

Jerzy KOPEREK CP

WŁADZA PAŃSTWOWA A SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE W ŚWIECIE NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

WSTĘP

Katolicka nauka społeczna koncentruje się wokół zagadnień godności osoby ludzkiej oraz wynikających z niej uprawnień indywidualnych i społecznych. Jednym ze szczególnych uprawnień jest prawo do wolności obywatelskiej, wyrażające się w wolności działania, myślenia, przekonań religijnych i możliwości budowania społeczeństwa obywatelskiego.

Prawo do wolności jest często rozpatrywane także w kontekście różnych filozoficznych koncepcji, a zwłaszcza w filozofii liberalnej. We współczesnej historii Polski tego rodzaju myśl wolnościowa związana była z istnieniem opozycyjnych ugrupowań dysydenckich i politycznych.

Interesującym zagadnieniem z punktu widzenia powstawania neoliberalnej idei wolności w ramach opozycji demokratycznej przed 1989 rokiem w Europie Środkowo-Wschodniej jest zwrócenie uwagi na dwa podstawowe elementy myślenia na przekór komunistycznej tradycji. Pierwszym z tych zagadnień jest problematyka autonomii jednostki. Drugie zagadnienie natomiast można określić mianem społeczeństwa obywatelskiego¹.

W odniesieniu do pierwszego zagadnienia należałoby stwierdzić, że chodzi tutaj o kształtowanie się stanowiska indywidualistycznego w opozycji do komunistycznych założeń. Świadczyło to o rodzeniu się myśli liberalnej, która stwierdza, że jednostka posiada nieograniczone

¹ Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 94-95.

prawo osądzania istniejącego porządku politycznego w ramach i zarazem przed trybunałem własnego sumienia i rozumu. Jest ona w tym działaniu całkowicie autonomiczna i wolna.

Sens i istota społeczeństwa obywatelskiego były natomiast rozumiane jako dążenie człowieka do rozwijania życia publicznego, wyrażającego autentyczne potrzeby jednostek i które zarazem byłoby niezależne od władzy państwowej. W ramach tak rozumianego życia publicznego zaznacza się działanie wolnych jednostek oraz ich swobodnych zrzeszeń. Obydwa zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane. Z tej przesłanki wynika wypowiedź Adama Seligmana: «[...] właśnie istnienie wolnych i równych obywateli – owych autonomicznych, upodmiotowionych jednostek – czyni możliwym samo istnienie społeczeństwa obywatelskiego»².

1. Autonomia jednostki a społeczeństwo obywatelskie

A. Prawa człowieka i obywatela

Zagadnienie autonomii jednostki i społeczeństwa obywatelskiego było charakterystyczne dla systemu wartości wschodnioeuropejskiej opozycji demokratycznej. Równocześnie stanowiło ono podstawę kształtowania się myśli liberalnej w tych społeczeństwach. Wokół wspomnianych zagadnień, wyrażających bardziej określony system wartości etycznych aniżeli konkretny program rodzącej się partii politycznej, koncentrowała się cała wschodnioeuropejska opozycja demokratyczna. Można więc stwierdzić, że komunistyczny program przebudowy społeczeństwa załamał się pod wpływem moralnej siły społecznej. Taka postawa opozycyjna ludzi uwydatniła się zwłaszcza w społecznym postulatcie autonomii jednostki i społeczeństwa obywatelskiego.

Dążenie opozycji demokratycznej, wyrażone między innymi w literaturze dysydenckiej, do zagwarantowania jednostce jej autonomii zbiega się w istocie rzeczy z propagowaniem określonej filozofii człowieka, która jest w wysokim stopniu indywidualistyczna³. Opozycja więc, przyjmując za słuszny indywidualistyczny kierunek swojej myśli społecznej, zwracała swoją uwagę przede wszystkim na prawa człowieka i obywatela: «Orientacja antypolityczna przesuwiała płaszczyznę walki z komuniz-

² A. Seligman, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, New York, brw, s. 5; por. tenże, *Liberalism, Citizenship and Autonomy*, ed. David Milligan i William Watts Miller, Avebury, Aldershot 1992.

³ Por. C. Lefort, *Politics and Human Rights*, w: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, Polity Press, Cambridge 1986, s. 241.

mem w stronę obrony praw człowieka i obywatela, zmniejszając tym samym znaczenie motywów kolektywistycznych, jakie musiałyby się pojawić w dyskusji na temat ustroju politycznego, nieuchronnie dotykającej takich spraw, jak suwerenność ludu czy niepodległość narodu»⁴.

Antypolityczne nastawienie elit opozycji demokratycznej przed 1989 rokiem w krajach wschodnioeuropejskich było wynikiem realnego spojrzenia na rzeczywisty układ sił politycznych. Pożądane przez społeczeństwo obalenie ustroju politycznego było w przekonaniu opozycji sprawą dalszej przyszłości. Z tej racji koncentrowała się ona na działaniu możliwym do wprowadzenia w życie indywidualne i społeczne obywateli w istniejących warunkach systemu totalitarnego. Takim sposobem była próba moralnej odbudowy narodu i społeczeństwa, wyrażająca się w obronie praw człowieka i obywatela: «Dysydentyzm nie przeciwstawiał komunizmowi innej polityki, lecz starał się ustanowić inną moralność, inny pogląd na świat, inny sposób życia. Taka była teoria i taka była praktyka – w każdym razie tak długo, jak długo jego przedstawiciele byli tylko dysydentami i nie mieli możliwości działania na szeroką skalę»⁵.

Zdaniem György Konrada «społeczeństwo uzyskuje polityczną świadomość nie wtedy, gdy podziela jakąś polityczną filozofię, lecz wtedy, gdy nie daje się nabrać na żadną»⁶. Ten element działania politycznego był widoczny w myśli i praktyce dysydenckiej. Realistyczne spojrzenie na rzeczywistość zabraniało opozycji demokratycznej żyć marzeniami niemożliwymi w aktualnej sytuacji do zrealizowania: «Należało zatem robić to, co mogło być zrobione: wpływać na świadomość członków społeczeństwa i kształcić ich umiejętność samoorganizacji, pośrednio przygotowując w ten sposób Wielką Zmianę, która kiedyś z pewnością stanie się możliwa»⁷.

Tak sformułowany radykalny program działania opozycji budował „od dołu” możliwie najszersze enklawy wolności i niezależności, przy równoczesnym totalnym zanegowaniu realnego socjalizmu. Program ten A. Michnik określił mianem „nowego ewolucjonizmu”⁸. Akcentując wymiar oddziaływania na sferę moralności i mentalności ludzkiej w celu

⁴ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 102-103.

⁵ Tamże, s. 96.

⁶ G. Konrad, *Antipolitics. An Essay*, Harcourt, Brace, Jovanovich, San Diego-New York-London 1984, s. 123.

⁷ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 96.

⁸ Por. A. Michnik, *Nowy ewolucjonizm*, w: *Ugoda. Praca organiczna. Myśl zaprzeczona*, Biblioteka Kwartalnika Politycznego „Krytyka”, Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA, Warszawa 1983, s. 140-148.

przygotowania dojrzałych społecznie i politycznie obywateli, nie był to jednak program polityczny zmierzający do odebrania władzy komunistom. Miał to być krok w kierunku przyszłej pełnej wolności. Czasy „Solidarności” dowiodły tego niezbicie, rozwijając ideę „nowego ewolucjonizmu” przez zastąpienie go ideą „samoograniczającej się rewolucji”. Choć zasadnicza treść obu idei była podobna, to jednak nowsza z nich przewidywała szerszy zakres aspiracji politycznych⁹.

Wyzbycie się w założeniu programowym bezpośredniej konfrontacji z totalitarnym ustrojem, co powodowało w tym kontekście właściwie antypolityczne nastawienie opozycji, wynikało – zdaniem V. Havla – z faktu, że «wszelkie życie polityczne w tradycyjnym znaczeniu zostało uśmiercone»¹⁰. Na potwierdzenie konieczności antypolitycznych działań opozycji demokratycznej można przytoczyć słowa A. Michnika, który zauważał brak niezależnej myśli politycznej w krajach wschodnioeuropejskich: «W państwach komunistycznych nie funkcjonowała niezależna myśl polityczna – były zabiegi u władz i były wybuchy społecznego gniewu»¹¹.

Wydaje się więc, że próba przetrwania idei wolnościowych w społeczeństwie, podejmowana przez pracę opozycyjną kół dysydenckich, liczyła się w sposób oczywisty z realnymi możliwościami minionej totalitarnej epoki. Podkreślanie aspektu obrony praw człowieka i obywatela, a w ten sposób budowa filarów demokracji liberalnej w stylu zachodnim, czyli autonomii jednostki i społeczeństwa obywatelskiego, było drogą do pełnego sukcesu.

Trzeba jednak zauważyć, że antypolityczne argumenty ówczesnej opozycji wynikały z dwóch zasadniczych przekonań: «że z ustrojem politycznym nic na razie nie da się zrobić, lecz również, jeżeli nie przede wszystkim, odkrycie, iż schematy myślenia politycznego, wykształcone w przeszłości lub zapożyczone ze społeczeństw zachodnich, okazują się zawodne w warunkach realnego socjalizmu. Stąd paradoksalne twierdzenie Havla, że idea rewolucji politycznej jest dla dysydentów nie do przyjęcia nie dlatego, że jest zbyt radykalna, lecz dlatego, że jest za mało radykalna»¹².

⁹ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 96.

¹⁰ V. Havel, *Siła bezsilnych*, w: *Thriller i inne eseje*, tłum. P. Heartman, Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA, Warszawa 1988, s. 64.

¹¹ A. Michnik, *Szanse polskiej demokracji*, Aneks, Londyn 1984, s. 100.

¹² J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 96; por. V. HAVEL, *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 79-80.

B. Myśl liberalna w opozycji demokratycznej

Na podstawie powyższych stwierdzeń zauważamy istotne różnice zachodzące między pojęciami liberalizmu zachodniego a sformułowaniami charakterystycznymi dla liberalizmu ukształtowanego w społeczeństwach żyjących w ustroju totalitarnym, czyli w warunkach realnego komunizmu. Jedną z istotnych cech, różniących oba pojęcia, jest ich stosunek do indywidualizmu jako klasycznego kierunku myśli liberalnej. Charakterystyczne dla opozycji dysydenckiej było pojęcie tzw. kolektywnego indywidualizmu. Wynikało ono z faktu ograniczenia autonomii jednostki w warunkach totalitarnych w porównaniu z tradycją liberalną¹³.

Dla zrozumienia pojęcia „kolektywny liberalizm” należy zwrócić uwagę na to, że stronami opozycji były jednostka i państwo, jednostka i system, ale nie jednostka i społeczeństwo. Oznacza to w konsekwencji, że jednostka, która w warunkach realnego socjalizmu była poddana represjom i ograniczeniom ze strony państwa, jednocześnie szukała wsparcia w swoich wolnościowych dążeniach ze strony społeczeństwa, które było poddane podobnym zagrożeniom co ona i było w taki sam sposób niechętnie nastawione do państwa i jego represyjnych instytucji.

Tak więc istniała zasadnicza jedność odczuć społecznych i indywidualnych osób w sprawie totalitarnego charakteru państwa, a tym samym istotna rozbieżność między państwowym – i zarazem oficjalnym – systemem wartości a wartościami wyznawanymi przez większość społeczeństwa¹⁴. W tych warunkach większą rolę, wynikającą z walki o prawa osoby ludzkiej i jej indywidualne dobro, odgrywał tzw. społeczny konformizm, aniżeli konformizm zakładany i wymagany przez państwo. Waznym elementem tej walki okazała się religijna wspólnota Kościoła, którą jednostka uważała za ważniejszą od komunistycznego państwa. Nieprzystosowanie się do nakazów państwowych i zarazem opozycja wobec nich prowadziła i wynikała z afirmacji solidarności ze wspólnotą pozapaństwową¹⁵.

Poszukiwanie takiej pozapaństwowej wspólnoty w celu ochrony własnych praw obywatelskich i politycznych można w tych konkretnych warunkach nazwać „kolektywistycznym indywidualizmem”. Pojęcie to znajdujemy także w charakterystyce poglądów Johna Stuarta Milla¹⁶. Oznaczałoby ono w czasach dysydenckiej walki o prawa człowieka

¹³ J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 104.

¹⁴ Por. E. Wnuk-Lipiński, *Rozpad pałowniczy. Szkice z socjologii transformacji ustrojowej*, ISP PAN, Warszawa 1993, rozdz. IV.

¹⁵ Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 105.

¹⁶ Por. R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society. A Historical Argument*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1991, s. 22 i nast.

i obywatela tworzenie wspólnoty „niepokornych”, wspólnoty „niezależnego społeczeństwa” czy „społeczeństwa obywatelskiego”.

Warto więc podkreślić, że w systemie totalitarnym próby dążenia do autonomii jednostki w stosunku do państwa były nierozdzielnie związane z próbami jednoczesnego uczestnictwa we wspólnocie, która te dążenia popierała i umacniała w walce o prawa ludzkie. Niepoddawanie się dyktatowi państwa stanowiło wyraz nonkonformistycznej w stosunku do niego postawy społecznej. Z taką postawą identyfikowała się większość ówczesnego społeczeństwa polskiego, które w postawie opozycyjnej do państwa i zarazem konformistycznej w stosunku do innych ludzi żyjących w tym samym społeczeństwie, odnajdywało sens zasady „życia w prawdzie”¹⁷.

Idea społeczeństwa obywatelskiego nawiązywała w Polsce do tradycji „narodu bez państwa”, traktując oba wymienione typy organizacji społecznej jako całkowicie sobie przeciwstawne. Pierwszy z nich opierał się na dobrowolnym współdziałaniu, a drugi na przymusie¹⁸. W tym świetle jest zrozumiałe bardzo silne podkreślanie wartości moralnych narodu przez ówczesnego Prymasa Polski Kard. Stefana Wyszyńskiego oraz Episkopat Polski, jak również Papieża Jana Pawła II¹⁹.

Państwo komunistyczne, świadome takiej postawy społecznej, zmierzało do atomizacji społeczeństwa, aby doprowadzić do sytuacji, którą – zdaniem A. Michnika – można by nazwać «[...] destrukcją społeczeństwa czy też przekształceniem narodu w ludność»²⁰. Sytuacja taka wynikała z podstawowej cechy totalitaryzmu jaką – według J. Kuronia – jest «[...] wywłaszczenie społeczeństwa z organizacji, a co za

¹⁷ Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 105.

¹⁸ Por. F. Znaniecki, *Siły społeczne w walce o Pomorze*, w: Tenże, *Narody współczesne*, PWN, Warszawa 1990, s. 369-370.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1989, Watykan 1989; por. Cz. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II*, Chrześcijanin w Świecie 10 (1983), s. 1-12; por. H. Skorowski, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990; por. J. Krucina, *Papieski program odrodzenia narodu*, Colloquium Salutis 16 (1984), s. 235-244; por. H. Nadrowski, *Tożsamość narodu w świetle wypowiedzi papieskich*, Ateneum Kapłańskie 102 (1984), s. 294-310; por. S. Wyszyński, *Wiara Kościoła mocą jednoczącą naród*, w: *Dei Virtus*, pr. zb., Wrocław 1974, s. 11-20; por. J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1982; por. Cz. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogika narodu według Stefana Wyszyńskiego*, w: *Polska teologia narodu*, pr. zb., Lublin 1986, s. 183-242; por. F. Manthey, *Naród w Kościele powszechnym*, Ateneum Kapłańskie 54 (1957), s. 168-178, 326-341; por. E. Ozorowski, *Teologia narodu*, Chrześcijanin w Świecie 5 (1983), s. 1-8; por. J. Zatorski, *Kultura i tożsamość narodowa*, Życie i Myśl 11 (1975), s. 59-64.

²⁰ A. Michnik, *Takie czasy. Rzecz o kompromisie*, Aneks, Londyn 1985, s. 85.

tym idzie, atomizacja społeczna i rozkład więzi»²¹. Jediną więc rzeczą, do jakiej w tej sytuacji dążyło państwo, było rozbijanie i atomizowanie społeczeństwa. Lapidarnie ujął tę prawdę A. Michnik stwierdzając, że komunistyczny rząd «[...] jedno umiał: rozbijać społeczną solidarność»²².

W takim kontekście ideologicznym i historycznym powstanie i działalność NSZZ „Solidarność” stanowiły wyraz jednobrzmiącej myśli społecznej Polaków, którzy poprzez domaganie się urzeczywistnienia w realiach polskich prawa do wolnego zrzeszania się w niezależne i samorządne związki zawodowe, zmierzali do radykalnych przemian społeczno-politycznych. Rok 1989 stał się punktem zwrotnym takich przemian w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej. Warto jednak zauważyć, że przełom tego roku okazał się «[...] rewolucją bez rewolucyjnej teorii»²³.

C. Niezależność duchowa obywateli wobec państwa

Budowa społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowo-Wschodniej zaczynała się od ogłoszenia państwu i światu suwerenności własnego sumienia. Ten motyw walki o autonomię jednostki zauważa Vladimir Tismaneanu twierdząc, że: «[...] kamieniem węgielnym kontrspołeczeństwa jest decyzja jednostki, aby ogłosić swoją niezależność duchową»²⁴.

Rola „Solidarności” w tym procesie wynikała ze zbiorowego zrywu narodowego i społecznego, aby prawa osobowe i społeczne zrealizować w życiu zjednoczonych w walce o niezależność duchową jednostek. Była to więc walka o prawa wolnościowe człowieka, których podstawą jest ogłoszenie wolności duchowej jako sfery życia niedostępnej dla totalitarnych zapędów państwa. Terminu „społeczeństwo obywatelskie” zaczęto używać w Europie Środkowo-Wschodniej najpierw w odniesieniu do Polski i „Solidarności”, jako naturalnych przeciwników i opozycji wobec komunizmu.

Na tej podstawie można więc wyprowadzić wnioski na temat roli Kościoła w czasach walki o prawa człowieka i obywatela w ustroju komunistycznym. Stanowił on bowiem prostą drogę, najpierw do

²¹ J. Kuroń, *Polityka i odpowiedzialność*, Aneks, Londyn 1984, s. 51.

²² A. Michnik, *Szanse polskiej demokracji*, dz. cyt., s. 27.

²³ C. Offe, *Kapitalizm jako projekt demokratyczny? Teoria demokracji w obliczu potrójnego przejścia w Europie Środkowowschodniej*, *Studia Socjologiczne* 3-4 (1992), s. 16.

²⁴ V. Tismaneanu, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*, The Free Press, New York 1992, s. 153; por. T. G. ASH, *The Uses of Adversity. Essays on the Fate of Central Europe*, Random House, New York 1989, s. 203.

zbudowania, a później do ogłoszenia światu niezależności duchowej ludzi walczących o własne prawa wolnościowe, osobowe i społeczne. W tym znaczeniu praca Kościoła w sferze życia duchowego nie była oderwana od rzeczywistości, ale jak najbardziej z nią związana poprzez formację duchową obywateli, którzy w większości deklarowali się jako wierzący i praktykujący ludzie Kościoła.

Droga do pełnej autonomii jednostki i społeczeństwa obywatelskiego prowadziła więc przez opozycję demokratyczną. Timothy Garton Ash twierdzi nawet, iż «można napisać historię ostatnich dziesięciu lat Środkowo-Wschodniej Europy jako historię walk o społeczeństwo obywatelskie»²⁵. W Polsce zinstytucjonalizowaną formą oporu przeciw państwu komunistycznemu, jeszcze przed powstaniem „Solidarności”, było zaistnienie w 1976 roku na scenie społeczno-politycznej kraju Komitetu Obrony Robotników²⁶.

Pomimo jednak organizacyjnych prób wprowadzenia w życie społeczno-polityczne kraju zasad społeczeństwa obywatelskiego, faktycznie o rekonstrukcji idei takiego społeczeństwa można mówić dopiero w odniesieniu do triumfów „Solidarności”. Należy jednak i w tym przypadku pamiętać, że idea ta w rozumieniu społeczeństwa epoki solidarnościowej odwoływała się bardziej do potocznych skojarzeń z terminami „społeczeństwo” i „obywatel”, aniżeli do tych koncepcji społeczeństwa, które od czasów Johna Locke'a stworzyli teoretycy polityki²⁷.

Należy jednakże pamiętać, że niemal wszystkie nowoczesne teorie społeczeństwa obywatelskiego skłaniały się do przeciwstawiania go państwu. Podobnie twierdzi także Alvin W. Gouldner: «Zasadniczym aspektem społeczeństwa obywatelskiego jest to, że stanowi ono sferę niezależną od państwa, której nie determinuje stan polityki, albowiem posiada ona swe własne życie. Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego [...] ma więc w znacznej mierze charakter rezydualny, odnosząc się do tego, co nie jest państwem i co pozostaje w społeczeństwie, kiedy „wyłączy się” państwo. Sprawą zasadniczą było ustalenie, że państwo nie obejmuje społeczeństwa, że poza państwem jest jeszcze coś ważniejszego. Nie zostało jednak wyjaśnione, co to takiego»²⁸.

²⁵ Tamże, s. 194; por. M. Molnar, *La démocratie se lève à l'Est. Société civile et communisme en Europe de l'Est, Pologne et Hongrie*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; por. V. Tismaneanu, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel*, dz. cyt.

²⁶ Por. J. J. Lipski, *Komitet Obrony Robotników – Komitet Samoobrony Społecznej, Aneks*, Londyn 1983.

²⁷ Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 114.

²⁸ A. W. Gouldner, *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the*

Najistotniejszym w tym kontekście rozważań jest fakt, wspólny dla całej bogatej tradycji teoretycznej w zakresie zdefiniowania terminu „społeczeństwo obywatelskie”, wprowadzania w życie indywidualne i społeczne przesłanki o konieczności istnienia przestrzeni wolnego od przymusu zreszenia się ludzi w celu obrony własnej godności poza instytucją państwową. Powstał więc – jak zaznacza Michael Walzer – «obraz [...] ludzi swobodnie zrzeszających się i komunikujących ze sobą, tworzących i przekształcających grupy wszelkiego rodzaju [...]»²⁹.

Powstanie takiego obszaru indywidualnej i społecznej wolności było elementem jednoczącym ludzi. Zdaniem V. Havla, chodziło wówczas przede wszystkim o uświadomienie sobie, że istnieje i jest możliwy «[...] obszar innego życia, takiego, które jest zgodne z własnymi intencjami i samo strukturalizuje się zgodnie z nimi»³⁰. Brak nawiązywania do tradycji teoretycznej – co później ujawniło się z całą ostrością – był o tyle zrozumiały, że inny był kontekst jej powstawania i rozwoju.

W warunkach ustroju komunistycznego państwo, będąc represyjnie nastawione do społeczeństwa, jest równocześnie organicznie niezdolne do generowania prawdziwej wspólnoty. Interesująca jest w tym kontekście polemika Raymonda Arona z „Konstytucją wolności” Friedricha von Hayeka: «Ideal społeczeństwa, w którym każdy wybierałby swoich bogów i swoje wartości, może się upowszechnić dopiero wtedy, gdy jednostki są już wychowane do życia zbiorowego [...]. Aby pozostawić każdemu człowiekowi prywatną sferę decyzji i wyboru, potrzeba najpierw, aby wszyscy lub większość chcieli żyć razem i uznawali za prawdziwy ten sam system idei i za obowiązującą tę samą formułę prawowitości. Aby społeczeństwo było wolne, musi ono istnieć»³¹.

Biorąc pod uwagę zasadę sformułowaną przez George'a Kolankiewicza, że «[...] poszukiwanie społeczeństwa obywatelskiego jest wyrazem utraty prawdziwej wspólnoty, będącej źródłem i afirmacją wartości ogólnospołecznych»³², można zrozumieć dążenie ludzi żyjących w syste-

Development of Theory, Oxford University Press, New York 1986, s. 356-357; por. C. Lefort, *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson, Polity Press, Cambridge 1986; por. N. Bobbio, *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, tłum. Peter Kenealy, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 22; por. W. Lenin, *O liberalizmie i demokracji*. Wybór, Książka i Wiedza-Progress, Warszawa-Moskwa 1987.

²⁹ M. Walzer, *The Civil Society Argument*, w: *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, ed. Chantal Mouffe, Verso, London 1992, s. 97.

³⁰ Por. V. Havel, *Siła bezsilnych*, dz. cyt., s. 85.

³¹ R. Aron, *Etudes politiques*, Gallimard, Paris 1972, s. 211; por. A. Walicki, *The Marxian Conception of Freedom*, w: *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, ed. Z. Brzeziński i J. Gray, St. Martin's Press, New York 1984, s. 217-242.

³² G. Kolankiewicz, *The Reconstruction of Citizenship: Reverse Incorporation in Eastern*

mie totalitarnym do wolnego zrzeszania się. Najbardziej spektakularnym wyrazem tej walki było powstanie w 1980 roku, w wyniku ogólnonarodowych strajków robotniczych, NSZZ „Solidarność”.

Wystąpienia przeciw totalitarnej władzy państwowej miały na celu poszerzenie granic prywatnej egzystencji. To co w liberalizmie zachodnim nazywane jest indywidualizmem, niejako wyłączeniem się ze spraw publicznych, w krajach wschodnioeuropejskich nosi charakter upublicznienia tego, co prywatne. W warunkach realnego socjalizmu, w którym system totalitarny doprowadził do zmonopolizowania w rękach określonej kategorii obywateli życia publicznego, sfera prywatna obejmowała zarówno wymiar osobisty, w odróżnieniu od społecznego czy publicznego, jak i wymiar społeczny, w odróżnieniu od politycznego czy państwowego. Istniejąca sytuacja sprawiła więc, że prywatność miała dwa wymiary: indywidualny i społeczny³³.

We wschodnioeuropejskiej myśli społecznej ruch miał odbywać się w przeciwnym kierunku, aniżeli przewidywał to zachodni liberalizm. Prywatność więc miała tu dwa wymiary: indywidualny i społeczny. W ten sposób mogły przetrwać wartości narodowe i kulturowe społeczeństwa żyjącego w totalitarnym ustroju społeczno-politycznym i społeczno-ekonomicznym. Ponadto zaistniała podstawowa różnica pomiędzy społeczeństwem obywatelskim zachodnim i wschodnim. Na Zachodzie społeczeństwo to, choć niedoskonałe czy niepełne – jak określali je teoretycy problemu – jednak dla jednostki było istniejącym faktem. Jego podstawę i infrastrukturę stanowiły żywiołowo rozwijające się kapitalistyczne stosunki gospodarcze.

Na Wschodzie natomiast sytuacja była odwrotna. Społeczeństwo obywatelskie wyrosło tu bowiem w warunkach określonej ideologii i z tej racji było ono wytworem ideologicznej opozycji. W tym kontekście chodziło przede wszystkim o powstanie i rozwój nowego ładu moralno-społecznego. Zasady życia ekonomicznego nie były w takich warunkach rozstrzygnięte i nie podlegały fundamentalnej rewizji. Ich niejasność wynikała w istocie rzeczy z innych zainteresowań społeczno-politycznych oraz z walki o moralny i ideologiczny wymiar życia obywateli.

Ze względu na powyższe różnice, istniejące w spojrzeniu na zagadnienia autonomii jednostki i społeczeństwa obywatelskiego na Wschodzie i Zachodzie, warto zwrócić uwagę na inne warunki i zarazem inną drogę prowadzącą do osiągnięć w wymiarze życia polityczno-ekonomicznego

Europe, w: *Constructing Capitalism. The Reemergence of Civil Society and Liberal Economy in the Post-Communist World*, ed. Kazimierz Z. Poznański, Westview Press, Boulder Co. 1992, s. 152.

³³ Por. J. Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, dz. cyt., s. 109; por. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 250.

krajów o różnym stopniu rozwoju demokracji. Inna droga do budowy społeczeństwa obywatelskiego i jego dobrobytu w krajach wschodnioeuropejskich zaznaczyła się brakiem doświadczeń w działaniu człowieka określanego mianem „homo oeconomicus”. Natomiast zagadnienia polityczno-ekonomiczne w zachodniej demokracji liberalnej odgrywają bardzo istotną rolę jako czynnik budowy społeczeństwa obywatelskiego.

Nawiązując do przedstawionych argumentów warto zwrócić uwagę na fakt, że nauka społeczna Kościoła stanowiła w ówczesnym społeczeństwie polskim zespół zasad społeczno-etycznych odnoszących się zwłaszcza do poszanowania prawa do tożsamości narodowej, które Prymas Tysiąclecia kard. Stefan Wyszyński propagował przez wielorakie działania o charakterze religijnym, np. obchody Millennium Chrztu Polski (1957-1966). W sposób istotny wpływały one na społeczno-religijną świadomość obywateli państwa polskiego. Taki religijno-społeczny charakter oddziaływania na życie obywateli wynikał z sytuacji politycznej kraju, nawiązującego do wolnościowych tradycji, któremu siłą narzucono totalitarną ideologię marksistowską, depersonifikującą życie rodzinne, społeczne i narodowe³⁴.

Nauka społeczna Kościoła stanowiła punkt odniesienia duszpasterskiej działalności Episkopatu Polski, ale równocześnie wypunktowała braki w jej wprowadzaniu w życie społeczne, polityczne, ekonomiczne i kulturowe obywateli kraju. Dopiero wybór kard. Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową uświadomił całemu narodowi istotę i możliwości przemian społeczno-politycznych, niezbędnych dla wprowadzenia prawa chrześcijańskiej wolności w życie indywidualne i społeczne obywateli. Dokonało się to w praktyce w kontekście solidarnościowego zrywu niepodległościowego, urzeczywistnionego poprzez działalność Niezależnego Związku Zawodowego „Solidarność”³⁵.

2. Autonomia związków zawodowych

A. Związki zawodowe w państwie prawa

W kontekście powyższych analiz wydaje się, że jednym z istotnych zagadnień, któremu nauka społeczna Kościoła winna stawić czoła

³⁴ Por. S. Pyszka, *Kościół katolicki w dobie zachodzących w Polsce przemian*, Horyzonty Wiary 12 (1992), s. 11.

³⁵ Por. S. Pyszka, *Chrześcijańska nauka społeczna w dobie odzyskiwania przez Polskę pełnej suwerenności*, Horyzonty Wiary 13 (1992), s. 21-38.

w warunkach aktualnych transformacji społecznych, jest problematyka autonomii związków zawodowych. W polskiej rzeczywistości ostatnich lat silna pozycja niezależnych związków zawodowych „Solidarność” stanowiła i nadal stanowi ważny element w budowie społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznego państwa prawa. Znaczenie więc związków zawodowych w obronie podstawowych praw obywatelskich jest przedmiotem analizy etyki personalistycznej.

Z punktu widzenia Katolickiej Nauki Społecznej autonomia związków zawodowych jest wynikiem prawa ludzi do zrzeszania się w niezależne i samorządne organizacje pracownicze³⁶. Spojrzenie nauki społecznej Kościoła na problematykę autonomii związków zawodowych wpisuje się bezpośrednio w analizę relacji między autonomią jednostki a społeczeństwem obywatelskim.

Katolicka Nauka Społeczna jako etyka personalistyczna stwierdza, że niezależne i samorządne organizowanie się ludzi wyraża właściwy stosunek obywateli do władzy państwowej. Jej zdaniem, powinien on być oparty na zasadach wolności człowieka jako podmiotu wszelkich wspólnot społecznych, narodowych i państwowych.

W tej dziedzinie Kościół wypowiada się jednoznacznie, broniąc niezbywalnego prawa człowieka do zrzeszania się w wolne związki zawodowe, wynikającego z jego społecznej natury³⁷. Św. Tomasz z Akwinu, analizując społeczną naturę człowieka, dostrzega w ludzkim

³⁶ Por. F. Kampka, *Związki zawodowe w nauce społecznej Kościoła*, Przegląd Powszechny 1 (1990), s. 76-91.

³⁷ Por. Leon XIII, *Encyklika „Rerum novarum”* (1891), Tekst polski, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz.1, Rzym-Lublin 1987, s. 41-65; por. Leon XIII, *Encyklika „Libertas praestantissimum”* (1888), Tekst polski, *Kurier Poznański* 152 (1888); por. PIUS XI, *Encyklika „O bezbożnym komunizmie”* (1937), Tekst polski, tłum. S. Okoniewski, Nakład Polskiej Katolickiej Agencji Prasowej, Warszawa 1937; por. Pius XI, *Encyklika „Quadragesimo anno”* (1931), Tekst polski, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 67-101; por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”* (1963), Tekst polski, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 269-303; por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”* (1967), Tekst polski, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 391-416; por. Paweł VI, *List Apostolski „Octogesima adveniens”* (1971), Tekst polski, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 427-448; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (1979), Tekst polski, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1987, s. 21-61; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”* (1981), Tekst polski, w: Jan Paweł II, *Nauczanie Papieskie*, IV, 2, 1981, (lipiec – grudzień), Pallottinum, Poznań 1989, s. 69-104; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* (1987), Tekst polski, Rzym 1987; Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”* (1991), Tekst polski, L'Osservatore Romano 4 (1991), s. 4-30; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Kraków 1993, tekst polski także w: L'Osservatore Romano 10 (1993), s. 4-47.

działaniu wymiar społeczny, którego źródłem są „*inclinationes naturales*” tkwiące w samej naturze osoby ludzkiej³⁸.

B. Prawo do wolnego zrzeszania się

Fakt zrzeszania się robotników w wolne związki zawodowe jest wyrazem realizacji zasady solidarności społecznej. Ich niezależność i autonomia w stosunku do wszelkich uwarunkowań politycznych stanowi o gwarancjach obywatelskiej wolności. Z tej racji prawo do zrzeszania się w niezależne związki zawodowe wpisane jest w polityczny krajobraz i mozaikę każdego demokratycznego państwa.

Z istoty swojej związki zawodowe są niezależne od instytucji państwowych oraz partii politycznych. Tak długo jednak są one samorządne, tzn. rządzące się jedynie własnym statutem, jak długo pełnią odpowiedzialnie swoją rolę w systemie społeczno-politycznym państwa. Jakakolwiek próba zawłaszczenia sobie organizacji zawodowych pod płaszczykiem lepszej służby społecznej, w istocie swojej zmierza do podporządkowania tych organizacji instytucjom państwowym. Organizacje zawodowe winny wyrażać spontaniczny udział robotników w ich zawodowych zrzeszeniach.

Sam fakt, że związki zawodowe są budowane na podstawie spontanicznie realizowanej zasady solidarności międzyludzkiej, a zawłaszczenie sobie tych relacji przez instytucje państwowe czy partie polityczne jest zanegowaniem i bezpośrednim uderzeniem w wolność obywatelską, która wyraża się w prawie do wolnego zrzeszania się w niezależne i samorządne związki zawodowe, świadczy najdobitniej o konieczności przestrzegania elementarnej zasady budowania życia społecznego w oparciu o poszanowanie godności osoby ludzkiej.

W zrzeszaniu się osób w podobne organizacje zawodowe mamy do czynienia z mieszaniem się wpływów politycznych z ekonomicznymi oraz wolności obywatelskich z zależnościami od systemów państwowych. Systemy takie, które będą negować czy też podporządkowywać sobie niezbywalne prawo do wolnego zrzeszania się osób w organizacje zawodowe, są systemami z gruntu totalitarnymi. Tylko prawdziwa demokracja akceptuje wolne, samorządne i niezależne związki zawodowe, bo służą one aktywizacji społecznej i zawodowej obywateli.

³⁸ Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II q. 94, a. 4; por. także K. Demmer, *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*, ad uso degli studenti, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, s. 58.

C. Międzynarodowe Związki Zawodowe

Związki zawodowe dla wyrażenia swojej siły łączą się w szerszej anizeli jednonarodowej organizacji. Wynika to z faktu, iż przedsiębiorstwa zaczynają się łączyć w ponadnarodowe organizmy gospodarcze zwane «multinationalia». Logiczną konsekwencją takiego stanu rzeczy są międzynarodowe związki zawodowe, które globalnie kontrolują sytuację świata pracy. Na tej płaszczyźnie organizacyjnej w celu kształtowania światowej polityki ekonomicznej powstała również Międzynarodowa Organizacja Pracy (OIT)³⁹.

Potrzeba połączenia się związków zawodowych w organizacje międzynarodowe jest wywołana również pojawiającymi się zagrożeniami ze strony państwa czy partii politycznych, które próbują niekiedy „związać ręce” krajowym związkom zawodowym spontanicznie zakładanym na zasadzie niezbywalnego prawa do wolnego zrzeszania się obywateli. Zagrożenia takie stanowią ze strony instytucji państwowych i partyjnych formę narzucania związkom zawodowym własnych ideologii politycznych i ekonomicznych.

Ideologia *ex definitione* jest ograniczoną, zawężoną i jednostronną wizją świata. Wszelkie próby podporządkowania sobie związków zawodowych – poprzez narzucanie im ideologicznych koncepcji społecznych – oznacza, że zamiast zajmowania się sprawami robotniczymi stają się one *de facto* przedłużonym ramieniem państwa lub określonej partii politycznej wśród świata pracy. Jan Paweł II, oponując przeciw temu zjawisku ograniczania prawa do wolności obywateli, stwierdza: «Związki nie mają charakteru „partii politycznych” walczących o władzę i nie powinny podlegać decyzjom partii politycznych, ani też mieć zbyt ścisłych związków z nimi. W takiej bowiem sytuacji łatwo tracą łączność z tym, co jest ich właściwym zadaniem, to znaczy zabezpieczenie słusznych uprawnień ludzi pracy w ramach dobra wspólnego całego społeczeństwa, stają się natomiast narzędziem do innych celów»⁴⁰.

D. Pluralizm polityczny

W systemie totalitarnym, przy założeniu monopartyjności w przeciwieństwie do pluralizmu politycznego, związki zawodowe stanowiły jeszcze jedną okazję ucisku społecznego. Stąd też wynika, że w centrum zagadnienia autonomii związków zawodowych leży problematyka

³⁹ Por. „Laborem exercens”, nn. 17-18, dz. cyt., s. 90-93; por. S. Markiewicz, *Chrześcijaństwo a Związki Zawodowe*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1985.

⁴⁰ Por. „Laborem exercens”, n. 20, dz. cyt., s. 96.

człowieka i jego niezbywalnych praw mających swoje źródło w godności ludzkiej.

Organizacja związków zawodowych oparta jest na zasadzie solidarności społecznej. Stosunek państwa do związków zawodowych powinna natomiast określać zasada pomocniczości, polegająca na wspieraniu niższych wspólnot społecznych, a nie na ich zastępowaniu w wypełnianiu określonej roli społecznej. To wspieranie więc winno ograniczać się jedynie do niezbędnych działań, które są poza możliwościami niższych wspólnot.

Reasumując można stwierdzić, że zadanie państwa polega przede wszystkim nie na wyręczaniu, na drodze interwencjonizmu państwowego, niższych organizmów społecznych w ich podstawowych funkcjach, ale na pozostawieniu im maksymalnej wolności w zakresie ich samowystarczalności. Do takich wspólnot społecznych wymagających wsparcia ze strony organizacji państwowych, zalicza się przede wszystkim rodzinę.

Niezależne związki zawodowe, stanowiące wyraz praktycznego zastosowania zasady solidarności i niezbywalnego prawa osób do wolnego zrzeszania się, są istotnym warunkiem demokratycznego państwa. Rzeczywiste wprowadzenie w życie zasady solidarności i pomocniczości decyduje o pluralistycznym ujęciu życia społeczno-politycznego, opartego na wolnościach obywatelskich. W takich warunkach są zagwarantowane podstawowe prawa osoby ludzkiej, stanowiące równocześnie sprawdzian demokratycznych instytucji społecznych i państwowych.

ZAKOŃCZENIE

Nauka społeczna Kościoła, przedstawiając w swoim nauczaniu ekonomiczno-polityczny wymiar życia ludzkiego, może stanowić dla krajów Europy Środkowo-Wschodniej wykładnię zachowywania praw godnościowych człowieka i obywatela w ulegających szybkiej transformacji warunkach życia społeczeństwa. Powstające w tej perspektywie zagrożenia społeczne mają charakter wysoce antropologiczny, jako że dotyczą podstawowych sfer życia człowieka.

Zdobycie umiejętności właściwego odnalezienia się w zmieniających się radykalnie warunkach życia jednostki i społeczeństwa jest trudną sztuką przystosowania się i podjęcia zarazem wyzwania rzuconego przez rzeczywistość. Problematyka obrony praw człowieka w zakresie zagadnień ekonomiczno-politycznych jest jednym z bardzo istotnych elementów społecznego nauczania Kościoła, dzięki któremu zaznacza On swoją obecność w życiu społecznym obywateli. Na Jego autorytet powołują się również przedstawiciele niektórych kierunków zachodniej

liberalnej myśli społecznej. Ze szczególnym wyakcentowaniem można odwołać się do założeń ordoliberalów niemieckich oraz doświadczeń demokratycznego społeczeństwa amerykańskiego.

Katolicka nauka społeczna w ujęciu Jana Pawła II jest w szczególności sposobem nastawioną na godność osoby ludzkiej i wynikające z niej prawa osobowe człowieka. Personalistyczny wymiar społecznego nauczania Kościoła jest w ciągłym dialogu ze współczesną myślą społeczną, reprezentowaną w szczególności przez myśl liberalną. Jan Paweł II podejmuje otwarty z nią dialog w swojej społecznej encyklice „Centesimus Annus”. Powołując się na jej przemyślenia w zakresie polityczno-ekonomicznego rozwoju społeczeństw współczesnych, dostrzegamy znaczenie społecznej nauki Kościoła w rozwiązywaniu aktualnych dylematów ludzkości. W ten sposób Kościół dzięki swojej nauce społecznej odnajduje właściwe dla siebie miejsce na arenie międzynarodowej.

Jerzy KOPEREK CP

IL POTERE STATALE E LA SOCIETÀ CIVICA NELLA LUCE DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Sommario

L'aspetto politico dell'ordine sociale ha, tra l'altro, il suo carattere personalistico e liberale. Qui sopra è stata presentata la posizione della Chiesa, che afferma nella sua dottrina sociale il valore del personalismo che accentua i diritti umani della persona e della società. Per i liberali la politica non ha il carattere di servizio per il bene comune. L'unica questione da considerare è il creare un ordine politico che garantisca la libertà di ogni „individuum”. Non c'è il passaggio dalla libertà dell' „individuum” al bene comune, perché non esiste – secondo il ragionamento dei liberali – la dimensione sociale della natura umana.

Lo stato è il risultato dell'accordo tra le persone e, in effetti, diventa un organismo sociale atomistico. La persona non ha – secondo i liberali – la natura sociale in se stessa. È invece totalmente indipendente dagli altri. Questo programma politico liberale offre soltanto la garanzia dei diritti personali, però non sociali. In questo senso l'individualismo liberale può facilmente passare all'assolutismo, perché l'obbedienza al potere deve essere assoluta come risulta dall'indicazione della legge costituita da un sovrano.

La relazione tra il potere statale e la società civica costituisce l'elemento essenziale della situazione politica all'interno dello stato. Questo concetto vale sia per lo stato totalitario, come pure per lo stato democratico. La garanzia dei diritti dei cittadini è possibile però soltanto nello stato democratico. L'oppressione nello stato dei diritti umani significa in effetti l'introduzione dei principi totalitari.

L'autonomia dell'individuo è un elemento caratteristico della società civica. Nei paesi est-europei sotto il potere comunista, l'opposizione politica dedicandosi alla difesa dei diritti dei cittadini rappresentava il mondo libero e le tendenze democratiche all'interno di ogni nazione. Il primo effetto dell'opposizione era un cambio nella mentalità dei cittadini e in loro consapevolezza di essere liberi anche nella situazione oppressiva.

La più forte opposizione politica nei paesi est-europei si è consolidata nei sindacati, tra cui il primo indipendente era il sindacato polacco „NSZZ Solidarność”. L'autonomia politica dei sindacati è una prova della libertà civica garantita dallo stato. I sindacati moderni che difendono il loro diritto all'associarsi liberamente si sono organizzati nelle strutture nazionali e mondiali. La garanzia dei diritti umani e dell'autonomia politica dei sindacati, è un risultato prima di tutto del pluralismo politico che è il fondamento di risolvere pacificamente le controversie sociali, politiche, economiche e culturali in vero stato democratico.

La presentazione di tutta questa prospettiva sembra essere necessaria per poter fare delle costatazioni assolutamente oggettive. Su questa via appare il valore della dottrina sociale della Chiesa che – con le sue proposizioni – cerca di influire sul campo economico, mettendo in evidenza l'argomento personalistico, nell'analisi delle condizioni economiche. Si deve quindi affermare che la costruzione del giusto sistema socio-economico nel mondo contemporaneo richiede la garanzia dei diritti della persona umana, prima di tutto a livello dei diritti religiosi e spirituali.

Dopo aver analizzato l'aspetto sociale e politico, si dovrebbe essere coscienti che la difesa dei diritti umani, nello stato democratico di diritto, prende il suo inizio dal concetto adeguato della persona umana, che è una fonte degli atteggiamenti morali dei cittadini. Questi valori possono essere rivelati nella loro piena forza soltanto nell'ambiente dove è salvaguardato il diritto alla libertà umana. Tutte le difficoltà al livello sociale, politico ed economico cominciano dalla negazione di questo diritto. La persona è creativa soltanto nelle condizioni umane in cui essa può esprimersi nella sua più profonda esperienza, la quale si rivela prima di tutto nell'esperienza religiosa. Da questo risulta la necessità di garantire la libertà religiosa, che diventa una manifestazione particolare della dignità umana; questa dignità che è stata donata alla persona umana dal suo Creatore.

La problematica dello studio sopra presentato ha lo scopo di essere una proposta oggettiva dell'analisi della sfera socio-politica dell'uomo e della società, vista secondo la prospettiva del dialogo tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali. Questa proposta è centrata sull'analisi della persona umana e i suoi diritti, giacché ogni proposta liberale o personalista di risolvere i problemi dell'ordine sociale e politico dello stato democratico è stata riferita alla dignità della persona che costituisce l'ultimo momento di accettare o rigettare ogni soluzione intellettuale o pratica. L'ordine sociale si caratterizza proprio con la garanzia dei diritti umani, che si spiegano nella luce della dignità dell'uomo. La persona umana è quindi il limite di ogni missione sociale,

politica, economica e culturale dello stato, nel confronto della società e della nazione, di cui la persona costituisce il centro di riferimento.

Alla fine dell'analisi del dialogo tra la dottrina sociale della Chiesa e il sistema dei valori liberali, si può porre una domanda molto concreta: „Quale filosofia sociale è preferibile attualmente per la Polonia o per i paesi Est-europei, che si trovano nella profonda trasformazione del sistema sociale, politico, economico e culturale dello stato?”. La risposta è già stata data. Soltanto la filosofia che accetta e propone la verità integrale sull'uomo è degna di chiamarsi «la sapienza», o di costituire un vero amore per la sapienza. L'uomo è un mistero più grande e più affascinante che il Creatore ha potuto regalare alla sua creatura. Quest'uomo, volendo realizzarsi pienamente, nelle condizioni del mondo contemporaneo, ha bisogno di conoscere la verità su se stesso. Essa è necessaria per poter costruire l'ordine sociale, politico, economico e culturale, in cui la dignità della persona umana sia rispettata. L'uomo è, e deve rimanere sempre in ogni programma sociale, politico, economico e culturale, il soggetto del suo agire, ad ogni livello della vita personale e sociale.

Programmando il futuro dell'uomo, si deve ricordare che ogni scienza sociale è continuamente in evoluzione dottrinale. Anche a livello dell'insegnamento sociale dei Papi, questa evoluzione è evidente. Il merito della prospettiva moderna della dottrina sociale della Chiesa, basata sui diritti della persona umana, è di Giovanni XXIII, che con la „*Pacem in terris*” ha proposto il catalogo dei diritti umani ed ha affermato la soggettività dell'uomo nella società internazionale. Il Concilio Vaticano II, e attualmente Giovanni Paolo II, nel loro insegnamento sociale, si riferiscono chiaramente alla dignità della persona umana, che è il soggetto dell'agire sociale, economico, politico e culturale nello stato democratico di diritto.

Questa evoluzione riguarda pure il liberalismo che oggi cerca di dare risposte sempre più adeguate ai bisogni e alle richieste della gente. Il futuro del dialogo delle diverse filosofie sociali dipende dalla loro giusta concezione della persona umana e dalla garanzia dei diritti personali e sociali nello stato, nella nazione e nella società contemporanea.