

Jerzy Koperek

Spór o państwo w świetle współczesnych doktryn politycznych

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 12/2, 165-180

2005

Artykuł został 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

SPÓR O PAŃSTWO W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH DOKTRYN POLITYCZNYCH

Dywersyfikację koncepcji państwa w świetle współczesnych doktryn politycznych można umieścić w kontekście kulturowych uwarunkowań poszczególnych społeczności państwowych. Mają one swoje źródło zarówno w koncepcjach instytucji liberalnych, marksistowskich, jak i chrześcijańskich.

1. Europejskie doświadczenie konfliktu ideologicznego: marksizm i liberalizm

Różne spojrzenia Zachodniej i Wschodniej Europy na konflikt ideologiczny między materialistyczno-marksistowską a racjonalistyczno-liberalną opcją rozwoju państw i społeczeństw zależy – jak można sądzić – od sposobu postrzegania tychże ideologii przez obywateli europejskich krajów zachodnich i środkowo-wschodnich. O tych różnicach decydują niewątpliwie zarówno rozwój kulturowy, jak też osobiste doświadczenia. W imię tych doświadczeń podejmowane są konkretne decyzje i wybory społeczne. Dotyczą one przede wszystkim konkretnego stanowiska wobec aktualnej sytuacji społeczno-politycznej w Europie po upadku komunizmu.

Jeden ze współczesnych filozofów interpretujących europejskie doświadczenia ideologiczne i kulturowe, Rocco Buttiglione, stwierdza, że podstawowym problemem kultury współczesnej, od którego zależą wszelkie inne kwestie dotyczące koncepcji państwa i społeczeństwa, jest refleksja nad znaczeniem i kulturowym rozmiarem upadku komunizmu¹. Odwołuje się on do podobnych refleksji kard. J. Ratzingera².

Tego typu twierdzenie jest negowane przez tych wszystkich, którzy próbują ukryć problem utrzymując, że komunizm był jedynie problemem krajów wschodnich i azjatyckich, a więc z natury swojej obcy kulturze europejskiej. Tymczasem należy pamiętać i nieustannie przypominać ukryty fałsz tego twierdzenia. Marksizm powstał w Niemczech, a rozwinął się między Paryżem i Lon-

¹ R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, tłum. J. Merlecki. W: T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*. Lublin 1993, s. 16.

² Por. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa*, wyd. 2. Einsiedeln/Freiburg 1992, s. 60 i nast.

dynem. Ponadto wiadomo, że Marks myślał w języku Goethego, a jego filozofia wyrosła z wielkiej tradycji oświeceniowego materializmu francuskiego i niemieckiego idealizmu.

Próba zafałszowania historii jest próbą uwolnienia się od odpowiedzialności za rozwój kultury europejskiej oraz uniknięcia problemów, które pojawiają się po upadku komunizmu. Z tych racji jako nową kulturę Europy propaguje się filozofię przedmarksistowską, którą marksizm jedynie zasymilował i następnie ją zniósł w myśl heglowskich założeń. Wykluczenie marksizmu z historii filozofii i kultury europejskiej prowadzi do zafałszowania historii Europy, a tym samym do ukrycia prawdy, że wielka część kulturalnej tradycji ostatnich dwóch stuleci jest uwikłana w obecny upadek komunizmu. Z tego więc względu ta część współczesnej kultury europejskiej nie może być już dłużej podtrzymywana. Próba uniknięcia odpowiedzialności jest powodem, dla którego wbrew oczywistości odmawia się marksizmowi wielkiego filozoficznego znaczenia. Wygodniejsze jest natomiast przedstawienie Marksa w nowy i zarazem zafałszowany sposób, tak, aby można było nie nazywając rzeczy po imieniu nadal do jego filozofii wrócić.

Nowe podejście do marksizmu proponuje odejście od jego rewolucyjnego charakteru, zachowując jednocześnie jego materialistyczny wymiar wraz z doktryną ideologiczną. Materializm marksistowski objawia się w takim akcentowaniu prymatu momentu ekonomicznego, który powoduje radykalne podporządkowanie ekonomii wszystkich sfer życia społecznego i państwowego. Marksistowska doktryna ideologii uznaje racjonalizację konkretnych interesów określonych klas lub grup za ważniejsze od poszukiwania prawdy obiektywnej. W rozumieniu tej ideologii obiektywizacja myśli nie zależy od jej zależności od prawdy, która jako taka nie istnieje. Rolę prawdy w praktyce przejmują interesy poszczególnych klas i grup społecznych funkcjonujących w państwie. Wprowadzenie pojęć i żargonu antropologii kulturowej jest – zdaniem R. Buttiglione – jednym ze sposobów maskowania się marksistowskiej doktryny o ideologiach, dominującej dzisiaj w Europie. Wynika z tego, że nawet sami marksiści próbowali ocalić marksizm przed taką doktryną ideologii i dlatego stosowali dość skomplikowany zespół pojęciowych konstrukcji.

Po tego rodzaju zabiegach samych marksistów i filozofów upatrujących w marksizmie właściwy środek analizy społecznej odnowiony marksizm nadal pozostaje mocno zakorzeniony w kulturze europejskiej. Po oczyszczeniu go z idei rewolucji oraz po upadku idei prawdy, która w zdeformowanej wersji zachowała się jednak w rewolucyjnym marksizmie, nadal marksizm pełni rolę potężnego instrumentu w obronie obecnego układu sił społecznych w Europie. Główna obawa Zachodu przed marksizmem polegała nie tyle na wystrzeganiu się jego ideologii czy doktryny, ile przede wszystkim na obawie przed jego rewolucyjnym potencjałem. Mamy więc tu do czynienia ze szcze-

gólnym rodzajem antymarksizmu, określanego mianem antymarksizmu zachodniego³.

Zupełnie inne doświadczenie ideologii marksistowskiej przedstawiają kraje, które były poddane panowaniu komunizmu. W tym przypadku protest społeczny przeciw marksizmowi nie wynika ze strachu przed marksistowską rewolucją. Jest raczej protestem przeciw marksizmowi u władzy, który jako system insytucjonalnie popierał ideologię niesprawiedliwości i kłamstwa. W doświadczeniu państw Europy Środkowo-Wschodniej można dostrzec związek krytyki komunizmu z krytyką wszelkiej opresyjnej władzy, a tym samym i wszelkiej ideologii, inspirującej elity rządzące w państwie⁴.

Interesujący wniosek wynika z zrozumienia powstałej sytuacji, w której nowy okcydentalizm czy marksizm bez rewolucji przedstawia się jako absolutnie antyideologiczny. Oznacza to w praktyce, że marksistowska doktryna o ideologiach staje się ze swej istoty krytyką wszelkich ideologii. W podtekście jednak zaznacza się pewna ideologia już istniejąca i zobiektywizowana w obecnym porządku świata. Nie podaje się ona jednak za ideologię, lecz za rzeczywistość. Krytyka wszelkich wartości oszczędza jedynie wartości witalne, czyli najbardziej elementarne. Jednakże propagowanie tych wartości przyjmuje formę najbardziej zdegenerowaną. Wartości te występują więc w stanie dekadencji i odnoszą się do użycia, rozwiązań i władzy.

Na tę wizję rzeczywistości nakłada się doświadczenie państw Europy Środkowo-Wschodniej. Zdaniem Jana Pawła II świat i Europa potrzebują dziś teologii wyzwolenia wyrastającej z doświadczenia cierpienia i męczeństwa świadków wolności i prawdy na tym etapie rozwoju kultury europejskiej. Takimi świadkami prawdy i wolności w dobie współczesnej są osoby walczące o obronę życia ludzkiego⁵. Sprawa aborcji jest probierzem całej kultury ludzkiej, jako że stanowi fundament zrozumienia duchowej sytuacji naszego czasu. Równocześnie jest ona miarą demokratycznych warunków w państwie, a szczególnie w krajach porzucających totalitarny system polityczny i gospodarczy.

Mając na uwadze powyższe zależności filozofii zachodniej oraz uwarunkowań, w jakich działają państwa Europy Środkowo-Wschodniej, należy skonstatować, że współpraca i wymiana doświadczeń na poziomie myśli społeczno-politycznej może stać się źródłem ożywienia dyskusji na tematy kultury europejskiej i osadzenia jej na trwałych fundamentach praw godności-

³ R. Buttiglione, *Wprowadzenie*, s. 17; A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*. Milano 1978.

⁴ Por. R. Palous, *L'amico di famiglia e l'uomo ridicolo. Riflessioni sulla filosofia contemporanea*, w: *Le vie del pensiero. I nuovi filosofi di Praga*. Bologna 1980; J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Kraków 1994.

⁵ Por. *Nienarodzony miarą demokracji*, Red. T. Styczeń. Lublin 1991.

wych osoby ludzkiej jako niezbędnego warunku prawidłowo rozwijającej się demokracji.

2. Obrona praw człowieka podstawą przymierza Kościoła z kulturą

Katolicka nauka społeczna podkreśla wyraźnie, że chrześcijaństwo dzięki swemu uniwersalnemu charakterowi jest zdolne przemienić każdego człowieka niezależnie od jego kulturowych uwarunkowań. Tym samym wpływa ono również na zmiany dokonujące się w samej kulturze ludzkiej jako wytworu duchowej działalności człowieka. Przymierze Kościoła z kulturą wyraża się najsilniej w obronie godności człowieka.

Transformacje systemowe krajów wschodnio-europejskich biorą swój początek ze zmiany świadomości w stosunku do marksistowskiej analizy społecznej, która w rezultacie negując przymierze Kościoła z kulturą neguje transcendentny charakter osoby ludzkiej. Nowe przymierze między Kościołem a kulturą w kontekście obrony transcendentnego charakteru osoby ludzkiej stało się tematem spotkania Jana Pawła II z przedstawicielami świata kultury i nauki w Wilnie⁶.

Kontekst odradzającej się państwowości Litwy jest szczególnym powodem poszukiwań związku Kościoła z kulturą europejską. Podjęty przez Papieża dialog z twórcami kultury i nauki na Uniwersytecie w Wilnie stał się próbą dialogu ze współczesnymi uwarunkowaniami rozwoju tego kraju, który w swojej historii dawał przykład otwarcia się na wartości chrześcijańskie i związek z Kościołem katolickim. Ten wątek dialogu z aktualnymi realiami Litwy był dominujący w wypowiedziach Papieża skierowanych do Litwinów⁷.

Wspomniany dialog dotyczy samego człowieka, czyli jego miejsca w rzeczywistości. W latach panowania systemu marksistowskiego, powstałego pod hasłem wyzwolenia człowieka, człowiek został najbardziej zniewolony. Oznacza to, że materialistyczna koncepcja historii, radykalnie konfliktowa wizja społeczeństwa, „mesjańska” rola przypisywana jedynej partii rządzącej państwem, łącznie z wojującym ateizmem uwłaczającym człowiekowi, negując religijny charakter godności ludzkiej, stały się narzędziem ideologii i systemu marksistowskiego w walce z samym człowiekiem. Na przeciwnym biegunie reżimów „prawicowych” w imię narodu i tradycji powstały systemy nazistowskie niszczące godność ludzką, którą jest obdarzony każdy człowiek niezależnie od rasy, przekonań i cech indywidualnych⁸.

⁶ Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury i nauki. 5 września – Wilno, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 12 (1993), 16-19.

⁷ Por. także; por. F. Adamski, *Sekularyzacja kultury*, w: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja «Communio» nr 2, Poznań-Warszawa 1987, 273-285.

⁸ Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, s. 17.

Zagrożenie godności ludzkiej istnieje – zdaniem Papieża – również wewnątrz „demokracji” zorganizowanych według formuły państwa prawa. Dowodem na to są jaskrawe sprzeczności, istniejące między formalnym uznaniem swobód i praw ludzkich a licznymi przejawami niesprawiedliwości i dyskryminacji społecznej, tolerowanymi przez te systemy. Wynika to z proponowania takich modeli społecznych, w których postulat wolności nie jest poparty postulatem odpowiedzialności etycznej⁹.

Papież akcentuje, że szczególnie nowe ustroje demokratyczne są narażone na ryzyko niedostatecznego wyakcentowania wartości etycznych podkreślających godność człowieka. Reguły i zasady postępowania w ramach demokracji, pozbawione w mniejszym czy większym stopniu wartości etycznych, w rezultacie obracają się przeciwko samemu człowiekowi. Z tej racji zasady te powinny być zakorzenione w wartościach niezbywalnych, które wyrastają z samej istoty człowieka. Na nich więc należy oprzeć podstawy współżycia społecznego. W ramach demokracji zorganizowanych według formuły państwa prawa wybór większościowy może zdecydować o unieważnieniu wartości etycznych. Papież Jan Paweł II przestrzega przed tego typu decyzjami społecznymi, jako że żaden wybór większościowy nie może ich unieważnić bez szkody dla samego człowieka i społeczeństwa. Wartości te są bowiem wpisane w naturę człowieka. Występowanie przeciwko nim jest w rezultacie negacją godności osoby ludzkiej¹⁰.

Przeciwstawne sobie totalitaryzmy oraz chore demokracje zaowocowały w historii Europy i świata deptaniem godności człowieka i w rezultacie doprowadziły do wielkich wstrząsów społecznych. Do ich źródeł można zaliczyć ateistyczną kulturę, która próbowała usunąć Boga z widnokręgu człowieka. Dążenie do Boga jest jednak naturalnym prawem istnienia i żaden system nigdy nie jest w stanie go stłumić. Obowiązkiem szczególnym ludzi kultury i nauki jest poszukiwanie prawdy o człowieku. Poprzez działalność intelektu człowiek doświadcza własnej ograniczoności i uświadamia sobie, że on sam nie jest prawdą. Istnieje więc w nim pragnienie i potrzeba absolutu. Na drodze głębokiego myślenia, zachowując dyscyplinę rozumu i uczciwość serca, człowiek może spotkać Boga¹¹.

Jednakże myślenie, będąc procesem dokonującym się w mózgu, jest równocześnie głęboko związane z egzystencjalnym doświadczeniem człowieka. To doświadczenie mogło zdecydować o tym, że wielu myślicieli dało początek

⁹ Por. tamże; H. Kuhn, *Sumienie pomiędzy wolnością a prawem*, tłum. F. Mickiewicz. W: *Moralność chrześcijańska*, Kolekcja «Communio» nr 2, Poznań-Warszawa 1987. s. 60-70; J. Zakrzewska – M. Sobolewski, *Wolność sumienia i wyznania*. Warszawa 1963; M. Sobolewski, *Partie i systemy partyjne świata kapitalistycznego*. Warszawa 1974; tenże, *Z badań nad kulturą polityczną*, Warszawa 1977.

¹⁰ Jan Paweł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, s. 17.

¹¹ Tamże, s. 17-18.

najbardziej systematycznym i radykalnym negacjom Boga. Właściwe kultuwanie etyki myślenia powinno prowadzić nie tylko do logicznej jego poprawności myślenia, ale również włączać czynności umysłu w klimat uczciwości i otwarcia się na Tajemnicę. Ta etyka myślenia wspomaga trud poszukiwania prawdy, otwierając umysł na Transcendencję, jako że prowadząc umysł na drogach „verum” i „bonum”, nadaje mu właściwy kierunek. W Bogu bowiem prawda i dobro są tożsame z samym jego istnieniem¹².

Na podstawie tych sformułowań Jana Pawła II, dotykających głębi etyki myślenia, można wnioskować o stałej skłonności człowieka zarówno do prawdy jak i fałszu, a tym samym do cnoty jako stałej sprawności do czynienia dobrze, jak i do pogębiania wady, czyli stałego wyboru określonego zła prowadzącego do zatwardziałości serca. Takie określenie wyboru dobra albo zła dotyka praktycznych konsekwencji wyrastających z poszczególnych wyborów etycznych.

Wybór taki jest czymś więcej, aniżeli jedynie taka czy inna decyzja, kojarząca się najczęściej nie tyle z wyborem dobra bądź zła, ale – w zakresie posiadanych informacji o indywidualnych czy społecznych skutkach poszczególnych czynów – z konkretnym człowiekiem, który decyduje się wybrać między tym co słuszne, a tym co jest niesłuszne¹³.

W rozwiązaniu tego dylematu Jan Paweł II kładzie akcent na rozwój takiej etyki myślenia, która będzie prowadzić nie tylko do logicznej poprawności samego myślenia, ale równocześnie do rozwinięcia cnoty uczciwości intelektu i jego otwarcia się na Tajemnicę. Uczciwość tego rodzaju pozwala na ustalenie właściwych relacji pomiędzy intelektem, wolą i powinnością moralną. Wszystko zależy więc od właściwej formacji sumienia moralnego człowieka, gdzie dokonują się najgłębsze wybory etyczne w oparciu o prawdę i obiektywny porządek moralny zawarty w naturze człowieka.

Akceptacja obiektywnego porządku moralnego prowadzi do osiągnięcia i zagwarantowania autentycznej wolności osoby. Jedynie na fundamencie prawdy obiektywnej można budować odnowione społeczeństwo, a tym samym przezwyciężyć różne formy i przejawy totalitaryzmu, tkwiące w strukturach społecznych i układach międzyludzkich. Społeczeństwa dotknięte wcześniej filozofią marksistowską, dzięki dzisiejszemu oparciu swego życia na prawdzie, mają największe szanse na rozwiązanie najbardziej złożonych problemów.

Papież Jan Paweł II, nawiązuje do tego zagadnienia w encyklice *Centesimus Annus*, podkreśla fundamentalne znaczenie akceptacji transcendentnego wymiaru osoby ludzkiej w życiu społecznym: «Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna

¹² Tamże, s. 18.

¹³ Por. W. Sadurski, *Moral Pluralism and Legal Neutrality*. Dordrecht 1990, s. 89-131.

pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych»¹⁴.

Oparcie więc życia indywidualnego i społecznego na prawdzie transcendentnej nadaje szczególny sens działaniom politycznym. Według katolickiej nauki społecznej każde państwo, które buduje demokratyczny ustrój społeczno-polityczny i stawia sobie za cel obronę godności ludzkiej winno jasno określić swój stosunek do prawdy transcendentnej w życiu państwowym. Od tej odpowiedzi zależy, czy jego przyszłość wiąże się na stałe z zasadą wolności obywatelskiej, bądź będzie ewoluować w kierunku totalitarnych ograniczeń społeczno-politycznych. Nauczanie społeczne Jana Pawła II określa precyzyjnie charakterystyczną cechą różnego rodzaju totalitaryzmów, nawet tych, które przez większościowe głosowanie jawią się na zewnątrz jako demokratyczny sposób rządzenia: «Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując unicestwić»¹⁵.

Pozorność zamierzeń demokratyzacji życia publicznego w warunkach większościowego charakteru podejmowania decyzji, może w niektórych sytuacjach doprowadzić również do totalitarnych wynaturzeń. Taka sytuacja występuje wówczas, gdy życie społeczne nie jest oparte na podstawowych prawach obywateli do prawdy. W ramach tego prawa elity władzy mają obowiązek zapewnić wszystkim dostęp do prawdziwych informacji, na podstawie których buduje się rzeczywistą solidarność między poszczególnymi grupami społecznymi.

Rozważając zagadnienia natury społecznej i analizując stosunek Kościoła do nich, należy pamiętać o sformułowaniu przez Jana Pawła II zakresu powinności, pozostających w polu zainteresowań nauki społecznej Kościoła: «Nauka społeczna Kościoła nie jest jakąś „trzecią drogą” między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ani jakąś możliwą alternatywą innych, nie tak radykalnie przeciwstawnych wobec siebie rozwiązań: stanowi ona

¹⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus Annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum Novarum”* (1991), n. 44, Tekst polski, L'Osservatore Romano 4 (1991), s. 23-24; t e n ż e, *Encyklika „Veritatis Splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (1993), n. 99, Tekst polski, L'Osservatore Romano 10 (1993), s. 39.

¹⁵ Tamże.

kategorię niezależną. Nie jest także ideologią, lecz dokładnym sformułowaniem wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej»¹⁶.

Określenie zakresu zainteresowań, którymi nauka społeczna Kościoła zajmuje się, jest możliwe ze względu na jej skoncentrowanie na problematyce antropologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem godności osoby ludzkiej, stanowiącej podstawę wszelkich praw osobowych. Ten centralny punkt określa równocześnie zakres problematyki, jak i odpowiednią do niego metodologię naukową użytą w analizie zjawisk społecznych, postrzeganych z chrześcijańskiego punktu widzenia.

Jan Paweł II, określając zadania stojące przed nauką społeczną Kościoła, przyjmuje za podstawowe jej założenie ochronę transcendentnego charakteru osoby ludzkiej w warunkach życia społecznego. Jest w tym również widoczny, charakterystyczny dla chrześcijaństwa, sposób wyrażania ludzkiego zaangażowania na rzecz spraw państwowych i narodowych. Człowiek i jego rola w społeczeństwie zyskują w tym transcendentnym wymiarze pełniejszy charakter humanistyczny, a zarazem szczególne miejsce pośród zadań politycznych i ekonomicznych, które nie mogą sprowadzić człowieka jedynie do roli automatu czy elementu w całym mechanizmie życia państwowego i narodowego.

Z powyższych uzasadnień nie należy jednakże wnioskować, że nauka społeczna Kościoła jest nauką, która podaje jedynie ogólne normy postępowania społecznego. Prezentując przykazania rządzące życiem społeczno-politycznym i społeczno-ekonomicznym, ma także na uwadze normy kategoriałne w odniesieniu do określonych sposobów postępowania i konkretnych czynów. Na tej podstawie należy wnioskować, że nauka społeczna Kościoła jest nauką normatywną, zastosowaną do analizy faktów społecznych na płaszczyźnie etycznej. Ten moralny jej zakres i wymiar prowadzi w konsekwencji do akceptacji transcendentnego charakteru osoby ludzkiej.

Mając na uwadze złożony charakter wpływu kultury na postępowanie moralne osób i społeczeństw, można wnioskować w świetle nauki społecznej Kościoła, że właściwe odczytanie zadań kultury w życiu indywidualnym i społecznym w poszczególnych rejonach globu ziemskiego, prowadzi do przyjęcia, bądź odrzucenia wolnościowo-demokratycznych zachowań na korzyść lub przeciw postawom totalitarnym. Istotne znaczenie posiada tu przyjęcie bądź zanegowanie transcendentnej i obiektywnej prawdy o człowieku.

Kultura ludzka ma moc kształtowania zachowań i postaw społeczno-moral-

¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo Rei Socialis”* (1987), n. 41, Tekst polski. Rzym 1987, s. 62.

nych i jako taka spełnia zadania formacyjne wobec jednostek i całych społeczeństw. Dynamiczne procesy przemian kulturowych wpływają w zdecydowany sposób na postawy osób w nich uczestniczących. Tym niemniej w ujęciu nauki społecznej Kościoła nie może to w żaden sposób oznaczać rezygnacji z podstawowej prawdy o człowieku, wyrażającej się w jego godności, która jest zakorzeniona w stwórczym i wszechmocnym działaniu Boga.

3. Katolicka nauka społeczna wobec przejścia z totalitaryzmu do demokracji

Podstawową normą moralną, gwarantującą wszechstronny i integralny rozwój człowieka, jest obiektywna prawda o nim samym. Stosując się do niej nauka społeczna Kościoła pomaga w rozwiązywaniu społecznych kwestii etycznych. Negacja prawdy bądź jej redukcja jest postrzegana przez tę naukę jako zamach na godność osoby ludzkiej. Jan Paweł II przebywając na Łotwie, nakreślił w czasie spotkania na Uniwersytecie w Rydze ze światem nauki i kultury – podobnie jak uczynił to w Wilnie – granice i zakres zainteresowań społecznej nauki Kościoła.

W prawdzie o godności człowieka dostrzega Papież drogę do rozwiązywania nabrzmiałych spraw społecznych w warunkach przechodzenia z totalitaryzmu do demokracji. Komunistyczna rzeczywistość okazała się destrukcyjna dla człowieka i jego środowiska. Człowiek na nowo odnajdując swoją godność, może we właściwy sposób spojrzeć na własną przyszłość. Katolicka nauka społeczna przyjmuje więc na siebie taką perspektywę zainteresowań, które służyłyby dobru człowieka, ale równocześnie nie jest ona przeznaczona do twórczenia technicznych rozwiązań systemowych. Przedstawia natomiast określone zasady współżycia społecznego oparte na prawdzie o człowieku. Zadaniem zaś nauk ekonomicznych i technicznych jest podjęcie trudu budowy nowego systemu społecznego w oparciu o zasadę godności osoby ludzkiej, propagowaną usilnie przez społeczne nauczanie Kościoła¹⁷.

Nauka społeczna Kościoła będąc – zdaniem Papieża – teologiczną refleksją nad człowiekiem jest potrzebna do właściwej oceny jego zobowiązań wobec społeczności polityczno-ekonomicznej. Szczególnie istotne dla chrześcijańskiej analizy życia społecznego jest takie pogłębienie nauki społecznej Kościoła, aby nie zrozumieć jej w kategoriach trzeciej drogi między kapitalizmem a komunizmem. Stanowi ona jedynie moralną podstawę wszelkich społecznych działań: «Nauka społeczna Kościoła nie jest trzecią drogą między kapitalizmem a komunizmem. Jest bowiem zasadniczo „teologią” (...), a więc refleksją nad Bożym zamysłem wobec człowieka i dlatego podejmuje problemy ekonomii i po-

¹⁷ Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i kultury, 9 września 1993 rok – Ryga, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 12 (1993), s. 36-38.

lityki nie po to, aby analizować jej aspekty techniczne i organizacyjne, ale by ukazywać ich nieuniknione konsekwencje etyczne»¹⁸.

Mając na uwadze etyczny wymiar nauki społecznej Kościoła, Jan Paweł II dostrzega jej zadanie w kategoriach zgodności wszelkich poczynań systemów ekonomicznych i politycznych z prawem moralnym oraz z podstawową zasadą godności osoby ludzkiej, która decyduje o moralnym aspekcie działań człowieka: «Jej zadaniem nie jest tworzenie „systemu”, ale wyznaczanie nieprzekraczalnych granic i wskazywanie jak należy postępować, aby różne projekty polityczne i ekonomiczne, formułowane w konkretnej historii narodów na podstawie nieskończonej liczby zmiennych danych, były godne człowieka i zgodne z prawem moralnym»¹⁹.

Wyjaśnienia Jana Pawła II dotyczyły w istocie rzeczy zagadnień podstawowych dla zrozumienia nauki społecznej Kościoła; widziały w niej autonomiczną naukę, która choć rozwija się w konfrontacji z dziedziną życia państwowego, to jednak daje dowody i wyraża autonomiczność działalności społecznej Kościoła. Jan Paweł II, wyjaśniając czym nauka społeczna Kościoła nie jest i być nie chce, stwierdza: «Przede wszystkim nie jest doktryną polityczną ani tym mniej ekonomiczną. Kościół uważa bowiem, że chociaż istnieją punkty styczne między sferą religijną a polityczno-ekonomiczną obie te dziedziny odznaczają się właściwą sobie autonomią, którą należy respektować i umacniać. Ewangeliczne zalecenie w tej materii jest jednoznaczne: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21)»²⁰.

Rozgraniczając zadania państwa i Kościoła, Jan Paweł II dostrzega równocześnie konieczność ich wzajemnej współpracy na korzyść osoby ludzkiej. Taka współpraca jest ich moralną powinnością: «Kościół nie czuje się powołany, by w dziedzinie społecznej formułować propozycje „techniczne”, należy to bowiem do kompetencji państwa lub uprawnionych instytucji społecznych. Podobnie państwo powinno uszanować specyficzną misję Kościoła, polegającą na głoszeniu Ewangelii i formowaniu sumień. Jednakże Kościół i państwo, ponieważ służą tym samym ludziom, są moralnie zobowiązane do dialogu i wzajemnej współpracy»²¹.

Powyższe sformułowania Papieża wyrażają podstawowe metodologiczne podejście do zagadnienia sporu etyki personalistycznej z liberalnym systemem wartości. Spór ten bowiem wynika w istocie swojej ze skrzyżowania się

¹⁸ Por. tamże, s. 37; tenże, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 41, s. 82.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*, s. 37; P. Góralczyk, *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła*. W: *Kosmos i człowiek*, Kolekcja «Communio» nr 4, Poznań – Warszawa 1989, s. 343-355.

²⁰ Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*, s. 36.

²¹ Tamże.

prerogatyw i zadań obu stron. Koncentrują się one jednak w człowieku i dlatego w jego perspektywie jako istocie cielesno-duchowej znajdujemy rozwiązanie konfliktu. Wydaje się, że najlepszym sposobem dialogu personalistów z liberałami jest przede wszystkim zaakceptowanie autonomiczności ich zainteresowań.

Tym niemniej jest sprawą istotną, aby odpowiedzialność chrześcijan nie ograniczała się jedynie do wymiaru duchowego ich życia, pozostawiając równocześnie ideologii liberalnej kształtowanie rzeczywistości społeczno-polityczno-ekonomicznej. Z tej racji Jan Paweł II konstatuje, że: «Społeczna nauka Kościoła nie jest także surogatem ideologii kapitalizmu. W rzeczywistości Kościół, choć zdecydowanie potępia „socjalizm”, już od czasu ogłoszenia przez Leona XIII encykliki *Rerum novarum* dystansuje się od ideologii kapitalistycznej, przypisując jej odpowiedzialność za przejawy jaskrawej niesprawiedliwości społecznej [...]. Z kolei Pius XI w *Quadragesimo anno* bardzo jednoznacznie i zdecydowanie potępia międzynarodowy imperializm pieniądza [...]»²².

Historyczny upadek komunizmu stał się powodem do pogłębienia refleksji Kościoła, jak również wszystkich obywateli, nie tylko państw bezpośrednio dotkniętych działaniem komunizmu, ale także i tych, które wprowadziły liberalną gospodarkę rynkową. Krytykę kapitalistycznych układów społeczno-polityczno-ekonomicznych kontynuował także Jan Paweł II nawiązując do swoich poprzedników: «Tę linię kontynuuje także nowsze nauczanie Kościoła, zaś ja sam po historycznym upadku komunizmu nie wahałem się wyrazić poważnych zastrzeżeń, jakie budzi kapitalizm, gdy jest rozumiany nie tyle jako „gospodarka rynkowa”, ale jako system, „w którym wolność gospodarza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej” (...)»²³.

4. Dialog chrześcijańsko-liberalny wobec koncepcji społeczeństwa i państwa

Liberalny system wartości oparty na racjonalistyczno-indywidualistycznej koncepcji człowieka, z której wyrasta odpowiedni sposób rozumienia społeczeństwa i państwa, jest w istocie swojej negacją społecznej natury osoby ludzkiej. Nie znajdując miejsca na społeczną naturę człowieka, neguje także społeczeństwo, którego istnienie jest wynikiem relacji międzyosobowych. W kon-

²² Por. także, s. 36; Leon XIII, *Encyklika „Rerum Novarum”* (1891), n. 2, Tekst polski. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 43-44; Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo Anno”* (1931), n. 109, Tekst polski. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, cz. 1. Rzym-Lublin 1987, s. 91.

²³ Por. Jan Paweł II, *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła*, s. 37; tenże, *Centesimus Annus*, n. 42, s. 22-23; Karl H. Peschke, *Wirtschaft aus christlicher sicht*, Edition Ordo Socialis, Trier 1992; A. Dylus, *Gospodarka, moralność, chrześcijaństwo*. Warszawa 1995.

cepcji liberalnej występuje jedynie relacja zależności między państwem jako władzą a pojedynczym obywatelem. Państwo jest rozumiane jako twór oparty na umowie społecznej. Zostało ono powołane jedynie do obrony interesów jednostki i jej wolności obywatelskich. Na tej podstawie można powiedzieć, że w liberalizmie koncepcja społeczeństwa jest sprowadzona do atomistycznego jego wymiaru²⁴.

Wynika z powyższego, że teoria umowy społecznej nie jest więc w istocie swojej prawdziwą teorią społeczeństwa. Wyjaśnia to fakt, że w wyniku umowy społecznej nie powstaje społeczeństwo, lecz system prawny, według którego jest ono zorganizowane. W tym miejscu należałoby raczej mówić o powstaniu władzy państwowej, która nie jest i nie może być identyfikowana ze społeczeństwem, nawet gdyby takiego terminu liberalizm używał²⁵.

Znaczenie koncepcji liberalnej, jako filozoficznego zaprzeczenia społeczeństwa, wynika z faktu, że w historii teorii filozoficzno-społecznych indywidualizm i zbudowany na nim liberalizm wywarły ogromny wpływ na sposób myślenia o zagadnieniach społecznych. Podobną właściwością charakteryzowała się przyrodnicza koncepcja rzeczywistości społecznej, która była u początku myślenia indywidualistów i liberałów. Stwierdzić należy, że również i ta koncepcja, choć z istoty swojej negująca społeczny charakter osoby ludzkiej, a tym samym będąca negacją teorii społeczeństwa, zajmuje ważne miejsce wśród innych systemów filozoficzno-społecznych. Wynika to z faktu, że swoim wpływem objęła szerokie rzesze intelektualistów dokonujących interpretacji zjawisk społecznych²⁶.

Układy i zależności konkretnych prądów myśli ludzkiej odbijają się na mentalności i sposobie myślenia obywateli. Jest to przykład wpływu teoretycznych rozważań o człowieku i społeczeństwie na funkcjonowanie konkretnych ideologii społecznych, wśród których ważne miejsce zajmuje ideologia liberalizmu. Katolicka nauka społeczna jako etyka personalistyczna w ramach dialogu z liberalnym systemem wartości również i na tej płaszczyźnie musi rozważać możliwości pogłębienia własnego zrozumienia zagadnień leżących u podstaw liberalnej myśli w odniesieniu do człowieka, państwa i społeczeństwa. Ta pogłębiona analiza doprowadza do bardziej obiektywnych poglądów obu stron wobec siebie.

Poszukiwania wspólnych rozwiązań współczesnych spraw społecznych, w perspektywie transformacji systemowych dokonujących się w Europie Środkowo-Wschodniej, mogą być oparte jedynie o rzetelną analizę obydwu syste-

²⁴ J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym 1986, s. 184.

²⁵ Tenże, *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982, s. 53.

²⁶ Por. tamże, s. 53-54.

mów społeczno-moralnych z uwzględnieniem aktualnych i konkretnych warunkowań społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowych krajów zainteresowanych tym dialogiem.

Dokonywanie takich teoretycznych prób, na przykładzie Polski i innych krajów Środkowo-Wschodniej Europy, może okazać się wzorem rozwiązywania podobnych kwestii w innych rejonach Europy bądź świata. Niewątpliwie jest to dialog trudny, jako że dotyczy dwóch różnych filozoficznych sposobów myślenia, opartych na odmiennych koncepcjach osoby ludzkiej. Ewentualność takiego dialogu dostrzegamy raczej w perspektywie praktycznego działania i obrony praw człowieka, na płaszczyźnie społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowej. Trzeba jednak pamiętać, że w całokształcie praw człowieka wyszczególnia się trzy ich generacje, tzn. prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Cały proces budowania podstaw dialogu, z metodologicznego punktu widzenia, jest narażony na wiele niejasności. Musi więc on funkcjonować przy określonych założeniach.

Wydaje się, że jego trwałą fundament można zbudować jedynie w oparciu o prawidłową koncepcję wolności człowieka. Wynika to m.in. z faktu, że wszystkie prawa człowieka mają swój wymiar wolnościowy: «Konkretna bowiem wolność urzeczywistnia się wraz ze sprawiedliwością i solidarnością, tzn. z możliwością korzystania z określonych dóbr w płaszczyźnie społeczno-gospodarczo-kulturowej, na straży których stoją bez wątpienia prawa społeczne i solidarnościowe. Wydaje się zatem, że wszystkie prawa człowieka mają swój wolnościowy wymiar»²⁷.

Wolność, która jest istotnym czynnikiem dynamizującym życie społeczne, może ten proces skierować na praktyczny wymiar działania poszczególnych obywateli kraju. Szczególnym polem działania winna być obrona wolności religijnej, stanowiącej podstawę wszystkich praw godnościowych osoby ludzkiej²⁸.

Sens prawa do wolności przedstawia we właściwych wymiarach *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, która stwierdza, że: «Wolność wymaga warunków w porządku ekonomicznym, politycznym i kulturalnym, umożliwiających jej pełną realizację»²⁹. Należy również brać pod uwagę, że wolność we współczesnych społeczeństwach jest w rozmaity sposób negowana, ograniczana i deformowana. Tym bardziej jest to zjawisko niepokojące, z punktu widzenia istniejących niesprawiedliwości, gdy zauważy się fakt, że wolność jest nie

²⁷ H. Sko r o w s k i, *Prawa człowieka w służbie wolności*. Collectanea Theologica 58 (1988), fasc. IV, s. 34; F. J. Mazurek, *Nauczanie Kościoła o prawach człowieka*. Chrześcijanin w Świecie 18 (1986), z. 150, s. 6-7.

²⁸ Por. H. Sko r o w s k i, *Wolność religijna a prawa człowieka*. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 4 (1986), s. 100-112.

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, n. 1, Tekst polski. Wrocław 1986, s. 45.

tylko wartością człowieka, ale stanowi istotny element jego natury. Podkreśla to Jan Paweł II mówiąc: «Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym»³⁰. Powyższe stwierdzenie Papieża oznacza w konsekwencji, że wolność będąc wynikiem zagwarantowania w społeczeństwie podstawowych praw osoby ludzkiej, musi nieustannie odwoływać się do wartości duchowych, które stanowią gwarancję jej autentyczności i chronią ją przed deformacją w warunkach nacisków różnych ideologii politycznych czy ekonomicznych³¹.

Świadomość wolności, widoczna we współczesnym świecie na poziomie nie tylko konkretnych osób, ale także w wymiarze państwowym i międzynarodowym, idzie więc w parze, jak podkreśla *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, z uznaniem niezbywalnych praw osoby ludzkiej³².

Zostały one również uznane na forum wielu organizacji międzynarodowych jako powszechnie ważne i obowiązujące założenia wszelkiej polityki społecznej. We współczesnym świecie postrzega się w ich świetle znaczenie godności osoby ludzkiej w społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych uwarunkowaniach. Faktem jest, że dzięki licznym deklaracjom prawnym o zasięgu międzynarodowym osobiste i wewnętrzne przekonanie osób zyskało powszechną aprobatę. Dzięki temu powszechnemu świadectwu Kościoła oraz organizacji państwowych i międzynarodowych godność człowieka zyskuje uznanie w najszerszych kręgach społecznych. Stanowi to niewątpliwie wielki krok naprzód w realizacji cywilizacji miłości w dzisiejszym świecie, który jednak w swojej aktualnej historii ma wiele jeszcze punktów zagrażających prawom człowieka³³.

Świadectwa Kościoła i organizacji międzynarodowych, w kontekście istniejących problemów i konfliktów ideologicznych w świecie współczesnym, stano-

³⁰ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*. Orędzie na międzynarodowy Dzień Pokoju 1981. W: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. IV, Warszawa 1984, s. 11.

³¹ Por. H. Skórowski, *Prawa człowieka w służbie wolności*, s. 27-38; P. Góralczyk, *Wyzwolenie z niewoli do wolności w Chrystusie*. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny 5 (1993), s. 30-42; J. M. Swomley Jr, *Liberation Ethics*, New York 1972; por. J. Tischer, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając fenomenologię ducha Hegla*. Kraków 1993.

³² Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, n. 1, dz. cyt., s. 45; por. J. M. Swomley Jr, *Liberation Ethics*. New York 1972.

³³ Por. dokumenty organizacji międzynarodowych podnoszących kwestię praw człowieka, m.in: *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* oraz podstawowe dokumenty Kościoła na ten temat, ze szczególnym uwzględnieniem encyklik papieskich od czasów Leona XIII do Jana Pawła II. Por. także: Papieska Komisja „Iustitia Et Pax”, *Dokument „Kościół i prawa człowieka”*, *Więź* 3 (1978), s. 7-31; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Godność i prawa osoby ludzkiej*. *Chrześcijanin w Świecie* 11 (1985), s. 80-96; K. Papciałk, *Stolica Apostolska wobec rodziny narodów. Status i zasady zaangażowania*. Saeculum Christianum. 1(1994), nr 1, s. 205-217.

wią element jednoczący ludzi dobrej woli. Zbliżenie stanowisk organizacji państwowych i kościelnych jest wynikiem współczesnego spojrzenia na człowieka i jego godność w perspektywie niezbywalnych praw ludzkich, którym odpowiadają również właściwe obowiązki. Prawa człowieka i jego społeczno-moralne zobowiązania zyskują więc w oczach współczesnych ludzi i organizacji coraz większe zrozumienie i aprobatę, szczególnie w świetle konieczności prawnego zagwarantowania sprawiedliwości społecznej.

Powszechna akceptacja godności i praw człowieka, wyrażana w licznych dokumentach, deklaracjach i wypowiedziach organizacji państwowych i kościelnych, może być fundamentem bardziej sprawiedliwej przyszłości dla wielu społeczeństw. Ten optymistyczny charakter wypowiedzi w stosunku do otaczającej nas rzeczywistości społeczno-politycznej, ujawnia się m.in. w samym działaniu Jana Pawła II, który z głoszenia praw godnościowych osoby ludzkiej uczynił program naprawy sytuacji międzynarodowej w dobie współczesnej.

Zakończenie

Budowanie demokratycznego ustroju państwowego, szczególnie w państwach Europy Środkowo-Wschodniej, które od niedawna weszły na drogę demokratycznych przemian, jest związane z ideologicznymi sporami przedstawicieli różnych opcji politycznych. Kulturowe uwarunkowania poszczególnych państw i społeczeństw mają ogromne znaczenie w tym sporze.

W przedstawionym studium spór o państwo został uwzględniony w koncepcjach trzech doktryn: nauki społecznej Kościoła, doktryny liberalnej i marksistowskiej. Spór o państwo ujawnia się z całą wyrazistością w świetle dyskusji pomiędzy nimi, choć niewątpliwie perspektywa dyskusji jest o wiele szersza, co daje nadzieję na dalsze opracowania.

Jednym z istotnych zagadnień pojawiającym się w tym sporze jest skomplikowana problematyka podstaw aksjologicznych i ustrojowych państwa jako organizacji politycznej, ale równocześnie także podstaw kulturowych całej społeczności państwowej. Wydaje się, że stopień uczestnictwa obywateli w życiu państwowym jest w dużym wymiarze świadectwem stosunku władzy do obywateli państwa. Poszanowanie praw człowieka oraz partycypacja obywateli w życiu publicznym stanowią warunek *sine qua non* budowania demokratycznych fundamentów państwa prawnego.

**LA CONTROVERSIA SULLO STATO
ALLA LUCE DELLE DOTTRINE POLITICHE MODERNE**

Riassunto

La diversità dei concetti dello stato alla luce delle dottrine politiche moderne si può considerare nel contesto dei condizionamenti culturali delle concrete società statali.

Questi condizionamenti hanno la loro fonte sia nei concetti delle istituzioni liberali, marxisti, come pure cristiani.

Nello studio presente si cerca di presentare la controversia sullo stato alla luce di sopradette dottrine politiche.