

Jerzy Koperek

Etos społeczeństwa demokratycznego

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 8/2, 151-180

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JERZY KOPEREK

ETOS SPOŁECZEŃSTWA DEMOKRATYCZNEGO

Wstęp

Niniejsze opracowanie stanowi studium poświęcone współczesnej myśli politycznej inspirowanej założeniami katolickiej nauki społecznej. W szczególności sposób jest ono skoncentrowane na antropologiczno-etycznych podstawach społeczeństwa i państwa demokratycznego. Dla usprawiedliwienia dlaczego tak postawiony problem jest ważny zarówno z punktu widzenia naukowego, jak i przede wszystkim społeczno-państwowego, należy stwierdzić, iż życie społeczno-ekonomiczne, polityczne i kulturowe w Polsce i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej jest obecnie na etapie poszukiwania najlepszych rozwiązań w każdej sferze życia jednostkowego i społecznego. Bogate w treści społeczne nauczanie Kościoła stanowi ważny drogowskaz w rozwoju życia państwowego, narodowego i społecznego. Teoretyczna podbudowa wynikająca z chrześcijańskich założeń jest niewątpliwie potrzebna i pomocna we właściwym zrozumieniu aktualnych zjawisk społecznych. Z tej racji, dzięki współczesnej nauce społecznej Kościoła, można lepiej ocenić aktualne transformacje systemowe, którym poddane zostają w sposób szczególny kraje Europy Środkowo-Wschodniej.

Analizując dialog między nauką społeczną Kościoła a systemem wartości liberalnych, można postawić bardzo konkretne pytanie: „Jaka filozofia społeczna jest aktualnie godna preferencji i uznania dla Polski i dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej, które znajdują się w głębokiej transformacji systemu społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturowego państwa?”. Wydaje się, iż odpowiedź zostanie w pełni udzielona jeśli stwierdzimy, iż jedynie filozofia, która akceptuje i proponuje integralną prawdę o człowieku jest godna nazywać się „mądrością” lub stanowić prawdziwą miłość dla mądrości. Człowiek jest największą i najbardziej fascynującą tajemnicą. Ten właśnie człowiek pragnąc realizować siebie w pełni, w warunkach współczesnego świata, ma potrzebę poznania głębokiej prawdy o sobie samym. Ona jest niezbędna, aby zbudować porządek społeczny, polityczny, ekonomiczny i kulturowy, w którym godność osoby ludzkiej byłaby poszanowana. Człowiek jest i zawsze powinien pozostać, w każdym programie społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowym,

podmiotem swojego działania, na każdym poziomie życia indywidualnego i społecznego.

Transformacje systemowe rozpoczęte w Polsce i w krajach Europy Środkowo-Wschodniej w 1989 roku dokonują się w określonych warunkach społeczno-politycznych. Do nich zalicza się przede wszystkim dziedzictwo kulturowe tych krajów oraz ich uzależnienia od pozostałości systemu społeczno-polityczno-ekonomicznego.

Trudności jakie powstają przy wprowadzaniu zasad demokratycznych w struktury państwowe są m. in. wynikiem nagromadzonych, przez okres panowania kolektywistycznych idei społecznych, przyzwyczajeń i nawyków prowadzących do określonych postaw społecznych. Ten aspekt zagadnienia dotyczy uwarunkowań etyczno-antropologicznych.

Istnieją również obiektywne – z punktu widzenia społecznego – racje, dla których aktualne wybory społeczne są w sprzeczności z wprowadzaniem w życie społeczne zasad gospodarki rynkowej i demokratyzacji systemu państwowego. Do tych trudności i oporów społecznych pragniemy odnieść się w proponowanej analizie zjawisk występujących w procesie polskich transformacji systemowych.

Mając na uwadze powyższe uwarunkowania transformacji systemowych w krajach Europy Środkowo-Wschodniej można sformułować wniosek, że jedynym i zarazem podstawowym ośrodkiem wszelkich przemian jest człowiek, którego godność winna być respektowana w podejmowaniu jakichkolwiek decyzji politycznych na szczeblu lokalnym, państwowym i narodowym

1. Antropologiczne uwarunkowania współczesnych transformacji systemowych

Pytanie o człowieka jest pytaniem o prawdziwość każdego kierunku myśli ludzkiej. Dotyczy to w oczywisty sposób także myśli społeczno-politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Antropologiczna podstawa norm moralnych prowadzi do głębszego zrozumienia najpierw samej osoby ludzkiej w jej wymiarze osobowym i społecznym. Podkreślanie zagadnienia norm moralnych w etyce społecznej jest wynikiem odniesienia tychże norm do antropologii, ze szczególnym uwzględnieniem antropologii społecznej. Wyjaśnienie znaczenia norm moralnych w życiu państwowym, narodowym i społecznym jest nierozzerwalnie związane z pojęciem człowieka. Fundamentalne pytanie w tym zagadnieniu dotyczy więc samego człowieka i jego norm moralnych w kontekście dokonującego się aktualnie w Europie Środkowo-Wschodniej procesu przemian społecznych¹.

¹ Por. A. Grzegorzczak, *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*, Warszawa 1989; por. J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990; por. W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*, Dordrecht 1990; por. I. M. Bocheński, *Szkice etyczne*, Londyn 1953.

Podstawowym natomiast zadaniem obywatelskim, wynikającym z przynależności do określonej społeczności narodowej i państwowej, jest troska o dobro wspólne, którego realizacja uzależniona jest od stopnia świadomości w zakresie dokonujących się ustrojowych i systemowych przemian. W tej jednak sytuacji pozycja człowieka jako osoby ludzkiej, której z natury przypisane są określone prawa i obowiązki, stanowi dla nauki społecznej Kościoła fundamentalny czynnik analizy zjawisk społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Wszelkie formy uwarunkowania działalności ludzkiej nie mogą etycznie determinować człowieka, którego godność wyraża się w wolności wyboru i decyzji.

Ujęcie problematyki człowieka poprzez analizę jego sytuacji pozwala ukazać warunki ogólne, doświadczane przez każdą osobę w sposób indywidualny. To, co człowiek czuje i przeżywa, jest konstytutywnie z nim związane. Chociaż nie może to zmienić fundamentalnej natury człowieka, to jednak ją koloryzuje i indywidualizuje w sposób szczególny, jemu tylko właściwy².

Dzięki ukazaniu sytuacji człowieka można wyróżnić te elementy ludzkiej egzystencji, które są wspólne dla wszystkich, a przynajmniej dla wielu. Personalistyczne ich przedstawienie pozwala natomiast doświadczać je w sposób indywidualny. Te elementy, które określamy „warunkami ludzkimi”, charakteryzują się zdolnością pozostania istotowo stałymi, ale są zarazem zawsze przeżywane i doświadczane w różnych formach.

Powiązanie pomiędzy uniwersalnością i indywidualnością znajduje swoją pierwotną realizację w warunkach ludzkich. Jest to możliwe z tej racji, że konstytuuje je *osoba* jako jednostka nie tyle abstrakcyjna, ani nie logiczna, ale właśnie ontologiczna. Dzięki ontologicznej podstawie osoby odnajdujemy w niej zdolność zawierania w sobie różnorodności, bez obawy rozproszenia się.

Ten wymiar różnorodności, czy raczej *specificum* ludzkich uwarunkowań, przy zachowaniu własnej tożsamości osób, wpływa pozytywnie na relacje międzyosobowe. Indywidualne warunki osób nie tylko nie wpływają na zewnętrz-

² Tę problematykę podjęła Laura Paoletti. Jako profesor Historii Filozofii Włoskiej w Uniwersytecie Rzymskim «La Sapienza» jest koordynatorem naukowym Międzynarodowej Fundacji Nova Spes. Jej zainteresowania idą w kierunku problemów antropologicznych, rozpatrywanych z punktu widzenia hermeneutyki w ramach filozofii egzystencjalnej „konkretnego człowieka”. Swoje przemyślenia zawarła w książce: *Ermeneutica delle condizioni umane*, Edizioni Fondazione Internazionale Nova Spes, Roma 1990. Zagadnienia powyżej zanalizowane są przedstawione w niniejszej pracy w trzech częściach. Pierwsza dotyczy struktury warunków ludzkich, a wśród nich zagadnienia czasowości, relacji międzyosobowych, ekonomicznych i społecznych. W części drugiej rozważono problem warunków ludzkich, uzależnionych od różnych sytuacji życiowych, takich jak ich wymiar afektywny, zagadnienie cierpienia, wolności, samotności i mowy ludzkiej. Część trzecia ujmuje warunki ludzkie w kontekście etycznym. Podjęty jest problem rozwoju osoby w jej specyficznych uwarunkowaniach ludzkich, zagadnienie etyki sytuacyjnej w kontekście norm moralnych; jako końcowy wniosek książki autorka zaproponowała nowy porządek relacji opartych na uznaniu i rozwoju problematyki warunków ludzkich. Por. także J. K o p e r e k, *Uwarunkowania społeczne człowieka*, Widoki. Pismo Społeczno-Kulturalne 7:1994, s. 12-13.

ność i powierzchowność tych relacji, ale mają one cechy konstytuujące własną tożsamość każdej osoby.

Studium na temat warunków ludzkich jest elementem istotnym całego studium o osobie. «Okoliczności», które wpływają na zachowanie się osoby, czyli znajdują się w bliskości podmiotu, którym jest osoba, równocześnie w nią *wchodzą* tworząc jej osobowość. Sama zaś osobowość, *wchodząc w warunki*, przenika je sobą, ożywia i personalizuje w sposób niepowtarzalny.

W ten sposób odkrywamy wielkość osoby, która jest zdolna przeżywać w sposób indywidualny warunki wspólne dla wielu. Perspektywy egzystencjalizmu, w powiązaniu z istotną cechą jedności osoby, umożliwiają bardziej integralne jej zrozumienie. W tym punkcie dotyka się problemu związku między egzystencją a osobą, między warunkami i okolicznościami, w których żyje osoba, a jej podstawami ontologicznymi.

Nawiązując do zagadnienia „etyki sytuacyjnej”, warto zauważyć, że powyższe analizy są propozycją, która z jednej strony wspomaga etykę sytuacyjną w zachowaniu zainteresowania indywidualnością jednostki, a z drugiej strony – broni ją przed popadnięciem w pewną formę relatywizmu. Sądzić więc można na tej podstawie, że istnieje potrzeba takich rozważań dla obiektywnego i integralnego zrozumienia człowieka i jego etycznych działań.

Zrozumienie osoby ludzkiej w obiektywnej prawdzie, z uwzględnieniem równocześnie jej indywidualnych uwarunkowań, jest drogą do przedstawienia personalizmu bliskiego ujęciom K. Wojtyły jako filozofa, łączącego tradycje tomizmu z fenomenologią³. Ten typ myślenia filozoficznego zmierza do określenia osoby w jej dynamizmie życiowym, tj. w jej działaniu, jak również i w jej odnalezieniu się w określonych społecznych uwarunkowaniach, w ramach których osoba ludzka buduje swoją osobowość.

Personalizm, który rozwija tematykę osoby, strzegąc się równocześnie przed niebezpieczeństwem relatywizmu etycznego, jest propozycją zagwarantowania godności osoby w relacjach do świata i warunków oraz okoliczności, w których żyje i działa konkretny człowiek. Rozróżnienie relacji konkretnego bytu osobowego do okoliczności, w których żyje, od relacji bytu nieosobowego znajdującego się wewnątrz okoliczności, prowadzi do wykazania konieczności ustanowienia relacji międzyosobowych w sposób różny od tych, według których wchodzi między sobą w relacje bytu nieosobowe. Człowiek więc nie może być traktowany jako pewien tylko numer, czy liczba porządkowa, wprzęgnięty w jakiś system organizacyjny, którego nie jest podmiotem, lecz tylko jednym elementem mechanicznym zewnętrznie związanym z innymi.

³ Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*. Znak 13:1961, s. 664-674; por. tenże, *Osoba i czyn*, wyd. 2, Kraków 1985 (1 wyd. 1969); por. tenże, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959; por. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991, s. 41-89.

W tym właśnie ujęciu można dostrzec konsekwencje odnoszące się do organizowania życia poszczególnych społeczeństw. Pojmując osoby jako członków pewnej „klasy”, tzn. pewnej kategorii logicznej, choć nie osobowej, do której jednostki są włączone z samego faktu posiadania pewnej cechy czy też własności wspólnej, dochodzi się do systemu klasowego w społeczeństwie. Taki właśnie sposób zrozumienia społeczeństwa wykazał charakter niszczycielski ideologii, która neguje w człowieku wartości osobowe.

Wynika z powyższego niemożność bezpośredniego przejścia od teorii pozor- nie intelektualistycznych do konsekwencji praktycznych zakładając, że w ten sposób teoria stanie się bardziej konkretna. W rzeczywistości jednak teorie te są niezastosowalne do rzeczywistości ludzkiej, którą zamierzają zmienić. Chęć zasymilowania tego, co nie daje ku temu możliwości, oraz przechodzenie obok tego, co powinno wykazywać różnice w traktowaniu rzeczywistości teoretycznie bądź praktycznie, prowadzi do wyników przeciwnych wynikom zamierzonym.

Wydaje się, że taki sposób rozumienia problematyki osoby ludzkiej, zakorzenionej w różnych uwarunkowaniach osobowych i społecznych, może posłużyć do głębszej i szerszej refleksji nad losem człowieka i jego możliwościami działania w świecie współczesnym. Człowiek jest niewątpliwie zainteresowany w umiejętnym rozróżnieniu tego, co jest w jego życiu istotą, od tego co jest przypadłością, co ma pierwszorzędne a co drugorzędne znaczenie. Na tej podstawie daje się wysnuć wniosek o integralnej koncepcji osoby ludzkiej. Nie można bowiem człowieka rozumieć jedynie od strony jego istoty, pomijając warunki życiowe, w których on żyje, pracuje i przebywa. Ontologiczne zrozumienie człowieka nie daje pełnej jego wizji. Człowiek, mocujący się w swoim życiu z wieloma problemami, wymaga też od współczesnych filozofów i etyków integralnego zrozumienia jego losów, pracy, cierpień, trudów i poświęceń dla sprawy jego dobra osobowego i społecznego.

Uwzględniając powyższe stwierdzenia, można dostrzec w aktualnej sytuacji społecznej Polski swoistego rodzaju zapomnienie o indywidualnym charakterze każdej osoby ludzkiej. Traktowanie wszystkich w jednakowych kategoriach, tak jak to czyni ideologia marksistowska, prowadzi do stworzenia abstrakcyjnego człowieka, uwrażliwionego jedynie na klasowy charakter jego bytowości. Odłożenie na bok wszelkiego indywidualnego i osobowego poczucia wolności słowa, wyznania i przekonań zabija dynamizm człowieka, a tym samym poczucie i możliwość jego pełnej realizacji siebie, a jak powie K. Wojtyła: „możliwość „spełnienia się jako człowieka”⁴.

Dając wyraz przekonaniom o niezbywalności i nienaruszalności prawa człowieka do takiego właśnie spełnienia się jako osoby ludzkiej, należy podążać po linii odnajdywania największych dynamizmów tkwiących w człowieku, które

⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 182-227.

czynią z niego istotę zdolną do nieustannego rozwoju osobowego. Spojrzenie na człowieka w kategoriach prawdy o nim samym prowadzi nie tylko do jego zrozumienia jako bytu ontologicznego, ale również jako jednostki zdolnej do rozwoju i nieustannego akceptowania własnych sił i dynamizmów rozwojowych, ujawniających się w kontaktach z innymi osobami. Tego typu uczestnictwo w życiu społecznym, które rozwija samą osobę ludzką, decyduje o personalistycznym ujęciu życia społecznego⁵.

Wprowadzając personalistyczne zasady społeczne do nowych układów i warunków społecznych w Polsce, warto także dostrzec w osobie ludzkiej ogromne możliwości twórcze i na nich oprzeć wszelką reformę społeczno-ustrojową. Człowiek jest drogą Kościoła, ale człowiek winien także stanowić podstawowy cel działania społeczności świeckiej. Na tej płaszczyźnie współpracy państwa i Kościoła nie powinno zabraknąć troski o podstawowe dobro osoby ludzkiej, tj. o jej pełną realizację siebie jako istoty cielesno-duchowej, powołanej do świętości nadprzyrodzonej, ale z uwzględnieniem jej osobowych aspiracji. Sądzić więc można, że personalistyczny kierunek myślenia może posłużyć do głębszego zrozumienia zadań społecznych obywateli, zarówno w społeczności państwowej, jak i kościelnej. Szczególnie jest to istotne w krajach podlegających głębokim transformacjom społecznym, w których współpraca państwa i Kościoła winna objawiać się przede wszystkim – zgodnie z personalistyczną wizją życia społecznego – w trosce o integralne dobro osoby ludzkiej.

Ontologiczne ujęcie normatywności oznacza w istocie swojej stałość norm moralnych. Wyrasta ona z ontologicznej natury człowieka. Tę prawdę zakwestionował Hume stwierdzając, że od zdań typu «jest» nie można przejść bezpośrednio do zdań typu «powinien». Ontologiczny wymiar normy moralnej jest akceptacją dążenia do ideału, na który nie godzą się wszyscy wątpiący w możliwość jego realizacji w aktualnych warunkach ludzkich. Teleologiczna koncepcja etyczna ujmuje ten ideał różnie: jako szczęście, radość, pokój ducha, zjednoczenie z Bogiem itd. Innym sposobem poznania etyki normatywnej jest potraktowanie normy moralnej jako obowiązku i powinności. Deontologiczna koncepcja moralności jest więc wyrazem uznania norm w etyce, pochodzących bądź od prawodawcy wewnętrznego, bądź zewnętrznego⁶.

Współczesne zrozumienie norm moralnych jest związane ściśle z nieustannie toczącą się dyskusją na temat naukowego charakteru etyki. Wynikiem tego

⁵ Por. tamże, s. 323-366.

⁶ Por. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasa z Akwinu, Hume'a i Kanta*. Roczniki Filozoficzne. R. 6:1958, z. 2, s. 13-21; por. tenże, *Problem oderwania przeżycia od aktu na tle poglądów Kanta i Schelera*. Roczniki Filozoficzne. R. 5:1955-1957, z. 3, s. 113-144; por. tenże, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*. Roczniki Filozoficzne. R. 5:1957, z. 4, s. 303-317; por. tenże, *Problem doświadczenia w etyce*. Roczniki Filozoficzne. R. 17:1969, z. 2, s. 5-24.

sporu jest między innymi uznanie historycyzmu i relatywizmu norm moralnych, a tym samym dotyczy on pytania o obiektywną wartość norm moralnych dla ludzkiego życia. Mieści się w tym również zagadnienie historycznego rozwoju samej natury ludzkiej z wszelkimi kontrowersjami wokół tego zagadnienia. Jeśli natura ludzka podlega ewolucji, to ewoluują normy moralne z niej wynikające.

W taki sposób argumentują zwolennicy historyczności norm etycznych, i tylko w taki sposób – dodajmy «empiryczny» – można mówić, według nich, o naukowości etyki jako nauki normatywnej. Według przedstawionych poglądów nie można sformułować obiektywnie istniejących i absolutnie obowiązujących norm moralnych, jednakowych dla wszystkich ludzi i wszystkich pokoleń, a tym samym dla osób żyjących w ramach różnorodnych kultur współczesnych. Stajemy więc przed problemem uznania tradycji wraz z niezmiennymi normami etycznymi, bądź też przed zagadnieniem historyczności natury ludzkiej, czyli równocześnie historycznością zasad ewangelicznych⁷.

Inną możliwością jest spojrzenie na te absolutne zasady normatywne bezpośrednio «okiem» człowieka współczesnego, z pominięciem tradycyjnych rozważań na ten temat. W tym przypadku chodzi o ponowne rozpatrzenie i doświadczalne przeżycie tych samych niezmiennych zasad. Wydaje się, że właśnie w tym kierunku można najlepiej odczytać aktualne zadania moralne w życiu indywidualnym i społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowym.

Współczesne pojęcie norm moralnych jest w ciągłej transformacji, jako że pojęcie samego człowieka jest rozumiane w zależności od jego warunków społecznych i zarazem historycznych. Ujęcie tego zagadnienia w wymiarze ontologicznym nie zadowala współczesnych etyków i moralistów. Często podnosi się kwestię, że oprócz zrozumienia człowieka od strony prawdy ontologicznej i prawdy aksjologicznej, należy rozumieć go – i najlepiej jest to możliwe – z uwagi na ludzkie uwarunkowania życiowe, od strony prawdy antropologicznej uwzględniającej także wymiar społeczny człowieka. Wydaje się więc, że aspekt społeczny etyki normatywnej daje nową możliwość jej potraktowania i pogłębienia.

Transformację norm moralnych we współczesnym rozumieniu można ująć jako liberalizację tych norm, uznając wolność za podstawę działania moralnego. Według tego pojęcia, działanie moralne człowieka nie może go zniewalać, ale właśnie powinno uwalniać. Stąd wynika, że normy moralne także w odniesieniu społecznym są w transformacji, wynikającej z prawdy antropologicznej

⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, n. 53. Tekst polski, L'Osservatore Romano. R. 10:1993, s. 23-24; por. K. Wojtyła, *Akt i przeżycie etyczne*. W: *Wykłady lubelskie*. Red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostk. Lublin 1986, s. 19-73; por. t e n ż e, *Dobro i wartość*. W: *Wykłady lubelskie*. s. 75-178; por. t e n ż e, *Zagadnienie normy i szczęścia*. W: *Wykłady lubelskie*, s. 179-292.

o człowieku oraz z ujęcia wolności człowieka, który ma prawo do akceptowania norm moralnych ze względu na możliwości ich realizacji w życiu⁸.

Zrozumienie zagadnienia prawdy antropologicznej jest drogą do poszukiwania rozwiązań etycznych w kontekście ludzkich uwarunkowań i ludzkiej egzystencji obciążonej wieloma wymiarami życia indywidualnego i społecznego, zarówno w zakresie psychologicznym, jak i socjologicznym. Stworzenie pojęcia prawdy antropologicznej jest wynikiem próby rozwiązania napięcia, istniejącego pomiędzy aspektem ontologicznym a moralnym życia ludzkiego⁹.

Z punktu widzenia etyki personalistycznej napięcie, istniejące między obiektywnym a subiektywnym wymiarem normy etycznej, jest niwelowane przez poznanie prawdy. Mechanizm sumienia moralnego prowadzi do intelektualnego poznania normy, aby następnie wolna wola wyrażając na nią zgodę, uczyniła działanie człowieka zgodnym z poznaną prawdą. Ta właśnie powinność moralna jest wyrazem decyzji rozumu popartego przez wolną wolę¹⁰.

Według etyki personalistycznej należy przyjąć pierwszeństwo rozumu przed wolą w poznawaniu normy moralnej. Równocześnie personaliści określają etykę jako naukę normatywną, ale biorącą swój początek z doświadczenia ludzkiego. W kategoriach egzystencjalnych widoczny jest tu pewien paradoks, który pojawia się na linii rozum – wolna wola, jako że doświadczenie jest na ogół utożsamiane z działaniem woli. Tym niemniej personaliści mówiąc o integralności doświadczenia ludzkiego, w ramach którego doświadczenie moralne ma aspekt intelektualny i wolitywny, dochodzą do stwierdzenia konieczności ich wzajemnej współpracy w realizacji czynu ludzkiego¹¹.

Ta wzajemna współpraca intelektu z wolą daje efekt w postaci powinności moralnej, zmierzającej do podjęcia czynu ludzkiego, tj. «actus humanus». Nie każdy czyn zasługuje na miano «actus humanus». Musi on być przede wszystkim zgodny z naturą moralną człowieka i wynikać z wewnętrznego przekonania o jego prawdziwości. To z kolei decyduje o jego moralnie dobrej wartości. W innym przypadku mamy do czynienia z «actus hominis». Za każdym razem,

⁸ Jan Paweł II dokonuje weryfikacji stanowiska absolutyzacji wolności stwierdzając, że wolność jest zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólności. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, n. 86, s. 35; por. J. Merecki – T. Styczeń, „*Veritatis splendor*” encykliką o wolności. *L'Osservatore Romano*. R. 1993, nr 10, s. 48-49.

⁹ Por. K. Demmer, *Christi vestigia sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale*. Roma 1988; por. tenże, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*. Milano 1989; por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, tłum. L. Bobiałyński i E. Krasnowolska. Warszawa 1974.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 202; por. J. Koperek, *La formazione della coscienza nel sacramento della riconciliazione secondo l'insegnamento di Giovanni Paolo II*. Roma 1989; por. tenże, *La normatività della coscienza morale nel personalismo di Karol Wojtyła*. Roma 1992.

¹¹ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*. *Roczniki Filozoficzne*. R. 5:1955-1957, z. 1, s. 111-135; por. tenże, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce...*, tenże, *Personalizm tomistyczny*, tenże, *Osoba i czyn*, s. 5-30; por. tenże, *Elementarz etyczny*. Wrocław 1986.

gdy relacja między intelektem a wolą, w procesie dokonywania się czynu ludzkiego, przebiega zgodnie z rozumną istotą człowieka, przy akceptacji woli w wyborze dobra, wówczas czyn jest moralnie dobry, a człowiek staje się dobry jako osoba ludzka. Natomiast gdy w strukturze czynu wola przejmuje inicjatywę i podporządkowuje sobie decyzję rozumu, następuje proces zanegowania rozumnej natury człowieka, co prowadzi do utylizaryzmu etycznego¹².

Tym niemniej należy wciąż pamiętać, że bezpośrednie przejście od ontologii do aksjologii napotyka dzisiaj wśród etyków i moralistów trudności w rozumieniu tego procesu. Z drugiej strony należałoby stwierdzić, że wymiar społeczny może co najwyżej warunkować działanie człowieka, ale nie może determinować go, zabierając mu wolność, która jest największą wartością, dzięki której działa on we wspólnocie ludzkiej. Tak więc próba zrozumienia etycznych zasad i norm moralnych w kontekście prawdy antropologicznej, zyskuje w obiektywnym porządku moralności swoją wartość obiektywną, w świetle której człowiek postępując, nie popada w subiektywizm norm moralnych.

Reasumując należy stwierdzić, że prawda antropologiczna, według której należałoby kształtować indywidualne i społeczne postępowanie etyczne, czyli odczytywać właściwą normę moralnego działania, ma swoje limity w obiektywnym porządku moralności. Może ona bowiem doprowadzić do realizowania moralności subiektywnej. Z tego powodu pojawiają się trudności w przyjęciu prawdy antropologicznej jako absolutnej normy etycznej. Formacja sumienia subiektywnego w kierunku zaakceptowania obiektywnego porządku moralnego decyduje o konieczności przyjęcia w działaniu indywidualnym i społecznym prawdy ontologicznej i prawdy moralnej jako normy etycznej należącej do tego porządku.

W przeciwnym razie rozwiązania trudnych życiowych problemów w oparciu o prawdę antropologiczną prowadzą do uzasadnienia takich etycznych wyborów ludzkich, które nie mają potwierdzenia w tradycyjnym nauczaniu Kościoła czy w etyce opartej na filozofii klasycznej. Przyjęcie prawdy antropologicznej stanowi podstawę fenomenologicznej analizy czynów ludzkich. Na tej podstawie dostrzega się kontrast między fenomenologią, jako współczesną filozofią egzystencjalną, a filozofią klasyczną ujętą w nauczaniu Kościoła w kategoriach tomizmu.

Powyższy wniosek prowadzi do odrzucenia takiego sposobu rozumowania, w wyniku którego zaciera się różnica pomiędzy dobrem a złem, a istnieje jedynie słuszna lub niesłuszna decyzja w postępowaniu etycznym. Podkreśla ten problem Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*, dając świadectwo prawdzie o niemożliwości bezpośredniego przejścia z wymiaru teologicznego do socjolo-

¹² Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 33-41; por. t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 52-57; por. A. Rosmini, *Principles of Ethics*, Durham 1988, por. t e n ż e, *Conscience*, Durham 1989.

gicznego, bądź psychologicznego¹³. Ta istotowa niemożność rzuca światło na koncepcję życia społecznego analizowanego przez naukę społeczną Kościoła. W tym kontekście staje się bardziej wyraziste papieskie ujęcie nauki społecznej Kościoła, sformułowane w encyklice *Sollicitudo Rei Socialis*, jako nauki teologicznej najbardziej zbliżonej do teologii moralnej¹⁴.

Tym niemniej należy dostrzec różnicę pomiędzy nauką społeczną Kościoła a katolicką nauką społeczną. Istotę tej pierwszej wyjaśniliśmy powyżej. Natomiast jednym z istotnych zadań katolickiej nauki społecznej jest refleksja naukowa na temat społecznego nauczania i przepowiadania Kościoła zawartego m. in. w encyklikach społecznych, ale dokonywanego z punktu widzenia specjalistów: filozofów, socjologów, politologów czy ekonomistów, którzy postrzegają rzeczywistość społeczną, polityczną, ekonomiczną w perspektywie i z inspiracji chrześcijańskiej.

Nawiązując do powyżej zasygnalizowanej relacji między prawdą antropologiczną a obiektywną normą moralną można uznać, iż społeczne uwarunkowania w niektórych sytuacjach mogą służyć jako pretekst do wyzwolenia się człowieka spod pewnej opresji norm moralnych. Pod pretekstem tej opresyjnej wymowy etyki normatywnej człowiek szukałby wolności liberalnej jako zerwania ze sztywnymi zasadami moralnymi. Dla uniknięcia takich nadużyć, z którymi w formie teoretycznej i praktycznej może zetknąć się m. in. polski obywatel żyjący w sytuacji ciągłych zmian i transformacji o charakterze społecznym, ekonomicznym, politycznym i kulturowym, potrzeba także opracowań etycznych, pogłębiających rozumienie zagadnienia norm moralnych w procesie transformacji systemowej wraz ze zmieniającymi się uwarunkowaniami społecznymi konkretnego człowieka.

Istotnym problemem, wynikającym z wcześniejszych rozważań, jest zagadnienie normotwórczego charakteru opinii społecznej. Współczesne zróżnicowanie poglądów na temat konkretnych norm moralnych jest związane ściśle z tym zagadnieniem. Ma to szczególne znaczenie w sytuacjach skrajnie trudnych wymagających często heroicznego w postawie moralnej. W takim wypadku oprócz opinii społecznej należy szczególnie wnikliwie przeanalizować obiektywną prawdziwość danej normy moralnej, aby następnie zrozumieć stopień uwarunkowania społecznego, politycznego, ekonomicznego i kulturowego. Normotwórczy charakter opinii społecznej ma swoje związki z tzw. antropologią kulturową, która odrzuca obiektywną prawdziwość danej normy moralnej, uzależniając jej konieczność realizacji od leżącej u podstaw wszelkiego moralnego działania antropologii, uwarunkowanej miejscem i czasem.

W społeczeństwie dzisiejszym można spotkać się również z pojęciem norm moralnych ujętych zdroworoządkowo. Postępowanie się tym terminem zmie-

¹³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, nn. 28-53, s. 14-24.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 41, s. 82.

rza m. in. do tego, aby podkreślić nie tyle normatywność etyki, wynikającej z zasad pewnej filozofii – również filozofii chrześcijańskiej – ale zmierza do uzasadnienia tychże norm na podstawie moralnego doświadczenia człowieka. W ten sposób dochodzi się do wniosku o fundamentalnej niezależności etyki od jakiegokolwiek filozofii. Pojęcie to prowadzi do etyki autonomicznej i niezależnej. Człowiek ze swoim społecznym odniesieniem i uwarunkowaniem czynnikami zewnętrznymi niewątpliwie odnalazłby tutaj pewne uzasadnienie swoich wątpliwości związanych z koniecznością absolutnego respektowania norm moralnych w życiu.

Poszukiwanie odpowiedzi najbardziej właściwej dla uzasadnienia normatywności etyki w uwarunkowaniach społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych jest jednym z podstawowych zadań etyki społecznej¹⁵.

Z zagadnieniem normatywności etyki, a więc także normatywności sumienia moralnego, wiąże się problematyka prawa człowieka do wolności. W kontekście tzw. etyki niezależnej czy autonomicznej wolność jest rozumiana w odniesieniu do niezależności etyki od jakichkolwiek uwarunkowań filozoficznych, religijnych czy ideologicznych. Jedyną normą działania człowieka byłaby sama godność osoby ludzkiej, ze względu na którą człowiek powinien podejmować działanie. Niewątpliwie godność człowieka ma fundamentalne znaczenie w podejmowaniu wszelkich działań społecznych i indywidualnych. Tym niemniej, zawsze pozostaje kwestia kryterium i oceny tej godności, tzn. musi nastąpić odpowiedź na pytanie, ze względu na co uznajemy godność w człowieku. W tym miejscu pojawiają się różne odpowiedzi, od których etyka nie jest wolna. Z tej racji godność osoby ludzkiej jako norma ostateczna człowieka posiada swoją motywację i uzasadnienie filozoficzne, religijne czy nawet ideologiczne¹⁶.

W etyce niezależnej opracowanej w Polsce przez T. Kotarbińskiego¹⁷, T. Czeżowskiego¹⁸ czy M. Ossowską¹⁹, dostrzega się ogromną rolę emotywizmu i akognitywizmu, które prowadzą do parcjalnego, a nie wszechstronnego pojęcia ludzkiego czynu.

¹⁵ Por. H. Jurowski, *Czy etyka społeczna niezależna?*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny. R. 3:1981, s. 78-84; por. A. Dylus, *Możliwość i konieczność etyki nauki*. W: *Moralność chrześcijańska*. Poznań-Warszawa 1987, s. 273-285; Cz. Strzeszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*. Warszawa 1978.

¹⁶ Por. T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980; tenże, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972; tenże, *Spór o naukowość etyki*, W 19:1967, s. 1083-1095; H. Jurowski – T. Styczeń, *Sposoby uprawiania etyki w Polsce i ich konsekwencje dla etyki teologicznej*. Zeszyty Naukowe KUL. R. 18:1975, nr 1, s. 3-12.

¹⁷ Por. T. Kotarbiński, *Wybór pism*. T. 1: *Mysli o działaniu*. Warszawa 1957.

¹⁸ T. Czeżowski, *Etyka jako nauka empiryczna*. Kwartalnik Filozoficzny. R. 18:1949, s. 161-171; tenże, *Uwagi o etyce jako nauce empirycznej*. Studia Filozoficzne. R. 5:1960, nr 6, s. 157-162.

¹⁹ Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki moralności*. Wyd. 2, Warszawa 1957.

Na podstawie powyższych wniosków należy dostrzec konieczność podkreślenia stałości norm moralnych związanych z prawdą obiektywną o nich, a nie tylko z prawdą subiektywną. W tym miejscu powstaje więc problem ujęcia podstaw normotwórczego charakteru prawdy o człowieku. Wydaje się, że rozwiązanie tego zagadnienia stanowi klucz do zrozumienia istoty całego problemu transformacji norm moralnych²⁰.

Zagadnienie transformacji norm moralnych w warunkach zachodzących zmian społeczno-politycznych jest szczególnie widoczne w krajach Europy Środkowej i Wschodniej, wyzwających się z dziedzictwa materialistycznej wizji świata. Istotą tych przemian jest wymiar antropologiczny, o którym pisze Jan Paweł II w *Laborem Exercens* w kontekście krytyki etyki marksistowskiej.

Stwierdza on, że podstawowym błędem socjalizmu jest błąd antropologiczny, czyli takie błędne zrozumienie człowieka, które nie pozwala budować zdrowego społeczeństwa zgodnie z jego naturą. Chodzi tu więc przede wszystkim o nową wizję człowieka, a równocześnie o prawdziwe zrozumienie podstawowych praw osoby ludzkiej. Jednym słowem, prawda o człowieku normuje życie indywidualne i społeczne.

W teorii społeczeństwa, dominującej w ideologii marksistowskiej, człowiek traktowany był jako element w ogniwie przemian społecznych, dokonujących się w ramach walki klas na zasadzie napięcia między tezą i antytezą. Kraje wyzwające się z dziedzictwa kultury myśli społeczno-politycznej minionej epoki są nastawione na poszukiwanie nowych dróg, wyrażających godność osoby ludzkiej. Stanowi to największy wysiłek społeczeństwa, znajdującego się w procesie przemian.

Zasadnicza zmiana dotyczy dowartościowania człowieka tak, aby wszelkie normy moralne wyrażały dogłębnie naturę ludzką, z której wyrastają i biorą początek. Ustalenia norm na zasadzie konsensusu społecznego nie odzwierciedlają natury osoby ludzkiej, ale ją jedynie akceptują jako jeden z elementów niekoniecznie decydujących w procesie intelektualnego poszukiwania zasad etyki normatywnej. Teoria teleologiczna i deontologiczna moralności mogą rzucać światło na możliwości analizy procesów transformacyjnych w społeczeństwie od strony zasad etycznych. Tylko ukazanie celowości w postępowaniu pozwala człowiekowi, znajdującemu się w sytuacji przemian społecznych, odnaleźć tożsamość z sobą samym pomimo transformacji zewnętrznej. Stałość zasad moralnych opartych na wartościach transcendentnych umożliwia i ułatwia poszukiwanie nowych dróg w społeczeństwie²¹.

Podstawowa teza moralna o niezmienności zasad etycznych jest postawiona w świetle zmienności warunków zewnętrznych. Zmieniły się ideologie, ale nie

²⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, nn. 98-99, s. 39-40.

²¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, nn. 71-75, s. 30-32.

zmieniła się natura ludzka. Transformacja norm moralnych dotyczy więc zmiany ideologii w społeczeństwach post-komunistycznych, która wycisnęła w sercach ludzkich określone skutki. Należy także zauważyć, że owa transformacja nie dotyczy zasad moralnych, ale ich wymiaru antropologicznego, tzn. ich przeżywania i doświadczania we własnym życiu. W świetle wcześniejszych analiz mianem prawdy antropologicznej można określić taką prawdę, według której człowiek w konkretnych warunkach jest zdolny żyć i postępować moralnie. Zmienia się więc wymiar ludzki, ale nie boski norm moralnych i ich pochodzenia²².

Na tej podstawie, w kontekście normatywności etyki, rozpatruje się dylemat między prawdą a wolnością. Prawda antropologiczna pozwala człowiekowi uwolnić się z opresji prawdy absolutnej, która w niektórych warunkach nie daje się wprowadzić z racji jej radykalizmu. W takim świetle dostrzega się znaczenie antropologicznego zwrotu w rozumieniu samej prawdy jako normy ludzkiego działania. Należy jednak zauważyć, że etyka personalistyczna, akcentująca integralny rozwój osoby ludzkiej, ten argument stosuje w ramach zasady roztropności, która nie sprowadza się do akceptacji stopniowania prawa, ale wprowadza zasadę prawa stopniowania, czyli rozwoju w zakresie formacji sumienia moralnego.

Pojawiający się dylemat między prawdą a wolnością jest dylematem ujawniającym spór między etyką personalistyczną a liberalnym systemem wartości. Z drugiej jednak strony współczesne systemy etyczne, z którymi dialoguje etyka personalistyczna, wprowadzają do niej tendencje „wolnościowe”, tzn. w coraz większym wymiarze otwierają ją na warunki indywidualne i społeczne, które równocześnie wpływają na liberalizację konkretnych norm moralnych.

Należy jednak zaznaczyć, że stosunkowo innym zagadnieniem jest potrzeba zaufania człowiekowi w jego moralnym działaniu na tyle, aby jego decyzje były jak najbardziej wolne od zewnętrznych norm i nakazów. Zaufanie w możliwości natury ludzkiej jako czynnika zdolnego do przemiany świata w coraz bardziej wolny i demokratyczny jest poważnym zagadnieniem dla etyki personalistycznej. Uwierzyć w człowieka i zaufać mu bezgranicznie w wyborach moralnych stanowi o dowartościowaniu jego godności. W imię tych właśnie zasad buduje się współczesne systemy etyczne ukonstytuowane na prawdzie antropologicznej.

Wolny człowiek, wsłuchując się we własną naturę, odkrywa prawdę możliwą do zrealizowania w życiu swoim i swoich bliźnich. Ten sam jednak człowiek potrzebuje zasad i norm stabilnych, pomagających mu w realizacji celów zamierzonych, by dojść do nich z możliwie najmniejszym ryzykiem błędu. Wymaga tego ograniczoność działania osoby ludzkiej w przemianach społeczno-politycznych całego społeczeństwa. Z drugiej jednak strony – to właśnie dynamizm człowieka wolnego pozwala najpełniej wprowadzać coraz to nowe elementy

²² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, nn. 95-101, s. 38-40.

w życiu społecznym. Z tej racji wolność człowieka jest uważana za element dynamiczny, a prawda za element statyczny jego działania moralnego.

Natrafiamy więc na kolejną kontrowersję, którą można rozwiązać według chrześcijańskiej zasady ewangelicznej: «Prawda was wyzwoli». Integracja prawdy z wolnością, czyli ich solidarna współpraca, prowadzi do osiągnięcia celów indywidualnych i społecznych. Można tego dokonać tylko na drodze zjednoczenia elementu statycznego z elementem dynamicznym normy etycznej człowieka²³.

Jan Paweł II w encyklice moralnej *Veritatis Splendor* zauważa jednak ograniczoność wolności człowieka wynikającą z jej słabości. Słabość znamionująca wolność człowieka – zdaniem Papieża – odkrywa sama racjonalna refleksja oraz codzienne ludzkie doświadczenie. Wolność bowiem nie ma – jak zauważa Jan Paweł II – absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej. Taki punkt znajduje się w warunkach egzystencji, wewnątrz których wolność realizuje się. One to stanowią równocześnie ograniczenie i zarazem szansę dla wolności. Tym niemniej wolność jest konstytutywnym składnikiem wizerunku człowieka jako istoty stworzonej, który znajduje się u podstaw godności osoby ludzkiej. Wolność, będąc zakorzeniona w prawdzie człowieka i skierowana ku wspólności, jest niezbywalnym samoposiadaniem i otwarciem się na wszystko i na wszystkich ludzi w prawdzie i miłości²⁴.

Pomimo jednak zakorzenienia wolności w prawdzie, rozum i doświadczenie ujawniają poza słabościami ludzkiej wolności również i jej dramat. Polega on na tym, że człowiek dostrzega w wolności ukrytą i tajemniczą skłonność do sprzeniewierzenia się otwarciu na Prawdę i Dobro. Powodem tego dramatu jest także fakt, że sam człowiek często wybiera raczej dobra skończone, ograniczone i pozorne²⁵.

Powyżej sformułowana, w myśl etyki personalistycznej, sytuacja i zarazem uwarunkowania wolności ludzkiej, domagają się prawdziwego wyzwolenia dla człowieka, obarczonego naturalnymi i społecznymi ograniczeniami. To wyzwolenie powinno uchronić człowieka od radykalnego buntu przeciwko Prawdzie i Dobru, który mógłby doprowadzić do określenia się człowieka jako absolutnej zasady samego siebie. Owo wyzwolenie ku wolności jest dziełem otwarcia się na miłość i to Miłość absolutną, przez którą wolność jest urzeczywistniana w świecie. Personalistyczne ujęcie wolności nabiera więc charakteru religijnego i transcendentnego. W tym wymiarze dokonuje się spełnienie się człowieka jako osoby ludzkiej obdarzonej godnością. W świetle powyższych zasad Jan Paweł II uzasadnia wymiar społeczny takiego ujęcia wolności, którą jedynie prawda może wyzwolić. Podkreśla on fakt, że tylko prawda pozwala zachować

²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 212.

²⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, n. 86, s. 35.

²⁵ Tamże.

wolność wobec władzy i równocześnie daje moc, by przyjąć męczeństwo. To sformułowanie ma poważne implikacje społeczne w relacjach pomiędzy państwem a obywatelem.

Procesy transformacji systemowej w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, jeśli byłyby kierowane według personalistycznej zasady wolności, która jest uwarunkowana jedynie przez prawdę, można by mieć nadzieję na ich bardziej stanowcze realizowanie w kategoriach wyzwania się z wszelkich uwarunkowań systemu post-komunistycznego. Biorąc pod uwagę wielkość zadań stojących przed społeczeństwami wyzwającymi się z zasad marksistowsko-materialistycznych i pozostałości myślenia kolektywistycznego, etyczne założenia personalizmu stanowią określony wkład nauki społecznej Kościoła do rozwiązywania trudnych zagadnień społeczno-ekonomicznych i polityczno-kulturowych. Nauka społeczna Kościoła dostrzega potrzebę odnowy moralnej społeczeństwa oraz konieczność zmiany sytuacji państwowej krajów obarczonych w swej historii totalitarnym myśleniem. Dokonuje tego poprzez właściwe zrozumienie godności człowieka, pomimo uwarunkowań sytuacją społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturową państwa, narodu i społeczeństwa.

2. Prawa człowieka fundamentem porządku prawnego

We współczesnym świecie ze względu na istnienie wielu niesprawiedliwości społecznych istnieje potrzeba takiej podstawy normatywnej, która pozwalałaby oprzeć życie społeczne, polityczno-państwowe, ekonomiczne i kulturowe na trwałych fundamentalnych zasadach²⁶.

Taką rolę pełni *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* Organizacji Narodów Zjednoczonych podpisana w 1948 roku przez państwa członkowskie. W deklaracji tej został zamieszczony katalog niezbywalnych praw osobowych obywateli oraz obowiązki wynikające z ich akceptowania przez niemal wszystkie kraje²⁷.

Katolicka nauka społeczna dała wyraz akceptacji praw człowieka w encyklice społecznej Jana XXIII *Pacem in Terris*, w której prawa i obowiązki osoby ludzkiej znajdują swój fundament w jej godności²⁸. Jan Paweł II jest tym Papieżem, który całą swoją działalność apostolską oparł na zasadzie obrony praw

²⁶ Por. W. Kasper, *Teologiczna podstawa praw człowieka*. Tłum. K. Wojtyczek. Znak 11:1992, s. 97-99; por. H. Skorowski, *Chrześcijańska interpretacja praw człowieka. Prawo własności w katolickiej nauce społecznej*. Warszawa 1992, s. 3-21; por. F. J. Mazurek, *Godność człowieka a prawa człowieka*. Roczniki Nauk Społecznych. R. 8:1980, t. 8, s. 19-48; tenże, *Prawo do pracy w encyklice*. W: „*Laborem exercens*”. *Powołany do pracy. Tekst i komentarz*. Red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 201-228.

²⁷ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Chrześcijanin w Świecie. R. 6:1973, s. 7-14.

²⁸ Por. Jan XXIII, *Encyklika Pacem in Terris*, nn. 8-45. Tekst polski w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Rzym-Lublin 1987, s. 272-279.

godnościowych człowieka. Potwierdził to niejednokrotnie w swoim społecznym nauczaniu. Interesujący aspekt tego zagadnienia zawarł w wypowiedzi w czasie podróży do Azji w 1983 roku, w której wyraża troskę Kościoła o przestrzeganie niezbywalnych praw osoby ludzkiej, przyporządkowanych jej niezależnie od sytuacji społeczno-politycznej: «wspólny wysiłek wszystkich obywateli buduje prawdziwie suwerenny naród, w którym popiera się i chroni nie tylko słuszne interesy materialne obywateli, lecz także ich dążenia duchowe i ich kulturę. Nawet sytuacje wyjątkowe (...) nigdy nie mogą usprawiedliwić jakiegokolwiek pogwałcenia podstawowych praw, które tej wolności strzegą»²⁹.

Papież wyraża przekonanie Kościoła, że państwo, naród, społeczeństwo, czy też jakkolwiek struktura społeczna, zawsze powinny służyć człowiekowi. Obrona jego praw osobowych stanowi podstawę wszelkich politycznych odniesień struktur społecznych i państwowych do konkretnego obywatela. W każdej sytuacji konfliktowej między człowiekiem i organizacją społeczną należy poszukiwać dobra jednostki, na prawach której buduje się sprawiedliwy ustrój społeczny. Każdy tego rodzaju konflikt powinien więc być rozwiązywany na zasadzie ochrony godności osoby ludzkiej jako fundamentu wszelkiego dobra wspólnego.

Tylko takie spojrzenie daje gwarancje uratowania dobra osoby ludzkiej i równocześnie dobra społeczeństwa. Nie może bowiem istnieć inne rozwiązanie jak pokój społeczny, którego podstawą są prawa człowieka. Papież uzasadnia swoje stanowisko w słowach: «Uzasadniona troska o bezpieczeństwo kraju, którego wymaga dobro wspólne, może rodzić pokusę podporządkowania państwu istoty ludzkiej, jej godności i praw. Każdy przejaw konfliktu między wymaganiami bezpieczeństwa i podstawowymi prawami obywatelskimi powinien być rozwiązywany zgodnie z fundamentalną zasadą – zawsze głoszoną przez Kościół – że organizacja społeczna istnieje po to, aby służyć człowiekowi i ochraniać jego godność, oraz że nie może ona utrzymywać, iż służy wspólnemu dobru, gdy prawa ludzkie nie są zabezpieczone. Ludzie uwierzą w obronę swego bezpieczeństwa i dobrobytu tylko wtedy, gdy naprawdę pocują się współuczestnikami, wspieranymi w samym swym człowieczeństwie»³⁰.

Powyższe sformułowania Jana Pawła II zblizają jego stanowisko, w kwestii wolności jednostki i bezpieczeństwa wspólnoty, do stanowiska liberalnego. W istocie swojej zasadnicza troska obu stron: katolickiej i liberalnej, dotyczy obrony podstawowych praw osoby ludzkiej. Dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa ważnym stwierdzeniem jest, że zawieszenia tych praw nie można tłumaczyć nawet bezpieczeństwem wspólnoty politycznej. Przedstawione tu zagadnienie obrazuje podstawowy konflikt współczesnej filozofii poli-

²⁹ Jan Paweł II, *Spoleczeństwo, władza, dobro wspólne. Orędzie do narodu filipińskiego 17 II 1981*. W: *Nauczanie Społeczne Jana Pawła II*. T. IV, 1981, s. 313.

³⁰ Tamże.

tycznej, który Jan Paweł II próbuje rozwiązać w świetle godności człowieka, z której wypływają podstawowe prawa ludzkie.

Nowością spojrzenia Jana Pawła II w ramach katolickiej nauki społecznej jest odejście od statycznego i absolutystycznego stanowiska etycznego, charakteryzującego się racjonalistyczną interpretacją prawa naturalnego. Jeszcze Leon XIII uznawał, iż etyka katolicka powinna budować jednoznaczny ład społeczny, niezależnie od czasu i miejsca. Idąc za nauką Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II uznaje dynamiczny charakter prawa naturalnego w stwierdzeniu, że «normy moralne nie są niezmiennymi wymogami, które wylaniają się z prawdy każdego bytu»³¹.

To, że Jan Paweł II rozwiązuje podstawowy problem współczesnej filozofii politycznej na sposób liberalny, jeszcze nie przesądza o jego akceptacji liberalnego sposobu rozumienia praw człowieka. Istotna różnica zaznacza się w przedstawieniu innego fundamentu uprawnień naturalnych. Dla liberałów tym fundamentem jest rozum ludzki, natomiast Papież w świetle nauki Soboru Watykańskiego II widzi w nim jedynie pomoc do rozpoznania treści osobowej godności człowieka, stanowiącej rzeczywisty fundament uprawnień naturalnych³².

Te rozbieżności prowadzą w konsekwencji do różnic w konstrukcji uprawnień jednostkowych. Liberalna zasada oderwania etyki od prawa oraz przekonania od władzy prowadzi do postulatu neutralności aksjologicznej państwa i prawa. Oparty na uprawnieniach autonomicznej jednostki liberalny porządek prawny abstrahuje od metafizycznego i transcendentnego odniesienia i powołania człowieka. Zdaniem liberałów, prawo powinno jedynie gwarantować realizację czysto subiektywnej, podmiotowej wolności jednostkowej w sensie wolności wyboru i autodeterminacji. Jej zadaniem natomiast nie jest ułatwianie wyboru jednostce, jako że sam człowiek może, choć nie można od niego tego domagać się, szukać swego powołania i ostatecznego przeznaczenia³³.

Uprawnienia jednostkowe nie mogą być podważane bądź ograniczane przez prawo, o ile nie naruszają takich uprawnień współobywateli. Ma to swoje odzwierciedlenie w liberalnej koncepcji praw człowieka, która nie dopuszcza możliwości jurydykacji przez państwo zachowań zastrzeżonych dla uprawnień jednostkowych. W liberalnym ujęciu człowiek jest jedynym dysponentem swoich uprawnień i dlatego w ramach prawa do życia bądź prawa do wolności wyznania nie istnieje możliwość jurydykacji zachowań jednostek, o ile nie naruszają uprawnień innych osób.

³¹ Jan Paweł II, *Wolność jest taską i nakazem*. Audiencja w dniu 10 sierpnia 1983 roku. L'Osservatore Romano. R. 1983, nr 7-8, s. 22.

³² Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, n. 2. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Tekst łacińsko-polski. Wyd. 2, Poznań 1967, s. 639.

³³ Por. B. Szlachta, *Prawo katolika...*, s. 90.

W świetle takich argumentów dostrzega się różnice w odmiennym spojrzeniu personalistów i liberałów na wspomniane wyżej prawa osobowe. Dla liberałów nie istnieje możliwość jurydyzacji zakazu samobójstwa, eutanazji lub zakazu aborcji. Ten ostatni zakaz należy jednak obwarować warunkiem ewentualnego przyjęcia założenia, na mocy consensusu społecznego, że usunięcie płodu narusza słuszne uprawnienie nowego człowieka. Z powyższych przepisów wynika, że człowiek jest jedynym dysponentem własnego życia³⁴.

W podobny sposób jest traktowane prawo do wolności kultu i wyznania. Obowiązek realizacji tego prawa w przekonaniu katolików powinien być prawnie zagwarantowany, choćby przez wprowadzenie nauki religii w szkołach lub umieszczanie krzyży w miejscach publicznych. Tego typu jurydyzacji nie akceptują liberałowie uważając, że naruszałoby to wolność sumienia niewierzących współobywateli³⁵.

Mamy więc tu do czynienia z przyjęciem przez obie strony podstawowych praw osoby ludzkiej, choć prawa te są przez nie w odmienny sposób rozumiane. Strona katolicka widzi konieczność rozpatrywania uprawnień jednostkowych w kontekście powołania człowieka i jego metafizycznego przeznaczenia. Fundamentem tych uprawnień jest godność osobowa zakorzeniona w transcendencji, czyli nadana człowiekowi przez jego Stwórcę. Z uprawnień tych jednak wynikają określone zobowiązania. Z faktu, że prawa człowieka są mu dane wraz z jego istotą, wynika ich pierwszeństwo przed państwem i społeczeństwem. Oznacza to z kolei, że one stanowią kryterium tworzenia prawa pozytywnego³⁶.

Transcendentny charakter osoby ludzkiej, wynikający z transcendencji Boga jest podstawą i fundamentem praw człowieka. Nie bierze się tu pod uwagę ewentualności historycznego usprawiedliwienia istnienia uprawnień jednostkowych bądź dochodzenia do ich zagwarantowania jedynie na zasadzie umowy społecznej i wynikających z tego możliwości roszczeń w razie naruszenia uprawnień innych osób. Transcendentna koncepcja osoby ludzkiej zakłada bowiem związek etyki z prawem i dlatego dążenie osoby ludzkiej do spełnienia swego bytu w warunkach wolności traktuje w ramach prawnej ochrony uprawnień osobowych³⁷.

Pomimo istnienia zbieżności stanowiska katolickiego z liberalnym na temat praw człowieka, widać wyraźną tendencję w wypowiedziach Jana Pawła II do negowania koncepcji oświeceniowo-racjonalistycznej charakterystycznej dla nurtów liberalnych. Papież dawał często do zrozumienia, że Kościół w swojej

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 91.

³⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele Gaudium et Spes*, n. 76. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 957-959.

działalności i posłudze zwraca się bezpośrednio do człowieka konkretnego, a nie do abstrakcyjnej jednostki, która jest oderwana od własnej kultury, tradycji i społeczeństwa określonej epoki historycznej. Z racji zainteresowań Kościoła konkretnym człowiekiem również katalog praw ludzkich powinien być rozszerzony między innymi o uprawnienia odnoszące się do tożsamości kulturowej, czy też odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu publicznym kraju³⁸.

Ten właśnie kontekst zagadnienia rozpatruje etyka personalistyczna i nauka społeczna Kościoła twierdząc, że katalog praw ludzkich nie jest definitywnie zamknięty. Jego otwartość wynika z uczestnictwa konkretnego człowieka w społeczeństwach w różnym czasie historycznym i w różnych miejscach globu. Określona interpretacja uprawnień jednostkowych, zaakceptowana w jednym miejscu globu nie musi być dosłownie stosowana w kulturowo odrębnej społeczności ludzkiej. Stanowi to potwierdzenie stanowiska katolickiego, które traktuje osobę ludzką jako konkretną jednostkę, żyjącą w określonych warunkach społeczno-kulturowych. Trwałym fundamentem praw osoby ludzkiej jest jej transcendentny charakter i on decyduje o tożsamości osobowej każdego człowieka, niezależnie od miejsca, czasu i kultury społeczeństwa, w którym żyje³⁹.

Akcentowanie przez stanowisko katolickie zainteresowania konkretnym człowiekiem prowadzi do rozszerzenia katalogu uprawnień osobowych również na sferę życia socjalno-ekonomicznego. Tego zakresu uprawnień nie akceptują jednak liberałowie. Jan Paweł II obok uprawnień bliskich stanowisku liberalnemu, jak: prawo do życia, bezpieczeństwa osobowego, wolności słowa, myśli, wyznania, sumienia, prawo do własności, swobody poruszania się w kraju i poza jego granicami, dodaje do katalogu praw ludzkich także „uprawnienia socjalne”. Uprawnienia te są formułowane według normy sprawiedliwości społecznej akceptowanej przez naukę społeczną Kościoła a negowaną przez ujęcie liberalne. W zakresie tych uprawnień znajdują się: prawo do wyżywienia, odzienia, mieszkania, opieki zdrowotnej, odpoczynku i rozrywki, prawo do pracy i godzinnych jej warunków oraz do sprawiedliwego za nią wynagrodzenia⁴⁰.

Biorąc pod uwagę wspólny zakres zainteresowań liberałów i personalistów prawami człowieka, można stwierdzić, że istniejące między nimi różnice natury filozoficznej, w praktyce życiowej, a szczególnie w przypadku konieczności obrony podstawowych praw osoby ludzkiej, mogą oba stanowiska zbliżać się do siebie aż do wzajemnego uzupełniania się i wzmacniania. Z punktu widzenia etyki personalistycznej, trudność podstawowa we współpracy z liberalnym systemem wartości polegać jednak będzie na tym, że personaliści widzą zawsze

³⁸ Por. B. Szlachta, *Prawo katolika – prawo liberała*. Z 11:1992, s. 91.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ P. de Laubier, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*. Tłum. B. Luft, Warszawa/Struga – Kraków 1988, s. 147; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin 1986, s. 189-191.

osobę ludzką w jej integralnej prawdzie, natomiast liberałowie – co widać na podstawie powyższych rozważań – tej prawdy unikają.

Sądzić więc można, że w wymiarze praktycznego oddziaływania obu systemów wartościowania etycznego na całokształt życia politycznego – poprzez głoszenie i manifestowanie praw człowieka – istnieje szansa na ich współpracę w kontekście systemowych transformacji poszczególnych krajów. Tę szansę można wykorzystać również i w Polsce, akcentując konieczność przestrzegania praw osoby ludzkiej, na podstawie których buduje się trwały fundament demokratycznego ustroju państwowego, narodowego i społecznego⁴¹.

3. Praworządność w demokratycznym państwie prawnym

Budowa demokratycznego państwa prawnego zmierza do wprowadzenia takich zasad etyczno-prawnych, które świadczyć by mogły o przestrzeganiu przez państwo praw ludzkich, a tym samym urzeczywistniać zasadę sprawiedliwości społecznej. Jednym z istotnych elementów, a zarazem podstaw państwa prawnego jest jego praworządność. W analizie zagadnienia praworządności państwa prawnego należy – jak sądzimy – dokonać wyjaśnienia istotnych dla pogłębianej refleksji etycznej pojęć prawnych. Podstawowe pojęcia dotyczą rozróżnienia między państwem prawnym a państwem demokratycznym. W konsekwencji tych wyjaśnień można zrozumieć istotę demokratycznego państwa prawnego. W świetle tej terminologii pojawia się pojęcie praworządności, które odnosi się zarówno do stanowienia, jak i wypełniania prawa. Pojęcie to należy rozumieć zarówno w kontekście formalnej, jak i materialnej jego koncepcji⁴².

Źródłem dyskusji na powyższe tematy jest wprowadzenie artykułu, do obowiązującej obecnie w Polsce Konstytucji, który głosi, że «Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej»⁴³. Zapis ten stanowi istotę zmian ustrojowych w Polsce, po roku 1989. Zasadniczym problemem toczącej się dyskusji wokół

⁴¹ Por. J. Koper ek, *Liberalizm a personalizm wobec praw człowieka*. Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie R. 1994 nr 12, s. 520-530.

⁴² Por. A. Jam r ó z, *Demokracja współczesna. Wprowadzenie*. Białystok 1993; Red. S Wronkowska, M. Zmierczak, *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*. Warszawa-Poznań 1999.

⁴³ „Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej” według stanu prawnego obowiązującego w dniu 30 czerwca 1992 r., art. 1, Warszawa 1992, s. 5; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 17 października 1997 r.*, art. 2, Łódź 1997. W Rzeczypospolitej Polskiej ustrój państwa jest unormowany przez *Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, którą uchwaliło Zgromadzenie Narodowe. Została ona przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym w dniu 25 maja 1997, podpisana przez Prezydenta w dniu 16 lipca 1997 r. i weszła w życie 17 października 1997 r. Zastąpiła ona *Małą Konstytucję z dnia 17 października 1992 r.* Proces uchwalania *Konstytucji* trwał ponad 9 lat, licząc od zasadniczych przemian z 1989 r.

zagadnień konstytucyjnych jest pytanie czy pojęcie demokratycznego państwa prawnego jest pojęciem integralnym, czy jest wynikiem dwu różnych koncepcji: państwa demokratycznego i państwa prawnego. Zdania są podzielone. Adam Jamróz skłania się do drugiej tezy, w świetle której «państwo demokratyczne jest kształtującą się nadal konstrukcją generalną, znacznie szerszą, którego elementem podstawowym, warunkiem koniecznym jest państwo prawne, konstrukcja w zasadzie już historycznie ukształtowana»⁴⁴.

Zwolennicy pierwszej tezy dostrzegają potrzebę materialnego ujęcia państwa prawnego w odróżnieniu od koncepcji formalnej. Stwierdzają, że ujęcie formalne, ograniczające się do rozwiązań w ramach formalno-prawnych instytucji, jest niewystarczające i określa czysto pozytywistyczny model państwa prawnego. W tym przypadku – ich zdaniem – wyłącza się poza nawias problematykę pochodzenia prawa i wartości, których prawo to powinno być nosicielem⁴⁵.

Według materialnej koncepcji państwa prawnego, dopiero demokratyczny tryb tworzenia prawa i demokratyczna legitymacja władzy państwowej, przy uwzględnieniu katalogu podstawowych wartości jakich prawo powinno być nosicielem, decyduje o właściwym modelu państwa prawnego, który równocześnie tworzy najwyższy kanon państwa cywilizowanego. Reasumując, stwierdza się, że do określenia „państwo prawne” należy dodać określenie „demokratyczne”. Taka konstrukcja państwa jest konieczna ze względu na to, aby uniknąć niebezpieczeństwa tworzenia takiego państwa, które, mimo, że prawne, może stać się niedemokratyczne, a nawet nieludzkie. W konsekwencji może to doprowadzić do powstania systemu totalitarnego⁴⁶.

Wydaje się, że z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła jako etyki personalistycznej, koncepcja materialna państwa prawnego jest właściwsza od jego formalnego ujęcia. W tej bowiem perspektywie dostrzega się możliwość obrony praw osobowych i obywatelskich bez ponoszenia ryzyka ich zanegowania ze strony państwa totalitarnego. Należałoby jednak stwierdzić, że spojrzenie na państwo prawne w świetle doświadczeń cywilizacyjnych Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych jest zbliżone do perspektywy liberalnej. Koncepcja państwa prawa stwierdzająca, iż jest ono już historycznie ukształtowane i stanowi niezbędny element szerszej konstrukcji państwa demokratycznego, nawiązuje do osiągnięć cywilizacyjnych współczesnych państw demokratycznych. Uświadamiając sobie, że ich instytucje wyrosły z założeń filozofii liberalnej, pojawia się dylemat między personalistyczną a liberalną koncepcją zakorzenienia prawa w moralności.

⁴⁴ A. Jamróz, *Demokracja współczesna*, s. 84.

⁴⁵ Por. tamże, s. 85.

⁴⁶ Por. M. Pietrzak, *Model demokratycznego państwa prawnego*. W: *Studia Konstytucyjne. Teoretyczne problemy państwa*. T. 7. Warszawa 1990.

Na tej podstawie należy rozważyć materialne i formalne rozumienie praworządności, które odnosi się zarówno do tworzenia prawa, jak i jego stosowania. Jerzy Wróblewski, opowiadający się za materialnym ujęciem państwa prawnego i jego praworządności, stwierdza, że państwo prawne to tyle samo co państwo praworządne. Dla udowodnienia tego stwierdzenia rozważa on rolę społeczeństwa jako ludu w funkcjonowaniu państwa. Demokratyczność w sferze prawotwórstwa polega – jego zdaniem – na szerokim udziale opinii społecznej w tworzeniu prawa. To samo dotyczy procedury jego stosowania. Stopień demokratyczności zależy również i w tym przypadku od stopnia wpływu społeczeństwa⁴⁷.

Adam Jamróz, który preferuje formalno-prawną konstrukcję państwa prawa polemizuje z tym stanowiskiem: «Niektórzy sądzą, iż państwo prawne to tyle co państwo praworządne. Byłoby to jednak zbyt wąskie zagadnienie państwa prawnego, które – jak to ukazujemy – stanowi bardziej rozbudowaną konstrukcję. Można mówić zasadnie o koncepcji państwa prawnego, w skład której wchodzi również zagadnienie praworządności. Praworządność to tyle co przestrzeganie prawa. To pozornie proste wyjaśnienie (definicja) rodzi jednak przy bliższej analizie szereg wątpliwości i trudności»⁴⁸.

Pierwsza trudność w zakresie przestrzegania prawa dotyczy rozróżnienia pomiędzy stanowieniem prawa a jego stosowaniem. W większości europejskich systemów prawnych, w których ustawa stanowi pierwotne źródło prawa, istnieje rozgraniczenie pomiędzy działalnością prawotwórczą, polegającą na stanowieniu abstrakcyjnych norm ogólnych, a działalnością organów państwa, polegającą na stosowaniu prawa, czyli stanowieniu norm konkretnych na podstawie ogólnych norm prawnych. Tego typu przestrzeganie prawa dokonuje się w ramach zasady podziału władzy. Jest tu oddzielona funkcja ustawodawcza od wykonawczej. Przejęcie konkretnej funkcji przez niekompetentny organ państwowy jest naruszeniem ideologicznych podstaw demokracji⁴⁹.

W kontekście powyższych uzasadnień należy także pamiętać, że na przykład na gruncie normatywistycznej doktryny H. Kelsena można odrzucić podział na tworzenie i stosowanie prawa. Wychodzi się wówczas z założenia, że skoro organ państwa ustanawia normę indywidualną to faktycznie stanowi to działalność prawotwórczą. Rozgraniczenie więc sfery stanowienia prawa od sfery jego stosowania jest uzasadnione tylko w przypadku przyjęcia odpowiednich założeń doktrynalnych w zakresie konstrukcji systemu prawnego⁵⁰.

⁴⁷ Por. J. Wróblewski, *Z zagadnień pojęcia i ideologii demokratycznego państwa prawnego (analiza teoretyczna)*. Państwo i Prawo 6:1990, s. 3-16; M. Wyrzykowski, *Legislacja – demokratyczne państwo prawa – radykalne reformy polityczne i gospodarcze*. W: *Tworzenie prawa w demokratycznym państwie prawnym*. Red. H. Suchocka. Warszawa 1992, s. 38-54.

⁴⁸ A. Jamróz, *Demokracja współczesna*, s. 109.

⁴⁹ Por. J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*. Warszawa 1988, s. 398-399.

⁵⁰ Por. A. Jamróz, *Demokracja współczesna*, s. 111.

Ponadto należy także przyznać, że gwarancje działań praworządnych nie leżą zasadniczo w sferze regulacji prawnej, ale w sferze kompetencji, kultury prawnej, a nawet w sferze moralnej. Istnieje więc podział na gwarancje formalne (instytucje, regulacja prawna) i gwarancje materialne (kultura prawna, kultura polityczna). Na tej podstawie dostrzega się zasadniczy spór między formalną i materialną koncepcją praworządności. Istotą tego sporu jest poszukiwanie właściwego rozwiązania kwestii obowiązku przestrzegania każdego prawa, bądź tylko takiego, które spełnia konieczne minimum prawa słusznego, czyli sprawiedliwego⁵¹.

Zwolennicy formalnej koncepcji praworządności uważają, że formalne dyrektywy przestrzegania prawa, pomijając subiektywność ich interpretowania i stosowania, stanowią bezwzględny nakaz i winny być w taki sposób przestrzegane. Najmocniejsza krytyka tej koncepcji związana jest z doświadczeniami okresu faszystów, gdyż – pozostając jedynie na jej gruncie – niemożliwym było osądzenie zbrodniarzy po II wojnie światowej. Istniała więc potrzeba wyjścia poza wewnątrzpaństwowy porządek prawny i formalną koncepcję praworządności, jako że zarówno geneza niemieckiego faszystowskiego porządku prawnego, jak i większość zbrodniczych czynów jego reprezentantów, były – według tej koncepcji – legalne⁵².

Z powyższych przesłanek wynika przestroga i konieczność, aby prawo zawierało pewne niezbędne minimum treściowe w zakresie najbardziej podstawowych wartości cywilizacji ludzkiej. W tym sensie tylko tak ukształtowany system prawny można by nazwać prawem. W przeciwnym przypadku adresaci ustalonych norm byłiby zwolnieni od ich przestrzegania. Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia – według materialnej koncepcji praworządności – państwem praworządnym można nazwać tylko takie, w którym prawo zawiera określone treści. Oznacza to w rezultacie konieczność odwołania się do prawa naturalnego, które powinno dominować nad prawem pozytywnym. W tym bowiem zakresie można mówić o tym, że prawo pozytywne będzie prawem dobrym, słusznym czy sprawiedliwym⁵³.

Powołując się na niektórych autorów można stwierdzić, że państwo praworządne to takie, w którym obowiązuje prawo sprawiedliwe. Istotą zaś tego prawa jest idea równości ludzi w społeczeństwie. Inni natomiast wykazują, że mianem prawa niesprawiedliwego można określić takie prawo, które pozostaje w sprzeczności z egzystencjalnymi celami człowieka. Jest nim również i takie prawo, które nakłada nierówne ciężary i wprowadza ucisk dyktowany chciwością lub żądzą władzy. Jeszcze inni autorzy, opierając się na koncepcji praworządności materialnej, stwierdzali, że obowiązuje tylko takie prawo, które jest

⁵¹ Tamże, s. 122.

⁵² Tamże, s. 123.

⁵³ Tamże, s. 124.

zgodne z sensem społecznym normy, bądź respektujące aktualną świadomość prawną społeczeństwa⁵⁴.

Wśród postulatów, poszukujących wyjścia poza ramy zwykłego formalizmu prawnego, istnieją jednak i takie, które – poprzez zanegowanie formalnego stosowania prawa – wyrażały stanowisko określonej ideologii. Do nich należą m. in. postulaty zgodności prawa z zasadami wypływającymi ze stosunków społecznych. Postulaty te przybierały postać ideologicznych ocen prawa i wyrażały potrzebę zgodności z założeniami polityczno-ustrojowymi. Niekiedy, szczególnie w sytuacjach konfliktowych, uznawano kontestowane normy za nieobowiązujące. W ten sposób postulowano prymat dla kryteriów ponadprawnych. Adam Jamróz dostrzega w tym przypadku niebezpieczeństwa wynikające z rezygnacji prymatu dla kryteriów formalnych przestrzegania prawa. Jego zdaniem, może być wówczas zagrożona sama idea praworządności i sens „rządów prawa”. Z tej racji stwierdza on: «Jedynym rozwiązaniem jest opowiedzenie się za formalną koncepcją praworządności, połączoną z przyjętymi w państwie demokratycznym zasadami: podziału władzy i konstytucjonalizmu, zasadami konstrukcji i funkcjonowania demokratycznego systemu prawnego. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z podstawowych wartości, które uczynią prawo słusznym i sprawiedliwym. Lecz wartości te nie mogą stać się przedmiotem dowolnej oceny w procesie tworzenia prawa czy procesie stosowania prawa. Prowadziłoby to do zupełnego woluntaryzmu i zaprzeczenia koncepcji państwa prawnego. Wartości te natomiast, zwłaszcza w postaci praw i wolności obywatelskich, powinny zostać konstytucyjnie zagwarantowane»⁵⁵.

Ten sam autor, gdy określa zasady gwarancji konstytucyjnych dla podstawowych wartości dostrzega konieczność przyjęcia materialnej koncepcji praworządności: «Konstytucyjne gwarancje dla podstawowych wartości to wprowadzenie idei „materialności” prawa do systemu prawnego, niesprzeczne zarazem z dyrektywą formalnego przestrzegania prawa, która winna być traktowana (wraz z wcześniejszymi zastrzeżeniami) jako dyrektywa bezwzględna. Treść konstytucji, fundamentalnego aktu prawnego, wypływającego z woli suwerennego społeczeństwa (bezpośrednio lub pośrednio), stanowiącego podstawę obowiązywania całego systemu prawnego – winna być sprawdzianem słuszności czy sprawiedliwości obowiązującego prawa»⁵⁶.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że nauka społeczna Kościoła, oparta na etyce personalistycznej, jest ukierunkowana na obronę niezbywalnych praw człowieka. Kryteria oceny praworządności państwa prawnego dostrzega w godności osoby ludzkiej, z której wynikają niezbywalne prawa osobowe

⁵⁴ Por. J. Nowacki, *Dwa studia o rozumieniach praworządności*. Katowice 1980, s. 9-51; E. Smoktunowicz, *Analogia w prawie administracyjnym*. Warszawa 1970, s. 9-20.

⁵⁵ A. Jamróz, *Demokracja współczesna*, s. 125.

⁵⁶ Tamże, s. 125-126.

i społeczne. Zgodnie z nauką społeczną Kościoła, tylko w tym świetle, gdy prawo stanowione jest zakorzenione w moralności, materialna koncepcja praworządności państwa prawnego będzie niesprzeczna z dyrektywami formalnego przestrzegania prawa.

W kontekście powyższych zagadnień istotnym jest zwłaszcza pytanie, czy definicja praworządności obejmuje tylko ocenę postępowania organów państwowych, czy także obywateli. W tej kwestii Adam Jamróż stwierdza: «Problem praworządności stanowi część historycznie ukształtowanej koncepcji państwa prawnego. Jawi się ono jako rozwinięcie idei rządów prawa w celu obrony jednostki przed zagrożeniem ze strony onnipotentnej władzy państwowej. Ten historyczny sens pojęcia praworządności winien być zachowany tym bardziej, że organami stosującymi prawo są organy państwowe, a nie obywatele; że to państwo ma zasadniczy wpływ na politykę prawa i autorytet prawa. Nie przeczy to oczywiście temu, że zagadnienie przestrzegania prawa przez obywateli jest sprawą ważną. Jednakże kwestia ta nie wchodzi do definicji praworządności»⁵⁷.

Biorąc pod uwagę sformułowania prawników i etyków, odnoszące się do pojęcia praworządności w państwie prawa, należy zdać sobie sprawę z dylematu między personalistycznym a liberalnym pojęciem demokracji. Historyczno-formalna koncepcja praworządności w państwie prawa jest formułowana w świetle wartości liberalnych. Pojęcie demokracji personalistycznej proponował natomiast Jacques Maritain, twórca podstaw i zasad kierunku filozoficzno-społecznego oraz koncepcji ustrojowej, którą sam nazwał integralnym humanizmem albo personalizmem. Józef Majka stwierdza: «Ustrój, jaki proponuje Maritain, można by określić formułą demokracji personalistycznej. Punktem centralnym i najwyższą wartością jest w tym ustroju człowiek, a szacunek dla osoby jest w tak pojętym społeczeństwie najwyższym nakazem dobra wspólnego. Właśnie dobro wspólne domaga się poszanowania praw osoby, przede wszystkim jej prawa do wolności, stanowiącej naturalny atrybut osoby. Maritain pojmuje wolność nie tylko jako możliwość wyboru, lecz jako autonomię osoby, jako jej zdolność decyzji do pójścia za tym, co dobre. Każde więc państwo, każda społeczność polityczna winna być personalistyczna, czyli uznawać autonomię osoby i ułatwiać jej rozwój poprzez uspołecznienie, tzn. przez współudział w ramach różnego rodzaju wspólnot. To jednak włączenie się osoby we wspólnotę winno dokonywać się w sposób świadomie przez tę osobę wybrany, w sposób wolny. Wszelka społeczność polityczna winna więc być społecznością ludzi wolnych»⁵⁸.

⁵⁷ Tamże, s. 126.

⁵⁸ J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym 1986, s. 295; por. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris 1946.

Jacques Maritain, analizując konieczność budowy demokracji personalistycznej we współczesnych społeczeństwach, dostrzega także możliwość porozumienia się przedstawicieli różnych orientacji filozoficznych i politycznych. W dobie współczesnej współpraca ich powinna dokonywać się przede wszystkim w zakresie praktycznego wymiaru praw człowieka. Według niego, ludzie lepiej niż dawniej, choć nadal niedoskonale, rozumieją dzisiaj pewne praktyczne prawdy o życiu we wspólnocie. Zgadniają się z nimi pomimo różnych wpływów ideologicznych, tradycji filozoficznej i religijnej, zaplecza kulturowego i historycznych doświadczeń, których są podmiotem. Przykładem takiego wzajemnego porozumienia się jest *Międzynarodowa Deklaracja Praw Człowieka* wydana w 1948 roku. W tej deklaracji stało się możliwym wspólne zredagowanie listy praktycznych wniosków, tzn. ustalenie rozmaitych praw przysługujących człowiekowi w jego osobistej i społecznej egzystencji. Jacques Maritain komentuje tę sytuację w następujących słowach: «Daremnie jednak byłoby szukać dla nich powszechnie akceptowanego racjonalnego uzasadnienia. Dążenie do niego naraziłoby nas na ryzyko zaprowadzenia arbitralnego dogmatyzmu i ugrzęźnięcia wśród nieprzezwycięzalnych różnic. Poruszona tu kwestia dotyczy jedynie osiągania porozumienia w sprawach praktycznych mimo różności teoretycznych. Stajemy przed paradoksem: racjonalne uzasadnienie jest niezbędne i zarazem nieskuteczne, gdy idzie o porozumienie między ludźmi. Jest niezbędne, ponieważ instynktownie każdy z nas wierzy w prawdę i skłonny jest przystać tylko na to, co uzna za prawdziwe i racjonalne. Jednak racjonalne uzasadnienia są nieskuteczne w sprawach porozumienia między ludźmi, ponieważ różni ludzie uznają różne, a nawet przeciwstawne sobie uzasadnienia; czy jest w tym coś dziwnego? Problemy powstałe w związku z racjonalnymi uzasadnieniami są trudne, a tradycje filozoficzne, w których mają swe źródła, przez długi czas znajdowały się w opozycji wobec siebie»⁹⁹.

Twórca humanizmu integralnego zauważył, że w dyskusji na temat kwestii praw człowieka, podczas jednego z posiedzeń Francuskiego Komitetu Narodowego UNESCO, panowało zdziwienie, iż zwolennicy zdecydowanie przeciwstawnych ideologii doszli do porozumienia w sprawie proponowanej listy praw ludzkich. Zgoda ta wyrażona została jedynie pod warunkiem, żeby nie pytać: dlaczego?. To pytanie otwiera bowiem dyskusję na nowo. Istotę problemu wyraził Maritain w swoim przemówieniu na drugiej Międzynarodowej Konferencji UNESCO: «Skoro UNESCO przyświeca cel praktyczny, porozumienie między członkami tej organizacji jest możliwe do osiągnięcia w sposób spontaniczny, nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, ale uznania jednolitego zestawu przeko-

⁹⁹ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*. Tłum. A. Grobler. Kraków 1993, s. 83-84.

nań na temat działania. Bez wątpienia, to bardzo mało, to ostatnia deska ratunku dla intelektualnego porozumienia między ludźmi. Nie trzeba jednak nic więcej, by podjąć wspaniałe dzieło; a uświadomienie sobie tego zespołu wspólnych praktycznych przekonań będzie miało kapitalne znaczenie»⁶⁰.

W swym przemówieniu J. Maritain przedstawił dwie możliwości rozumienia słowa „ideologia” i słowa „zasada”. Stwierdził on, że choć aktualny stan intelektualnych podziałów między ludźmi nie pozwala na porozumienie oparte na wspólnej ideologii, jednak, jeśli idzie o jej warstwę praktyczną i podstawowe zasady działania, są one milcząco dzisiaj uznawane. Stanowią ponadto rodzaj niepisanego wspólnego prawa, gdzie w kwestiach praktycznych zbiegają się skrajnie odmienne ideologie teoretyczne i tradycje duchowe. W tej sytuacji wystarczy oddzielić racjonalne uzasadnienia filozoficznej doktryny lub wiary religijnej od wniosków praktycznych, które są wspólnymi zasadami działania dla wszystkich⁶¹.

Biorąc pod uwagę powyższe sformułowania, nie należy jednak – zdaniem Jacquesa Maritaina – rezygnować z własnej tożsamości myślenia, przekonań ideologicznych i doświadczeń życiowych. Stwierdzenie to wyjaśnia także stanowisko przyjęte w prezentowanej pracy. Oznacza ono bowiem, że wybory życiowe, preferencje filozoficzno-religijne oraz podejmowane decyzje w każdej sferze życia indywidualnego i społecznego biorą swój początek z poznanej – w określony sposób – prawdy o człowieku: «Jestem w pełni przekonany, że tylko moje uzasadnienie wiary w prawa człowieka i ideał wolności, równości i braterstwa ma solidne oparcie w prawdzie. Nie przeszkadza mi to w porozumieniu się w sprawach praktycznych z ludźmi przekonanymi o wyłączonej słuszności ich uzasadnienia, całkowicie innego niż moje, a nawet przeciwnego mojemu w jego dynamizmie teoretycznym. Zakładając wspólną wiarę obu stron w kartę demokracji, chrześcijanin i racjonalista będą przecież podawać uzasadnienia ze sobą niezgodne, angażując swoje dusze, umysły i krew i gotowi do walki o swoje uzasadnienia. Niech mnie Bóg broni od stwierdzenia, że nie jest ważne wiedzieć, kto z nich ma rację! Jest to sprawa zasadniczej wagi. Niemniej jeden i drugi są przecież zgodni w sprawie praktycznego uznania tej karty i zdolni do sformułowania wspólnych zasad działania»⁶².

Współpraca i współdziałanie dla dobra wspólnego jest podstawowym zadaniem wszelkich ideologicznych dyskusji. Dialog między przedstawicielami personalistycznego i liberalnego systemu wartości etycznych w sposób szczególnie jest widoczny w poszukiwaniu prawdziwej koncepcji państwa i jego relacji do człowieka. Uznanie godności osoby ludzkiej za podstawowe kryterium oceny

⁶⁰ J. Maritain, *Fragment przemówienia na drugiej Międzynarodowej Konferencji UNESCO*. Mexico City, 6 listopada 1947. W: Tenże, *Człowiek i państwo*, s. 84.

⁶¹ Tamże, s. 85.

⁶² Tamże.

działań instytucji państwowej jest wyrazem demokratyczności i praworządności państwa prawnego. W tym kontekście postulaty nauki społecznej Kościoła stanowią istotny wkład w rozwój demokratycznych instytucji państwowych i promują właściwe relacje w wewnątrzpaństwowej współpracy ludzkiej.

Zakończenie

Zmiany ustrojowe w Polsce o charakterze polityczno-ekonomicznym nie byłyby możliwe, gdyby nie uświadomienie obywatelom konieczności ochrony godności ludzkiej i poszanowania praw człowieka. Ochrona praw jednostki wobec systemu totalitarnego miała charakter etycznego kształtowania świadomości obywateli. Po przełomie 1989 roku obrona praw człowieka nabrała bardziej realnych kształtów.

Wpływanie na świadomość obywatelską ma również swoje konsekwencje w kulturowym wymiarze życia społecznego. Poszanowanie godności i praw człowieka stanowi w sferze dialogu ideologicznego podstawę budowania przyszłej pomyślności obywateli.

Konsekwencją budowania demokracji państwowej w sferze życia polityczno-ekonomicznego będzie niewątpliwie poszanowanie godności i praw człowieka. Bez tego niemożliwym będzie, aby aktualnie rozwijać dobrobyt poszczególnych krajów, ani oczekiwać ich pomyślnej przyszłości. Prawa człowieka stanowią więc ośnowę i główny wątek prezentowanego studium naukowego. Ich ochrona wynikać będzie zarówno z nowych polityczno-ekonomicznych, jak również z kulturowo-etycznych uwarunkowań życia indywidualnego, społecznego, narodowego i państwowego krajów Europy Środkowo-Wschodniej.

U podstaw wszelkich transformacji systemowych znajduje się człowiek z jego godnością i prawami ludzkimi. Ich poszanowanie wynika więc zarówno z wprowadzenia demokratycznych zasad ustrojowych państwa, czyli na poziomie prawnym, jak również z zachowania obiektywnych wartości etycznych, które proponuje katolicka nauka społeczna, a więc na płaszczyźnie etycznej w wymiarze indywidualnym i społecznym.

Zaproponowane studium naukowe zmierzało do przeanalizowania etosu społeczeństwa demokratycznego, a tym samym przedstawienia sporu wokół budowy współczesnej demokracji, postrzeganej w warunkach transformacji systemowych. Wobec powyższego należało postępować tak, aby udowodnić, iż budowanie demokratycznych struktur społecznych po uzyskaniu wolności obywatelskich po 1989 roku w Polsce i w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, powinno doprowadzić do takiego „zagospodarowania wolności”, które według J. Tischnera stanowiłoby o podjęciu indywidualnej odpowiedzialności za losy własne, społeczeństwa, narodu i państwa.

Wyjście naprzeciw oczekiwaniom społecznym, czyniące bardziej klarowną orientację w zakresie postaw obywatelskich moralnie uzasadnionych wobec

zmiennej sytuacji, szczególnie na scenie politycznej krajów porzucających ciężar totalitaryzmu, jest zadaniem potrzebnym, choć jednocześnie niełatwym. Trudności wynikają bowiem z szerokiego zakresu problemów, które ogarniają ludzi swoim wielkim rozmachem, a tym samym wielokrotnie ich obezwładniają. Rozwiązania tych problemów należy więc szukać – jak sądzimy – nie tyle w statycznie ujętych prawdach o człowieku, ale w ich dynamicznym ujęciu, zdolnym przemówić do współczesnych ludzi rzeczowo, konkretnie, mentalnościowo i zarazem ortodoksyjnie wobec nauki Kościoła.

W prowadzonej analizie zjawisk i zasad społeczno-etycznych skoncentrowaliśmy się na poszanowaniu praw osoby ludzkiej. Człowiek jest podmiotem wszystkich sfer życia publicznego. Antropologiczny wymiar podejmowanych analiz prowadzi do stwierdzenia, że respektowanie godności i praw człowieka jest podstawowym warunkiem demokratyczności i praworządności państwa prawnego.

„ETHOS” DELLA SOCIETÀ DEMOCRATICA

Riassunto

„*Ethos della società democratica* costituisce l'argomento del presente lavoro scientifico. Siamo davanti ad un problema che è attuale nel tempo delle trasformazioni del sistema sociale, politico, economico e culturale nei paesi est-europei. Proponendo l'analisi dei punti nevralgici dell'etica personalistica e del sistema etico liberale, appare più chiaramente l'idea principale, su cui questi sistemi etici sono costruiti.

La controversia tra i due sistemi etici è un problema da risolvere che l'autore della tesi presente si è dedicato a farlo. Non è però l'intenzione dell'autore di presentare tutte le soluzioni possibili. Sembra soltanto di poter riuscire di presentare il sopraddetto disaccordo scientifico, per essere più coscienti dei problemi che si pongono davanti ai governanti, come pure davanti ai popoli dei paesi post-comunistici in Europa Est, nel tempo delle trasformazioni del sistema, iniziate con una particolare intensità dall'anno 1989.

Proponendo un'analisi del modo di funzionare del sistema etico liberale nei paesi occidentali, la pubblicazione presente cerca di trovare gli elementi particolarmente adatti ai paesi dove si compiono attualmente le trasformazioni in tutte le sfere della vita pubblica. Le difficoltà di quest'analisi parte dall'enorme campo delle trasformazioni, che toccano non soltanto esteriormente i sopraddetti paesi, ma li coinvolgono pure al livello della vita privata, familiare, culturale e religiosa di loro cittadini.

Sempre più complicati diventano anche i condizionamenti degli atteggiamenti morali degli uomini che personalmente devono trovare le giuste soluzioni, spesso senza un aiuto degli altri. Questo problema risulta con una certa acutezza, tra l'altro dalla mancanza di pubblicazioni ed informazioni che possono servire per facilitare all'uomo concreto, al livello della sua consapevolezza sulla moralità dell'agire, il passaggio dal sistema comunista al sistema democratico dello stato di diritto. La dottrina sociale della Chiesa

che critica sia comunismo che capitalismo come sistema politico ed economico, non ha dei mezzi di proporre il terzo sistema più giusto dagli altri, però – secondo le prerogative antropologiche e personalistiche – ci offre una soluzione basata sulla dignità della persona e sui diritti umani.

Nello studio presente ci siamo dedicati ad esprimere i fondamenti metodologici del problema posto da risolvere. Entro questa analisi si sono trovati gli elementi centrali sia del liberalismo come pure del personalismo, ciò che unisce e ciò che separa i sistemi etici sopra accennati. Nell'analisi particolareggiata sono stati messi in rilievo i diritti umani, come campo dell'incontro dei postulati liberali e personalistici, nella costruzione dello stato di diritto.