

# Jerzy Koperek

---

## Demokratyczne państwo prawne w świele dialogu personalistyczno-liberalnego

---

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 4/1, 173-188

---

1997

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JERZY KOPEREK

## DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO PRAWNE W ŚWIETLE DIALOGU PERSONALISTYCZNO-LIBERALNEGO

### Wstęp

W analizie zasad tworzenia demokratycznego państwa prawnego należy – jak sądzimy – dokonać wyjaśnienia istotnych dla pogłębionej 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 koncepcji<sup>1</sup>.

### 1. Pojęcie praworządności w demokratycznym państwie prawnym

Źródłem dyskusji na powyższe tematy jest wprowadzenie artykułu 1, do obowiązującej obecnie w Polsce Konstytucji, który głosi, że «Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej»<sup>2</sup>. Zapis ten stanowi istotę zmian ustrojowych w Polsce, po roku 1989. Zasadniczym problemem toczącej się dyskusji wokół 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»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Por. A. J a m r ó z, *Demokracja współczesna. Wprowadzenie*, Białystok 1993.

<sup>2</sup> *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej według stanu prawnego obowiązującego w dniu 30 czerwca 1992 r.*, Warszawa 1992, art. 1, s. 5.

<sup>3</sup> A. J a m r ó z, *Demokracja współczesna*, s. 84.

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 nosicielem<sup>4</sup>.

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 totalitarnego<sup>5</sup>.

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.

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,

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 85

<sup>5</sup> Por. M. Pietrzak, *Model demokratycznego państwa prawnego*. W: *Studia Konstytucyjne. Teoretyczne problemy państwa*. T. 7. Warszawa 1990.

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 społeczeństwa<sup>6</sup>.

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 zasadniczo 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»<sup>7</sup>.

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 demokracji<sup>8</sup>.

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 stosowa-

---

<sup>6</sup> Por. J. Wróblewski, *Z zagadnień pojęcia i ideologii demokratycznego państwa prawnego (analiza teoretyczna)*. Państwo i Prawo. 6 1990, s. 3–16; por. także 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.

<sup>7</sup> A. Jamróz, *Demokracja współczesna*, s. 109.

<sup>8</sup> Por. J. Wróblewski, *Sądowe stosowanie prawa*. Warszawa 1988, s. 398–399.

nia jest uzasadnione tylko w przypadku przyjęcia odpowiednich założeń doktrynalnych w zakresie konstrukcji systemu prawnego<sup>9</sup>.

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 sprawiedliwego<sup>10</sup>.

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 faszyzmu, gdyż – pozostając jedynie na jej gruncie – niemożliwe 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 – legalne<sup>11</sup>.

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 sprawiedliwym<sup>12</sup>.

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

<sup>9</sup> Por. A. J a m r ó z, *Demokracja współczesna*, s. 111.

<sup>10</sup> Por. t a m ż e, s. 122.

<sup>11</sup> Por. t a m ż e, s. 123.

<sup>12</sup> Por. t a m ż e, s. 124.

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 zgodne z sensem społecznym normy, bądź respektuje aktualną świadomość prawną społeczeństwa<sup>13</sup>.

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 wpływającymi 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 Jamróż 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 konstytucyjne zagwarantowane»<sup>14</sup>.

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 wcześ-

<sup>13</sup> Por. J. Nowacki, *Dwa studia o rozumieniach praworządności*. Katowice 1980, s. 9–51; por. E. Smoktunowicz, *Analogia w prawie administracyjnym*, Warszawa 1970, s. 9–20.

<sup>14</sup> A. Jamróż, *Demokracja współczesna*, s. 125.

niejszymi zastrzeżeniami) jako dyrektywa bezwzględna. Treść konstytucji, fundamentalnego aktu prawnego, wpływającego z woli suwerennego społeczeństwa (bezpośrednio lub pośrednio), stanowiącego podstawę obowiązywania całego systemu prawnego – winna być sprawdzianem słuszności czy sprawiedliwości obowiązującego prawa»<sup>15</sup>.

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 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 Jamróz 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»<sup>16</sup>.

## 2. Obrona praw człowieka podstawą dialogu ideologicznego

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 Jaques Maritain, twórca podstaw i zasad kierunku filozoficzno-społecznego oraz koncepcji ustrojowej, którą sam nazwał integralnym humanizmem albo personalimem. Józef Majka stwierdza: «Ustrój, jaki

<sup>15</sup> T a m ż e, s. 125–126.

<sup>16</sup> Por. t a m ż e, s. 126.

proponuje Maritain, można by określić formułą demoracji 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. Jacques Maritain pojmując 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 współdziałanie 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»<sup>17</sup>.

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 osiągnięcia porozumienia w sprawach praktycznych mimo rozbieżności teoretycznych. Stajemy przed paradoksem: racjonalne uzasadnienie jest niezbędne i zarazem nieskuteczne, gdy idzie o porozumienie między ludźmi. Jest niezbędne, ponieważ instynktownie

<sup>17</sup> Por. J. M a j k a, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*. Rzym 1986, s. 295; por. J. M a r i t a i n, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris 1946.



każdy z nas wierzy w prawdę i skłonny jest przystać tylko na to, co uznaje 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»<sup>18</sup>.

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 przekonań 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»<sup>19</sup>.

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 wszystkich<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler. Kraków 1993, s. 83–84.

<sup>19</sup> Tenże, *Fragment przemówienia na drugiej Międzynarodowej Konferencji UNESCO*, Mexico City, 6 listopada 1947. W: Tenże, *Człowiek i państwo*, s. 84.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 85

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 wyłącznej słuszności ich uzasadnienia, całkowicie innego niż moje, a nawet przeciwstawnego mojemu w jego dynamizmie teoretycznym. Zakładając wspólną wiarę obu stron w kartę demokracji, chrześcijan 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<sup>21</sup>.

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

### **3. Możliwości porozumienia liberalizmu z personalizmem na płaszczyźnie obrony praw człowieka**

#### **A. Człowiek w centrum wyborów społecznych i fundamentem życia społecznego**

Z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła liberalna koncepcja osoby ludzkiej jest pozbawiona wymiaru transcendentnego, który

---

<sup>21</sup> T a m ż e.

w zasadniczy sposób nadaje człowiekowi godność osobową. W koncepcji chrześcijańskiej ten wymiar osoby ludzkiej równocześnie nadaje jej charakter społeczny, bo prawa jednostkowe są postrzegane w kontekście odpowiedzialności przed Bogiem i bliźnimi.

Taki sposób ujęcia praw osobowych człowieka zobowiązuje go do społecznej aktywności nie tylko z racji na przysługujące mu prawa, ale także ze względu na dążenie do osiągnięcia stanu sprawiedliwości społecznej, której głównym gwarantem jest transcendentalna godność człowieka, powołanego do jedności z Bogiem i do życia w solidarności społecznej z ludźmi jako braćmi, co określa się pojęciowo w kategoriach braterstwa międzyludzkiego<sup>22</sup>.

Rozpatrując ten rodzaj myślenia społecznego w kategoriach chrześcijańskich, należy dostrzec z jednej strony bliskość pojęć liberalnych i katolickich w odniesieniu do osoby ludzkiej, a szczególnie jej praw indywidualnych i osobowych, ale z drugiej strony widać wyraźne różnice w interpretacji tych praw na gruncie sprawiedliwości społecznej i solidarności międzyludzkiej. Określenie tych różnic sprowadza się równocześnie do porównania dwóch różnych aksjologicznych koncepcji człowieka jako osoby ludzkiej.

Na tej płaszczyźnie dostrzega się spór dwóch niezależnych od siebie systemów wartości etycznych. W istocie swojej jest to spór o człowieka, jego los i przyszłość oraz jego miejsce w państwie, a tym samym jest to spór o rodzaj demokracji, rodzaj państwa i kierunek rozwoju kultury narodowej. Człowiek, stanowiący centrum wszelkich przemian społecznych i politycznych, ekonomicznych i kulturowych, ma decydujące znaczenie we wszelkich wyborach społecznych, wobec czego spór o jego świadomość prowadzi do konkretnych decyzji w sensie politycznym i ekonomicznym zarazem. Te dwie bowiem sfery życia ludzkiego próbują w dzisiejszej rzeczywistości państwowej i międzynarodowej decydować o całokształcie rozwoju poszczególnych społeczeństw i narodów.

Wielokrotnie – na podstawie obserwacji życia społecznego – wydawać by się mogło, że ilekroć na scenie polityki państwowej i międzynarodowej pojawiają się zagadnienia o charakterze społecznym i wspólnotowym, tym większa istnieje szansa na porozumienie się dyskutujących ze sobą stron. Rzeczywisty problem zaczyna się, gdy na wokandę sporu trafia sam człowiek i jego różne koncepcje jako konkretnej jednostki tworzącej fundament życia społecznego. Oznaczałoby to i zarazem potwierdzałoby zdobyte przeświadczenie, że

<sup>22</sup> Por. H. Skorowski, *Od solidarności do braterstwa*. Studia Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. 4:1992, s. 72–83. por. W. Kasper, *Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach*. Communio. 5 : 1990, s. 57–67.

w istocie swojej spór o państwo i społeczeństwo, ekonomię i kulturę najwięcej kontrowersji niesie ze sobą w kontekście konkretnej, a zarazem wszechstronnej wizji człowieka wraz z jego prawami i obowiązkami<sup>23</sup>.

Stawiając przed sobą dwa systemy wartości etycznej: katolicki i liberalny, należy doprowadzić je do spotkania na gruncie pojęcia człowieka, czyli spojrzeć na nie w perspektywie antropologicznej. Jest w tym spojrzeniu zarówno nadzieja rozwiązania problemu, który mógłby w wielu przypadkach okazać się jedynie problemem słownictwa i nazewnictwa oraz teoretyczną grą pogładową, która w praktycznym działaniu ustępuje miejsca rozsądkowi.

### B. Demokracja a hierarchia w życiu społecznym

Do tej sfery zagadnień można by również włączyć na przykład problem wyboru między demokracją a hierarchią w życiu społecznym. W pierwszym wyborze dostrzega się praktyczny wpływ systemu wartości liberalnych na życie społeczno-polityczne kraju, a drugi wiąże się z katolicką koncepcją władzy. Spór wokół powyższych pojęć będzie w zasadzie sporem na tyle teoretycznym, że właściwie w dzisiejszym świecie kryzys wolności odpowiedzialnej i autorytetów prowadzić musi do konieczności wzajemnych uzupełnień i komplementarności obu pojęć w konkretnym i praktycznym życiu społecznym.

Jednakże ten optymizm, wypływający z uzgodnienia znaczeń pojęć na poziomie życia społecznego, nie zawsze może być podzielany. Wynika to zazwyczaj z oświeceniowej tradycji liberalizmu, w której rozum stawiany był na piedestale zdolności ludzkich, a późniejsza niewiara wielu propagatorów i zwolenników liberalizmu w zdolności poznawcze człowieka nie przesłaniała dość wyraźnie negacji wiary bądź zwykłej nieufności w odwoływanie się do transcendentnych sił pozaludzkich w reformowaniu społeczeństwa czy gospodarki.

Biorąc pod uwagę powyższe trudności porozumienia w sprawie systemu wartościowania etycznego, można jednakże stwierdzić, że tradycja sięgająca korzeni wolnościowej demokracji amerykańskiej, choć oparta na liberalnym systemie wartości, nigdy nie występowała przeciw wartościom wiary i transcendencji, a wprost przeciwnie, nawet z szacunkiem odnosiła się do każdego wyboru człowieka, obdarzając go zaufaniem i gwarantując mu swobodę wyznania

---

<sup>23</sup> Por. J a n X X I I. *Encyklika „Pacem in Terris”* (1963). Tekst polski, nn. 4–33. W: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*. Cz. 1. Rzym–Lublin 1987, s. 271–277; por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, s. 83–87.

i religii. Było to wynikiem liberalno-wolnościowych podstaw konstyucji amerykańskiej.

Z takim samym zaufaniem do wartości wiary spotykamy się w neoliberalnym programie ordoliberalistów niemieckich, którzy tworząc grupę reformatorską i zaplecze intelektualne dla chadecji, zgrupowanej wokół Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej (CDU), odnaleźli w wierze katolickiej i w społecznej nauce Kościoła podstawy do wywyższenia z kryzysu duchowego i ekonomicznego Niemiec Zachodnich po II wojnie światowej. Kryzys wartości etycznych, wynikły z totalitaryzmu hitlerowskiego, spowodował ogromny ich głód w ludzkich sumieniach. Stąd też chadecja niemiecka przy pomocy programu ordoliberalistów, kładącego nacisk na wszechstronny rozwój człowieka z jego prawami indywidualnymi do wiary i wolności sumienia, szukała rozwiązań głębokiego kryzysu ekonomiczno-etyczny społeczeństwa niemieckiego<sup>24</sup>.

Powyższe przykłady wskazują dobitnie, że porozumienie na gruncie praktycznym pomiędzy systemem wartości liberalnych a etyką personalistyczną jest możliwe i prowadzi do pozytywnych rezultatów na drodze prawdziwego pluralizmu, wynikającego z szacunku do człowieka i zaufania w jego indywidualne i społeczne wybory. To zaufanie i pluralizm stanowią podstawę zdrowej demokracji państwowej, której wpływy sięgają całokształtu życia społeczno-polityczno-ekonomiczno-kulturowego każdego kraju i narodu. Fundamentem wszelkich przemian jest jednakże sam człowiek i jego wola współpracy z innymi za zasadach sprawiedliwości, solidarności i braterstwa.

### C. Dialog wokół praw religijnych człowieka

Możliwość praktycznej współpracy na gruncie obu systemów wartości etycznych wynika choćby z samego faktu dążenia do prawdy jako wartości decydującej o wyborach indywidualnych i społecznych. Różne ujęcie tej prawdy jest tym co dzieli, ale w istocie swojej – to właśnie od pojęcia poznanej prawdy zależy konkretne postępowanie człowieka.

W etyce personalistycznej ceni się najwyżej prawdę absolutną, do której człowiek może dotrzeć swoim intelektem przy pomocy światła wiary lub przez otwarcie rozumu na transcendencję, albo też przez odwołanie się do prawa naturalnego zawartego w ludzkim sumieniu, posiadającym naturalną zdolność prawidłowego odczytywania tego

<sup>24</sup> Por. J. L e w a n d o w s k i, *Neoliberalowie wobec współczesności*. Gdynia 1991, s. 121–123; por. N. B o b b i o, *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, tłum. P. K e n e a l y, Minneapolis 1989.

prawa. Jedyne sumienie zdeformowane bądź nieprawidłowo uformowane może się mylić w prawdziwym i absolutnym odczycianiu zasad prawa naturalnego.

Liberalny system wartości etycznych nie dąży do poznania prawdy absolutnej, bo w przekonaniu liberałów nie jest to nawet możliwe ze względu na ograniczoność rozumu ludzkiego. Ta nieufność i sceptycyzm w możliwości poznawcze ludzkiego intelektu nie wyrasta jednakże z braku inicjatywy człowieka w kształtowaniu rzeczywistości, ale nabiera w tym konkretnym przypadku cech kreatywności i ciągłego poszukiwania prawidłowych rozwiązań w zakresie życia indywidualnego i społecznego. U podstaw tak pojętej działalności człowieka leży sama filozoficzna koncepcja osoby ludzkiej. Mając to na uwadze, można zrozumieć, że poznana i wyznawana prawda decyduje o sposobie jej realizacji w konkretnym życiu człowieka. Dlatego też w obu systemach etycznych poznanie prawdy i szczerze jej wyznawanie prowadzi do określonego działania społecznego.

W porównaniu obu systemów wartościowania etycznego natrafiamy na pewnego rodzaju paradoks. Liberałowie uznając, że poznanie prawdy ostatecznej i absolutnej przekracza ich możliwości intelektualne oraz wyrażając przekonanie, że prawdy należy nieustannie poszukiwać, bo nie są nigdy jej pewni do końca, równocześnie proponują najbardziej konkretne rozwiązania w dziedzinie ekonomii, polityki, kultury i zasad współżycia różnych grup społecznych.

Z drugiej strony przedstawiciele etyki personalistycznej, nastawieni na poszukiwanie prawdy ostatecznej i absolutnej w swoim życiu i w życiu społeczeństwa, tak bardzo są czasem zafrapowani odkrywaniem tajemnic i ostatecznych fundamentów reprezentowanego przez siebie systemu wartości etycznych, że w historii etyki katolickiej dopiero od czasów Papieża Leona XIII – idąc za jego przykładem – zwrócili większą uwagę na wymiar ekonomiczny i tzw. kwestię społeczną jako wyraz ich zainteresowania warunkami, zagrożeniami i prawami świata pracy.

Podniesione zagadnienie można zrozumieć w kontekście tradycji, z których oba systemy etyczne wyrosły. Tradycja etyki personalnej sięga korzeniami wartości wiary w Boga jako źródło prawdy absolutnej. Zaangażowanie całkowite po tej stronie daje poczucie pełnego zrealizowania się osoby jako jednostki. Nie zawsze jednak człowiek odnajduje swój wymiar społeczny. Niewątpliwie solidarność Boga z człowiekiem w osobie Bosko-ludzkiej Chrystusa jest szczytem i ideałem wszelkiej solidarności międzyludzkiej. Wyciągnięcie jednakże wszystkich konsekwencji etycznych z tego faktu stało się trudnym wyzwaniem stojącym przed ludźmi wierzącymi. Dopiero Sobór Watykański II aspekt społeczny zaangażowania się chrześ-

cijanina w świat ostatecznie zaakceptował i zaproponował jako wyzwanie czasów. Faktem jest jednak, że życie wspólnotowe w czasach apostołskich i wczesnym chrześcijaństwie odznaczało się wysokim stopniem zrozumienia i realizacji zasad życia społecznego.

Indywidualizm, o który był posądzany system wartości liberalnych, w praktyce, a także w teorii, został w różnych etapach historii zasymilowany w życiu Kościoła i wiernych. Czasy Magisterium posoborowego tę lukę skutecznie eliminują z życia Kościoła. Okres budowania demokracji państwowej w Polsce po roku 1989 może być, mimo, że przyniósł wiele zagrożeń i kontrowersji, czasem budowania nowego ładu społecznego przy czynnym udziale Kościoła. Na płaszczyźnie więc budowy demokracji mogą spotkać się oba systemy wartościowania etycznego. Jest to kolejny dowód na zapotrzebowanie, a tym samym rozwój nauki społecznej Kościoła w życiu publicznym państwa.

Wymiar religijny i transcendentny etyki personalistycznej, a tym samym obrona religijna praw obywateli, może uzupełniać zainteresowania liberalizmu sprawami polityczno-ekonomicznymi. W tym wymiarze myślenia społecznego widać jasną możliwość współpracy, ale równocześnie rozwoju każdego systemu etycznego poprzez akceptację specyficznych elementów drugiego. Z tej racji dostrzegamy również możliwości rozwoju nauki społecznej Kościoła poprzez poszerzenie horyzontu spojrzenia na całokształt życia społecznego obywateli. Równocześnie wzrastać może znaczenie tej dyscypliny naukowej wśród innych dyscyplin i dziedzin teologicznych<sup>25</sup>.

Na tej współpracy skorzystać może także liberalny kierunek myśli społecznej. Położenie bowiem akcentu na wymiar religijny i transcendentny w dialogu z etyką personalistyczną może mieć charakter pozytywny dla samych obywateli, którzy budując demokratyczne państwo, społeczeństwo, kulturę i ekonomię są równocześnie filozoficznie, religijne i egzystencjalnie zaspokojeni wewnętrznie.

Podbudowa filozoficzna obu systemów etycznych nadaje im charakter ludzki i wysoce humanistyczny. Różnice w założeniach filozoficznych nie powinny jak się wydaje po powyższej analizie – determinować możliwości praktycznej współpracy przedstawicieli obu kierunków myśli społecznej. Ich spotkanie się na płaszczyźnie człowieka i działalność dla jego rzeczywistego, czyli prawdziwego dobra, powinny przesądzać o konieczności i potrzebie wszechstronnego dialogu, burząc mury nieufności i braku tolerancji.

<sup>25</sup> Por. P. Góralczyk, *Teologiczna wizja człowieka jako podstawa nauki społecznej Kościoła*. W: *Kosmos i człowiek*, Poznań – Warszawa 1989, s. 343–355; por. t e n ż e, *O teologię katolickiej nauki społecznej*. *Communio*. 3 : 1981, s. 98–111; J. M a j k a, *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1981.

Na kanwie tych przesłanek powstać może w praktyce przykład rozwiązywania trudnych sporów etycznych wokół sprawy człowieka i jego prawdziwego dobra. Takie porozumienie stanowiłoby nie tylko przejaw dobrej woli przedstawicieli obu kierunków społecznej myśli ludzkiej i wartościowania etycznego, ale również byłoby wyrazem preferencji na rzecz samego człowieka, godnego starań i troski ze strony każdego państwa zmierzającego do prawdziwej demokracji

### Zakończenie

Etyczny wymiar ludzkiego życia stanowi istotny element działalności człowieka i społeczeństwa. Próba zrozumienia sporu między liberalnym a personalistycznym wartościowaniem etycznym ma ważne znaczenie dla samookreślenia się osób społecznie zaangażowanych. W zakresie tego sporu mieści się również odpowiedź na pytanie, czy i na ile Kościół jako hierarchia i Kościół jako Lud Boży, ma prawo do społeczno-polityczno-ekonomicznego-kulturowego zaangażowania się w ramach państwa, narodu i społeczeństwa.

Przyjmując za punkt wyjścia człowieka jako osobę ludzką zdolną do konkretnych wyborów etycznych, żyjącą w określonych uwarunkowaniach społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturowych, przeanalizowane zostały w zaprezentowanej pracy możliwości wzajemnego porozumienia się liberalnego i personalistycznego systemu wartościowania etycznego. Takie porozumienie ma szczególne znaczenie dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej, które aktualnie pozostają pod silnym wpływem transformacji systemowych wywołanych przełomem 1989 roku.

Każdorazowy wstrząs o szerokim zasięgu politycznym wywołuje potrzebę pogłębionych refleksji na tematy egzystencjalne ludzi i społeczeństw. Jednym z takich – jak sądzimy – bardzo aktualnych zagadnień jest dialog liberałów z personalistami. Wynik tego dialogu wydaje się jednak nie do końca owocny w zakresie ich całkowitego porozumienia się jako że obejmuje dwie różne filozofie społeczne oparte na różnych podstawach etyczno-prawnych.

To, co z zasady będzie różnić liberałów od personalistów, odnosi się do ich stosunku w kwestii moralno-prawnych podstaw teorii społecznych. Według liberałów funkcja prawa jest ograniczona jedynie do prostej organizacji życia społecznego i państwowego. W teorii tej nie ma miejsca na funkcję wychowawczą i formacyjną, którą – zdaniem personalistów – powinno pełnić doskonale ukonstytuowane prawo. Liberałowie natomiast nie zmierzają zupełnie do określenia doskonałych formuł prawnych, ograniczając się jedynie



do takich, które w danej chwili i na danym etapie rozwoju społeczeństwa spełniają swoją rolę wyznaczoną przez społecznie akceptowaną opinię publiczną dla zagwarantowania wolności obywatelskich.

## LO STATO DEMOCRATICO DI DIRITTO NELLA LUCE DEL DIALOGO PERSONALISTICO – LIBERALE

### S o m m a r i o

„Lo stato democratico di diritto nella luce del dialogo personalistico – liberale” costituisce l’argomento del presente studio 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 dello studio 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 sporadetto 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 dell’anno 1989.

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.