johna Stuarta Milla), że dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich. Dla Locke'a i Milla kwestią praktyczną jest to, który system społeczny najlepiej rozwinie ludzi twórczych dla dobra wspólnego. Na to pytanie, jak widzimy, Jan Paweł II już odpowiedział: system respektujący „prawo do inicjatywy gospodarczej". Zatem jego odpowiedź jest praktycznie taka sama jak Locke'a i Milla. Jan Paweł II wykracza jednak daleko poza problem ubóstwa materialnego: „Nie można też w zaangażowaniu na rzecz ubogich pomijać owej szczególnej formy ubóstwa, jaką jest pozbawienie osoby ludzkiej podstawowych praw, w szczególności prawa do wolności religijnej, a także prawa do inicjatywy gospodarczej" (42).

„Wall Street Journal" szczególnie docenił papieskie wezwanie do reformy „międzynarodowego systemu handlowego [...] i dokonania rewizji struktur istniejących organizacji międzynarodowych" (43).

W punkcie 44 Papież powraca do jednego ze swoich centralnych i często powtarzanych wątków: „Rozwój domaga się nade wszystko ducha inicjatywy od samych zainteresowanych krajów. Każdy z nich winien działać według własnej odpowiedzialności, bez oczekiwania wszystkiego od krajów bardziej uprzywilejowanych, i współpracując z innymi krajami znajdującymi się w

[45] M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982.

takiej samej jak one sytuacji. Każdy kraj winien odkryć i jak najlepiej wykorzystać przestrzeń własnej wolności [...] Ważne jest więc, aby narody na drodze rozwoju popierały samopotwierdzenie się każdego obywatela poprzez dostęp do wyższej kultury i swobodnego przepływu informacji" (44). Ponownie wskazuje na narody, które „potrafiły osiągnąć samowystarczalność w zakresie wyżywienia", jako na model dla innych.

Później następują dwa kluczowe wyjaśnienia kryteriów moralnych, jakie Papież przyjmuje dla dobrego społeczeństwa: demokratyczne instytucje polityczne stanowią „konieczny warunek i pewną gwarancję rozwoju całego człowieka i wszystkich ludzi". Innym „koniecznym warunkiem powszechnej solidarności jest autonomia i swobodne dysponowanie sobą", także w obrębie takich stowarzyszeń, jak „nowe regionalne organizacje oparte na kryteriach równości, wolności i uczestnictwa" (44-45).

WRESZCIE WOLNOŚĆ

Ostatni rozdział encykliki Papież otwiera zdaniem: „Ludy i jednostki dążą do własnego wyzwolenia". Przytaczając przykład Ameryki Łacińskiej, dodaje, iż to podejście z wyzwolenia czyni podstawową kategorię i pierwszą zasadę działania (46). Wreszcie Kościół troszczący się o Sprawiedliwość i Pokój dodaje „Wolność" jako swoją „podstawową kategorię" i „pierwszą zasadę". To, że czyni się to w odniesieniu do Ameryki Łacińskiej, a nie Ameryki Północnej, podkreśla spóźnione uznanie przez Watykan „uporządkowanej wolności" w doświadczeniu północnoamerykańskim.

„Wobec smutnych doświadczeń ostatnich lat i obrazu w przeważającej mierze negatywnego chwili obecnej", Papież przypomina, że „Kościół pokłada ufność również w człowieku, mimo że zna niegodziwość, do jakiej jest on zdolny". W tym punkcie (47) jest wiele zbieżności z „The Federalist". Tutaj, tak jak i gdzie indziej, północnoamerykańskie sformułowania, wywiedzione od Cycerona, Arystotelesa i z innych klasycznych źródeł oraz sprawdzone we współczesnych warunkach, stanowiłyby wsparcie dla wiary Papieża w demokrację i rozwój.

W zakończeniu Papież pisze: „pragnę z prostotą i pokorą zwrócić się do wszystkich, mężczyzn i kobiet bez wyjątku". Dodaje, że „Należy podkreślić przeważającą rolę, jaką mają w tej dziedzinie świeccy" (47). W tych sprawach laikat musi przewodzić. Świeccy muszą sprawdzać ostrość hipotez, zdobywać samokorygujące doświadczenia i myśleć o naturze i specyfice autentycznego rozwoju ludzkiego. Krótko mówiąc, muszą powtórzyć wysiłek Adama Smitha, ale w kontekście katolickim. Muszą przeprowadzać stałe „Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów", gdzie bogactwo nie oznacza jedynie bogactwa materialnego, ale również bezpieczeństwo praw, szczególnie praw do wolności religijnej i pluralizmu, oraz poczucie

wspólnoty międzynarodowej (solidarności) opartej na poszanowaniu autonomii i wolności stowarzyszania się.

Papież konkluduje, że „żadne doczesne dokonania nie utożsamiają się z Królestwem Bożym"! Wszystkie te dokonania są jedynie cząstkowe, antycypacyjne, „niedoskonałe i tymczasowe". Papież zawierza Maryi, Matce Bożej, swoją troskę o wszystkie dzieci, w tym „trudnym momencie współczesnego świata" (48-49).

PARALELIZM MORALNY

Powróćmy teraz do pełniejszej dyskusji nad najbardziej kontrowersyjnym spośród empirycznych twierdzeń Papieża o współczesnym świecie. Jest dziewięć takich fragmentów, do których dziennikarze stosowali określenia: „paralelizm moralny", „równoległość" czy „moralna równoważność". Sześć z nich znajduje się w części III (*Panorama świata współczesnego*), a trzy są powtórzone w materiałach opisowych części V (*Odczytywanie aktualnych problemów w świetle teologii*). Pierwsze sześć fragmentów znajduje się w punktach 20-23, a pozostałe trzy w paragrafach 36, 37 i 39.

Zdaniem Papieża, do tych tekstów pasowałby tytuł „polityczne przyczyny dzisiejszej sytuacji". Papież wyróżnia jeden ogólny fakt: „Stając wobec całokształtu czynników niewątpliwie złożonych, nie można tutaj dokonać pełnej analizy. Trudno jednak pominąć milczeniem ważny fakt występujący w obrazie politycznym, znamienny dla okresu historycznego po drugiej wojnie światowej". Wierzy, że ten fakt ma znaczny wpływ na rozwój. „Mamy na myśli istnienie dwóch przeciwstawnych bloków, powszechnie określanych umownymi nazwami Wschód i Zachód". Po czym dodaje ogólny eufemizm: „Każdy z tych bloków zmierza do asymilacji lub skupienia wokół siebie innych krajów lub grupy krajów, przy różnym stopniu ich przynależności czy uczestnictwa" (20). Jest jasne, że Papież nie zamierza wyrażać się bardziej konkretnie. Kardynał Lustiger zauważył wszakże niedawno, że obecnie więcej biskupów obrządku ukraińskiego znajduje się w USA niż na Ukrainie[46]. Większość członków bloku sowieckiego nie „skupia się" wokół ZSRR; Estonia, Łotwa, Litwa, Polska, Węgry, Czechosłowacja i wiele innych krajów zostało podbite. Były one siłą utrzymywane w bloku wschodnim na wyraźnych warunkach doktryny Breżniewa.

Papież ocenia, że przeciwstawność między blokami jest z natury ideologiczna, odwołująca się „do dwóch odmiennych wizji człowieka, jego wolności i roli społecznej". W tym punkcie Papież nie ocenia, którą wizję wolności popiera, chociaż pozostała część encykliki wyraźnie to wyjaśnia. Ocenia, że ta „przeciwstawność ideologiczna doprowadziła nieuchronnie do rosnącej przeciwstawności militarnej". Nie jest jasne, jaki rodzaj nieuchronności ma

[46] J-M. Lustiger, *Les Defis du catholicisme americain*, „Le Monde" 5 VII 1986.

na myśli. Próbując jednak za pomocą perswazji doprowadzić do zmiany, prawdopodobnie sugeruje, że taka przeciwstawność została wybrana dobrowolnie i może zostać dobrowolnie zmieniona. Być może jednak obawia się, że w okresie następnych dwóch, trzech dekad Wschód może zdobyć przewagę. W takim przypadku nie miałoby zbytniego sensu udzielanie przez Papieża poparcia Zachodowi. Może On jedynie próbować ożywiać pewne wartości i podtrzymywać pewne instytucje (demokrację, prawo do wolności religijnej, prawo do prywatnej inicjatywy, itp.) jako „długookresowe" ideały. Albo też widzi obie strony jako zdolne do szybkiej ewolucji i pragnie wspierać tę możliwość: „trudno nie postawić pytania, jak i na ile oba systemy są zdolne do przemian i odnowy, tak by ułatwić i popierać prawdziwy i integralny rozwój człowieka i ludów we współczesnym świecie?" (21). Uważa, że obecnie niebezpieczeństwo otwartej i totalnej wojny jest „jak się zdaje, bardziej odległe, chociaż nie w pełni zażegnane".

Papież ocenia, że „napięcie między Wschodem i Zachodem" dotyczy „dwu koncepcji samego rozwoju ludzi i ludów". Obydwie koncepcje określa jako „niedoskonałe i wymagające gruntownej korekty". Dalej pisze, że Kościół nie oferuje „trzeciej drogi" między tymi dwiema koncepcjami. Oferuje natomiast „wskazania", które pomagają kształtować sumienia. „Kryteria moralne", które w rzeczywistości proponuje, nie wydają się wymagać równie „radykalnej" zmiany tak na Zachodzie, jak na Wschodzie. Zakładany paralelizm załamuje się.

Tym, co go szczególnie niepokoi, są wewnętrzne podziały, jakie wywołuje w krajach rozwijających się ta ideologiczna przeciwstawność, „kończące się w pewnych przypadkach prawdziwą wojną". Ponadto „inwestycje i pomoc w rozwoju bywają często odrywane od właściwego im celu i wykorzystywane do podsycania kontrastów, nie uwzględniając lub godząc w interesy krajów, którym miały przynieść korzyść". Wywołuje to w niektórych krajach obawę przed „staniem się ofiarą neokolonializmu". W efekcie kraje niezaangażowane potwierdzają „prawo każdego ludu do własnej tożsamości, własnej niepodległości i bezpieczeństwa, jak również do uczestnictwa na gruncie równości i solidarności w korzystaniu z dóbr, które są przeznaczone dla wszystkich ludzi" (21).

To, jak stwierdza Papież, jest „jaśniejszym obrazem ostatnich dwudziestu lat". Pokazuje, że konflikt między Wschodem i Zachodem na Północy jest „w znacznym stopniu przyczyną zacofania czy zastoju Południa". Zamiast być autonomicznymi narodami, narody Południa „stają się raczej elementami mechanizmu, trybami wielkiej machiny". Przykładem przytoczonym przez Papieża jest to, że „ośrodki komunikacji" na Północy „nierzadko narzucają spaczony obraz życia i człowieka" (22). Amerykanie oglądając filmy *Dynastię* i *Dallas* w zagranicznej telewizji podzielą to zdanie. Jednak z pewnością takie wypaczenia – w programach telewizyjnych produkowanych z wyraźnie lewicowej i antyekonomicznej perspektywy[47] – szkodzą w

większym stopniu reputacji Stanów Zjednoczonych, niż wywołują „zacofanie" i „zastój" na Południu. Choć może takie karmienie lewicowymi uprzedzeniami przyczynia się do zacofania gospodarczego.

Słowa Papieża w tych fragmentach są bardzo ogólnikowe. Zróżnicowanie krajów rozwijających się jest oszałamiające. Brazylia nie jest podobna do Bangladeszu, Zair do Argentyny, Korea Południowa do Korei Północnej ani Afganistan do Nikaragui. Nie można być pewnym, które kraje i które okoliczności ma On na myśli. Jan Paweł II opisuje bardzo obszerny obraz, ale bez szczegółów. Nawet kiedy opisuje obydwa bloki, nie wspomina oczywistych różnic. Pisze: „Każdy z tych bloków kryje w sobie, jak się powszechnie mówi, swoistą skłonność do imperializmu czy jakiejś formy neokolonializmu: jest to łatwa pokusa, której jak uczy historia, również najnowsza, często się ulega" (22). „Każdy swoistą" – różnice nie zostają ukazane. Założeniem jest, że droga Wschodu nie jest identyczna jak droga Zachodu. Czy jest moralna różnica między tymi dwiema odmiennymi drogami? Tego Papież nie rozważa.

Natomiast potępia „wyolbrzymiony niepokój o własne bezpieczeństwo". Ocenia, że „te same potrzeby gospodarki przytłoczonej wydatkami militarnymi, biurokracją i wewnętrzną nieudolnością, zdają się obecnie sprzyjać procesom, które mogłyby złagodzić przeciwieństwa oraz ułatwić podjęcie korzystnego dialogu i prawdziwej współpracy dla pokoju" (22).

Papież wydaje się czynić aluzję do wyrażonych przez Gorbaczowa ostatnich napięć w ZSRR, gdzie wydatki wojskowe wyczerpują niemal 20% produktu narodowego brutto. Na Zachodzie, np. w USA, wydatki obronne obniżyły się w stosunku do produktu narodowego i budżetu federalnego od 1960 r. W 1988 r. ich udział wynosił 6,1%[48]. Papież powtarza stwierdzenie Pawła VI, „że zasoby i inwestycje przeznaczone do produkcji broni winny być użyte do zmniejszenia nędzy ludów głodujących" (23). Napływ nowych pieniędzy nie mógł jednak tego zapewnić, ponieważ jak wskazuje Papież, gdzie indziej inwestowanie w pomoc zagraniczną jest często wykorzystywane w skorumpowany sposób i trwonione. Niektóre systemy dławią rozwój. Pomoc przechodząca przez takie systemy nie może wcale dotrzeć do głodujących.

Jan Paweł II wprowadza jedno rozróżnienie między błędami Zachodu i Wschodu. Sugeruje, że „Zachód zdaje się popadać w formę wzrastającej i egoistycznej izolacji, a Wschód ze swej strony wydaje się, dla wątpliwych powodów, zaniedbywać obowiązek współpracy w ulżeniu nędzy ludów" (23). Czy ta krótka krytyka błędów jest adekwatna do rzeczywistości?

[47] S. R. Lichter, *The Media Elite: America's New Power Brokers*, Bethesda 1986; B. Stein, *The View from Sunset Boulevard: America as Brought to You by the People Who Make Television*, New York 1979.

[48] CIA od dawna szacowała sowieckie wydatki obronne na 14% produktu narodowego brutto; w 1988 r. te szacunki musiały zostać podwyższone do 20%, kiedy Rosjanie przyznali, że stopa wzrostu w ich gospodarce była znacznie niższa niż wcześniej zakładano.

Papież opisuje „miliony uchodźców" jako jedną z konsekwencji tego podziału świata i jako jego ropiejącą ranę (24). Wie On tak samo jak my, że kierunek, w jakim płyną uchodźcy, jest jeden.

Trzy fragmenty odnoszące się do obu systemów występują w części V w punkcie opisującym „struktury grzechu". W systemie wschodnim sama idea grzechu osobistego (źródła całego grzechu strukturalnego) jest odrzucana. Na Zachodzie ta idea stanowi podstawę systemu społecznego. Grzech jest uzasadnieniem dla ograniczonego rządu z podzieloną władzą; dla gospodarki z prywatną inicjatywą i jej zróżnicowania oraz dla wolności religii i wolności sumienia w warunkach otwartego pluralizmu. W świetle analizy Papieża, „za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie przez racje gospodarcze lub polityczne, kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii" (37). Podobne stwierdzenia znajdują się w głównym nurcie literatury zachodniej, w której „idole myśli" Franciszka Bacona są tradycyjnym wątkiem. Tacy klasyczni pisarze, jak Madison w polityce czy Smith w ekonomii, czynią z tego wątku podstawę swoich idei. Demokratyczne i kapitalistyczne instytucje są zakorzenione w uznaniu tej zdolności do samookłamywania się. Dlatego właśnie niezbędne są systemy kontroli.

Pozornie te dziewięć fragmentów rozreklamowało w prasie zachodniej moralną pozycję Wschodu, a obniżyło pozycję Zachodu. W tym sensie ich bezpośrednie oddziaływanie na świat nie wspiera teologii moralnej, co jest ostatecznym celem Papieża. W odpowiedzi niektórzy krytycy obwiniają prasę. Jest prawdą, że uważne czytanie tekstu nie potwierdza przesadnego zogniskowania, jakie wystąpiło we wczesnych raportach z Rzymu. Jednakże te relacje skupiały się, jak to dziennikarze czynią zawodowo, na najbardziej zaskakujących i sensacyjnych fragmentach nowej encykliki.

Kiedy przegląda się wypowiedzi Jana Pawła II jako całość – np. Jego częstą pochwałę instytucji amerykańskich – oraz kiedy zapoznaje się z teologią moralną leżącą u podstaw tej encykliki, nawet najbardziej wyraźne fragmenty Jego analizy są bardziej ostrożne, niż to sugerowały pierwsze opinie.

System utworzony przez demokrację, przez korzystanie z prywatnej inicjatywy w sferze gospodarczej oraz przez swobodę religijną jest jednak świadomie wystawiony na nieubłaganą krytykę. Jest to zasada jego rozwoju. Ożywiony umysł jest przyczyną nie tylko bogactwa gospodarczego, lecz również ludzkiego postępu we wszystkich wymiarach. Jan Paweł II stwierdził, że główną myślą Jego pontyfikatu jest „prymat ludzkiego ducha". Ta myśl ożywia encyklikę.

KONKLUZJA: SPOŁECZEŃSTWO LIBERALNE

Jan Paweł II jest nastawiony bardziej pesymistycznie i zarazem bardziej zainspirowany ludzkimi możliwościami niż Paweł VI. Obydwaj nie przestu-

diowali „cudów gospodarczych" obydwu dekad poprzedzających ich encykliki – Paweł VI „europejskiego cudu" lat 1945 i 1967, zaś Jan Paweł II „wschodnioazjatyckiego cudu" lat 1967 i 1987. Nacisk położony przez Jana Pawła II na „prawo do inicjatywy gospodarczej" przybliża jednak wyjaśnienie tych cudów. Obydwaj papieże, z nie wyjaśnionych powodów, nie zbadali dokładnie źródeł przypadków sukcesu.

Paweł VI nie docenił wewnętrznych zdolności twórczych w krajach biednych, z których kilka miało zadziwić świat swoim wzrostem po 1967 r. Prosząc kraje bogate o podzielenie się ich „nadmiernym" bogactwem[49], Paweł VI wydawał się przesądzać kilka kluczowych spraw. Czy takie podzielone bogactwo nie zostanie wykorzystane na niewłaściwe cele, nieskutecznie oraz w systemach, których wewnętrzna struktura z pewnością zdusi rozwój w zarodku? Czy nastąpią systematyczne reformy wewnętrzne? Jan Paweł II zwraca znacznie większą uwagę na te pytania, jednak bez wystarczającego uwzględnienia szczegółów, na co pozwalałaby współczesna wiedza.

W następujących pięciu istotnych sprawach idzie On dalej niż Paweł VI: w swoim nacisku na demokrację jako podstawowy warunek autentycznego rozwoju; w nacisku kładzionym na „prawo do inicjatywy gospodarczej" jako podstawowy warunek zarówno realizacji dobra wspólnego, jak i poszanowania twórczej podmiotowości osoby; oraz w swoim nacisku na wolność religijną, której likwidacja, jak mówi, jest gorszym zubożeniem niż ubóstwo materialne. Po czwarte, papieska deklaracja, że katolicka nauka społeczna nie proponuje „trzeciej drogi", wyjaśnia wieloletnie nieporozumienie. Jego nacisk na wolność jako „fundamentalną kategorię" i „pierwszą zasadę działania" w katolickiej nauce społecznej dodaje do „sprawiedliwości" i „pokoju" wartość nieodłączną dla swobodnie obranej wiary, „uporządkowaną wolność".

Za pontyfikatu Jana Pawła II katolicka nauka społeczna rozwija się systematycznie. Nie tylko że dwa listy kardynała Ratzingera, szczególnie drugi z nich, dały Kościołowi poręczną definicję „wolności" chrześcijańskiej[50], ale w *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II mówi o „wolności" jako „fundamentalnej kategorii" i „pierwszej zasadzie działania". Niezależnie od tego, czy mowa o porządku politycznym, gospodarczym czy kulturalnym – trzech porządkach, które znalazły odbicie w strukturze *Gaudium et spes* – Jan Paweł II staje po stronie uporządkowanej wolności. Jak to określiliby Amerykanie, ukazuje się zasadniczo jako „liberał", przynajmniej w trzech wymiarach.

W odniesieniu do porządku p o l i t y c z n e g o Jan Paweł II dowodzi, że demokracja, rządy prawa, ograniczony rząd oraz poszanowanie praw człowieka są „zasadniczymi warunkami" porządku społecznego zgodnego z wolą

[49] *Populorum progressio*, 49.

[50] Patrz: *Instrucion on Certain Aspects of the Theology of Liberation*, „Origins", 13 IX 1984; *Instruction on Christian Freedom and Liberation*, Vatican City 1986.

Boga. W odniesieniu do porządku g o s p o d a r c z e g o Papież podkreśla w nowy sposób, że „prawo do inicjatywy prywatnej" jest fundamentalną zasadą autentycznego rozwoju. To prawo wypływa z wizji Boga, który inspiruje ludzką twórczość. Poprzez nie ludzie są wyposażeni przez Boga w niezbywalną kreatywność, która służy dobru wspólnemu wszystkich. Doświadczenie pokazało, że systemy własności prywatnej i inicjatywy prywatnej lepiej rozwijają zasoby przyrody, niż systemy kolektywistyczne, które są etatystyczne w różny sposób i w różnym stopniu[51]. Prawo do inicjatywy prywatnej, jako ograniczenie władzy państwa, jest konieczne zarówno dla osobistej twórczości, jak i dla dobra wspólnego.

W odniesieniu do porządku m o r a l n e g o Papież czyni wolność religijną, pluraliźm i transcendentalne prawa sumienia centralnymi dla autentycznego rozwoju. Pozbawienie takich praw jest gorsze niż zubożenie materialne. Stwierdza, że żaden schemat rozwoju nie może usprawiedliwić narzucania własnej wiary czy religii innym ludziom. Tam, gdzie kryteria moralne proponowane przez Jana Pawła II znajdują wyraz w instytucjach społecznych, tam społeczeństwo należałoby określić mianem „wolnego społeczeństwa", w dodatnim znaczeniu tego słowa.

Tak więc, pomimo wyraźnych oznak, że jest to dzieło zbiorowe, że zostało ono opóźnione przez wewnętrzne dysputy, że wykazuje nieoczekiwane wtręty i nie wyjaśnione zmiany argumentacji, że odnajdujemy w nim wielość stylów literackich oraz że jest ułożone z żelazną logiką, *Sollicitudo rei socialis* udaje się wyprowadzić naukę społeczną Kościoła poza *Populorum progressio* Pawła VI, a nawet poza *Laborem exercens*. Jako badanie nad naturą i cechami autentycznego rozwoju ludzkiego, oświetla wyraźną drogę ku przyszłości. Późniejsze dociekania na pewno jeszcze bardziej wyostrzą jej zasady i ułożą je bardziej systematycznie. W jakimś punkcie w dokumentach papieskich zostaną wyciągnięte też wnioski z „przypadków sukcesu", ponieważ cały świat pragnie nauczyć się jak budować skutecznie instytucje wolności politycznej, twórczości gospodarczej i żywotności kulturalnej.

Niełatwo być papieżem Kościoła powszechnego. Poszczególne stronnictwa w obrębie Kościoła postrzegają rzeczywistość na wiele odmiennych sposobów. Takie stronnictwa, podejmujące ze sobą uprzejmy, ale rzetelny dialog i odnoszące się z właściwym szacunkiem do wniosków płynących z doświadczenia, mogą wzajemnie pobudzić się do osiągnięcia ostatecznego celu wszystkich. Konkurencja idei jest równie konieczna dla nauki społecznej Kościoła, jak i dla wolnego społeczeństwa. Ci, którzy cenią liberalne społeczeństwo, mogą cieszyć się, że tak wiele centralnych idei liberalnych stopniowo, jedna po drugiej, znajduje akceptację w ciągłej refleksji Kościoła.

[51] I. M. K i r z n e r, *Discovery and the Capitalist Process*, Chicago 1985; M. N o v a k, *Will It Liberate? Questions About Liberation Theology*, Mahwah 1986, rozdz. 10.

Wreszcie prawdziwym wyzwaniem dla Kościoła byłoby przeprowadzenie badań nad konkretnymi niepowodzeniami gospodarczymi krajów katolickich, takich jak kraje Ameryki Południowej i, otoczone przez prosperujących konfucjańskich sąsiadów, Filipiny. Czy są znaczące luki w myśli i tradycji katolickiej? Dlaczego niektóre kraje katolickie rozwijają się tak wolno? Dlaczego ludy katolickie są o wiele bardziej wystawione na działanie partii komunistycznych niż ludy protestanckie?[52] W następnych dekadach prawdziwym wyzwaniem dla Kościoła byłoby skoncentrowanie się konkretnie na rozwoju gospodarczym krajów katolickich. Sprawdziłoby to metody katolickie w zetknięciu z metodami alternatywnymi. Zostałaby także wówczas spełniona zasada: dobroczynność zaczyna się we własnym domu. Gdyby kraje katolickie stały się szybko liderami w ludzkim rozwoju – a także w wynalazczości w każdym wymiarze – wiarygodność myśli społecznej Kościoła byłaby większa.

---

[52] J. Billington, *Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith*, New York 1980, s. 203-204.

SOLIDARNOŚĆ W WALCE O WOLNOŚĆ
SOLIDARNOŚĆ W WALCE O ŻYCIE

NOTA REDAKCYJNA

Solidarność – to wielki skrót. Dopiero pokazanie jej podmiotu (solidarność z kim?) oraz racji (solidarność w imię czego?) pozwala dostrzec pełniej sens i doniosłość tego słowa-hasła uznanego za najtrafniej oddające istotę ruchu i Związku „Solidarność". Dramatyczna historia tego ruchu pokazuje, że chodziło w nim od początku o solidarność z najbardziej zagrożonymi zakłamaniem i jego skutkami. Dlatego w czerwcu 1989 roku „Solidarność" mogła się wypowiedzieć formułą pozornie tak mało z nią mającą wspólnego: „2 + 2 musi być z a w s z e 4" (podkr. A. Sz.). Rychło okazało się, że zagrożeni są wszyscy: nie tylko stoczniowcy i pracownicy gdańskiego MPK, nie tylko robotnicy, ale całe społeczeństwo. Rychło także wyszło na jaw, że walka z tym zakłamaniem oznacza nade wszystko walkę o życie i wolność. Nic dziwnego, obie te wartości mają bowiem dla człowieka znaczenie szczególne: życie jest dlań dobrem fundamentalnym, warunkującym możliwość realizacji jakichkolwiek innych dóbr, zaś wolność – tym co decyduje o jego osobowej tożsamości i godności.

Jeśli „Solidarność" chce nadal pozostać wierną idei, jaka ją zrodziła, jeśli nie chce zdradzić swego ethosu, to nie może nie stanąć po stronie tych, którzy d z i ś walczą o przemocą zabraną im wolność, oraz tych, których życie d z i ś jest najbardziej zagrożone. Stosunek do najsłabszych był i pozostaje „testem wiarygodności" sprawiedliwości w ogóle, a zwłaszcza solidarności. Oto powód, dla którego w numerze „Ethosu" poświęconym „Solidarności" podejmujemy sprawę wolności narodu litewskiego oraz sprawę ochrony życia nie narodzonych; oto dlaczego obie te sprawy podejmujemy łącznie. Wołano nie tak dawno: „Nie ma wolności bez «Solidarności»!" Można i trzeba dodać: nie ma solidarności bez respektu dla życia i wolności. Każdego, to znaczy przede wszystkim najsłabszego: czy to pojedynczego człowieka, czy też całej społeczności.

A. Sz.

„Z BRAĆMI LITWINAMI"

W miejscu, w którym dziś chcemy dać do rąk Czytelnika pierwszy numer czasopisma „Ethos"*, nie wolno nam na pytanie „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?" nie spojrzeć poprzez tragiczne wydarzenia-symbole naszego kończącego się wieku: poprzez Oświęcim, czy też poprzez, tuż obok Lublina położony, Majdanek, poprzez Katyń, poprzez holocaust warszawskiego getta. Nie wolno nam tu nie pytać, czy nie są to owoce wywodzące się w prostej linii z ducha augsburskiego „Cuius regio, eius religio". Nie wolno nam tu nie pytać, dlaczego w tym miejscu Europy nie zdołało przeważyć dziedzictwo, które przecież mogło – i winno było – przeważyć, dziedzictwo Unii Lubelskiej, dziedzictwo, którego początki trzeba nam widzieć już w słowach inicjujących Traktat Unijny z 1413: „Ten związek, będący wynikiem nie nienawiści, lecz miłości...". Dlatego tym bardziej ośmielamy się dziś, z tego właśnie miejsca, skierować zarówno do nas samych, jak i do wszystkich, których łączy dziedzictwo europejskiej kultury, zwłaszcza do naszych Sąsiadów z Zachodu i ze Wschodu, pytanie: Czy nie dojrzał czas, by to dziedzictwo wreszcie przeważyło? Czy zasada stawiania siły ponad prawdą nie ujawniła już wszystkich swych niszczących możliwości?

Znamienny i wymowny jest gest Autora pytania: „Czyż może historia popłynąć przeciw prądowi sumień?", który po latach, jako Papież Jan Paweł II, na szlaku swej pierwszej pielgrzymki apostolskiej do Ojczyzny odwiedzi Oświęcim i tam zatrzyma się przy trzech płytach grobowych: żydowskiej, rosyjskiej i polskiej. Czy wskazanie na te trzy płyty tam, w Oświęcimiu, nie jest ukazaniem klucza do rozwiązania problemu Europy? Opus iustitiae pax!

Modlący się w 1979 roku w Oświęcimiu Papież był jednym spośród tego grona polskich biskupów, którzy przed ponad 20 laty, na progu tysiąclecia Chrztu Polski, zwrócili się do biskupów niemieckich z ofertą zainicjowania radykalnego przełomu w stosunkach pomiędzy obu narodami. Uczynili to w duchu Chrystusowego wezwania: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!" (Mt 5, 23-24). W tym samym duchu chcemy i dzisiaj składać dar dziękczynienia z braćmi Litwinami, obchodząc wraz z nimi ich 600-letnią rocznicę Chrztu, oraz z braćmi Słowianami, obchodzącymi w tym roku 1000-lecie Chrztu Rusi...

T. S.

---

* Fragment artykułu wstępnego *Dlaczego „Ethos"?* zamieszczonego w pierwszym numerze „Ethosu" (1988, nr 1, s. 6-7).

Lublin, 1990.03.23.

Szanowny Pan
Premier Rządu Rzeczypospolitej Polskiej
Tadeusz MAZOWIECKI
W a r s z a w a

Szanowny Panie Premierze!

Jako redaktorzy czasopisma "Ethos", które postawiło sobie za cel *służbę człowiekowi poprzez służbę wolności kierowanej prawdą*, czujemy się w obowiązku zabrać głos w sprawie, która, jak sądzimy, jest przedmiotem nie tylko naszej troski, mianowicie **w sprawie uznania niepodległości Republiki Litewskiej**.

Każdy naród ma prawo do samostanowienia. Tym bardziej ma takie prawo naród litewski, któremu bezprawną przemocą niepodległość odebrano. Decyzja parlamentu litewskiego, zmierzająca do usunięcia tego bezprawia, którego Litwa stała się ofiarą w wyniku układu Ribbentrop-Mołotow z 1939 r., zasługuje ze wszech miar na poparcie.

Poparcia tego ma prawo oczekiwać Litwa szczególnie od Polski. To Polska potrafiła jako pierwsza w świecie przed pięćdziesięciu laty jasno i bez niedomówień powiedzieć "nie" wobec uznania siły za prawo, płacąc za to, wraz z Litwą, utratą swej niepodległości. Polska może się teraz słusznie chlubić tym, że wytrwałym wysiłkiem wywalczyła w końcu sama dla siebie zwycięski koniec wojny, solidarnie przez to przecierając także dla innych narodów i państw tzw. obozu socjalistycznego pokojowe ścieżki wiodące do niepodległości i demokracji. Polskę wreszcie łączyła z Litwą długotrwała Unia, która czyni nas tym bardziej współodpowiedzialnymi za losy narodu litewskiego, że powikłana wspólna historia kładzie się do dziś niemałym cieniem na wzajemnych stosunkach.

Litwa postawiła w tej chwili wielkie mocarstwa wobec konieczności okazania czynem, czym naprawdę jest dla nich deklarowana przez nie polityka obrony praw człowieka. A Polsce przypada w udziale zaszczytny przywilej - nie zaś tylko prawo i obowiązek - bycia *primus inter pares* wolnych narodów, które potwierdzają moralne prawo Litwy do aktu proklamacji swej niepodległości. W tej szczególnej dla dalszych dziejów ludzkości godzinie chodzi o zerwanie raz na zawsze z ciążącym na dotychczasowej historii Europy i świata balastem priorytetu siły nad prawdą w imię oparcia przyszłego ładu Europy i świata na zasadzie *plus veritas quam vis*; zasadzie stanowiącej fundament wszelkich praw człowieka.

Odnotowując z pełną satysfakcją oświadczenie Parlamentu i Rządu RP, który bodaj jako pierwszy życzliwie przyjął do wiadomości deklarację o niepodległości Litwy, musimy jednak podkreślić, że oświadczenie takie nie może zastąpić formalnego uznania Rządu Republiki Litewskiej. Uzależnianie takiego uznania od wyników rozmów pomiędzy Wilnem a Moskwą oznacza w gruncie rzeczy powstrzymanie się z udzieleniem wsparcia w momencie, kiedy jest ono moralnym postulatem chwili i kiedy jest najpotrzebniejsze.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że akt formalnego uznania rządu litewskiego nie rozwiąże sam przez się szeregu skomplikowanych problemów, dotyczących zwłaszcza stosunków litewsko-radzieckich, jakie pociąga za sobą powrót Litwy do niepodległości. Nie oznacza to jednak, by można było traktować ów akt jako bezprawne mieszanie się w wewnętrzne sprawy Związku Radzieckiego. Jest to raczej akt uznania za bezprawne wszelkich rozstrzygnięć podjętych przez mocarstwa, które wykorzystując swą siłę pozbawiają inne narody możliwości decydowania o swym losie. W imię prawa do samostanowienia dokonały się wszak, i nadal dokonują, gruntowne przeobrażenia polityczne w Polsce. I w imię tego właśnie prawa Rząd RP słusznie domaga się udziału w części rozmów dotyczących zjednoczenia Niemiec. Stosunek do Litwy stanowi więc dziś swoisty "test prawdy" dla zrodzonego z idei solidarności Rządu RP, pokazujący jak "grubą linią" zdystansował się on od Rządów PRL i jak dalece gotów jest bronić tego prawa dla tak bliskiego nam pod wielu względami Narodu, jak broni go dla nas, Polaków.

W imię więc prawdy i wolności, w imię prawa do samostanowienia narodu litewskiego, w imię wiarygodności polskiego rządu oraz jego wierności polskim ideałom niepodległościowym i demokratycznym, wreszcie w imię szczególnych więzów łączących oba nasze narody, **apelujemy o formalne uznanie Rządu Litewskiego.**

Ks. Prof. dr hab. Tadeusz STYCZEŃ

Ks. Doc. dr hab. Andrzej SZOSTEK

Dr Wojciech CHUDY

Dr Karol KLAUZA

k/o
Redakcja "Rzeczypospolitej"

URZĄD RADY MINISTRÓW
BIURO SKARG I LISTÓW
ul. Krakowskie Przedmieście 50
00-325 Warszawa

Nr S-090/ 7043/90

Warszawa 1990-04-12

Pan Dr Karol Klauza
Al. Racławicka 14
20-950 Lublin

Urząd Rady Ministrów - Biuro Skarg i Listów potwierdza odbiór listu Pana z dnia 23.03.90 r. podpisanego również przez innych redaktorów czasopisma "Ethos" zawierającego postulat oficjalnego uznania niepodległego rządu Litwy.
Biuro dziękuje za list i jednocześnie uprzejmie informuje, że problemy polityki zagranicznej należą do kompetencji urzędu Ministra Spraw Zagranicznych, w związku z czym list Pana został przekazany Gabinetowi Ministra Spraw Zagranicznych.

Z poważaniem

Doradca Ministra

mgr Leon Kalisz

aa

UCHWAŁA NR 14
II KRAJOWEGO ZJAZDU DELEGATÓW
NSZZ „SOLIDARNOŚĆ"
podjęta dnia 23 IV 1990 r.

II Krajowy Zjazd Delegatów NSZZ „Solidarność" opowiada się za prawną ochroną życia ludzkiego od momentu poczęcia.

Ks. Jerzy BUXAKOWSKI

O NOWE SPOJRZENIE NA PROBLEMY LUDNOŚCIOWE W USTAWODAWSTWIE

Przedłożenie wobec Senackich Komisji Zdrowia i Polityki Społecznej oraz Inicjatyw i Prac Ustawodawczych
Warszawa – 11 kwietnia 1990 r.

Wysokie Komisje,
Szanowni Państwo!

„Bezzwłocznie należy podjąć szerokie, pogłębione i systematyczne działania, wspierane nie tylko przez kulturę, ale także środkami ekonomicznymi i ustawodawstwem, ażeby zapewnić rodzinie warunki, by zgodnie ze swym powołaniem była pierwszym miejscem «humanizacji» osoby i społeczeństwa" – słowa tego apelu w treści i formie mogą być kierowane do ludzi o różnych postawach życiowych, do wierzących i niewierzących, którzy zajmują się zagadnieniami ludnościowymi w ustawodawstwie. Koncentrują bowiem ich uwagę na ośrodku wszelkiej polityki ludnościowej, jakim powinna być rodzina. Trzeba więc, by stanowiły główne wskazanie metodyczne dla wszystkich bez wyjątku. Chodzi o to, by nie odrywać problemów rozwoju ludności od jego fundamentu w sferę zagrożoną meandrami scjentyzmu, manipulacji polityków lub anarchii duchowej niektórych mass mediów. A słowa tej wskazówki metodycznej zawdzięczamy nie kwestionowanemu przez większość Polaków autorytetowi papieża Jana Pawła II (adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 40).

Przechodząc zaś od tego ważnego wskazania i zastrzeżenia wstępnego do bezpośredniego przedmiotu dzisiejszego spotkania, niech też wolno będzie raz jeszcze tylko odwołać się do tego samego autorytetu: „Kościół nigdy nie skapitulował w obliczu wszelkiego rodzaju gwałtu nieustannie zadawanego przysługującemu każdej osobie ludzkiej prawu do życia, tak przez poszczególne jednostki, jak i przez samą władzę. Prawo to przysługuje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszelkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna" (*Christifideles laici*, 38). Słowa te określają granice ram etycznych wszelkiej polityki ludnościowej, jeśli chce ona uchodzić za humanitarną, czyli służącą dobru człowieka i społeczeństwa.

I. SPOJRZENIE ZDEZAKTUALIZOWANE

W SKALI ŚWIATOWEJ

Mnożą się argumenty naukowe z różnych dziedzin, które podważają zasadność obaw o zasięg tzw. zagrożenia eksplozji demograficznej, choć straszy nią jeszcze nie dość pogłębiona naukowo publicystyka popularna.

Dawne już skądinąd stwierdzenie Spenglera, że „historia prognoz demograficznych jest historią błędów", potwierdza w szczególny sposób historia polskiej demografii (przyznał to nawet Stefan Klonowicz).

I te właśnie błędy prognoz demograficznych stały u początku poczynań planowego ograniczania populacji światowej (birth control), podjętego na początku lat pięćdziesiątych przez trzy potężne organizacje, które różnymi drogami wpłynęły i wpływają również na zmiany ustawodawstwa w wielu krajach:

1) The Population Council założona 20 listopada 1952 r. przez Johna D. Rockefellera[1].

2) IPPF (International Planned Parenthood Federation) założona 29 listopada 1952 r. z siedzibą w Londynie, której wiceprezesem w Europie jest prof. Mikołaj Kozakiewicz. Jej odpowiednikiem w Polsce jest TRR (Towarzystwo Rozwoju Rodziny). Poprzednie nazwy od 1957 r. do 1970 r. – TŚM (Towarzystwo Świadomego Macierzyństwa), a od 1979 r. – TPR (Towarzystwo Planowania Rodziny); w Niemczech „Pro Familia" i w 123 krajach organizacje o różnych nazwach.

3) UNFPA – Fundacja Ludnościowa Narodów Zjednoczonych, która prowadzi swe prace w 141 krajach.

We wszystkich tych organizacjach od początku ich prac zasugerowano się zbytnio opisami liczbowymi trendów ludnościowych zewnętrznych, a zupełnie nie uwzględniono wewnętrznych mechanizmów samoregulujących, jak np. biologicznej samoregulacji (którą wpierw zauważono w świecie fauny, jako działającą tam z precyzyjną skutecznością).

Nie uwzględniono też realnych możliwości wpływu etycznych zachowań, ani następstw niemoralności, przybierających rozliczne formy wyniszczania populacji przez różne patologie (AIDS, niedorozwój fizyczny, ogólne osłabienie witalności itp.). Wykresy wszystkich wielkich regionów wzrostu demograficznego, z wyjątkiem na razie Afryki, już dziś przechodzą w krzywą płaską, która zapowiada fazę stacjonarną rozrodczości, toteż nie wiadomo nawet, czy rzeczywiście w ciągu XXI wieku świat osiągnie jeszcze 10 miliardów mieszkańców, czy też rozpocznie się już ogólna faza gwałtownego spadku demograficznego[2].

[1] Por. *The Population Council. A Chronicle of the First Twenty-Five Years 1952-1977*, New York 1987, s. 15; *The Population Council 1986. Annual Report*, New York, 1987.

[2] Por. wykres z „Developpement Magazine" 9 (1989) nr 2.

Działalność wszystkich organizacji, które podjęły hasła neomaltuzjanizmu (choć dziś wstydliwie przemilczają tę nazwę), polegała głównie na wiązaniu dążności do zaprowadzenia ustwodawstwa proaborcyjnego łącznie z propagandą środków antykoncepcyjnych wszelkiego asortymentu. Towarzyszyło temu propagowanie złudnej nadziei, że uda się wynaleźć nieszkodliwe środki przeciwpoczęciowe. I na tym właśnie polu notujemy dzisiaj największą klęskę tego rodzaju nadziei. Owszem, wprzęgnięty w ten rydwan olbrzymi zespół firm farmaceutycznych rzuca na rynek coraz to nowe preparaty, ale medycyna kolejno dezawuuje mit ich nieszkodliwości, mnożąc coraz bardziej zatrważające doniesienia o wręcz epidemicznych cechach powodowanej tą drogą patologii (ich krótkie przedstawienie przez ekspertów medycyny w maju ubiegłego roku w tej oto Sali Kolumnowej wywołało niemal szok). Co więcej – zatrwożenie to przechodzi w grozę, gdy się uwzględni, że najnowsze z tych środków nie tylko szerzą spustoszenie w zdrowiu kobiet, ale powodują przeważnie skutki wczesnoporonne: należy tu wspomnieć o spirali i najnowszym preparacie RU 486 (zakazanym zresztą w USA, a masowo rzuconym na rynki Trzeciego Świata).

I tutaj dochodzimy do zasadniczego wniosku. Zatrucie sięgnęło więc źródeł życia i populacji. Aborcja i antykoncepcja tak masowo propagowane i zaprowadzane, stają się zagrożeniem ekologicznym najpoważniejszej rangi. Pierwszym bowiem środowiskiem naturalnym każdego człowieka jest łono jego matki. To pierwsze środowisko jest dziś narażane na tak zmasowany atak agresji i patologii, że w skali społecznej nie może to się nie objawić w formie fatalnych skutków dla całych pokoleń. We wrześniu ubiegłego roku na sympozjum naukowym w Chantilly pod Paryżem, poświęconym obronie praw dziecka, przedstawiciel z Afryki Środkowej, Murzyn, skomentował to krótko, cytując przysłowie afrykańskie: „Bóg przebacza często, człowiek człowiekowi – rzadziej, ale natura nie przebacza nigdy". A przecież przypomnijmy jeszcze, że zalegalizowanie aborcji i antykoncepcja miały ograniczyć liczbę poronień, gdy tymczasem wszędzie, gdzie je zaprowadzono, zwiększyło to proceder zabijania dzieci nienarodzonych do rozmiarów przedtem nigdy nie spotykanych.

Osobno zaś należałoby tutaj poruszyć, że szerzenie neomaltuzjanizmu często wiąże się też z programami ruchów neofeministycznych, ale i tu zbiera swe smutne pokłosie, gdyż pomnaża tylko antynomie tych ruchów. To, co miało służyć kobiecie – wzmaga jej zagrożenia zdrowotne; co miało ułatwić wyzwolenie kobiety – zaprowadza ją w niewolę zagrożeń trwałej patologii: ucieczce od dziecka towarzyszy potem wojna o prawo adopcji i starania o macierzyństwo in vitro; co miało przynosić kobiecie spokój – przynosi psychozy i neurozy wywołane niezaspokojeniem najgłębszego i najpiękniejszego posłannictwa matki.

Podobnie nie powinno się z potrzebnych i słusznych akcji obrony praw dziecka czynić zasłony dymnej zniechęcającej do posiadania dzieci, a pomi-

jącej skrzętnie, że najczęstszym źródłem ich tragedii jest odrywanie dzieci od własnych rodzin.

Oczywiście, to temat znacznie szerszy, ale jest rzeczą budzącą nadzieję, że mnożą się już dziś poważne prace naukowe demaskujące źródła tych zagrożeń również z pozycji socjologii i demografii sensu stricto, czyli nauki nietendencyjnej[3].

A przecież wspólnym błędem wszystkich zagrożeń neomaltuzjańskich jest rozpatrywanie ich podstaw doktrynalnych, działań i skutków w oderwaniu od najważniejszego czynnika ludnościowego, jakim jest rodzina. Jest to grzech pierworodny neomaltuzjanizmu, gdyż godzi on w jej byt najbardziej w tych krajach, które go zrodziły. Doprowadziło to do kryzysu dwu największych wartości ziemskich, jakie zna człowiek: wartości życia i wartości miłości. Siedliskiem zaś rozwoju tych wartości jest rodzina. Zacieśnianie polityki ludnościowej do oddziaływań typu biofizjologicznego i sterowanie procesami ludnościowymi za pomocą oddziaływań czysto zewnętrznych, choćby zalegalizowanych ustawodawstwem, musi prowadzić do uwiądu społecznego i ludnościowego. To właśnie bowiem rodzina, jej spoistość lub brak tej spoistości będzie zawsze decydowała o właściwym obliczu społecznym i ludnościowym poszczególnych krajów i tylko przy jej świadomym współudziale można myśleć o kierowaniu procesami ludnościowymi w sposób odpowiedzialny i prowadzący do pełnego dobra człowieka, a więc dobra szerzej pojmowanego niż doznania fizjologiczne i spłaszczona erotyka. Wszelkie więc poczynania ustawodawcze muszą mieć ten związek rodziny z zagadnieniami ludnościowymi na ustawicznej uwadze, jeśli nie chcą się rozminąć z dobrem społeczeństwa pojętym możliwie wszechstronnie.

W SKALI POLSKIEJ

Polska i kraje demokracji ludowej stały się w latach pięćdziesiątych obiektem naporu neomaltuzjańskiego z dwu stron. Ze strony zachodniej były to wpływy wspomnianych już poprzednio organizacji międzynarodowych, do których doszły z czasem ambiwalentne działania Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), bardzo zresztą od tych organizacji uzależnionej.

Wrota jednak tym wpływom otworzyła u nas ustawa o dopuszczalności przerywania ciąży z 27 kwietnia 1956 roku, wydana pod naciskiem pozapolskich czynników, i to niemal równocześnie we wszystkich, z wyjątkiem Rumunii, krajach naszego bloku wschodniego. Zastanawiające okoliczności tych zdarzeń, pozakuluarowe machinacje z tym związane, sprzeciwy najkompetentniejszych czynników i pominięcie elementarnych wymogów pro-

[3] Peter Bauer, Julian Simon, Roland Rösler, por. J. Schmucker von Koch, *Vom Kindermord zur Euthanasie Entwicklungselemente einer Logik der Unmenschlichkeit*, „Forum Katholische Theologie" 1990, nr 1, s. 58-71.

cedury postępowania ustawodawczego – to wszystko jest do dziś przedmiotem badań i zostało już przekonywająco ujawnione na łącznym posiedzeniu Sejmowych Komisji: Ustawodawczej i Polityki Socjalnej oraz Zdrowia i Kultury Fizycznej w dniu 10 maja 1989 roku.

Tą drogą 1956 rok stał się obok chlubnych chwil październikowych nadziei również czasem rozpoczęcia zmasowanego uderzenia propagandy antynatalistycznej na Polskę. Nie można się zresztą nie oprzeć wrażeniu, że chodziło tu o osłabienie witalności Narodu, który właśnie wtedy dawał jej szczególne przejawy i którym trzeba było przeciwdziałać drogami pośrednimi, gdyż bezpośrednio zwalczać jej już nie wypadało. Rozpętano więc istną psychozę antydzietności, która trwała kilkanaście lat i nawet jeszcze w zeszłym roku próbowano powtórzyć jej wynaturzone formy. Psychozę tę szerzyły niemal wszystkie uzależnione od państwa środki masowego przekazu, a szczególnie prasa.

Zarządzenia wykonawcze Ministerstwa Zdrowia wyszły daleko poza ramy określone ustawą z 1956 roku i towarzyszyła im zdecydowana polityka personalna eliminowania ze Służby Zdrowia wszelkich obrońców życia poczętego. Ginekologom otworzono drogę do zupełnie bezkarnego odbierania życia nienarodzonym, nawet przy zuchwałym naruszaniu i tak już liberalnych ram ustaw i zarządzeń (nieznane są jakiekolwiek postępowania karne przeciw temu procederowi). Propozycja wykonania tzw. „zabiegu" stała się dla wielu normalną propozycją wobec każdej niemal pacjentki, u której stwierdzali ciążę. Proceder bogacenia się wielu z tych lekarzy napiętnował na tym samym zeszłorocznym posiedzeniu w tym miejscu nawet zastępca prokuratora generalnego. Wyśmiewanie wielodzietności stało się niechlubnym nawykiem.

Na tym tle powstaje pytanie, jakie stanowisko zajęli ci naukowcy polscy, którzy są ex professo rzecznikami problemów ludnościowych? Nietrudno wskazać wśród nich tych, którzy prawdę nauki stawiali wyżej od swej kariery, ale wielu wyżej stawiało swą dyspozycyjność względem „obowiązującego kursu". Ich wybiórcze ustawienia statystyk, enuncjacje prasowe i prognozy przyszłościowe z reguły niemal dostosowane ad usum delphini, do dziś powodują zamęt, potęgując chaos poglądów w opinii publicznej.

To wszystko zaostrzyło kontury zagadnienia: „Czy Polsce potrzebna jest polityka ludnościowa?"[4] Problem postawiony trafnie, ale propozycja „modelu zastojowego" (ustabilizowanego) słusznie została oceniona słowami prof. A. Stelmachowskiego, „że byłoby prawdziwą katastrofą narodową, gdyby miał on zostać zrealizowany"[5]. Profesor Stelmachowski wypowiada swój

[4] Por. J. Z. Holzer, *Czy w Polsce potrzebna jest polityka ludnościowa?*, w: *Pro i contra. W planowaniu rodziny, w wychowaniu seksualnym*, red. M. Kozakiewicz, Warszawa 1989, s. 152 nn.

[5] Tamże, s. 153.

zdecydowany osąd polityki ludnościowej tak budowanej: „Otóż nie mam wątpliwości, że od około 30 lat mamy do czynienia z polityką depopulacyjną, preferującą małe rodziny... Wbrew konstytucji, która stanowi, że rodziny o licznym potomstwie państwo otacza szczególną opieką (art. 79, ust. 1, zdanie 2), dla rodzin wielodzietnych nie zrobiono nic", i twierdzenie to uzasadnia licznymi dowodami, które jednocześnie mogą stanowić część walnych argumentów na to, iż smutne te następstwa są wynikiem oderwania zamierzeń ludnościowych od dobra rodzin. Wskazuje to wyraźnie, że dotychczasowa polityka ludnościowa dezaktualizuje się sama przez zgubne wyniki jej oddziaływania.

Najjaskrawszym i najstraszliwszym zaś następstwem jest fakt, że „z punktu widzenia dynamiki ludnościowej, straty wynikłe z przerywania ciąży są tego samego rzędu, co straty wywołane wojną"[6]. Tak więc zarówno ocena światowej polityki ludnościowej, jaki i dotychczasowej polskiej woła o nowe na nią spojrzenie.

II. O NOWE SPOJRZENIE

W ŚWIETLE SUMIENIA

Ustawodawstwo prawdziwie demokratyczne i wolne nie może już dziś spełniać dobrze swej roli bez właściwego i stałego korzystania z bezspornych osiągnięć nauki. Co więcej – członkowie parlamentów muszą być nawet przygotowani na sytuacje, w których wola ich wyborów nie zawsze będzie się pokrywała z dowiedzionymi danymi naukowymi. Dziś, w dobie zawrotnego rozwoju atomistyki, elektroniki i również medycyny, może to rodzić szczególne problemy, a ich zdobycze z reguły dość długo torują sobie drogę dotarcia do świadomości szerokich mas społeczeństwa. Takie jednak sytuacje w żadnym wypadku nie odbierają członkom ciał ustawodawczych prawa do osobistego osądu, pod warunkiem, by opierał się na ich wyrobionym wiedzą i etyką sumieniu. Wyborcy bowiem głosowali nie na automaty przekazujące ich mniej lub bardziej przygotowane zdanie, lecz na wybranego przez siebie człowieka, którego walorom osobowym ufają również w tych zakresach, w których sami nie zawsze mogą mieć dostatecznie wyrobioną opinię. A opinia publiczna nie zawsze jest wyrazem słuszności i prawdy – Kopernik w swoich czasach przegrałby każdy publiczny plebiscyt co do odkrytych przez siebie prawd naukowych, lecz to nie zmienia faktu, iż planety już za jego czasów wirowały dookoła słońca, a nie odwrotnie – jak powszechnie wtedy mniemano. A więc uznanie najwyższych prawd i wartości nie może być uzależnione od osądu liczebności głosów, gdyż prawa i wartości sprawują swą moc niezależnie od nich. Do takich wartości nawyższych należy prze-

[6] A. Stelmachowski, *W sprawie polityki ludnościowej*, w: *Pro i contra*, s. 163.

de wszystkim życie ludzkie, a prawa natury, które je warunkują, będą reagować i działać niezależnie od ludzkiego o nich mniemania. Tak więc dochodzimy tu do potrzeby uznania jeszcze jednego czynnika, który określa ważność i wysokość pozycji ustawodawców. Rolę tej pozycji wyznacza nie tylko głos tych, którzy ich wybrali i których są rzecznikami, ale i fakt zdatności samego parlamentarzysty do podejmowania decyzji wypracowanych przez jego osobiste sumienie, które jest dialogiem zarówno z prawdą rzeczową, jak i z tymi, których jest przedstawicielem.

Stosując te niepodważalne reguły do podejmowania ustawodawczych dyskusji i decyzji na tematy polityki ludnościowej, zdajemy sobie lepiej sprawę, że pierwszym przedmiotem tych tematów jest życie ludzkie. Jego wartość uznają za pierwszą i podstawową wartość ziemską wszyscy wierzący oraz ci, którzy angażują się w imię słusznej sprawy obrony człowieka, w jego osobistych i społecznych odniesieniach, choćby nawet nie uznawali transcendentnych przeznaczeń natury ludzkiej. I to powinno – logicznie biorąc – stanowić wyjściową platformę wspólnego porozumienia i współdziałania na rzecz ochrony prawnej człowieka od pierwszej chwili jego poczęcia. Kto więc godziłby się na kwestionowanie tego podstawowego i pierwotnego prawa, ten usuwałby fundamentalne założenia humanitaryzmu i nie może już twierdzić, że dla niego pierwszą wartością jest dobro ludzi, lecz musi przyznać, że wyżej od tego stawia określone inne wartości. Najczęściej będą to wartości materialne, jak np. dobrobyt lub własna kariera, ale wtedy nie można już mówić o rzeczniku praw ludzkich.

W ŚWIETLE NAUKI

Obwarowaniem życia ludzkiego są prawa natury, toteż problematyka ludnościowa musi je uwzględniać w możliwie najszerszym zakresie. Ich artykulację podają różne dziedziny nauki, a szczególnie:

a) N a u k i m e d y c z n e – to właśnie im głównie zawdzięczamy zupełnie nowe światło, jakim w ostatnich dziesiątkach lat oświetliły początki życia ludzkiego. Do niedawna jeszcze panowały tutaj często sprzeczne ze sobą poglądy odróżniające odrębny czas zapoczątkowania życia wegetatywnego od zmysłowego i od psychicznego, bądź też stopniowego nakładania się tych elementów, czy też wreszcie nie brak było różnych prób uzasadnienia, że tzw. animacja następuje dopiero po wstępnym okresie życia embrionu. Dziś już wszystkie te poglądy uległy zupełnemu odrzuceniu. Dzięki zastosowaniu najnowszych osiągnięć techniki (np. fotografiki nilsenowskiej) i embriologii ubogaconej odkryciami w genetyce, zyskaliśmy już całkowitą pewność, że od pierwszej chwili wymiany chromosomalnej w zygocie, a jeszcze przed implantacją, istnieje cały zespół współczynników określających pełnię odrębnej rzeczywistości, której na imię człowiek. Cała, kontrowersyjna zresztą ze względów etycznych, umiejętność rozwijania tegoż zarodka ludzkiego

poza łonem matki, czyli in vitro, jest naocznie przekonywającym dowodem tego, że od momentu poczęcia każdy człowiek zasługuje już na pełną ochronę jego praw jako osoby. Słynna Proklamacja Prezydenta Reagana z 17 stycznia 1989 r. ten argument przyjęła za główne uzasadnienie swego apelu o obronę życia nienarodzonych od pierwszych chwil zapłodnienia.

Nowe spojrzenie na problemy zagrożenia rozwoju ludnościowego nie może też dziś pomijać tego, co donosi współczesna medycyna na temat epidemicznych rozmiarów częstotliwości zagrożeń zdrowia wywoływanych przez aborcję i antykoncepcję, lecz musi je bacznie śledzić i uwzględniać.

Ale nauki medyczne niosą również niezwykle wielką pomoc w planowaniu liczbowym ludności, gdyż coraz bardziej doskonalą metody naturalnego planowania rodziny w oparciu o samoobserwację naturalnych rytmów płodności kobiety, i to różnymi sposobami. Trzeba zaś z całą stanowczością stwierdzić, że kompetentne stosowanie tych metod nie jest nigdy szkodliwe dla zdrowia i daje wyższy stopień niezawodności niż wszelkie metody sztucznej regulacji poczęć, które są zawsze patogenne.

Postulat zaś „nowego spojrzenia" na sprawy planowania rozwoju rodzinnego i ludnościowego, to właśnie postulat rozpowszechniania, uświadamiania i stosowania idei odpowiedzialnego rodzicielstwa opartego na oświacie naturalnych metod planowania rodziny. Pomijanie, przemilczanie lub skrzętne odsuwanie propagowania tych metod jest jednym z łatwych sprawdzianów szczerości intencji organizacji neomaltuzjańskich. Co prawda wiele z nich zaczyna już je też propagować, ale czyni to w ten sposób, by nie były zbyt wielkim konkurentem dla potężnych producentów i firm farmaceutycznych, bogacących się niepomiernie na sztucznych środkach przeciwpoczęciowych. Ta polityka pomijania efektywnej propagandy naturalnych metod rodzi zresztą pytanie, czy chodzi tu tylko o względy zysków materialnych, czy też o źródła innych inspiracji...? Także tzw. eksperyment suwalski te pytania nieodparcie narzuca!

b) Nauki psychologiczne – wszelkiego typu – rzucają dziś bardzo wiele nowego światła na niewyobrażalne dotąd bogactwo materiałów naukowych dotyczących np. psychologii prenatalnej, poradnictwa matek w stanie błogosławionym i poradnictwa preaborcyjnego. To daje już dziś możliwości szerokiego rozwinięcia oświaty kultury prenatalnej, przedmałżeńskiej i małżeńskiej oraz całego wachlarza poradnictwa życia rodzinnego. Poradnictwo w tych dziedzinach może stać się ważnym narzędziem podniesienia ogólnej kultury życia rodzinnego, co nie może pozostać bez korzystnego wpływu na wewnętrzne układy rozwoju ludnościowego i rozumnego kierowania nim.

c) Nauki demograficzne – to odcinek wymagający dziś wyzwolenia z dawnych nawyków tendencyjnej dyspozycyjności wobec wpływów pozanaukowych. „Nowe spojrzenie" na tym odcinku winno polegać na nie wybiórczym, lecz całościowym podejmowaniu zadań i podawaniu wszystkich najistotniejszych dla problematyki fluktuacji ludnościowej danych, jak np.

na pełnym i przejrzystym podawaniu, iż wykładnikiem prężności witalnej lub jej braku jest łączne uwzględnianie przyrostu naturalnego wraz ze współczynnikami płodności kobiet oraz reprodukcji netto. A dalej na jasnym ostrzeganiu, na ile uzasadnione są obawy o zaistnienie tzw. grzyba demograficznego (gdy przy starzeniu się społeczeństwa zbyt mało będzie ludzi w wieku produkcyjnym, by mogli utrzymać emerytalne pokolenie poprodukcyjne oraz nowe przedprodukcyjne). Od demografów oczekiwać też należy wyjaśnienia, czy rzeczywiście i na ile Europie zagraża „biała zaraza" (określenie, które wyszło od demografów Sorbony), czyli uwiąd demograficzny podobny do przyczyn upadku starożytnych cywilizacji. Układ odnośnych danych w dotychczasowych wydaniach „Roczników Statystycznych" GUS-u nie ułatwiał możliwości wyrobienia sobie obrazu tych zagadnień. Dziś mamy prawo od tego rodzaju publikacji oczekiwać, by z ich pomocą każdy działacz społeczny mógł łatwiej sobie wyrobić własny pogląd nie tylko w skali ogólnokrajowej, ale i w mikroskali własnego terenu, którego jest przedstawicielem.

*

Fizyk C. v. Weizsäcker już dawno napisał: „Mniemanie, że badacze powinni dostarczać kompetentnym czynnikom ekonomicznym i politycznym jedynie orzeczeń merytorycznych, wstrzymując się jednak od ich wartościowania, stanowi ideologię, polegającą na samooszustwie"[7]. I słusznie, bo życie bogatsze jest od nauki, a wartość życia nie da się wyrazić suchymi tylko danymi wiedzy. To muszą mieć na uwadze szczególnie wszyscy ci, których obowiązkiem jest rozstrzygać o polityce ludnościowej. Ta bowiem powinna torować drogę życiu, a nie je niszczyć i udaremniać.

To otwiera przed wszelką polityką, a przed polityką ludnościową szczególnie, najszersze pole odpowiedzialności jej rzeczników i decydentów. Jest to jednak zakres, który znacznie przekracza możliwości niniejszego opracowania. Jest rzeczą jednak konieczną zaznaczyć tu przynajmniej, że kto go nie uwzględnia, a podporządkowuje swe decyzje racjom koniunkturalnym, przejściowym, lub – co gorsza – osobistym, zaciąga tu winy, które najsurowiej oceni każda zdrowa etyka, bo godzą one w podstawowe dobro społeczne, jakim jest zbiorowe życie narodu.

III. W SŁUŻBIE KRAJU I NARODU

NIE OD DZIŚ

Zatroskanie o zagrożenia demograficzne naszego Kraju towarzyszyło opinii publicznej całego okresu powojennego. Opinia ta nie miała jednak

[7] Za: S. Żyromski, *Rozrodczość a środowisko*, Warszawa 1974, s. 233.

wielu możliwości ujawnienia swych niepokojów w środkach masowego przekazu, gdyż te uzależnione bywały najczęściej od aktualnych dyrektyw idących „z góry". Rola publicznego wyrażania tych obaw przypadła więc Kościołowi. W tym okresie spełniał on tę rolę w sposób budzący dziś podziw dla odwagi i wytrwałości ustawicznego przypominania, uświadamiania oraz ostrzegania o zagrożeniach wywoływanych niebezpiecznie prowadzoną polityką ludnościową poszczególnych ekip rządzących.

Prace te i zadania zapoczątkował i konsekwentnie nimi kierował Kardynał Stefan Wyszyński, Prymas Polski, i jego rozlicznym inicjatywom do dziś rozwijanym zawdzięczamy główne kształty działalności Kościoła na tym polu, jak stworzenie pionu Duszpasterstwa Służby Zdrowia w 1957 r., powołanie Komisji Episkopatu do Spraw Duszpasterstwa Rodzin w 1964 r., *I Instrukcję o duszpasterstwie rodzin* z 1969 r., *II Instrukcję o przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego* z 1975 r., a przede wszystkim liczne oficjalne i okolicznościowe enuncjacje Episkopatu dotyczące obrony życia poczętego i organizujące zbiorowe formy tej obrony. Oto wybór ważniejszych spośród nich:

1) już w 1952 r. ogłoszony *List Episkopatu Polski w obronie życia nienarodzonych* (ostatnio dopiero wydrukowany w dwumiesięczniku „Z Pomocą Rodzinie", nr 29, lipiec-sierpień 1989);

2) pismo Sekretarza Episkopatu Polski do Rządu Rzeczpospolitej Polski z 21 IV 1952, które już wtedy ostrzegało przed pierwszymi przejawami rozluźnienia projektów ustawodawczych dotyczących życia nienarodzonych;

3) liczne pisma z lat 1956-1968 odsłaniające następstwa wprowadzonej 27 kwietnia 1956 r. ustawy o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży i o jeszcze gorszych skutkach jej aktów i instrukcji (oficjalnych i poufnych) wykonawczych;

4) obszerny (dwudziestopięciostronicowy) faktograficznie i prawnie opracowany memoriał Sekretarza Episkopatu Polski do Sejmowej Komisji Wymiaru Sprawiedliwości z 25 listopada 1968 r.;

5) memoriał Episkopatu Polski do Rządu Rzeczpospolitej Ludowej w sprawie zagrożeń biologicznych i moralnych Narodu Polskiego, Warszawa, 18 czerwca 1970 r. (osiemnaście stron);

6) oświadczenie Konferencji Episkopatu Polski z 22 stycznia 1977 r. w sprawie zagrożenia demograficznego Polski, jego przyczyn i potrzeby zmian polityki ludnościowej (dwadzieścia jeden stron);

7) magistralne pismo Konferencji Episkopatu Polski do Rządu na ręce premiera P. Jaroszewicza z 8 lutego 1978 r. o rodzinie polskiej, jej kryzysie i proponowanych drogach wyjścia;

8) coroczne Listy Pasterskie Episkopatu Polski na uroczystość Świętej Rodziny (odczytywane z wszystkich ambon w niedzielę po Bożym Narodzeniu).

SPRAWA DOJRZEWA

Lata osiemdziesiąte przyniosły jeszcze większe ożywienie działalności Kościoła w obronie życia poczętego, a szczególnie w staraniach o zmiany legislacyjne z tegoż zakresu. Są to lata licznych interwencji całego Episkopatu, interwencji różnych katolickich ugrupowań i najliczniejszych propozycji zgłaszanych indywidualnie. Nie sposób tu wymienić wszystkich, toteż ograniczamy się do niektórych:

1) „Wstępny projekt tez do prac ustawodawczych Katolicko-Społecznego Koła Poselskiego „Znak" w zakresie ochrony poczętego dziecka oraz ochrony macierzyństwa" z 17 września 1980 r.;

2) „Projekt ustawy o ochronie poczętego dziecka i ochronie macierzyństwa" (czerwiec 1982 r.);

3) „Zarys projektu ustawy o ochronie dziecka poczętego, macierzyństwa i rodziny" (1983 r.);

4) Przedłożenie Sekretarza Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin wobec Komitetu Nauk Demograficznych PAN-u na temat „Polityki ludnościowej i dobra społeczeństwa polskiego" – Warszawa, 6 czerwca 1983 r.

5) „Informacja o sytuacji ludnościowej w Polsce" – Jasna Góra 2-3 maja 1984 r.;

6) Memoriał do Sejmu Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej „W sprawie zniesienia ustawy o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z dnia 27 kwietnia 1956 r." – Gdańsk, 9 września 1986 r.

7) „Wniosek Szczecińskiego Klubu Katolików z dnia 27 kwietnia 1987 r. o podjęcie inicjatywy ustawodawczej w sprawie zastąpienia przepisów legalizujących sztuczne poronienia ustawą o ochronie rodzicielstwa". Wniosek powyższy spowodował powołanie w Sejmie specjalnej podkomisji sejmowej do jego rozpatrywania i do podejmowania podobnych wniosków. Na jej czele stanął poseł dr Janusz Szymborski.

8) Wniosek Szczecińskiego Klubu Katolików z 1 marca 1988 r. na temat „Uzupełnienia wniosku o podjęcie inicjatywy ustawodawczej w sprawie zastąpienia przepisów legalizujących sztuczne poronienia ustawą o ochronie rodzicielstwa";

9) Wystąpienia 10-osobowego Zespołu Ekspertów Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin podczas posiedzenia Sejmowej Komisji Polityki Społecznej, Zdrowia i Kultury Fizycznej w Warszawie w dniu 25 października 1988 r.[8]

[8] Por. Sprawozdanie Sekretarza Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin ks. Jerzego Buxakowskiego z udziału w tymże posiedzeniu, „Sprawy Rodziny" 1989, nr 17-18, s. 9-32.

10) Za naglącą sugestią Kościoła grupa czołowych prawników świeckich z kilku ośrodków uniwersyteckich w Polsce opracowała zimą 1988/89 „Projekt ustawy o prawnej ochronie poczętego dziecka". Projekt ten z drobnymi zmianami został zaaprobowany przez kompetentne czynniki kościelne i przy intensywnym poparciu posłów PZKS (wystąpienie sejmowe posła Mariana Szatybełki) uzyskał niespodziewanie wielką liczbę 76 podpisów poselskich, co zobowiązywało Konwent Seniorów i marszałka Sejmu do nadania mu toku przygotowań legislacyjnych;

11) 10 maja 1989 r. odbyło się pierwsze czytanie wyżej wymienionego projektu wobec Sejmowych Komisji: Ustawodawczej i Polityki Socjalnej, Zdrowia i Kultury Fizycznej oraz wobec zaproszonych 12 ekspertów Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin pod przewodnictwem ks. Jerzego Buxakowskiego. Wniosek ten przekazano do dalszych konsultacji;

12) 1 lipca 1989 r. „Oświadczenie Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duszpasterstwa Rodzin w sprawie ochrony prawnej poczętego dziecka" omawia: 1. Posłannictwo Kościoła; 2. Prawa dziecka; 3. Rola prawodawstwa państwowego; 4. Prawna ochrona poczętego życia; 5. Słowo do młodzieży; 6. Uniwersalność prawa moralnego; 7. Ochrona dzieci poczętych – podstawowym zadaniem cywilizacji miłości.

13) 8 grudnia 1989 r. 34 senatorów skierowało pismo do marszałka Senatu PRL, prof. Andrzeja Stelmachowskiego, „wniosek o przyjęcie przez Senat zgłoszonego w Sejmie IX kadencji poselskiego projektu ustawy o ochronie prawnej dziecka poczętego do dalszych prac legislacyjnych w celu podjęcia przez Senat w trybie art. 20 ust. 4 Konstytucji inicjatywy ustawodawczej".

Tadeusz STYCZEŃ SDS

W SPRAWIE CZŁOWIEKA POCZĘTEGO I NIENARODZONEGO

Przedłożenie wobec Senackich Komisji: Inicjatyw i Prac Ustawodawczych oraz Zdrowia i Polityki Społecznej
Warszawa – 11 kwietnia 1990*

Szanowni Państwo,
Panie i Panowie Senatorowie!

Abym zabierając głos nie zabierał zbyt wiele cennego czasu, wypowiem się zwięźle, starając się nie przekroczyć granicy 10 minut przydzielonych mi przez Przewodniczącego Komisji, Pana Senatora W. Piotrowskiego. Tezy, które tu syntetycznie przedstawię, rozwijam w tekście pt. *Nienarodzony – miarą demokracji*, opublikowanym w kwartalniku Instytutu Jana Pawła II KUL „Ethos" (1989, nr 6-7, s. 241-255); artykuł ten znajdą Państwo w załączeniu. Proszę go traktować jako część składową niniejszej wypowiedzi.

Szanowni i Drodzy Państwo!
Wszystko, co ma do powiedzenia etyk w interesującej nas tu sprawie i w imię trosk, jakie nas dziś gromadzą, sprowadza się ostatecznie do jednego jedynego pytania: Czy płód ludzki i jeszcze nie narodzony jest – czy nie jest – człowiekiem?

---

* Poniżej drukujemy tekst zaproszenia skierowanego do Redaktora Naczelnego „Ethosu" na posiedzenie Senackich Komisji. – Red.

SENAT
RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Warszawa, dnia 5 IV 1990 r.

Szanowny Pan,
Szanowna Pani
Ks. prof. dr hab. T. STYCZEŃ

Uprzejmie zapraszam na posiedzenie senackich Komisji: Inicjatyw i Prac Ustawodawczych oraz Zdrowia i Polityki Społecznej, które odbędzie się w dniu 11 kwietnia 1990 r. o godz. 11^{OO} w gmachu Sejmu RP sala 217.

Przewidywany porządek obrad obejmuje rozpatrzenie wniosku 37 senatorów, dotyczącego podjęcia przez Senat inicjatywy ustawodawczej w sprawie prawnej ochrony dziecka poczętego.

z wyrazami szacunku

Walerian Piotrowski
senator

Etyka bowiem to nic innego jak tylko ukazywanie człowieka i jego działania w perspektywie tego, co go od wszystkiego innego w świecie radykalnie różni i zarazem wyróżnia. Człowiek dla etyki to po prostu ktoś, kogo – z racji jego rangi w świecie – należy afirmować dla niego samego. Afirmacja ta stałaby się jednak fikcją, gdyby się nie wyraziła w pierwszym rzędzie w afirmacji jego życia – czyli tego, że jest – jako jego fundamentalnego dobra, na którym to dobru wspiera się dopiero i wznosi wszystko to, kim on jest. Oto dlaczego norma prawna chroniąca i zabezpieczająca owo fundamentalne dobro stanowi podstawę wszelkiego prawa stanowionego, prawo praw, do tego stopnia, iż wszelki akt stanowienia prawa sprzeczny z tym fundamentem jedynie przez nadużycie nazwy może być nazwany „prawem", będąc w gruncie rzeczy legalnym bezprawiem.

Jeśli poczęty i nie narodzony płód ludzki człowiekiem nie jest, to nie warto nam tutaj zaprzątać sobie nim głowy; nie ma o co walczyć. Jeśli jednak nim jest, jeśli do antropologicznego abecadła należy, iż każdy z nas jest tym, kim jest, sobą, z chwilą przekroczenia granicy życia, czyli od momentu poczęcia, to w sprawiedliwym, praworządnym państwie – mającym jedyną rację swego bytu w ministerium wobec każdej jednostki ludzkiej na obszarze podległym jego jurysdykcji – nie widać żadnego powodu ku temu, by sprawę ochrony życia człowieka nienarodzonego traktować inaczej, zaniżająco, czyli dyskryminująco inaczej, czyli po prostu gorzej, niż ochronę życia wszystkich pozostałych obywateli. Chodzi tu zwłaszcza o sytuację, kiedy życie nienarodzonego jawi się dla innych jako bariera ograniczająca swobodę ich manewru, czy też jako przeszkoda na drodze poszerzania pola ich wolności. Byłoby wszak rzeczą nie tylko nielogiczną, ale i rażąco niesprawiedliwą odmówienie publiczne dzieciom poczętym i jeszcze nie narodzonym takiej ochrony, z jakiej korzystają i z jakiej nie zamierzają zrezygnować ludzie urodzeni. Ci ostatni zaś cieszą się, jak wiadomo, prawno-karną ochroną swego życia, nietykalności cielesnej, dobrego imienia, dóbr materialnych itp. Jeśli więc uznamy za kanon antropologii, iż człowiekiem jest się od momentu poczęcia, musimy wraz z tym antropologicznym ABC uznać jego logiczne i etyczne konsekwencje: życiu ludzi nienarodzonych należna jest od zbudowanego na zasadzie sprawiedliwości społeczeństwa i państwa taka ochrona, jaka jest przez nie gwarantowana życiu ludzi narodzonych.

Czy jednak tylko taka ochrona? Czy nienarodzonym nie jest należna ochrona szczególna, promocyjna?

Zauważmy: Nienarodzony, równy w swej człowieczej godności z narodzonymi, pozostaje – w porównaniu z nimi – w sytuacji zdecydowanie nierównej wobec ewentualnego zamachu na jego życie: jest skrajnie bezsilny i do tego stopnia bezbronny, iż nie może się bronić nawet – jak noworodek – płaczem. Ta jego fizyczna niemoc, niezdolność do samoobrony, a tym

bardziej do agresji, wyposaża go jednak w osobliwe atuty natury moralnej: oto ten, kto go unicestwia fizycznie, unicestwia przez to człowieka absolutnie niewinnego. Stąd krzywda, jaką mu wyrządza, nie daje się w żaden sposób usprawiedliwić moralnie. Akt takiego zabójstwa staje się więc nieuchronnie morderstwem, a przez to moralnym samounicestwieniem zabójcy, jego moralnym samobójstwem. Tu właśnie wyrokuje Sokrates: Mniej nieszczęśliwa jest ofiara mordu niż morderca!

W tym miejscu trzeba więc postawić zasadnicze pytanie: Co sądzić o państwie, które zamiast chronić ofiarę mordu przed unicestwieniem fizycznym, a jej zabójcę przed samounicestwieniem moralnym, oferuje zabójcy – z premedytacją – prawnie gwarantowaną bezkarność, więcej, prawnie gwarantowaną pomoc w dokonywaniu tego rodzaju aktów zabójstwa? Czy nie jest to fizyczne i moralne samounicestwienie państwa demokratycznego jako państwa? Taką dokładnie diagnozę – i z tego właśnie powodu – postawił współczesnym demokracjom zachodnim Norberto Bobbio, światowej sławy prawnik mediolański, człowiek, który deklaruje się przy tym jako niewierzący. Oto zaułek, w jaki zabrnęły demokratyczne państwa Zachodu.

Szanowni Państwo!

Wychodząc dziś z epoki totalizmu i przemocy ze spuścizną ustawy, która ugodziła w nas jako naród i społeczeństwo chyba nie tylko fizycznie (mówi się o 22 milionach ofiar, od czasu ustawy z dnia 27 kwietnia 1956 roku, 1500 legalnych „egzekucji" dziennie), stajemy na progu pełnej politycznej podmiotowości jako gospodarze swej ziemi, stanowiący w sposób suwerenny, wolny i odpowiedzialny, prawa chroniące Pospolitą Rzecz wszystkich żyjących na jej obszarze ludzi.

Cóż jednak dalej, skoro wzorce chorych demokracji zachodnich bulwersują, skoro im właśnie trzeba także pospieszyć na ratunek? Odpowiedź jest jedna: trzeba iść do końca konsekwentnie drogą, którą szliśmy dotąd wraz z „Solidarnością", drogą budowania świata bez przemocy kogokolwiek nad kimkolwiek. W imię solidarności z najsłabszymi należy wyeliminować ze świata ostatni bastion przemocy w postaci najbardziej groźnej i niebezpiecznej, bo umiejętnie zawoalowanej, przyodziewającej się w pozory wolności. Cóż to jednak za wolność, która dla swego potwierdzenia domaga się swobody w decydowaniu o życiu niewinnych? Oto dlaczego drogę solidarności trzeba przebyć do końca, tak, by mogły się spełnić słowa Konstytucji 3 maja: „... każdy, kto wejdzie na ziemię polską, wolny jest". („Ten artykuł dalej sięga w przyszłość niż wszystkie konstytucje europejskie" – dopowiada Adam Mickiewicz: Konstytucja 3 maja, DWN, VI, s. 118). Zatrzymać się w pół drogi, to podkopać u korzeni wszystko to, co się na niej już uzyskało i sprzeniewierzyć się jedynej zasadzie, w imię której się na tę drogę wkroczyło, a która w sposób jedynie godny i zwycięski zarazem prowadzi ludzkość w lepszą przyszłość, w świat o

prawdziwie ludzkim obliczu, świat, który ceni nie siłę przed prawem, lecz prawo przed siłą: Plus ratio quam vis!

Szanowne Panie i Szanowni Panowie!

Nienarodzony składa dziś w Wasze ręce – w imię dobra naszej odradzającej się Ojczyzny i moralnego ocalenia świata – „złoty róg". Tylko gdy on, nienarodzony, nie będzie się musiał lękać naszej demokracji, my nie będziemy się musieli lękać o naszą demokrację. I o los ludzkiej kultury.

Jak Państwo widzą, cały mój tok rozumowania przyjmuje za swą podstawę przesłankę, że człowiek jest od chwili poczęcia człowiekiem. Sądzę, że jest to założenie mocno ugruntowane, także w oparciu o wyniki współczesnych badań, i to wielostronnych. Dzisiaj właściwie nie ma takich znających się na rzeczy specjalistów, którzy by formułowali twierdzenie: „Płód ludzki nie jest człowiekiem od chwili poczęcia". Mówi się raczej: „My nie wiemy, czy jest to zaraz od poczęcia człowiek". Otóż, gdybyśmy nawet – dato non concesso – nie wiedzieli, czy nim od początku jest, czyli nie mając też wcale pewności, że nim nie jest, powinniśmy pomimo to traktować go w taki sposób, jakby nim był. Zupełnie jak na polowaniu: nie wolno mi strzelać w stronę poruszających się krzaków, skoro nie jestem pewien, czy rusza się w nich zwierzę, czy też – być może – człowiek. Właśnie w tym miejscu dał doskonałą replikę Prezydent Reagan tym, którzy zgłaszali na ten temat wątpliwości: Któż nas może uprawnić do rozstrzygania przeciw życiu, a nie za życiem, skoro ta niejasność, o ile ona w ogóle – dato non concesso – ma miejsce?

Oto racje, bez uwzględnienia których nie można rzetelnie postawić problemu człowieka nienarodzonego. Rzecz w tym, że już samo jego rzetelne postawienie daje wszelkie szanse nienarodzonemu. Może dlatego niektórzy lękają się postawić ten problem, jak trzeba...? W razie wątpliwości – działać trzeba na korzyść najbardziej zagrożonego. Stąd Nasciturus est in possessione. Wszelkie szanse dla niego. On jedyną szansą demokracji. I naszą szansą.

Na koniec jedno zdanie. Wykluczywszy jednoznacznie moralną dopuszczalność zabicia człowieka niewinnego, jakim niewątpliwie jest nienarodzony, w imię jakichkolwiek racji, bynajmniej nie chcę twierdzić, że nie wiąże się to z wielkimi dramatami wielu matek. Bez solidarnej pomocy wszystkich w prawnej i rzeczywistej ochronie matki poczętego dziecka niewiele zdziałamy. Solidarność z nienarodzonym nie może nie przyjąć postaci solidarności z jego matką. Ale jedno trzeba bez niedomówień stwierdzić: nie rozwiązuje dramatu ten, kto dla jego rozwiązania drugi dodaje: drugi w kolejności, lecz nieporównywalny co do rangi z pierwszym. To właśnie zamienia dramat w tragedię. Próbować zaś usuwać dramaty z życia za cenę wyeliminowania z niego ofiary i bohaterstwa,

to znaczy nie tylko padać ofiarą złudzenia, ale zamieniać „Ziemię, planetę ludzi", na ziemię nieludzką.

Zakończę cytując jedno zdanie ks. Piotra Skargi z *Wezwania do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, kazanie siódme: „O prawach niesprawiedliwych albo o piątej chorobie Rzeczypospolitej": „A mniejszy grzech jest człowieka zabić, rzekł jeden filozof, niźli na stanowieniu prawa pobłądzić, bo ono złe prawo długo będzie i ciała, i dusze ludzkie zabijało". (Por. Piotr Skarga, *Kazania sejmowe*, Warszawa – Wrocław – Kraków – Gdańsk 1972, s. 166).

Wielce Szanowni Państwo!

Nie taję, że żywię poczucie niezwykłości chwili i miejsca, a także przekonania o szczególnym powołaniu grona osób, do którego przypadło mi w udziale kierować te słowa. Widzę w Was areopag, nie na potrzeby tego tylko kraju. Dlatego jestem do głębi przekonany, że każdy, kto w Wasze ręce składa szanse nienarodzonych, składa w nie nadzieję świata. W tym duchu i przekonaniu kończę słowami:

Senatores! Nascituri vos salutant!

Lublin – Warszawa, 11 kwietnia 1990.

Bernard NATHANSON

WIELKIE OSZUSTWO

(O legalizacji sztucznych poronień w USA)*

Od 3 lat, kiedy to moja książka ukazała się w Ameryce, wypowiadam się otwarcie na całym świecie na ten temat. W USA i w Kanadzie współpracowałem często z kongresmenem Henry Hydem, który jak niektórzy z Państwa chyba wiedzą, jest prawdopodobnie najznamienitszym przedstawicielem organizacji Pro Life (Za Życiem) w Kongresie. (H. Hyde robi duże wrażenie: ma ok. 1,90 m wzrostu, waży ok. 125 kg, wygląda jak zawodnik rugby lub zawodowy futbolista w USA, niezwykle zręczny, pociągający mówca, z falistą grzywą srebrnych włosów, a gdy wchodzi na mównicę, przedstawia się zazwyczaj w sposób następujący: „Stoję tu przed Wami, 660 miesięczny płód". Prasa tak już przywykła do tego, że deputowany Hyde i ja pojawiamy się na tej samej mównicy, że znalazła na to określenie: „Mr. Hyde's Show").

Chciałbym teraz powiedzieć coś ogólnie o polityce i chirurgii przerywania ciąży. Część mojego czasu zaś chciałbym przeznaczyć na przedyskutowanie z Państwem wprowadzenia poprawki do konstytucji.

Jak Państwo wiedzą, znajdujemy się teraz w samym środku kampanii o zmianę konstytucji, która ostatecznie i nieodwołalnie uznałaby przerywanie ciąży za karalne.

Dla tych z Państwa, którzy wątpią w mądrość tej taktyki, tzn. dla tych, którzy są przeciwni przerywaniu ciąży, ale także przeciwni takiemu uzupełnieniu konstytucji, i którym może wydaje się, że taka zmiana konstytucji byłaby zbyt drastycznym i zbędnym posunięciem, dla tych z Państwa chciałbym przytoczyć pewne fakty z historii, z amerykańskiej historii, historii prawa, ażeby przekonać Państwa o mądrości tej taktyki.

Wielu z Państwa mogło słyszeć o mnie jako o dyrektorze największej na świecie kliniki wykonującej zabiegi przery-

---

* Przemówienie dra B. Nathansona z: „Medizin und Ideologie", październik 1984, s. 17-21. W 1982 roku, w Republice Irlandii, przed referendum na temat zmiany konstytucji amerykański lekarz, przeprowadzający dawniej sztuczne poronienia, dr med. ginekolog Bernard Nathanson optował w Dublinie za wprowadzeniem do konstytucji zasady nienaruszalności ludzkiego życia. Jak wiadomo 2/3 Irlandczyków głosowało za takim zabezpieczeniem prawa do życia.

wania ciąży. Nasza klinika była znana pod piękną nazwą: „Centrum zdrowia, rozrodczości i seksu" w Nowym Jorku. Znajdowała się we wschodniej części Nowego Jorku, byłem tej kliniki założycielem i przez 10 lat dyrektorem, przeprowadziliśmy tam 60 tysięcy zabiegów przerwania ciąży.

Pod moim kierownictwem pracowało 35 lekarzy. Klinika była czynna codziennie od 8 rano do północy, w każdy dzień tygodnia łącznie z niedzielami; każdego dnia roku, poza pierwszym dniem Świąt Bożego Narodzenia, przeprowadzaliśmy do 120 zabiegów. Ja osobiście, własnoręcznie przeprowadziłem jeszcze 15 tysięcy dalszych zabiegów w ramach mojej prywatnej praktyki, tak więc jestem osobiście odpowiedzialny za 75 tysięcy zabiegów. Oto statystyka, z której nie jestem dumny, lecz dzięki której, jak sądzę, mój wykład na ten temat zyskuje pewną rangę i wiarygodność.

Byłem jednym z założycieli Narodowego Związku na Rzecz Zniesienia Ustawy o Aborcji NARAL (National Association for Repeal of Abortion Law), przekształconego później w Ligę działającą na rzecz prawa do aborcji (Abortion Rights Action League). Była to pierwsza politycznie aktywna grupa działająca na rzecz aborcji w USA. Jej założycielami byli: Laurence Lader, ja, Betty Freedan–feministka i Carol Brightcer, ówczesna działaczka polityczna w Nowym Jorku. Założenie grupy nastąpiło w 1968 r. Utworzenie takiego ruchu, takiej politycznie aktywnej grupy było niewiarygodną śmiałością. Byliśmy maleńką grupką z budżetem 7500 dolarów w pierwszym roku naszej działalności i, jak już wspomniałem, trzeba było wtedy dużej dozy zuchwałości, aby tylko mówić o zmianie ustawy zakazującej przerywania ciąży. Gdyby przeprowadzono wówczas reprezentatywną ankietę, chyba 99,5% Amerykanów wypowiedziałoby się przeciwko nieograniczonej, legalnej aborcji. Ale my, ta niewielka grupa o maleńkim budżecie, licząca czterech zaangażowanych członków, osiągnęliśmy w krótkim czasie dwóch lat to, że istniejąca 140 lat ustawa zabraniająca aborcji w stanie Nowy Jork została zniesiona i w ten sposób Nowy Jork stał się stolicą sztucznych poronień w Ameryce.

W trzy lata później przekonaliśmy Sąd Najwyższy i podjęta została haniebna decyzja, która zalegalizowała aborcję we wszystkich 50 stanach.

Jak więc tego dokonaliśmy?

Bardzo ważne jest dla moich słuchaczy zrozumienie, jakie taktyki zastosowano przy tym, gdyż te same taktyki z mniejszymi lub większymi zmianami stosuje się w całym zachodnim świecie. Dotyczy to Włoch, gdzie występowałem, Kanady i wielu innych krajów, łącznie z Wielką Brytanią. Obecnie walka trwa w Hiszpanii, w surowej, katolickiej Hiszpanii. Żadne z zachodnich społeczeństw nie jest odporne na tę zarazę.

Nasza grupa NARAL wiedziała w roku 1968, że staranne przeprowadzenie uczciwej ankiety dotyczącej opinii Amerykanów na temat przerywania ciąży oznaczałoby dla nas jasną, druzgocącą klęskę. A więc zadziałaliśmy następująco: do środków masowego przekazu, dalej do społeczeństwa prze-

kazywaliśmy liczby z objaśnieniem, jakoby przeprowadzone zostały ankiety i że faktycznie 50 lub 60% Amerykanów jest za legalizacją przerwania ciąży. Była to naturalnie bardzo korzystna i przynosząca sukcesy „taktyka samospełniających się proroctw". Bo gdyby dostatecznie długo wmawiać amerykańskiej opinii publicznej, że wszyscy są za legalizacją aborcji, to z czasem automatycznie każdy rzeczywiście byłby za przerywaniem ciąży. Niewielu ludzi chce należeć do mniejszości.

Była to jedna z naszych bardzo przydatnych praktyk: stosowanie zmyślnych, dwuznacznych ankiet; chciałbym zarazem poradzić moim słuchaczom, żeby byli bardzo ostrożni i krytyczni w stosunku do wszystkich ankiet, o których czytają w prasie lub słyszą o 6 rano w wiadomościach telewizyjnych. Jest to, jak już powiedziałem, taktyka jeszcze dzisiaj stosowana przez ruch na rzecz aborcji. Wiedzieliśmy również, że jeśli dostatecznie udramatyzujemy sytuację, wówczas wzbudzimy dość sympatii, by „sprzedać" nasz program legalizacji sztucznych poronień.

Dlatego uczyniliśmy co następuje: sfałszowaliśmy liczbę nielegalnych zabiegów przerwania ciąży, wykonywanych rocznie w USA. Wiedzieliśmy, że łączna liczba nielegalnych zabiegów w USA wynosi rocznie ok. 100 tysięcy. Ale liczba, którą wielokrotnie przekazywaliśmy opinii publicznej i środkom masowego przekazu, to liczba: milion. A powtarzając wielokrotnie kłamstwo, dostatecznie przekona się opinię publiczną, jak to udowodnił w Niemczech nasz „przyjaciel" pan Hitler. Wiedzieliśmy także, że liczba kobiet umierających w USA rocznie na skutek nielegalnych zabiegów zawierała się między 200 a 250. Liczba, którą stale powtarzaliśmy i przekazywaliśmy publikatorom, to 10 tysięcy. Liczby te zaczęły formować świadomość społeczną w Ameryce i były one najlepszym środkiem, by przekonać Amerykę, że trzeba znieść ustawy antyaborcyjne.

Wiedząc, że sfałszowaliśmy te liczby, zwłaszcza liczbę rocznych nielegalnych zabiegów w USA, dochodzi się do pewnych wniosków. Gdy pomyślimy, że w 1973 r., w pierwszym roku po decyzji Sądu Najwyższego, liczba aborcji w USA wyniosła 750 tysięcy, jest to liczba niewielka. Dwa lata temu, w roku 1980, za który mamy pełne dane, dokonano 1 550 tysięcy, sztucznych poronień.

Przy porównaniu liczby 100 tysięcy zabiegów sprzed legalizacji z 1 550 tysiącami (15-krotny wzrost), pewne mity, zmyślenia i kłamstwa, które rozpowszechnialiśmy w amerykańskiej opinii publicznej, stają się jasne. Np. jedną z taktyk, które stosowaliśmy, by przekonywać opinię publiczną, było twierdzenie, że gdy zakazuje się aborcji, przeprowadza się dokładnie tyle samo sztucznych poronień, z tym że nielegalnie. To po prostu nieprawda! Z tych danych wynika jasno, że przed dopuszczeniem aborcji mieliśmy 100 tysięcy sztucznych poronień, natomiast dziś mamy 1 550 tysięcy. I odwrotnie: gdybyśmy teraz zakazali aborcji, nie mielibyśmy już 1 550 tysięcy, lecz doszlibyśmy z powrotem do 100 tysięcy. Po drugie te dane dowodzą, że od czasu

legalizacji aborcji w Ameryce poczucie odpowiedzialności w dziedzinie seksu zmniejszyło się. Skok ze 100 tysięcy na 1 550 tysięcy pokazuje jasno, że w USA stosuje się aborcję jako główny środek kontroli urodzeń. I wreszcie: nadużywanie sztucznych poronień prowadzi do następnych sztucznych poronień.

Najważniejszą i najskuteczniejszą taktyką, którą stosowaliśmy (NARAL) w latach 1968-73, była tzw. karta katolicka. Jest to taktyka szczególnie interesująca dla moich słuchaczy tutaj i dla tego kraju. Proszę pozwolić mi przedstawić tamte okoliczności. 1968 rok był rokiem kryzysu, szczytu wojny w Wietnamie. Był to szczyt ogólnego sprzeciwu w USA wobec tej wojny. Ruch antywojenny przejął środki masowego przekazu. Były one całkowicie przeciwne wojnie w Wietnamie. Ruch objął młodzież i studentów. Ogarnął intelektualistów Ameryki. Każdy myślał podobnie. Każdy był intelektualistą, miał związki z uniwersytetami i akademiami, i był przeciwny wojnie. Zaatakowaliśmy więc jedyną z większych organizacji w USA, która wciąż jeszcze popierała tę niepopularną wojnę; był to Kościół katolicki, a zwłaszcza katolicka hierarchia. I tak identyfikowaliśmy Kościół katolicki z popieraniem wojny w Wietnamie i jednocześnie określaliśmy Kościół katolicki jako głównego przeciwnika liberalizacji ustawy o aborcji. W ten sposób pozyskaliśmy sobie wszystkie te grupy, które były przeciwne wojnie w Wietnamie. Zdobyliśmy studentów, intelektualistów i, co najważniejsze, środki masowego przekazu. Ta „karta katolicka" była szczególnie ważna. Następnie unikaliśmy tego, by wszystkich katolików traktować jednakowo, gdyż to by nam zaszkodziło. Potrzebowaliśmy pewnego wsparcia ze strony – naszym zdaniem – oświeconych katolickich intelektualistów. Nie atakowaliśmy również Papieża, gdyż to wzbudziłoby zbyt wiele sympatii wśród naszych przeciwników.

Zamiast tego wzięliśmy katolicką hierarchię kościelną, piękne, mgliste, zamazane pojęcie zbiorcze o dostatecznej niejasności, by przekonać wszystkich tych liberalnych intelektualistów – przeciwników wojny, a także wszystkich innych, których potrzebowaliśmy, zwłaszcza środki masowego przekazu, że Kościół katolicki, a zwłaszcza katolicka hierarchia, był winien powstania oporu wobec legalizacji aborcji. Tę płytę puszczaliśmy teraz bez końca. Przyniosłem tu dziś Państwu pewne dokumenty do użytku wewnętrznego, które zabrałem ze sobą opuszczając w 1975 ruch proaborcyjny. Te dokumenty to wewnętrzne okólniki, wysyłane przez kierownictwo, przez nas do grup działania. Chodzi tu znowu o „kartę katolicką", o katolickie zło. Wszystko to przefiltrowane, dostarczano środkom masowego przekazu. Media podjęły temat i wbijały go do głów społeczeństwa.

[...]

Jeżeli Bill of Rights – pisaliśmy – ma pozostać w Konstytucji USA, to nie wolno nam dopuścić do tego, aby kardynał Cook rządził w naszej sypialni. Nie wolno nigdy dopuścić, aby dogmat katolicki przejął kompetencje pra-

wodawstwa, jak to uczynił w Nowym Jorku i próbuje zmusić każdą kobietę do urodzenia dziecka wbrew jej woli. Dostaliśmy straszną lekcję. Postępowanie katolickie jest nieugięte, a jest to dopiero początek.

Jak wszyscy wiemy, opór przeciwko ustawom aborcyjnym pochodzi od katolickiej hierarchii kościelnej, a nie od większości katolików. Czy rozumieją Państwo, co tutaj uczyniliśmy; oddzieliliśmy intelektualnych, postępowych i liberalnych katolików od hierarchii kościelnej i wbiliśmy w ten sposób klin w katolicki opór przeciw aborcji. „Ankiety ciągle potwierdzają" – jest to, jak już wiemy obecnie, sfałszowana ankieta, „że większość katolików opowiada się za reformą prawa o aborcji". Jest to rok 1968: taka postawa u katolików była wtedy niewyobrażalna. Twierdziliśmy dalej: „wśród kobiet, które korzystają z poradnictwa aborcyjnego, udział kobiet katolickich, które zgadzają się na aborcję, odpowiada procentowi części katolickiej wśród całej ludności Stanów Zjednoczonych". Wierutne, bezwstydne kłamstwo.

W Nowym Jorku kobiety katolickie odgrywały w rewizji ustaw aborcyjnych (dalej w dokumencie): „wpływową rolę w naszej kampanii. Nie jest w żadnym przypadku tak, że wszyscy wierni katolicy uważają aborcję za dobrą jako taką. Ale wielu sądzi, że kobiety powinny mieć wolny wybór w czymś, co w zasadzie jest prywatną sprawą. Drogą wyjścia w celu złagodzenia polaryzacji na froncie religijnym, która powstaje poprzez silną opozycję Kościoła rzymskokatolickiego przeciwko aborcji, jest poparcie udziału katolików w ruchu na rzecz legalizacji, którzy nie przyjmują oficjalnego stanowiska Kościoła. Organizujcie katolików na rzecz liberalizacji ustaw aborcyjnych!"

Mogą tu Państwo zobaczyć, jak próbowaliśmy przekonać katolików, którzy mieli wątpliwości, co do tego, że hierarchia kościelna jest reakcyjna, nieliberalna i nieoświecona, i że oni, oświeceni katolicy, muszą przejść na naszą stronę, jeżeli chcą uchodzić za liberałów. Dalszy dokument: protokół spotkania na wysokim szczeblu w USA, w Chicago 9 I 1971 r. Uczestniczyłem w tym spotkaniu. Była na nim elita naszego ruchu: politycy, pewna liczba kongresmenów, jeden lub dwóch senatorów i różni inni wybrani urzędnicy. Wyjątek z protokołu brzmi: „Główny opór przeciw zmianom ustaw aborcyjnych pochodzi od Kościoła rzymskokatolickiego i od grup, takich jak Ruch na Rzecz Prawa do Życia, które są organizowane i finansowane przez Kościół rzymskokatolicki. Wszyscy obecni ujrzeli dowody sposobów przeciwdziałania w formie kampanii przedwyborczych przeciwko zwolennikom aborcji, listów pasterskich itd." Zaproponowano następujące sposoby walki z tym przeciwdziałaniem: aktywne popieranie rzymskokatolickich prawodawców, którzy popierają legalizację aborcji i podkreślanie zdania mniejszości wewnątrz Kościoła, tj. takich ludzi jak Robert Dryman, który do tego momentu był kongresmenem i jednym z przywódców reformy prawa o aborcję. A na temat kardynała Cushinga (jest to znów bezczelne kłamstwo): nie był on nigdy za legalizacją aborcji, ale gdyśmy rozgłaszali, że był

on za tym, przekonaliśmy dużą liczbę niezdecydowanych katolików, że nasze stanowisko jest słuszne i światłe.

W końcu jeszcze ostatni dokument NARAL pt. *Profil opozycji*, w którym stwierdza się rzecz następującą: „opozycja stanowi zagrożenie [„opozycja" jest maskującym określeniem Kościoła katolickiego]. Stanowi ona zagrożenie, ponieważ:

a) dysponuje znacznym kapitałem;

b) pracuje w potężnych, wpływowych i sprawnych ramach organizacyjnych, za pomocą sieci łączności, która może zapewnić szybką i skuteczną akcję. Jej argumenty, nabudowane na pełnych emocji pojęciach, mogą wprowadzić zamieszanie u niedoinformowanych, a w końcu jej sposób postępowania powoduje religijną polaryzację, która zagraża społeczeństwu demokratycznemu."

Jeżeli ktoś powodował tutaj religijną polaryzację i głosił kazania – byliśmy to my. I równocześnie czyniliśmy z tego zarzuty Kościołowi katolickiemu. Niech Państwo będą pewni – jest to bardzo agresywna i owocna taktyka.

Jakie było znaczenie tej całej nagonki i propagandy?

1) Przekonała ona mass media, że każdy, kto był przeciw dopuszczalności aborcji, musiał być katolikiem lub ukrytym katolikiem lub był pod wpływem hierarchii katolickiej.

2) Przekonała ona przytaczając uzasadnienia, że katolicy, którzy byli za przerywaniem ciąży, to z pewnością, zgodnie z naszą definicją, liberalni, światli, mądrzy i postępowi ludzie. Musieliśmy dać powód do satysfakcji wszystkim katolikom, którzy przeszli na naszą stronę. Sprowadziliśmy punkt widzenia zwolenników aborcji do punktu widzenia zgodnego z trendem, seksownego i godnego poparcia.

3) Wpływ tego materiału szedł w tym kierunku, żeby „wykazać", że nie ma grup niekatolickich, które są przeciw przerywaniu ciąży.

Wówczas, jak i jeszcze teraz, jednomyślnie przeciw dopuszczalności aborcji były: wschodnie Kościoły prawosławne, „Churches of Christ", „American Baptist Association", Kościół luterański, Kościoły metodystyczne, islam, ortodoksyjni Żydzi, mormoni, Assembles of God (największa wspólnota zielonoświątkowców w USA z ok. 15 milionami członków). Inne wspólnoty religijne zajęły umiarkowaną postawę, nie zgodziły się jednak na pełną dopuszczalność aborcji: Lutheran Baptist Convention, Kościół amerykańsko-luterański, Kościół prezbiteriański i Kościoły amerykańsko-baptystyczne w USA.

Przyznaję, że jest to robiąca duże wrażenie lista grup niekatolickich, które były nieubłaganymi przeciwnikami przerywania ciąży, ale nigdy nie dopuściliśmy do tego, aby opublikowano tę listę, i nigdy nie dopuściliśmy do pojawienia się myśli, że może istnieć inna opozycja niż katolicka. Mam tutaj kartkę z wiadomościami z „Religions News Service" w USA, które wydrukowano przed dwoma tygodniami z informacją, że w Japonii (trzeba

by długo szukać, aby znaleźć mniej katolicką społeczność na świecie niż japońska), gdzie aborcja jest dozwolona od 35 lat (1948), pojawił się silny ruch w parlamencie, aby znieść prawną dopuszczalność aborcji, aby wprowadzić na nowo stare ograniczające ustawy. Legalizacja aborcji spowodowała labilny stan w gospodarczo-społecznych stosunkach ludności, straty w sile roboczej. Obecnie pojawia się silny i skuteczny trend, aby zabronić aborcji w tym kraju.

W dokumentach, które Państwu przedstawiłem, przekonywaliśmy, że jest rzeczą fałszywą i sprzeczną z konstytucją, żeby grupy religijne, takie jak hierarchia katolicka i Kościół katolicki sprzeciwiały się legalizacji aborcji i mieszały się do spraw, które w zasadzie należały do dziedziny politycznej, a nie religijnej. Twierdziliśmy, że jest to podważanie rozdziału Kościoła i państwa, który to rozdział jest zapisany w Konstytucji Amerykańskiej. Celowo przemilczeliśmy i zignorowaliśmy fakt (mówiąc „my" mam na myśli znów NARAL), że nie było to w żadnym wypadku czymś nowym w historii USA, że grupy religijne deklarowały się jednoznacznie politycznie. W latach 1850 i 1860 byli to np. duchowni protestanccy, którzy przewodzili praktycznie ruchowi na rzecz zniesienia niewolnictwa. Zapomnieliśmy celowo, że Martin Luther King, który przewodził w USA ruchowi na rzecz praw obywatelskich, był duchownym protestanckim i zapomnieliśmy, że księża katoliccy, jak Daniel i Philipp Barrigan, byli bardzo aktywni w ruchu przeciwko wojnie wietnamskiej. Jak Państwo wiedzą, byli oni kilka lat więzieni z powodu działalności przeciw wojnie wietnamskiej. Ależ oczywiście byli znani, ponieważ zajmowali pozycje liberalne i mass media pokazywały ich jako „fajnych chłopców" i nie było tu żadnego naruszenia rozdziału Kościoła od państwa. Zależy to oczywiście tylko od tego, czy zaangażowanie to odpowiada komuś czy nie. Gdy Konferencja Biskupów w USA wypowiedziała się ostatnio za zamrożeniem broni atomowej, mass media nie powiedziały im, że powinni się zajmować własnymi sprawami – wprost przeciwnie – byli uwielbiani i chwaleni za swoją postępowość. Gdy jednak ta sama grupa poparła parlamentarny wniosek, który by cofnął prawną dopuszczalność aborcji, była bardzo krytykowana i stała się najzwyczajniej obiektem ataków. Jeżeli uważają Państwo niektóre z naszych (tj. zwolenników aborcji) poglądów tamtego czasu za niekonsekwentne, to muszę Państwu przyznać rację. Na nieszczęście jest już teraz za późno, aby w USA zmienić tę tendencję: musimy nie tylko przeforsować poprawkę do konstytucji, co samo w sobie jest już trudnym procesem, lecz także usunąć orzeczenie Sądu Najwyższego USA, który obciążył nas odpowiedzialnością za legalizację aborcji. Jest to prawdziwie zadaniem Herkulesowym, usunięcie tak doniosłej decyzji, która pochodzi od tak bardzo poważanej instytucji.

[...]

Chciałbym teraz przedstawić kilka spraw wykorzystując przeźrocza. „Karta katolicka" była jedną z metod, za pomocą której czyniliśmy kwestię

aborcji „strawną", „pikantną" dla amerykańskiego społeczeństwa. Były jeszcze dwie inne metody kluczowe, których używaliśmy w naszej propagandzie na rzecz aborcji. Jedną z nich było zaprzeczanie i ukrywanie wszystkich dowodów naukowych na to, że życie zaczyna się od poczęcia, że to, co się znajduje w macicy, jest człowiekiem, osobą, która wymaga wszelkiej możliwej ochrony i zabezpieczenia takiego, jakim my sami się cieszymy. Trzecią taktyką było zawładnięcie przez nas mass mediami. Była to przypuszczalnie najważniejsza, kluczowa metoda w całej kampanii.

Jestem często pytany: „Panie Doktorze, co skłoniło Pana do zmiany swego zdania? Jak to się stało, że z organizatora i działacza politycznego pierwszej ligi na rzecz aborcji, z dyrektora największej kliniki aborcyjnej świata stał się Pan reprezentantem ruchu Pro Life"? Odpowiedź jest następująca: po opuszczeniu tej kliniki zrezygnowałem ze swojego stanowiska. Następnie zostałem dyrektorem oddziału położniczego w Nowym Jorku, który był największym oddziałem położniczym w mieście i częścią Columbia–University–Medical–School. Jako dyrektor byłem odpowiedzialny za oddział peri- i prenatalny. W roku 1973, gdy przyjąłem to stanowisko, otrzymaliśmy nową, wspaniałą aparaturę badawczą, którą dziś codziennie używamy do badania płodu, do stwierdzenia stanu jego zdrowia: wtedy to przekonałem się, że to, co jest w macicy, jest pełnowartościową istotą ludzką. Techniki, na które się tutaj powołuję, to: ultrasonografia, badania wód płodowych i elektroniczne pomiary pracy serca za pomocą światła.

Druga taktyka (po „karcie katolickiej") polega na tym, że musimy zaprzeczyć dowodowi naukowemu, który wykazuje niezbicie, że życie zaczyna się w chwili poczęcia. Musimy obstawać przy tym, że problem, kiedy zaczyna się życie, jest problemem teologicznym, prawnym, etycznym lub też filozoficznym – tylko nie naukowym. Jest to znów ulubiona taktyka grup na rzecz aborcji: polega ona na utrzymywaniu, że nie można zdefiniować, kiedy zaczyna się życie; że nie możemy tego wiedzieć; że należy to do dziedziny prawa, teologii albo do „czegoś" to zawsze należy. Jak w istocie jest to śmieszne twierdzenie, można wykazać wstawiając na miejsce słowa „życie" słowo „śmierć". Jeżeli, jak to chętnie twierdziłyby grupy na rzecz aborcji, występowanie śmierci jest czymś nieprzerwanym, jeżeli jest to problem teologiczny, moralny lub prawny, ale nie naukowy, to wtedy nie byłoby rzeczą możliwą uznać kogoś za zmarłego i wtedy kazalibyśmy zmarłym z cmentarzy brać udział w wyborach. Brak definicji śmierci, jako przeciwieństwa życia, spowodowałoby całkowity chaos. Rzeczywiście, prezydent Carter powołał w 1976 r. komisję, która miała zbadać ten problem i przedłożyć Kongresowi Amerykańskiemu definicję śmierci, aby lekarze, adwokaci, sędziowie i inni, którzy mają z tym problemem do czynienia, otrzymali stałe wytyczne, według których człowiek mógłby być uznany za nieżyjącego. Całkowicie śmieszne jest to, że z jednej strony zużywamy tak dużo czasu, by zdefiniować śmierć, a z drugiej strony zwolennicy przerywania ciąży wyjaśniają, że życia

jakoby nie można było zdefiniować. My musimy zdefiniować nawet życie. Jest to koniecznością zarówno dla celów naukowych, jak również dla prawa i moralności. W praktyce życie można jasno zdefiniować. Rozpoczyna się od poczęcia, zapłodnienia i od tego momentu poczęta osoba jest istotą ludzką. Nie ma żadnego miejsca w macicy, w którym mogłoby dojść do zamiany z niczego w coś, z czegoś, co nie jest osobą – w osobę. Nie ma żadnej nagłej zmiany w czasie rozwoju wewnątrzmacicznego i dlatego życie jest nieprzerwanym ciągiem od swojego początku aż do końca.

ZAKOŃCZENIE

Sądzę, że zezwolenie na przerywanie ciąży oznacza planowe niszczenie tego, co z całą pewnością jest życiem człowieka. Sądzę także, że jest to nie dający się niczym usprawiedliwić akt barbarzyństwa. Trzeba przyznać, że nie chciana ciąża stanowi trudny dylemat. Ale szukanie rozwiązania w umyślnym, aktywnym niszczeniu, oznaczałoby odrzucenie wielkiej mocy ludzkiego rozumu i co gorsza oznaczałoby to kapitulację społecznej aktywności przed daniem pozytywnej odpowiedzi na trudne problemy socjalne. Haniebne przyjęcie wyższości siły nad racją. Jako naukowiec wiem – nie wierzę – lecz wiem, że życie człowieka zaczyna się od poczęcia. Mimo że formalnie nie jestem religijny, wierzę z całego serca, że istnieje boża egzystencja, która domaga się od nas ostatecznego i nieodwołalnego „STOP" wobec tragicznej, haniebnej zbrodni przeciwko ludzkości.

Jeśli w tej naszej sprawie mielibyśmy nie mieć dość odwagi, mielibyśmy zawieść, zwlekać lub być niepewni, jeżeli mielibyśmy stracić choćby chwilę, historia nigdy nam tego nie wybaczy.

Tłum. *F. K.*

Jerzy NARBUTT

SOLIDARNI
(HYMN „SOLIDARNOŚCI")

Solidarni,
nasz jest ten dzień,
a jutro jest nieznane,
lecz róbmy tak,
jak gdyby nasz był wiek –
pod wolny kraj
spokojnie kładź fundament.

A jeśli ktoś
nasz polski dom zapali,
to każdy z nas
gotowy musi być –
bo lepiej byśmy
stojąc umierali,
niż mamy klęcząc
na kolanach żyć.

Solidarni,
nasz jest ten dzień:
zjednoczmy się,
bo jeden jest nasz cel!

26 listopada 1980

Jan Feliks GROSS

O ROLI MORALNOŚCI W POLITYCE STANÓW ZJEDNOCZONYCH

Europejczycy najczęściej nie doceniają znaczenia etyki w polityce amerykańskiej, a może także i w polityce angielskiej. Nie należy zapominać, że najkrwawsza wojna, którą Ameryka stoczyła w XIX w., a także najbardziej krwawa wojna w historii światowej od czasów napoleońskich do pierwszej wojny światowej – była wojną cywilną w Stanach Zjednoczonych, wojną o zniesienie niewolnictwa. Porównajmy tę wojnę XIX w. z wiekiem XX, kiedy to najkrwawszą wojnę stoczył Adolf Hitler o przywrócenie niewolnictwa na świecie oraz miały miejsce wojny wewnętrzne przeciwko własnym narodom o narzucenie nowych form niewolnictwa prowadzone przez Stalina, Mao Ce-tunga i innych. W tym jest różnica doświadczenia. Pierwsze doświadczenie (wojna amerykańska) rodzi pewien idealizm, drugie (wojny XX w.) pewien cynizm oraz zwątpienie.

Polityka nie jest tylko działalnością makiaweliczną, choć tak się często wydaje. Zasadnicze idee etyczne odgrywały i odgrywają w polityce amerykańskiej ogromną rolę. Już Jerzy Waszyngton w swoim pożegnalnym adresie chciał się odsunąć od wszelkiej polityki europejskiej, bo nie widział możliwości rozwiązań pozytywnych, etycznych przez włączenie się ówczesnych Stanów Zjednoczonych do polityki światowej. Kiedyś prezydent Bush określił swój program jako program „gentler and kinder America" – Ameryki bardziej ludzkiej i bardziej życzliwej. I te słowa nie są bynajmniej frazesem. Odzwierciedlają ogólną tendencję, by rząd oprzeć na zasadach etycznych, co podkreśla się w Stanach bezustannie, zasadach którymi musi i powinien kierować się rząd Stanów Zjednoczonych.

Prezydent Bush jest konserwatystą – ja nie jestem, jak wiadomo, konserwatystą: przeciwnie, muszę dodać, że nie głosowałem na prezydenta Busha – ale trzeba pamiętać, że konserwatyzm amerykański, podobnie jak i konserwatyzm angielski, jest zupełnie innego rodzaju, niż kontynentalna prawica europejska. Konserwatyzm ten – zachowawczy w sprawach gospodarczych – ma silne tendencje etyczne, ma poczucie pewnego zobowiązania i odpowiedzialności społecznej za całość narodu, całość państwa i za dobrobyt. W tym też jest poczucie pewnej odpowiedzialności za czystość moralną oraz etyczną procesu politycznego. Wydawać się to może czasem Europejczykowi naiwne, ale w świetle amerykańskiej polityki i działalności społecznej takie nie jest.

W Stanach Zjednoczonych występuje oczywiście korupcja, nie będę tego ukrywał, przekupstwo, które przejawia się dosyć często, ale jest ono z reguły ściśle dochodzone i surowo karane przez sądy.

Społeczeństwo w pewnym sensie jest rozdzielone na tych (większość), którzy trzymają się ściśle zasad postępowania wyznaczonych przez nasze

normy i zasady etyczne, i innych, którzy należą do innej kategorii moralnej, którzy nie kierują się tymi zasadami. Jednak ten parametr i granice postępowania są wyraźnie określone, szczególnie w sprawach politycznych, choć może nie tak silnie w sprawach gospodarczych. Wspomnę tutaj, że jednym z bardzo surowych przestępstw w tradycji amerykańskiej jest kłamstwo; z powodu mówienia nieprawdy utracił swe stanowisko po sprawie Watergate prezydent Nixon. W polityce można robić rzeczy nie bardzo prawe, ale nie wolno kłamać – to jest zasadnicza norma, którą się kieruje to społeczeństwo, albowiem wiele opiera się w tym społeczeństwie po prostu na zaufaniu.

W jednej z ostatnich książek Jana Józefa Szczepańskiego, *Kadencja*, autor opisuje przygotowania do wizyty u ministra i narady Związku Pisarzy w związku z tą ważną wizytą i negocjacjami. Obecny przy tym profesor Uniwersytetu Warszawskiego zauważa: „Tylko nie mówmy o etyce, bo wezmą nas za ludzi naiwnych". Otóż to jest bardzo charakterystyczne: odwołanie się do zasad etycznych w rozmowie tego rodzaju w Stanach Zjednoczonych nie byłoby uważane za sprawę naiwności.

Przejdźmy do polityki zagranicznej. W polityce zagranicznej Stanów Zjednoczonych element etyczny pozostał, mimo że polityka ta kieruje się przede wszystkim rozwiązaniami pragmatycznymi. Element moralny jednak nadal istnieje. Zarysowują się tu dwie szkoły. Pierwsza kieruje się ideami i etyką znacznie silniej niż druga, która jest ściśle pragmatyczna. Zwykle w praktyce dochodzi do pewnego kompromisu tych dwóch szkół. Pierwsza, powiedziałbym, szkoła idealistyczna, wywowdzi się z tradycji Wilsonowskiej, z czasów prezydenta Wilsona, który walczył o Ligę Narodów, o pokój światowy. Popełnił on wiele błędów, ale kierowały nim zawsze myśli o wielkich rozwiązaniach. Szkoła ta była jeszcze bardzo silna w czasie drugiej wojny światowej i reprezentowała podobne kierunki, jak w czasie pierwszej wojny, mianowicie, popierała utworzenie nowej Ligi Narodów. Przy organizowaniu Narodów Zjednoczonych istniał pewien wpływ i wkład tej grupy, która głównie gromadziła się wokół fundacji Carnegiego – (Carnegian Foundation for International Peace) – a której przewodził podówczas profesor Shotweit (był tam także podsekretarz stanu Adolf Berli i szereg innych wybitnych ludzi, którzy mieli swój wpływ na rozwój historyczny). Druga szkoła – pragmatyczna, uwidacznia się zawsze w polityce Stanów Zjednoczonych. Pragmatyzm jest częścią wielkiej filozofii amerykańskiej, jest właściwą, rdzenną filozofią amerykańską.

Jak to wygląda dziś? Profesor Zbigniew Brzeziński w dużej mierze reprezentuje ten kierunek, który wierzy, że w polityce zasady etyczne oraz pewien idealizm mają swoją funkcję i pełnią swoją rolę. Te zasady przyświecały prezydentowi Carterowi. To za czasów prezydenta Cartera wprowadzono do polityki amerykańskiej zasadę obrony praw człowieka, zasadę obrony wolności politycznej i obrony jednostki. Po wojnie wietnamskiej ześrodkowały się one na zagadnieniu obrony praw jednostki i to stanowi dzisiaj mocną zasadę amerykańskiej polityki zagranicznej. Nie znaczy to, że Ameryka jest zdecydowana ponosić wielkie ofiary w obronie tych praw gdzieś za morza-

mi, za lasami, w dalekich krajach, że będzie ingerować bardzo mocno w obce sprawy wewnętrzne. To nie wchodzi w grę. Jednak naciski będą wywierane w tej sprawie i tych zasad polityka zagraniczna Stanów Zjednoczonych broni.

Stronę bardziej pragmatyczną polityki (tak zwanej realnej, bismarckowskiej „Realpolitik") reprezentuje Henry Kissinger. Jest to szkoła, której hołdował profesor Hans Morgentan, wykładający ongiś na uniwersytecie w Chicago. Otóż wedle tego kierunku polityka amerykańska kierować się musi wyłącznie racją stanu i interesem Stanów Zjednoczonych i nie może się kierować żadnymi idealnymi czy ideowymi zobowiązaniami.

Na koniec trzeba stwierdzić, że elementu etycznego i ideowego w polityce zastosować się nie da. Nieraz istnieje sprzeczność między normami etycznymi, którymi człowiek – jednostka powinna się kierować i którymi również powinno się kierować państwo, a interesem politycznym narodu i interesem politycznym państwa związanego z sytuacją międzynarodową. Polityka w pewnym sensie nie jest wyborem drogi najlepszej i najłatwiejszej, ale jest wyborem drogi możliwej. W każdym razie zasady etyczne stanowić jednak powinny granice naszego postępowania, bo tylko w tych warunkach stworzyć możemy bardziej ludzki świat, tylko wtedy stworzyć możemy warunki współżycia narodów.

Krystian WOJACZEK

DROGA TRUDNEJ NADZIEI*

„Elektryk ze Stoczni im. Lenina, syn cieśli z doliny Wisły..." – słowa, którymi nazwał Lecha Wałęsę przewodniczący Komitetu Pokojowej Nagrody Nobla Egil Aarvik (s. 355), zdają się dobrze charakteryzować jego postać. Nawiązują one nie tylko do pochodzenia i wykonywanej pracy laureata Nagrody Nobla, ale eksponują pewne charakterystyczne cechy jego osobowości umożliwiające mu kroczenie drogą nadziei.

Lech Wałęsa pochodzi z Popowa – ziemi dobrzyńskiej, spośród ludzi, których charakteryzuje jako odważnych, upartych, ale otwartych i podatnych na zmiany. Ludzi aktywnie uczestniczących w historii Polski (s. 11). Część tej historii jest opisana w autobiograficznej książce *Droga nadziei*. Książka posiada układ chronologiczny. Tworzy ją dziesięć części stanowiących pewne całości tematyczne lub dające się wyodrębnić okresy czasu. Są to: „Rodzinne korzenie"; „Stocznia"; „Grudzień 1970"; „Mieszkanie na Stogach i działalność w Wolnych Związkach Zawodowych"; „Strajk sierpniowy"; „Czas legalnej działalności związku"; „Stan wojenny"; „Okres zwolnienia z internowania do otrzymania Nagrody Nobla"; „Wydarzenia związane z nagrodą"; „Śmierć ks. Jerzego Popiełuszki".

W pierwszej części Autor przedstawia swoje rodzinne korzenie sięgające przełomu XVIII i XIX wieku. Jest to barwna część książki o charakterze sagi, odtworzona w znacznej mierze, jak zdaje się sugerować Autor, przy pomocy jego siostry Izabeli. Jest ukazany pradziadek Autora – Mateusz, który musiał najprawdopodobniej uchodzić z Francji (czas Wielkiej Rewolucji Francuskiej) i szukał schronienia w Polsce. Mając dosyć „wałęsania się po świecie" (s. 11) osiedlił się w ziemi dobrzyńskiej. Wykupił 315 mórg ziemi (prawie całe ówczesne Popowo), dając tym samym początek polskiej historii rodu Wałęsów. Jeden z jego synów imieniem Jan oraz wnuk o tym samym imieniu (dziadek Autora książki) nie kryli swoich związków z Francją, w której spędzali sporo czasu. Jan (dziadek Autora) był człowiekiem zaangażowanym politycznie, a że jest to okres końca zaborów, I wojny światowej, wojny roku 1920, opisy stanowią znakomite pole przypuszczeń i dociekań. Trzej starsi synowie Jana: Zygmunt, Bolesław i Izydor byli cieślami. Budowali domy w Brudzeniu, Sobowie, Chalinie i Dobrzyniu. Szef rodzinnej brygady, Bolesław, jest ojcem Lecha Wałęsy. Bolesław ożenił się z Feliksą Kamińską z niedalekiej Pokrzywnicy. Po śmierci Bolesława matka Autora wyszła za mąż za młodszego brata Bolesława, Stanisława. Dzieciństwo, okres młodzieńczy oraz pierwsze lata pracy Lecha Wałęsy są opisane dość szczegółowo, ukazując różne koleje rodzinnego życia tamtego okresu.

* Lech Wałęsa, *Droga nadziei*, Kraków 1989, ss. 386.

Kolejna część książki jest zatytułowana „Stocznia". Autor łamie tu chronologiczny układ książki, chyba ze względu na znaczenie, jakie wydarzenia w Stoczni Gdańskiej miały w życiu jego i polskiego społeczeństwa. Krótko charakteryzuje okoliczności trzykrotnego podejmowania pracy zawodowej w stoczni w latach 1967, 1980 i 1983. Część ta obejmuje również krótką wzmiankę o spotkaniu przyszłej żony – Danuty oraz o zawarciu małżeństwa. Jest to część książki, w której rys autobiograficzny schodzi jakby na drugi plan. Autor wiele miejsca poświęca sytuacji społeczno-politycznej i częściowo gospodarczej Polski. Wiele następnych partii książki posiada taki właśnie charakter. Odnosi się wrażenie utrzymywania pewnej równowagi między wątkiem autobiograficznym a wątkiem społecznym.

Następnie Autor powraca do szczegółowego opisu wydarzeń grudnia 1970 r. Opisane są pierwsze żądania robotników, rozmowy z dyrekcją, walki uliczne, użycie broni przeciw robotnikom. Opis obejmuje również wydarzenia ze Szczecina. Przedstawiona jest postawa Kościoła katolickiego wobec tych wydarzeń. Autor ukazuje też grę polityczną, prowadzoną w różnych kręgach władzy i wykorzystywanie tych wydarzeń do wyciągania własnych korzyści. Prowadząc z pewnej czasowej perspektywy analizę tamtych wydarzeń Lech Wałęsa pisze: „Grudzień ze swoim dramatem jest przeżyciem zupełnie nieporównywalnym z późniejszym o dziesięć lat Sierpniem. Ówczesny świat był światem zupełnie innym. Grudzień jest dramatem samotności. W wielu wymiarach, także w wymiarze społecznym i międzynarodowym. Nie czuło się więzi nie tylko pomiędzy poszczególnymi środowiskami tu, w Gdańsku, ale nawet bliżej, w domu, na klatce schodowej. Przejmująca samotność, strach, brak perspektyw. [...] Strach pomyśleć, jaki mroźny, mroczny i samotny był ten nasz Grudzień" (s. 73).

Części poświęcone Stogom i Wolnym Związkom Zawodowym, oprócz wielu informacji z życia rodzinnego Autora i jego zmagań o pracę, przynoszą szereg cennych informacji na temat rodzących się niezależnych instytucji życia społecznego. Charakterystyczne jest wprowadzenie przez Autora na skalę znacznie szerszą wypowiedzi innych działaczy społecznych, z którymi się spotykał i współpracował. Można tu znaleźć wypowiedzi Andrzeja Gwiazdy, Lecha Kaczyńskiego, Aliny Pieńkowskiej, Dariusza Kobzdeja, Aleksandra Halla i wielu innych.

W części zatytułowanej „Strajk" Lech Wałęsa opisuje przebieg strajków sierpniowych 1980 roku, które doprowadziły do powstania „Solidarności". Widoczna jest ich dynamika i meandry. Widać dojrzewanie robotniczej świadomości poszerzającej się o zrozumienie, że walka powinna się toczyć o zabezpieczenia strukturalne przed wynaturzeniami władzy. Zrelacjonowane są same rokowania. Przedstawiona jest solidarność innych środowisk z robotnikami: pomoc ekspertów, poparcie literatów gdańskich z Lechem Bądkowskim na czele, solidarność chłopów dostarczających żywność. Widać wyraźnie, że jest to inny czas, inna świadomość ludzi niż w roku 1970. Dzięki solidarności ludzi między sobą, między poszczególnymi środowiskami mogła powstać jej instytucja – „Solidarność" jako związek zawodowy.

Kolejne „500 dni" to okres legalnej działalności „Solidarności", do

wprowadzenia stanu wojennego. Ukazane są zupełnie nowe problemy, wobec których staje Związek i sam Lech Wałęsa. Jest to okres organizowania się Związku, stąd znaczna porcja informacji personalnych z tym związanych. Zawarte są tu próby określenia Związku, jak i wybór polityki prowadzenia go w pełnej sprzeczności rzeczywistości państwa totalitarnego, które przecież nie przewidywało istnienia takiego „nowotworu". Autor rejestruje też wewnętrzną próbę zastąpienia go na stanowisku przewodniczącego, i to za sprawą bliskich współpracowników. Są zrelacjonowane kontakty z zagranicznymi związkami zawodowymi i podróże do Watykanu, Włoch, Japonii, Szwajcarii, Szwecji i Francji. Opisane są manipulacje władzy prowadzące do tzw. upolitycznienia Związku, próby jego rozbicia, tzw. prowokacja bydgoska, oraz polityczne przygotowania do wprowadzenia stanu wojennego.

W następnej części Lech Wałęsa opisuje wydarzenia towarzyszące wprowadzeniu stanu wojennego, sytuację w Stoczni Gdańskiej po tym fakcie oraz swoje internowanie w Otwocku i Arłamowie. Ukazana jest też mediacyjna rola Kościoła katolickiego oraz poparta różnymi oświadczeniami stała chęć porozumienia z władzami ze strony przewodniczącego Związku. Podobny charakter posiada następna część, gdyż polityka władz, mimo zwolnienia Wałęsy z internowania, niewiele się zmieniła. Stąd ukazuje ona pierwsze próby podjęcia na nowo działalności społecznej, usiłowania władz zmiany statusu Lecha Wałęsy na osobę prywatną, stałą inwigilację przez służbę bezpieczeństwa. Są to, łącznie z częścią poświęconą ks. Jerzemu Popiełuszce, najsmutniejsze i przygnębiające partie *Drogi nadziei*.

W tym kontekście prawie zapowiedzią zmiany na lepsze, jakimś drogowskazem na drodze ku nadziei, jest przyznanie Autorowi Pokojowej Nagrody Nobla w 1983 r. Lech Wałęsa poświęca temu wydarzeniu odrębną część swojej książki. Składa się ona w przeważającej mierze z relacji innych osób na ten temat, zamieszcza fragmenty publikacji z zagranicznych czasopism oraz niektóre z otrzymanych depesz i listów.

Książkę swoją przewodniczący „Solidarności" zamyka krótką relacją wydarzeń związanych ze śmiercią i pogrzebem ks. Jerzego Popiełuszki. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać paradoksem takie zakończenie *Drogi nadziei*. Wystarczy jednak przywołać do świadomości wiele innych pociągnięć Autora książki, które takie właśnie reakcje budziły w jego otoczeniu. Z pewnej perspektywy jednak okazywały się dziwnym świadectwem jakiegoś głębokiego wyczucia biegu wydarzeń, rejestrowania rodzących się nowych procesów i spraw niewidocznych jeszcze dla większości. Dlatego warto zwrócić uwagę na pewne uwarunkowania sposobu myślenia, przyjętych wartości i postępowania Lecha Wałęsy, pozwalające lepiej zrozumieć i jaśniej widzieć drogę nadziei, którą kroczy. Wydaje się, że we wspomnianej książce Autor w ten właśnie sposób prowadzi czytelnika do celu.

Lech Wałęsa wydaje się przywiązywać znaczną uwagę do swoich rodzinnych korzeni jako uwarunkowań jego drogi życia. „Musiałem jednak wchłonąć swoją porcję rodzinnych soków, które krążą we mnie i coraz częściej wywołują stare, zatarte obrazy, schematy zachowań, wspomnienia. Bo jednak każdy człowiek przychodzi

skądś. Przeszłość, droga, którą przeszedł, określa go na tyle dokładnie, że z grubsza można powiedzieć, jak będzie żył, jak się zachowa, co zrobi. Przynajmniej ja tak rozpoznaję przychodzących do mnie ludzi. Właściwie nie interesuje mnie to, w jaki sposób ktoś sam chce się pokazać, przedstawić. Patrzę właśnie tak: skąd przyszedłeś? Jeśli to wiem, wiem także, co będziesz musiał zrobić dalej. I to zrobisz, choćbym cię powstrzymywał czy zachęcał do czego innego" (s. 20).

To prawie deterministyczne postrzeganie człowieka staje się bardziej zrozumiałe, gdy wypełnić je treścią dzieciństwa Autora, które w wielu miejscach wydaje się wyjaśniać jego zachowanie jako człowieka dorosłego, przywódcę robotników i przewodniczącego „Solidarności". Warto zwrócić uwagę na charakter wiejskiego życia, w którym upływało dzieciństwo Autora: twardy i hartujący człowieka od początku. „Warunki na wsi były surowe – to są lata czterdzieste, pięćdziesiąte, bo na wsi przebywałem do czternastego roku życia. Każdy musiał robić swoją robotę od małego. Nie było darmozjadów: pięć lat – pasiesz gęsi, siedem lat – do krów, dziesięć – do obrządku, do wszystkiego, i to niezależnie od nauki. [...] Wieś była okrutna, bezwzględna" (s. 20-21). Prawdopodobnie nie byłoby człowieka, który z taką determinacją potrafił być wierny przyjętym wartościom zarówno w okresie walki o niezależny związek, jak i w czasie internowania, gdyby nie zahartowanie wyniesione z wczesnego okresu życia Lecha Wałęsy.

Obok zaprawy do radzenia sobie w trudnych i niesprzyjających warunkach życia pojawia się w autobiografii Lecha Wałęsy druga istotna, z punktu widzenia późniejszych wydarzeń, cecha. Jest nią umiejętność wychodzenia poza zastane schematy myślenia, struktury i sytuacje. Ciągłe dążenie do rozwoju i poszukiwanie lepszego, mimo że zewnętrznemu obserwatorowi istniejąca sytuacja może wydawać się całkiem dobra. Ilustruje to kilka znamiennych epizodów z życia Autora. „W POM-ie uchodziłem za fachowca najlepszego w okolicy, no gdzieś w promieniu dwudziestu, trzydziestu kilometrów. A więc jak na warunki wiejskie – prawie najlepszy w świecie. Naprawiałem wszystko, od brony do telewizora. [...] Pieniądze miałem, wszyscy mnie znali, bo każdemu coś tam zrobiłem, szybkie roboty, takie, których nikt nie chciał brać. Przyjeżdżali do mnie albo ja jechałem. Byłem kimś, oswoiłem świat.

Myślami wracam do tego popołudnia, kiedy uświadomiłem sobie nagle beznadziejność tego wszystkiego. Przeżyłem głębokie rozczarowanie i zniechęcenie pracą. POM wydał mi się nagle miejscem dusznym, ciasnym, nie do wytrzymania" (s. 27).

„Po tych kilku latach spędzonych wśród starych gratów, samochodów, które rozbierałem do ostatniej śrubki, będąc człowiekiem, który wszystko lubi poznać – byłem dobrym fachowcem. Kiedy jednak wszedłem na wydział, a potem zaprowadzili mnie po raz pierwszy na statek, kiedy zabłądziłem na kilku piętrach prowizorycznych konstrukcji w ładowniach i nie mogłem trafić do wyjścia – poczułem, że jestem tutaj jednym z wielu tysięcy. Było to przykre, ale nie mogłem się cofnąć, nie znoszę się cofać. Tamto wcześniejsze poznałem dogłębnie, a kiedy coś poznam i nie mam możliwości poprawienia czegoś, ogarnia mnie znudzenie. Poznałem i ludzi, ich małość, ich przywary i możliwości – i postanowiłem, że idę dalej" (s. 41).

Kierunek swej dalszej drogi życia Lech Wałęsa tak opisuje: „Wtedy wydawało mi się, że jadę tam, bo przypasował mi pociąg, najbliższy do Gdyni, przez Gdańsk. Ale nie tak się dzieje w sprawach wyborów, teraz rozumiem to jaśniej. Tam było morze, wspomnienie ze szkolnej wycieczki czegoś rozległego, przestronnego, swobody. I wielkie miasto, port, przygoda. Wybór był podświadomy; wiedziony instynktem, tak jak węgorz, dążyłem, czułem, że tam, w tym wielkim skupisku ludzi jest źródło mojej siły, że tam się odnajdę albo rozpłynę" (s. 28).

Umiejętność wychodzenia poza utarte schematy, gorsząca wielu, jak się później okaże, łamania zastanych struktur umożliwiła Lechowi Wałęsie owo słynne już przeskoczenie ogrodzenia Stoczni Gdańskiej i poprowadzenia robotniczego strajku w sierpniu 1980 roku. Dokonał tego jako człowiek zwolniony od kilku lat z pracy w stoczni za swoją działalność społeczną. Tak to relacjonuje: „Można było mieć wielkie plany, gotowe scenariusze, ale człowiek jest tylko człowiekiem – kiedy stoi na koparce, za plecami dyrektora Stoczni, do której tuż przed chwilą wszedł jak złodziej, nie będąc w niej od czterech lat, to jest skok głową do przodu w wielką niewiadomą, z uczuciem, że unieważnia się i łamie wszelkie nawyki, konwencje, do których przecież jest się przyzwyczajonym. Jak się zdecydujesz wejść w tę zawieruchę, ogarnia cię potworna samotność" (s. 121).

Umiejętność wychodzenia poza zastane struktury i sytuacje, nie ulega wątpliwości, jest cenną cechą warunkującą rozwój. U Lecha Wałęsy, jak to wynika z książki, jest to nie tylko umiejętność, ale recepta na życie, wcale niełatwa, jak się okazuje kolejny raz dzisiaj, dla jego współpracowników. Pisze na ten temat w relacjach ze strajku w Stoczni Gdańskiej. „Staję wobec trudnych wyborów [...] W takich sytuacjach sprawy pozostawiam własnemu biegowi, kto nadąża – jest ze mną i ja jestem z nim. Nie ma innej drogi, jeśli liczy się cel. Dystans do przebycia jest męczący, wiem coś na ten temat. Przecież i ja czasem odpoczywam, podążam dłuższy czas z jakąś grupą, w tym samym rytmie, wiele nas łączy – wspólne przemyślenia, pomysły, argumentacja, działanie. Ale jeśli grupa robi się grupą «samą dla siebie», wymagającą stosownego celebrowania, jeśli mnożą się zobowiązania opóźniające realizację celu, nic nie mówię nikomu, tylko «przyspieszam» i szukam nowego rytmu. Kto chce, kto czuje potrzebę wyjścia z obszaru, który staje się jałowy – ten idzie ze mną i znowu możemy być razem wobec nowych sytuacji, choć nie wiem na jak długo" (s. 141).

Umiejętność oryginalnego widzenia rzeczywistości pozwala Lechowi Wałęsie na równie oryginalne rozwiązania problemów, wobec których staje, co w połączeniu z nieprzywiązywaniem wagi do przyjętych konwencji daje mu niezależność i możliwość nie przewidzianego przez drugą stronę postępowania. Wydaje się, że tu jest obszar, któremu ruch „Solidarności" zawdzięcza wiele swoich sukcesów. „W ogóle, gdybym miał powiedzieć, co jest najważniejszą moją umiejętnością, która umożliwiła mi poruszanie się w skomplikowanej rzeczywistości Polski po Sierpniu – powiedziałbym, że jest to umiejętność zastosowania «trzeciego wyjścia» w sytuacji, w której wszyscy twierdzą, że są możliwe tylko dwa" (s. 182).

Z perspektywy drogi nadziei Lecha Wałęsy, zarówno tej zarejestrowanej na kartach książki, jak i tej pisanej wyłącznie życiem, należy zwrócić uwagę na sprawę, o której sam Autor wspomina jakby mimochodem, a która jest obecna w wielu wydarzeniach polskiego życia społeczno-politycznego z udziałem przewodniczącego „Solidarności". Chodzi o głęboką i precyzyjną orientację Autora w potrzebach, nastrojach i oczekiwaniach ludzi pracy. „Strajk jest jak tłum, który reaguje różnie, zmiennie, na swój sposób. Ja rzeczywiście – byłem bez scenariusza, jednak czułem tłum. Kiedy jestem w dużym skupisku, zawsze wiem, czego ci ludzie chcą. Po prostu podświadomie wyczuwam" (s. 134). Innym przykładem wyczucia potrzeb i nastrojów społecznych jest opis sytuacji z listopada 1980 roku. „Ludziom, w pewnych momentach, zaspokojenie ich głębokich potrzeb moralnych jest potrzebne do życia jak powietrze, jak chleb. Temu żywiołowemu dążeniu można się przeciwstawić, można tylko podjąć uczciwy dialog, albo też zmierzać ku nieuchronnej konfrontacji" (s. 198).

Wielokrotnie w opisach poszczególnych wydarzeń Autor ujawnia rolę, jaką w jego postępowaniu odgrywa wiara. Wydaje się to być wiara człowieka, który całą swoją egzystencją przylgnął do Boga nie po to, aby On uwolnił go od wypełniania ziemskiego posłania. Jest on przekonany, że pracowite przekształcanie tej ziemi, łamanie zastanych struktur po to, by tworzyć lepiej służące ludziom, jest działaniem daleko przekraczającym ziemski wymiar i przynoszącym rozwiązania, których gwarantem poprawności może być sam Bóg. To już jest praktyczna teologia rzeczywistości ziemskich, leżąca u podstaw takiej wiary. „Nie trzeba w ogóle dopuszczać myśli o strachu. Mnie osobiście pomaga w tym zawierzenie: wiem, że robię dobrze, nie wiem jak to się zakończy, ale to ode mnie też nie zależy. Mam robić dobrze, na ile mnie tylko stać, i nie przejmować się tym, co los mi przyniesie. Dokonałeś wyboru – musisz jechać. Tylko jedź ostrożnie" (s. 134).

Lektura *Drogi nadziei* jest płodna w refleksje, które inspiruje u czytelnika. Jest przede wszystkim świadectwem życia człowieka splecionego z historią Polski ostatnich dziesięcioleci w takim stopniu, że jego życia bez tej historii, a historię Polski bez niego trudno byłoby zrozumieć.

Jest to książka, która posiada wiele wątków: osobisty – życia człowieka i jego rodziny; społeczny – ukazane są procesy, których wagę i dalekosiężne skutki ciągle jeszcze bardziej czujemy, aniżeli sobie uświadamiamy; polityczny – chyba trochę mimo woli ukazane jest zbliżające się niechybnie fiasko polityki w wydaniu II połowy XX wieku; teologiczny – jest świadectwem zawierzenia Bogu w sprawach społecznych, a tym samym uznania Go ostatecznym Panem społecznego rozwoju, mimo wszelkich jego zawirowań i ludzkich manipulacji; pastoralny – ukazuje rolę Kościoła katolickiego we wspomnianym rozwoju polskiego społeczeństwa.

Lektura *Drogi nadziei* pozwala lepiej zrozumieć polskie społeczeństwo i jego aspiracje, a także wiele obecnych decyzji Lecha Wałęsy. Wydaje się, że książka ta powinna być z pokorą przeczytana przez współczesnych, polskich polityków. Dzięki prostocie i klarowności sformułowań z jednej strony i zarejestrowanym oczekiwaniom polskiego społeczeństwa (tak doskonale od-

czytanym przez Wałęsę) z drugiej, pomoże im uniknąć błędów, które popełniają.

Wydaje się, że pewnym minusem książki jest wielokrotne przyznawanie się do popełnionych błędów z okresu legalnego działania Związku, które władze wykorzystały do wprowadzenia stanu wojennego. Być może były to błędy polityczne? W rzeczywistości jednak nie one były przyczyną wprowadzenia stanu wojennego, lecz natura totalitarnej władzy w Polsce. Z obecnej perspektywy takie sformułowania rażą swoim nieprzyleganiem do normalności. Rażą może dlatego, że uświadamiają, jak bardzo społeczeństwo polskie było w defensywie? Książka jest ze wszech miar godna polecenia, zaś jej tytuł powinien brzmieć: „Droga trudnej nadziei".

Ks. Franciszek KAMPKA

W POSZUKIWANIU PRAWDY O „SOLIDARNOŚCI"

Wydawnictwo „Europa" zaproponowało ostatnio polskiemu czytelnikowi pracę firmowaną przez Alaina Touraine'a, a będącą rezultatem współpracy polskich i francuskich socjologów, przede wszystkim zaś Francois Dubeta, Michela Wieviorki oraz Jana Strzeleckiego. Książka, której nadano tytuł *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980-1981*[1], w wersji francuskiej została opublikowana już w roku 1982; wydaje się ona atrakcyjną próbą opisania fenomenu, jakim był zbiorowy protest społeczeństwa polskiego z początku lat osiemdziesiątych. Sam Touraine, animator badań, które stały się podstawą omawianej pracy, to przedstawiciel tzw. socjologii działania, obecnie sześćdziesięciopięcioletni uczony, będący od 1960 roku dyrektorem Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales, a od 1966 roku profesorem na Uniwersytecie Paris-Nanterre. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się głównie na świadomości robotników, zagadnieniach ruchów społecznych oraz problemach społeczeństwa postindustrialnego[2].

W pracy poświęconej „Solidarności" zwraca uwagę zastosowanie niestandardowej metody „interwencji socjologicznej". Jest ona oryginalnym pomysłem samego Touraine'a, który jej obszerną charakterystykę przedstawił m.in. w swej książce *La prophétie anti-nucléaire* (Paris 1980). Opiera się ona na trzech założeniach. Po pierwsze, najpełniejszą wiedzę o społecznych zachowaniach zbiorowych uzyskuje się przez bezpośrednie badanie samych działaczy społecznych, przede wszystkim zaś ich własnej autoanalizy. Po drugie, aby właściwym przedmiotem badania uczynić nie treści ideologiczne formułowane przez działaczy, ale interakcje, w jakie oni wchodzą, podczas seansów konfrontuje się ich z partnerami społecznymi. Po trzecie, socjolog powinien spełniać funkcję pośredniczącą pomiędzy działaczami a samym ruchem. Dzięki tym założeniom koncepcja Touraine'a zbliża się do tzw. obserwacji uczestniczącej, znanej w socjologii za sprawą przedstawicieli szkoły chicagowskiej, choć nie jest z nią tożsama. Różnica polegać ma na swego rodzaju pozytywnym wkładzie w relacje pomiędzy ruchem a jego liderami; nie chodzi tu wyłącznie o uczestnictwo, które miałoby ułatwić badanie, ale właśnie o mediację, co w istotny sposób zmienia status socjologa.

Zaproponowana przez Touraine'a metoda wydaje się bardzo atrakcyjna. Przede wszystkim oryginalnie rozwią-

[1] A. Touraine i in., *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980-1981*, przeł. A. Krasiński, posłowie P. Kuczyński, Wydawnictwo Europa 1989, ss. 184.

[2] Za najważniejsze jego prace uważa się: *Sociologie de l'action* (1965), *La Conscience ouvriere* (1966), *La Société post-industrielle* (1969), *Production de la société* (1973), *Pour la sociologie* (1974), *La prophetie anti-nucléaire* (1980).

zuje jeden z podstawowych problemów wszelkich badań empirycznych, jakim jest odpowiedni dobór reprezentatywnej próby badanych. Praktykowany często losowy dobór respondentów w wypadku tak skomplikowanego i złożonego fenomenu, jakim jest ruch społeczny, mógłby się okazać absolutnie niemiarodajny, nie wychwytujący najważniejszych elementów świadomości zbiorowej. Poddanie analizie wypowiedzi sformułowanych, np. artykułów w prasie i w biuletynach (metoda analizy treści), przyniosłoby w efekcie wiedzę o poglądach elity intelektualnej ruchu. On sam w obu wypadkach pozostałby nie rozpoznany. Touraine wydaje się więc wybierać „metodę środka" – liderzy ruchu nie zawsze są tożsami z jego intelektualną elitą, ale też wyróżniają się z ogółu stopniem świadomości celów i metod działania. Pomimo tych zalet nasuwają się jednak wątpliwości. Metoda „interwencji socjologicznej" w ujęciu zaproponowanym przez Touraine'a opiera się na nie sformułowanym założeniu reprezentatywności dążeń liderów w stosunku do całego ruchu, identyczności celów. Tego, że założenie takie w wypadku niemal każdego ruchu, związku, organizacji czy partii, jest zbyt optymistyczne, dowodzono wielokrotnie[3]. Gdyby rzeczywistość go nie potwierdziła, „interwencja socjologiczna", poddająca analizie świadomość działaczy oraz identyfikująca ją z samowiedzą zbiorową, mogłaby służyć ideologizacji.

Socjolog, rozważając sprawność metody Touraine'a, musi podjąć także kwestię narzędzi badawczych tego uczonego, zastosowanego przez niego aparatu pojęciowego. Marksistowska proweniencja badacza określa zastosowany przez Autora zasób pojęć. Zwraca uwagę przede wszystkim pojęcie klasy społecznej (rozumianej jako grupa wyznaczona przez sytuację w społecznym procesie produkcji) oraz koncepcja walki klas. Warto zauważyć, że marksizm Touraine'a nie jest bynajmniej wiernym powtórzeniem poglądów i teorii autora *Kapitału*. Francuski socjolog głosi koncepcję nowej klasy robotniczej, obejmującej techników, inżynierów, specjalistów, a więc wykwalifikowanej siły roboczej. Społeczne przeciwieństwa, w jakie uwikłana jest ta klasa, są jednak bardzo radykalne i to one właśnie – w przekonaniu Touraine'a – stają się motorem przemian społecznych. To, że dla Autora *La Société post-industrielle* podstawą konfliktu klasowego nie jest już własność, ale wiedza, dysproporcje posiadanych informacji, nie zmienia przecież samej istoty przyjętej przez niego marksistowskiej koncepcji społeczeństwa rządzonego permanentnym konfliktem. Głosi on pogląd, że nowa klasa robotnicza również doświadcza alienacji, jest w społeczeństwie osaczona i manipulowana przez klasę wyższą (menedżerów, polityków). Taka wizja życia zbiorowego rzutuje również na omawianą pracę. W ujęciu Touraine'a fenomen „Solidarności" znajduje swoje uzasadnienie w zasadzie walki klas, nie zaś w solidarnym dążeniu do przezwyciężania podziałów społecznych; twierdzi on wprost, że „Związek «Solidarność» jest w szerszym znaczeniu ruchem robotniczym, zrodzonym ze świadomości klasowej i jednocześnie z obrony warstw upośledzonych prze-

[3] Zob. J. Messner, *Der Funktionar*, Innsbruck, Wien, München 1961; H. Schelsky, *Funktionare. Gefahrden sie das Gemeinwohl?* Stuttgart-Degerloch 1982.

ciwko uprzywilejowanym i biurokratom" (s. 47). Zaraz jednak zastrzega: „Jednakże to działanie ekonomiczne i owa klasowa walka są nieodłączne od działań zupełnie innego rodzaju, od walki o wyzwolenie narodowe" (tamże). Pomimo owych poczynionych przez Autora zabezpieczających uwag, trzeba przyznać, że interpretowanie w kategoriach marksistowskich społecznego protestu przeciwko komunistycznej władzy to zabieg dość osobliwy. Protest ten skierowany był nie tylko przeciwko stosunkom społeczno-prawnym, ale także, a może przede wszystkim, przeciwko wszechwładnej ideologii marksistowskiej. Dlatego stosowanie do analizy ruchu aparatu pojęciowego wywodzącego się z ideologii, przeciwko której ten ruch występuje, można odczytać jako próbę zafałszowania rzeczywistości.

Specyfika Touraine'owskiej metody „interwencji socjologicznej" ujawnia się także wówczas, gdy zestawi się ją z tradycyjnym modelem poznania naukowego. Socjolog jako mediator, pośrednik między stronami, to już nie poznający podmiot, przed którym staje wzywający do poznania, obiektywnie istniejący i w jakiś sposób pełny przedmiot poznania. Następuje tu zakłócenie owej – zdawałoby się – zdroworozsądkowej relacji. Ten, kto miał poznawać, podejmuje interwencję, a więc zaczyna współtworzyć rzekomo badane zjawisko. Czy więc on sam nie powinien się stać przedmiotem badań, i to dość wnikliwych?

Trzyczęściowa struktura książki Touraine'a bynajmniej nie sprawia wrażenia przejrzystej. Można to zapewne wytłumaczyć zadziwiającym tempem pracy zespołu autorskiego, który wyniki swych badań przedstawił niemal natychmiast po ich zakończeniu. Trudno znaleźć ścisłe kryterium decydujące o takim, a nie innym kształtowaniu wywodu. Wydaje się, że Touraine zmierza do uchwycenia pewnej diachronii ruchu, jego rozwoju. Deklaratywnie zapewnia jednak czytelnika, iż książka „nie stara się przedstawić historii szesnastu miesięcy przemian społecznych w Polsce" (s. 12). Punktem wyjścia dla analizy oraz opisu zjawiska „Solidarności" jest próba dotarcia do jego historycznych i społecznych uwarunkowań, genezy i głównych celów. Touraine dąży do uchwycenia podstawowych wymiarów aktywności ruchu, jego zewnętrznych ograniczeń, a zwłaszcza źródeł wewnętrznego samoograniczenia. Podstawą rozważań staje się dla niego przyjęta periodyzacja półtorarocznych dziejów „Solidarności": pierwsza faza, trwająca do prowokacji bydgoskiej, charakteryzuje się silnym dążeniem do uwolnienia samego związku, druga (do jesieni 1981) wyróżnia się dominacją problematyki samorządowej, trzecia zaś ma wyraźne znamiona polityczne, co wynikało z postępującego usztywnienia stanowiska partii, a w konsekwencji również związku. Na to kryterium, wedle którego przeprowadza się analizę ruchu, nakłada się inne – „terytorialne", umożliwiające prezentowanie podobieństw i różnic w stanowiskach przedstawicieli poszczególnych regionów. Trzecia część pracy, dotycząca głównie ostatniego okresu legalnego funkcjonowania „Solidarności" (od zjazdu do 13 grudnia), przedstawia różnorodne tendencje oraz orientacje ścierające się wówczas w społeczności związkowej. O grudniowej katastrofie Touraine pisze nie jako o katastrofie samego ruchu, ale jako o ostatecznym załamaniu się spo-

łeczeństwa komunistycznego, w którym wszystkie sfery życia poddane są „kontroli i kierownictwu narzuconemu przez ideologię i organizację polityczną partii" (s. 166).

Dobrze czyta się książkę Touraine'a Polakowi, zwłaszcza te strony, na których francuski uczony stwierdza, że „nigdy, wyjąwszy krótki okres ostatnich lat panowania Stalina od 1949 do 1953 roku, nie istniało tu społeczeństwo totalitarne", że „społeczeństwo polskie właściwie nigdy nie dało się całkowicie podporządkować" (s. 19). Oczywiście, Touraine rozróżnia pomiędzy aspiracjami totalitarnej władzy a zachowaniami społeczeństwa, wydaje się jednak, że totalitaryzm w jego rozumieniu to wyłącznie totalitaryzm zrealizowany, i to zrealizowany w stu procentach. Tymczasem do istoty owego systemu należy bezwzględna wszechwładza aparatu państwowego, która w różnym stopniu oraz z różnym powodzeniem wpływa na zachowanie społeczne. Stwierdzenia o tym, jakoby naród polski nie poddał się zakusom narzuconych autorytetów, należą niestety do naszych narodowych mitów. Ich podstawą są przeświadczenia o Polakach jako narodzie wiecznie wolnym, nieuległym wobec obcych i rodzimych potęg. Ta mitologia jest w dużej mierze konsekwencją odziedziczonego po romantyzmie mesjanizmu, dumnego obnoszenia po Europie własnej odmienności. Obraz społeczeństwa polskiego, jaki dzisiaj oglądamy, ujawnia całą złudność owych wyobrażeń. Bodajże najbardziej charakterystyczną cechą naszego społeczeństwa jest przecież bierność, poczucie obcości oraz nieidentyfikowanie się z władzą, jakakolwiek by ona była, brak szacunku do pracy i dla drugiego człowieka, brak odpowiedzialności za samych siebie, czy wreszcie nietolerancja. Owego procesu rozpadu moralności nie można wytłumaczyć niczym innym, jak właśnie oddziaływaniem totalitaryzmu na społeczeństwo. Wiele czynników wspierało opór społeczny przeciwko tym procesom, wśród nich na pierwszym miejscu trzeba wymienić chrześcijaństwo i katolicyzm. Nie należy też zapominać, że i sam naród zdobywał się kilkakrotnie na rzeczywisty sprzeciw wobec wszechogarniającego systemu. Zniewolenie dokonało się jednak poza świadomym odrzuceniem i dzisiaj właśnie oglądamy smutne efekty tego postępującego niszczenia wewnątrzspołecznych więzów oraz poczucia obywatelskiego. Dlatego też, nie popadając w pesymizm, nie należy chyba zbyt łatwo ulegać triumfalizmowi i samozadowoleniu.

Wiele uwagi poświęca Touraine roli Kościoła w polskich przemianach społecznych, a zwłaszcza powszechnym – jak twierdzi – przekonaniom działaczy „Solidarności" dotyczącym tej roli. Przedstawia trzy „odczucia" badanych liderów, które ujmuje w następujących punktach. Po pierwsze, znacząca pozycja Kościoła umotywowana jest utożsamianiem praktyk religijnych i poczucia narodowego. Po drugie, Kościół ze względu na kulturowy tradycjonalizm zachowuje ścisły związek z masami i to utwierdza jego rolę jako czynnika oporu wobec władzy totalitarnej. Tę opozycyjną funkcję Kościoła w dużym stopniu kreuje także sama władza, a to ze względu na wielorakie prześladowania, których celem stają się wierzący oraz hierarchia Kościoła. Sformułowanie owego trzeciego „odczucia" nie jest w książce Touraine'a jasne. Z jednej strony stwier-

dza on, że „Zaufanie do Episkopatu jest wielkie", z drugiej zaś zaraz dodaje, że działacze „Solidarności" niechętnie się odnoszą do Kościoła jako samodzielnego podmiotu działania formułującego własny program i osłabiającego rewolucyjność ruchu (s. 49). Przytaczane przez francuskiego socjologa wypowiedzi (bez cudzysłowu, trudno więc wnioskować, w jakim stopniu są one oryginalnymi sformułowaniami związkowców) brzmią wręcz szokująco: „póki lud jest biedny i zniewolony, Kościół jest silny, bo on jeden może go bronić; gdyby lud był wolny i szczęśliwy, uwolniłby się spod tego uciążliwego patronatu. Co więcej, mówi się, że księżą, wiedząc o tym, podtrzymują tradycyjne uzależnienie ludu po to, by utrzymać swoje wpływy stanowiące rodzaj kontrwładzy" (s. 49). Gdyby więc zmierzać do uchwycenia ogólnej zasady określającej – w ujęciu Touraine'a – stosunek niektórych działaczy „Solidarności" do Kościoła, należałoby stwierdzić, że jest on pozytywny w tym tylko stopniu, w jakim siła Kościoła może być wykorzystana do realizacji politycznych planów owych przywódców. Wielkiej liczbie członków „Solidarności", którzy widzą w Kościele najwyższy i niezbędny autorytet moralny, tego rodzaju stwierdzenia muszą się wydać i bolesne, i zaskakujące. Zwraca w nich uwagę przede wszystkim niezrozumienie podstawowego posłannictwa Kościoła, który – według słów Ojców Soboru Watykańskiego II – „z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej" (KDK, 76). Nie będąc podmiotem walki politycznej, Kościół nie może jednak uchylać się od wypowiadania zdań, które pozornie nabierają charakteru politycznego. Nie może z tego zrezygnować, ponieważ musi być wszędzie tam, gdzie jest człowiek, gdyż człowiek „jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa" (*Redemptor hominis*, 14). Uwikłany w ten paradoks Kościół często staje się przedmiotem ataków, ponieważ z jednakową mocą zarzuca mu się albo sztuczną apolityczność, albo nadmierne upolitycznienie. Dużym uproszczeniem jest więc twierdzenie, że to tylko kulturowy tradycjonalizm i opozycyjność stanowią o atrakcyjności Kościoła w polskim społeczeństwie. Siła Kościoła w Polsce (i nie tylko tutaj) polega zawsze na wolności oraz odwadze głoszenia wartości ewangelicznych, na rzeczywistej obronie człowieka przed każdą siłą próbującą go potraktować przedmiotowo.

Centralną tezą Touraine'a jest stwierdzenie, że „sytuacja w Polsce wymagała «totalnego ruchu społecznego», to znaczy połączenia akcji związkowej oraz walki o wolne związki zawodowe z ruchem na rzecz demokracji i narodowym powstaniem. Zbieżność ta była niezbędna ze względu na specyficzny, monolityczny charakter przeciwnika – ustrój antydemokratycznego, niechętnego robotnika i podporządkowanego obcemu mocarstwu" (s. 9). Francuski uczony uważa „Solidarność" za taki właśnie ruch społeczny, co wydaje się słuszne i ze względu na jego charakter jako celowego działania zbiorowego, i ze względu na jego podłoże. Wyrósł on bowiem ze sprzeciwu wobec sytuacji niezaspokojenia podstawowych potrzeb ludzi pracy, zbioro-

wej frustracji oraz cyklicznie powracających, coraz ostrzejszych napięć społecznych. Touraine w ruchu „Solidarność" widzi trzy podstawowe kierunki dążeń jego uczestników – na rzecz demokracji, niepodległości i stworzenia autentycznej reprezentacji pracowniczej w formie wolnych związków zawodowych. Analiza oraz spostrzeżenia badacza odnosiły się do „Solidarności" lat 1980-81; kolejne lata miały potwierdzić słuszność tych obserwacji. Troistość owych dążeń dawała znać o sobie coraz wyraźniej, w naturalny sposób ciążąc ku instytucjonalizacji poszczególnych komponentów ruchu. Dzisiaj jesteśmy świadkami jakby wstępnej fazy tego procesu. Wyodrębnienie się z „Solidarności" partii politycznych służyłoby zabezpieczeniu demokracji w Polsce. Odradzanie się instytucji niepodległego państwa, prowadzącego własną politykę wewnętrzną, gospodarczą i międzynarodową, powinno stać się gwarancją suwerenności Rzeczpospolitej. Wreszcie dążenia związkowe powinny obecnie pełniej się skrystalizować, niejako „usamodzielnić" i skoncentrować na autentycznej obronie ludzi pracy. Proces instytucjonalizacji ruchu społecznego przyczyniłby się do uwolnienia „Solidarności" z dotychczasowej wielofunkcyjności. Tak więc związek powinien się stać związkiem, partie partiami, a aspiracje niepodległego narodu powinny zabezpieczać sprawnie funkcjonujące instytucje państwowe. Ruch społeczny charakteryzuje się bowiem wielką siłą oraz może być bardzo efektywnym środkiem nacisku, ale również łatwo poddaje się wszelkim próbom manipulacji, gdyż tylko w niewielkim stopniu jest świadomy samego siebie.

Zaprezentowanie polskiemu czytelnikowi analizy Touraine'a i jego współpracowników jest niewątpliwie inicjatywą cenną oraz zasługującą na uznanie. Jest to wszak jedna z pierwszych prób opisu tego, co wydarzyło się w Polsce w latach 1980-1981, zawiera także pewne słuszne spostrzeżenia dotyczące społecznej natury samego zjawiska. Praca ta wymaga jednak lektury uważnej i krytycznej, dostrzeżenia jej w kontekście powstałych już innych analiz ruchu „Solidarność", których przecież niemało. Wystarczy wymienić choćby: J. Holzer, *Solidarność 1980-1981. Geneza i historia*, Warszawa 1984; T. Garton Ash, *Polska rewolucja. Solidarność 1980-1981*, Warszawa 1990; A. Micewski, *Kościół wobec „Solidarności" i stanu wojennego*, Paris 1987. Każdy z wymienionych autorów, mając nieco inną formację intelektualną, wywodząc się z innego środowiska i prezentując odmienną orientację naukową, proponuje swój obraz opisywanego zjawiska. Książka Touraine'a jest więc tylko jedną z prób interpretacji ruchu „Solidarność", i to próbą dokonaną przy zastosowaniu metodologii specyficznej oraz kontrowersyjnej. Obiektywizuje ona pewne rozumienie wydarzeń polskich z lat 1980-1981, a także – podobnie jak socjolog z trzeciego etapu Touraine'owskiej „interwencji" – chce wkroczyć pomiędzy opisywany ruch a bezpośrednio badanych działaczy z próbą „mediacji". Czy jest ona pożyteczna? Czy jest w ogóle potrzebna? Odpowiedź na te pytania należy pozostawić uważnemu czytelnikowi.

Cezary RITTER

KONSTYTUCJA RZECZY-POSPOLITEJ KONSTYTUCJĄ DOBRA-WSPÓLNEGO*

„Trzeba przemyśleć wiele spraw życia społecznego, struktur, organizacji pracy, aż do samych założeń współczesnego organizmu państwowego". Te słowa, wypowiedziane przez Jana Pawła II w Lublinie, w czerwcu 1987 roku – jakże wówczas aktualne – wydają się aktualne dziś w sposób zupełnie szczególny i zgoła nieoczekiwany. Oto bowiem żyjemy w czasie porównywalnym z rokiem 1918; na naszych oczach rodzi się niepodległa, suwerenna Rzeczpospolita. Zadajemy sobie – z uczuciem nadziei i niepokoju – to pytanie: jaki będzie jej kształt?...

Wśród tych wielu spraw, które „trzeba przemyśleć", jest zwłaszcza jedna, sięgająca „samych założeń współczesnego organizmu państwowego". Tą sprawą jest kształt nowej ustawy zasadniczej – konstytucji.

Dobrze zatem się stało, że właśnie teraz do rąk czytelnika trafiło obszerne, dwutomowe dzieło poświęcone dziejom polskiego konstytucjonalizmu. Szereg monografii, które się na nie składają, odsłania genezę, zasady naczelne, systematykę i oddziaływanie poszczególnych polskich konstytucji (bądź tylko projektów konstytucyjno-ustrojowych), począwszy od Ustawy Rządowej z 1791 roku, poprzez akty i projekty konstytucyjne okresu niewoli narodowej, obie Konstytucje II Rzeczypospolitej (marcowa i kwietniowa), skończywszy na Konstytucji PRL, wraz z jej nowelizacjami. Zamierzeniem redaktora było dokonanie możliwie najbogatszego wglądu w tradycję polskiej myśli prawno-konstytucyjnej. Dlatego też podjęte zostały również tematy znajdujące się dotychczas raczej poza sferą zainteresowań uczonych. Przykładem może tu być rozprawa S. Kalembki: *Projekty i postulaty konstytucyjne Wielkiej Emigracji* (t. 1, s. 317-358).

Trudno w krótkim omówieniu prześledzić liczne wątki historyczne, polityczne i prawne analizowane w książce. Nie chodzi tu zresztą o skrupulatne odnotowanie wszystkich podjętych w obu tomach zagadnień, a tym bardziej o ich krytyczną ocenę. Mój cel jest inny. Stawiam sobie pytanie, które – jak sądzę – postawić tu warto i trzeba. Jest to pytanie o ideał wspólnoty narodowej i państwowej, a także o ideał człowieka-obywatela w ramach tej wspólnoty, ideał towarzyszący poszczególnym ustawom. Chodzi o ich zasady naczelne, poprzez które można odkryć leżące u ich podstaw filozofie społeczne. Chodzi także o to, czego dzisiaj wciąż jeszcze moglibyśmy, a nawet powinniśmy się z nich nauczyć, z czego uczynić zapis normatywny dla tworzonej obecnie konstytucji.

Punktem odniesienia dla większości rozważań nad polskim modelem konstytucji i ethosem życia społeczne-

* Omówienie publikacji: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, pod red. Mariana Kallasa, Warszawa 1990, PWN, t. 1, ss. 455, t. 2, ss. 493.

go jest Konstytucja 3 maja. Z. Szczaska, który tę Konstytucję w książce analizuje, twierdzi, że ustrój przez nią wprowadzony (na krótko zresztą), to bardziej proces niż struktura. Struktura, wśród dramatycznych okoliczności historycznych nie zdołała się w pełni ukształtować, ale proces ten był dążeniem do tego, aby demokracja nie oznaczała przyznania prawa wszystkim do wszystkiego, ale by zabezpieczała dobro każdego. Dążenie to przejawiało się w koncepcji „uobywatelnienia" stanu miejskiego (lansowanej przez „obóz patriotyczny"), pozbawionego dotychczas praw obywatelskich. Był to początek drogi ku bezstanowemu, powszechnemu pojmowaniu pojęcia obywatela oraz narodu (społeczeństwa). W ślad za tym, wyrażona w Konstytucji zasada zwierzchnictwa narodu – powołującego do pełnienia publicznych funkcji trzy władze (według monteskiuszowskiego podziału) – również nabiera bardziej uniwersalnego znaczenia.

W wieku XIX, w okresie narodowej niewoli, ważne dokonania polskiej myśli konstytucyjno-ustrojowej miały miejsce na emigracji. W kraju obcy monarcha zaprowadzał porządek konstytucyjno-liberalny, w zgodzie zresztą z panującymi prądami umysłowymi epoki, przeciwstawiający w istocie jednostkę – społeczeństwu i państwu. Przykładem może tutaj być tzw. Konstytucja napoleońska z 1807 roku. Ten klasyczny poniekąd kierunek liberalny jest także obecny w polskiej myśli emigracyjnej, ale dominuje w niej ten, który w taki czy inny sposób zwracał uwagę na wartość dobra powszechnego i w ogóle na moralny wymiar życia społecznego. Utrata niepodległości chyba takiemu widzeniu spraw sprzyjała... S. Kalembka przypomina np. *Protestację przeciw traktatom od 1772 do 1815 roszarpującym Polskę*, wydaną przez Towarzystwo Demokratyczne Polskie, w której postawiono tezę „o bezprawności wszystkich układów międzynarodowych uznających podziały państwa polskiego – jako nigdy nie zaaprobowanych przez naród polski" (t. 1, s. 326). Teza warta refleksji w czasach, gdy jedni mówią o samostanowieniu i suwerenności narodów, a inni o konieczności liczenia się z międzynarodowym układem sił.

Szkoda, że omawiając projekty i postulaty konstytucyjne Wielkiej Emigracji zdawkowo raczej potraktowano dorobek myśli Adama Mickiewicza. Bez wątpienia należał on do tych, którzy szczególnie żywo nawiązywali do demokratycznych zasad Konstytucji 3 maja. Przywołany w książce *Skład zasad* postulował przestrzeganie podstawowych wolności obywatelskich i równości wszystkich wobec prawa w przyszłym państwie polskim, a rolę Polski widział w niesieniu pomocy innym narodom w duchu zasad chrześcijańskich.

Z tym bogatym dziedzictwem myśli, któremu jednak nie było dane doczekać się w swoim czasie realizacji, musiała jakoś skonfrontować się Rzeczpospolita w momencie odzyskania niepodległości w 1918 roku. O społeczno-ustrojowym obliczu II Rzeczypospolitej decydowały zasadniczo wydane przez nią dwie kolejne Konstytucje: marcowa (1921 r.) i kwietniowa (1935 r.). W książce piszą o nich S. Krukowski (*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 r.*, t. 2, s. 19-140) oraz E. Gdulewicz, A. Gwiżdż, Z. Witkowski (*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1935 r.*, t. 2, s. 141-216).

Treść obu Konstytucji była kształtowana – obok tradycji rodzimych –

przez prądy umysłowe epoki, w jakiej powstawały. Po zakończeniu I wojny światowej, kiedy powstawała Konstytucja marcowa, żywy był z jednej strony liberalizm, akcentujący wolnościowe prawa jednostki, z drugiej – pod wpływem dążeń ruchu robotniczego, a także nauczania społecznego zawartego w encyklice *Rerum novarum* – zaczęto akcentować tzw. prawa społeczne. Konstytucja marcowa jest efektem ścierania się obu tych koncepcji. Jej zasadą naczelną jest suwerenność narodu, który poprzez swoich przedstawicieli (parlament, różne formy samorządu) sam stanowi o sobie i swoich sprawach. Pełnej realizacji tej suwerenności oraz zabezpieczeniu praw obywatelskich miała służyć rozmaitość form samorządu (terytorialny, narodowościowy, wyznaniowy, gospodarczy, zawodowy) oraz decentralizacja ustawodawstwa (autonomia). Było to zgodne z zasadą pomocniczości i stanowiło konsekwencję uznania podstawowych, klasycznych praw człowieka: prawa do życia, równości wobec prawa, wolności sumienia i wyznania, zrzeszania się itp. Prawa te zostały w Konstytucji wymienione. Prawom odpowiadały obowiązki, które obywatel obowiązany był świadczyć na rzecz dobra powszechnego: wierność Rzeczpospolitej, przestrzeganie konstytucji, sumienne wykonywanie obowiązków publicznych itp.

Jednakże, wobec spuścizny szeregu ustaw oraz przepisów wykonawczych z okresu zaborów – przypomina S. Krukowski – te szerokie prawa obywatelskie ulegały często ograniczeniu. Fakt ten przypomina o tym, że dla prawidłowego funkcjonowania organizmu społecznego (państwowego), obok dobrych zapisów konstytucyjnych, ważne są też ukształtowane zgodnie z nimi przepisy wykonawcze.

Konstytucja kwietniowa z 1935 r. została uchwalona jako rezultat określonej sytuacji politycznej w państwie (przewrót majowy) oraz z myślą o konkretnej osobie, do której miała być dopasowana (J. Piłsudski). Jednocześnie w Europie ujawniła się tendencja do tworzenia państwa silnego, prężnego – niekoniecznie totalitarnego (choć i takie przecież już istniały) – aktywnego w stosunku do swoich obywateli. Konstatacje powyższe uświadamiają, że ustawy zasadnicze nie zawsze są efektem przemyśleń i studiów teoretycznych co do właściwej formy urządzenia państwa, lecz bywają także – a czasem przede wszystkim – efektem określonego układu sił społecznych i politycznych. Fakt ten może zrodzić pytanie: czy konstytucja to najwyższy prawny zapis troski o optymalną realizację dobra wspólnego; wyraz kompromisu (umowy społecznej) pomiędzy uczestnikami życia społecznego, czy też forma petryfikacji określonego układu sił (czyli po prostu panowania jednej siły społecznej: grupy, klasy, partii... nad pozostałymi)?

W art. 1 pkt. 1 Konstytucji kwietniowej widnieje zapis: „Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli". W komentarzu autorzy opracowania stwierdzają, iż był on wyrazem solidarystycznej koncepcji państwa lub tzw. „państwa społecznego". W Konstytucji brak jednak kryteriów, określających, co jest, a co nie jest tym dobrem. Nie jest też precyzyjnie określony stosunek między dobrem wspólnym a dobrem państwa (tzw. racją stanu). W sytuacji, gdy państwo jest strukturą nadrzędną wobec społeczeństwa zachodzi podejrzenie o ich utożsamienie. W doktrynie Konstytucji kwietniowej pojedynczy człowiek nie jest wprawdzie wchłonięty przez społeczeń-

stwo (państwo), ale jest przez nie zdominowany. Państwo sprzyja rozwojowi jednostki (art. 5, pkt. 1), lecz ze względu na jej funkcję społeczną. Tak więc jednostka, mając konstytucyjnie przyznane określone prawa, jest „pozbawiona" praw naturalnych. Charakterystyczny przy tym jest fakt, że Konstytucja kwietniowa wycofuje się z używania pojęcia „naród" na rzecz takich, jak: „państwo", „wszyscy obywatele", „społeczeństwo", „pokolenie". Zamiast „suwerenności narodu" jest „suwerenność państwa", której personifikacją i nośnikiem jest prezydent. Zakwestionowany też został monteskiuszowski podział władz poprzez udzielenie szerokich kompetencji prezydentowi (przy minimalizacji jego odpowiedzialności) na niekorzyść parlamentu.

W tym miejscu można dodać – w ślad za autorami opracowania (s. 203--211) – kilka słów komentarza historycznego. Józef Piłsudski, „pod" którego niejako ta Konstytucja została napisana, zmarł wkrótce po podpisaniu jej tekstu przez ówczesnego prezydenta RP. Historia „skorygowała" zamiary tych, którzy pragnęli dopasować treść ustawy zasadniczej do odpowiadającej im koniunktury politycznej, przypominając, że konstytucję należy tworzyć nie dla „wielkich osobowości", ale po to, by była gwarantem wspólnych wartości, zasad i praw narodu. Późniejsze próby kreowania „wielkiego przywódcy" nie przyniosły, jak wiadomo, zbyt budujących rezultatów.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż państwo Konstytucji kwietniowej to przykład rodzącego się państwa nowego typu: państwa społeczeństwa masowego, „upaństwowionego", wprzęgniętego do realizacji zaplanowanych przez państwo zadań. Mimo to, nie był to jeszcze model państwa totalitarnego. Szereg wolności obywatelskich zostało zachowanych.

Państwo totalitarne pojawiło się w Polsce wraz z Polską Rzeczpospolitą Ludową, której najwyższym aktem prawnym była Konstytucja PRL z 1952 r. Omawiają ją trzej autorzy: M. Rybicki, A. Burda, J. Stembrowicz (t. 2, s. 311-417). Komentować i analizować można ją w różny sposób. Wzmiankowani wyżej autorzy czynią to wychodząc z przesłanek ideologii lewicowej, socjalistycznej. W przypadku jednego z autorów (M. Rybicki), jest to także punkt widzenia uczestnika prac nad tą Konstytucją.

Dla nikogo bodaj nie ulega kwestii, że z punktu widzenia troski o dobro wspólne, czyli w świetle zasady, która konstytucję czyni konstytucją – Konstytucja z 1952 r. jest raczej anty-konstytucją. Momentem, który ją dyskwalifikuje, jest już sama idea klasy przewodniej (panującej) oraz zasada walki klasowej („walka z obszarnikami i kapitalistami"). Z tego punktu widzenia Konstytucja PRL nie jest postępem, jak by chcieli niektórzy autorzy, nawet nie krokiem wstecz, lecz haniebnym wyłomem na tle całej polskiej tradycji myśli konstytucyjnej. Jest ona efektem utylitarnego sposobu myślenia w bardzo złym tego słowa znaczeniu, instrumentalizacji podstawowych norm moralnych i prawnych poprzez podporządkowanie ich ideologii i bieżącym wytycznym siły sprawującej władzę. Problem instrumentalizacji prawa częściowo zauważają autorzy opracowania (por. np. uwagi M. Rybickiego zawarte na s. 313-315), nie dostrzegają jednak wszystkich, jakże groźnych, tego faktu konsekwencji.

Konstytucja Rzeczy-Pospolitej nie ma być jednak ani „postępowa", ani też „konserwatywna", czy też „zacho-

wawcza". Ma być wyrazem troski o społeczne dobro – Dobro Wspólne, tzn. dobro wszystkich, a zarazem każdego we wspólnocie, i troski tej normatywnym zapisem: „ordinatio ad bonum commune ab eo qui communitati curam habet" – jak to celnie sformułował św. Tomasz z Akwinu.

Książka *Konstytucje Polski* poprzez szereg monografii historyczno-prawniczych daje wgląd w to, jaki ta właśnie troska znajdowała wyraz w dziejach polskiego konstytucjonalizmu, i staje się dzisiaj nader cenną pomocą w namyśle nad nową ustawą zasadniczą Rzeczypospolitej.

Jak każde dzieło zbiorowe, tak i ta książka nie pozbawiona jest pewnych słabości, wynikających z niejednorodności ujęć i różnego poziomu prezentowanych prac. Obok monografii sprawiających wrażenie rzetelnych i obiektywnych, są takie, które rażą ideologizacją języka i ocen. Dotyczy to zwłaszcza części *Konstytucja Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej z 1952 r.* (t. 2, s. 311-417). Niewątpliwą jednak wartością książki jest fakt zaopatrzenia jej w indeks osób, obszerny wykaz publikacji dotyczących polskiego prawa konstytucyjnego, a także bogaty zestaw ilustracji.

Tomasz MICKIEWICZ

PRACOWNIK – WŁAŚCICIELEM

Lata osiemdziesiąte stały się okresem intensywnych przemian w systemach gospodarczo-społecznych na świecie. Jednym z podstawowych składników dokonujących się zmian było dążenie do ograniczenia funkcji rządu i administracji na terenie gospodarki, poprzez dwa równoległe procesy: deregulacji i prywatyzacji.

Zmiany zostały zapoczątkowane jako czysto negatywna reakcja na niepowodzenie keynesistowsko-etatystycznych metod prowadzenia polityki gospodarczej. Jednak w miarę upływu czasu rosła też potrzeba zdefiniowania docelowego modelu ładu społeczno-gospodarczego, który dostarczyłby z kolei kryteriów wyboru i całościowej koncepcji przemian, czytelnej dla opinii publicznej i dla podejmujących decyzję polityków.

Jedną ze składowych tej nowej koncepcji stała się, upowszechniona najsilniej w Anglii, idea „kapitalizmu ludowego" – systemu rynkowego opartego na szerokiej partycypacji społeczeństwa we własności środków produkcji.

Na terenie amerykańskim idea ta uległa konkretyzacji, w formie nawiązującej do katolickiej doktryny społecznej, przez stworzenie planu rozszerzania własności pracowniczej. Upowszechniono też nowatorską koncepcję techniczno-finansową umożliwiającą praktyczną realizację tej idei, w formie tzw. ESOP (Employee Stock Ownership Plan; po polsku: Plan Pracowniczej Własności Akcji).

Zadaniu przybliżenia polskiemu czytelnikowi doświadczeń amerykańskich poświęcona została książka *Pracownik właścicielem*[1], opracowana przez Krzysztofa Ludwiniaka, prawnika i ekonomistę polskiego pochodzenia, który jest obecnie jednym z czołowych praktyków i teoretyków własności pracowniczej na terenie Stanów Zjednoczonych[2].

Książka, stanowiąca wybór artykułów różnych autorów amerykańskich (w tym jeden tekst samego Ludwiniaka) oraz dokumentów, składa się z pięciu części.

Pierwsza z nich przedstawia koncepcję ładu społeczno-gospodarczego, stanowiącą uzasadnienie projektu własności pracowniczej. Otwiera ją klasyczny już dziś artykuł pochodzący z 1957 roku, zatytułowany *Karol Marks prawie kapitalista*. Jego autor, Louis Kelso, kalifornijski pionier pla-

[1] *Pracownik właścicielem*, pod. red. Krzysztofa Ludwiniaka, Paris 1989, ss. 244.

[2] Krzysztof Ludwiniak urodził się w roku 1947. Ukończył Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. W roku 1973 wyemigrował do USA. Studiował ekonomię i prawo porównawcze na Uniwersytecie w Austin. W 1984 roku był współzałożycielem Centrum Sprawiedliwości Ekonomicznej i Społecznej w Waszyngtonie, którego jest jednym z dyrektorów. Jest również dyrektorem Operacji Międzynarodowych banku ESOP-Services, zajmującego się finansowaniem i konsultowaniem przedsiębiorstw stosujących akcjonariat pracowniczy.

nu ESOP, przedstawia własność pracowniczą jako alternatywę wobec marksizmu. Akceptując diagnozę Marksa, dotyczącą społecznego kryzysu XIX-wiecznej cywilizacji przemysłowej, Kelso podkreśla, że Marks pomylił się upatrując ostateczne źródło kwestii społecznej we własności prywatnej środków produkcji: prawidłowym rozwiązaniem nie mogło być zniesienie własności prywatnej, lecz przeciwnie – jej upowszechnienie.

Dwa następne artykuły, składające się na część pierwszą (tekst Wiliama Ferree oraz opracowanie Centrum Sprawiedliwości Ekonomicznej i Społecznej), rozwijają idee własności pracowniczej odwołując się do arystotelesowskiego pojęcia sprawiedliwości oraz do katolickiej myśli społecznej.

W pierwszym z tych dwu tekstów, Ferree zwraca uwagę na pewne obiektywne procesy gospodarcze, związane z rosnącą rolą akumulowanego kapitału jako głównego czynnika w procesie produkcji. Tendencja ta może sprzyjać koncentracji dochodów i własności kapitału, a wraz z tym skupianiu się władzy gospodarczej w rękach stosunkowo wąskiej grupy społecznej. Program upowszechnienia własności może przyczynić się do odwrócenia tego trendu.

Druga, najobszerniejsza część książki, poświęcona jest opisowi techniki ESOP, korzyściom wynikającym z realizacji projektu oraz zreferowaniu dotychczasowych doświadczeń amerykańskich w tym zakresie.

Dzięki pierwszym udanym eksperymentom i stworzeniu pewnych preferencji podatkowych, program ESOP rozwijał się w USA w sposób dynamiczny w latach osiemdziesiątych i w efekcie własność pracownicza objęła już ponad 10 milionów Amerykanów. Celem stworzenia projektu ESOP było przezwyciężenie głównej bariery, jaka stała na przeszkodzie w upowszechnianiu pracowniczej własności akcji, a mianowicie niedostatecznych zasobów finansowych, będących w posiadaniu pracowników. ESOP omija tę trudność poprzez stworzenie modelu porozumienia obejmującego: bank udzielający pożyczki finansowej, przedsiębiorstwo sprzedające akcje i jego pracowników, zobowiązujących się stopniowo spłacać zaciągniętą pożyczkę, kosztem przyszłych wypracowanych w przedsiębiorstwie dochodów. Techniczny przebieg planu ESOP polega na tym, że bank udziela przedsiębiorstwu pożyczki pod zastaw akcji, które następnie – w miarę jak pożyczka jest spłacana – są przekazywane pracownikom. Konkretnie realizowane projekty ESOP różniły się między sobą w szczegółach, a procent własności, jaki stawał się w efekcie udziałem pracowników, mógł wahać się od 1 do 100.

Jakiego typu korzyści przynosi realizacja planu ESOP pracownikom, przedsiębiorstwu oraz całemu społeczeństwu? Skąd bierze się popularność tych projektów na terenie USA? Na to pytanie odpowiada w jednym z zamieszczonych artykułów Krzysztof Ludwiniak. Pracownicy w efekcie realizacji projektu otrzymują status współwłaściciela, a w ślad za tym ekonomiczną suwerenność i zabezpieczenie. Towarzyszy temu partycypacja w zarządzaniu przedsiębiorstwem, możliwość twórczej inicjatywy i wywierania wpływu na kształt własnego miejsca pracy. Nie bez znaczenia jest i to, że programy ESOP uzupełniane są często o specjalne indywidualne fundusze tworzone na cele socjalne i emerytalne.

Z kolei, z punktu widzenia przed-

siębiorstwa korzystne jest, że realizacja planów ESOP prowadzi zwykle do zwiększonej wydajności, a także obniża fluktuację personelu wiążąc bliżej pracowników z zakładem. Maleje też prawdopodobieństwo konfliktu na linii pracownicy – zarząd firmy. Realizując operację ESOP przedsiębiorstwo zyskuje dogodne źródło finansowania, a jego aktywa zamiast stać się przedmiotem potencjalnie niestabilnej spekulacji giełdowej, trafiają w ręce właścicieli ściśle związanych z losami przedsiębiorstwa.

Plany ESOP mają też ważne konsekwencje ogólnospołeczne, dotyczące dobra wspólnego, i tym właśnie kierowano się tworząc w USA pewne preferencje podatkowe wspierające rozpowszechnienie się własności pracowniczej:

– po pierwsze, własność pracownicza jest narzędziem skutecznego przezwyciężania tradycyjnej antynomii kapitału i pracy,

– po drugie, prowadzi ona do wytworzenia stabilnych podstaw społecznych systemu demokratycznego, opartych na własności,

– po trzecie, rośnie ekonomiczne zabezpieczenie pracowników, ograniczając potrzebę pomocy państwowej w formie transferu dochodów, a co za tym idzie zmniejszając redystrybucję i ingerencję państwa w gospodarkę.

– po czwarte, plany ESOP mogą być skutecznie wykorzystane w programach prywatyzacji, pomagając w znalezieniu chłonnego rynku dla sprzedawanych udziałów.

Trzecia, dość skromna objętościowo część książki, zatytułowana jest *Nowe spojrzenie na kredyt i pieniądz*. Zamieszczone w niej artykuły wskazują na potrzebę rezygnacji z finansowania przez banki centralne wydatków państwa, poprzez całkowite wstrzymanie wykupu obligacji rządowych (pozytywne przykłady polityki monetarnej w tym aspekcie to Niemcy, Japonia i Anglia, negatywne – USA i Francja). Nowa podaż pieniądza powinna wspierać rozwój prywatnego sektora gospodarki, w tym zwłaszcza plany upowszechniania własności.

Dwie ostatnie części książki poświęcone są dokumentom i opracowaniom ujmującym problem w perspektywie międzynarodowej, a zwłaszcza w kontekście reform proponowanych dla Ameryki Łacińskiej. Omówione tu też zostały dalsze zmiany ustawodawcze projektowane w USA. Szczególne znaczenie wśród omawianych dokumentów mają zamieszczone fragmenty raportu *High Road to Economic Justice*, opracowanego przez Prezydencką Grupę Operacyjną Projektu – Sprawiedliwość Ekonomiczna. Przedstawione projekty zmierzają do upowszechnienia modelu ESOP w krajach rozwijających się, w oparciu o przekonanie, że „zarówno pokój, jak i wolność są rezultatami sprawiedliwości, a także, że sprawiedliwy system wolnej przedsiębiorczości jest jedyną efektywną alternatywą wobec zwodniczych obietnic komunizmu" (s. 197-198).

Nie ulega wątpliwości, że opublikowanie opracowanej przez Ludwiniaka książki stanowi ważne wydarzenie i jest bardzo aktualne w kontekście przemian zachodzących obecnie w Polsce. Sama idea ESOP to ważna próba wyprowadzenia konsekwencji praktycznych z fundamentalnych idei społeczno-etycznych. Trzeba też podkreślić, że w USA projekt własności pracowniczej nie jest związany z żadną tradycyjną opcją ideologiczną i znajduje zwo-

lenników w różnorodnych środowiskach politycznych, zarówno w partii republikańskiej, jak i demokratycznej, wśród związkowców, jak i ludzi biznesu.

Własność pracownicza nie jest oczywiście jedyną i wyłączną receptą na sprawiedliwe oraz ekonomicznie efektywne rozwiązania ustrojowe. Przykładowo, jej zastosowanie może mieć tylko ograniczony zasięg w przedsiębiorstwach o dużej wartości kapitału i małej liczbie pracowników. Podobnie branże, w których z racji ich specyfiki występuje duża fluktuacja pracowników, nie są najlepszym polem zastosowania dla tych projektów. W warunkach polskich istnieją również pewne bariery prawne – nie istnieje forma trustu stosowana przy operacjach ESOP i zamiast niej należałoby użyć ewentualnie formy fundacji.

Trzeba też dodać, że własność pracownicza może być skutecznie upowszechniana bez zastosowania formy ESOP, na co wskazują doświadczenia brytyjskie, gdzie dopiero w okresie dwu ostatnich lat zaczęto eksperymentować z modelem ESOP wzorowanym na doświadczeniach amerykańskich. Dyskusyjna jest też kwestia ograniczeń wprowadzanych w niektórych programach wobec obrotu akcjami nabywanymi w wyniku planów ESOP przez pracowników.

Jednak mimo tych zastrzeżeń, trudno przecenić znaczenie tej publikacji i samego projektu ESOP dla dyskusji nad trwającymi reformami ustrojowymi w Polsce. Można też dodać, że Katolicki Uniwersytet Lubelski, ze względu na specyficzny profil uczelni, ma wszelkie dane ku temu, aby w przyszłości stać się miejscem studiów nad gospodarką udziałową, ze szczególnym uwzględnieniem problemu własności pracowniczej. Miejmy nadzieję, że niedawna wizyta i wykład Krzysztofa Ludwiniaka w KUL stanowiły pierwszy krok w tym kierunku.

Marek TARNOWSKI

NA CZYM POLEGA(Ł) REALNY SOCJALIZM?

W 1989 roku biblioteka „Krytyki" wydała książkę Jadwigi Staniszkis *Ontologia socjalizmu*. Autorka jest docentem w Zakładzie Socjologii Organizacji na Uniwersytecie Warszawskim. Od wielu lat zajmuje się problematyką poświęconą zagadnieniom wyjaśniania i opisu fenomenu funkcjonowania realnego socjalizmu, i wyżej wymieniona praca jest kolejną już pozycją książkową dotyczącą tego tematu (*Patologie organizacji*, Wrocław 1973; *Poland: Self-limiting Revolution*, Princeton University Press 1984). Jadwiga Staniszkis wyrosła z pokolenia tych, którzy wchodzili w dorosłe życie z postawą buntu wobec systemu – wydarzenia 1968 roku skończyły się dla niej siedmioma miesiącami więzienia (do czego przyznała się niedawno udzielając wywiadu tygodnikowi „Solidarność"). Doświadczenia zaś lat osiemdziesiątych, jak to przyznaje gdzieś na marginesie rozważań w książce, dzięki uczestniczeniu w sytuacji buntu pozwoliły jej zrozumieć i docenić przenikliwość heglowskiej metafory buntu jako procesu poznawania samego siebie. W latach osiemdziesiątych właśnie Jadwiga Staniszkis stała się jedną z bardziej znanych postaci polskiej socjologii. Zasłużyła sobie na to miano nie tylko licznymi i znakomitymi publikacjami, ale i oficjalnym wyrażaniem często kontrowersyjnych, a niekiedy i wręcz zaskakujących ocen aktualnej sytuacji politycznej. Na przykład w listopadzie 1989 roku Jadwiga Staniszkis na łamach tygodnika „Solidarność" wygłosiła – jak to ocenili niektórzy – sensacyjny pogląd o tym, że dokonujące się w krajach Europy Wschodniej przemiany są centralnie sterowane z Moskwy.

Główną tezę prezentowanej pracy stanowi twierdzenie, że system realnego socjalizmu to twór jakościowo niepowtarzalny, odmienny, stanowiący wyraźnie wyodrębnioną ontologiczną całość, nie mający choćby nawet w części swego odpowiednika ani w przeszłości, ani też w czasach obecnych. Owa swoistość ontologiczna socjalizmu sprawia, i to jest jak gdyby druga część głównej tezy, że system ten należy analizować za pomocą specyficznych, tylko jemu właściwych kategorii analizy.

Przyjęcie tak sformułowanego postulatu metodologicznego powoduje odrzucenie kategorii pojęciowych i paradygmatów stosowanych do tej pory. Zostały one bowiem, jak stwierdza Autorka, wypracowane dla społeczeństw zachodnich, a więc dla społeczeństw o odmiennej ontologii. Odrzucenie tych kategorii analizy i paradygmatów zmusza również autorkę (przynajmniej na wstępie takiego rozumowania) do odrzucenia wniosków z nich wypływających, a więc, na co wypada zwrócić szczególną uwagę, tego też, że występowanie w krajach zachodnich niektórych zjawisk podobnych do „socjalistycznych": jak na przykład interwencjonizmu państwowego czy częściowego upaństwowienia niektórych gałęzi

przemysłu, może prowadzić do upodobnienia się obydwu systemów – socjalizmu i kapitalizmu. Książka jest więc próbą znalezienia takiego, właściwego socjalizmowi sposobu analizy, aby następnie z jego pomocą ukazać mechanizmy konstytuujące ten system i ich ontologiczne korzenie.

Jadwiga Staniszkis posługuje się przede wszystkim tym materiałem empirycznym, jakiego dostarczyły lata osiemdziesiąte w Polsce. Stan, w którym znalazł się wówczas polski socjalizm, określiła ona mianem „stanu przejrzystości systemu", stanu, w którym system ukazał znaczenie konstytutywnych dla siebie cech. Przejrzystość ta stała się z kolei możliwa dzięki występowaniu tzw. „polskich paradoksów". Wskazanie i prowadzona przez autorkę na pograniczu socjologii i ekonomii penetracja tych paradoksów oraz źródeł ich występowania stanowi podstawę przyjętej w książce opcji analitycznej.

Staniszkis wyróżnia trzy kategorie zaobserwowanych przez nią paradoksów. Po pierwsze, są to takie stosunki produkcji, w których występują podmioty ekonomiczne. Fakt, że w socjalizmie nie ma własności prywatnej kapitału ani własności prywatnej środków trwałych (właścicielem jest tutaj kolektyw: państwo-społeczeństwo), powoduje, że spośród trzech czynników produkcji, tj. kapitału, środków trwałych i siły roboczej, tylko ta ostatnia znajduje odbicie w matrycy interesów, tzn. jest formułowana i reprezentowana jako czyjś interes ekonomiczny. Staniszkis pisze: „Tylko bowiem wymóg reprodukcji siły roboczej (i gospodarstw domowych) zostaje wyrażony w postaci potrzeb materialnych płacobiorców. Dwa pozostałe momenty (reprodukcja kapitału i środków trwałych) nie przejawiają się – w związku z brakiem wydzielenia udziału we własności kapitału w obu jego formach – jako interesy określonych jednostek, grup czy organizacji". Zanegowanie własności prywatnej kapitału i środków trwałych powoduje również brak rynku na te czynniki produkcji. Cała zaś ta sytuacja jest przyczyną obecności państwa zarówno w procesie produkcji, jak i w procesie dystrybucji dochodów. Państwo jest w socjalizmie głównym producentem. To jego działalność ma zastępować wszystko to, co reguluje się samo wtedy, kiedy istnieje własność prywatna. Sytuacja ta powoduje, że gospodarka w socjalizmie zależy od dyrektyw politycznych, a nie od racjonalności ekonomicznej.

Po drugie, według Staniszkis, paradoksem jest fakt, że działalność władzy jest niezrozumiała, kiedy używa się tradycyjnych kategorii analizy instytucjonalnej. Autorka przeprowadza krytykę dotychczasowych paradygmatów analizujących działalność władzy w socjalizmie, rozumianych przez nią jako instytucjonalne. Chodzi tu o trzy grupy paradygmatów, tj. schemat władzy totalitarnej (H. Arendt, J. Linz), paradygmat zbudowany wokół wizji nomenklatury jako Państwa – Klasy (R. Bahro, F. Feher, A. Heller, G. Markus, L. Nowak), koncepcja partii jako areny oraz koncepcja monoorganizacji. Autorka proponuje własny paradygmat „władzy bez polityki" – „bez polityki", gdyż działalność władzy w systemie socjalistycznym ma, jej zdaniem, niewiele wspólnego z prowadzeniem polityki (w sensie klasycznym, czyli zachod-

nim). Konstrukcja tego paradygmatu opiera się na identyfikacji stale reprodukujących się wyzwań, którym władza w socjalizmie musi sprostać. Rodzaj tych wyzwań, a przez to i rodzaj działalności władzy, świadczy dobitnie o swoistości ontologicznej socjalizmu. Autorka pisze: „Przy takim podejściu teoria władzy staje się nieodłączna od teorii formacji, gdyż musi uwzględnić ontologiczną swoistość tej ostatniej. Równocześnie nie popełnia się błędu, jakim jest przyjmowanie apriorycznych założeń co do roli odgrywanej przez poszczególne instytucje, ich wzajemnych relacji i celów działania. Wzięcie za punkt wyjścia swoistości ontologii realnego socjalizmu zabezpiecza również przed stosowaniem wyimaginowanego «typu idealnego» procesu politycznego, wspólnego systemom o różnych ustrojach".

Do wyzwań tych należy: wspólna własność środków produkcji, która powoduje, że władza musi występować w roli tzw. „głównego producenta", kolonialne powiązanie z ZSRR i wreszcie rewolucyjny typ legitymizacji władzy, która wywodzi swoje prawo do rządzenia z obiektywnych praw rozwoju dziejów („Historia osądzi..."), a nie z powodu tego, że tak chce społeczeństwo. Władza w socjalizmie, jak to podkreśla Autorka, jest władzą o charakterze prerogatywnym.

I wreszcie, po trzecie, paradoksem jest też występowanie szczególnego rodzaju kryzysów politycznych, w czasie których społeczeństwo działa bardziej na rzecz uformowania się w podmiot zbiorowego działania, niż na rzecz ekspresji wyraźnie wyartykułowanych interesów politycznych. Zdaniem Autorki, w systemie socjalistycznym z definicji nie może powstać społeczeństwo obywatelskie w sensie heglowskim – tzn. ogólnie rzecz biorąc, takie społeczeństwo, w którym struktury państwowe zapewniają przezwyciężanie antynomii, jaka tworzy się między interesem jednostki a interesem ogółu. Niemożność ta wynika przede wszystkim z kolektywistycznej formuły własnościowej, która sprawia, że nie ma w zasadzie konfliktu między interesem ogółu i interesem jednostki, ponieważ, stwierdza Staniszkis, i w jednym, i w drugim przypadku jest to interes państwowy. Rewolucyjna legitymizacja władzy w systemie socjalistycznym powoduje z kolei, że kształt i treść tych interesów jest z góry wcześniej przez władzę określony. Bunt społeczeństwa wobec władzy jest buntem pozornym, nie transformującym systemu. Autorka odwołuje się do działania mechanizmu opisanego przez Plechanowa w *Historii myśli rosyjskiej*, który twierdzi, że stabilność rosyjskiej autokracji wynikała ze szczególnego rodzaju konfliktów. Podobnie rzecz ma się w socjalizmie (jest to chyba jeden z bardziej efektownych momentów książki). Sytuacje kryzysowe, sytuacje społecznych buntów wobec systemu, między innymi wskutek tego, że zawierają żądania administracyjnej redystrybucji dochodów ze strony budżetu państwa, wzmacniają obecność państwa w życiu ekonomicznym, a przez to wzmacniają system. Autorka przytacza wyniki prowadzonych przez siebie i innych badań nad świadomością społeczeństwa polskiego w latach osiemdziesiątych. Wyniki te potwierdzają działanie „mechanizmu Plechanowa" również na poziomie świadomości – społeczeństwo z jednej

strony odrzuca system i jest kontra władzy, a z drugiej, w sferze szczegółowej, nie potrafi myśleć i działać inaczej niż na sposób socjalistyczny, i nawet w sytuacji buntu przywołuje, jak się okazuje, tylko pozornie potępianą ideologię. Wizja tzw. dobrego systemu wśród aparatu władzy jest podobna do tej, jaką mają robotnicy. I jedni, i drudzy ponadto nie potrafią określić własnej tożsamości bez odwoływania się do elementów ideologii związanej z realnym socjalizmem. Te, zasygnalizowane powyżej, podstawowe cechy formacji praktycznie nie zmieniły się od początku powstania realnego socjalizmu do lat osiemdziesiątych. Prerogatywny charakter władzy i polityczny charakter wszystkich występujących w socjalizmie typów własności to dwie podstawowe cechy systemu. One przede wszystkim zadecydowały o swoistości ontologicznej socjalizmu, o ukonstytuowaniu go w odrębną historyczną całość, ale one też powodują ciągłą anarchizację systemu. Stąd też, stwierdza Staniszkis: „Rządzenie w socjalizmie to wciąż ponawiany wysiłek, aby przezwyciężyć skutki owych ontologicznych sprzeczności, które się stale odtwarzają".

Socjalizm, zdaniem Autorki, znajduje się w sferze innobytu, nadrzeczywistości, czegoś, co realnie nie istnieje i przez to nie może być ani zweryfikowane, ani „nie może się też zużyć, gdyż zużycie jest zjawiskiem świata realnego". Tą nadrzeczywistością jest (Staniszkis odwołuje się tutaj do A. Besancona) leninizm. Autorka sięga do korzeni leninowskiego innobytu. Pokazuje, że ideologia ta stanowi zbitkę rosyjskiego sposobu interpretacji Hegla i Marksa. Wiele rozwiązań socjalistycznych zarówno w sferze gospodarki, jak i polityki posiada swoje wzorce w dziewiętnastowiecznej Rosji. Dlatego też inspiracją dla Staniszkis do konstrukcji paradygmatu realnego socjalizmu (przypomnijmy – paradygmatu, który spełniałby postulat uwzględnienia swoistości ontologicznej systemu) są dwa niezależne źródła: Hegel i Marks z jednej strony oraz m.in. Dostojewski, Bierdiajew, Bieliński, Plechanow, Bakunin – czyli ci, którzy analizowali społeczeństwo Rosji XIX wieku – z drugiej.

Autorka kończąc książkę formułuje tezę o stanie transformacji i rozkładu systemu realnego socjalizmu w latach osiemdziesiątych. Stan ten miałby być powodowany pojawieniem się nowych, nie istniejących wcześniej interesów zarówno w aparacie władzy, jak i wśród społeczeństwa, przesunięciem centrum decyzyjnego z partii do aparatu bezpieczeństwa i wojska, i wreszcie miałby być skutkiem podejmowanych przez władzę prób przekształceń własnościowych. Nie jest to jednak teza, która mówiłaby o końcu realnego socjalizmu, chociaż czytając ten końcowy fragment książki tak by się zrazu mogło wydawać. Autorka szybko się z niej wycofuje. Próbując rozważać rozmaite skutki owego okresu „wielkiej transformacji" pisze, iż okres ten może spowodować nawet tak duże napięcia, „że nastąpi powrót do ortodoksyjnych praktyk".

Wydaje mi się, że prezentowaną tu książkę *Ontologia socjalizmu* Jadwigi Staniszkis wypada zaliczyć do rzędu tych, które zdecydowanie poszerzają stan naszej wiedzy o rzeczywistości systemu, w jakim przyszło nam żyć. Książka bez wątpienia wejdzie do klasyki dzieł poświęconych fenomenowi realnego socjalizmu. Niemniej jednak

pozwolę sobie na przedstawienie poniżej kilku uwag krytycznych.

Autorka analizuje realny socjalizm tak, jak gdyby formy socjalistycznej organizacji – „rosyjskiego odczytania" Hegla i Marksa – miały zostać do tego stopnia nałożone na społeczeństwo, że stanowi to całość rzeczywistości, w której żyjemy – ontologii realnego socjalizmu. Społeczeństwo jawi się w prezentowanej książce, i poparte jest to wynikami szeregu badań empirycznych, jako twór mocno – pozwolę sobie powiedzieć – „zbolszewizowany". Społeczeństwo jest przedstawione jako aktywna część działająca, niezależnie od intencji, „na rzecz" socjalizmu. (Autorka formułuje m.in. tezę o symetryczności innobytów – tego istniejącego po stronie władzy i tego po stronie społeczeństwa). Wydaje się jednak, że w ten sposób skonstruowany paradygmat nie tłumaczy wszystkich istotnych działań społeczeństwa, które „jawią się nie tylko oczom badaczy", ale i nie uzbrojonemu w fachowe instrumenty socjologicznej obserwacji spojrzeniu potocznemu. Bunt 1980 roku jednak zaowocował powstaniem pewnej formy działań alternatywnych w stosunku do realno-socjalistycznych (bo jak inaczej nazwać powstanie wolnych związków zawodowych). Władza, aby zachować swój prerogatywny charakter, zmuszona była wówczas do totalnego użycia siły. Zdaje się, że posługując się paradygmatem z prezentowanej książki trudno byłoby wyjaśnić tę formę buntu. Paradygmat ten nie tłumaczy zachowań alternatywnych. Nie należy, jak sądzę, zapominać również o tym, że ów rosyjski socjalizm padał na różny grunt kulturowy – chodzi tu zwłaszcza o kulturę polityczną – co być może początkowo nieznacznie, z czasem jednak coraz bardziej odgrywało rolę, a już na pewno zaznaczy się w fazie transformacji (vide np. obecne bunty w republikach muzułmańskich ZSRR). W przypadku Polski wręcz ryzykowałbym twierdzenie, że wraz z nadejściem władzy radzieckiej nastąpiło zderzenie dwu wykluczających się wzajemnie kultur, sposobów podejścia do kwestii legitymizacji władzy – z jednej strony, pozbawionej tradycji parlamentarnej Rosji, z drugiej, posiadającej tę tradycję Polski. (Potoczne porzekadło mówiło, że Polska kulturowo przynależy do Zachodu, a tylko administracyjnie do Wschodu Europy). Owa pamięć o tym, iż może istnieć w państwie władza prawowita, legalna (w sensie weberowskim), zdaje się, że w naszym społeczeństwie na jakiś swoisty sposób istniała przez cały okres sprawowania władzy przez komunistów. Warto przypomnieć, że na hasło „Historia osądzi...", na murach pojawiały się napisy w stylu „Historia to może Ci i wybaczy, ale nie my". W. Lamentowicz czy J. Tarkowski posługując się zupełnie inną niż Staniszkis perspektywą badawczą (innymi założeniami) z powodzeniem analizowali zachodzące przemiany, opisując skuteczność działania władzy komunistycznej poprzez analizę funkcjonowania tzw. formuł legitymizacyjnych. Dowodzili oni, że władza socjalistyczna, nie będąc prawowitą, aby móc sprawować rządy, posługiwała się substytutami legitymizacji (np. w okresie Gierkowskim takim substytutem było odwoływanie się do sprawności gospodarczej systemu)[1]. Kryzys ich zdaniem

[1] Por. np. *Legitymacja. Klasyczne teorie i polskie doświadczenia*, red. A. Sułek, A. Rychard, Warszawa 1988.

następuje wówczas, kiedy wyczerpuje się skuteczność działania użytej przez władzę formuły legitymizacyjnej. Czym, jeśli nie faktem legalności rządu T. Mazowieckiego można wytłumaczyć zupełny brak protestów w pierwszym okresie tych rządów, w sytuacji tak radykalnego pogorszenia się stopy życiowej społeczeństwa? Odwołanie się tutaj do kategorii władzy legalnej, która to kategoria według Staniszkis nie jest swoista dla socjalizmu, może wiele wyjaśnić. Perspektywa, którą Autorka przyjęła w pracy analizując polskie społeczeństwo, sprawia, że udało się jej pokazać tylko jeden z wymiarów, w jakim to społeczeństwo istnieje. Język analizy, którym posługuje się Staniszkis, a który jest konsekwencją przyjętych przez nią założeń, spowodował, jak sądzę, że na prezentację innych wymiarów polskiego społeczeństwa Autorka po prostu nie mogła już znaleźć miejsca. Niezależnie od tego, czy aplikacje rosyjskiej wersji Hegla i Marksa są ontologicznie swoiste czy też nie, to pisząc o ontologii polskiego realnego socjalizmu nie sposób pomijać (jeśli nawet kwestia istnienia tradycji władzy prawowitej byłaby trudna do udowodnienia) np. roli, jaką w polskiej rzeczywistości politycznej odgrywa Kościół katolicki.

I druga uwaga – paradoks niewystępowania podmiotów ekonomicznych w socjalistycznych stosunkach produkcji traktowany jest w książce jako pewnego rodzaju odkrycie lat osiemdziesiątych. Warto więc przypomnieć tutaj, na co ostatnio zwracają uwagę ekonomiści, że w ekonomii zachodniej o „gospodarczej niemożliwości socjalizmu", m.in. z powodu takiego, a nie innego typu własności w tym systemie, o strukturalnej niemożliwości prowadzenia poprawnego rachunku ekonomicznego, wyrokowano jeszcze przed rokiem 1940 (np. L. von Mises czy F. von Hayeck) – a więc zanim socjalizm zaczął odnosić swoje największe sukcesy zarówno gospodarcze, jak i polityczne[2].

[2] J. Michałowski, *Rachunek ekonomiczny w systemie socjalizmu. Na podstawie dyskusji w ekonomii zachodniej*, nie publikowana praca doktorska, Lublin 1989.

Tadeusz MADAŁA

PRYWATNA BIBLIOGRAFIA

Monopol informacji był jedną z najbardziej chronionych „zdobyczy socjalizmu" w powojennej Polsce. Jego naruszenie i powstanie drugiego obiegu wydawniczego w znacznym stopniu przyczyniło się do klęski komunizmu. Jakkolwiek niezależne wydawnictwa ukazywały się w Polsce od połowy 1976 r. (okres od lipca 1944 do roku 1951 to zupełnie inna epoka), to dopiero od powstania „Solidarności" ruch wydawniczy poza cenzurą stał się zjawiskiem masowym. Biuletyny komisji zakładowych, czasopisma i książki wydawane przez różne struktury NSZZ „Solidarność" oraz organizacje polityczne, młodzieżowe i inne zyskiwały szeroką poczytność. W okresie szesnastu miesięcy legalnej działalności „Solidarności" niezależny ruch wydawniczy rozrósł się i okrzepł na tyle, że był w stanie nie tylko przetrwać represje po 13 grudnia 1981 r., ale znacznie powiększyć swój stan posiadania. W wymiarze społecznym dzisiaj ta tzw. bibuła nikomu nie zagraża, nie interesuje już policji, a cenzura nie istnieje... Dla bibliografii urzędowej jest to jednak w dalszym ciągu drugi gatunek, gorszy rodzaj publikacji, którego nie ujmuje się w bieżących pracach dokumentacyjnych, powołanych do tego celu instytucji.

Obowiązek rejestracji dorobku niezależnego ruchu wydawniczego „Solidarności" wzięły na siebie osoby prywatne. Kilku autorów ukrywających się pod pseudonimami, zmuszonych do zachowania zasad konspiracji, zdołało opublikować kilka zestawień bibliograficznych rejestrujących druki, zanim jeszcze Biblioteka Narodowa ze swoim Instytutem Bibliograficznym zdążyły dokonać czegokolwiek na tym polu. Niezależna, prywatna działalność bibliograficzna dysponuje już poważnym dorobkiem. Zdecydowane pierwszeństwo przypada tutaj Józefie Kamińskiej (pseudonim) i jej *Bibliografii publikacji podziemnych w Polsce 13 XII 1981 – VI 1986*[1]. Publikacja ta doczekała się kilku recenzji w prasie krajowej. Ograniczymy się więc tutaj tylko do przypomnienia, że opisuje ona 1454 tytuły czasopism, 2171 tytułów książek i broszur oraz, co jest nowością w polskiej bibliografii, 100 nagrań magnetofonowych. Łącznie 3725 pozycji. Zawiera też przegląd bibliografii opisujących druki poza cenzurą, a także, zaopatrzoną w zestawienia i wykresy, krótką monografię dorobku wydawniczego po wprowadzeniu stanu wojennego. Ogromnie cenne są indeksy: osób, wydawców i drukarzy, geograficzny miejsc wydania i druku oraz indeks serii wydawniczych. Warto tu może dodać, że liczba drukarni w rzeczywistości była nieco mniejsza, niż podaje to indeks. Był taki zwyczaj, że ta sama drukarnia nosiła w okresie swojego istnienia imiona różnych patronów. Dotyczy to głównie drukarń używających w swojej nazwie przymio-

[1] Paris 1988, ss. 555.

tnika „polowa". Zauważa to Kamińska m.in. przy opisie „Informatora Regionu Środkowo-Wschodniego NSZZ „Solidarność"" (poz. 416), czy „Roztocza" (poz. 940). W tym drugim przypadku dwie różne nazwy tej samej drukarni niepotrzebnie znalazły się w indeksie wydawców i drukarzy jako dwie odrębne instytucje. Ta sama drukarnia drukując nie znany Kamińskiej nr 8 „Roztocza" wybrała sobie na patrona Janka Wiśniewskiego. Takich przypadków było więcej i nie był to zwyczaj tylko lubelski. Jeśli mowa o czasopismach lubelskich, to warto wspomnieć o opuszczonym przez Kamińską pisemku „W. i K. Wiadomości i komentarze" wydawanym przez NSZZ „Solidarność" Regionu Środkowowschodniego. Pierwszy numer ukazał się z datą 21 I 1982 r. (4°, powiel., obj. s. 2), wydanie specjalne (1) identycznego formatu i objętości wyszło z datą 25 V 1982 (druk: Wolna Drukarnia im. Konstytucji 3-go Maja, nakł. 4000 egz.). Natomiast 1 nr tygodnika „Pierwiosnek" (poz. 804) ukazał się z datą 21 II 1982 jako „Pismo Samodzielnej Grupy „Solidarności" im. Zofii Grzyb" w 4° o obj. 2 kart jednostronnie powielonych i w nakładzie 4000 egz., nr 2 wyszedł z datą 28 II 1982 (obj. s. 4).

Równocześnie z pracą Kamińskiej ukazały się *Materiały do bibliografii druków zwartych wydanych poza zasięgiem cenzury 1982-1986* Józefa Gajewskiego (pseudonim?) w wydaniu krakowskiej Oficyny Literackiej[2]. Gajewski uzupełnił i poprawił spis druków wydanych pomiędzy 13 XII 1981 r. a 22 VII 1983 r., sporządzony przez Witolda Pileckiego (pseudonim pierwszego bibliografa drugiego obiegu w Polsce), oraz samodzielnie opracował wykaz publikacji od 22 VII 1983 do końca 1986 r. Całość składa się właściwie z pięciu oddzielnych zestawień rocznych w jednym tomie i obejmuje łącznie z aneksem 2349 pozycji. Zmusza to korzystających z tej pracy do pięciokrotnego poszukiwania każdej pozycji. Niewiele pomoże indeks, który zamiast numeru pozycji podaje tylko stronę, na której poszukiwane hasło można znaleźć. Nawet gdyby bibliografia powstała jako kumulacja zestawień rocznych, należało te roczne zestawienia połączyć i opisać w jednym układzie alfabetycznym. O drukach wydanych w poszczególnych latach mógłby informować użytkownika indeks chronologiczny.

Jak wiadomo, o wartości informacyjnej i sprawności bibliografii decyduje w znacznym stopniu liczba indeksów. Bibliografie ogólne, zestawiające piśmiennictwo z różnych dziedzin wiedzy, wymagają indeksu rzeczowego; zwykle jest to indeks przedmiotowy. Brak tych indeksów w obu wymienionych tu bibliografiach obniża ich wartość jako ewentualnego wkładu do bibliografii narodowej, opisującej także druki wydane poza cenzurą. W indeksie wydawców Gajewski obok nazw wydawnictw umieścił, przez nieporozumienie, niektóre tytuły serii wydawniczych, m.in. te, których nazwa rozpoczyna się od słów „Biblioteczka" i „Biblioteka". Każdy z tomów wydanych w ramach takiej czy innej serii miał swojego wydawcę, którego nazwa była identyczna z tytułem tej serii. Obie wymienione bibliografie dotyczą tego samego okresu (Gajewski opisuje druki wydane w czasie o sześć miesięcy

[2] Ss. XI, 247, 1 nlb. Archiwum „Solidarności", t. 19. Seria: Relacje i Opracowania.

dłuższym), obie notują też bardzo zbliżoną liczbę druków i wzajemnie się uzupełniają. Na przykład: Kamińska opisuje dwadzieścia pozycji dotyczących Jana Pawła II (przedmiotowych), Gajewski tylko dziesięć. W przypadku Józefa Mackiewicza jest odwrotnie: u Gajewskiego dwadzieścia tytułów książek tego pisarza, u Kamińskiej – szesnaście.

Bibliografię czasopism (tytułów czasopism) wydawanych przez „Solidarności": Niezależnego Zrzeszenia Studentów i Niezależnego Ruchu Harcerskiego, wydawanych w okresie jawnej działalności NSZZ „Solidarność" opracował Adam Konderak – *Bibliografia prasy „Solidarności" 28 VIII 1980 – 12 XII 1981*[3]. Praca powstała przed kilku laty, w warunkach utrudnionego przez stan wojenny dostępu do zbiorów, głównie prywatnych, ponieważ biblioteki naukowe, poza nielicznymi wyjątkami, takiej prasy nie gromadziły. Te okoliczności zadecydowały, że Autor zarejestrował tylko 425 tytułów, co stanowi – jak sam twierdzi – około trzecią część wydawanych wówczas czasopism tego rodzaju. Najwięcej wychodziło ich w Warszawie – Konderak notuje 49 tytułów, Kamińska (za okres 13 XII 1981 r. – 31 XII 1985 r.) – 324, w Lublinie odpowiednio: Konderak – 41 i Kamińska – 46; w Gdańsku – 35 i 101, w Krakowie – 28 i 136, we Wrocławiu – 25 i 167, w Katowicach – 21 i 44, w Poznaniu – 19 i 67, w Łodzi – 16 i 39, oraz w Szczecinie – 16 i 49. Z powyższego zestawienia wynika, że opuszczone przez Konderaka czasopisma wychodziły przede wszystkim w Warszawie, Wrocławiu, Krakowie i Gdańsku, mniej w Poznaniu, Łodzi i Szczecinie. Być może dotyczy to również sytuacji w małych miastach i miasteczkach, gdzie ukazywały się zwykle jeden lub dwa tytuły. W drugim, uzupełnionym wydaniu należałoby zwrócić szczególną uwagę na datę ukazania się pierwszego numeru, a w przypadku pojedynczych egzemplarzy oznaczyć numer i datę, z jaką się ukazał.

Jedyną bibliografią oficjalną jest opracowanie powstałe w ramach tzw. programu resortowego „Funkcjonowanie mechanizmów politycznych w socjalizmie (teoria i praktyka)", noszące tytuł: *Wydawnictwa historyczne drugiego obiegu w Polsce. Materiały do bibliografii adnotowanej za lata 1980-1987*[4] autorstwa Krzysztofa Łabędzia. Praca rejestruje 545 pozycji, od przedruków wydawnictw sprzed roku 1939, poprzez liczne wznowienia wydawnictw z Paryża i Londynu, do prac oryginalnych, wydanych po raz pierwszy w drugim obiegu. Interesujące jest zestawienie problematyki, jaką te książki przedstawiają: wydarzenia w Polsce 1945-1981 – 53 pozycje, Polacy w ZSRR – 39, AK – 37, opozycja w Polsce – 31, myśl polityczna – 30, stosunki polsko-sowieckie – 27, wojna polsko-rosyjska 1918-1920 – 22, tyle samo stalinizm i sprawa polska w II wojnie światowej, komuniści – 12, PPS – 17, PSL – 10, narodowa demokracja – 7, PZPR – 13. Wśród polityków zdecydowanie przoduje J. Piłsudski – 29 pozycji, S. Mikołajczyk – 8, W. Sikorski – 7, R. Dmowski – 4. Kościołowi katolickiemu poświęconych jest 20 po-

[3] Lublin 1990, Oficyna Wydawnicza Fundacji Solidarności Regionu Środkowowschodniego, ss. 156.

[4] Warszawa 1989, Centralny Ośrodek Metodyczny Studiów Nauk Politycznych, ss. 399, 1 nlb.

zycji, kard. S. Wyszyńskiemu – 5, katolikom świeckim – 7.

Najstarszą z bibliografii, na którą należałoby tutaj zwrócić uwagę, jest *Polish Dissident Publications: an Annotadet Bibliography*[5]. Jej zasadniczą część stanowi adnotowany (czasem bardzo obszernie) spis treści 22 luźnych numerów czasopism opozycyjnych z lat 1976-1980: 31 numerów „Robotnika", 13 – „Głosu", 6 – „Pulsu", 19 – „Solidarności Strajkowej" ze Stoczni Gdańskiej, pojedynczych numerów „Polityki Polskiej", „Bratniaka", „Aspektu", „Opinii", „Spotkań", „Zapisu". Część druga to krótkie omówienie 20. książek wydanych bez cenzury w latach 1976-1979: od *Wspomnień z Kazachstanu* ks. W. Bukowskiego, *Rozważań o wojnie domowej* P. Jasienicy i *Cyrku* P. Wierzbickiego do wydawnictw Konwersatorium Doświadczenie i Przyszłość, Polskiego Porozumienia Niepodległościowego i KSS KOR. W dalszej kolejności znalazły się dokumenty programowe, deklaracje i oświadczenia, m.in. Klubu Samoobrony Społecznej, Klubu Samoobrony Chłopskiej, KSS KOR, Komitetu Założycielskiego WZZ, Ośrodka Myśli Ludowej, Komitetu Samoobrony Ludzi Wierzących z Podlasia, KPN, ROPCzio, Ruchu Młodej Polski, SKS-ów, Instytutu Katyńskiego w Polsce. Zamieszczono też dokumenty dotyczące strajków głodowych w Warszawie i Podkowie Leśnej oraz przypadków M. Chojeckiego, J. Kozłowskiego, M. Kozłowskiego, K. Moczarskiego, K. Świtonia i E. Zadrożyńskiego. Celem wydawnictwa było raczej zasygnalizowanie bogactwa ruchu dysydenckiego w Polsce, różnorodności ugrupowań i ogłaszanych przezeń publikacji, aniżeli ich systematyczne opracowanie. Warto może i tutaj zauważyć odnotowanie 66 pozycji dotyczących Jana Pawła II, których nie uwzględniają W. Gramatowski i Z. Wilińska w swym opracowaniu *Jan Paweł II. Bibliografia polska 1978-1983*[6].

W *Leksykonie opozycji politycznej 1976-1989* Dariusza Cecudy[7] nowością jest wykaz prawie 300 organizacji politycznych i „ważniejszych – zdaniem Autora – programów ogłaszanych w latach 1976-1989". Niestety selekcja dotyczy również i partii politycznych oraz całej części drugiej *Leksykonu*, poświęconej wydawnictwom i czasopismom bezdebitowym. Brak tu m.in. programu Niezależnego Ruchu Chrześcijańsko-Społecznego, programu PPN z 1976 r., deklaracji Porozumienia Demokratów Polskich, programu „Ruchu" – organizacji założonej jeszcze w roku 1965, deklaracji „U progu" ogłoszonej przez organizację o tej samej nazwie. Wśród partii politycznych, organizacji społecznych i związkowych wymienionych przez Autora nie znajdziemy takich haseł, jak Międzyzakładowy Komitet Założycielski NSZZ „Solidarność", Ośrodek Prac Społeczno-Zawodowych NSZZ „Solidarność" Region Małopolska, Sieć, Międzyzakładowy Komitet Strajkowy w Gdańsku, Ośrodek Myśli Ludowej, Instytut Katyński w Polsce, Krąg Instruktorów Harcerskich „Zawisza" im. Andrzeja Małkowskiego, Polsko-Ukraińska Grupa Polityczna „Dialogi" i wiele innych. Kryteria stosowane przy doborze haseł nie są jasne. Nie można chyba zaliczyć

[5] Redaktor Joanna Preibisz, New York 1982, ss. XXXIV, 382.

[6] Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu, Rzym 1987, ss. 577.

[7] Warszawa 1989, BIS, ss. 222, 2 nlb.

do mniej ważnych MKS-u ze Stoczni Gdańskiej, jego 21 postulatów, Międzyzakładowych Komitetów Założycielskich NSZZ „Solidarność", Komisji Krajowej, Krajowej Komisji Porozumiewawczej. Czy „Zwrot" i „Libertas" są mniej ważne od „Spotkań"? Cenne są natomiast informacje o czasopismach powstałych w drugim półroczu 1986 r. i później. Cecuda wymienia m.in.: „Dialogi", „Dwadzieścia jeden", „Europa", „Horyzont", „Informator Wydawniczy", „Inicjatywy", „Notatnik Polityczny", „Nowa Gazeta", „Myśl Niezależna", „Słowo Niepodległe", „Wolność i Pokój", „Zero". Nie zna wydawanego przez lubelską LDP „N" kwartalnika „Opinie ukraińskie". Wymienione na s. 191 czasopismo ukraińskie to oczywiście „Sučastnist" (Współczesność).

*

Jakie są potrzeby dokumentacyjne w zakresie bibliografii druków wydawanych poza cenzurą? Przede wszystkim potrzebna jest rejestracja dorobku wydawniczego druków zwartych i ciągłych z okresu 1976-1981 oraz wydanych od połowy 1986 r. do przełomu 1989/90. Następny etap to bibliografia zawartości czasopism opozycyjnych 1976-1990. Konieczna jest przede wszystkim bibliografia ogólna. Niezależnie od tego można by rozpocząć prace nad zestawieniem piśmiennictwa dotyczącego literatury, myśli politycznej, stosunków z sąsiadami czy innych wybranych problemów poruszanych w prasie wydawanej poza cenzurą. Potrzebne wydają się również zestawienia zawartości czasopism wydawanych w regionach, w poszczególnych miastach, przez opozycyjne organizacje czy partie polityczne. Niezbędne są też zestawienia zawartości poszczególnych czasopism, zwłaszcza bardziej znanych, ukazujących się najdłużej. Ułatwiłoby to prace monograficzne dotyczące piśmiennictwa drugiego obiegu.

Przykładem do naśladowania może tu być monografia W. Bogaczyka *Problematyka religijna w prasie wychodzącej poza zasięgiem cenzury w latach 1976-1980*[8]. Bibliografia zawartości czasopism powinna uwzględniać również pisma typowo informacyjne (różnego rodzaju biuletyny) po to, aby ułatwić ustalenie kolejności wydarzeń, treści uchwał czy deklaracji. Jak wiadomo, archiwa „Solidarności" zostały w znacznym stopniu zniszczone przez milicję po wprowadzeniu stanu wojennego, stąd odnalezienie opublikowanych wersji wydaje się być nakazem chwili.

Zagadnienie następne to bibliografia druków ulotnych. Nie było ich tak wiele jak w okresie Powstania Styczniowego, w czasie ostatniej wojny czy po roku 1944. Ukazywały się one szczególnie w okresie strajków w lipcu i sierpniu 1980 r., w pierwszych tygodniach istnienia „Solidarności", po wprowadzeniu stanu wojennego (np. odezwa *Co robić* z 16 XII 1981 r. podpisana przez Z. Janasa i W. Kulerskiego). Ani Kamińska, ani Gajewski druków ulotnych nie uwzględniają. Ukoronowaniem pracy nad bibliografią druków niezależnych 1976-1990 byłyby opracowane oddzielnie, scalone spisy druków zwartych i ciągłych.

Dziesiąta rocznica powstania „Solidarności" jest dobrą okazją do zwrócenia uwagi na potrzebę rozpoczęcia pracy nad bibliografią przedmiotową Związ-

[8] Lublin 1989, Lubelskie Wydawnictwo NZS, ss. 102.

ku. Najlepsze wyniki dałaby, jak się wydaje, równoległa praca w trzech grupach: piśmiennictwo krajowe (oficjalne i poza cenzurą), polonijne i obce. Niezależnie od podziału zebranego materiału, co jest sprawą późniejszą, konieczne będzie wyodrębnienie piśmiennictwa dotyczącego Lecha Wałęsy.

Potrzeby w zakresie bibliografii to jedna strona zagadnienia. Stworzenie odpowiedniego warsztatu do badania roli, jaką „Solidarność" odegrała i odgrywa w dalszym ciągu w kraju i w Europie, wymaga zainteresowania się także sprawą zbierania i gromadzenia relacji i wspomnień ludzi zaangażowanych w jej działalności. Jest to o tyle ważne, że działalność ta często była prowadzona w konspiracji i nie pozostawiła źródeł aktowych, część działaczy wyjechała na stałe z kraju. Ponadto trwa planowa, jak się wydaje, akcja „oczyszczania" archiwów policyjnych i wojskowych. Nie wiadomo, jak dalece jest posunięta ta bezprecedensowa działalność. Nie można wykluczyć, że historycy będą mieli do dyspozycji policyjne i sądowe akta rosyjskie, niemieckie czy austriackie sprzed 1918 r., akta niemieckich władz okupacyjnych cywilnych i wojskowych – natomiast akta wytworzone po roku 1944 będą odpowiednio przebrane lub zniszczone w całości.

Potrzeba zbierania relacji wymaga opracowania odpowiednich kwestionariuszy i instrukcji. Planową akcję zbierania takich relacji należałoby rozpocząć już dzisiaj. Być może celowe byłoby również ogłoszenie konkursu na wspomnienia, i to nie tylko dla działaczy opozycyjnych, ale i PZPR, policji, wojska. Należałoby pomyśleć o powołaniu ośrodka badawczego w Gdańsku lub w innym mieście oraz kilku co najmniej ośrodków regionalnych. Każdy z nich, niekoniecznie centralny, mógłby inicjować i koordynować badania nad rolą, jaką odegrała „Solidarność". Wyniki tych badań mogłyby być publikowane w specjalnie powołanym do tego czasopiśmie, w którym znalazłoby się miejsce na materiały źródłowe, dyskusje, kronikę. Każdy ośrodek badawczy powinien mieć do dyspozycji odpowiednio zorganizowaną i zaopatrzoną bibliotekę. Zaniedbana jest sprawa archiwum, a raczej archiwów „Solidarności". Nie należy, jak się wydaje, dążyć do zbytniej centralizacji: archiwum Komisji Krajowej powinno pozostać w Gdańsku, archiwa regionalne w siedzibach regionów, większych komisji zakładowych w zakładach, jeśli tylko znajdą tam odpowiednie warunki.

To tylko niektóre postulaty wobec „Solidarności" (czy nie byłoby celowe powołanie np. muzeum Związku?), byłoby ogromną stratą gdyby okazała ona obojętność wobec własnej historii.

Piotr LEŚNIAK

UWIERZYĆ W KAPITALIZM?

George Gilder we współczesnej ekonomii jest przedstawicielem tzw. szkoły podażowej. Jego książka *Bogactwo i ubóstwo*[1] wykracza jednak daleko poza problematykę ściśle ekonomiczną. Obok przedstawienia teorii prymatu podaży Autor podejmuje w niej bowiem metaprzedmiotowe zagadnienie granic naukowej ekonomii. Posługuje się też argumentami z zakresu socjologii, psychologii, antropologii kulturowej oraz etyki.

Jednym z zasadniczych celów książki jest uzasadnienie tezy, że kapitalizm[2] opiera się na moralnie zdrowych zasadach, czyli używając sformułowania Autora, danie temu ustrojowi jego „teologii". Kapitalizm pusty moralnie potrzebuje jej bowiem ze względu na atmosferę panującą w myśleniu o tym ustroju. Mimo ewidentnego zwycięstwa w sferze praktyki, nie triumfuje on w sferze idei. Zdaniem Autora, pisarze tak lewicy, jak i prawicy ostatecznie zgadzają się, że ustrój ten opiera się na przemyślanym, ustawicznym i zaprogramowanym pobudzaniu apetytu przez reklamę.

Podstawowym przesłaniem książki Gildera jest zalecenie sprowadzające się do imperatywu: należy uwierzyć w kapitalizm (tzn. uwierzyć w siebie i w innych, w to, że w tym ustroju sukces współobywateli jest ostatecznie naszym powodzeniem). Wiara ta jest faktycznym źródłem bogactwa, a jej brak prawdziwą przyczyną ubóstwa. Oznacza to, innymi słowy, że wiara w kapitalizm stanowi najważniejsze „dobro kapitałowe" i najistotniejszy czynnik powodujący wzrost gospodarczy.

Gilder chce dostarczyć takiej wierze racjonalnie umotywowanych podstaw. Próbuje dowieść więc, że istotą kapitalizmu jest dawanie i tworzenie, a nie egoistyczne poszukiwanie własnego interesu. W tym celu wywodzi zjawisko kapitalistycznego inwestowania z obecnego w niektórych społecznościach pierwotnych obyczaju tzw. potlaczu. Zwyczaj ten polegał na składaniu sobie wzajemnie podarunków, przy czym rewanż musiał przewyższać pierwotny dar. Miało to znaczenie nie tylko ekonomiczne, ale też moralne i religijne. Zdaniem antropologów, panujący np. wśród Indian północno-wschodniej Ameryki zwyczaj potlaczu doprowadził te plemiona do pojawienia się kwitnących i twórczych społeczeństw.

Claude Levi-Strauss i Marcel Mauss przeciwstawiają tę pierwotną formę dzisiejszemu kapitalistycznemu sposobowi wymiany, który według nich prowadzi do alienacji i płytkiej emocjonalnie egzystencji. Gilder uważa to za idealizowanie życia prymitywnego. Według niego, we współczesnym kapitalizmie dawanie nadal pełni kluczową rolę. „Trafnie odgadujący

[1] G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo* Warszawa 1988, tłum. J. Kropiwnicki.

[2] Autor ma na myśli przede wszystkim ustrój Stanów Zjednoczonych.

potrzeby obdarowywanych dar (udana inwestycja) wywołuje potrzebę rewanżu. Krąg dawania (zyski gospodarki) rośnie tak długo, jak długo dary są wyżej cenione przez biorców niż przez dawców".

Dawanie kapitalistyczne nie jest przy tym sentymentalne, nie ma nic wspólnego z lewicowymi programami opieki społecznej. Tu daje się samemu ryzykując, zawsze bez z góry zapewnionego zysku. W myśl zasady: trzeba dawać najpierw, by móc się domagać.

Nie jest to zasada powszechnie akceptowana we współczesnym, roszczeniowo nastawionym społeczeństwie. „Dzisiejsze pokolenie, pokolenie «ja», poszukuje nie produktywnej przygody przedsiębiorczości, ale wygody i bezpieczeństwa państwa opiekuńczego". Jednak „kapitalizm ma do zaoferowania jedynie frustrację tym, którzy chcą nagrody bez ryzyka...". Ucieczka od ryzyka wzięcia odpowiedzialności za swój los (jak u E. Fromma) jest zatem źródłem neurotycznego charakteru człowieka, który nie wykorzystuje szansy, jaką daje kapitalizm z jego „odkupicielską moralnością".

Kapitalizmowi opartemu na wierze przeciwstawia Gilder oparty na racjonalności socjalizm (jedyną rzeczą, w którą tu się wierzy, są wyniki zestawień i rachunków). Jest on polisą ubezpieczeniową wykupioną przez całe społeczeństwo. Co może zmniejsza ryzyko indywidualne, w skali całego narodu prowadzi jednak nieuchronnie do stagnacji i wolnego niszczenia przez czas tego, co winno być nieustannie przekształcane przy wykorzystaniu twórczej inwencji przedsiębiorczych jednostek.

Ryzyko jest nieuniknione. Gdy ktoś chce wyeliminować niepewność, wykorzystując np. siłę rządu dla zapewnienia sukcesu swoim inwestycjom, staje się socjalistą. (Inwestycją jest też podjęcie pracy najemnej. Wobec istnienia zasiłku dla bezrobotnych nie jest ona przymusem, jak w socjalizmie, lecz dobrowolnym darem składanym społeczeństwu).

*

Głównym zagrożeniem kapitalizmu jest niewłaściwa polityka wtórnej dystrybucji dochodu. Autor poddaje w związku z tym redystrybucję bardzo wszechstronnej krytyce. Przede wszystkim zwraca uwagę na to, że ośmieszając bogactwo uderza ona w najważniejsze dobro gospodarki, ową „kapitalistyczną wiarę", czyli zdolność dawania.

Fałszywe są założenia, na jakich opiera się redystrybucja. Zakłada ona m.in. istnienie dwu zasadniczo się różniących grup społecznych: bogatych i ubogich. Nie jest to poprawne, gdyż bogactwa i ubóstwa nie można utożsamiać ze statusem majątkowym. Gilder za Banfieldem charakteryzuje ubóstwo jako brak zorientowania na przyszłość, ułomność psychologiczną tzw. krótkiego horyzontu (niezdolność do planowania i oszczędzania). Jest ono pewnym stanem ducha i nie można go zlikwidować wręczając ubogiemu gotówkę. Nie ma też przepaści między bogactwem i ubóstwem. Stanie się bogatym jest możliwe dla każdego, nie jest to bowiem zależne od materialnych uwarunkowań, ale od wiary i moralności, a tu przecież panuje całkowite równouprawnienie i równość szans.

Redystrybucja przynosi efekty przeciwne do zamierzonych. Biedni awansują bowiem gwałtownie i w nich silniej niż w ukryte zasoby ustabilizo-

wanych bogaczy uderzają wysokie podatki. Zniechęcając bogatych do inwestowania zmniejszają one też wydatnie ubogim szansę zatrudnienia (w latach siedemdziesiątych siedmiomilionowy przyrost zatrudnienia w USA był rezultatem rozwoju wyłącznie małych firm. Stare wielkie korporacje nie zanotowały w tym czasie żadnego przyrostu liczby pracowników). Wysokie podatki powodują też wycofywanie bogactwa z użytku produkcyjnego. „Bogaci wówczas więcej konsumują, przez co niechęć do nich narasta, a demagogiczni politycy nakładają na nich jeszcze większe podatki". Przerwanie tego błędnego koła jest dla Gildera problemem moralnym. Następuje w wyniku przełamania niechęci społeczeństwa do bogatych, podsycanej fałszywym twierdzeniem, że samo istnienie różnic majątkowych jest niesprawiedliwością. (Autor przeciwstawia temu twierdzeniu tezę, że powodzenie innych jest w kapitalizmie ostatecznie naszym powodzeniem).

Skutki redystrybucji okazują się jednak gorsze dla tych, którym pieniądze się daje, niż dla tych, którym się je odbiera. Ostatecznie bowiem, „rzeczywiście nastąpił wzrost dochodów ubogich. Jednak to, co nastąpiło w rezultacie tego wzrostu, to wraki rozbitego życia i rodziny w sytuacji gorszej niż po niewolnictwie".

Zbyt wysokie zasiłki dla bezrobotnych czynią bezsensownym podejmowanie przez mężczyzn niskopłatnej pracy. Państwo, wyręczając w ten sposób mężczyznę w jego naturalnej (Gilderowski model rodziny jest zdecydowanie patriarchalny) roli żywiciela rodziny, „przyprawia mu rogi", niszcząc poczucie niezbędności stanowiące filar rodziny. W ten sposób niejako ubocznie powoduje jej stopniową destrukcję.

*

Instytucja rodziny, a zwłaszcza wydanie na świat dziecka, jest „kluczowym aktem kapitalizmu". Związek z kobietą, której seksualność jest w sposób naturalny długookresowa, nadaje mężczyźnie długi horyzont (zdolność oszczędzania i planowania) i przekształca jego męską agresję w zadania żywiciela rodziny. Programy pomocy społecznej winny zatem przede wszystkim nie zagrażać rodzinie wprost ani pośrednio. Autor proponuje, aby zasiłki wypłacać jedynie w sytuacji przypadku losowego.

Podstawowym błędem tradycyjnej ekonomii jest przesunięcie akcentu z tego, co bardziej istotne (chociaż trudniejsze w obiektywnym opisie), na to, co mniej istotne (choć łatwiej wyrażalne w postaci matematycznych formuł). Oznacza to przesunięcie uwagi z człowieka i jego motywacji na mechanizm rynkowej wymiany. Przykładem tego, jak w tradycyjnej ekonomii uzyskuje się naukowość opisu kosztem jego adekwatności, jest mierzenie wzrostu gospodarczego przez GNP. Produkt narodowy brutto wzrasta bowiem wraz z zanieczyszczeniem środowiska. Natomiast jest zupełnie nieczuły na wzrost kulturowy kraju. Wzrasta wraz z liczbą rozwodów (zdaniem Autora rozwodnicy więcej piją, używają więcej mieszkań, korzystają z większej liczby usług), maleje zaś, gdy mężczyzna żeni się np. ze swoją gospodynią domową (pieniądze, które do tej pory płacił jej czekiem, ujmowanym w statystykach służących obliczaniu GNP, teraz daje bezpośrednio żonie).

W ekonomii podaży najważniejszy jest wolny przedsiębiorca oraz ochrona jego pędu do inwestowania. Wraca się do klasycznego prawa Saya (cały rze-

czywisty popyt wypływa z podaży), którego wbrew neokantowskiej interpretacji nie odrzucał również Keynes. Siła nabywcza „nie wycieka i napływa" (jak zyski i oszczędności), lecz powstaje z produkcji. Rząd nie może wpływać na realny popyt globalny przez politykę podatków i wydatków. Jedynym sposobem, w jaki polityka podatkowa może wpływać na dochody realne, jest dostarczanie bodźców twórcom podaży. Jeśli faworyzują one pracę w stosunku do czasu wolnego, inwestycje w stosunku do konsumpcji – to wspierają ekspansję rzeczywistego popytu i dochodu.

Podsumowując główne tezy Gildera należy stwierdzić, że stawia on w centrum zainteresowania to, co naukowa ekonomia musi pomijać jako nie dające się badać jej metodami. Ponieważ interesują go źródła i najgłębsze przyczyny postępu, dlatego buduje rodzaj filozofii wszelkich twórczych zmian. Wskazuje na to, że z istoty twórczość jest nieprzewidywalna (gdyby była przewidywalna, nie byłaby twórczością). Dokonanie każdej twórczej zmiany wymaga odwołania się do wiary. Gilderowska „teologia twórczego kapitalizmu" zaleca zatem otwarcie się na transcendencję, wiarę, nadzieję i miłość, jako niezbędne warunki wszelkiego postępu.

Trudno powyższym tezom Autora przypisać status zdań sprawdzalnych. Popełnia on niekonsekwencję, gdy pisze, że „mówiąc językiem Popera idee winny być falsyfikowalne", gdyż właśnie najsłabszą stroną jego własnych twierdzeń jest ich niesprawdzalność.

Książka ma bardziej charakter eseju niż rozprawy naukowej. Stąd również język daleki od naukowego rygoryzmu, pełen metafor, sugestywnych porównań i przykładów czerpanych obficie z różnych dziedzin. W wielu sformułowaniach ujawnia się duże emocjonalne zaangażowanie Autora. Pozycja ta jest jednak cenną próbą sięgnięcia do najgłębszych przyczyn wzrostu gospodarczego, oraz wartościowym wskazaniem na sferę moralności jako istotny, nieredukowalny składnik wszelkiej działalności gospodarczej i społecznej.

Anna TRUSKOLASKA

CORAZ SZERSZE KRĘGI
Lubelska „Solidarność Rodzin"

Ruch „Solidarności Rodzin" inspiracje swe czerpie ze społecznej nauki Kościoła. Jego początki zbiegają się z rozwojem „Solidarności" i sięgają 1981 r. Rodowód ten określili m.in. działacze Parafialnej Samopomocy Rodzin przygotowując w darze Ojcu św. *Raport o pracy za lata 1981-1987.* Autorzy powołują się m.in. na dokumenty Synodu Krakowskiego dotyczące rodziny, a także na nauczanie Jana Pawła II zawarte w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (1981) oraz w dokumencie Stolicy Apostolskiej *Karta Praw Rodziny* (1983). Przypomnijmy, że również Statut NSZZ „Solidarność" przewidywał inicjatywy samopomocowe i ochronę rodziny. Nic więc dziwnego, że przy Zarządzie Regionu powstała Rada do Spraw Rodziny. Jakkolwiek ruch „Solidarności Rodzin" korzystał i korzysta nadal z pomocy zarówno Zarządu Regionu, jak i poszczególnych parafii, a jego działacze są w większości członkami „Solidarności" – w istocie jest niezależny od tych organizacji. Nie wymaga się też od działaczy deklaracji ideowych ani przynależności związkowej.

Bezpośrednią przyczyną tworzenia się zespołów „Solidarności Rodzin" były codzienne rzeczywiste potrzeby polskich rodzin. Ten oddolny ruch był odpowiedzią na pauperyzację społeczeństwa, na biedę, w którą popadało coraz więcej osób starych i samotnych oraz całych rodzin poniżej tzw. średniego poziomu wpływów materialnych w okresie kryzysu początku lat osiemdziesiątych.

Terenem działania samopomocy było raczej miejsce zamieszkania, niż miejsce pracy, a więc blok, osiedle. Formę bardziej zorganizowaną przybierał ruch przy parafiach. Tu powstawały regularnie dyżurujące zespoły, które prowadziły kartotekę zawierającą ewidencję osób i rodzin wymagających pomocy. Spełniały one zarazem funkcję punktu kontaktowego łączącego ludzi przychodzących innym z pomocą z tymi, którzy pomocy oczekiwali; tu wreszcie gromadzono przedmioty przekazywane potrzebującym.

Równocześnie Zarząd Regionu przypominał, że podjęta działalność społeczna winna inspirować samorządność terytorialną: zatomizowana społeczność tu właśnie mogła integrować się, precyzować i wyartykułować potrzeby i żądania względem władz terenowych.

*

Stan wojenny postawił przed „Solidarnością Rodzin" dodatkowe zadania. Przybyło ludzi, którym trzeba było przyjść z pomocą: rodzinom więzionych i internowanych, a przede wszystkim samym represjonowanym. Ponadto w kręgach Samopomocy Rodzin – jak je teraz nazywano – rozbudowywano sfery wolności wymykające się spod kontroli władzy. Już nie tylko

pod presją ubóstwa, ale ze względu na zagrożenie ze strony sił bezpieczeństwa podejmowano działania sięgające daleko poza sprawy materialne. Organizowano np. wolny czas młodzieży, szczególnie wakacje i ferie zimowe. Zespoły Samopomocy Rodzin współdziałały z regionalnymi organizatorami „Wakacji z Bogiem", z Niezależnym Ruchem Harcerskim, z zespołami „Muminków". Setki młodzieży spędzały wakacje pod opieką księży i działaczy podziemnej „Solidarności", a nerwowe przeciwdziałania władzy nadawały „Wakacjom z Bogiem" charakter protestu wobec niej. Konsekwentnie przez cały okres obowiązywania stanu wojennego Samopomoc Rodzin troszczyła się o rozwój niezależnej kultury i kontakt z nią społeczności lokalnej. W jednej z parafii np. co miesiąc zapraszano na spotkania wykładowców z prelekcjami dotyczącymi literatury, historii, socjologii, pedagogiki. Organizatorzy zdawali sobie sprawę z tego, że gra idzie nie tylko o poszerzenie wiedzy o kulturze, dziejach Polski, ale o upodmiotowienie społeczeństwa.

W latach 1987-1988 w życiu społecznym dało się zaobserwować stagnację i apatię. Znacznie się zmniejszyła również liczba zespołów Samopomocy Rodzin w parafiach lubelskich. Dopiero wraz z wyjściem z podziemia „Solidarności" i jej legalizacją uaktywnił się również ruch „Solidarność Rodzin". Łączyło się to nie tylko z ożywieniem społecznym na skutek zmian politycznych w kraju, ale też z dalszym pogłębianiem się kryzysu ekonomicznego, koniecznością interwencji i pomocy rodzinom wielodzietnym, rozbitym, niepełnym, a także rencistom i emerytom najbardziej dotkniętym skutkami kryzysu.

W styczniu 1990 r. Rada Programowa ruchu zainicjowała spotkanie konsultacyjne animatorów z poszczególnych parafii Lublina zapraszając też działaczy z kilkunastu miejscowości w Polsce. Celem dwudniowego zjazdu było podzielenie się doświadczeniem. Wśród wykładowców znaleźli się członkowie Rady Programowej: Ewa Jabłońska-Deptuła, Bronisława Strojnowska, Maria Braun-Gałkowska, Jerzy Bartmiński, a także ks. Leon Dyczewski i Zbigniew Hołda. Uczestnicy uzyskali praktyczną wiedzę – jak zakładać zespoły „Solidarność Rodzin" w terenie, jak sprawić, by nieznani sobie ludzie stali się zintegrowaną grupą gotową do wspólnego działania. Dowiedzieli się, że ruch ma nauczyć ludzi dzielić się z innymi tym, co się posiada, a nie tylko tym, co zbywa, że obdarowywanie nie jest akcją charytatywną, ani nawet wymianą, ale bezinteresowną pomocą z jednoczesnym przeświadczeniem, iż również samemu można oczekiwać pomocy od innych, że otwarcie na drugiego człowieka przybierać może formy daru materialnego, ale i niematerialnego. Podczas wspomnianego spotkania uczestnicy mieli sposobność spojrzeć na ruch „Solidarności Rodzin" w szerszym kontekście historycznym. Jak wykazała w swym wystąpieniu Ewa Jabłońska-Deptuła, już w czasie zaborów substancję narodu, jego kulturę i tradycję chroniła i kultywowała rodzina solidarna w związku z innymi rodzinami. Obecnie zaś integrowanie się rodzin poszerza sferę wolności nie tylko społecznej, ale i jednostkowej. W czasie wspólnej Mszy św. ks. Leon Dyczewski przypomniał w homilii naukę Kościoła dotyczącą troski o rodzinę na przestrzeni dziejów. Dostrzeżono też w ruchu „Solidarność Rodzin"

szansę i podstawę dla odbudowy samorządności terytorialnej przez pobudzenie aktywności społecznej i skoordynowanego działania na rzecz wspólnoty lokalnej, przez przywrócenie wiary w możność oddziaływania na rzeczywistość (Jerzy Bartmiński i Zbigniew Hołda). W końcowym oświadczeniu uczestnicy spotkania uznali za słuszne kontynuowanie wspólnych spotkań tak, by ten inspirujący ruch ogarnął całą Polskę.

*

Niedługo po omawianym spotkaniu powstała koncepcja nowej formy działania. Nazwano ją „Solidarność ponad granicami". Lubelski ruch „Solidarności Rodzin" nawiązał kontakt z prezesem Towarzystwa Więzi i Pomocy Polakom w Związku Radzieckim – Platerem-Gajewskim. W myśl zawartego porozumienia rodziny polskie zapraszają na wakacje dzieci z polskich rodzin z terenu ZSRR. Około 100 dzieci z opiekunami z terenu Kazachstanu oraz Łotwy, Wschodniej Ukrainy i Białorusi znalazło gościnę w rodzinach lubelskich. Program pobytu dzieci obejmował wielorakie kontakty, szczególnie z młodzieżą, zwiedzanie Warszawy, Lublina, spotkanie z uczestnikami „Wakacji z Bogiem", z harcerzami, koncerty w szkole muzycznej.

Trudno przecenić tego rodzaju inicjatywę. Nie jest ona zresztą jedyna. Już w czasie ferii wielkanocnych rodziny lubelskie gościły dzieci rumuńskie, zaś „Solidarność Rodzin" z Biłgoraja i Zamościa zaprosiła na pielgrzymkę do Częstochowy gości z Chmielnicka (Ukraina Zachodnia).

Animatorzy Ruchu „Solidarność Rodzin" działalnością swą pragną nie tylko chronić materialny byt rodziny, ale budować cywilizację miłości w najbliższym sąsiedztwie, w całej Polsce, ponad jej granicami. Zdobyte w pracy doświadczenia stanowią cenne świadectwo i pomoc dla innych, gotowych podjąć tę samą inicjatywę.

Józef WRÓBEL SCJ

WEZWANIE DO UCZESTNICTWA W ŻYCIU SPOŁECZNYM
(Sympozjum sekcji Teologii Moralnej KUL)

Poprzez pogłębioną refleksję Kościół coraz pełniej odczytuje swoją misyjną naturę. Stopniowo i coraz bardziej Kościół zauważa, że misja ta nie tylko jest powinnością biskupów, kapłanów, osób zakonnych, ale w równej mierze także świeckich katolików; zauważa też, że treści tej misji nie wyczerpują się tylko w samym Kościele, ale swym zasięgiem ogarniają wszystkie sfery ludzkiej egzystencji. Bogate nauczanie Kościoła w kwestii zaangażowania w tej misji zostało już zawarte w spuściźnie Soboru Watykańskiego II. Przestudiowaniem tego zagadnienia, dostosowanym do potrzeb czasu, zajął się Synod Biskupów, który obradował w Rzymie w dniach od 1 do 30 października 1987 roku. Na bazie refleksji Ojców synodalnych zrodziła się adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici*. Dla pogłębienia wybranych zagadnień tego dokumentu sekcja Teologii Moralnej przy Wydziale Teologicznym KUL zorganizowała w dniach od 27 do 30 marca 1990 roku sympozjum naukowe pt: „Christifideles laici. Wezwanie do uczestnictwa w życiu społecznym". W ramach sympozjum pracownicy wyżej wspomnianej sekcji wygłosili cztery wiodące referaty: ks. dr hab. J. Nagórny, *Solidarność i sprzeciw u podstaw uczestnictwa w życiu społecznym;* dr J. Wróbel SCJ, *Prymat racji moralnych w życiu politycznym;* ks. doc. dr hab. F. Greniuk, *Człowiek ośrodkiem życia społeczno-gospodarczego;* ks. dr I. Mroczkowski, *Odpowiedzialność świeckich za odnowę Kościoła w Polsce.*

Centralna idea referatu ks. J. Nagórnego to kategoria „uczestnictwa". Ona stoi u podstaw społecznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Uczestnictwo otrzymuje swoją ostateczną podstawę w fakcie powołania człowieka do „pracy w Bożej winnicy" („winnicą jest cały świat, który winien zostać przemieniony zgodnie z Bożym planem"), a również w społecznej naturze człowieka. Personalistycznie rozumiane uczestnictwo opiera się na dwóch fundamentalnych zasadach: solidarności i sprzeciwu. W kontekście chrześcijańskiego rozumienia uczestnictwa obydwie te zasady nabierają szczególnego znaczenia: podczas gdy „głębokiemu zakorzenieniu w świecie odpowiada zasada solidarności ze wszystkimi, o tyle nowość i oryginalność orędzia ewangelicznego, które sprawia, że chrześcijanie są «solą ziemi» i «światłem świata», jest dla nich wezwaniem do sprzeciwu wobec wszystkiego, co niegodne Chrystusa. Chrześcijanie [...] są wezwani do solidarności na miarę Chrystusa, a nie tylko do solidarności czysto ludzkiej".

W tym kontekście Autor referatu zwrócił uwagę na polski kształt uczestnictwa w dobie aktualnych przemian. Niepokoi tutaj zwłaszcza brak zaangażowania, pokusa rezygnacji, obojętności, zwątpienia, beznadziejności, co nie-

rzadko wprowadza człowieka na niebezpieczną drogę akloholizmu i narkomanii.

W ramach przedstawienia teologicznej i personalistycznej wizji uczestnictwa ks. Nagórny omówił dwa zasadnicze sposoby odczytywania jego treści: z jednej strony wyrasta ono ze zrozumienia osoby ludzkiej, jej podmiotowości, a z drugiej z teologicznie określonej prawdy o uczestniczeniu każdego chrześcijanina w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Tylko w tak rozumianym uczestnictwie, które ma wymiar horyzontalny i wertykalny, zostaje podkreślona w pełnym wymiarze wspólnotowość każdego człowieka oraz jego godność i autonomia. Tym samym zostaje też obroniona jego jedyność i niepowtarzalność, a jednocześnie skonsolidowana podstawa dla jego prawa do sprzeciwu, „a więc do inności, do odmienności, do strzeżenia osobowej godności jako niezniszczalnej własności". Eklezjalna perspektywa uczestnictwa jest z kolei odbiciem we wspólnocie tej jedności przez miłość, która łączy Ojca z Synem i Duchem Świętym i staje się wewnętrznym dynamizmem wspólnotowości w społeczności ludzkiej.

Uczestnictwo, które posiada tak szerokie horyzonty, staje się w sposób konieczny wezwaniem do solidarności jako „stałej gotowości przyjmowania przez każdego tego, co do niego należy, i to w odniesieniu do dobra całości". Konsekwentnie solidarność wyraża się o wiele bardziej w postawie komplementarności w ramach wspólnoty, niż tylko w nieokreślonym współczuciu wobec zła dotykającego innych, czy też w wyręczaniu innych w spełnianiu właściwych im obowiązków.

W równej mierze, jak postawę solidarności, osobowe uczestniczenie w życiu wspólnotowym zakłada również postawę sprzeciwu. Ethos sprzeciwu musi być wymierzony przede wszystkim przeciw wszelkiemu zafałszowaniu solidarności, przeciw negacji godności człowieka, przeciw nadużyciom miłości. W ujęciu K. Wojtyły sprzeciw jest również postawą solidarności, gdyż znamionuje odpowiedzialność za dobro wspólne (*Osoba i czyn*). Tym samym sprzeciw staje się też wyrazem podmiotowości uczestniczących w życiu społecznym. Jeszcze głębsze znaczenie postawa sprzeciwu posiada w duchowości chrześcijańskiej. Tutaj sprzeciw jest świadectwem dawanym Ewangelii i kontestacją tego wszystkiego, co jest odrzuceniem Bożej prawdy o człowieku i świecie.

Swój referat ks. Nagórny zamknął istotnym stwierdzeniem, iż zasady solidarności i sprzeciwu stojące u podstaw uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym muszą być zawsze ujmowane wspólnie, gdyż odwoływanie się do solidarności bez prawa sprzeciwu prowadzi z reguły do zachowań konformistycznych. Z kolei przesadne koncentrowanie się na prawie sprzeciwu bez poczucia solidarnej odpowiedzialności przeważnie prowadzi do postaw uniku i separowania się od wspólnoty.

Zgodnie z nauczaniem *Chistifideles laici,* chrześcijanie świeccy winni angażować się w sobie właściwy sposób również w sferę życia politycznego społeczności ludzkiej. Uczynienie zadość tej powinności zakłada jasno i jednoznacznie sformufowane zasady etyczne uczestnictwa. Omówieniu tej problematyki był też poświęcony referat ks. dra J. Wróbla SCJ.

Polityka rozumiana jako „różnego rodzaju działalność gospodarcza, spo-

łeczna i prawodawcza, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra", różni się niewątpliwie od etyki przedmiotem, celami i metodą. Niemniej nie może się ona obejść bez moralnego wartościowania, które stanowi jedno z kryteriów weryfikujących jej słuszność. W przeciwnym wypadku ryzykuje się, że działalność polityczna (mająca na celu dobro osób zakorzenione w dobru społecznym) bynajmniej nie pozostanie w służbie człowieka.

Okazuje się, że nie dla wszystkich jest oczywista konieczność specyficznej symbiozy polityki i etyki. W praktyce spotyka się dwa skrajne ujęcia tej relacji, bądź to w formie integryzmu etycznego (jako postawy zdecydowanie odrzucającej kryteria i kategorie polityczne i optującej wyłącznie w kierunku absolutyzmu etycznego), bądź też w formie realizmu politycznego (jako postawy odrzucającej kryteria i kategorie etyczne i przyznającej absolutny priorytet takim zasadom politycznym, jak „bonum reipublicae", czy też „racja stanu").

Integryzm etyczny i realizm polityczny to dwa skrajne ujęcia relacji między etyką i polityką. Ideał, który nigdy nie może być uznany za trwale osiągnięty, to „dynamiczna i inspirująca koegzystencja wartości moralnych i racji politycznych". Dążenie do przywrócenia właściwego miejsca wartościom moralnym w polityce to proces nieustannej transformacji państwa struktur przedmiotowych do państwa struktur podmiotowych. Chodzi więc tutaj o specyficznie personalistyczny kształt polityki: „polityka nie może być rozumiana jako forma, technika, swoista sztuka sprawowania władzy, czy też umiejętność uzyskiwania chwiejnej równowagi sił i wpływów, ale jako konkretny kształt społecznych dążeń stawiających sobie za cel rozwój warunków ludzkiej egzystencji, zgodnie z aspiracjami człowieka odpowiadającymi jego integralnemu rozwojowi".

Polityka, która pragnie uczynić zadość powyższym wymogom, musi uznać prymat racji moralnych. Tego prymatu domaga się tak podmiot polityki, jak i jej przedmiot. Pierwszorzędnym protagonistą upodmiotowionej polityki jest konkretna osoba jako egzystująca w społeczności ludzkiej. Podmiot polityki określa jednocześnie jej przedmiot, a więc dobro tych konkretnych osób.

Personalistycznie rozumiana i realizowana polityka musi wychodzić od uznania autonomii osobowej człowieka związanej z jego godnością, jak również od jego społecznej natury (wspólnota społeczno-polityczna jest środowiskiem integralnie rozumianego doskonalenia się osoby). Otwartość społeczności na dobro osoby domaga się w sposób konieczny jej moralnego kształtu podyktowanego przez wymogi prawa naturalnego; to prawo bowiem definiuje principia integralnego rozwoju osoby. Tak więc ostatecznie osoba stanowi normatywne kryterium wewnętrznego ładu i kształtu wspólnoty społeczno-politycznej.

Przedmiotem polityki jest dobro osoby jako żyjącej i doskonalącej się w społeczności ludzkiej. Zasadniczo nie chodzi tutaj jednak o dobro rozumiane indywidualistycznie, ale o „dobro wspólne mające charakter ponadindywidualny, jakkolwiek odniesione do konkretnych osób". Ponieważ chodzi tutaj o dobro osoby rozumianej integralnie, stąd i „dobro wspólne" musi uwzględniać nie tylko dobra naturalne (materialne), ale również dobra du-

chowe i moralne. W praktyce oznacza to, że sfera działalności politycznej nie może się obejść bez wartości etycznych.

Prymat racji moralnych w polityce, wraz z podmiotowym kształtem samych struktur stwarza podstawy dla społeczno-politycznego pluralizmu i pluralistycznych form życia, gdyż zakłada opcję w kierunku poszanowania jednostkowości i niepowtarzalności osób, zakłada uznanie ich ontologicznej równości i tym samym poszanowanie ich równych praw, zakłada wreszcie uznanie różnorodności dróg i metod zdobywania własnej doskonałości. To z kolei dyktuje konieczność uznania równości i wolności osób, zrzeszeń, partii, grup wyznaniowych i społecznych różniących się nie tylko rolami i funkcjami, ale również światopoglądem, systemami normatywnymi, koncepcjami i metodami społeczno-politycznymi.

Pluralizm społeczno-polityczny jest możliwy jednak przy zachowaniu pewnego podstawowego stopnia wspólnego konsensusu co do zasad społecznego współżycia, a więc przy uznaniu w minimalnie koniecznej mierze wartości posiadających uniwersalny zasięg. Chodzi tutaj o takie wartości, jak prawa człowieka, dobro wspólne, sprawiedliwość, wolność, równość, miłość obywatelska, solidarność społeczna. Nie do przyjęcia jest natomiast taki pluralizm, który zakłada antagonizm klasowy lub grupowy, który preferuje indywidualizm, egoizm czy radykalny liberalizm.

Pluralizm w życiu społeczno-politycznym jest też niemożliwy bez powszechnej akceptacji dwóch fundamentalnych postaw obywatelskich: tolerancji i kompromisu. Obydwie te postawy nie powinny być rozumiane jako indyferentyzm wobec wartości i prawdy, jako rezygnacja z wartościowania i weryfikacji, ale o wiele bardziej jako specyficzny kształt relacji międzyosobowych, jako forma odniesienia do drugiego człowieka, jego godności i praw. Ethos tolerancji i kompromisu opiera się więc na powszechnie uznanych wartościach, a nade wszystko na umiłowaniu pokoju społecznego. Te same wartości uniwersalne, ich poszanowanie, określają też granice tolerancji i kompromisu, a w koniecznych wypadkach również formy obrony przed ich nadużyciem.

Polityka i moralność przynależą do dwóch różnych porządków i w związku z tym cieszą się autonomią płaszczyzn. To rozróżnienie nie oznacza jednak separacji, gdyż duch ewangeliczny winien przenikać wszystkie sfery chrześcijańskiej egzystencji. W praktyce oznacza to, że jakkolwiek polityka nie może mieć zabarwienia religijnego, to jednak powinna być animowana przez wartości duchowe i moralne płynące z Ewangelii.

Uczestnictwo chrześcijan w życiu społeczno-gospodarczym było przedmiotem referatu ks. doc. dr. hab. F. Greniuka. *Christifideles laici* z całą jasnością konstatuje, że życie społeczno-gospodarcze należy do jednej z najważniejszych sfer apostolskiego zaangażowania chrześcijan świeckich; również tutaj powinni oni wypowiadać się w sobie właściwy sposób. Już w pierwszych wiekach Kościół dostrzegał konieczność formułowania moralnych zasad normujących relacje międzyludzkie w sferze gospodarczej. Jakkolwiek przez długie wieki problematyka ta nie usamodzielniła się z punktu widzenia naukowego, to jednak była ona przedmiotem odrębnych traktatów moral-

nych. Przełom w tej dziedzinie dokonał się w czasach nowożytnych. W połowie XVIII w. pojawiła się ekonomia polityczna. Nie uwzględniała ona jednak wskazań etycznych. Było to owocem procesów sekularyzacyjnych, które dążyły do zepchnięcia refleksji etycznych poza margines życia społecznego. Wyrazem tych dążeń były „teorie niezmiennych i autonomicznych praw ekonomicznych liberalnych szkół XVIII i XIX wieku". Pewien zwrot dokonał się tutaj z inspiracji L. J. Lebreta OP, który głosił konieczność „humanizacji ekonomii", a więc „dostosowania jej do celów, potrzeb i możliwości człowieka". Na bazie tych dążeń zaczęto stopniowo przyznawać prymat zasadom etycznym.

Bezpośrednio pozytywne zatroskanie o sferę ekonomiczno-gospodarczą, które charakteryzuje nauczanie Kościoła od czasów *Rerum novarum* Leona XIII, wiąże się z przezwyciężeniem w duchowości chrześcijańskiej postawy określanej jako „odium mundi", a również z uznaniem autonomii rzeczy doczesnych „opartej na bardziej dogłębnym odczytaniu myśli i zamiarów Boga zawartych w dziele stworzenia".

Punktem wyjścia do analiz, ocen i konkretnych rozstrzygnięć w sferze ekonomiczno-gospodarczej jest chrześcijańskie „rozumienie" człowieka, które uwzględnia jego powołanie i jego godność, które uznaje prymat wartości osobowych nad rzeczami, a również zdaje sobie sprawę z faktu, że człowiek „nie może się realizować bez świata i działania w nim; nie może doskonalić siebie jako ducha w materii, nie kształtując ducha w materii świata i nie przebóstwiając jej".

W dobie encykliki *Populorum progressio* wypracowano jeszcze jedno kryterium wartościowania działalności gospodarczej, a mianowicie kategorię „rozwoju". Kategoria ta doczekała się wyraźnego sprecyzowania w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II. W kontekście tej kategorii Papież uczy, że celem działalności gospodarczej nie może być wyłącznie akumulacja dóbr materialnych i upowszechnienie ich redystrybucji, ale przede wszystkim integralne dobro człowieka jako „podmiotu i przedmiotu tejże działalności"; ostatecznie osoba stanowi „wewnętrzny parametr" kwalifikujący wartość moralną rozwoju i tym samym działalności gospodarczej.

W dalszej kolejności ks. Greniuk zwrócił uwagę na trzy inne jeszcze aspekty, które moralnie kwalifikują aktywność gospodarczą człowieka; są to: aspekt kosmiczny (który zakłada uwzględnienie struktury bytowej całego kosmosu oraz wzajemne korelacje między jego elementami), aspekt futurologiczny (który zakłada uwzględnienie ograniczoności ilościowej dóbr i troskę o potrzeby przyszłych pokoleń) oraz aspekt ekologiczny (który zwraca uwagę na konieczność ochrony środowiska).

W kontekście powyższych rozważań Autor referatu wskazał na te postawy i rozwiązania, które pozbawiają właściwych treści aktywność gospodarczą człowieka (egoizm, krótkowzroczność, żądza zysku, pragnienie władzy, narzucanie innym ideologicznie zabarwionych systemów gospodarczych, błędne struktury handlowo-finansowe, depersonalizacja pracy i jej zła organizacja, niszczenie środowiska), a również na postawy, które winny być preferowane w rozwijaniu tej działalności (otwartość i gotowość rozwiązywania problemów gospodarczych z uwzględ-

nieniem potrzeb innych, a zwłaszcza dobra wspólnego, społeczna solidarność, uznanie wspólnotowego przeznaczenia dóbr, poszanowanie autonomii rzeczy ziemskich, wolność oparta na równości praw wszystkich podmiotów działalności ekonomiczno-gospodarczej).

Problem odpowiedzialności świeckich katolików za odnowę Kościoła w Polsce omówił w swoim referacie ks. I. Mroczkowski. Już na wstępie zauważył on, że zmiany, które zapisują współczesną historię Polski, nie pozostają bez znaczenia dla Kościoła. W nowych realiach społeczno-politycznych staje się pilną potrzebą jego „aggiornamento". Roztropne pokierowanie procesami odnowy zakłada niewątpliwie obiektywną ocenę „blasków i cieni" naszego Kościoła. W ocenie tej nie można jednak pominąć tego wszystkiego, co wniosły doświadczenia ostatnich pięćdziesięciu lat, a więc lat drugiej wojny światowej i czterdziestu pięciu lat dominacji obcej polskiemu narodowi ideologii ateistycznej. Analiza ta nie tyle powinna się jednak koncentrować na negatywach, co na wskazaniu pozytywów, które mogą być wykorzystane w procesach odnowy. Odnowa ta powinna też być oparta na bogatych tradycjach religijnych naszego narodu.

Dążenia do odnowy winny mieć na uwadze szczególnie trzy sfery: 1. rozumienie Kościoła; 2. rolę katolików świeckich; 3. stosunek duchownych do świeckich.

Ad. 1. Kościół jako wspólnota posiada określoną strukturę. Podczas gdy „wspólnota rodzi się z życia łaski wiary", to „struktury powinny pomóc w jej rozwoju". Uwzględniwszy status quo polskiego Kościoła, nie wydaje się rzeczą potrzebną naruszanie jego głównych zrębów strukturalnych. Jednocześnie daje się jednak zauważyć pilna potrzeba otwarcia się na budowanie wspólnot i grup, które stawiają sobie za cel pogłębianie życia religijnego: Kościół nie może ulec „prądom, które petryfikują tradycję, ciągle patrzą w przeszłość i nie widzą takich znaków czasu, jak choćby wzrost demokracji i uczestnictwa w życiu polityczno-społecznym, czy też wagi ekologii i pokoju w życiu międzynarodowym".

Ad. 2. Rola świeckich chrześcijan wyraża się w budowaniu Kościoła oraz w przemienianiu świata. U podstaw tego powołania stoi uczestnictwo chrześcijan w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej (misja kapłańska to „ofiarowanie siebie i swoich działań Bogu"; misja prorocka to „przyjmowanie Ewangelii i głoszenie jej słowem i czynem"; misja królewska to „pokorna służba braciom, nadawanie takiego sensu życiu, który owocowałby włączeniem odkupionego świata w życie Boga").

Ad. 3. Relacje między duchowieństwem i laikatem muszą być wolne tak od paternalizmu, jak i od instytucjonalizacji. Konieczna jest tutaj pełna współodpowiedzialność we wszystkich sferach życia społeczności kościelnej. Ta współodpowiedzialność jest z jednej strony wskaźnikiem podmiotowości członków Kościoła, a z drugiej strony jej wyrazem.

W dalszej części ks. I. Mroczkowski przedstawił istotę podmiotowości w Kościele: oznacza ona „współuczestnictwo w miłości Krzyża". To ta miłość powinna stać się pobudką do stawiania sobie pytania o współuczestniczenie w życiu Kościoła: „im ktoś więcej z siebie daje, tym bardziej uczestniczy we władzy, która z kolei staje się

dla niego służbą braciom". Być zapodmiotowanym w Kościele – to uczestniczyć z całą odpowiedzialnością w jego misji, to ewangelizować, pozostając w jedności z papieżem i swoimi pasterzami, to sprawować takie formy kultu, które wyrastają z potrzeb wspólnoty, to troszczyć się o pogłębienie intelektualne religijności, to czuć się odpowiedzialnym za stan materialny Kościoła, to uczestniczyć w szeroko pojętej pracy społeczno-charytatywnej oraz w społecznej służbie obrony godności człowieka. Korzyści takiego upodmiotowienia będą obopólne: z jednaj strony pogłębi ono identyfikację świeckich z Kościołem, a z drugiej strony pozwoli duchowieństwu poświęcić więcej czasu obowiązkom wynikającym bezpośrednio ze święceń. Zaangażowanie laikatu w życie Kościoła to również szansa na uniknięcie powszechnej sekularyzacji, bo to właśnie w życiu świeckich chrześcijan „wymiar religijny przecina się z wymiarem społeczno-politycznym".

Arkadiusz JABŁOŃSKI

KATOLICY W KRAJU GORBACZOWA

(Sesja Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL)

W dniach 14-16 maja 1990 r. Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL zorganizował kolejną sesję naukową, poświęconą Polakom żyjącym poza granicami kraju. Tym razem zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią, na zakończenie zeszłorocznego sympozjum, sesja dotyczyła „Polaków w Kościele katolickim w ZSRR". Organizatorzy nie przypuszczali jeszcze wtedy, jak bardzo zmieni się obraz polityczny państw Europy wschodniej i imperium sowieckiego. Nie mogli też wtedy przewidzieć pojawienia się na tej fali dziesiątek artykułów prasowych, książek, programów radiowych i telewizyjnych, prelekcji i sesji naukowych poświęconych Polakom żyjącym na terenie Związku Radzieckiego. W ten sposób sympozjum, mogące być pionierskim w tak szerokiej prezentacji tej problematyki w kraju, stało się jedynie kolejnym głosem w szerszej ogólnopolskiej dyskusji. Może to i dobrze, gdyż dzięki temu zdjęto z niego piętno tematu tabu, co wyeliminowało zbędne emocje i sensacje, a przydało rzeczowości i rzetelności naukowej. Jest to szczególnie ważne dla tych zagadnień, wokół których narosło wiele nieporozumień i niejasności wymagających spokojnej i rozważnej prezentacji. W tym też duchu, służby prawdzie, a nie pobudzania niezdrowych uczuć, rozpoczęto sympozjum od Mszy Św., na której kazanie wygłosił ks. bp Jan Śrutwa.

Następnie, już w auli uniwersyteckiej im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego, prorektor KUL doc. dr hab. Stanisław Kiczuk oficjalnie otworzył obrady sesji. Wyraził on wielką radość z faktu, iż w polskiej uczelni katolickiej podjęto tematykę Kościoła katolickiego w ZSRR. „To tam, do tego Kościoła – jak stwierdził – już od kilku lat wyjeżdża się z Polski po umocnienie w wierze". Dlatego obowiązkiem naszym jest służba na jego rzecz oraz pomoc materialna i intelektualna. Rektor przywitał też wszystkich uczestników sympozjum. A uczestniczyli w nim nie tylko przedstawiciele nauki – historycy, socjologowie, językoznawcy – z kilku ośrodków w kraju i za granicą, ale również, co bardzo istotne, reprezentanci społeczności i Kościoła katolickiego z Ukrainy, Białorusi, Litwy, Łotwy i dalekiego Uzbekistanu. Szczególnego charakteru nadała obecność księży biskupów związanych w swej pracy z posługą duszpasterską katolikom na tym terenie (ks. bp Ignacy Tokarczuk, ks. bp Ryszard Karpiński, ks. bp Władysław Jędruszuk). Przydawało to sympozjum klimatu ścisłego związku teorii z praktyką, opisu z doświadczeniem.

W jego tematykę wprowadził uczestników kierownik Instytutu, ks. prof. Stanisław Kowalczyk. W kilku wstępnych uwagach zwrócił on uwagę na fakt, iż wobec setek tysięcy Polaków żyjących w obecnych granicach ZSRR oficjalnie podjęto zmowę mil-

czenia. „Przez tyle lat próbowano ich wykreślić z map świata, z kart historii, z pamięci ludzkiej, ale oni jednak przetrwali. [...]. Żyją tam Polacy, ale nie jest to ani Polonia, ani emigracja. Przecież oni nie opuścili swojej ojczyzny, nie wyemigrowali z niej. To nie oni zmienili miejsce pobytu, ale zmieniły się granice państw. [...] Ich losy były często bardzo tragiczne. Możemy i powinniśmy tej prawdy się dogrzebywać i celem tego sympozjum jest właśnie odkrywanie tej trudnej, często heroicznej i tragicznej prawdy o dziejach Polaków, o dziejach Kościoła katolickiego w środowiskach polskich na terenie Związku Radzieckiego. [...] Szukamy prawdy dla sprawiedliwości. Bo tylko prawda i sprawiedliwość są to jedyne wartości, na których można budować pojednanie i braterstwo między narodami oraz uczciwe partnerstwo między państwami, które sąsiadują ze sobą". Tylko bowiem dzięki takiemu nastawieniu będzie można objąć i zrozumieć całe bogactwo tej problematyki. Na sympozjum przejawiało się ono zarówno w jego formie, jak i treści. Oprócz normalnych w takich sytuacjach referatów naukowych, były również wypowiedzi-świadectwa, oparte na doświadczeniach i przeżyciach mówiących. Często oba typy wypowiedzi przenikały się wzajemnie, zwłaszcza podczas ożywionej dyskusji, ubogacając przedstawione w nich treści. Treści widziane w kilku różnych aspektach: historycznym, socjologicznym, demograficznym, religijnym, a nawet językowym.

Aby dobrze zrozumieć pozycję i funkcję Kościoła katolickiego w ZSRR, należy cofnąć się kilka wieków wstecz. Uczynił to w swym referacie ks. prof. Bolesław Kumor – *Polityka władz carskich wobec Kościoła katolickiego na ziemiach I RP do roku 1914*. Przedstawił w nim ważniejsze akty prawne rosyjskich władz carskich, w stosunku do Kościoła katolickiego, obrządku łacińskiego. Dotyczyły one ziem wcielonych do cesarstwa rosyjskiego po trzech zaborach, a wydanych w latach 1766-1914, czyli od roku ukazania się pierwszych przepisów prawnych państwa rosyjskiego dla Kościoła katolickiego, do pierwszej wojny światowej. Wynika z nich, że polityka władz carskich, od czasów Katarzyny II, cechowała się bezwzględnym dążeniem do podporządkowania Kościoła katolickiego obcym narodowo i wyznaniowo rosyjskim władzom prawosławnym. Polityka ta była kontynuowana przez wszystkich carów, aż do wybuchu rewolucji bolszewickiej.

Jak natomiast wyglądała ona po zwycięstwie rewolucji i objęciu władzy przez komunistów, przedstawił mgr Jan Wróbel (*Polityka władz sowieckich wobec Kościoła katolickiego w latach 1917-1939*). W swoich wywodach oparł się na źródłach pochodzących z polskiej dyplomacji, będących w Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Zagadnienie ujął więc w szerszym kontekście polityki radzieckiej wobec religii. Charakteryzowała się ona dążnością do całkowitej likwidacji wszelkich tzw. zjawisk religijnych w obrębie społeczeństwa socjalistycznego. Na tym tle widać jednak, iż w stosunku do katolików zachowywano się najbardziej konsekwentnie.

Swoistą kontynuacją, ale przede wszystkim rozszerzeniem powyższej tematyki, był referat dra Jana Ciechanowskiego: *Stosunki polsko-sowieckie 1918-1990*. Ze względu na brak odpowiednich źródeł i historycznego dystansu, jak i ograniczenia czasowe, re-

ferent zmuszony był do przedstawienia tej problematyki jedynie w pewnym uproszczonym zarysie, bez wdawania się w detale i szczegóły. Ograniczył się do omówienia zasadniczych wydarzeń tego tak ważnego i węzłowego okresu w dziejach zarówno Polski, jak i Rosji, oraz ich wpływu na dalsze losy obu krajów. „W zasadzie dzieje polsko-sowieckich stosunków w latach 1918-1990 można podzielić na pięć głównych okresów: lata 1918-1921; 1921-1939; 1939-1944; 1944-1956; 1956 do dziś". Każdy z nich charakteryzował się odmiennym tłem społeczno-politycznym, lecz wspólna im jest obrona narodu polskiego przed imperialistycznymi dążeniami spadkobierców wielkomocarstwowej Rosji.

W powyższych trzech referatach dominowały w zasadzie kwestie polityczne związane z Polską jako państwem i narodem, Kościołem katolickim i religią, oraz stosunku do nich władz carskich i sowieckich. Owo tło polityczne jest niezbędne do zrozumienia innych kwestii związanych z życiem Polaków na terenie Rosji sowieckiej. Uświadomił to wszystkim dobitnie w swym wystąpieniu doc. Mikołaj Iwanow (*Polacy w ZSRR*). Podstawowa teza jego referatu opierała się na następującym założeniu: „historię polskiej mniejszości narodowej w Związku Radzieckim należy rozpatrywać jedynie w kontekście długotrwałej, konsekwentnej polityki Rosji skierowanej na ostateczną «depolonizację» ziem Polski przedrozbiorowej, wchłoniętych przez imperium rosyjskie". Bez względu na odmienności polityczne, ideologiczne czy inne, nacjonalistyczny carat i internacjonalistyczny bolszewizm miały w traktowaniu polskości kresowej wiele znamiennych, charakterystycznych cech wspólnych i w istocie rzeczy ich pozycje były identyczne, różniąc się jedynie w szczegółach stosowanych represji. Dlatego możemy wyznaczyć, bez podziału na Rosję carską i bolszewicką, pięć okresów szczególnego nasilenia procesu „depolonizacji" kresów: 1792-1795; lata po 1831; 1863--1865; 1935-1938; 1939-1953. Każdy z tych etapów tragicznie zapisał się w polskich ogólnonarodowych doświadczeniach, jednak ostatnie dwa wyróżniały się szczególną bezwzględnością. Właśnie Stalin wypełnił dążenia wielu carów rosyjskich, doprowadzając prawie do całkowitego wynarodowienia Polaków i upadku Kościoła katolickiego na tych ziemiach.

Na ile była to akcja skuteczna i jak przebiegała w szczegółach, zwłaszcza w odniesieniu do sfery życia religijnego, zaprezentowali w swych referatach ks. doc. Edward Walewander (*Życie religijne katolików obrządku łacińskiego na ziemiach wschodnich II RP w latach 1939-1941*) i inż. Zbigniew S. Siemaszko (*Życie religijne obywateli polskich w głębi ZSRR w latach 1939-1957*). Wskazano w nich na ścisłe powiązanie życia religijnego ze świadomością narodową Polaków. Nic więc dziwnego, iż walka sowietów z Kościołem była, zarazem, walką z polskością, i odwrotnie. Nie odbywała się ona jednak bez oporu ze strony polskich katolików świeckich i duchownych i dlatego była tak krwawa i bezwzględna. O roli duchowieństwa katolickiego w tej walce mówił mgr Adam Hlebowicz w referacie: *Polskie duchowieństwo katolickie na Białorusi i Ukrainie po II wojnie światowej*.

Na tym zakończono, traktując bardzo szeroko wątek historyczny tematyki sympozjum. W dalszym jego ciągu

skupiono się na problematyce współczesnej, próbując odpowiedzieć na pytanie: jak dziś wygląda życie Polaków i Kościoła katolickiego na terenie ZSRR. Wygłoszono na ten temat trzy obszerne referaty (Jan Plater-Gajewski: *Polacy w Kazachstanie – problem opieki religijnej*; o. Aleksander Hauke Ligowski OP: *Sytuacja religijna na ziemiach I i II RP*; ks. doc. Roman Dzwonkowski SAC: *Odrodzenie Kościoła katolickiego w ZSRR*) oraz relacje wspomnianych już gości z Litwy (Krystyna Marczyk), Ukrainy (ks. Ludwik Kamilewski, ks. Marek Trofimiak), Białorusi (prof. Wiaczesław Werenicz), a nawet Uzbekistanu (ks. Józef Świdnicki). We wszystkich tych wystąpieniach wskazywano na fenomen odradzania się z wielką siłą Kościoła katolickiego i poczucia tożsamości narodowej wśród Polaków tam żyjących – tożsamości, której tak naprawdę nigdy nie utracili, lecz do której nie wolno było im się dotąd przyznawać. Sprawy te jednak należą do bardzo delikatnych i należy zachować wiele ostrożności i rozwagi przy ich opisie i interpretacji. Spróbujmy w kilku słowach powiedzieć o najważniejszych z nich, które pojawiały się w wielu powyższych wystąpieniach.

Po pierwsze, kwestia odradzającego się Kościoła katolickiego w ZSRR. Według różnych obliczeń, liczba katolików w Związku Radzieckim waha się w granicach od 10-13 milionów, w tym 7 milionów katolików rzymskich. Należy więc pamiętać, iż wyznanie łacińskie, chociaż najliczniejsze, nie jest jedynym. Dlatego wszelkie działania misyjne Kościoła katolickiego muszą odbywać się z uwzględnieniem różnych obrządków. Trzeba więc wielu bardzo mądrych i otwartych duszpasterzy, rozumiejących prawdziwe potrzeby swoich wiernych, a nie kierujących się partykularyzmami kościelnymi czy też narodowymi.

Po drugie, siła wiary i uporu ludzi w dążeniu do jej publicznej manifestacji i przeżywania we wspólnocie kościelnej powoduje, iż powstaje coraz więcej nowych parafii i kościołów katolickich. Mogłoby ich powstać jednak znacznie więcej, dlaczego więc nie powstają? Jedną z przyczyn jest brak odpowiedniej liczby księży. Niekiedy jeden ksiądz musi obsługiwać kilka parafii naraz, w wielu innych ksiądz bywa raz na rok albo jeszcze rzadziej (Ukraina, Białoruś). Inną przyczyną jest brak normalnych, w pełni ukształtowanych struktur kościelnych, hierarchii kościelnej, która reprezentowałaby wobec władz sprawy Kościoła i jednoczyła rozproszonych, w odległych od siebie miejscowościach, kapłanów pracujących w miarę swoich możliwości i rozeznania w bardzo różnych warunkach (Ukraina).

Po trzecie, bardzo subtelna i wymagająca wiele wyczucia jest kwestia uniwersalności i polskości tamtejszego Kościoła katolickiego. Kościół, jak wiemy, w swej misji jest ponadnarodowy. Jednakże największą liczbę katolików rzymskich stanowią w Związku Radzieckim Polacy. Nic więc dziwnego, iż najczęściej „katolicki" znaczy tam po prostu „polski". Na tym tle powstaje wiele bardzo złożonych problemów. Takie utożsamienie, mimo przemian, jakie zaszły w stosunku władz i społeczeństwa radzieckiego do religii katolickiej, jest dla nich nie do przyjęcia. Patrzą oni bowiem nawet z pewną sympatią na rozwój katolicyzmu, choćby jako przeciwwagę dla prawosławia, ale na pewno nie jako czynnik odra-

dzający polskość. Podobno może bardziej jeszcze wzmożone odczucia mają narodowości zmierzające w różnym stopniu do odzyskania niepodległości państwowej (Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Łotysze), dla których religia katolicka jest często religią narodową (Litwa, Łotwa) bądź przynajmniej jedną z bardziej popularnych. Bojąc się jednak wspomnianego utożsamienia starają się przynajmniej wyeliminować język polski z liturgii, niekiedy wbrew pragnieniom wiernych (szczególnie na Litwie). Zdarzają się jednak też, choć bardzo rzadko, sytuacje odwrotne. Ludzie chcą przystąpić do Kościoła katolickiego, ale tylko pod warunkiem, że liturgia odbywać się będzie w ich własnym języku, nie znajdując w tym zrozumienia u księży polskich. I znowu mądrość i elastyczność kapłanów w tym względzie jest decydująca.

Ostatnią wreszcie jest kwestia – ściśle wiążąca się z poprzednimi – polskości i jej świadomości ludzi z terenów obecnego ZSRR. Widzieliśmy już, jak wyglądała polityka władz carskich i sowieckich wobec Polaków. Pozostawiła ona w spadku brak wyraźnych, zewnętrznych wyznaczników polskości, jakim jest choćby język. Większość ludzi pochodzenia polskiego mówi o swej tożsamości narodowej w języku niepolskim. Kryterium językowe, tak często używane w określaniu polskości emigracji zachodniej, tutaj zawodzi. Tam bowiem odejście od języka jest kwestią wolnego wyboru, więc gdy nastąpi, jest często równoznaczne z wyrzeczeniem się polskości. Tutaj odebrano ludziom jakąkolwiek możliwość poznawania języka ojczystego oraz zupełnie zabroniono jego używania. Czy istnieje więc inne kryterium określające przynależność narodową? Właściwym jest chyba w tym wypadku kryterium wyznaniowe – Polak-katolik. Lecz tu znowu z całą siłą powracają problemy, o których mówiliśmy powyżej – uniwersalność a polskość Kościoła, polskość a ruchy narodowowyzwoleńcze w ZSRR itd.

Na zakończenie spróbujmy zastanowić się nad potrzebą i znaczeniem tegorocznego sympozjum. Myślę, iż zawiera się ono w znamiennym fakcie, że ks. bp Ignacy Tokarczuk zaprosił wszystkich referentów do Przemyśla, gdzie będą mogli przedstawić swoje wypowiedzi w nowo organizowanym w tej diecezji Instytucie Wschodnim. Słuchaczami ich będą przede wszystkim księża i klerycy, z których wielu w przyszłości podejmie działalność duszpasterską w Związku Radzieckim. Będzie to spełnieniem oczekiwań wielu, aby o tych sprawach mówić nie tylko w wąskim gronie specjalistów, lecz do tych, którzy faktycznie mają lub mogą mieć wpływ na życie Kościoła i katolików w ZSRR.

Ks. Marian BALWIERZ

VI PIELGRZYMKA DO AFRYKI

Pozostaje znanym faktem, że każda pielgrzymka apostolska Ojca Świętego Jana Pawła II posiada ponadregionalny charakter. Niemniej w czterdziestej piątej podróży apostolskiej obecnego Papieża szczególnie zarysowały się jej ogólnokościelne i ogólnoludzkie wymiary. Takie szerokie znaczenie ostatniej papieskiej pielgrzymki do Kościoła afrykańskiego zostało podkreślone zarówno przez okoliczności tego wydarzenia, jak i zasadniczą treść nauczania białego pielgrzyma podczas tej podróży.

Swoją czterdziestą piątą pielgrzymkę apostolską Jan Paweł II odbył w dniach 25 I – 1 II 1990 r. Była to już jego szósta podróż do Afryki. Tym razem Papież odwiedził tylko jeden region Czarnego Kontynentu: kraje Sahelu. Jan Paweł II przebywał kolejno w Republice Zielonego Przylądka, Gwinei Bissau, Mali, Burkina Faso i Czadzie. Wszystkie te kraje tworzą rejon powszechnie uważany za najbiedniejszy na świecie. Poza tym w większości tych krajów katolicy stanowią mniejszą część ich społeczeństw.

Drugą zasadniczą okolicznością towarzyszącą czterdziestej piątej pielgrzymce papieskiej był sam okres, w jakim się ona odbywała. Na początku roku 1990 ostatecznie runęły mury między głównymi blokami współczesnego świata. W efekcie tego oczy świata kierowały się wtedy przede wszystkim na kraje Europy Środkowej i Wschodniej. Obserwowano uważnie proces odzyskiwania wolności przez te kraje. Nic zatem dziwnego, że głównie tego tematu dotyczyła rozmowa Papieża z dziennikarzami na pokładzie samolotu lecącego do Afryki. Nawiązując później do tego faktu, Jan Paweł II stwierdził, iż również wiele krajów afrykańskich poszukuje swej wolności od nędzy, głodu, chorób, analfabetyzmu i życia w warunkach uwłaczających ludzkiej godności.

Problem budowania integralnej wolności osoby ludzkiej w świecie współczesnym wydaje się stanowić jedną z naczelnych myśli przewodnich katechezy papieskiej wygłoszonej podczas szóstej pielgrzymki afrykańskiej. W tej katechezie Jan Paweł II mocno ukazywał te wszystkie wartości, które stanowią najlepsze zabezpieczenie przed różnymi zagrożeniami wobec pełnego rozwoju osobowego współczesnego człowieka. Najważniejsze z tych wartości można zebrać w trzy grupy. Są to odpowiednio wartości: ogólnoludzkie, ogólnoreligijne i ściśle katolickie.

Poważnym zagrożeniem integralnej wolności człowieka na poziomie ogólnoludzkim jest najpierw nędza i skrajne ubóstwo całych społeczności. Wynikające z tego niebezpieczeństwo Papież proponuje zneutralizować przede wszystkim przez wszechstronne poszanowanie godności osoby ludzkiej. Z kolei zagrożeniom wynikającym z chorób i klęsk żywiołowych należy przeciwstawiać się przez budowanie powszechnej solidarności. Egoizmowi i społecznej obojętności na ludzkie cierpienie

(powiązanym z dotychczas wspomnianymi zagrożeniami) najlepiej może zaradzić rozwijanie współpracy zmierzającej do pełnej humanizacji życia indywidualnego i społecznego. W końcu niebezpieczeństwo zniewolenia czy to indywidualnego (jak to miało miejsce w przeszłości afrykańskiej), czy też społecznego (współczesne rządy totalitarne) Papież zaproponował neutralizować przez szerzenie odpowiedzialności społeczno-politycznej i praworządności. Naturalnie, wspomniane tutaj wartości ogólnoludzkie Papież ukazał jako rzeczywistości wzajemnie ze sobą powiązane przez ich wspólny fundament, jakim jest sprawiedliwość.

Już w pierwszej katechezie wygłoszonej podczas tej pielgrzymki (25 I 1990 – Praia) Jan Paweł II mocno podkreślił, że pełny i harmonijny rozwój wolnej osoby ludzkiej musi uwzględniać otwarcie się człowieka na Boga i wynikający stąd wymiar religijny ludzkiego życia. W dalszych katechezach Papież wspomniał o różnych formach materializmu praktycznego związanego z mitem postępu li tylko ekonomicznego i o indyferentyzmie religijnym, jako o głównych zagrożeniach rozwoju osobowego na tym poziomie współczesnego życia. Papież zaproponował neutralizowanie tych niebezpieczeństw przez wierność własnej kulturze, wierze religijnej, zdrowym tradycjom i obyczajom oraz przez mężne opieranie się pokusie zaniedbywania praktyk religijnych. W ten sposób stale na nowo będzie rozbudzana w ludziach i narodach ich świadomość religijna.

Jak to zauważył publicysta polskiego wydania „L'Osservatore Romano" (11 (1990), nr 1, s. 22), Papież aż osiem razy wspomniał o tym, że głównym motywem jego czterdziestej piątej pielgrzymki było odwiedzenie wspólnot katolickich. Pielgrzymka ta posiadała więc wybitnie religijny charakter. Konsekwentnie też głównie do katolików skierował Papież całą swą katechezę pielgrzymkową. W katechezie tej przypomniał on wszystkie podstawowe wartości chrześcijańskie pozwalające stworzyć autentyczne życie katolickie. Na czele tych wartości znajduje się bezinteresowna miłość, która nie tylko jest całą rewolucyjną siłą chrześcijaństwa, ale także podstawą dla prawdziwego dobrobytu indywidualnego i społecznego.

Jan Paweł II dostrzegł oczywiście specyficzne problemy nurtujące życie Kościoła katolickiego w krajach afrykańskich. W szczególności wspomniał o trudnościach związanych z faktem istnienia diaspory katolickiej w społecznościach islamskich, kadrowymi brakami, szerzeniem się sekciarstwa i spirytyzmu oraz naglącą potrzebą dalszej ewangelizacji Afryki. W celu przezwyciężenia tych trudności Papież zaproponował odpowiednio: podjęcie dialogu i współpracy z wyznawcami islamu i innych religii, apostolskie uaktywnienie laikatu, nieustanne zgłębianie osobistych więzi z tajemnicą miłości Chrystusowej oraz włączenie się wszystkich katolików w przygotowanie synodu biskupów, który będzie poświęcony sprawom Afryki. Wprowadzając w życie wszystkie wartości chrześcijańskie związane z realizacją tych zadań, Kościoły afrykańskie pełniej będą mogły towarzyszyć konkretnym ludziom żyjącym w konkretnych warunkach na trudnej drodze ich autentycznego rozwoju osobowego.

Nawet skromny przegląd problemowy katechezy papieskiej wygłoszonej podczas szóstej pielgrzymki afrykań-

skiej wyraźnie zdaje się potwierdzać obserwację niektórych odważniejszych sprawozdawców prasowych z tego wydarzenia (np. R. Farina, „Il Sabato" nr 5 z 3 II 1990, s. 12-13; M. Lehnert, „Tygodnik Powszechny" nr 6 z 11 II 1990, s. 1-2). Otóż ich zdaniem, nie była to pielgrzymka tylko do pięciu krajów Sahelu, a nawet nie była to pielgrzymka do całej Afryki. Albowiem katechizując głównie odwiedzane wspólnoty, Papież zarazem głosił prawdy skierowane do całego Kościoła katolickiego, do całego świata chrześcijańskiego, a nawet do całej ogólnoziemskiej społeczności ludzi dobrej woli. Z jednej strony prawdy te zostały streszczone w następujących słowach papieskich: „Zawsze filarami wszelkiego, prawdziwie ludzkiego modelu społeczeństwa są: prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość, odpowiedzialność, solidarność i pokój" (27 I 1990 – Bissau). Z drugiej strony te najogólniejsze prawdy skoncentrowały się w papieskich apelach wzywających do zintensyfikowania międzynarodowej pomocy celem przezwyciężenia trądu (28 I 1990 – Cumura) oraz klęski suszy i głodu w Sahelu (29 I 1990 – Wadagugu). Za tymi apelami kryje się papieskie wezwanie do podjęcia trudu budowania ogólnoświatowej solidarności wobec przeróżnych współczesnych zagrożeń ludzkiej wolności. Chyba nie trzeba dodawać, że takie wezwanie kieruje się przede wszystkim do serc i sumień ludzi dobrej woli.

Afrykańska katecheza papieska z 1990 roku zawiera bardzo wiele myśli, przypomnień i wskazań pomocnych przy rozwiązywaniu problemów dzisiejszego życia społecznego i katolickiego także w Polsce. Przynajmniej dwie z tych myśli należy tutaj wspomnieć. Pierwszą z nich jest pouczenie, że prawdziwa wolność nie jest tylko wyzuciem się z okowów totalitaryzmu politycznego, ekonomicznego i ideologicznego, ale jest przede wszystkim tworzeniem nowego człowieka pełniej realizującego swoje podstawowe prawa i obowiązki. Drugie z tych wskazań przypomina o bezwzględnym priorytecie ochrony życia rodzinnego pośród różnych starań o zaspokojenie potrzeb życiowych. Jan Paweł II wypowiedział się na ten temat bardzo jasno: „Jak wiadomo z [...] hierarchii wartości wypływają pewne priorytety dotyczące zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych: środki do życia i jego jakość, bezpieczeństwo, wychowanie, praca, zdrowie, mieszkanie, swobodny udział w życiu zbiorowym, publiczne i prywatne wyznawanie religii itd. Niech mi będzie wolno przypomnieć również o priorytetach, które należy rozwijać i bronić, takich jak prawo do życia nienarodzonych, a także zgodne ze stwórczym planem Boga słuszne prawo rodziców do rodzenia i wychowywania dzieci oraz do otrzymywania środków niezbędnych do godziwego ich wychowania. Wiemy, jak bardzo te priorytety bywają zagrożone i fałszowane w dzisiejszym świecie" (25 I 1990 – Praia). Słowa te zdają się być skierowane do audytorium ludzkich serc i sumień.

Jak już powyżej podkreślono, szósta pielgrzymka afrykańska Jana Pawła II posiadała ściśle religijny charakter. Taki sam charakter posiadała główna myśl orędzia papieskiego skierowanego zarówno do odwiedzanych Kościołów lokalnych, jak i do wszystkich narodów świata, w tym także do narodu polskiego. Zresztą Jan Paweł II po raz pierwszy ogłosił tę myśl w dniu inau-

guracji swego pontyfikatu. Zasadniczą jej treść stanowi wezwanie wszystkich ludzi dobrej woli do szerokiego otwarcia swoich serc i sumień dla Jezusa Chrystusa. Powtarzając ten apel pod koniec homilii w Mindeleo (26 I 1990), Papież podkreślił, że tylko razem z Jezusem Chrystusem można patrzeć z nadzieją w przyszłość, ponieważ tylko On sam jest przyszłością ludzkości.

Całość przeprowadzonej refleksji pozwala na sformułowanie jednego wniosku. Czterdziesta piąta pielgrzymka apostolska Jana Pawła II była przede wszystkim pielgrzymką do serc i sumień całej ludzkości.

Krystyna BOROWCZYK
Maria FILIPIAK

SOLIDARNOŚĆ

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II (1978–1990)

Źródłową pozycją dla opracowania bibliografii był zbiór wypowiedzi Papieża *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* wydawany od 1978. Ostatnie dwa lata są pozbawione odniesień do tego źródła, ponieważ odpowiednie tomy nie są jeszcze dostępne w Polsce. Stąd też wypowiedzi Papieża za ten okres przytaczane są z czasopisma „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" (dalej: „La Traccia").

Odpowiednikiem *Insegnamenti* jest wykorzystany przez opracowujących pierwszy tom wypowiedzi papieskich w tłumaczeniu na język polski Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie* (dotychczas ukazały się dwie części zawierające wypowiedzi z 1980 r.). Osobną pozycją, nie cytowaną w wykazie, a związaną z omawianą problematyką, jest zbiór modlitw Jana Pawła II za Ojczyznę, obejmującą okres od 13 I 1982 r. do 6 VII 1983 r.: *Bądź z nami w każdy czas! Modlitwa Jana Pawła II za Ojczyznę*, Città del Vaticano 1983. Ponadto wykorzystano zbiór przemówień wygłoszonych podczas modlitwy „Anioł Pański": *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II.*

Podstawę zakwalifikowania pozycji do wykazu stanowiło wyodrębnienie założonego aspektu występującego w tekście czy to w postaci samego pojęcia „Solidarność", czy też kategorii równoważnych.

Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462.

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479.

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t.3, Città del Vaticano 1989, ss. 395.

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477.
II (1979) [t. 1], ss. 1729.
II (1979) t. 2, ss. 1574.
III (1980) t. 1, ss. 1983.
III (1980) t. 2, ss. 1869.
IV (1981) t. 1, ss. 1292.
IV (1981) t. 2, ss. 1313.
V (1982) t. 1, ss. 1376.
V (1982) t. 2, ss. 2497.
V (1982) t. 3, ss. 1751.
VI (1983) t. 1, ss. 1730.
VI (1983) t. 2, ss. 1496.
VII (1984) t. 1, ss. 2016.
VII (1984) t. 2, ss. 1708.
VIII (1985) t. 1, ss. 2081.
VIII (1985) t. 2, ss. 1683.
IX (1986) t. 1, ss. 2204.
IX (1986) t. 2, ss. 2242.
X (1987) t. 1, ss. 1482.
X (1987) t. 2, ss. 2582.
X (1987) t. 3, ss. 1812.

JPZP – *Jan Paweł II na ziemi polskiej,* Watykan 1979, ss. 286.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Essere „solidali con Cristo"* [Być „solidarnymi z Chrystusem"] (Przemówienie do świeckich katolików Rzymu, 26 XI), IGP I, s. 221-224.

2. *Il diritto al lavoro e alla giustizia sociale* [Prawo do pracy i sprawiedliwości społecznej] (Przemówienie do grupy pracowników chrześcijańskich, 9 XII), IGP I, s. 319-324.

3. *Solidarność z tym, który cierpi z powodu nieposzanowania praw człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne 1978-1979*, Warszawa 1982, t. II, s. 55-57; toż: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

1979

4. *Solidarność w godności* (Przemówienie do robotników, Monterrey, 1 II), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne 1978-1979*, Warszawa 1982, t. II, s. 260-264; toż: *Ai lavoratori*, IGP II, 1, s. 321-326.

5. *L'elemosina: segno universale di giustizia e solidarietà* [Jałmużna: uniwersalny znak sprawiedliwości i solidarności] (Audiencja generalna, 4 IV), IGP II, 1, s. 776-780.

6. *Responsabilità e solidarietà nel cammino dell'Europa* [Odpowiedzialność i solidarność w wędrówce Europy], (Do Parlamentu Europejskiego, 5 IV), IGP II, 1, s. 796-798.

7. *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni* [Solidarność z tym, który cierpi dyskryminacje i prześladowania] (Droga Krzyżowa, 13 IV), IGP II, 1, s. 899-902.

8. *Solidarietà e collaborazione nei rapporti tra i popoli* [Solidarność i współpraca w stosunkach międzynarodowych] (Orędzie do Komisji Handlu i Rozwoju ONZ, 10 V), IGP II, 1, s. 1083-1086.

9. *Unione nella verità e nella carità per una coerente realizzazione del Concilio* [Jedność w prawdzie i miłości dla zgodnej realizacji postanowień Soboru] (Do Kolegium Kardynałów, 6 XI), IGP II, 2, s. 1046-1059.

1980

10. *Trwajcie dalej w zobowiązaniu do solidarności braterskiej* (Do kierownictwa Narodowej Federacji Kleru Włoskiego, 22 II), NP III, 1, s. 190-191; toż: *Proseguite nell'impegno di fraterna solidarietà*, IGP III, 1, s. 463-464.

11. *Pokój, zgoda i solidarność dla Nikaragui* (Do Członków Rady Rządzącej

Nikaragui, 3 III), NP III, 1, s. 212-213; toż: *Pace, concordia e solidarietà nel futuro del Nicaragua*, IGP III, 1, s. 508-510.

12. *Współpraca i solidarność w sprawach ekonomicznych* (Do uczestników zebrania studyjnego, 24 IV), NP III, 1, s. 410-414; toż: *Collaborazione e solidarietà nei rapporti economici*, IGP III, 1, s. 981-983.

13. *La collaborazione internazionale si fondi sempre sul rispetto dell'uomo* [Współpraca międzynarodowa oparta na szacunku dla człowieka] (Do uczestników spotkania nt. „Współpraca między Europą i Ameryką Łacińską, 20 VI), IGP III, 1, s. 1791-1793.

14. *Międzynarodowa solidarność oraz reformy w działaniach na rzecz pokoju i sprawiedliwości* (Do Korpusu Dyplomatycznego Brazylii, 30 VI), NP III, 1, s. 869-870; toż: *Solidarietà internazionale e riforme per promuovere la pace e la giustizia*, IGP III, 1, s. 1953-1955.

15. *Postęp bez nienawiści drogą do rozwoju i sprawiedliwości* (Przemówienie na lotnisku Santos Dumont, 8 VII), w: *Jan Paweł II w Brazylii 30 VI – 11 VII 1980*, Warszawa 1985, s. 242-245; toż: *Progresso senza odio verso lo sviluppo e la giustizia*, IGP III, 2, s. 187-191.

16. *Dramat narkomanii* (Homilia, 9 VIII), ORpol. 2(1980) nr 11, s. 11; toż: *Per vincere la droga è necessaria la solidarietà*, IGP III, 2, s. 346-351.

17. *La preghiera per la Chiesa e la patria polacca* [Modlitwa za Kościół i Polskę] (Audiencja generalna, 20 VIII), IGP III, 2, s. 424.

18. *Affidiamo alla Madonna di Częstochowa i problemi della nostra patria* [Zawierzmy Matce Bożej Częstochowskiej problemy naszej Ojczyzny] (Do Polaków podczas audiencji generalnej, 27 VIII), IGP III, 2, s. 461.

19. *Compiacimento per la saggia e matura intesa tra governo e sindacati in Polonia* [Wyrazy radości z powodu mądrego i dojrzałego porozumienia pomiędzy rządem a związkami zawodowymi w Polsce] (Do Polaków podczas audiencji generalnej, 12 XI), IGP III, 2, s. 1138-1139.

20. *Odkupieńczy sens pracy* (Do robotników, Moguncja, 16 XI), w: *Jan Paweł II w kraju Reformacji*, Warszawa 1984, s. 86-92; toż: *Il signifacato del lavoro nella redenzione*, IGP III, 2, s. 1238-1246.

21. *O solidarność wszystkich* (Audiencja generalna, 26 XI), NP III, 2, s. 729; toż: *Solidarietà con i fratelli che soffrono*, IGP III, 2, s. 1430-1431.

22. *Pace e rispetto reciproco per il bene futuro della Polonia* [Pokój i wzajemny szacunek dla przyszłego dobra Polski] (Orędzie telewizyjne, 23 XII), IGP III, 2, s. 1791-1794.

1981

23. *Solidarietà verso tutte le grandi iniziative che tendono a risolvere i problemi dell'umanità* [Solidarność z wszystkimi wielkimi inicjatywami zmierzającymi do rozwiązania problemów ludzkości] (Do Korpusu Dyplomatycznego, 12 I), IGP IV, 1, 54-68.

24. *Nie przeciwko komukolwiek, lecz ku wspólnemu dobru* (Przemówienie do delegacji NSZZ „Solidarność", 15 I), w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*,

Rzym-Lublin 1987, cz. II, s. 181-185; tож: *L'uomo deve essere sempre libero protagonista del lavoro*, IGP IV, 1, s. 86-90.

25. *Owoc pracy rąk ludzkich Tobie ofiarujemy* (Homilia dla delegacji NSZZ „Solidarność", 18 I), ORpol. 2(1981) nr 1, s. 22-23; тож: *La Messa per la delegazione di „Solidarność"*, IGP IV, 1, s. 107-110.

26. *Preghiera per la Polonia* [Modlitwa w intencji Polski] (Do Polaków podczas audiencji generalnej, 11 II), IGP IV, 1, s. 266-267.

27. *Contribuire allo sviluppo dell'Asia in vera solidarietà internazionale* [Przyczynić się do rozwoju Azji w duchu prawdziwej solidarności międzynarodowej] (Orędzie radiowe, Manila 21 II), IGP IV, 1, s. 452-460.

28. *Porozumienie, dialog, wytrwałość* (List do Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 28 III), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne 1981*, Warszawa 1984, s. 396-397; тож: *Messaggio al Primate di Polonia*, IGP IV, 1, s. 802-803.

29. *Ai numerosi pellegrini polacchi* [Do pielgrzymów z Polski] (Audiencja generalna, 22 IV), IGP IV, 1, s. 993-994.

30. *Solidarność pomiędzy poszczególnymi Kościołami* (Audiencja dla Rady Papieskich Dzieł Misyjnych, 9 V), ORpol. 2(1981) nr 5, s. 17; тож: *Comunione e solidarietà tra le Chiese locali*, IGP IV, 1, s. 1137-1141.

31. *Miłość silniejsza nad wszystko* (Anioł Pański, 6 IX), AP1, s. 416-418; тож: *Fedeltà alla parola di riconciliazione nell'affrontare i problemi umani*, IGP IV, 2, s. 131-137.

32. *Czym jest praca?* (Anioł Pański, 27 IX), AP1, s. 432-435; тож: *Il lavoro, mezzo di unione e di solidarietà tra gli uomini*, IGP IV, 2, s. 307-313.

33. *Solo la solidarietà internazionale può scongiurare la terribile catastrofe nei paesi privi d'acqua* [Jedynie solidarność międzynarodowa może zażegnać niebezpieczeństwo katastrofy w krajach pozbawionych wody] (Do uczestników Papieskiej Rady „Cor Unum", 5 XI), IGP IV, 2, s. 562-565.

34. *Solidarność świata z narodem polskim oznacza obronę sprawiedliwości i pokoju w świecie* (Do uczestników modlitwy w intencji Polski, 14 XII), w: Jan Paweł II, *Nauczanie Społeczne 1981*, Warszawa 1984, t. 4, s. 441-442; тож: *Ringraziamento per la solidarietà con il popolo polacco*, IGP IV, 2, s. 947.

35. *Non è impossibile tornare sulla strada del rinnovamento* [Możliwy jest powrót na drogę odnowy] (Do Polaków, 16 XII), IGP IV, 2, s. 1143-1144.

36. *Powołanie do służby Bożej* (Anioł Pański, 20 XII), AP2, s. 30-31; тож: *La preghiera della Chiesa circondi la Polonia*, IGP IV, 2, s. 1174-1176.

37. *Il tradizionale incontro con la comunità polacca di Roma* [Doroczne spotkanie ze wspólnotą polską z Rzymu] (Spotkanie wigilijne, 24 XII), IGP IV, 2, s. 1236-1239.

38. *La sollecitudine della Chiesa per la Polonia* [Troska Kościoła wobec Polski] (Audiencja generalna, 30 XII), IGP IV, 2, s. 1273-1274.

1982

39. *Niech Pan obdarzy pokojem moją Ojczyznę* (Anioł Pański, 1 I), AP2, s. 36-38; тож: *Il Signore risparmi la Polonia dalla violenza e le conceda pace*, IGP V, 1, s. 9-12.

40. *Ewangeliczny zaczyn sprawiedliwości i pokoju* (Anioł Pański, 31 I), AP2, s. 50-51; też: *Pongo il problema della Polonia dinanzi alla coscienza del mondo*, IGP V,1, s. 264-266.

41. *Senza il rispetto dei diritti dell'uomo è impossibile la normalizzazione del vivere in società* [Bez szacunku dla praw człowieka niemożliwa jest normalizacja życia w społeczeństwie] (Do międzynarodowej grupy przewodniczących związków zawodowych, 9 II), IGP V, 1, s. 331-335.

42. *Choć z dala od Ojczyzny, służycie jej w Nigerii* (Spotkanie z Polakami w Lagos, 16 II), w: *Jan Paweł II w Afryce 2 V – 12 V 1980, 12 II – 19 II 1982*, Warszawa 1985, s. 389-391; też: *In servizio della patria pur essendone lontani*, IGP V, 1, s. 491-494.

43. *Przemówienie na 68 Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI), w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1987, cz. 2, s. 287-299; też: *Solo una nuova solidarietà fondata sul vero significato del lavoro umano può costruire una società più giusta e aperta all'autentico progresso*, IGP V, 2, s. 2250-2267.

44. *La «volontà di giustizia» nel mondo del lavoro corrisponde all'insegnamento delle encicliche sociali* [Wola sprawiedliwości w świecie pracy odpowiada nauczaniu encyklik społecznych] (Do przedstawicieli świata pracy, 15 VI), IGP V, 2, s. 2283-2284.

45. *Abyście nigdy nie utracili wolności ducha* (Do biskupów polskich, 11 X), ORpol. 2(1982) nr 9, s. 6-7; też: *Conservate insieme al vostro gregge la libertà dello spirito*, IGP V, 3, s. 767-774.

46. *Wołanie o poszanowanie praw człowieka i praw narodu* (Do pielgrzymów przybyłych na kanonizację o. Kolbe, 11 X), ORpol. 2(1982) nr 9, s. 8-9; też: *San Massimiliano è il segno salvifico di un'epoca difficile e tragica*, IGP V, 3, s. 785-791.

47. *Valore del lavoro e dignità dei lavoratori* [Wartość pracy i godność pracowników] (Do pracowników ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, 16 X), IGP V, 3, s. 828-830.

48. *Solidarietà fra le nazioni per vincere la fame nel mondo* [Solidarność między narodami w celu przezwyciężenia głodu w świecie] (Po modlitwie Anioł Pański, 17 X), IGP V, 3, s. 841.

49. *Ukształtujcie porządek ekonomiczny tak, aby służył człowiekowi* (Przemówienie do robotników i przedsiębiorców, Barcelona, 7 XI), w: *Jan Paweł II w Portugalii, Hiszpanii, Lourdes*, Warszawa 1986, s. 346-352; też: *Rivedere l'ordine economico per porrlo al servizio dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1197-1205.

50. *Il lavoratore cristiano deve testimoniare anche la dimensione spirituale del lavoro* [Chrześcijański pracownik musi świadczyć również o duchowym wymiarze pracy] (Do przedstawicieli chrześcijańskiego ruchu pracowniczego, 19 XII), IGP V, 3, s. 1640-1644.

1983

51. *Chrześcijańska solidarność z narodami Ameryki Środkowej* (Anioł Pański, 27 II), AP2, s. 173-174; też: *La quaresima ci avvicini particolarmente ai popoli dell'America centrale*, IGP VI, 1, s. 497-499.

52. *Ludziom i ludom Ameryki Środkowej pragnąłem dać świadectwo miłości i solidarności Kościoła* (Audiencja generalna, 16 III), w: *Jan Paweł II w Ameryce Środkowej 2-10 III 1983*, Warszawa 1987, s. 180-182; toż: *Ho testimoniato in America centrale l'amore e la solidarietà della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 715-718.

53. *Moralne zwycięstwo narodu* (Homilia na Stadionie Dziesięciolecia, Warszawa, 17 VI), w: *Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 36-44; toż: *Solo una vittoria di natura morale può restituire alla società la sua unità*, IGP VI, 1, s. 1540-1548.

54. *Kolegialna jedność Konferencji Episkopatu – wsparciem dla każdego biskupa* (Do Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski, 19 VI), w: *Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 104-114; toż: *La verità, prima e fondamentale condizione del rinnovamento sociale*, IGP VI, 1, s. 1585-1594.

55. *Matko mojego Narodu, dziękuję Ci, że mogłem przybyć tutaj jako pielgrzym* (Apel Jasnogórski, 19 VI), w: *Pokój Tobie Polsko, Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, Watykan 1983, s. 115-120; toż: *Affido a te, o Maria, tutto ciò che è mio: questa terra, questa gente, questo patrimonio*, IGP VI, 1, s. 1595-1600.

56. *Pokój rodzi się z serca nowego* (Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym-Lublin 1987, s. 160-170; toż: *«La pace nasce da un cuore nuovo»*, IGP VI, 2, s. 1278-1289.

1984

57. *Agricoltori, siate i paladini della causa della solidarietà e della pace* [Rolnicy, bądźcie obrońcami solidarności i pokoju] (Do rolników, 26 II), IGP VII, 1, s. 546-551.

58. *Non c'è opposizione tra spiritualità e impegno nella vita socio-politica* [Nie ma sprzeczności między duchowością a zaangażowaniem w życie społeczno-polityczne] (Do świata pracy, 18 III), IGP VII, 1, s. 711-717.

59. *Solidarietà e crescita umana costituiscono la struttura portante dell'associazionismo* [Solidarność i postęp ludzki stanowią podstawę zrzeszania się] (Do członków Konfederacji Spółek Włoskich, 30 III), IGP VII, 1, s. 880-883.

60. *„Cristo crocifisso e risorto parla all'uomo dando risposte ai singoli e alle nazioni"* [Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały – odpowiedzią dla człowieka i narodów] (Do Polaków, 21 IV), IGP VII, 1, s. 1088-1091.

61. *Solidarietà ad ogni livello per risolvere i complessi problemi del mondo del lavoro* [Solidarność na wszystkich szczeblach dla rozwiązania kompleksowych problemów świata pracy] (Audiencja generalna, 1 V), IGP VII, 1, s. 1194-1197.

62. *Podzielona Korea jest symbolem sytuacji świata* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 4 V), w: *Jan Paweł II na Dalekim Wschodzie*, Warszawa 1988, s. 51-55; toż: *La sofferenza della Corea divisa è il simbolo del mondo diviso*, IGP VII, 1, s. 1243-1248.

63. *Monte Cassino simbolo della volontà di costruire una Polonia sovrana e indipendente in un'Europa libera* [Monte Cassino – symbol woli budowania Polski

niepodległej i suwerennej w wolnej Europie] (Przemówienie do Polaków z okazji 40.rocznicy bitwy pod Monte Cassino, 17 V), IGP VII, 1, s. 1420-1427.

64. *Nella solidarietà il futuro dell'uomo: la nuova civiltà o sarà una civiltà fondata sull'amore o non sarà* [Solidarność przyszłością człowieka: nowa cywilizacja albo będzie cywilizacją opartą na miłości albo przestanie istnieć] (Do młodzieży, 27 V), IGP VII, 1, s. 1547-1551.

65. *Chcemy być sobą i żyć życiem własnym* (Spotkanie z Polakami, Toronto, 14 IX), ORpol. 5(1984) nr 8, s. 14-15; toż: *Proteggere la famiglia dai pericoli è un grande compito di tutta la Chiesa*, IGP VII, 2, s. 533-540.

66. *Solidarność z tymi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości* (Audiencja dla uczestników Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 30 IX), ORpol. 5(1984) nr 11-12, s. 25; toż: *La Chiesa non deve essere nè apparire complice di situazioni di ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 1333-1338.

1985

67. *Wzajemność, solidarność, współpraca* (Do Korpusu Dyplomatycznego, 12 I), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 11-13; toż: *La Chiesa disponibile come luogo di incontro e di dialogo al servizio della causa dell'uomo e della pace nel mondo*, IGP VIII, 1, s. 53-67.

68. *Drogi sprawiedliwości, wolności i braterstwa świata pracy* (Do robotników, Quito, 30 I). ORpol. 6(1985) nr 2, s. 15; toż: *«Non accettate mai sistemi di violenza che contraddiscono la vostra fede cattolica»*, IGP VIII, 1, s. 287-293.

69. *Wnoście w to społeczeństwo dobro, prawdę i solidarność* (Spotkanie z Polakami, Lima, 2 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 16.

70. *Solidarność, tożsamość, wiara* (Spotkanie z indiańską ludnością rolniczą, Cusco, 3 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 20-21; toż: *L'umanesimo cristiano seme fecondo nella terra e nel cuore dei campesinos*, IGP VIII, 1, s. 372-380.

71. *Solidarność z cierpiącymi* (Spotkanie z biednymi, Lima, 5 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 26-27; toż: *L'impegno a favore dell'uomo concreto*, IGP VIII, 1, s. 424-430.

72. *Odpowiedzialność Europy* (Przemówienie w siedzibie EWG, Luksemburg, 15 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, Warszawa 1987, s. 155-159; toż: *L'Europa sappia testimoniare la verità integrale dell'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1372-1378.

73. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia do świata pracy, Luksemburg, 15 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, Warszawa 1987, s. 160-165; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386.

74. *Solidarność – podstawowe słowo w historii robotniczej* (Przemówienie do świata pracy, Bruksela, 19 V), ORpol. 6(1985) numer nadzwyczajny, s. 32-33; toż: *Solidarietà, giustizia e partecipazione sono valori fondamentali per una nuova società*, IGP VIII, 1, s. 1526-1538.

75. *Dziedzictwo i świadectwo* (Do Polaków, Bruksela, 19 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, Warsza-

wa 1987, s. 315-319; tож: *Fedeltà a Cristo e alla propria storia: ecco il vero significato di solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1553-1559.

76. *Przykład dla całej Europy* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Bruksela, 20 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, Warszawa 1987, s. 327-332; тож: *Gli uomini devono essere educati alla solidarietà perchè possano affermare la dignità e la pace*, IGP VIII, 1, s. 1570-1577.

77. *Kontynent Europejski* (Przemówienie w siedzibie EWG, 20 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985 – 21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, Warszawa 1987, s. 333-340; тож: *Europa, fonda il tuo futuro sulla verità dell'uomo e spalanca le tue porte alla solidarietà universale*, IGP VIII, 1, s. 1578-1588.

78. *Su nuove basi di solidarietà l'uomo torni ad essere fondamento del lavoro* [Człowieku, stań się podmiotem pracy w oparciu o nowe formy solidarności] (Do świata pracy, Wenecja, 17 VI), IGP VIII, 1, s. 1898-1904.

79. *Świadectwo naszej solidarności* (Przemówienie z okazji poświęcenia tablicy fundatorów Domu Polskiego w Rzymie, 27 VI), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 27; тож: *A connazionali benefattori della «casa del pellegrino polacco»*, IGP VIII, 1, s. 1977-1981.

80. *Lo spirito di vera solidarietà porta all'amore per gli altri* [Duch prawdziwej solidarności prowadzi do miłości ku innym] (Do katolickich dziennikarzy belgijskich, 28 VI), IGP VIII, 1, s. 2002-2004.

81. *Solo la solidarietà con i più bisognosi può alimentare il vero progresso* [Jedynie solidarność z najbardziej potrzebującymi może przyczynić się do prawdziwego rozwoju] (Przemówienie na lotnisku w Abidjan, 10 VIII), IGP VIII, 2, s. 275-278.

82. *Samodzielność, solidarność, pokój* (Bangi, 14 VIII), ORpol. 6(1985) nr 9, s. 19; тож: *Un problema lancinante in Africa: urge accogliere in spirito di pace e di neutralità i rifugiati in pericolo*, IGP VIII, 2, s. 399-401.

83. *Współodpowiedzialność, solidarność, pokój* (Przemówienie w ONZ, 18 VIII), ORpol. 6(1985) numer nadzwyczajny, s. 12-13; тож: *I programmi ambientali per assicurare cibo e alloggio modi concreti di promuovere la pace*, IGP VIII, 2, s. 477-484.

84. *„Soccorso e solidarietà per i vecchi e nuovi poveri"* [Pomoc i solidarność dla biednych dnia wczorajszego i dzisiejszego] (Do uczestników Sesji Funduszu Restabilizacyjnego Rady Europy, 10 IX), IGP VIII, 2, s. 644-646.

85. *La solidarietà cristiana urgenza del nostro tempo* [Solidarność chrześcijańska pilną potrzebą naszego czasu] (Orędzie telewizyjne z okazji dwudziestopięciolecia Fundacji „Adweniat", 2 XII), IGP VIII, 2, s. 1406-1408.

86. *Miseria e violenza si vincono con la solidarietà e con l'amore* [Solidarnością i miłością przezwyciężać biedę i przemoc] (Do uczestników Konferencji krajów Ameryki Łacińskiej, 5 XII), IGP VIII, 2, s. 1417-1419.

87. *Ciò che ferisce il nostro mondo è la mancanza di rispetto per l'uomo e l'assenza di solidarietà* [Tym, co rani nasz świat jest brak szacunku wobec człowieka i brak solidarności] (Do przedstawicieli „Lions International Club Paris-Etoile", 30 XII), IGP VIII, 2, s. 1638-1639.

1986

88. *All'internazionalismo dell'odio e della violenza oppore l'internazionalismo della volontà di pace* [Międzynarodowym wymiarom nienawiści i gwałtu należy przeciwstawić pragnienie pokoju w stosunkach międzynarodowych] (Do Korpusu Dyplomatycznego, 11 I), IGP IX, 1, s. 60-76.

89. *Rodzina jest wezwana przez słowo Boże do bycia wspólnotą pokoju i przyjaźni* (Homilia do rodzin, Bombaj, 9 II), w: *Jan Paweł II w Indiach 31 I – 11 II 1986*, Warszawa 1990, s. 169-176; toż: *La famiglia è chiamata dalla parola di Dio ad essere una comunità di pace e di amicizia*, IGP IX, 1, s. 404-411.

90. *Nella „comunità di lavoro" la solidarietà per progredire* [We „wspólnocie pracy" solidarność na rzecz postępu] (Do przedstawicieli chrześcijańskiej centrali pracowników przemysłu drzewnego, 2 V), IGP IX, 1, s. 1196-1198.

91. *La dottrina sociale della Chiesa favorisce l'esperienza cooperativistica perchè sintesi fra i diritti del singolo e la promozione del bene comune* [Nauka społeczna Kościoła sprzyja ruchowi spółdzielczemu, ponieważ dokonuje on syntezy praw jednostki i promocji dobra wspólnego] (Do rolników, Faenza, 10 V), IGP IX, 1, s. 1339-1346.

92. *Riscoprire il senso della solidarietà per vivere e crescere insieme* [Należy odkryć sens solidarności, aby wspólnie żyć i wzrastać] (Do robotników, Ravenna 10 V), IGP IX, 1, s. 1357-1363.

93. *Solo la solidarietà politica su vasta scala potrà recare una soluzione al dramma dei rifugiati* [Jedynie solidarność polityczna rozwiąże dramat uciekinierów] (Przemówienie z okazji wręczenia „Międzynarodowej Nagrody Pokoju Jana XXIII", 3 VI), IGP IX, 1, s. 1747-1754.

94. *Wzywam was do solidarności* (Spotkanie z mieszkańcami „barrios", Medelin, 5 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 22-23; toż: *Autentica solidarietà continentale*, IGP IX, 2, s. 151-159.

95. *Być świadkiem Chrystusa znaczy nieść światło w ciemnościach, pomoc, solidarność, miłość do człowieka* (Spotkanie z włoskimi skautami, 9 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 12-13; toż: *Testimoniate la vostra fede davanti al mondo come membri di un'associazione cattolica*, IGP IX, 2, s. 348-353.

96. *«Unito con Jasna Góra affido alla Regina di Polonia i problemi attuali della Chiesa e del popolo polacco»* [W jedności z Jasną Górą zawierzam Królowej Polski aktualne problemy Kościoła i narodu polskiego] (Homilia do Polaków, 26 VIII), IGP IX, 2, s. 409-414.

97. *Dignità della persona, giustizia e solidarietà fondamenti della società voluta dai cristiani* [Godność osoby, sprawiedliwość i solidarność fundamentem społeczeństwa upragnionego przez chrześcijan] (Do biskupów Bangladesz, 19 XI), IGP IX, 2, s. 1491-1497.

98. *Odpowiedzialność nosi imię solidarności* (Do Polaków, Melbourne, 28 XI), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 26-27; toż: *Nella memoria di quanti soffrirono per la libertà per il volto cristiano della propria nazione progettate il futuro nello spirito di Cristo*, IGP IX, 2, s. 1737-1744.

99. *L'unità dei movimenti di ispirazione cristiana come testimonianza di una costruttiva solidarietà* [Jedność ruchów o inspiracji chrześcijańskiej jako konstruktywne świadectwo solidarności] (Do przedstawicieli Stowarzyszeń Pracowników Katolickich, 6 XII), IGP IX, 2, s. 1855-1860.

100. *Rozwój i solidarność: dwie drogi wiodące do pokoju* (Orędzie [...] na XX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 3-5; toż: *Sviluppo e solidarietà: due chiavi per la pace*, IGP IX, 2, 1885-1899.

1987

101. *La solidarietà è un imperativo per superare le crescenti difficoltà nel mondo del lavoro* [Solidarność jest nakazem dla przezwyciężania narastających trudności w świecie pracy] (Do uczestników Kongresu na temat: *Laborem exercens*, 17 I), IGP X, 1, s. 129-136.

102. *Camminare al fianco dell'uomo singolo e della società di oggi per illuminare e guidare nella prospettiva del giusto progresso* [Kroczyć u boku człowieka i dzisiejszej społeczności, aby oświecać i prowadzić ku perspektywie sprawiedliwego rozwoju] (Do biskupów z Piemontu, 31 I), IGP X, 1, s. 221-226.

103. *Solo un'autentica solidarietà sociale risponde alle sfide della vita moderna* [Jedynie autentyczna solidarność społeczna odpowiada na wyzwanie życia współczesnego] (Do przedstawicieli Rady Prowincji Lazio, 7 II), IGP X, 1, s. 285-288.

104. *La Chiesa rinnova il suo appello: ciascuno si impegni ad estirpare dalla vostra terra le radici della povertà* [Kościół ponawia swój apel: niech każdy zaangażuje się w usuwanie korzeni ubóstwa ze swojej ziemi] (Do ubogich w dzielnicy Santiago, 2 IV), IGP X, 1, s. 938-946.

105. *Kultura solidarności* (Spotkanie z intelektualistami, Santiago, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà*, IGP X, 1, s. 998-1006.

106. *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!* [Budować ekonomię opartą na solidarności: ubodzy nie mogą dłużej czekać] (Do delegatów Komisji Ekonomicznej dla Ameryki Łacińskiej i Karaibów, 3 IV), IGP X, 1, s. 1010-1017.

107. *Nel nome di Cristo vi lascio una consegna: riempite di concordia i vostri cuori* [W imię Chrystusa nakazuję wam: napełnijcie zgodą wasze serca] (Homilia, Punta Arenas, 4 IV), IGP X, 1, s. 1034-1042.

108. *La visita in America Latina è un servizio alla solidarietà tra le nazioni* [Wizyta w Ameryce Łacińskiej jest służbą na rzecz solidarności między narodami] (Do Korpusu Dyplomatycznego, Buenos Aires, 6 IV), IGP X, 1, s. 1122-1124.

109. *Wielka sprawa solidarności* (Spotkanie ze światem pracy, Buenos Aires, 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 24; toż: *Impiegate la forza associativa per dire «Basta!» a tutto ciò che viola la dignità dei lavoratori*, IGP X, 1, s. 1216-1223.

110. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Spotkanie ze światem pracy, Bottrop, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28; toż: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP, X, 2, 1528-1536.

111. *«Giovani: impegnatevi a difendere la fedeltà, la verità e la solidarietà»* [«Młodzi: zaangażujcie się w obronę wierności, prawdy i sprawiedliwości] (Słowo do młodzieży, Gelsenkirchen, 2 V), IGP X, 2, s. 1549-1551.

112. *Świat nie zapomni, że słowo „solidarność" zostało wypowiedziane tu w nowy sposób* (Przemówienie do ludzi morza, Gdynia, 11 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 29-31; toż: *La parola „solidarietà" è stata pronunciata qui sul Baltico in un modo nuovo: il mondo non potrà dimenticarlo*, IGP X, 2, s. 2140-2149.

113. *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia do świata pracy, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-7; toż: *In questa città è stato intrapreso uno sforzo enorme per restituire al lavoro piena dimensione personale e sociale*, IGP X, 2, s. 2166-2174.

114. *La solidarietà internazionale è la strada per un futuro più giusto e più sicuro* [Solidarność międzynarodowa – drogą ku sprawiedliwszej i pewniejszej przyszłości] (Do uczestników kursu doskonalenia zawodowego, 16 VI), IGP X, 2, s. 2248-2250.

115. *La solidarietà è il culmine dell'autentico progresso e condizione di pace durevole per il mondo intero* [Solidarność szczytem autentycznego rozwoju i warunkiem trwałego pokoju dla całego świata] (Do wiernych, Phoenix, 14 IX), IGP X, 3, s. 496-499.

116. *Riconoscimento dell'interdipendenza e solidarietà tra le nazioni fondamenti per la costruzione di un'autentica comunità mondiale* [Uznanie wzajemnej zależności i solidarności między narodami – fundamentem budowania autentycznej wspólnoty światowej] (Do mieszkańców Detroit, 19 IX), IGP X, 3, s. 662-674.

117. *Di fronte a irreversibili trasformazioni guidare l'economia al servizio dell'uomo* [W obliczu nieodwracalnych przemian ukierunkowywać ekonomię na służbę człowiekowi] (Do uczestników Kongresu poświęconego pracy, 20 XI), IGP X, 3, s. 1159-1165.

118. Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987 [zwł. p. 38-40]; toż: *Litterae encyclicae [...] Sollicitudo rei socialis*, „Acta Apostolicae Sedis" 80(1988) nr 5, s. 513-586.

1988

119. *Solidarność, która stawia najwyższe wymagania* (Wizyta w rzymskim przedsiębiorstwie komunikacji miejskiej ATAC, 19 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 25.

120. *Moralne kryterium solidarności* (Przemówienie do świata pracy, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 12.

121. *Nadzieja i solidarność* (Spotkanie z rolnikami i górnikami, Oruro, 11 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 24-25.

122. *Droga solidarności* (Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli klasy rządzącej, 12 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 9-10.

123. *O solidarność całego rodzaju ludzkiego* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Harave, 11 IX), ORpol. 9(1988) nr 9, s. 10-11.

124. *Apeluję o międzynarodową solidarność z Mozambikiem* (Homilia, Maputo, 18 IX), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 25-26

125. *Zawsze staraliśmy się być solidarni z „Solidarnością"* (Audiencja dla Polaków, 4 XI), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 18.

1989

126. *Życzymy, aby był to rok pokoju, sprawiedliwości, solidarności* (Homilia, 1 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 3.

127. *Komunia Kościoła w służbie solidarności całego narodu* (Przemówienie powitalne, Antananarivo, 28 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 9-10; toż: *Vi auguro un costante progresso*, „La Traccia" 10(1989) nr 5, s. 407-408.

128. *Niech cud tej ziemi sławi Ciebie, Boże*, (Homilia. Antsiranana, 29 IV), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 10-11; toż: *Costruttori di pace e di solidarietà*, „La Traccia" 10(1989) nr 5, s. 408-411.

129. *Zasada międzynarodowej solidarności* (Do Korpusu Dyplomatycznego, Lusaka, 3 V), ORpol. 10(1989) nr 4, s. 25; toż: *Speranza di pace e di progresso*, „La Traccia" 10(1989) nr 5, s. 463-465.

130. *L'ora della solidarietà mondiale* [Godzina solidarności światowej] (Do Prezydenta Stanów Zjednoczonych, 27 V), „La Traccia" 10(1989) nr 5, s. 566-567.

131. *Una più grande solidarietà* [Największa solidarność] (Do przedstawicieli Manhattan Bank, 19 VI), „La Traccia" 10(1989) nr 6, s. 705-706.

132. *Necessaria una civiltà del lavoro* [Potrzeba cywilizacji pracy] (Do pracowników morza, 25 VI), „La Traccia" 10(1989) nr 6, s. 725-726.

133. *Nadprzyrodzona solidarność całej rodziny ludzkiej* (Homilia dla wiernych Sumatry, Medan, 13 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 20-23; toż: *L'amore del prossimo*, „La Traccia" 10(1989) nr 10, s. 1071-1073.

134. *Per uno sviluppo nella solidarietà* [O postęp na fundamencie solidarności] (Do Papieskiej Akademii Nauk, 27 X), „La Traccia" 10(1989) nr 10, s. 1144-1146.

135. *Solidarietà e partecipazione* [Solidarność i uczestnictwo] (Do przedstawicieli Spółdzielni i Banków Rolnictwa i Rzemiosła, 11 XI), „La Traccia" 10(1989) nr 11, s. 1222-1224.

1990

136. *Jaką przyszłość mamy budować?* (Przemówienie do Członków Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 12 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 12; toż: *Una cultura pienamente umana*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 27-29.

137. *Un rilancio dell'impegno di lavoro* [Przypomnienie obowiązku pracy] (Do przedstawicieli administracji rzymskiej, 20 I), „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 51-52.

138. *Solidarni w budowaniu wspólnej ojczyzny* (Przemówienie w Bissau, 27 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 26-27; toż: *Vengo in Guinea – Bissau come missionario*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 81-83.

139. *Bądźcie godni waszego powołania* (Przemówienie do młodych w Bamako, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 21-22; toż: *Voi disponete di una perla di grandissimo valore*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 104-106.

140. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Do przedstawicieli Wspólnoty Gospodarczej Afryki Zachodniej, Wagadugu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24-25; też: *Un appello sollenne all'umanità*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 114-117.

141. *Trudna droga do międzynarodowej solidarności* (Do Korpusu Dyplomatycznego, N'Djamena, 1 II), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 26-27; też: *Una collaborazione più intensa*, „La Traccia" 11(1990) nr 1, s. 139-141.

142. *Il lavoro che diventa preghiera* [Praca, która staje się modlitwą] (Do robotników, Chivasso, 19 III), „La Traccia" 11(1990) nr 3, s. 292-294.

143. *Polska powinna wejść do Europy zachowując własną tożsamość* (Homilia, Castel Gandolfo, 26 VIII), „Słowo Powszechne" 44(1990) nr 171, s. 4.

144. *È indispensabile la solidarietà* [Potrzeba solidarności] (Do ambasadora Brazylii, 2 IV), „La Traccia" 11(1990) nr 4, s. 345-347.

NOTY O AUTORACH

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Lecce). Studia uniwersyteckie w Urbino. Profesor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Założyciel i współpracownik Istituto di Studi per la Transizione (ISTRA) w Mediolanie, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni". Uczestnik ruchu „Comunione e Liberazione".

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La controversia fra Marks e Bauer* (1972); *Dialettica e nostalgia* (1979); *La crisi dell'economia marxista* (1979); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982).

Jerzy Gałkowski, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1937 r. w Jutrosinie k. Rawicza (woj. poznańskie). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1968 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL w Katedrze Etyki. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, członek Bureau International Catholique de l'Enfance, Societas Internationalis Scotistica, Societé Internationale Thomas d'Aquin, Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, a od 1986 r. wiceprzewodniczący Oddziału Lubelskiego, członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, w latach 1983-1989 zastępca kierownika.

Główne obszary zainteresowań: teoria moralności, antropologia, etyka i historia etyki. Autor książki: *Praca i człowiek* (1980) oraz licznych artykułów.

Bp Tadeusz Gocłowski CM, ordynariusz diecezji gdańskiej. Doktor prawa kanonicznego. Urodzony w 1931 r. w Piskach (diec. łomżyńska). Studia filozoficzne i teologiczne w Instytucie Zgromadzenia Misjonarzy św. Wincentego à Paulo w Krakowie, licencjat prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, doktorat

na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie. W latach 1960-1973 wykładowca prawa kanonicznego w Biskupim Seminarium Duchownym w Gdańsku-Oliwie, od 1971 do 1973 r. i ponownie w 1982 r. rektor tegoż Seminarium. Od 1970 r. konsultor w Trybunale Prymasowskim w Warszawie. W latach 1973-1982 wizytator Polskiej Prowincji Zgromadzenia Misjonarzy św. Wincentego à Paulo. W latach 1981-1982 redaktor naczelny czasopisma „Nasza Przeszłość".

Od 1983 r. biskup pomocniczy diecezji gdańskiej, a od 1984 jej ordynariusz. Przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Spraw Kodeksu Prawa Kanonicznego, Krajowy Duszpasterz Ludzi Morza, członek Towarzystwa Teologicznego w Krakowie.

Andrzej Grzegorczyk, profesor, logik, filozof. Urodzony w 1922 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i fizyki na tajnych kompletach uniwersyteckich w Warszawie oraz filozofii i matematyki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. W latach 1950-1972 pracownik Instytutu Matematyki, a od 1972 r. Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (od 1982 r. na stanowisku kierownika Pracowni Etyki).

Od 1978 r. członek Institut International de Philosophie.

Badania naukowe skoncentrowane początkowo na zagadnieniach logiczno-matematycznych, obecnie zorientowane głównie na filozofię humanistyczną, szczególnie na antropologię filozoficzną i aksjologię.

Najważniejsze publikacje filozoficzne: *Schematy i Człowiek* (1965); *Filozofia czasu próby* (1978 – wyróżniona nagrodą PAN w roku 1980); *Mała propedeutyka filozofii naukowej* (1989); *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym* (1989). Ponadto monografie i podręczniki z dziedziny logiki formalnej, tłumaczone na język angielski, czeski, francuski i rosyjski, m.in. *Zarys logiki matematycznej* (1960).

Maciej Tadeusz Iłowiecki, dziennikarz, felietonista. Urodzony w 1935 r. w Szarleju-Piekary Śląskie. Studia na Wydziale Biologii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1959 r. członek kolegium redakcyjnego tygodnika „Polityka" oraz miesięcznika „Problemy". W latach 1965-1982 członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich (1980-1982 wiceprezes SDP). Członek-założyciel i członek Rady Głównej Towarzystwa Popierania i Krzewienia Nauki. Wyróżniony I Nagrodą Klubu Dziennikarzy Naukowych SDP, Nagrodą PAN i Nagrodą im. Brunona Winawera.

Główne obszary zainteresowań: aktualne zagadnienia społeczno-polityczne, sprawy oświaty i nauki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nasz wiek XX* (1967); *Nowy, niezbyt wspaniały świat* (1972); *Dzieje nauki polskiej* (1981).

Ks. Franciszek Kampka, doktor, socjolog. Urodzony 1955 r. w Raciborzu. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie i specjalistyczne w zakresie nauk społecznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1988 r. wykłady z katolickiej nauki społecznej w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie, w Diecezjalnym Instytucie Teologiczno-Pastoralnym w Opolu; od 1989 r. asystent przy Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej KUL.

Główne obszary badań: etyka społeczna, etyka gospodarcza, popularyzacja katolickiej nauki społecznej wśród ludzi pracy.

Autor książki: *Istota i zadania związków zawodowych w świetle dokumentów społecznych Kościoła* (1990) oraz artykułów dotyczących związków zawodowych.

Ks. Joachim Kondziela, profesor, doktor habilitowany, filozof i etyk społeczny. Urodzony w 1932 r. w Rudzie Śląskiej. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim i filozoficzno-społeczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W roku akademickim 1974-1975 profesor gościnny na Columbia University School of International Affairs. Od 1975 r. kierownik sekcji filozoficzno-społecznej, a od 1981 r. kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej KUL. Od 1984 r. dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych, Komitetu Nauk Politycznych przy PAN oraz członek American Academy of Political Sciences.

Główne obszary badań: teoria państwa, teoria społeczności międzynarodowej, badania nad pokojem (ze szczególnym uwzględnieniem nauki Kościoła), etyka życia gospodarczego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia społeczna* (1972); *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie* (1974); *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej* (1987).

Jerzy Janusz Kropiwnicki, doktor, ekonomista. Urodzony 1945 r. w Częstochowie. Studia na Wydziale Handlu Zagranicznego w Szkole Głównej Planowania i Statystyki w Warszawie. W latach 1968-1981 pracownik naukowo-dydaktyczny na Uniwersytecie Łódzkim; od 1981 do 1984 więziony, od 1989 r. ponownie adiunkt na Uniwersytecie Łódzkim.

Organizator i przewodniczący Tymczasowego Zarządu NSZZ „Solidarność" (1980-1981), wiceprzewodniczący Zarządu Regionu Ziemi Łódzkiej (1981-1990), członek Komisji Krajowej (1981-1990). Członek-założyciel Zjednoczenia Chrześcijańsko-Narodowego. Wyróżniony m.in. Honorową Odznaką „Burza" Armii Krajowej.

Główne obszary badań: teoria ekonomii, polityka społeczna, katolicka nauka społeczna, reforma gospodarcza, położenie materialne ludności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Teoria automatycznych stabilizatorów koniunktury* (1976); *Więźniowie polityczni w PRL 1981-1983* (1984); *Zapis protestu* (1986).

Ks. Jan Krucina, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1928 r. w Karwinie – Darkowie (Czechosłowacja). Studia teologiczne na Uniwersytecie w Ołomuńcu i w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, a następnie studia specjalistyczne z zakresu filozofii praktycznej i teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1965 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Także od 1965 r. wykładowca w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, a od 1968 r. prorektor tegoż Seminarium. Od 1973 r. wikariusz generalny archidiecezji wrocławskiej. Organizator wydawnictwa archidiecezjalnego oraz redaktor rocznika teologicznego „Colloquium salutis". Dziekan Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Główne obszary badań: etyka ogólna i społeczna, teologia rzeczywistości ziemskich, teologia praktyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kościół na Ziemiach Zachodnich* (współautor, 1971); *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie* (1972 – nagroda ODiSS); *Kultura życia wewnętrznego* (współautor, 1983); *Powołanie do pracy. Komentarz do encykliki Laborem exercens* (współautor, 1983) i *Eucharystia* (współautor, 1987).

Ireneusz Krzemiński, doktor, socjolog. Urodzony w 1949 r. w Ciechanowie. Studia socjologiczne na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1972 r. pracownik naukowo-badawczy w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Członek Towarzystwa Socjologicznego i członek Towarzystwa Psychologicznego.

Główne obszary zainteresowań: psychologia społeczna, metodologia nauk społecznych i filozofia nauki, filozofia polityki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polacy. Jesień 1980* (współautor, 1983); *Symboliczny interakcjonizm w socjologii* (1986); *Świat zakorzeniony* (1989); *Solidarność 1980* (1989); *Czy Polska po Solidarności* (1989, 2 wyd. 1990).

Andrzej Lulek, doktor filozofii, socjolog, ekonomista. Urodzony w 1945 r. w Tarnowie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1969 r. pracownik naukowo-dydaktyczny przy Katedrze Socjologii KUL.

Główne obszary badań: handel międzynarodowy, teoria handlu międzynarodowego, ekonomia polityczna.

Andrzej Micewski, prawnik, publicysta, redaktor. Urodzony 1926 r. w Warszawie. Studia prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1946-1956 redaktor tygodnika „Dziś i jutro", od 1957 r. „Za i przeciw", a 1960-1970 miesięcznika „Więź", 1971-1973 pracownik wydawnictwa „Verum", redakcji „Tygodnika Powszechnego". W latach 1984-1987 członek Społecznej Rady Prymasowskiej, 1986-1988 redaktor „Znaków Czasu", aktualnie dyrektor wydawnictwa „Verum".

Laureat Nagrody tygodnika „Polityka", Nagrody Fundacji im. Alfreda Jurzykowskiego (USA) i „Kultury" paryskiej.

Główne obszary badań: historia XX-lecia międzywojennego, historia Kościoła i laikatu po 1945 r.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Z geografii politycznej II Rzeczypospolitej* (1965); *W cieniu marszałka Piłsudskiego* (1968); *Roman Dmowski* (1971); *Współrządzić, czy nie kłamać* (1978); *Kardynał Wyszyński – Prymas i mąż stanu* (1982); *Polityka staje się historią* (1986); *Kościół wobec „Solidarności" i stanu wojennego* (1987); *Między dwiema orientacjami* (1990).

Tomasz Mickiewicz, doktor, ekonomista. Urodzony w 1960 r. w Warszawie. Studia w zakresie nauk społecznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1986 r. pracownik naukowo-dydaktyczny sekcji ekonomii KUL.

Główne obszary badań: makroekonomiczne problemy gospodarki centralnie planowanej, makroekonomiczne zastosowanie teorii gier. Autor artykułów z powyższych dziedzin publikowanych m.in. na łamach „Politische Studien", „Industrie", „Neue Epoche", „Res Publica", „Życie Gospodarcze".

Jerzy Narbutt, prozaik, eseista, poeta. Urodzony w 1925 r. w Warszawie. Przez całe życie związany z Warszawą, także w jej momentach dramatycznych (Kampania Wrześniowa, okupacja, Powstanie Warszawskie). Po wojnie prześladowany za przekonania polityczne, aresztowany i uwięziony. Debiut na łamach „Tygodnika Powszechnego" w 1957 r. Współpracownik wielu czasopism katolickich, m.in. „Tygodnika Powszechnego", „Znaku", „Więzi", „W drodze". Działacz opozycji antykomunistycznej i sygnatariusz „Listu pięćdziesięciu dziewięciu" w sprawie poprawek do Konstytucji; od grudnia 1975 r. do czasu powstania „Solidarności" represjonowany całkowitym zakazem

druku. Współpracownik prasy niezależnej od samych jej początków: „Zapisu", „Spotkań", „Opinii" i „Rzeczypospolitej". Członek Komitetu Obrony Więzionych za Przekonania przy NSZZ „Solidarność", członek dawnego Związku Literatów Polskich, obecnie członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich i PEN-Clubu. Od 1988 r. felietonista tygodnika „Ład". Autor pieśni *Solidarni*, uchodzącej za hymn „Solidarności".

Piotr Nitecki, docent, doktor teologii. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1976 r. redaktor miesięcznika „Chrześcijanin w Świecie", a od 1981 r. zastępca redaktora naczelnego.

Główne obszary badań: historia Kościoła w Polsce, teologia społeczna, katolicka nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski – apostoł Pisma świętego* (1982); *Człowiek drogą Kościoła. Kościół wobec przemian społecznych w Polsce w latach 1980-1983* (1987); *Znak zwycięstwa. Ksiądz Jerzy Popiełuszko 1947-1984* (1989).

Michael Novak, profesor, religioznawca, teolog, polityk, ekonomista. Urodzony w 1933 r. w Johnstown (Pensylwania). Studia teologiczne na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, a następnie na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie i w Harvardzie z zakresu historii i filozofii religii. W latach 1965-1968 wykładowca nauk humanistycznych na Uniwersytecie w Stanford, od 1976 r. profesor religii na Uniwersytecie w Syrakuzach. Współtwórca czasopism „The World" i „Crisis". Wyróżniony m.in. Nagrodami: The Freedom Award, The George Washington Honor Medal i Ellias Island Medal of Honor.

Główne obszary zainteresowań: kwestie etniczne, relacje między religią a ekonomią, aktualne problemy społeczno-polityczne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *The Rise of the Unmeltable Ethnic* (1971); *Freedom with Justice: Catholic Social Thought and Liberal Institutions* (1984); *Toward the Future: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (współautor; 1984); *Will It Liberate? Questions about Liberations Theology* (1986); *Taking Glasnost Seriously* (1988).

Ks. Francesco Ricci, licencjat teologii. Urodzony w 1930 r. w Faenzy. Studia teologiczne na Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. Członek Istituto di Studi per la Transizione (ISTRA) w Mediolanie. Założyciel Centro Studi Europa Orientale (CSEO) oraz redaktor miesięcznika „CSEO Documentazione – La vita della Chiesa nelle società socialiste" oraz „CSEO Biblioteca"; współzałożyciel kwartalnika „Il Nuovo Areopago". Współpracownik „30 Giorni" i „Il Sabato". Przewodniczący Międzynarodowej Komisji ruchu „Comunione e Liberazione".

Główne obszary badań: społeczna nauka Kościoła, badania nad islamem, sytuacja Kościoła w krajach socjalistycznych. Popularyzator we Włoszech ważnych dla kultury europejskiej dzieł literackich, filozoficznych i teologicznych z obszaru Europy Wschodniej. Autor książki: *Cronache d'Europa. Perdute e ritrovate* (1990).

Adam Stanowski, doktor nauk humanistycznych, socjolog. Urodzony 1927 r. w Gdańsku. Zmarł 8 lutego 1990 r. w Lublinie. Studia z zakresu pedagogiki i filozofii chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z pedagogiki ogólnej i społecznej na Uniwersytecie Łódzkim. Od 1956 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL.

Członek Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL oraz Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce. Członek kolegium miesięcznika „Więź", redaktor naczelny miesięcznika „Miesiące" (1981), członek zarządu Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie, prezes Klubu Inteligencji Katolickiej w Lublinie, członek Tymczasowego Zarządu Regionu NSZZ „Solidarność" (1980-1981). Od 1989 r. członek Komitetu Obywatelskiego przy Lechu Wałęsie. Od 1989 r. senator Rzeczypospolitej Polskiej. Wyróżniony Nagrodą Fundacji POLCUL (Australia) za zasługi dla niezależnej kultury polskiej.

Główne obszary badań: metodologia socjologii, socjologia wychowania i pedagogika społeczna, historia i teoria związków młodzieży, historia Kościoła. Autor licznych artykułów w „Więzi", „Znaku", „Miesiącach".

Jan Strzelecki, docent, socjolog, eseista i publicysta. Urodzony w 1919 r. w Warszawie. Zmarł na skutek pobicia 4 lipca 1988 r. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Warszawskim. Podczas wojny współorganizator i słuchacz podziemnego Uniwersytetu Warszawskiego, współredaktor konspiracyjnych pism „Płomienie" i „Młodzież socjalistyczna", żołnierz AK oraz uczestnik Powstania Warszawskiego. W latach 1945-1952 pracownik naukowo-badawczy Instytutu Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego, a następnie Uniwersytetu Warszawskiego, a od 1957 r. pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Od 1946 r. działacz Związku Niezależnej Młodzieży Socjalistycznej i OM TUR, członek Rady Naczelnej PPS, następnie członek PZPR do 1979 r. Prezes Klubu Krzywego Koła, współpracownik Komitetu Obrony Robotników i Towarzystwa Kursów Naukowych, uczestnik Konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość", w sierpniu 1980 r. członek Komisji Ekspertów w Stoczni Gdańskiej, następnie doradca NSZZ „Solidarność", w grudniu 1981 r. internowany. Za udział w Powstaniu Warszawskim odznaczony Krzyżem Walecznych (1944 r.) oraz Krzyżem Powstańczym. Laureat Nagrody literackiej miesięcznika „Odra".

Główne obszary zainteresowań: eseistyka z zakresu socjologii i filozofii, dialog marksistów z chrześcijaństwem, „polski socjalizm" a społeczna nauka Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Niepokoje amerykańskie* (1962); *Kontynuacje* (1969); *Próby świadectwa* (1971); *Kontynuacje (2)* (1974); *Zapiski 1950-1953* (1979). *Solidarité. Analyse d'un mouvement social. Pologne 1980-1981* (współautor, 1982. *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980-1981*, 1989); *Kontynuacje (3)* (1988).

Tadeusz Styczeń SDS, profesor doktor habilitowany; filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie. Członek-współzałożyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Societas Ethica, Towarzystwa Naukowego KUL. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys*

etyki. Część I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1987); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988).

Ks. Józef Tischner, profesor, filozof i duszpasterz. Urodzony w 1931 r. w Starym Sączu. Studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie i na Wydziale Filozofii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1968 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, od 1981 r. prezes Institut für die Wissenschaften vom Menschen w Wiedniu. W 1981 r. kapelan „Solidarności" i kapelan Związku Podhalan. Współpracownik licznych czasopism, m.in. „Znaku", „Tygodnika Powszechnego", „Analecta Cracoviensia", „Tygodnika Solidarność", „Kultury" (Paryż), „Spotkań", „W drodze".

Główne obszary zainteresowań: filozofia człowieka i teorii wartości, filozofia pracy, etyka solidarności.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Świat ludzkiej nadziei* (1975); *Polski kształt dialogu* (1980); *W co wierzę? Jak żyć?* (współautor, 1980); *Etyka solidarności* (1981); *Myślenie według wartości* (1982); *Polska jest Ojczyzną: w kręgu filozofii pracy* (1985).

Bp Ignacy Tokarczuk, ordynariusz diecezji przemyskiej. Doktor filozofii. Urodzony w 1918 r. w Łubiankach k. Zbaraża (Podole). Studia teologiczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Do roku 1947 duszpasterz w Złotnikach k. Podhajec i we Lwowie, a po repatriacji w Katowicach. W latach 1947-1951 studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z zakresu filozofii i nauk społecznych. Od 1951 r. pracownik naukowo-badawczy na Wydziale filozoficznym KUL. Po aresztowaniu rektora ks. A. Słomkowskiego do 1962 r. wykładowca Seminarium Duchownego w Olsztynie, duszpasterz akademicki i proboszcz w Gutkowie k. Olsztyna. W latach 1962-1965 ponownie wykładowca KUL. W 1965 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji przemyskiej. Członek Rady Głównej Episkopatu Polski, członek Komisji Duszpasterstwa Ogólnego i członek Komisji do Spraw Budowy Kościołów.

Autor tekstów drukowanych w „Tygodniku Powszechnym", „Znaku" oraz w pismach niezależnych m.in. „Spotkania" i „Libertas". Najważniejsze pozycje książkowe: *Moc i wytrwałość* (1988); *Wytrwać i zwyciężyć* (1989).

Lech Wałęsa, przewodniczący NSZZ „Solidarność", elektryk. Urodzony w 1943 r. w Popowie. Absolwent Zasadniczej Szkoły Mechanizacji Rolnictwa w Lipnie.

W latach 1961-1967 (z przerwą na służbę wojskową) elektromechanik w Państwowym Ośrodku Maszynowym. W latach 1967-1976, 1980 i ponownie od 1983 r. elektryk w Stoczni Gdańskiej im. Lenina. Wielokrotnie zwalniany i zatrzymywany za działalność polityczną i związkową.

Członek Komitetu Strajkowego w Stoczni Gdańskiej w grudniu 1970 r. Współuczestnik działań Wolnych Związków Zawodowych. Organizator i przewodniczący Międzyzakładowego Komitetu Strajkowego w sierpniu 1980 r. Przewodniczący Międzyzakładowego Komitetu Założycielskiego „Solidarności" w Gdańsku (1980-1981). Przewodniczący Zarządu Regionu Gdańsk w 1981 r. W latach 1980-1981 przewodniczący Krajowej Komisji Porozumiewawczej. Od 1981 do 1982 r. przewodniczący Komisji Krajowej NSZZ „Solidarność". Od października 1987 r. przewodniczący Krajowej Komisji Wyko-

nawczej NSZZ „Solidarność". W grudniu 1988 r. inicjator i współorganizator Komitetu Obywatelskiego przy przewodniczącym NSZZ „Solidarność". W lutym 1989 – na czele grupy „Solidarnościowej" przy „okrągłym stole". Inicjator Koalicji Komitetu Obywatelskiego, ZSL i SD oraz nowego rządu premiera T. Mazowieckiego. Od 1990 r. ponownie przewodniczący NSZZ „Solidarność". Od 1990 r. Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej.

Laureat m.in. Pokojowej Nagrody Nobla, Europejskiej Nagrody Praw Człowieka (Strasburg) oraz Prezydenckiego Medalu Wolności (USA). Autor książki: *Droga nadziei* (1987).

Stefan Wilkanowicz, inżynier, nauczyciel, publicysta i działacz katolicki. Urodzony w 1924 r. w Warszawie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1957 r. współpracownik redakcji „Znak", następnie „Tygodnika Powszechnego", od 1978 r. redaktor naczelny „Znaku". Długoletni prezes Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie. Uczestnik prac Synodu Archidiecezji Krakowskiej, członek Papieskiej Rady Świeckich. Autor książki: *Dlaczego i jak wierzę* (1969).

K. B.

SUMMARY

The phenomenon of „Solidarity", regarded as an expression of the Polish current of social transformations, which has initiated the collapse of Marxism in Eastern Europe, continues to fascinate the public opinion of the world. On the occasion of the tenth anniversary of „Solidarity" coming into being, „Ethos" is publishing studies which discuss the origin of the movement, its development and present state. The choice of this subject has been motivated by the need of expressing the anxiety about the preservation of the authentic values which constituted the foundations of the process of the emergence and consolidation of the „attitude of solidarity". For that reason the section entitled „The Ethos of Solidarity" points to the relations between „Solidarity" and the teaching of John Paul II (Rocco Buttiglione).

„So that Poland be Poland...
2 + 2 must always make four" – proclaimed Solidarity posters in the streets of Polish cities. The attitude of caring about truth in the complicated social, political and cultural problems quite univocally determined the already historical contribution of „Solidarity" (discussed, among others, by bp. Tadeusz Gocłowski, Fr Franciszek Kampka, Tadeusz Mazowiecki) to the international situation (Fr Francesco Ricci) and to the cultural situation (Ireneusz Krzemiński).

The section entitled „The Epic of Solidarity" contains responses to a questionnaire sent by the editors to various leading representatives of Polish social and cultural life; among others, they include statements by Maciej Iłowiecki, Andrzej Micewski, Fr Józef Tischner, Jerzy Kropiwnicki.

Since the truth of programme declarations is ultimately verified in human choices and in life attitudes, in the section of „Testimonies" we present the person of the Senator of the Republic of Poland, Adam Stanowski, who died in 1990. Particularly significant are his statements delivered on the forum of the John Paul II Institute about the social structures of sin.

Social problems constitute the subject of the section devoted to commentaries on the social encyclicals of John Paul II, „Laborem exercens" and „Sollicitudo rei socialis". The contributions in the section consist of papers presented at a symposium organized by the Institute of John Paul II at the Catholic University of Lublin in 1989.

Another plane of the verification of the solidarity assumptions may be exemplified by the attempt of ordering state legislation in respect to the most fundamental law, that is, by the work of formulating the new constitution of the country. The section entitled „Concerning the Axiology of the Constitution" discusses its preliminary assumptions (Zygmunt Ziembiński, Marian Kallas, Wiktor Osiatyński, Stanisław Krukowski), fundamental principles (Andrzej Ajnenkiel,

Alicja Grześkowiak) and axiological problems (Zdzisław Kędzia, Fr Tadeusz Styczeń SDS, and the statement of the position adopted by the Episcopate of Poland).

The attitude appropriate for the radical and responsible treatment of the solidarity principle is exemplified, among others, by the efforts undertaken to secure a legal protection for unborn children. The section entitled „Solidarity in the Fight for Freedom – Solidarity in the Fight for Life" contains submissions by Fr Jerzy Buxakowski and Fr Tadeusz Styczeń, delivered on the forum of the Committees of the Polish Parliament. The safeguarding of the democratic right to live finds its necessary complementation in the right to freedom. The events of the year 1990 in the history of our brotherly Lithuanian nation provided an opportunity for the Editors of „Ethos" to appeal to the Polish government to support the new democracy and state sovereignty of Lithuania. Appropriate documents concerning this matter are published in this section.

The traditional section of „Notes and Reviews" has been devoted to publications about social-economic problems. Apart from a review of Lech Wałęsa's book „The Road of Hope" (Krystian Wojaczek), the section discusses, among others, the problems of the relations between morality and politics (Jan Feliks Gross), an evaluation of capitalism and its effects on the life of individuals (Tomasz Mickiewicz, Piotr Leśniak), and attempts of summing up the achievements of Solidarity (Tadeusz Madała, Fr Franciszek Kampka, Anna Truskolaska).

The section of „Reports" presents accounts of two scientific sessions organized at the Catholic University of Lublin in 1990, and devoted to the role of laity in the Church (Fr Józef Wróbel) and to the situation of the Catholics in the Soviet Union (Arkadiusz Jabłoński).

The issue is closed with an account of the sixth pilgrimage of John Paul II to Africa (Fr Marian Balwierz) and a bibliography of the Pope's pronouncements about Solidarity (Krystyna Borowczyk, Maria Filipiak).

Translated by *Leszek Kolek*

CONTENTS
„Ethos" 3:1990 No. 3-4 (11-12)

From the Editors – In Solidarity – Becoming Free through Truth 5
John Paul II – Carry the burdens of one another 13
– Poland should enter Europe while preserving her own identity 19
– The Testimony of What has Happened and still Persists 23

THE ETHOS OF „SOLIDARITY"

Cardinal Karol Wojtyła – Participation (fragment of the book – *Osoba i czyn*) 27
Lech Wałęsa – An Address on the Occasion of Receiving the Nobel Peace Prize in 1983 31
Tadeusz Mazowiecki – The Beginning of the Talks 37
Rocco Buttiglione – John Paul II and the Polish Road to Freedom 39
Francesco Ricci – Solidarity – Poland – Europe 52
Bp Tadeusz Gocłowski – The Time of „Solidarity" as the Time of the Breakthrough 65
Jan Strzelecki – The Dignity of Labour in the Perspective of Social Order . 71
Fr Franciszek Kampka – The Principle of Solidarity and the Activity of Trade Unions 78
Ireneusz Krzemiński – Recovering the World 86

THE EPIC OF „SOLIDARITY"

Cardinal Józef Glemp – Solidarity – Yesterday, Today, Tomorrow 105
A Letter of Greeting of the First National Congress of Solidarity Delegates to the Working People of Eastern Europe 110
Fr Józef Tischner – „Solidarity" and Revolution 111
Andrzej Grzegorczyk – „Solidarity": An Ethos or the Acceptance of Fate? 114
Piotr Nitecki – The Church in Poland and „Solidarity" 119
Andrzej Micewski – Two „Solidarities" 128
Jerzy Kropiwnicki – For the Identity of „Solidarity" 136
Maciej Iłowiecki – The Fundamental Criterion (On the Ethos of the Journalist) 147
Jerzy Narbutt – „Solidarity": The Ethos and The Epic 155
Fr Mieczysław Brzozowski – Solidarity is the Name of Social Love 158
Fr Tadeusz Styczeń – About Yalta Differently 161
Lech Wałęsa – The Polish Lesson of History 162

TESTIMONY OF ECCLESIASTICAL SOLIDARITY

Fr Marian Stasiak – A Laudatio 167
Bp Bronisław Dąbrowski – An Adress on the Occasion of an Honorary Doctorate of the Catholic University of Lublin 173

TESTIMONY: DOCTOR ADAM STANOWSKI (1927-1990)

From the Editors 181
Fr Mieczysław Brzozowski – Homily during the Requiem 183
Adam Stanowski – The Social Structures of Sin 187

CONCERNING THE AXIOLOGY OF THE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC OF POLAND

From the Editors 197
Zygmunt Ziembiński – Premises of the Legislative Work on the Constitution 198
Marian Kallas – Preliminary Assumptions of the New Constitution 204
Wiktor Osiatyński – Preliminary Assumptions of the Constitution 208
Andrzej Ajnenkiel – The Paramount Principles of the Constitution 215
Zdzisław Kędzia – Remarks on the Axiology of the Constitution 218
Stanisław Krukowski – Preliminary Assumptions of the Constitution 236
Wacław Szyszkowski – Preliminary Assumptions of the Constitutional Law 239

Alicja Grześkowiak – The Primary Principles in the New Constitution 249
Fr Tadeusz Styczeń – *Homo homini res sacra*. Concerning the Axiological Principle of the Constitution 275
Michał Pietrzak – Propositions concerning the Future Constitution 279
Statement of the Conference of the Episcopate of Poland defining Its Attitude to the Axiological Premises of the New Constitution 283

CONCERNING THE SOCIAL ENCYCLICALS

Jan Strzelecki – About „Laborem exercens" 291
Fr Jan Krucina – From the Optimism of „Populorum progressio" to the Anxiety of „Sollicitudo rei socialis" 307
Fr Joachim Kondziela – Peace – Development – Solidarity 318
Jerzy Gałkowski – To Be or to Have? For the Proper Dimension of Human Development 326
Stefan Wilkanowicz – For the Polish Mode of Development 338
Bp Ignacy Tokarczuk – The Pastoral Tasks of the Polish Church in the Light of the Encyclical „Sollicitudo rei socialis" 351
Andrzej Lulek, Tomasz Mickiewicz – Economy – Property – Subjectivization 361
Michael Novak – John Paul II: The Pope of Freedom, the Pope of Creation . 368

SOLIDARITY IN THE FIGHT FOR REEDOM
SOLIDARITY IN THE FIGHT FOR LIFE

From the Editors 401
A Letter to the Prime Minister T. Mazowiecki 403
A Response of the Office of the Council of Ministers 405
The Resolution of the Second National Congress of „Solidarity" concerning the Legal Protection of the Life of the Unborn 406
Fr Jerzy Buxakowski – For a New View on the Demographic Problems in Legislation 407
Fr Tadeusz Styczeń – On the Problem of Man Conceived and Unborn 419
Bernard Nathanson – The Great Fraud (On the Legalization of Abortion in the USA) 424

THINKING ABOUT FATHERLAND

Jerzy Narbutt – „Solidarni" (The Anthem of „Solidarity") 433

NOTES AND REVIEWS

Jan Feliks Gross – On the Role of Morality in the Politics of the United States 435
Krystian Wojaczek – The Road of Difficult Hope 438
Fr Franciszek Kampka – In Search of Truth about „Solidarity" 445
Cezary Ritter – The Constitution of the Res-Publica as the Constitution of Common Good 451
Tomasz Mickiewicz – The Employee as an Owner 456
Marek Tarnowski – What Was/Is Real Socialism? 460
Tadeusz Madała – Private Bibliography 466
Piotr Leśniak – To Believe in Capitalism? 472
Anna Truskolaska – The Ever Broader Circles 476

REPORTS

Józef Wróbel SCJ – A Call to Participation in Social Life 479
Arkadiusz Jabłoński – Catholics in Gorbachev's Country 486

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Fr Marian Balwierz – The Sixth Pilgrimage to Africa 491

BIBLIOGRAPHY

John Paul II on „Solidarity" (compiled by Krystyna Borowczyk and Maria Filipiak) 495
Notes about Authors 509
Summary 517
Contents 519

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej, kierującej Fundacją przewodniczy Bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizację tych celów podjęły trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Marian Radwan.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14
20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)

W następnych numerach m.in.:

* Mickiewicz nasz współczesny
* Człowiek w strukturach zła
* Nad kryzysem teologii moralnej
* Norwid

Cena 10000 zł

BIBLIOTEKA U.J.