

KS. JAN SZYMCZYK

## Wolność – prawda – dobro w aspekcie *Centesimus annus*

Idee wolności, prawdy i dobra (w tym także *bonum commune*) traktowane są w np. filozofii, etyce czy katolickiej nauce społecznej jako kategorie ściśle ze sobą połączone. Rozpatruje się ich ontologiczne fundamenty, ale również wzajemne powiązania, uwarunkowania czy funkcje. W socjologii są one m.in. obiektem różnych eksploracji; bada się ich rozumienia, przejawy w duchu „współczynnika humanistycznego”. Wartości te były przedmiotem rozważań Jana Pawła II (Karola Wojtyły). W niniejszym opracowaniu skupimy się na ich rozumieniu przez „polskiego” papieża, odwołując się przede wszystkim do jego encykliki *Centesimus annus*. Te jego przemyślenia będziemy odnosić do zasad personalizmu społecznego.

### 1. Wolność i prawda

Jan Paweł II eksponował w swoim nauczaniu, że wolność jest nam „dana” i „zadana”. Zgodnie z zasadami myśli społecznej Kościoła nie traktował wolności w sposób autoteliczny, a raczej przypisywał jej funkcję instrumentalną: ona warunkuje i umożliwia jednostkom internalizowanie innych wartości. Również w życiu społeczno-politycznym wolność pełni

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas jubileuszowej mszy św. Jasna Góra 19 VI 1983*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Druga pielgrzymka do Polski, 16–23 czerwca 1983*, t. 6, Warszawa 1986, s. 68–69. Również ks. Jerzy Popiełuszko konstatawał, że wolność dana jest człowiekowi jako wymiar jego wielkości; prawdziwa wolność jest pierwszą cechą człowieczeństwa, stąd istnieje obowiązek (zadanie) upominania się o nią tam, gdzie jest ona niesłusznie ograniczana. Ale wolność to nie tylko dar Boga, to również – jak dodawał – zadanie dla nas na całe życie. Por. [J. Popiełuszko], *Świadectwo ostatnich słów*, w: *Męczennik prawdy i nadziei*. Ks. Jerzy Popiełuszko, red. A. Lewek, Warszawa 1986, s. 195.

szereg istotnych funkcji. Dlatego jej eliminowanie czy ograniczanie indukuje, że rudymen tarne interakcje i struktury społeczne ulegają stopniowemu rozkładowi i zamierają<sup>2</sup>. Z drugiej jednak strony Jan Paweł II nie pomija w *Centesimus annus* zróżnicowanych uwarunkowań, w których urzeczywistnia się wolność człowieka. Jednak uważa – co koresponduje z ideą chrześcijańskiego personalizmu społecznego – że wprawdzie wpływają one na wolność, ale „nie determinują jej do końca; ułatwiają albo utrudniają korzystanie z niej, ale nie mogą jej zniszczyć”<sup>3</sup>. Wynika z tego, że konstatacje papieża korespondują ze stanowiskiem autodeterminizmu, natomiast wyraźnie separują się od dwóch innych skrajnych ideologii na temat wolności: determinizmu (kwestionowanie wolności) i indeterminizmu (absolutyzacja wolności)<sup>4</sup>. Wśród różnych odmian wolności papież wskazuje na kategorię wolności religijnej, która jest – jego zdaniem – źródłem i syntezą podstawowych praw człowieka: „rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby”<sup>5</sup>. Jednocześnie na podstawie jego wypowiedzi można wyróżnić różne aspekty wolności, m.in. pojęcie wolności wewnętrznej i zewnętrznej, która to taksonomia spotykana jest także w literaturze naukowej (filozoficznej, socjologicznej)<sup>6</sup>.

Jednak wolność w pełni jest dowartościowana – stwierdza Jan Paweł II – jedynie poprzez przyjęcie prawdy. „W świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności

<sup>2</sup> CA 25.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Stanisław Kowalczyk wymienia następujące formy wolności: 1. wolność jako autodeterminacja, czyli możliwość wyboru (sens ontologiczny); 2. wolność jako autonomia, czyli samodoskonalenie (sens psychologiczno-moralny); 3. wolność jako aktywność, czyli samorealizacja (sens egzystencjalno-pragmatyczny); 4. wolność jako prawo człowieka, czyli samoodpowiedzialność (sens społeczny). Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 108–109.

<sup>5</sup> CA 47.

<sup>6</sup> Wolność wewnętrzna jawi się jako niezależność od przymusu wewnętrznego. Można człowieka pozbawić wolności zewnętrznej, ale nie można go zmusić do takiego, a nie innego myślenia; nie można mu nakazać lub zakazać wewnętrznych aktów woli. Jednak bycie wewnętrznie wolnym nie zmienia – w sensie socjologicznym – statusu człowieka pozbawionego wolności zewnętrznej, tzn. on nadal przebywa np. w więzieniu. Z kolei wolność zewnętrzna to niezależność od przymusu zewnętrznego. Istnieje wiele rodzajów wolności zewnętrznej: fizyczna, polityczna, religijna, ekonomiczna, społeczno-kulturowa itp.

i uwarunkowań jawnych lub ukrytych<sup>7</sup>. Autor *Centesimus annus* relację, jaka zachodzi między prawdą i wolnością, rozpatruje w kontekście kategorii „być” i „mieć”<sup>8</sup>. Z tego względu konstatuje, że człowiek, który troszczy się wyłącznie lub głównie o to, by „mieć” i „używać”, „niezdolny już do opanowywania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny: posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać”<sup>9</sup>. Również ks. Jerzy Popiełuszko kategorię prawdy odnosił w swoim przepowiadaniu do innych wartości, w tym oczywiście do wolności oraz realizacji zasad sprawiedliwości społecznej, uszlachetnionych duchem miłości chrześcijańskiej. A jednocześnie wskazywał, że „prawda jest bardzo delikatną właściwością naszego rozumu. [...] prawda musi kosztować. Prawda zawsze ludzi jednoczy i zespala [...] Obowiązek chrześcijanina to stać przy prawdzie, choćby miała ona wiele kosztować. Bo za prawdę się płaci, tylko plewy nic nie kosztują. Za pszeniczne ziarno prawdy trzeba czasami zapłacić”<sup>10</sup>. Z nauczania Jana Pawła II wynika, że w podstawowe powinności człowieka niejako wpisane jest dążenie do prawdy, która jest przezeń odkrywana, m.in. w ramach różnych dysput, sporów intelektualnych, przedstawiania „siły argumentów”, a nie „argumentu siły”. Fakt ten dostrzegał również patron „Solidarności”, gdy stwierdzał, że „najwspanialsze i najtrwalsze walki, jakie zna ludzkość, jakie zna historia, to walki ludzkiej myśli. Najnędzniejsze i najkrótsze to walki przemocy. Idea, która potrzebuje broni, by się utrzymać, sama obumiera. Idea, która utrzymuje się tylko przy użyciu przemocy, jest wypaczona. Idea, która jest zdolna do życia, podbija sobą, za nią spontanicznie idą miliony”<sup>11</sup>.

Jan Paweł II przypomina w *Centesimus annus*, że niezwykle trudne jest, by prawda zaistniała w takiej rzeczywistości społecznej, w której eksponuje się, że „filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym

<sup>7</sup> CA 46.

<sup>8</sup> Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 1998.

<sup>9</sup> CA 41.

<sup>10</sup> [J. Popiełuszko], *Świadectwo ostatnich słów*, s. 196.

<sup>11</sup> Tamże, s. 197.

formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm<sup>12</sup>. Te ostatnie kategorie, rozpowszechnione w życiu publicznym czy medialnym, ale i naukowym, przyczyniają się do tego, że ci, którzy kierują się w swoim zachowaniu i działaniu logiką opartą na koherencji ich sądów z rzeczywistym stanem – nie są, w opisanej przez papieża wizji demokracji, akceptowani; nie obdarza się ich zaufaniem społecznym. A wynika to z tego, że ludzie akceptujący klasyczną definicję prawdy nie godzą się z takim stanowiskiem, które stwierdza, iż o wartości prawdy decyduje większość lub że ulega ona modyfikacji w zależności od zmiennej równowagi politycznej<sup>13</sup>. Nic dziwnego, że takie poglądy nie są afirmowane przez zwolenników agnostycyzmu czy sceptycznego relatywizmu. Słowa papieża na temat prawdy są niezwykle aktualne i w dobie demokracji, np. w III RP, gdyż zawsze i wszędzie istnieje, jak wnika z jego nauczania, zobowiązanie dla wszystkich ludzi, by krytycznie oceniali i dokonywali uważnej selekcji treści medialnych, ideologicznych, partyjnych, które są do nich, w takiej czy innej postaci, adresowane, emitowane.

Jan Paweł II walor zarówno prawdy, jak i dobra analizuje w kontekście fenomenu totalitaryzmu. Takie podejście jest zrozumiałe: omawiana encyklika została napisana tuż po formalnym upadku systemu komunistycznego. Z tej racji papież przypomina i uświadamiana czytelnikom, że wszelki nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej oraz właśnie z negacji obiektywnej prawdy. Brak transcendentnej prawdy sprawia, że nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi, a zaczyna triumfować siła władzy, absolutyzacja interesów określonego państwa czy też partii, dążenie podmiotów do maksymalizacji osobistych korzyści i egoistycznych celów, narzucania w sposób ideologiczny własnych poglądów innym ludziom, przy równoczesnym gwałceniu praw tych ostatnich<sup>14</sup>. W konsekwencji łatwo może dojść także do instrumentalizacji idei i przekonań osoby dla celów, jakie stawiają sobie struktury władzy czy różne układy patronacko-klienckie<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> CA 46.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> CA 44.

<sup>15</sup> J. Szymczyk, *Układy patronacko-klienckie w perspektywie społecznych uwarunkowań wiedzy: pomiędzy oglądami a obrazami*, w: *Wiedza między słowem a obrazem*, red. M. Zemło, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Lublin 2010, s. 283–298.

Jan Paweł II podejmuje też istotny wątek, który – nierzadko niewłaściwie interpretowany – sprawia, że nauczanie Kościoła traktowane jest jako przykład indoktrynacji czy ideologii. Otóż papież jest świadom istnienia różnych odmian fanatyzmu czy fundamentalizmu, które w imię ideologii – uważającej się za naukową albo religijną – czują się uprawnione do narzucania innym własnej koncepcji prawdy czy dobra. Jednak „prawda chrześcijańska” do tej kategorii, jak konstatuje Jan Paweł II, nie należy. Dlaczego? Bo „wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną, i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe”<sup>16</sup>. W ten sposób papież wskazuje na poszukiwanie prawdy w „klimacie wolności”, a nie indoktrynacji, oraz stwierdza, że żaden człowiek, partia, a nawet religia nie jest posiadaczem-nosicielem „stuprocentowej prawdy”.

## 2. Dobro i *bonum commune*

Jan Paweł II, odwołując się do elementarnych zasad porządku ontycznego ludzkiej natury, stwierdza, że człowiek dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła, co oznacza, że jednostka potrafi nierzadko wznieść się ponad swój doraźny utylitaryzm, choć pozostaje jednak przywiązana do różnych osobistych interesów. Z tego względu pisze on, iż ład społeczny będzie tym trwalszy, im częściej i w większym stopniu „nie będzie przeciwstawiał korzyści osobistej interesowi społeczeństwa jako całości, a raczej szukać będzie sposobów ich owocnej koordynacji”<sup>17</sup>. W ten sposób papież kategorię dobra, jako zasadniczej wartości warunkującej ład moralny, łączy w *Centesimus annus* z ideą dobra wspólnego – jedną z rudymenarnych zasad analizowanych w katolickiej nauce społecznej. *Bonum commune* wywodzi się z tradycji filozofii klasycznej oraz jest obecne w katolickim personalizmie społecznym. Kategoria ta oznaczała dla starożytnych myślicieli cel (*telos*), dla którego zawiązuje się, istnieje i trwa wspólnota polityczna. Specyfika ontologii dobra wspólnego określana jest przez fakt „zakorzenienia” go w samej naturze człowieka jako istoty społecznej. Z tej racji celem każdej społeczności jest integralny rozwój

<sup>16</sup> CA 46.

<sup>17</sup> CA 25.

osoby, jej doskonalenie. Z takiego założenia wynikają istotne implikacje odnośnie do zrozumienia komplementarności praw i obowiązków osobowych oraz praw społecznych, wolnościowych czy solidarnościowych<sup>18</sup>.

Ta swoista kooperacja dobra osobowego z dobrem wspólnym, o której pisze Jan Paweł II, może równocześnie poszerzać obszary „odpowiedzialnej wolności”<sup>19</sup>. Przeciwnością tej ostatniej jest taka sytuacja, w której indywidualne uprawnienia zostają przemocą zniesione i ma miejsce zastępowanie ich „ciężkim systemem biurokratycznej kontroli, który pozbawia człowieka inicjatywy i zdolności twórczej”<sup>20</sup>. Dlatego stawianie się przez określone podmioty ponad wszelkimi wartościami oznacza w praktyce brak legitymizacji obiektywnego kryterium dobra i zła. To właśnie dlatego totalitaryzm stara się – zdaniem papieża – zniszczyć Kościół, a przynajmniej podporządkować go sobie i uczynić z niego narzędzie swego aparatu ideologicznego, gdyż w jego społeczno-etycznym nauczaniu uwzględniane są kategorie wartości wyższych oraz owe obiektywne racje, które w konsekwencji wskazują na mistyfikację i iluzję reżimów autorytarnych<sup>21</sup>.

Autor *Centesimus annus* dostrzega także zjawisko kryzysu systemów demokratycznych we współczesnym świecie. Etiologii ich dysfunkcji upatruje w nierespektowaniu przezeń podstawowych praw człowieka (np. prawa do życia), ale także w zatraceniu przez niektóre z nich zdolności podejmowania decyzji zgodnych właśnie z dobrem wspólnym. Z tej racji pisze: „Niekiedy postulaty społeczeństwa rozpatruje się nie przy użyciu kryteriów sprawiedliwości i moralności, ale raczej biorąc pod uwagę siłę wyborczą lub finansową stojących za nimi grup”<sup>22</sup>. Tego rodzaju przykłady naruszania zasad moralności w życiu społeczno-politycznym (np. poprzez przykłady korupcji) prowadzą z czasem do zniechęcenia i apatii, a w konsekwencji do niewielkiego stopnia zaangażowania społecznego obywateli. Pojawia się u ludzi „coraz większa niezdolność do włączania korzyści partykularnych w konsekwentny obraz dobra wspólnego, które nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny

<sup>18</sup> F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II*, Lublin 1991, s. 93–168.

<sup>19</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 169.

<sup>20</sup> CA 25.

<sup>21</sup> CA 45.

<sup>22</sup> CA 47.

i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i, w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby<sup>23</sup>.

W kontekście przytoczonych słów Jana Pawła II warto przypomnieć, że *bonum commune* jest rodzajem pewnej busoli, wskazującej na istnienie względnie trwałych, istotnych wartości, przejawiających się w różnych formach i urzeczywistnianych w wielu miejscach, sytuacjach, np. w budowanych oddolnie – wokół społecznie cenionych dóbr – różnego typu instytucjach wspólnotowych. W katolickiej nauce społecznej wyróżniane są m.in. dwa aspekty dobra wspólnego: przedmiotowy i podmiotowy. Ten pierwszy oznacza zespół środków, rzeczy, dzięki którym społeczność może zaspokoić określone (wyznaczone granicami celów danej struktury społecznej) potrzeby swoich członków. Z kolei jego podmiotowy wymiar implikuje zasadniczą teleologię poszczególnych społeczności<sup>24</sup>. *Bonum commune* przybiera zatem pod względem formalnym podwójną postać: instrumentalno-instytucjonalną (akcentującą środki, warunki, mechanizmy urządzenia życia społecznego) oraz immanentno-esencjalną (podkreślającą cele danej społeczności)<sup>25</sup>. Oba te aspekty czy rodzaje dobra wspólnego wzajemnie się dopełniają; są względem siebie komplementarne i składają się na jego integralną strukturę. Urzeczywistnianie tak pojętego dobra wspólnego domaga się uwzględnienia zarówno wyższych wartości, jak i wartości instrumentalno-instytucjonalnych. Te ostatnie, będące tak naprawdę środkami w relacji do określonych celów, stanowią swoistego rodzaju „empiryczny” test, kryterium realizacji dobra wspólnego w danej społeczności, choć nie jedyny i nie wyczerpujący<sup>26</sup>.

Ponadto w kontekście przytoczonych słów Jana Pawła II, że u niektórych ludzi mamy do czynienia z coraz większą niezdolnością do włączania własnych korzyści osobistych w konsekwentny obraz dobra wspólnego, należy zauważyć, że w porządku naturalnym, doczesnym dobro wspólne ma – jak wynika z zasad katolickiej nauki społecznej – pierwszeństwo przed dobrem jednostki, a dobro społeczności większej i wyższej jest przed dobrem społeczności mniejszej i niższej<sup>27</sup>. Ta tzw. reguła priorytetu

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 1994, s. 33–34.

<sup>25</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 68.

<sup>26</sup> J. Kondziela, *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, Lublin 1972, s. 30.

<sup>27</sup> J. Krucina, *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, „Colloquium Salutis” (1977), nr 9, s. 29.

możliwa jest do aplikacji tylko w takiej sytuacji, gdy status tego dobra partykularnego nie jest z natury rzeczy wyższy (w hierarchii wartości) od rangi dobra wspólnego. Innymi słowy, gdy mamy do czynienia z kolizją dóbr: indywidualnego i wspólnego, a są to wartości tej samej rangi, czyli znajdujące się na tym samym szczeblu „drabiny” kategorii aksjologicznych, oraz następuje podobne „nasilenie” zapotrzebowania na nie, to wówczas *bonum commune* ma zawsze pierwszeństwo przed dobrem indywidualnym<sup>28</sup>.

Kwestię relacji: dobro wspólne – dobro osoby można również ujmować w sensie duchowym, z punktu widzenia nadprzyrodzonego celu człowieka czy wartości wyższych. Otóż z perspektywy transcendentnego sensu bytu jednostki (jej teleologii) wynika, że nigdy nie może być ona podporządkowana dobru wspólnemu. Innymi słowy, dobro wyższe, w szczególności dobro natury duchowej, nie może być podporządkowane dobru materialnemu. Żadna władza nie posiada takich prerogatyw, aby zmusić jednostkę do rezygnacji np. z powołania czy też narzucić jej określony światopogląd, ideologię. Stosowanie takich praktyk jest sprzeczne z godnością osoby. Stanowisko to podziela i autor *Centesimus annus*, co oznacza, że dobro rozwoju duchowego, moralnego osoby, jej prawo do życia wiecznego, wolności sumienia, wolności słowa itp. – są wartościami tego rodzaju, że nie mogą być podporządkowane innym kategoriom aksjologicznym, gdyż są one najwyższym dobrem człowieka. Dobro osoby jest ostatecznym celem społeczności<sup>29</sup>. Ta ostatnia nie ma autotelicznego charakteru, lecz jawi się jako środek do osiągnięcia wartości wyższych jednostki. Struktury społeczne istnieją zatem przez osoby i dla ich integralnego rozwoju. Dobro osoby, jej duchowo-moralna teleologia, jest ostatecznym celem wszelkich form życia społecznego.

Jan Paweł II zdaje się przekonywać w *Centesimus annus*, że wiele warunkowań, czynników należy zatem wziąć pod uwagę, ażeby odpowiednio wymierzyć, wyważyć i ocenić, jak daleko mogą sięgać wymogi dobra wspólnego bez naruszania autonomii osoby oraz jakie są w konkretnych warunkach rozmiary i granice jej zobowiązań wobec dobra wspólnego. W każdym razie *bonum commune* jest czymś więcej niż tylko sumą dóbr jednostkowych. Przy czym owo „więcej” ma charakter jakościowy, a nie

<sup>28</sup> J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 169.

<sup>29</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 34.



ilościowy. Innymi słowy, dobro wspólne jest zawsze nadrzędne (w porządku naturalnym, na tym samym poziomie hierarchii wartości) wobec dobra partykularnego, ponieważ nie jest ono tylko zwykłą arytmetyczną sumą dóbr indywidualnych. Priorytet ontologiczny dobra wspólnego uzasadnia jego prymat teleologiczny. Dlatego i cele społeczne mają pierwszeństwo przed celami osobowo-partykularnymi.

### 3. Uwagi końcowe

Z nauczania Jana Pawła II w *Centesimus annus* wynika, że partycypacja człowieka w życiu społecznym wiąże się z kategoriami aksjologicznymi, m.in. z zagadnieniem wolności. Jakość wolności, sposób i stopień jej internalizacji, różnego rodzaju determinanty – zdolne są oddziaływać na zaangażowanie jednostki w życie społecznym. Nie sposób również mówić o odpowiedzialności człowieka, o jego powinnościach na rzecz struktur społecznych, bez uprzedniego zagwarantowania mu szeroko rozumianej wolności. Z kolei sama wolność jest pustym słowem, jeśli nie bierze pod uwagę zasady dobra wspólnego, społecznych zobowiązań, odpowiedzialności jednostki oraz form przymusu, które nierzadko uniemożliwiają jej dokonanie jakichkolwiek aksjologicznych wyborów czy podjęcie decyzji. Wolność, jej rodzaje, a także stopień i zakres przymusu – poniekąd określają i warunkują jakość i efektywność uczestnictwa jednostki w rzeczywistości społecznej.

A zatem stan realizacji wolności, ładu moralnego (dobra), prawdy i rudymenarnych praw człowieka w danej strukturze społecznej – pozwala określać, jak wynika z nauczania Jana Pawła II, stosunek społeczności do osoby i *vice versa*. Autentyczne *bonum commune* stanowi dla papieża faktyczną gwarancję realizacji dóbr osobistych jednostki, czyli jej praw osobowych, ale także powinności wobec społeczności. W ten sposób stanowi ono kryterium określające granice i zakres wszelkich ingerencji, czyli możliwości ograniczania uprawnień jednostki przez społeczność. Na podstawie treści omawianej encykliki można skonstatować, że stosunek jednostki do społeczności jest regulowany z jednej strony dobrem osoby, jej prawami, a z drugiej – kategorią dobra wspólnego.

## Bibliografia

- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, przedruk: Libreria Editrice Vaticana, Włocławek 1991.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne. Druga pielgrzymka do Polski, 16–23 czerwca 1983*, t. 6, ODİSS, Warszawa 1986.
- Kondziela J., *Filozofia społeczna. Zagadnienia wybrane*, KUL, Lublin 1972.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1972.
- Krucina J., *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, „Colloquium Salutis” (1977), nr 9.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Pax, Warszawa 1998.
- Mazurek F. J., *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła (od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II)*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.
- Męczennik prawdy i nadziei. Ks. Jerzy Popiełuszko*, red. A. Lewek, Parafia św. Stanisława Kostki, Warszawa 1986.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.
- Szymczyk J., *Układy patronacko-klienckie w perspektywie społecznych uwarunkowań wiedzy. Pomiędzy oglądami a obrazami*, w: *Wiedza między słowem a obrazem*, red. M. Zemło, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 283–298.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

## Abstrakt

Jan Paweł II nie traktował wolności w sposób autoteliczny, a przypisywał jej funkcję instrumentalną. Warunkuje i umożliwia ona jednostkom realizowanie innych wartości. Papież wskazuje na rolę wolności religijnej. To ona jest źródłem i syntezą podstawowych praw człowieka. Wolność jest w pełni dowar-

tościowana – stwierdza Jan Paweł II – jedynie poprzez przyjęcie prawdy. Nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej oraz właśnie z negacji obiektywnej prawdy. Człowiek dąży do dobra, ale i do zła. Dobro jest fundamentem ładu moralnego w życiu społecznym. Papież kategorię dobra łączy z dobrem wspólnym. Autentyczne *bonum commune* stanowi dla papieża zasadniczą gwarancję realizacji dóbr osobistych jednostki, czyli jej praw osobowych, ale także powinności wobec społeczności.

## Freedom – truth – good and *Centesimus annus*

### Abstract

John Paul II did not consider freedom autotelic but he attributed instrumental function to it. It determines and allows individuals to pursue other values. The Pope points to the importance of religious freedom. It is the source and synthesis of basic human rights. Freedom is fully appreciated – says John Paul II – only by acknowledging the truth. Modern totalitarianism arises from the denial of the transcendent dignity of a human being and, especially, from the denial of the objective truth. A man seeks good, but he seeks evil as well. Good is the foundation of moral order in society. The Pope combines the category of good with the common good. For the Pope the authentic *bonum commune* is an essential guarantee of realisation of a person's own good, namely his or her personal rights, but also obligations to the community.