

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY WE WROCŁAWIU

PIOTR WRÓBEL

DEMOKRACJA JAKO USTRÓJ WŁADZY PAŃSTWA

W ENCYKLIKACH JANA PAWŁA II

**Praca doktorska
napisana na seminarium
teologii praktycznej pod kierunkiem
ks. prof. dra hab. Waldemara Irka**

Wrocław 2009 rok

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Bibliografia | IV |
| Wstęp | 1 |
| Rozdział I Konieczność władzy i jej zadania w państwie | 7 |
| Wprowadzenie | 7 |
| 1. Natura władzy – filozoficzno-antropologiczny i psychologiczno- socjologiczny aspekt władzy | 11 |
| 2. Od <i>demos</i> do <i>kratos</i> – geneza oraz podstawowe implikacje „władzy ludu” u wybranych myślicieli politycznych | 20 |
| 3. Władza w filozoficzno-teologicznej refleksji św. Augustyna i św. Tomasza | 55 |
| 4. Geneza i zadania władzy w nauczaniu Jana Pawła II i całej nauce społecznej Kościoła | 67 |
| Rozdział II Modele sprawowania władzy | 75 |
| Wprowadzenie | 75 |
| 1. Istota i ogólne założenia niedemokratycznych form sprawowania władzy w państwie | 77 |
| 2. Autorytaryzm, totalitaryzm, dyktatura i autokracja jako formy niedemokratycznego sprawowania władzy | 92 |
| 3. Niebezpieczeństwo niedemokratycznej demokracji jako efekt jej wynaturzenia | 108 |
| 4. Rodzaje demokracji | 123 |
| | 131 |

| | | |
|--------------------------|--|-----|
| Rozdział III | Werdykt większości – pułapka demokracji liberalnej | |
| | Wprowadzenie | 131 |
| | 1. Systemy partyjne i wolne wybory | 134 |
| | 2. Rola i zadania opinii publicznej | 156 |
| | 3. Rodzaje bezpośredniego uczestnictwa w rządzeniu | 167 |
| | 4. Większość i mniejszość w demokracji | 173 |
| | 5. Werdykt większości jako podstawowe narzędzie demokracji w ocenie Jana Pawła II | 190 |
| Rozdział IV | Podstawowe wartości przed procedurami demokracji | 196 |
| | Wprowadzenie | 196 |
| | 1. Spór o wartości podstawowe w pluralistycznej przestrzeni publicznej ... | 199 |
| | 2. Etos demokracji liberalnej | 225 |
| | 3. Personalistyczne wyznaczniki antropologiczne i aksjologiczne dla ustroju demokratycznego | 249 |
| | 4. Transcendentna godność osoby w personalizmie Karola Wojtyły – Jana Pawła II | 258 |
| Rozdział V | Droga do zgody etycznego minimum | 276 |
| | Wprowadzenie | 276 |
| | 1. Postulat neutralności światopoglądowej i etycznej państwa w dawnych i współczesnych rozważaniach na temat demokracji | 279 |
| | 2. Zasada laickości państwa w nauczaniu Kościoła | 292 |
| | 3. Prawa człowieka jako etyczny fundament demokracji | 305 |
| | 4. Konieczność wypracowania etycznego minimum dla demokracji w nauczaniu Jana Pawła II | 318 |
| Zakończenie | | 349 |

Bibliografia

Źródła

Dokumenty Jana Pawła II

Jan Paweł II, Adhortacja *Tertio millennio adveniente*, Wrocław 1994

Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Wrocław 1991

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Wrocław 1995

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław 1994

Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1997

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Wrocław 1993

Dokumenty Kościoła

Benedykt XVI, *Caritatis in veritate*, Wydawnictwo AA s.c., Kraków 2009

Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, Wydawnictwo M, Kraków 2006

Biblia Tysiąclecia – Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. IV Pallottinum, Poznań – Warszawa 1990

Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humane* [W:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Wydanie III, Poznań, brak roku wyd.

Jan Paweł II, *Homilia na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 czerwca 1997* [W:] *Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997 - 10 czerwca 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997

Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na krakowskich Błoniach 18.08.02 r.*, cytata za: „Tygodnik Powszechny” Nr 34 (2772), 25 sierpnia 2002

Jan Paweł II, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003

Jan Paweł II, *Oroędzie na XX Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu*, 1986: www.kns.gower.pl/media/media1986.htm.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005

- Jan Paweł II, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego* (12 stycznia 2004) [W:] „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) 2004, nr 3 (261)
- Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności*, Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 1981
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris* [W:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym - Lublin 1987, t.I.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994
- Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, praca zbiorowa pod redakcją Sławomiry Wronkowskiej i Marii Zmierzak, Wydanie IX, uaktualnione, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji iura et bona*, 5 maja 1980
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, 18 listopada 1974
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* [W:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Wydanie III, Poznań, brak roku wyd.
- Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu* (4 czerwca 2000) [W:] „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) nr 4 (232), 2001
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, Wydawnictwo „JEDNOŚĆ”, Kielce 2005

Literatura podstawowa i pomocnicza

- Antoszewski Andrzej i Herbut Ryszard, *Systemy polityczne współczesnego świata*, ARCHE, Gdańsk 2007
- Arneson Richard J., *Równość* [W:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod redakcją Roberta E. Goodlina i Philipa Pettita, Książka i Wiedza, Warszawa 1998
- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982
- Arystoteles, *Polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004

- Balicki Marek, *Dlaczego państwo neutralne światopoglądowo?* [W:] „Res Humana” 6/55, 2001
- Ball Terence, *Władza* [W:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998
- Baranowska Elżbieta, *Wartości w życiu człowieka*, Suwalski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Suwałkach, Suwałki.
- Bartnik Czesław Stanisław, *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza „CZAS”, Lublin 1995
- Bartyzel Jacek, *Demokracja*, POLWEN, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002
- Bauman Zygmunt, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006
- Bauman Zygmunt, *Socjologia*, Wydawnictwo „ZYSK I S-KA”, Poznań 1996
- Bauman Zygmunt, *Wolność*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, Kraków 1995
- Berlin Isajah, *Cztery eseje o wolności*, PWN Warszawa 1994
- Bombicki Maciej Roman, *Encyklopedia Actus Purus. Prawo i ekonomia. Leksykon prawniczy*, Polsko-Europejskie Towarzystwo Finansowe „Pol-Euro-Business” S.A., Warszawa, brak roku wydania
- Borowski Henryk, *U źródeł pochodzenia wartości moralnych* [W:] „Res Humana” 6/79, 2005
- Buksiński Tadeusz, *Współczesne filozofie polityki*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2006
- Buttiglione Rocco, *Myśl Karola Wojtyły*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996
- Charles Rodger SI, Maclaren Drostan OP, *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*, „W drodze” Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1995
- Copleston Frederick, *Historia Filozofii. Tom I. Grecja i Rzym*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998
- Copleston Frederick, *Historia filozofii. Tom IX. Od Maine de Birana do Sartre’a*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991
- Copleston Frederick, *Historia Filozofii tom IV, Od Kartezjusza do Leibniza*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1995
- Dahl Robert A., *O demokracji*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2000
- Drat-Ruszczak Krystyna, *Portret narcyza* [W:] „Charaktery” nr 9(68), wrzesień 2002

- Dulles Avery SJ, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003
- Encyklopedia Katolicka, Tom VI, Graal-Ignorancja*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993
- Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003
- Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, Jacek Bartyzel, Bogdan Szlachta, Adam Wielomski, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007
- Foucault Michel, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, Warszawa 1998
- Franchi Anne-Marie, *Laicyzm w Europie* [W:] „Res Humana” 3/58, 2002
- Fukuyama Francis, *Koniec historii*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1996
- Galarowicz Jan, *Imię własne człowieka. Filozoficzne ujęcie wolności przez Karola Wojtyłę*, [W:] „W Drodze” 1988, nr 10 (182).
- Gilson Étienne, *Tomizm*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998
- Gray John, *Liberalizm*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Fundacja im.Stefana Batorego, Kraków 1994
- Grimaldi Nicolas, *Dylematy wolności*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007
- Guzek Mariusz, *Wolność - stan bez przymusu. O liberalizmie politycznym Fryderyka Augusta von Hayka* [W:] „Chrześcijanin w świecie” 1993, nr 1 (192)
- Hallowell John H., *Moralne podstawy demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993
- Hayek Friedrich von, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1998
- Herr Theodor, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999
- Hindess Barry, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, PWN, Warszawa-Wrocław 1999
- Hobbes Thomas, *Elementy filozofii*, t. I, Warszawa 1956
- Hobbes Thomas, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956
- Hobbes Thomas, *Lewiatan*, Warszawa 1954
- Höffe Otfried, *Etyka i państwo prawa*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1992
- Höffe Otfried, *Sprawiedliwość polityczna*, Kraków 1999
- Hoye William J., *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003

- Irek Waldemar, *Aby przetrwać kryzys kultury. Troska Kościoła o Europę*, Wydawnictwo „Lamis”, Wrocław 2003
- Irek Waldemar, *Granice Europy?* [W:] „Chrześcijanin w Świecie” 1997 nr 2 (203)
- Irek Waldemar, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie ‘błędu antropologicznego’ (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003
- Irek Waldemar, *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005
- Irek Waldemar, *Wokół pojęcia demokracji* [W:] „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (1993) nr 2
- Jabłoński Andrzej W., *Opinia publiczna* [W:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Praca zbiorowa pod redakcją Bogumiła Szmulika i Marka Żmigrodzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006
- Jarnecki Michał, *Dzieje ustroju w zarysie*, Agencja Wydawnicza AGA-PRESS, Warszawa 1998
- Jedlicki Jerzy, *Przedwczesny pogrzeb inteligencji* [W:] „Gazeta Wyborcza” 28-29 stycznia 2006
- Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa 1986
- Kant Immanuel, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001
- Karwat Mirosław, *O demagogii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006
- Klose Alfred, *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, Tarnów 1995
- Kołodziejczyk Leszek, *Główne nurty marksizmu. Część II – Rozwój*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań (b. roku wydania)
- Kołodziejczyk Kazimierz, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1999
- Kowalczyk Stanisław, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998
- Kowalczyk Stanisław, *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995
- Kowalczyk Stanisław, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986
- Kowalczyk Stanisław, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, RW KUL, Lublin 2001
- Kowalczyk Stanisław, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Wydawnictwo diecezjalne, Sandomierz 2000

- Kowalczyk Stanisław, *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990
- Król Marcin, *Filozofia polityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2008
- Król Marcin, *John Locke i początki liberalizmu* [W:] „Gazeta Wyborca” 30 X-1XI 2004
- Król Marcin, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, Kraków 1996
- Król Marcin, *Populizm kontra demokracja* [W:] „Rzeczpospolita” 3 kwietnia 2004
- Król Marcin, *Słownik demokracji*, „Res Publica”, Warszawa 1991
- Krucina Jan, *Centesimus annus jako releksja Rerum novarum* [W:] *Jan Paweł II Centesimus annus. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998
- Krucina Jan, *Co mówi papież? Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Wrocław 2005
- Krucina Jan, *Myśl społeczna Kościoła*, Wrocław 1993
- Krucina Jan, *Pokój społeczny, pokój głębi*, Wrocław 2001
- Krucina Jan, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995
- Krucina Jan, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław 1995
- Krucina Jan, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995
- Krucina Jan, *Wznoszenie wartości podstawowych*, Wrocław 2007
- Krymlicka Will, *Współczesna filozofia polityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków; Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, 1998
- Kupny Józef, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1994
- Legutko Ryszard, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Wydawnictwo ARKANA, Kraków 1994
- Legutko Ryszard, *Wolność negatywna, wolność pozytywna* [W:] Miesięcznik „ZNAK” 1986, nr 10 (383)
- Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992
- Macedo Stephen, *Cnoty liberalne*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1995
- Majka Józef, *Etyka społeczna i polityczna*, ODiSS, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1993
- Majka Józef, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982
- Majka Józef, *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1988
- Majka Józef, *Komentarz do encykliki Jana Pawła II ‘Sollicitudo rei socialis’* [W:] *Jan Paweł II Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1997

- Mały słownik etyczny*, red. Stanisław Jedynaka, Bydgoszcz 1994
- Manet Pierre, *Intelektualna historia liberalizmu*, Wydawnictwo ARKANA, Kraków 1994
- Markowski Radosław, *Populizm a demokracja: ujęcia, dylematy, kontrowersje* [W:] *Populizm a demokracja*, praca zbiorowa, redakcja naukowa Radosław Markowski, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004
- Mazurkiewicz Piotr, *Kościół i demokracja*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001
- Michalak Bartłomiej, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego* [W:] „Dialogi Polityczne” Nr 3-4, lipiec 2004
- Mill John Stuart, *O rządzie reprezentatywnym. Poddanie kobiet*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, 1995
- Mill John Stuart, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, De Agostini Polska Sp. z o.o. i Ediciones Altaya Polska Sp. z o.o., Warszawa 2003
- Millon-Delsol Chantal, *Zasada pomocniczości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995
- Monteskiusz, *O duchu praw*, De Agostini Polska Sp. z o.o. i Ediciones Altaya Polska Sp. z o.o., Warszawa 2002
- More Thomas, *Utopia*, D^cAgostini Polska, Warszawa 2001
- Mounier Emmanuel, *Co to jest personalizm?*, Warszawa 1960
- Nalewajko Ewa, *Populizm w demokracji* [W:] *Populizm a demokracja*, praca zbiorowa, redakcja naukowa Radosław Markowski, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004
- Negri Luigi Bp, *Prawa człowieka w perspektywie nauki społecznej Kościoła* [W:] „Społeczeństwo” Dwumiesięcznik Rok XVIII (XIV) Nr 1, styczeń-luty 2008
- Nitecki Piotr, *Quod est Veritas? Spotkanie z Jezusem w Pretorium Piłata* [W:] „Społeczeństwo” Rok XVIII (XIV) Nr 6 listopad-grudzień 2008
- Nitecki Piotr, *Rozpoznawać znaki nowych czasów. Nad przesłaniem Jana Pawła II po Wielkim Jubileuszu Chrześcijaństwa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002
- Nitecki Piotr, *Socjalizm, komunizm, ewangelizacja*, POLIHYMNIA, Lublin 1998
- Novak Michael, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Warszawa 1988
- Novak Michael, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998
- Nowacka Ewa J., *Społeczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006

- Nowak Ewa, Cern Karolina M., *Ethos w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- O laicyzmie* [W:] „Res Humana” 1/56, 2002
- Ockenfels Wolfgang, *Zarys Katolickiej Nauki Społecznej*, Warszawa 1992, wersja multimedialna
- Osiatyński Wiktor, *Rady na układy. Władza ludu, pieniądze dla wybranych* [W:] „Polityka” nr 51 (2276), 16 grudnia 2000
- Ossowska Maria, *Wzór demokracji*, Lublin 1992
- Piwowarczyk Jan, *Ku katolickiej Polsce* [W:] „Tygodnik Powszechny” nr 1, 24 marca 1945
- Piwowski Władysław, *ABC Katolickiej Nauki Społecznej*, Pelplin 1993
- Platon, *Państwo*, Przekład i opracowanie Władysław Witwicki, Warszawa 2003, D^eAgostini Polska.
- Platon, *Polityk*, Warszawa 1956
- Platon, *Prawa*, Warszawa 1960
- Płuzański Tadeusz, *Emmanuel Mounier – twórca personalizmu* [W:] *Filozofia współczesna*, pod redakcją Zbigniewa Kuderowicza, Wydanie II, rozszerzone i poprawione, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990
- Popper Karl, *O demokracji* [W:] *Otwarta księga. O jednomandatowe okręgi wyborcze*, Romuald Lazarowicz, Jerzy Przystawa (redakcja), Wydawnictwo SPES, Wrocław 1999
- Portyła B., *Oświata w Polsce w latach 1949-1956*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992
- Powszechna Encyklopedia Filozofii. Tom II*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, oddział *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino*
- Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 2 października 1979
- Rauscher Anton SJ, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego* [W:] Michael Novak, Anton Rauscher, Maciej Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993
- Rawls John, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1998
- Rawls John, *Teorii sprawiedliwości*,
- Reale Giovanni, *Historia filozofii starożytnej. Tom I. Od początków do Sokratesa*, Redakcja Wydawnictw LUK, Lublin 1994

- Reale Giovanni, *Historia Filozofii Starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997
- Ronsavallon Pierre, *Historia słowa „demokracja” we Francji* [W:] „Nowa Res Publica” 1996, nr 5 (92)
- Rousseau Jan Jakub, *Ekonomia polityczna* [W:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Krakowska Drukarnia Naukowa 1956
- Rousseau Jan Jakub, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [W:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Krakowska Drukarnia Naukowa 1956
- Rousseau Jean Jacques, *O umowie społecznej*, D^oAgostini Polska Sp. z o.o., 2001
- Russell Bertrand, *Władza i jednostka*, Warszawa 1997
- Rydz Romuald, *Edmund Burke na ścieżkach wolności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005
- Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Schwan Gesine, *Polityczny sens przemilczanej winy* [W:] „Gazeta Wyborcza”, 31 sierpnia – 1 września 2002
- Singer Peter, *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003
- Skarga Barbara, *Inteligencja zamilkła* [W:] „Gazeta Wyborcza” 14-15 stycznia 2006
- Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Collins, Warszawa 1997
- Słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2004, wersja elektroniczna.
- Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992; *Encyklopedia PWN.pl*, seria multimedialna, 2001
- Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. ks. Władysław Piwowarski, Warszawa 1993
- Słownik pojęć filozoficznych*, red. Władysław Krajewski, Warszawa 1996
- Słownik politologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Sobolewska Barbara i Sobolewski Marek, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN Warszawa 1978
- Sokół Wojciech, Żmigrodzki Marek, *Elity polityczne* [W:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Praca zbiorowa pod redakcją Bogumiła Szmulika i Marka Żmigrodzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006
- Strzeszewski Czesław, *Katolicka nauka społeczna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994

- Sutor Bernhard, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, „KONTRAST” Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994
- Swieżawski Stefan, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2002
- Szacki Jerzy, *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994
- Szacki Jerzy, *Tolerancja* [W:] *Multimedialna encyklopedia PWN*
- Szahaj Andrzej, Jakubowski Marek N., *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008
- Szmulik Bogumił i Żmigrodzki Marek, *Autorytaryzm i totalitaryzm* [W:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, praca zbiorowa pod redakcją Bogumiła Szmulika i Marka Żmigrodzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006
- Środa Magdalena, *Bóg jest dla mnie mało interesujący*, wywiad Sebastiana Dudy z Magdaleną Środą [W:] „WIEŻ” 5-6 (607-608), maj-czerwiec 2009
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia Filozofii Tom II*, PWN Warszawa 1990
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia filozofii. Tom III. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990
- Taylor Charles, *Etyka autentyczności*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, Kraków 1996
- Teichman Jenny, *Etyka społeczna. Podręcznik dla studentów*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002
- Tocqueville Alexis de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, Kraków 1994
- Tocqueville Alexis de, *O demokracji w Ameryce*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005
- Tokarczyk Roman, *Hobbes*, Warszawa 1987
- Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, D^oAgostini Polska Sp. z o.o., 2001
- Tomasz z Akwinu, *O władzy* [W:] *Święty Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999
- Tomasz z Akwinu, *Summa Theologie*
- Tukidydes, *Mowa pogrzebowa* [W:] *Wojna peloponeska*
- Voegelin Eric, *Gnostyckie ruchy masowe naszych czasów* [W:] „ODRA”, 11, 1998
- Weigel Georg, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, „W drodze” Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1995

- Weigel George, *Poznać go w pełni*, „WIEŻ” sierpień-wrzesień 2002, 8-9 (526-527)
- Wiatr Jerzy J., *Tożsamość ruchu laickiego* [W:] „Res Humana” 3/70, 2004
- Wojtyła Karol, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999
- Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986
- Wojtyła Karol, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce* [W:] „Roczniki Filozoficzne KUL”, Lublin 1958
- Wojtyła Karol, *Osoba i czyn* [W:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994
- Wojtyła Karol, *Osoba: podmiot i wspólnota* [W:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994
- Wojtyła Karol, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986
- Wojtyła Karol, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1991
- Wójtowicz Andrzej, *Osoba i transcendencja. Karola Wojtyły antropologia wiary i Kościoła*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993
- Zięba Maciej OP, *Chrześcijanie. Polityka. Ekonomia. Prawdy i kłamstwa*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003
- Zwoleński Andrzej, *Katolik i polityka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999
- Zwoleński Andrzej, *Państwo a Europa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001

Wstęp

Wśród wielu różnych znanych nam systemów sprawowania władzy demokracja jawi się jako twór dość szczególny. Nie posiada jednego konstruktora, który choćby względnie całościowo opracował jej sposób działania. Na to, co dziś zwiemy demokracją pracowało wielu myślicieli, często dość wyraźnie różniących się od siebie, posiadających różne przekonania polityczne, doświadczenia i społeczną wrażliwość. Demokracja nie jest też ustrojem, który zostałby przez kogoś z władców narzucony społeczeństwu. Do takiego sposobu rządzenia społeczeństwa dojrzewały, pokonując nie tyle despotów, tyranów i autokratów, ile własne opory i przyzwyczajenia.

Demokracja jest ustrojem otwartym, dającym możliwość przemawiania własnym głosem każdej osobie i każdemu środowisku. Każdy może w sposób twórczy przyczynić się do podniesienia jej jakości. To jednak stwarza konieczność wypracowania w sobie odpowiedniego poziomu obywatelskiej świadomości i poczucia odpowiedzialności.

Jest też systemem, który ma niejako immanentnie wpisany program ewoluowania, doskonalenia się, dostosowywania do zmieniających się okoliczności. Demokracja jest więc ustrojem w ciągłym ruchu, zaopatrzonym w dynamizm tkwiący w samym społeczeństwie, a jeszcze bardziej, w samym człowieku.

Oparta o ideały wolności i równości uwodzi zarówno intelektualistów jak i prosty lud. Jak zwięźle wyraził to Abraham Lincoln w „Mowie Gettysburskiej” z 1863 roku: demokracja to rządy „ludu, przez lud i dla ludu” (*of the people, by the people and for the people*). Natomiast Karl Popper stojąc na gruncie nieco bardziej realistycznym przyznał: „Ktokolwiek, kto żył kiedyś pod inną formą rządu, tj. pod dyktaturą, której nie sposób usunąć bez rozlewu krwi, wie, że demokracja, choć niedoskonała, jest mimo wszystko warta – wierzę – by o nią walczyć, a nawet za nią umrzeć. To jednak tylko moje osobiste przekonanie, nie byłoby słuszne przekonywanie o tym innych”¹. To zafascynowanie demokracją, pomimo świadomości licznych jej niedociągnięć, pozwala niektórym wręcz mówić o niej, jako o „wyznaniu”, na wzór religijny.

¹ Karl Popper, *O demokracji* [W:] *Otwarta księga. O jednomandatowe okręgi wyborcze*, Romuald Lazarowicz, Jerzy Przystawa (redakcja), Wydawnictwo SPES, Wrocław 1999, s. 16.

Czy słusznie ten system sprawowania władzy otacza się takim zaufaniem? Czy bilans związany z kosztami utrzymania tego systemu nie przewyższa zysków, które społeczeństwo otrzymuje? Czy słusznie proponuje się go krajom, które właśnie wydobywają się na niezależność spod różnego rodzaju reżimów?

Nie ustaje debata, której przedmiotem są kwestie zawarte w powyższych pytaniach. Do niej włącza się również Kościół, choć nie zawsze jest on tu mile widzianym gościem, gdyż stawia demokracji wymagania znacznie wyższe, niż np. środowiska liberalne. Nie bez znaczenia są tu także doświadczenia historyczne, które uwidaczniają opór Kościoła wobec tego systemu władzy.

Demokracja, jako sposób rządzenia i sprawowania władzy nie wyszła spod pióra żadnego z chrześcijańskich teologów, ani katolickich moderatorów życia społecznego. W związku z tym, łatwiej jest Kościołowi przyjąć postawę obserwatora i krytyka. Kościół funkcjonuje w demokracji (a nawet *pod* demokratyczną strukturą państw), natomiast demokracja nie funkcjonuje w Kościele. To zasadniczo wpływa na ostrożność Kościoła wobec tego typu sprawowania władzy. Nie bez znaczenia jest tu również postawa Kościoła, jaką przyjmował w procesie kształtowania się ustrojów demokratycznych. Społeczeństwa, które zmierzały w tym kierunku, wyzwalały się spod rządów autorytarnych, np. monarchicznych, co ówczesnej nauce Kościoła na temat sprawowania rządów wydawało się mało korzystne.

Przyznać jednak należy, że ostrożność Kościoła wobec demokracji oraz krytyka, z którą wychodził on ku niej, miała zazwyczaj charakter konstruktywny, była wyrazem autentycznej troski o człowieka i jego zasadniczy cel, którym jest pełny jego rozwój.

Początkową ostrożność Kościoła wobec demokracji można tłumaczyć także i tym, że wówczas, gdy państwa dążyły do tego ustroju, Kościół katolicki nie miał jeszcze wypracowanej własnej nauki społecznej. Katolicka nauka społeczna, jako systematyczne studium nad kwestią społeczną zapoczątkowana została w XIX wieku w związku z niebezpieczeństwem płynącym ze strony komunizmu. Za jej początek przyjmuje się encyklikę Leona XIII „*Rerum novarum*” z 1891 roku.

Od tego czasu ten dział teologii stał się prężną dyscypliną posiadającą swoje katedry na większości uczelni katolickich. Jej znaczenie podkreślali papieże wystosowując do wiernych m.in. encykliki o tematyce społecznej. Wśród nich ważne miejsce zajmują te ogłoszone przez Jana Pawła II: „*Laborem exercens*” (1981), „*Sollicitudo rei socialis*” (1987) i „*Centesimus annus*” (1991), a do których, ze względu na poruszaną tam tematykę włącza się

jeszcze: „Redemptor hominis” (1979), „Dives in misericordia” (1980), czy „Evangelium vitae” (1995).

Trwający 27 lat pontyfikat Jana Pawła II (16 X 1978 – 2 IV 2005) to czas głębokich zmian na geopolitycznej scenie świata. Roku 1989 przyniósł zburzenie „muru berlińskiego”² będącego synonimem politycznego podziału Europy na Wschód i Zachód – reżim komunistyczny i kraje demokratyczne. Wcześniej – 4 czerwca 1989 roku – w Polsce miały miejsce pierwsze w tej części Starego Kontynentu wolne wybory, które *de facto* zakończyły naszą zależność od Związku Radzieckiego i umożliwiły wejście na drogę pełnej demokratyzacji. Trudno nie dostrzec w tym wszystkim roli, którą odegrał Jan Paweł II. Choć nie angażował się bezpośrednio w politykę, to jego głos w obronie jednostek, społeczeństw i państw w imię wartości podstawowych docierał tak do prostego ludu, jak i do najmożliwszych przywódców politycznych. Wszyscy w Polsce pamiętamy Jego pierwszą pielgrzymkę do Ojczyzny w 1979 roku i słowa, które wypowiedział 2 czerwca w Warszawie: „Wołam, ja, syn polskiej ziemi, a zarazem ja, Jan Paweł II, papież. Wołam z całej głębi tego Tysiąclecia, wołam w przeddzień Święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!”. Te słowa, tamta modlitwa Papieża-Rodaka zmieniły Polskę, natchnęły ją Duchem Prawdy i Wolności, co wkrótce zaowocowało powstaniem związku zawodowego „Solidarność” gromadzącego ludzi, którzy nie chcieli już dłużej godzić się na kłamstwa i poniżania ze strony obcego im systemu.

Ale czas Piotrowej posługi Jana Pawła II, to także okres zmian w samym Kościele. Ojciec św. należał do ludzi wyrosłych w duchu drugiego soboru watykańskiego. Będąc jeszcze krakowskim kardynałem osobiście brał udział w jego pracach, a szczególnie w powstaniu „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym”. Później, jako papież był pierwszym promotorem soborowego *aggiornamento* Kościoła.

W niniejszej pracy z całości społecznego nauczania Jana Pawła II chcemy wydobyć to, które odnosi się do demokracji. Nie ulega bowiem wątpliwości, że papież należał do tych, którzy przychylnie odnoszą się tej formy sprawowania władzy i uważał, że może ona sprostać potrzebom współczesnego świata. Nie znaczy to jednak, iż uważał demokrację za ustrój doskonały i wolny od niebezpieczeństwa szkodenia człowiekowi. Mając to na uwadze postaramy się wykazać, że wg Jana Pawła II: 1) System demokratyczny jest najbardziej spośród innych systemów odpowiadającym naturze człowieka. 2) Demokracja jest naturalnym sprzymierzeńcem katolickiej nauki społecznej i tylko w demokracji społeczna

² Wydarzenie to trwało od listopada 1989 roku do 3 października 1990 roku.

nauka Kościoła może znaleźć pełne zrealizowanie swoich postulatów. 3) Nauka społeczna Kościoła jest sprzymierzeńcem demokracji, gdyż demokracja bez zasad (1) duchowych i (2) moralnych weryfikujących jej działanie, niebezpiecznie zbliży się do systemów antydemokratycznych. 4) Procedury demokratyczne, czyli głosowanie, plebiscyt czy referendum nie są wystarczającymi i usprawiedliwiającymi wszystko mechanizmami prawotwórczymi.

Aby właściwie zrealizować postawione sobie zadanie przyjmijmy następujący porządek pracy: W pierwszym rozdziale zastanowimy się nad koniecznością władzy, jej naturą i zadaniami, które ma do spełnienia w państwie. W rozdziale drugim zaprezentujemy różne modele sprawowania władzy, poczynając od ogólnych informacji na temat niedemokratycznych form ustrojowych, poprzez przedstawienie najważniejszych dla nich typów, aż dotrzemy do demokracji w różnych jej odmianach. W rozdziale trzecim skupimy się na pojęciach *większości* i *mniejszości* w demokracji, oraz odpowiemy na pytanie, czy werdykt większości, jako naczelną zasadą rozstrzygania spornych kwestii jest narzędziem o uniwersalnym zastosowaniu. Na podstawowe wartości etyczne, które winny poprzedzać każdy ustrój społeczno-polityczny, a więc i demokrację wskażemy w rozdziale czwartym. Natomiast rozdział piąty poświęcony będzie poszukiwaniom dróg zgody na etyczne minimum w demokracji pomiędzy myślą społeczną Kościoła a przedstawicielami tzw. humanizmu laickiego. W czwartym paragrafie tego rozdziału przeprowadzimy gruntowną analizę janopawłowego nauczania na temat etycznego minimum dla demokracji, co w pewnym sensie będzie zwieńczeniem naszych rozważań.

Wybór takiego porządku wynika z przyjęcia dwóch perspektyw. Pierwsza, szersza, każe widzieć demokrację jako system polityczny dominujący w świecie, a zatem warty wysiłku stałej i czujnej jego obserwacji. Przyrównując go do złożonego urządzenia, powiemy, że do sprawnego działania, wymagana jest nie tylko właściwa eksploatacja ale i dokonywanie bieżącej konserwacji oraz stałego udoskonalania zapewniającego optymalizację jego pracy w przyszłości. Demokracja jako bardzo złożony mechanizm nie jest wolna od tych wymogów. Ponadto demokracja nie jest samorodną rośliną, żyjącą wg programu zapisanego w niej przez naturę i zarazem niskoczułą na czynniki zewnętrzne. Nie jest też samokorygującym się urządzeniem. Jest natomiast tworem człowieka, powstałym jakby na kanwie jego wrażliwości na sprawiedliwość, na tkwiącą w nim godność, potrzebę samorealizacji i pragnienie wolności. Zatem pytanie, czy demokracja potrafi sprostać tym wymogom, jest pytaniem o dalszy rozwój człowieka, o to, czy z chwilą przyjęcia przez świat założeń porządku demokratycznego, nastąpi prorokowany przez Fukujamę „koniec historii”.

Druga perspektywa, nazwijmy ją węższą, ukazuje nam horyzont o znacznie bliżej zakreślonych granicach – granicach katolickiego myślenia o demokracji i działania na rzecz demokracji. Pytania jakie się tu pojawiają, będą zapewne budzić mieszane uczucia zarówno w kręgach liberalno-laickich jak i – a mamy taką nadzieję – katolickich. Spróbujemy we właściwym miejscu tej pracy zderzyć ze sobą wzajemnie wypowiedane o sobie opinie przez te dwa środowiska, oczywiście w kontekście rozważań zasadniczych, czyli demokracji.

Czy i, implikujące to pytanie, *dłaczego* demokracja potrzebuje chrześcijańskiej duchowości? Odpowiedzią na to może być odwołanie się do europejskich korzeni demokracji – europejskich, czyli i zarazem chrześcijańskich. Już nawet Derrida stwierdził, że Europa i Ameryka żyją w chrześcijańskiej *narracji*. Nasza kultura, to twórcze zderzenie trzech kultur: greckiej, judaistycznej i chrześcijańskiej z niewielkimi domieszkami pierwotnych kultur ludów Europy. Zatem pojęcia, którymi się obecnie posługujemy, a w tym: demokracja, wolność, prawa człowieka, indywidualizm, wypączkowały i dojrzewały właśnie tu, w słońcu Europy. I to właśnie ta troskliwa uprawa (kultura) nadała im pierwotny kształt, a tchnąwszy w nie ducha – tego ducha wyzierającego z człowieka, zawisły ideałem nad dążeniami ludzkości ku lepszemu światu. Tu pojęcia te znalazły swoje semantyczne pole znaczeniowe. Czy można zatem mówić o demokracji bez odwołania się do chrześcijaństwa? Czy można rozpatrywać kwestie wolności, praw człowieka czy indywidualizmu nie odwołując się do intelektualnego dorobku myślicieli, którzy tworzyli w cieniu średniowiecznych katedr? Oczywiście można, tylko czy nie zachwieje to całym naszym systemem pojęć leżącym u podstaw także współczesnej filozofii społecznej? Argumentem za poprawnością takiego przekonania jest fakt, że demokracja przesadzona na grunt o innej kulturze, rozwija się niejako karłowato w porównaniu z euroamerykańską, powiedzielibyśmy, że połowicznie i niekonsekwentnie.

To jednak nie tylko powód do dumy, ale przede wszystkim to stałej czujności, by nie zniszczyć tego dorobku pokoleń. A tym podstawowym dziedzictwem jest właśnie nasza kultura. Dla Jana Pawła II ma ona wyznacznik antropologiczno-personalistyczny, na co zwrócił uwagę choćby w przemówieniu do intelektualistów w Coimbrze: „Kultura jest właściwością człowieka, wywodzi się od człowieka i istnieje dla człowieka”³. To w niej i poprzez nią człowiek odnajduje się i wyraża jako *osoba* z całym ciągiem konsekwencji z tego wynikających; to ona jest przestrzenią spotkania z drugim człowiekiem i z Bogiem; i w końcu to ją wybiera sobie Ojciec, by Syn dokonał pojednania stworzenia ze Stwórcą.

Kultura ma być środowiskiem pozwalającym na pełny rozwój człowieka. Do tego potrzeba, aby ludzkie wytwory stały zawsze *za* człowiekiem, a nigdy *przed*; aby zasady: *być nad mieć, osoby nad rzeczą i etyki nad techniką* nigdy nie zostały zagubione. Jeśli tak nie będzie, kultura stanie się antykulturą.

A zatem kultura musi być na wskroś humanistyczna. Musi też realizować się w atmosferze prawdziwej wolności, która swoje granice znajduje w obrębie wartości fundamentalnych, wyrastających z godności człowieka. I tu dotykamy sedna papieskiego nauczania na temat demokracji, dla którego „(...) demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA 46)⁴. Do tej myśli będziemy w całej naszej pracy powracać dość często. Nie znaczy to, że papież rozsiewa ziarna nieufności wobec tego systemu – chce jedynie wskazać na „słabe miejsca” demokracji, które z racji na swą delikatność, gdy zostaną zaniedbane, mogą, jak twierdzi, niebezpiecznie zbliżyć ją do totalitaryzmu.

Nasza praca stawia więc sobie za zadanie przeświecić demokrację poprzez ukazanie jej historii i rozwoju idei leżących u jej podstaw, a przede wszystkim jej ocenę z punktu widzenia społecznego nauczania Kościoła z podkreśleniem dokumentów Jana Pawła II. Uczynimy to w oparciu o metodę analityczno-krytyczną z elementami syntetyzującymi.

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do intelektualistów. Coimbra 15 maja 1982 rok.*, cytat za: *Encyklopedia Nauczania Społecznego Jana Pawła II*, pod redakcją ks. prof. dr. hab. Andrzeja Zwolińskiego, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2003, s. 259.

⁴ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Wrocław 1991.

Rozdział I

Konieczność władzy i jej zadania w państwie

Wprowadzenie

„Ta władza jest naprawdę silna, której posłuszni ludzie są weseli” – pouczał współczesnych sobie Tytus Liwiusz – historyk rzymski żyjący na przełomie er. Jak widzimy, miarą jakości władzy dla tego myśliciela są – pozostający pod jej orężem – szczęśliwi poddani. Trudno nie poczuć sympatii do tak skonstruowanego kryterium. Nie dość tego, tęsknota tych, którzy takiej władzy jeszcze nie doświadczyli, lecz mają na nią nadzieję, czyni ją ciągle aktualnym. Czegóż więcej można by oczekiwać od władzy, jak nie gwarancji własnego szczęścia. Ale czy nie jest to oczekiwanie zakrawające na utopię? Czy historia może wymienić choćby jeden przykład władzy zbliżonej do tego ideału? Może taką była mityczna Arkadia? Próżno byłoby jej szukać, tak w czasach zamierzchłych, jak i obecnych, choć bez przesady można powiedzieć, że dzieje ludzkości to m.in. ustawiczne jej poszukiwanie. Gdzie leży przyczyna tego, że jej jeszcze nie wynaleziono? Czyżby błąd leżał w poszukującym jej człowieku?

Francis Fukuyama w książce „Koniec historii”¹ uznał, że demokracja jest tym właśnie systemem rządzenia, który kończy odwieczne poszukiwania przez człowieka optymalnego ustroju i obecnie nie pozostaje nam już nic innego, jak tylko jej udoskonalanie. Choć później optymizm tego amerykańskiego filozofa i politologa, co do demokracji nieco osłabł, szczególnie po wydarzeniach z 11 września 2001 roku i ataku terrorystów na World Trade Center w Nowym Jorku, to jednak nadal dla wielu z nas demokracja jawi się jako najlepszy z możliwych systemów władzy. Czy słusznie pokładamy w niej tyle nadziei? Czy także demokracja będzie miała swój „koniec historii”?

¹ Francis Fukuyama, *Koniec historii*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1996.

Zanim wprost spróbujemy odpowiedzieć na te pytania, musimy najpierw odnieść się do tematu samej władzy. Czym ona jest? Z czego wynika? Jaki jest jej zakres? Kogo dotyczy? Kto lub co jest jej podmiotem, a kto lub co jest jej przedmiotem? Czy władza (*power*, siła) poprzedza społeczność, czy też społeczność ukształtowała władzę? Jaką rolę pełni ona w społeczeństwie i państwie?

Odpowiadając na te pytania przybliżymy sobie samo filozoficzne rozumienie pojęcia władzy, by później spojrzeć na nią poprzez umieszczenie jej w różnych układach międzyludzkich. Zahaczymy także o postrzeganie władzy na gruncie psychologii i socjologii. Obecnie są to przecież dwie najbardziej dynamicznie rozwijające się gałęzie wiedzy humanistycznej i jakże często wykorzystywane przez tych, co władzę sprawują.

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy pojęciu szczęścia, o którym wspominał Tytus Liwiusz i które traktował jako kryterium jakości władzy. Jeremy Bentham, osiemnastowieczny filozof angielski, twórca teorii utylitaryzmu twierdził, że pragnienie własnego szczęścia jest pierwszym prawem natury. Cóż, kiedy szczęście dla jednego człowieka nie musi oznaczać dokładnie tego samego, co dla innego. Wspólna natura, jedno prawo

a przeróżne rozumienie tego, co dobre, piękne, pożyteczne, godne pragnienia... Tak więc pierwszą trudność jaką napotykamy na drodze do ustanowienia idealnej władzy jest brak szerokiego konsensusu społecznego co do obowiązujących wartości. Wskazywał na to już Arystoteles w „*Etyce Nikomachejskiej*”: „Co do nazwy tego dobra panuje u większości ludzi niemal powszechna zgoda; zarówno bowiem niewykształcony ogół, jak ludzie o wyższej kulturze upatrują je w szczęściu, przy czym sądzą, że być szczęśliwym, to dobrze żyć i dobrze się mieć; na pytanie jednak, czym jest szczęście, odpowiedzi są rozbieżne i niewykształcony ogół określa je inaczej aniżeli mędrcy”². Jednak Stagiryta stwierdza także, iż: „Wszelka sztuka i wszelkie badania, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”³. Owe dobra-cele, ku którym człowiek zdąża układają się wg Arystotelesa w określoną hierarchię, tak iż dobra bliższe okazują się środkami do osiągnięcia dóbr-celów dalszych i ważniejszych. Tylko cel ostateczny jest chciany dla niego samego i dlatego musi być to dobro najwyższe.

Jakie zatem powinno być stanowisko władzy wobec tego odwiecznego ludzkiego pragnienia, jakim jest szczęście? Czy państwo ma obowiązek zadbać o szczęście wszystkich

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa 1982, s. 7-8.

³ Tamże, s. 3.

obywateli? Każda próba spełnienia tego oczekiwania wcześniej czy później skończy się porażką – albo państwa, albo obywateli. Państwa, gdyż już sam zdrowy rozsądek podpowiada nam, że jest to niewykonalne. Społeczeństwa, bo gdy władza mimo oporu rozumu uwierzy, że jest to możliwe, ono straci swoją podmiotowość i stanie się „tworzywem” obrabianym na wzór ideologicznych wytycznych. „Nowy, wspaniały świat” Aldous’a Huxley’a, „Rok 1984” i „Folwark zwierzęcy” Geорга Orwell’a, czy poezja Zbigniewa Herberta są literacką przepowiednią tego, co może się stać, gdy władza poczuje w sobie siłę zdolną do uszczęśliwienia wszystkich ludzi. Fantazja pisarska blednie jednak, gdy przyjrzymy się temu, co czynili dawni, i co czynią współcześni przywódcy państw „powszechnej szczęśliwości”.

Czego zatem możemy i powinniśmy oczekiwać od władzy? A może jedynie jej samorozwiązania? Przedwczesne wydaje się być dzisiaj odtrąbienie zgonu anarchizmu. Przypomnijmy, że ideologia ta, szczególnie popularna wśród rosyjskich intelektualistów XIX wieku, głosiła likwidację państwa i powstanie na jego gruzach ustroju opartego na wolnych od przymusu, spontanicznie powstających związkach producentów i konsumentów dóbr. Do grona teoretyków anarchizmu komunistycznego należeli: rosyjski rewolucjonista i myśliciel Piotr Kropotkin i jego rodak, założyciel Międzynarodówki Anarchistycznej Michał Bakunin, oraz francuski filozof społeczny, twórca anarchizmu indywidualistycznego i przeciwnik kapitalizmu Pierre Joseph Proudhon. W drugiej połowie XX wieku, do haseł anarchicznych nawiązuje młodzież zespolona w ruchu hippisów. Kontestacja systemu wartości opartego na materialnym dobrobycie oraz protest przeciwko wojnie w Wietnamie przerodziły się w silną kontrkulturę wymierzoną w państwo i cały system społeczny USA lat 60. Ich propozycja porządku społecznego opierała się na pacyfizmie, obyczajowej swobodzie i życiu w spontanicznie tworzonych komunach. Hasło: „Make Love, not War” obiegło świat z siłą prawdziwie rewolucyjną – choć, trzeba to przyznać, stosunkowo krótkotrwałą.

Projekt anarchistów na szczęśliwe i bezpieczne państwo wydaje się nie wytrzymywać rzeczowej krytyki i należy go raczej „zatrzymać” w podręcznikach traktujących o historii idei politycznych i społecznych, niż dopuścić do rzeczywistej realizacji. Niestety, z władzą tak się zrobić nie da. Stąd nasz problem pozostaje ciągle otwarty, tak jak otwarte są oczekiwania wobec niej. A mamy ich coraz więcej. Rzeczywistość, w jakiej żyjemy, staje się dla nas coraz bardziej skomplikowana, niezrozumiała, wroga, pełna pułapek i nieoczekiwanych zwrotów. Powszechny staje się lęk o zatrudnienie, gwarancje socjalne, ubezpieczenie na starość, przyszłość młodych pokoleń, bezpieczeństwo wobec narastającej fali przemocy. Wydaje się nam, że wszystkie te problemy powinna rozwiązać władza państwowa. Z drugiej jednak strony, obawiamy się jej

omnipotencji, naruszenia naszych dóbr osobistych, ingerencji w naszą prywatność, czyli ograniczenia nam wolności. Boimy się, że nasza demokracja przerodzi się w totalitaryzm, państwo policyjne, przedmiotowo traktujące społeczeństwo.

Czy wobec tych wszystkich problemów nie pozostaje nam nic innego, jak tylko zrobić listę „rzeczy niechcianych” od władzy, natomiast całą pozytywną wykładnię jej kompetencji należy uznać za niewykonalną? Jest to pomysł szczególnie bliski liberalnej koncepcji władzy, która głosi zasadę „państwa minimum”. Ale i wobec niej wysuwane są zarzuty, że państwo takie byłoby przyjazne podmiotom „silnym”, potrafiącym walczyć o swoje, natomiast „słabi” skazani by zostali na margines społeczny, bez nadziei na jakąkolwiek pomoc. Czy temu miałyby służyć władza wybierana z woli całego narodu? Jej rola byłaby tu, co najmniej moralnie dwuznaczna.

A zatem i ten model władzy wydaje się nie spełniać społecznych oczekiwań. Trzeba więc poszukiwania rozpocząć od nowa. Ale dzięki tym wstępnym i może nieco chaotycznym uwagom wiemy już, że problem władzy i zadania, jakie ma do spełnienia w państwie, wymyka się jakimkolwiek prostym rozwiązaniom. I aby go rzeczowo prześledzić i na koniec sformułować kilka wiążących twierdzeń, trzeba rozpocząć od analizy natury władzy oraz spojrzeć, jak dawni i współcześni myśliciele społeczni próbowali rozwiązać problem istnienia państwa. Najpierw jednak – w paragrafie pierwszym – spojrzymy na problem władzy z punktu widzenia filozofii i psychologii z elementami socjologii. W paragrafie drugim prześledzimy to zagadnienie przyglądając się poglądom najważniejszych filozofów, poczynając od Platona, a kończąc na Janie Jakubie Rousseau. Poglądy filozofów późniejszych aż do czasów obecnych będziemy przytaczać w kolejnych rozdziałach zajmując się różnymi konkretnymi zagadnieniami związanymi z demokracją, dlatego tu pominiemy ich szczegółową prezentację. Paragraf trzeci poświęcimy filozoficzno-teologicznej refleksji na temat władzy u św. Augustyna i św. Tomasza. Wyodrębnienie tych dwóch przedstawicieli chrześcijaństwa uważamy za w pełni uzasadnione, jako że ich przemyślenia nadal stanowią źródło inspiracji i wiedzy dla całego społecznego nauczania Kościoła. Natomiast w paragrafie czwartym skupimy się na rozumieniu władzy przez katolicką myśl społeczną, akcentując nauczanie Jana Pawła II.

1. Natura władzy – filozoficzno-antropologiczny i psychologiczno-socjologiczny aspekt władzy

Pojęcie władzy należy do podstawowych pojęć w słowniku filozofii politycznej czy ściślej demokratycznej, tak samo jak sprawiedliwość, równość, wolność, dobrobyt itd. Najczęściej używamy je spontanicznie, odruchowo i bezrefleksyjnie opierając się na intuicji bądź na rozumieniu go uwarunkowanym kulturą, w jakiej żyjemy. Jednak, tak jak w stosunku do pozostałych wymienionych pojęć, tak i wokół pojęcia władzy istnieje wiele kontrowersji zarówno co do jej natury, jak i sposobów jej zdobywania, zakresu posiadania, sprawowania itp. Istnieje istotne i naturalne napięcie pomiędzy władzą a wolnością, analogiczne do napięcia pomiędzy rządzącym a rządonym, wolnością a koniecznością.

Choć wydaje się, że twierdzenie, iż pojęcie władzy jest „pojęciem spornym” należy do stwierdzeń tyleż oczywistych, co trywialnych, tu jednak musimy się przyjrzeć temu sporowi bliżej. Konieczność taka wynika zarówno z powodów teoretycznych jak i praktycznych. Po pierwsze, poprzestając na uznaniu niejasności i wieloznaczności tego pojęcia, [w praktyce] skazujemy się na nieustający spór teoretyczny paraliżujący sprawowanie władzy w demokracji. Po drugie, już podstawowa intuicja podsuwa nam właściwe i pewne kryteria do uznania czegoś za władzę nad czymś. Oba przedstawione argumenty nie zamykają oczywiście ostatecznie dyskusji na temat władzy. Fakt jej istnienia oraz zasadność występowania nie zamyka sporu o jej podmiot i przedmiot oraz zakres i formy sprawowania szczególnie w państwie demokratycznym.

Spór o władzę nabiera ostrości, gdy powiążemy go z faktem ograniczenia wolności osobistej, politycznej, gospodarczej, artystycznej, itd., co w państwie rządonym (czy raczej rządzącym *się*) zasadami demokratycznymi jest miejscem niezwykle wrażliwym. Konieczność rozwiązania tego problemu nasuwa dwie możliwości: albo zmusimy oponentów do przyjęcia naszej koncepcji (metoda dyktatorska, doktrynerska), albo ich przekonamy używając argumentów i metod akceptowanych w konwencji politycznego dyskursu (metoda demokratyczna lub demokratycznego konsensusu)⁴. Niniejsza praca ma oczywiście ambicje wzbogacić tę drugą możliwość dołączając do prezentowanych rozwiązań wypracowanych w środowisku laickim, poglądy głoszone przez katolicką naukę społeczną.

⁴ Patrz: Terence Ball, *Władza* [W:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, Warszawa 1998, s. 707.

Współczesne słowniki i encyklopedie dla uściślenia tego terminu odsyłają nas do jego desygnatów, czy pojęć bliskoznacznych. Wymienia się tu najczęściej⁵: rządy, panowanie, władanie, monarchia, absolutyzm, samowładztwo, przywództwo, dyrekcja, administracja, dyspozytura, kierowanie itd. Wszystkie te pojęcia określają władzę jako zjawisko, które może zaistnieć przede wszystkim w jakiejś wspólnocie osób. W ten sposób odsłaniają jego naturę opartą na *relacji* jednostki wobec innej jednostki czy społeczności. Jeżeli zaś władza ma charakter relacyjny, to znaczy też, że jest ona wartością o względnej wielkości. „Słownik Języka Polskiego” PWN⁶ czyni podobnie, wymieniając cztery warianty występowania tego pojęcia: pierwszy, jako prawo rządzenia państwem lub stosunek społeczny między dwiema grupami, gdzie jedna grupa trwale oddziałuje na inną, kierując jej postępowaniem; drugi wariant władzy oznacza instytucje, które dysponują siłą rządzenia; trzeci skupia się na władzy jako możliwości działania oraz władania sobą; czwarty wariant władzy to możliwość oddziaływania na kogoś, posiadanie mocy kierowania czy dysponowania kimś. Wyraźnie odczuwamy, że akcent położony jest tu na władzę jako na zjawisko mające znaczenie przede wszystkim we wzajemnych relacjach międzyludzkich.

Inaczej na problem zdefiniowania władzy patrzono w siedemnastym wieku i wcześniej. „Encyklopedia Britannika” z 1771 roku podaje, że jest to „zdolność czynienia czegokolwiek. Można ją więc rozumieć dwojako: jako zdolność do dokonywania zmiany albo podatność na wszelką zmianę. Ta pierwsza może być nazwana władzą aktywną, druga – bierną”⁷. Po bardziej szczegółowe informacje na ten temat autorzy „Encyklopedii” odsyłali do hasła *metafizyka*, a nie, jakby można by było się spodziewać: *polityka* czy *państwo*. Władza miała więc charakter ludzkiego atrybutu, dającego możliwość do działania, szczególnie w dziedzinie poznawczej. Jak zauważają autorzy wprowadzenia do książki Barry Hindess’a, ówczesne pojmowanie władzy wiązało je z podmiotem, bez szukania tego nad czym miał on władzę⁸. Brak przeciwstawienia na „posiadającego władzę” i „podlegającego władzy” uwidaczniał sens władzy, którym było poszukiwanie prawdy czy wiedzy, a nie panowanie nad kimś. Także Kant w „Krytyce władzy sądenia” pisał, że wszystkie „władze duszy, czyli zdolności, można sprowadzić do następujących trzech, które nie dają się już dalej wyprowadzić ze wspólnej podstawy: władza poznania, uczucie rozkoszy oraz władza pożądania”⁹.

⁵ Patrz: *Słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992; *Encyklopedia PWN.pl*, seria multimedialna, 2001.

⁶ Patrz: Tamże.

⁷ Cytat za: Barry Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, PWN, Warszawa-Wrocław 1999, s. 7-8.

⁸ Tamże.

⁹ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, PWN, Warszawa 1986, s. 20.

Nie znaczy to oczywiście, że filozofia Oświecenia nie znała, czy nie zajmowała się w ogóle władzą w znaczeniu społeczno-politycznym. Władza, jako zdolność do rządzenia była przedmiotem dociekań choćby d'Holbacha, który rozpatrywał ją na gruncie przyrodoznawczym. Dla niego podmiot posiada władzę tylko wówczas, gdy istnieje jakiś przedmiot, który będzie mu podległy. „(...) podkreślał potrzebę społecznej i politycznej reorganizacji. Przy odpowiednich systemach legislacyjnych, wspieranych rozsądnymi sankcjami, oraz właściwym systemie edukacji, człowiek byłby skłonny w pogoni za własną korzyścią postępować cnotliwie, to znaczy, w sposób użyteczny dla społeczeństwa”¹⁰.

Sposób definiowania władzy zmienia się radykalnie w XIX i XX wieku, kiedy to przestaje wskazywać na atrybut poznawczy człowieka, a skupia się na zdolności do rządzenia innymi. W tym czasie zawęża się też jej obszar znaczeniowy do wyrażenia władzy jako dyscypliny, bądź stróża porządku w przedsiębiorstwie. Władza przysługuje zatem przełożonym w stosunku do podwładnych, a realizowana jest przede wszystkim poprzez wymierzanie kar służbowych. To związanie się władzy z rządzeniem jest tu znamienne, tak jak wcześniej związanie władzy z poznawaniem. W związku ze zmianą tego skojarzenia, rewizji uległo to, co kryło się pod określeniami: władza kościelna, władza szkolna, władza ojcowska, władza instytucji państwowych. W takim rozumieniu, nie autorytet wiedzy, ale siły sprawczej rządzenia, wysuwa się na plan pierwszy. Dzięki temu uwypuklony zostaje aspekt *relacji* między dwoma podmiotami, natomiast maleje rola *właściwości* samego podmiotu¹¹.

Choć ta ewolucja pojęcia „władzy” nie wytrąciła zupełnie jej pierwotnego znaczenia, to jednak obecnie częściej pod tym określeniem szukamy właśnie owych relacji, które łączą różne podmioty. Problem jednak w tym, że współczesna złożoność relacji społecznych, daleko wykraczających poza prosty schemat: „tu, podwładny – tam, przełożony”, komplikuje i ten sposób myślenia. Istnieją, co prawda, instytucje państwowe realizujące w praktyce wymogi rządzenia, ale daleko im do, przynajmniej względnej, autonomii. Prawdziwy suweren jakby kryje się za tymi instytucjami, nie chcąc pokazać własnej twarzy. I stąd wielu wyraża przekonanie, że tak naprawdę rządzi nami tradycja, stereotypy, etnocentryzm, międzynarodowa giełda – coś, co pozbawione jest osobowości, lecz nie siły. „(...) dominującym dzisiaj nurtem refleksji jest poszukiwanie władzy ukrytej, odwrót od badań widzialnych konfliktów i instytucji, odrzucenie osobowych reprezentantów władzy na rzecz władzy nieosobowej, która się w pewien sposób materializuje i, na wzór pieniądza, jakby

¹⁰ Frederick Copleston, *Historia Filozofii tom IV...* dz.cyt., s. 43.

¹¹ Patrz: Barry Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, dz.cyt., s. 10.

niezależnie krąży w społeczeństwie”¹² – twierdzą D. Leszczyński i L. Krasiński, autorzy wspomnianego już dzieła i cytują fragment jednego z dzieł Foucault’a: „Władzę (...) należy uważać za coś, co krąży, a raczej za coś, co funkcjonuje tylko w łańcuchu. Nigdy nie jest ona zlokalizowana tu czy tam, nigdy nie znajduje się w czyichś rękach, nigdy nie daje się przywłaszczyć jak bogactwo czy dobro. Władza funkcjonuje, władzę sprawuje się w sieci, a po tej sieci jednostki nie tylko krążą, ale też zawsze znajdują się w pozycji, która każe im zarazem władzy podlegać i ją sprawować. Nigdy nie są bezładnym czy bezwolnym obiektem dla władzy, zawsze są jej trybami. Inaczej mówiąc, władza przechodzi przez jednostki, a nie po prostu się do nich odnosi”¹³.

Jeżeli rację ma Foucault, to należy przyjąć, że władza przestała być nie tylko właściwością bytu ludzkiego, czy kategorią relacji międzyosobowych, a stała się bezosobowym bytem kierującym losem społeczeństw. Pytanie więc o moralność władzy – a to przecież nas w tej pracy najbardziej interesuje – przestaje mieć jakikolwiek sens, gdyż, z jednej strony, ów bezosobowy Lewiatan nie może być podmiotem aktów moralnych, z drugiej, ludzie, którzy są tylko elementami sieci władzy działają w niej w sposób zdeterminowany, a więc decyzje, jakie podejmują, nie są w pełni ich decyzjami i nie można obciążać ich odpowiedzialnością za skutki owych decyzji.

Koncepcja tak rozumianej władzy ma – ogólnie mówiąc – dwa źródła. Jedno znajduje się w poglądach przedstawicieli historycystycznych interpretacji dziejów, do których zalicza się pozytywizm, marksizm, faszyzm, feminizm, ekologizm itp.¹⁴. Głosi się tu poglądy na wzór teorii gnostyckich, według których w świecie walczą ze sobą dwie przeciwstawne sobie siły. Aktualnie jedna dominuje nad drugą, jednak ta dominacja nie jest stała, a więc przyjdzie czas zmiany. W przekonaniu zwolenników tej wizji dziejów, wszystkie instytucje sprawujące obecnie władzę służą jednej, „złej” opcji i dlatego należy je zniszczyć i zastąpić nowymi, albo znieść władzę instytucjonalną w ogóle.

Drugie źródło doszukiwania się władzy poza widzialnymi jej reprezentantami związane jest z odkryciem w człowieku sfery *nieświadomości*. Uzmysłowanie sobie faktu, że działają w nas nieświadome motywy przesuwają całą refleksję nad władzą z płaszczyzny społecznej na płaszczyznę psychologiczną. Władza staje się *relacją*, ale już nie międzyosobową, ale wewnątrzosobową, gdzie „komunikują się” i walczą ze sobą „id” i „superego”. „Ego” przestaje się czuć pewnie, wiedząc, że jest ono tylko efektem ścierania się tego, czego nie jest świadome.

¹² Tamże, s. 11.

¹³ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, Warszawa 1998, s. 39.

¹⁴ Patrz także: Eric Voegelin, *Gnostyckie ruchy masowe naszych czasów* [W:] „ODRA”, 11, 1998.

Odkrycie Zygmunta Freuda bardzo szybko przeniosło się z obszaru jednostki na obszar społeczny. Nieświadomość nie ma już wymiaru indywidualnego, ale zbiorowy, w którym zachodzą dokładnie te same procesy, co w jednostce. Koncepcja ta, jeśli tylko uzyska polityczne wsparcie, zmienić może dotychczasową wizję dziejów do tego stopnia, że już nic nie będzie wydawało się nam jasne i pewne: ani nasza przeszłość, ani teraźniejszość, ani przyszłość. Cały dorobek ludzkiej myśli zamknięty w określonej kulturze może zostać do tego stopnia przewartościowany, iż to, co do tej pory było dobre, niekoniecznie takim jest teraz, czy będzie później.

I choć po raz kolejny stanie przed nami pytanie: „Kto rządzi?“, to szukanie na nie odpowiedzi staje się coraz mniej sensowne. Suweren przestaje istnieć, choć Lewiatan nadal pozostaje. Tym razem przybiera on postać anonimowej siły, odczuwalnej, choć nierozpoznawalnej, żądającej podporządkowania się, choć pozbawionej głosu. Już nim nie jest panująca klasa, media, technologia czy ogólnie pojęta informacja, ani nawet prawo. Obecność władzy nie wymaga już zmaterializowanych rządzących, a jedynie rządzonych. I jedyna odpowiedź, na postawione wyżej pytanie mogłaby brzmieć: „Rządzi władza“, rozumiana nie jako rządzący, lecz jako władza „sama w sobie”¹⁵.

Nasze rozważania podejmowały problem władzy w dość szerokim znaczeniu. Można by nawet powiedzieć, że ich wartość dla kogoś, kto chce rozwiązywać bieżące problemy społeczne, jest znikoma. Ta „metafizyka” władzy, choć nie pozostaje zupełnie bez związku z rzeczywistością, to jednak nie daje odpowiedzi, jak rządzić. Zejdźmy zatem z tego poziomu abstrakcji nieco niżej i spróbujmy spojrzeć na zagadnienie władzy z bardziej przyziemnej strony.

Na to, jaką ostatecznie koncepcję władzy obierzemy i jakie przed nią postawimy zadania zasadniczy wpływ ma przyjęta przez nas wizja człowieka. Filozoficzne poszukiwania istoty ludzkiego bytu koncentrują się głównie wokół pytań: Czy człowiek jest bytem złożonym z ciała i duszy, czy też jest jedynie organizmem materialnym, nieposiadającym niczego, co istotowo wyróżniałoby go spośród innych bytów żywych? Czy człowiek jest z natury dobry, czy też zły? Czy posiada wolną wolę, czy też jego działania są w pełni zdeterminowane czynnikami niezależnymi od jego woli? Czy wartość jednostki przewyższa wartość wspólnoty, czy też to jednostka musi podporządkować się wspólnocie?

Są to pytania przed jakimi staje antropologia filozoficzna. Oczywiście, każde z tych pytań rozkłada się na problemy bardziej szczegółowe, a odpowiedzi na nie, nie są tak proste jakby sugerowały to zestawione wyżej pytania. Tym niemniej zbudowanie jednolitej i zwartej

¹⁵ Patrz: Barry Hindess, *Filozofie władzy. Od Hobbesa do Foucaulta*, dz.cyt., s. 14.

antropologii, to udzielenie odpowiedzi na wszystkie te pytania oraz wskazanie na konsekwencje społeczne, jakie z niej wynikają.

Drugim, obok kwestii antropologicznej, determinantem wpływającym na pojmowanie władzy, jest problem wolności. Wydaje się wręcz – choć można by to twierdzenie postawić tu bardziej jako hipotezę – że władza dla tych, którzy ją dzierżą wyraża się w posiadanej wolności, lub – inaczej mówiąc – przyrost wolności jest wprost proporcjonalny do przyrostu władzy. Odwrotnie problem ten przedstawia się z punktu widzenia tych, którzy władzy podlegają. Dla nich wolność maleje wraz ze wzrostem władzy tych, którzy są nad nimi w hierarchii społecznej. Ich wolność jest – w przypadku systemów demokratycznych – kosztem, jaki muszą zapłacić za inne dobra, głównie związane z bezpieczeństwem. W przypadku władzy totalitarnej, koszt ten nie niesie ze sobą żadnych, albo prawie żadnych korzyści.

Oczywiście, to co przedstawiliśmy wyżej jest ogromnym uproszczeniem. Można by nawet powiedzieć, że zbudowaliśmy pewien sterylny model, który raczej wyraża pewną ideę relacji między wolnością a władzą, niż odzwierciedla faktyczny stan rzeczy. Rzeczywistość społeczna jest zdecydowanie bardziej skomplikowana, a przez to mniej czytelna, jeśli chodzi o określenie, kto i ile ma władzy, oraz kto i jaką dysponuje wolnością. Już to, że nikt nie może posiadać władzy absolutnej, a więc i absolutnej wolności¹⁶, a jedynie względną, jest wystarczającym dowodem na niewystarczalność tego modelu, a już na pewno do prostego wyprowadzenia kolejnych szczebli władzy w społeczeństwie. Niemniej jednak, jak zobaczymy w dalszej części naszych rozważań, poszukiwanie właściwego systemu rządów w państwie odbywa się przez odpowiednie wyważenie władzy i wolności z uwzględnieniem innych antropologicznych wyznaczników¹⁷.

Gdy chodzi o demokrację, to dostrzeżemy też, że poszukiwania jej optymalnego modelu prowadzą się do znalezienia takiej formy rządów, w których maksymalna władza państwa spotka się (równoważy się) z maksymalną wolnością obywateli. I taki też jest główny, jeśli nie jedyny, kierunek rozwoju demokracji, lub – inaczej mówiąc – taki jest paradygmat demokratyzacji społeczeństwa. A w każdym razie jej liberalnego modelu.

Wiele do powiedzenia na temat władzy ma dzisiaj socjologia. Jej analizy i wnioski wykorzystywane są nie tylko do budowania wiedzy teoretycznej o procesach zachodzących

¹⁶ Absolutna władza i absolutna wolność nie neguje możliwości samoograniczenia władzy i wolności. Twierdzenie to stosują niektórzy teologowie do Boga, który w stosunku do człowieka, którego uczynił istotą wolną, dokonał samoograniczenia.

¹⁷ Problem równowagi między władzą a wolnością jednostki jest, wg Bertranda Russella, centralnym zagadnieniem, z którym zmagają się myśliciele polityczni, co najmniej od XVII wieku. Patrz: Przedmowa Krika Willisa do książki Bertranda Russella, *Władza i jednostka*, Warszawa 1997, s. 16.

w społeczeństwie, ale także w bezpośrednim sprawowaniu władzy. Spójrzmy zatem, co z badań socjologicznych wynika na interesujący nas tu temat.

Jednym z najwybitniejszych współczesnych socjologów jest bez wątpienia Zygmunt Bauman. W swojej książce „Socjologia” definiuje władzę jako „(...) możliwość skutecznego działania: zarówno w sensie swobodnego wyboru celów, jak też rozporządzania środkami, które cele czynią realnymi. Większa władza to rozleglejszy obszar wyboru, bogatszy wachlarz możliwych decyzji, szerszy zakres efektów, do których można zmierzać z rozsądnymi widokami na sukces. Mniejsza władza to konieczność ograniczenia marzeń czy zarzucenia celów, które są niedostępne z racji ubóstwa środków”¹⁸. Bauman postrzega władzę w silnym związku z wolnością. Obie te rzeczywistości nawzajem się warunkują: im większa wolność, tym większa władza, ale też, im większa władza, tym większa wolność. Ograniczona władza sprowadza człowieka do wykonywania decyzji wypływających z wolności innych ludzi, nie własnej. „Powiadamy, że A ma władzę nad B, gdy zasoby¹⁹ A pozwalają mu nakłonić B do postępowania, które realizuje cel ważny dla A, mówiąc inaczej, gdy pozwalają one A cele B uczynić środkami do własnych celów albo – co znaczy to samo – wartości B uczynić własnymi zasobami. Można przypuścić, że gdyby nie rzeczywiste bądź potencjalne działania A, B postąpiłby inaczej; ponieważ jednak jego cele są zasobami innej osoby, stanowią przeto środki do czyichś innych celów, swoboda wyboru B jest bardzo poważnie ograniczona. Powiemy, że poczynania B nie są autonomiczne, lecz heteronomiczne”²⁰.

Już z powyższego widzimy, że władza nie jest rozłożona jednakowo na wszystkich ludzi. Jedni posiadają jej więcej, inni mniej, co powoduje jej asymetryczność. Idzie ona oczywiście w parze z asymetrycznym rozłożeniem wolności. Im mniej mam możliwości wyboru, tym mniejsza jest moja władza. Trzeba tu jednak dodać, że z socjologicznego punktu widzenia, zarówno wielkość władzy jak i wolności mierzona jest zawsze „w porównaniu z...”, a więc ich wielkość jest relatywna, zależna od wielkości władzy czy wolności innych jednostek w społeczeństwie. Inaczej – choć nie zawsze – patrzy na obie rzeczywistości filozofia, która postrzega władzę i wolność człowieka w sposób wyabstrahowany, oczyszczony ze społecznego kontekstu. Socjologiczny problem z wolnością czy władzą opiera się najczęściej na jej społecznej asymetryczności, czyli na konstatacji, że inni mają ich więcej, niż ja, lub odwrotnie.

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Socjologia*, Wydawnictwo „ZYSK I S-KA”, Poznań 1996, s. 120.

¹⁹ Do zasobów Bauman zalicza np.: pieniądze w gotówce, oszczędności bankowe, własne umiejętności, oraz „kapitał ludzki” rozumiany jako kontakty z osobami mającymi ważne dla mnie rzeczy czy umiejętności. Zasoby mają więc tu wartość nie tyle samą w sobie, ile instrumentalną, służą bowiem do osiągnięcia innych wartości-celów.

²⁰ Tamże.

A zatem – podsumowuje Bauman – „władza oznacza możliwość wykorzystania działań innych ludzi jako narzędzi do własnych celów. Bardziej ogólnie można to samo wyrazić mówiąc, że władza pozwala zmniejszyć ograniczenia, które wolność innych osób nakłada na nasze cele i dobór środków”²¹.

Wolność innych ludzi jest więc pewnym ograniczeniem mojej władzy. Można jednak temu zaradzić. Bauman wymienia tu kilka możliwości. Pierwsza, to stosowanie przymusu. Polega to na takiej manipulacji sytuacją, po której zasoby innych ludzi tracą swą wartość, nagle stają się mniejsze a przez to działają mniej skutecznie. Innymi słowy, coś, co do tej pory miało dla danej osoby wielką wartość, w wyniku pewnych zabiegów osoby drugiej (manipulatora) staje się małowartościowe. Osoba manipulująca zyskuje dzięki temu przewagę nad osobą manipulowaną, co wydatnie zwiększa jej władzę.

Sposób drugi jest bardziej skomplikowany niż przymus. Polega na tym, żeby sprawić, by pragnienia i dążenia innych ludzi służyły naszym celom. „Innymi słowy, chodzi o takie ukształtowanie całej sytuacji, by inni ludzie mogli realizować swoje wartości tylko wtedy, kiedy podporządkowują się regułom ustalonym przez rządzących”²². Klasycznym przykładem jest tu awansowanie czy premiowanie pracowników, którzy odznaczają się sumiennością wykonywania powierzonych im zadań i lojalnością wobec pracodawcy. A więc to, co dla pracowników jest wartością (premia, podwyżka, wyższe stanowisko) staje się zasobem pracodawcy, a tym samym zwiększa się jego władza. Pracownik wszelako, chcąc sprostać wymaganiom chlebodawcy, musi się jemu podporządkować, czyli ograniczyć swoją wolność. Niemniej jednak zyskując na podwyżce, również i on zwiększa swoją wolność (może kupić więcej dóbr), z tym jednak, że nie wobec pracodawcy.

Podsumowując ten paragraf możemy już stwierdzić, że rozumienie władzy przeszło pewną ewolucję, której początkiem było pojmowanie władzy jako wewnętrznej właściwości człowieka, dzięki której poznawał on świat i zaczął nad nim panować. Później, w miarę jak stosunki międzyludzkie zyskiwały na złożoności, władza zaczęła być pojmowana jako relacja łącząca jednego człowieka z drugim i określająca pozycję, jaką poszczególne osoby zajmują w społeczeństwie. Obecnie jednak władzę coraz częściej pojmuje się jako bezosobową siłę rządzącą jednostką i społeczeństwem w sposób trudny do kontrolowania. Niezależnie jednak od tego, na jakim etapie ewolucyjnym znajdowała się władza i jak ją pojmowano, zawsze była ona związana z wolnością, stanowiąc dla niej antytezę.

²¹ Tamże, s. 121.

²² Tamże, s. 122.

Czy w społeczeństwie przyszłości znajdzie się miejsce na władzę w obecnym (tradycyjnym?) jej rozumieniu tj. władzę jako jasno określoną prawnie i instytucjonalnie, widzialną i wybieralną, posiadającą swą legitymizację świadomie przyznaną przez społeczeństwo? Czy też należy prorokować, że władza XXI. czy też XXII wieku będzie niewidoczna (utajniona?), dyskretna a zarazem bardziej skuteczna; sprawowana przez elitę bez tradycyjnie rozumianej legitymizacji, dążąca do wywierania wpływu na ludzi poprzez manipulację ekonomiczną, psychologiczną a może nawet genetyczną? Zasada „dziel i rządź” jest, w postmodernistycznym społeczeństwie, zasadą sprawowania władzy – paradoksalnie – posiadającą legitymizację. Na cóż bowiem innego zezwala władzy (czy nawet ją do tego przynagła) społeczeństwo postmodernistyczne jak nie na usunięcie z życia zbiorowego wszelkich norm i wartości o charakterze powszechnym? Społeczeństwo – znów paradoksalnie – samo chce się dzielić, zadość czyniąc instynktowi (?) wolności, nie zdając sobie sprawy, że w ten sposób osłabia zarówno jednostkę, grupę, jak i społeczność. A słabość podzielonego społeczeństwa to siła elity rządzącej (efekt władzy, jako „sumy zerowej”?).

2. Od *demos* do *kratos* – geneza oraz podstawowe implikacje „władzy ludu” u wybranych myślicieli politycznych

Etymologiczne rozpatrywanie istoty demokracji ma swoje ograniczenia w badaniu jej natury. Ale działanie takie daje nam pewne podstawy, gdyż wywiedziona w ten sposób „władza ludu” w demokracji zakłada, że źródłem legitymizacji władzy jest wola ludu wyrażająca się w demokratycznych wyborach. Władza wybranej mniejszości nad większością wywodzi się oddolnie i usankcjonowana jest konsensem. A więc *demos* poprzedza *krację* a społeczeństwo wyprzedza państwo. „Demokracja istnieje zatem wówczas, gdy stosunek między rządzonymi a rządem nie narusza zasady, że państwo jest sługą obywateli, nie zaś obywatele sługami państwa, że rząd istnieje dla ludzi, nie *vice versa*”²³.

W dyskursie politycznym na temat władzy chodzi o wskazanie na różnicę między *posiadaniem* a *sprawowaniem* władzy, choć w ostateczności wszystko sprowadza się do tego drugiego elementu, czyli faktycznego jej sprawowania. Postawmy tu pytanie: W jaki sposób lud, niezależnie od tego, co przezeń będziemy rozumieć, może sprawować władzę? Historyczne próby odpowiedzi na to pytanie wiązały się m.in. z zastąpieniem formuły *omnis potestas a Deo* – cała władza pochodzi od Boga – formułą *omnis potestas a populo* – cała władza pochodzi od ludu²⁴. W pierwszym przypadku władzę suwerenną, nominalną posiada Bóg, który do faktycznego jej sprawowania na ziemi powołuje określonych ludzi np. króla, cesarza, sędziego. W tym drugim przypadku suwerenną władzę posiada lud, który mianuje (wybiera spośród siebie) faktycznie ją sprawujących. Inaczej mówiąc legitymizacji sprawowania władzy szuka się w woli ludu i za jego sprawą²⁵. Jeśli ktoś przywłaszcza sobie prawo do reprezentowania ludu bez uprzedniego wyboru na to stanowisko, ten jest uzurpatorem. Jednak historia pokazuje i udowadnia, że tyrani niejednokrotnie wyłaniali się spod legalnie wybranych reprezentantów lub z mocy prawa dziedziczenia. Dla demokracji jednak najlepszym rozwiązaniem jest, by władza była zarówno wybieralna jak i reprezentatywna. Wybory władzy ponadto muszą być wolne, gdyż chodzi tu o zrzeczenie się części swej suwerenności na rzecz reprezentanta.

²³ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 53.

²⁴ Por: Tamże, s. 46-47.

²⁵ Czy można, zarysowany tu konflikt pomiędzy wskazanymi wyżej formułami, przezwyciężyć jakąś jedną, zadawalającą wszystkich formułą? Nauka społeczna Kościoła zdaje się kroczyć właśnie w tym kierunku.

Wstępnie możemy powiedzieć – za Giovannim Sartorim – że demokracja opiera się na: a) zasadzie ograniczonej w swych prawach większości, b) procedurach wyborczych, c) przedstawicielskim przekazywaniu władzy²⁶. Władza, powracając jeszcze do tego wątku, nie tyle leży w rękach tych, którzy mają do niej naturalne, czy nominalne (tytularne) prawo, tj. ludu, ale u tych, którzy wyłonieni zostali w wyniku konsensusu czy woli wyborców. „Władza ludu” faktycznie jest więc pewnym niedopowiedzeniem, gdyż rządzić można tylko *kimś*, a władzę można sprawować *nad kimś*. Lud natomiast powołuje reprezentację do sprawowania władzy nad sobą. Suwerenność ludu w demokratycznym rządzeniu przejawia się jednak i w tym, że władzę nad sobą nie tylko wybiera, ale i odwołuje. Możemy także powiedzieć, że większość, czy raczej ograniczona większość, wybiera spośród siebie mniejszość do rządzenia sobą²⁷.

Musimy jednak pamiętać, że w konkretnej demokratycznej społeczności *lud* to większość plus mniejszość. I suwerenność mniejszości oraz jej prawa, nie mniej stanowią o jakości demokracji niż prawa większości. Lord Acton sformułował w tym kontekście tezę, że ocena demokracji zależy do stopnia bezpieczeństwa, jakim cieszą się mniejszości. Podział ludu na mniejszość i większość służy określeniu, w czyich rękach spoczywa władza, a nie kto należy do ludu, a kto nie. Większości, w demokratycznym społeczeństwie, z natury przysługuje więcej władzy niż mniejszości. Ale jej władza ograniczona jest prawami mniejszości. Jednym z podstawowych praw mniejszości jest to, że może stać się większością. Zatem większość w demokracji jest zmienna, co gwarantuje samosteroowność systemu. Podstawą takiego stanu rzeczy jest wolność i swoboda jednostek, które mogą, i faktycznie mają do tego prawo, zmieniać swoje poglądy i sympatie polityczne, płynnie przechodząc od skłaniania się ku większości do – w przypadku rozczarowania się większością – preferowania poglądów mniejszości.

Prześledźmy teraz jak przebiegały poszukiwania owej idealnej władzy w wybranych epokach i reprezentujących ich myślicieli. Zaczniemy od Starożytności i Platona, któremu przypisuje się pierwsze systematyczne prace nad ustrojem państwa. Przemierzając poszczególne epoki dotrzemy do czasów nam współczesnych. Na nich wypadnie nam zatrzymać się nieco dłużej. Mamy nadzieję, że uda się nam nie tylko wymienić te najważniejsze rozwiązania ustrojowe, ale także, na koniec, sformułować wnioski, co do dalszego rozwoju myśli społecznej.

²⁶ Por: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 48.

²⁷ Może zatem dojść do takiej sytuacji, w której wybrana przez większość mniejszość, po przejęciu władzy uciska ową większość powodując u niej oczywistą alienację.

Efekty swoich zainteresowań problematyką ustroju państwa wyłożył **Platon** w trzech dziełach: „Państwo”, „Polityk” i „Prawa”. Dominują w nich kwestie: genezy państwa i jego celu, struktur personalnych i ustrojowych, sprawnego funkcjonowania państwa i wskazaniu na jego zagrożenia²⁸. To, co w zakresie myśli społecznej pozostawił po sobie Platon, wzbudza wiele kontrowersji. Jedni dopatrują się w niej pierwowzoru każdego totalitaryzmu, inni w platońskiej refleksji nad państwem odnajdują raczej skłonność autora do postrzegania go jako stróża wartości moralnych i wychowawczych. Rzeczywiście, w jego dziełach znajdziemy pochwałę cenzury, wskazanie na wartość wspólnej własności czy kontrolę poczynań obywateli. Aby jednak właściwie ocenić poglądy Platona, trzeba umieścić je w epoce, w której powstały. Ówczesna świadomość praw obywatelskich znacznie odbiegała od współczesnych standardów, podobnie zresztą jak kultura polityczna czy aksjologiczne preferencje. Uwagi te powinny nas powstrzymać przed jednoznaczną oceną dorobku intelektualnego Platona dla rozwoju myśli demokratycznej.

Jeszcze kilka słów natury ogólnej wprowadzającej nas w arkana myśli politycznej greckich filozofów. Benjamin Coustant dostrzegł, że rozumienie wolności w czasach starożytnych znacznie różniło się od wyobrażeń współczesnych. I tak, gdy obecnie mówimy o wolności, to rozumiemy ją przede wszystkim jako niezależność, nieingerencję chronioną prawem. Natomiast dla starożytnych wolność, to możliwość zabierania głosu i podejmowania decyzji²⁹. Takie rozumienie wolności na pewno nie zadowala tych, którzy chcą obecnie budować system demokratyczny w oparciu o liberalizm. A zapatrywania Platona na pewno do liberalnych nie należą. Możemy je jednak odnaleźć w poglądach poszczególnych szkół czy myślicieli greckich. Sofiści, którzy lansowali sceptycyzm, dokonali rozróżnienia między naturą a konwencją, z czego wywiedli wniosek o powszechnej równości ludzi. Glaukona postrzega się jako prekursora teorii umowy społecznej. Protagoras głosi sprawiedliwość społeczną, uzyskaną przez demokrację uczestniczącą, gdyż zależy ona od wszystkich obywateli. Perykles propaguje zasady egalitaryzmu i indywidualizmu³⁰.

²⁸ Por.: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, RW KUL, Lublin 2001, s. 9.

²⁹ Por.: John Gray, *Liberalizm*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 13.

³⁰ „W sporach prywatnych każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jeśli zaś chodzi o znaczenie, to jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia... W naszym życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności. W życiu prywatnym nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli, nie odnosimy się z niechęcią do sąsiada, jeżeli zajmuje się tym, co mu sprawia przyjemność, i nie rzucamy w jego stronę owych pogardliwych spojrzeń, które wprawdzie nie wyrządzają szkody, ale ranią. Kierując się wyrozumiałością w życiu prywatnym, szanujemy prawa w życiu publicznym; jesteśmy posłuszni każdoczesnej władzy i prawom, zwłaszcza tym niepisanim, które bronią pokrzywdzonych i których przekroczenie przynosi powszechną hańbę. (...) żyjąc w sposób bardziej swobodny, z nie mniejszą odwagą

Platon w odniesieniu do ludzkiej wolności był większym sceptykiem, co nakazywało mu zachować pewną ostrożność w kwestii demokratyzacji państwa. Wyznawał przekonanie, że istnienie państwa jest zjawiskiem naturalnym, koniecznym z racji na społeczną naturę człowieka. Tylko żyjąc w pewnym międzyludzkim zorganizowaniu człowiek jest w stanie uczynić swoją egzystencję bezpieczną oraz spowodować, że będzie się on stale rozwijał. Ten rozwój obejmował nie tylko stronę materialną, ale także duchowo-moralną. Z tego zapewne wynika i to, że dla Platona polityka, to nie tylko określona technika sprawowania władzy, ale także służba o podłożu moralnym. Była ona dla niego nawet pewną formą etyki. „Platon jest dogłębnie przekonany – uważa Giovanni Reale – że każda postać polityki, jeśli chce być autentyczna, *musi mieć na oku dobro człowieka*. Ponieważ jednak człowiekiem jest w gruncie rzeczy *jego dusza*, ciało bowiem jest tylko jego przelotną i zjawiskową powłoką, przeto jest jasne, że prawdziwym dobrem człowieka jest jego dobro duchowe”³¹. Na bazie tego założenia wywieść trzeba twierdzenie, że prawdziwa polityka to ta, która dba o duszę człowieka, natomiast polityka dbająca tylko o ciało (przyjemności cielesne, byt materialny) jest fałszywa i godna pogardy. A że duszą ludzką zajmuje się filozofia, stąd należy politykę i filozofię zespolić.

Dla Greków czasu Platona i Arystotelesa istniało przekonanie, że prawo i państwo stanowią paradygmat każdej formy życia³². Jednostka jest tu obywatelem, a więc cnoty i wartości, jakie posiadać winien człowiek, były zarazem cnotami i wartościami obywatelskimi. *Polis* wyznaczała obywatelowi życiową przestrzeń w stopniu dużo bardziej zaborczym, niż czynią to współczesne demokracje. Obecnie żyjemy w czasach, gdzie pojęcie jednostki nie jest utożsamiane z pojęciem obywatela tak silnie, jak to było w Grecji, czy jak czynią to systemy totalitarne. Współczesne państwo zajmuje się obywatelem, a nie jednostką. Stąd i władza nie rości sobie pretensji do wnikania w to, co czyni jednostka w swym „nie-obywatelskim” świecie, czyli w sferze prywatnej. Byłoby to nie do pomyślenia w państwie wykreowanym przez Platona.

Należy także zwrócić tu uwagę na fakt, iż obecnie na politykę państwa największy wpływ ma ekonomia. Społeczne oczekiwanie w stosunku do władzy sprowadza się do tego, by uczyniła ona wszystko, by każdy mógł się czuć bezpiecznie pod względem socjalno-materialnym, oraz by państwo stworzyło jak najdogodniejsze warunki do prowadzenia działalności gospodarczej. Dla Platona zadania państwa związane z tą stroną ludzkiego życia

stawiamy czoło różnym niebezpieczeństwom.”, Tukidydes, *Mowa pogrzebowa* [W:] *Wojna peloponeska*, cyt. za: John Gray, dzieło cyt., s. 14-15.

³¹ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej, Tom II. Platon i Arystoteles*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 284.

³² Por.: Tamże, s. 285.

były zupełnie marginalne. Według niego państwo winno troszczyć się głównie o duchowy rozwój obywatela. Niewątpliwie, możemy tu Platona nazwać politycznym idealistą, dla którego współczesny polityczny realizm byłby profanacją samej polityki. Giovanni Reale podsumowując poglądy tego greckiego myśliciela stwierdza, iż pomimo wielu słabości jego koncepcji państwa, należy przyznać mu pewną rację, gdyż: „(...) polityka, która w regulowaniu stowarzyszonego życia ludzi pomija wymagania wymiaru duchowego i buduje je prawie wyłącznie według materialnego wymiaru człowieka, nie może dobrze funkcjonować: zanegowane czy stłumione wymagania ducha wcześniej czy później nieuchronnie powrócą”³³.

Zadania państwa związane z jego etyczno-wychowawczą służbą wobec obywateli powinny przede wszystkim skupiać się na rozwijaniu cnót: mądrości, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Cnota mądrości winna cechować przede wszystkim elitę sprawującą rządy (pamiętamy, że starożytni władzę utożsamiali głównie z wiedzą i możliwością ludzkiego poznania). Męstwo zaś, to cecha, którą winni posiadać wojownicy, a umiarkowanie przynależy klasom niższym. Cnota sprawiedliwości rozumiana jest jako pewien stopień równości między obywatelami. Platon dzielił równość na matematyczną i proporcjonalną. Oczywiście, w społeczeństwie równość powinna mieć znamiona proporcjonalności, co zakłada, że każdy otrzymuje tyle, na ile zasłużył.

Hierarchia społeczna w platońskim *polis* obejmuje cztery stany. Na samym szczycie są rządzący-filozofowie. Bezpośrednimi ich pomocnikami są niżej stojący od nich obywatele dysponujący odpowiednią wiedzą i przygotowaniem do rządzenia. Na samym dole znajdują się wojownicy i rolnicy. Sam Platon nie poświęca im wiele uwagi, skupiając się głównie na elicie. W państwie istnieją także niewolnicy, ale im nie przysługują prawa obywatelskie, gdyż te mogą posiadać tylko ludzie wolni. Choć istnieje możliwość przejścia z jednej warstwy społecznej, do drugiej, to jednak Platon uważał, że przypadki takie nie będą zbyt częste, gdyż przyporządkowanie naturalne i społeczne jest na tyle silne, iż taka konwersja nie wydaje się możliwa.

W tym modelowym państwie Platona odnajdujemy cechy systemów totalitarnych. Sztywny porządek społeczny narzucany obywatelowi od chwili jego urodzenia miałby tu być gwarantem pokoju, bezpieczeństwa i rozwoju. A nad wszystkim mieliby czuwać owi mędrcy wszechstronnie wykształceni i przysposobieni do tak zaszczytnej funkcji, jaką jest kierowanie państwem. Platon widział tu także miejsce dla kobiet, choć miałyby być one do tego oddzielnie przygotowywane. Bardzo oryginalnym pomysłem było zniesienie małżeństw

³³ Tamże, s. 286.

monogamicznych wśród strażników i zastąpienie ich wolnymi związkami. Zrodzone w tych związkach dzieci miałyby być wychowywane poza rodzicami, przez wyspecjalizowane do tego instytucje, które od razu przygotowywałyby je do określonych ról społecznych. To oczywiście wymagałoby opracowania określonych metod pedagogicznych. Co jednak wydaje się tu najważniejsze, to to, że Platon postulował wprowadzenie cenzury na treści związane z literaturą, sztuką i muzyką, by przypadkiem zbyt swobodna myśl nie zakradła się do głów obywateli, od których społeczeństwo wymaga jedynie posłuszeństwa w wykonywaniu określonych zadań.

Wiele uwagi poświęcał Platon zagadnieniu prawa, które ma obowiązywać w państwie. Powinno ono być sprawiedliwe, przez co należy rozumieć, że ma ono mieć na względzie wszystkich obywateli. Formą zwyrodnienia prawa jest sytuacja, w której troszczy się ono o jedną tylko grupę społeczną z pominięciem innej. W „Prawach” Platon poucza, że „To państwo, w którym jest prawo zwierzchnikiem, a zwierzchnicy sługami praw, cieszy się bezpieczeństwem i pełnią błogosławieństw”³⁴.

Pozostawmy na razie Platona. Wrócimy do jego rozmyślań o państwie w części, w której będziemy prezentować różne systemy spracowania władzy. Teraz przyjrzyjmy się jak władzę i jej społeczny organ, jakim jest państwo, rozumiał najwybitniejszy uczeń Platona, **Arystoteles**.

Swoje przemyślenia na ten temat najpełniej ujął w dziele zatytułowanym „Polityka”. Już w pierwszym zdaniu wskazuje on na cel tej formy zorganizowania społecznego: „(...) każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa”³⁵. W „Etyce Nikomachejskiej” Arystoteles uczy, że tym, co wyznacza cel wszelkiemu naszemu dążeniu – także temu, podejmowanemu wspólnotowo – jest jakieś dobro. Tu jednak dokonuje rozróżnienia na dobro względne, które staramy się osiągnąć nie dla niego samego, lecz dla dobra większego. Owe dobra „względne” układają się nam jednak w ciąg, który musi mieć swój koniec, czyli musi być jakieś dobro, które już nie jest dobrem dla innego dobra, ale jest jego sfinalizowaną kwintesencją. Stagiryta poucza Nikomacha: „Jeżeli tedy działanie ma jakiś cel, którego pragniemy dla niego samego i ze względu na który pragniemy też wszystkich

³⁴ Platon, *Prawa IV*, Warszawa 1960, 715 d (s. 158). Cytat za: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 15.

³⁵ Arystoteles, *Polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 25.

innych rzeczy, jeśli więc nie wszystko jest przedmiotem naszego dążenia za względu na coś innego (w tym bowiem wypadku rzecz szłaby w nieskończoność i pragnienie nasze stałoby się próżnym i daremnym), to oczywista, że taki cel jest chyba dobrem samym przez się i *dobrem najwyższym*³⁶. Tym, co powszechnie przyjmuje się za „dobro najwyższe” jest szczęście – *eudajmonia*. Ale czym owo szczęście jest konkretnie? Arystoteles uważa, że jest nim takie działanie, które jest dla człowieka specyficzne, wynikające z jego, i tylko jego natury. Szczęściem zatem jest działanie zgodne z rozumem, bo tylko on jest mu dany, a nie innemu stworzeniu. Dzięki temu rozumnemu działaniu człowiek winien rozwijać i urzeczywistniać siebie. Zatem ten, kto żyje zgodnie ze swoim rozumem zasługuje na miano człowieka cnotliwego, gdyż rozum, a ściślej dusza rozumna, jest tym, co najprecyzyjniej określa człowieka wskazując na jego duchowy, a nie tylko cielesny wymiar³⁷.

Arystoteles w swojej nauce o szczęściu wprowadza jego stopniowanie. Nie wdając się w szczegóły tego zabiegu wskaźmy jedynie, że dla niego najwyższy stopień szczęścia osiąga ten, kto oddaje się życiu kontemplacyjnemu, gdyż ono prowadzi do zetknięcia się ze światem bogów. W „Etyce Nikomachejskiej” uzasadnia to następująco: „Ta więc czynność

³⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A 2, 1094 a 18-22; D.Gromska, cytata za: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz.cyt., s. 477.

³⁷ Przytoczmy tu w całości ów wywód Arystotelesa na temat szczęścia: „Twierdzenie jednak, że szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się czymś, na co wszyscy przypuszczalnie się godzą, tym natomiast, czego się tu żąda, jest dokładniejsze określenie, czym ono jest. Można by może określenie takie podać, biorąc pod uwagę swoistą funkcję (ἐργον) człowieka. Jak bowiem u fletnisty, rzeźbiarza i u każdego artysty oraz w ogóle u każdego, kto ma jakąś funkcję i jakąś właściwą sobie czynność, wartość jego i ‘dobroć’ tkwi w spełnianiu owej funkcji, tak też zdaje się być i u człowieka, jeśli istnieje jakaś swoista jego funkcja. Czyżby więc cieśla i szewc mieli jakieś właściwe sobie funkcje i czynności, człowiek zaś miałby ich nie mieć, lecz miałby być stworzony do próżniactwa? Czy też raczej tak jak oko, ręka i noga, i każda w ogóle część ciała posiada jakąś funkcję swoistą, tak też i człowiekowi przypisać można obok tamtych wszystkich jakąś właściwą mu funkcję? Jakaż by to więc mogła być? Co się tyczy życia, to wspólne ono jest – jak wiadomo – człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej człowieka. Należy więc abstrahować od funkcji życiowych, polegających na odżywianiu się i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby jakieś życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest – jak się okazuje – człowiekowi z koniem, wołem i wszelką istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego. Owóż jedna część tego rozumnego pierwiastka ulega rozumowi, druga zaś sama posiada rozum i myśli. Ponieważ tedy i o tym życiu mówi się w dwojakim znaczeniu, to należy tu mieć na myśli życie, którego istotą jest wykonywanie czynności rozumowych; tego bowiem raczej rodzaju życia tyczy się owo wyrażenie, wzięte w znaczeniu właściwym. Otóż – jeśli swoistą funkcją człowieka jest działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu; i jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, tak jak funkcja cytrzysty i cytrzysty wybitnego, i tak w ogóle we wszystkich przypadkach, ponieważ do funkcji w ogóle przyłącza się tylko ów wyższy stopień spowodowany dzielnością [ἀρετή] (jest bowiem funkcją cytrzysty grać na cytrze, funkcją dobrego cytrzysty grać dobrze); jeśli więc tak, i jeśli dalej za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego [= cnotliwego] to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry; jeśli wreszcie w ogóle dobrze wykonywana jest każda rzecz, która jest wykonywana w sposób zgodny z wymogami swej swoistej dzielności [= cnoty]; jeśli tedy to wszystko tak się ma, to *najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami jej dzielności*, o ile zaś istnieje więcej rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju. I to w życiu, które osiągnęło pewną długość. Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia”. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A 7, 1097 b 22 – 1098 a 20; D. Gromska, Cytat za: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz.cyt., s. 480-481.

właściwa bogom, górująca najwyższym stopniem szczęśliwości, byłaby taką kontemplacją. Więc i pomiędzy ludzkich czynności najwyższy stopień szczęśliwości wskazuje ta, która jest najbliższej spokrewniona z ową czynnością boską. Świadczy o tym też fakt, że szczęście nie jest udziałem innych istot żyjących, jako że są zupełnie pozbawione tego rodzaju czynności. Bo całe życie bogów jest najwyższym szczęściem, życie zaś ludzi jest nim o tyle, o ile zawiera w sobie coś podobnego do takiej czynności; z innych zaś istot żyjących żadna nie jest szczęśliwa, ponieważ z żadnym stopniem nie mają one udziału w teoretycznej kontemplacji. Więc granica jej jest też granicą szczęścia, i istoty mające większą możliwość takiej kontemplacji, mają też większą możliwość szczęścia, i to nie przypadkiem, lecz ze względu na ową kontemplację, gdyż posiada ona sama w sobie wartość bezwzględną. Tak więc szczęście jest pewnym rodzajem teoretycznej kontemplacji”³⁸.

Ta dość obszerna *glosa* na temat szczęścia w nauczaniu Arystotelesa została tu poczyniona, by lepiej zrozumieć, na czym opiera się jego filozofia państwa. Przejdźmy jednak teraz do zagadnień ściślej związanych z władzą.

Dla Arystotelesa władza dzieląca społeczność na tych, którzy ją dzierżą i tych, którzy wykonują rozkazy, jest czymś naturalnym, podobnym do łączenia się mężczyzny i kobiety w celu splodzenia potomstwa. Ten, który rozkazuje przez naturę został do tego usposobiony, poprzez to, że sprawniej posługuje się rozumem niż ci, którzy potrafią tylko owe rozkazy wykonywać. Jeżeli władza ma naturalne podłoże, to również i państwo. „Okazuje się (...), że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako ‘człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska’. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony, jak kamień wyłączony w grze w kości”³⁹.

Koncepcja ta, osadzająca genezę państwa na społecznej naturze ludzkiej odcina się wyraźnie od poglądów anarchistycznych czy kontraktualistycznych. Człowiek, jako istota polityczna odróżnia dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, kierując się nie instynktem, lecz rozumem. Właśnie ta rozumność pozwala także wyjść człowiekowi ponad stado, i utworzyć społeczność⁴⁰. Człowiek nie jest zdolny żyć w całkowitej izolacji od innych ludzi. Nie leży to w jego naturze – mówiąc nieco kolokwialnie. Dostrzegając to Arystoteles

³⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, K 8, 1178 b 21-32; D. Gromska, cytata za: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz.cyt., s. 494.

³⁹ Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 27.

⁴⁰ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 17.

wyróżnił trzy *naturalne* wspólnoty, w których człowiek żyje: rodzina, gmina i państwo. Rodzina jest środowiskiem ludzkich narodzin i pierwszego etapu jego wzrastania. W niej człowiek zaspakaja najbardziej podstawowe swoje potrzeby. Potrzeby wykraczające poza bieżący dzień realizowane są w gminie – wspólnocie złożonej z rodzin żyjących w sąsiedztwie. Natomiast państwo jest zespoleniem gmin wiejskich. I jest ono wspólnotą samowystarczalną, ponad którą już nic większego i doskonalszego nie istnieje. Państwo powstaje na drodze naturalnego rozwoju, podobnego jak każda mniejsza wspólnota. Arystoteles był zdania, że jest ono ważniejsze od rodziny czy gminy, gdyż to państwo daje życiową przestrzeń dla wspólnot mniejszych.

Wskazując na najistotniejsze cechy państwa Arystoteles wymienił jako pierwsze to, że ma ono zdolność do samodzielnego istnienia. Znaczy to tyle, że w ramach swego terytorium musi ono zaspakajać wszystkie potrzeby swych obywateli. Te potrzeby nie są jednak ograniczone wyłącznie do spraw materialno-bytowych. Musi troszczyć się jeszcze o sprawy duchowe i moralne obywateli. Państwo – uważa Stagiryta – „(...) nie jest zespołem ludzi na pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i dla ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania”. A wcześniej twierdził też, że „(...) państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców (...)”⁴¹, gdzie obowiązuje co prawda zasada sprawiedliwości, ale nie ma tu elementu wychowawczego, ukierunkowanego na kształtowanie dobrych i sprawiedliwych obywateli.

Państwo jest też „(...) wspólnotą obywateli w ramach ustroju (...)”⁴². O ustroju decyduje struktura państwa, sposób sprawowania władzy oraz instytucje gwarantujące jego funkcjonowanie. Podobnie jak Platon, Arystoteles uważał, że w państwie swoje miejsce mają także niewolnicy. Uważał, że stan niewolnictwa, jest także stanem naturalnym oraz, że niewolnicy nie mogą posiadać prawa do obywatelstwa.

A któż może być obywatelem? Według Stagiryty może nim być ktoś, kto posiada zdolność do sprawowania funkcji sądowych i prawo współuczestniczenia w zarządzaniu państwem⁴³. Oczywiście, kryterium to obowiązuje jedynie w demokracji, albowiem

⁴¹ Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 88-89.

⁴² Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 80.

⁴³ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 18.

w monarchii czy oligarchii, gdzie obywatele nie uczestniczą w rządzeniu państwem, warunki te tracą moc sprawczą.

Celem państwa jest dobro wspólne wszystkich obywateli. „Okazuje się zatem, że te ustroje, które mają na celu dobro ogólne, są według zasady bezwzględnej sprawiedliwości właściwe, te zaś, które mają na celu jedynie dobro rządzących, są błędne i uosabiają wszystkie możliwe zwyrodnienia despotyzmu, a przecież państwo jest społecznością ludzi wolnych”⁴⁴. Precyzując pojęcie „dobra wspólnego” Arystoteles wyróżnia: dobro materialne i dobro aksjologiczne. Dobro materialne obejmuje sumę tych dóbr, które są konieczne, by żyć we względnym dostatku w każdej z klas społecznych. Natomiast dobra aksjologiczne to te, które troszczą się o cnoty obywatelskie.

Arystoteles podobnie jak Platon uważał, że przed państwem stoją zadania daleko wyższe, niż tylko administracyjne czy obronne. Natura państwa jako wspólnoty totalnej domaga się odpowiedniego poziomu moralnego obywateli. Arystoteles stworzył etykę cnót opartą na antropologii zakładającej wolność i rozumność człowieka. To znów pozwoliło mu twierdzić, że człowiek jest bytem zdolnym do przyjęcia na siebie moralnych powinności i zobowiązań. Sprawność moralna, czyli cnota, to efekt pracy, jaką człowiek wkłada w wychowanie siebie⁴⁵. Cnotę Stagiryta nazywał „dzielnością etyczną” i definiował ją jako trwałą dyspozycję „(...) do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w taki sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny. Idzie tu o średnią miarę pomiędzy dwoma błędami, tj. między nadmiarem a niedostatkiem”⁴⁶. Można by powiedzieć, że Arystoteles jest bardzo wyważony, jeśli idzie o wymagania etyczne. Szukał dla nich „złotego środka” uwzględniającego okoliczności działania i przewidywane skutki. W „Polityce” określił, jakimi cnotami powinni odznaczać się obywatele państwa: od rządzonych oczekiwał posłuszeństwa, od rządzących roztropności. Wszyscy zaś w równej mierze powinni kierować się cnotą sprawiedliwości.

⁴⁴ Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 85.

⁴⁵ „W *Etyce Eudemejskiej* Arystoteles sporządza następujący wykaz cnót i wad: [1] *łagodność* jest środkiem między porywcznością i nieczułością; [2] *męstwo* jest środkiem między zuchwałością i tchórzostwem; [3] *wstyd* jest środkiem między bezwstydem i skrajną nieśmiałością; [4] *umiarkowanie* jest środkiem między nieumiarkowaniem i niewrażliwością na przyjemności; [5] *oburzenie* jest środkiem między zawiścią i przeciwstawną skrajnością, dla której nie ma określenia; [6] *sprawiedliwość* jest środkiem między zyskiem i stratą; [7] *hojność* jest środkiem między rozrzutnością i sknerstwem; [8] *szczerłość* jest środkiem między chełpliwością i udawaniem głupoty; [9] *przyjaźń* jest środkiem między pochlebstwem i wrogością; [10] *godność* jest środkiem między służalczością i zarozumiałością; [11] *wielkoduszność* jest środkiem między próżnością i małodusznością; [12] *szczodrość* jest środkiem między marnotrawstwem i skąpstwem.”, Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz.cyt., s. 488.

⁴⁶ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, II, 6, 1106 b 11-14, tłum. D.Gromska, Warszawa 1956, s. 58., cytat za: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 20.

I właśnie sprawiedliwość jest tą wartością, która określa jakość państwa. Aby jednak państwo mogło być taką właśnie wspólnotą, jego obywatele muszą przestrzegać zasad moralnych. Sprawiedliwość jest w arystotelesowskiej hierarchii cnót społecznych na najwyższym miejscu⁴⁷. W „Etyce Nikomachejskiej” mówi, że jest ona „(...) identyczna z doskonałością, bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do innych”⁴⁸. Uznaje ją jako cnotę społeczną, albowiem korzyść z niej mają zarówno rządcy jak i rządzący.

Sprawiedliwość związana jest z ideą równości. Stagiryta wyróżnia dwa rodzaje równości: ilościową (matematyczną) i jakościową (proporcjonalną). „Sprawiedliwość zamienna opiera się na równości ilościowej, zachodzi ona np. w relacji pomiędzy sprzedającym a kupującym. Sprawiedliwość rozdzielcza bazuje natomiast na równości proporcjonalnej, gdyż taka jedynie jest możliwa w relacji między społecznością a jej członkami, np. przy rozdziale uprawnień i nagród”⁴⁹. Oczywiście, aby państwo zrealizowało postulat sprawiedliwości, równość zamienna i rozdzielcza muszą być jednakowo i właściwie przestrzegane.

Nie mniejszą uwagę poświęcał Arystoteles kwestii prawa. Respektowanie jego zapisów uważał za jeden z elementów sprawiedliwości obywatelskiej. Uważał, że to, co jest zgodne z prawem, zazwyczaj jest też i sprawiedliwe. Ta ostrożność wynika u niego z przekonania, iż może być prawo niesłuszne, czy wręcz sankcjonujące niesprawiedliwość. Dlatego za sprawiedliwego człowieka uważał tego, kto przestrzega prawa i tego, co jest słuszne.

Na państwie ciąży więc moralny obowiązek ustalania takiego prawa, które będzie sprawiedliwe. Arystoteles zdawał sobie sprawę, że prawo ma znaczenie wychowawcze, kształtujące moralną postawę obywateli. Stąd wynika jego troska o to, by było ono jak najdoskonalsze. (Arystotelesowskie koncepcje ustrojowe, tak jak i platońskie, omówione zostaną w rozdziale II).

Zmierzch Średniowiecza zapowiadał zmiany w pojmowaniu roli państwa, władzy, Kościoła, obywatelstwa, nauki i kultury. Zwolna Europa traciła swoje aksjologiczne ujednoczenie, jakim był chrześcijański system wartości. Duchowość oparta na Piśmie Świętym oraz tradycji Kościoła nieprzerwanie spajała Stary Kontynent przez niemal dziesięć

⁴⁷ Patr: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, Tom II, dz.cyt., s. 489.

⁴⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 1, 1129 b 34-36, tłum. D.Gromska, Warszawa 1956, s. 163., cytat za: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 20.

⁴⁹ Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 20.

wieków. Zrozumiało więc, że powiew renesansu nie zmiotł wszystkiego, co w tak długim okresie chrześcijaństwo wniosło w naszą kulturę duchową i umysłową. Jednak odrodzenie się ideałów starożytnych, które nastąpiło we Włoszech pod już koniec XIII wieku, zmieniło bieg rozwoju cywilizacji Europejskiej. Nastąpił zwrot w kierunku ideałów republiki i Cesarstwa Rzymskiego, rozkwit humanizmu opartego na spuściznie kultury antycznej, wskazywano na wielkość i piękno człowieka, uwierzono w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu, nastąpiło krzewienie cnót obywatelskich poprzez wychowanie i kształcenie wedle klasycznych wzorców. Ów humanistyczny zryw trwał stosunkowo krótko, bo do XVI wieku, jednak zaznaczył się osiągnięciami trudnymi do przecenienia, także w dziedzinie filozofii społecznej. W tym czasie tworzyli m.in. Erazm z Rotterdamu, Mikołaj Kopernik, Giordano Bruno, Leonardo da Vinci, Mikołaj z Kuzy, Thomas Morus („Utopia”), Tommaso Campanella („Miasto słońca”), Niccolò Machiavelli („Książę”), Francis Bacon.

Choć często przedstawia się renesans jako epokę przeciwstawną Średniowieczu, to zdaje się, że mamy tu raczej do czynienia z szybkim rozwojem idei poczętych w wiekach średnich. Wskazywałoby to raczej na kontynuację niż przewrót. Dotyczy to przede wszystkim nauki. Większe zmiany nastąpiły w świecie polityki. Renesans to spór między Kościołem a władzą świecką o wpływ na przywództwo duchowe i polityczne. Konflikt ten zakończył się porażką papieża i osłabieniem Kościoła oraz jego uniwersalistycznej idei porządku społecznego. Coraz bardziej stanowcze wystąpienia lokalnych sił politycznych prowadziły do pojawienia się idei narodowych. Kościół stawał się coraz silniej podporządkowany władzy świeckiej (*cuius regio eius religio*). Jedność religijna doznała głębokiego zranienia podziałem na katolicyzm i protestantyzm.

Dla naszych badań nad rozwojem idei demokracji ważniejszym okresem jest Oświecenie. W Europie epoka ta rozpoczęła się od XVII wieku i trwała aż do początków XIX wieku. Myśl filozoficzna tego okresu ukształtowana została przez XVII-wiecznych intelektualistów o nastawieniu racjonalistycznym, empirycznym i antydogmatycznym. Weryfikacja prawdy w oparciu o Objawienie ustąpiła racjonalnemu krytycyzmowi. Rozum stawał się najważniejszym źródłem poznania, zarówno w dziedzinie nauk przyrodniczych jak i etyczno-społecznych. Pozwoliło to uwolnić się od obyczajów i autorytetów skupionych wokół Kościoła i oddać się swobodzie poszukiwań naukowych i światopoglądowych. W klimacie oświeceniowego racjonalizmu powstaje Wielka Encyklopedia Francuska, dzieło o fundamentalnym znaczeniu dla kształtowania ówczesnej wiedzy o świecie, człowieku i Bogu.

Myśl społeczna i polityczna doby Oświecenia zaowocowała powstaniem liberalnej koncepcji jednostki, społeczeństwa i gospodarki; rozwinięta została idea umowy społecznej, konstytucjonalizmu i trójpodziału władzy. Postulowano wprowadzenie rządów prawa i ochrony wolności indywidualnej. Wszystko to działo równolegle z coraz ostrzejszą krytyką Kościoła oraz forsowaniem idei racjonalistycznych. Mimo to Oświecenie nie zdołało wypracować jednolitego systemu światopoglądowego. Optymizm w moc ludzkiego rozumu musiał ustąpić wobec rzeczywistych napięć politycznych. Do tego doszły odkrycia w dziedzinie psychologii zwracające uwagę na rolę, jaką w życiu ludzkim odgrywają emocje, namiętności i uczucia. Na tle różnych doświadczeń narodowych oraz różnej formacji intelektualnej myślicieli Oświecenia powstały różne koncepcje w dziedzinie nauki o społeczeństwie. Wyróżnia się tutaj, jako te najbardziej znaczące, Oświecenie: szkockie (D.Hume, A.Ferguson, A.Smith), angielski (Th.Hobbes), francuskie (Ch.Montesquieu, B.Constant, J.J.Rousseau), niemieckie (G.E.Lessing, I.Kant, M.Mendelssohn). Każdy z tych kierunków myśli Oświecenia wypracował w wielu wypadkach bardzo odmienne spojrzenie na problematykę społeczną. My zajmiemy się jedynie tymi myślicielami, którzy mieli największy wpływ na późniejszy rozwój filozofii społecznej.

Jak już zdążyliśmy się przekonać, spór wokół zdefiniowania pojęcia władzy w historii myśli politycznej okazał się niezwykle płodny w rozwiązania, choć za Otfriedem Höffe możemy powiedzieć, że ogniskowały się one wokół dwóch modeli antropologicznych: „Według pierwszego, człowiek jest przede wszystkim istotą zdolną do kooperacji, według drugiego, jest przede wszystkim istotą konfliktową. Odpowiednio do tego istnieją dwa podstawowe modele uprawomocnienia prawa i państwa: model kooperacji i model konfliktu. (...) Model konfliktu swe jasne sformułowanie uzyskuje dopiero w nowożytności, model kooperacji natomiast znajduje swój zwięzły wyraz już w starożytności, a szczególnie u Arystotelesa. Nieco upraszczając, idea kooperacji stanowi *via antiqua* uprawomocnienia politycznego, idea konfliktu – *via moderna*”⁵⁰.

Thomas Hobbes (1588-1679) należy do tych, którzy w filozofii zaznaczyli się poglądem o wrodzonej skłonności człowieka do posiadania jak największej władzy, co wynikało z założenia o dość nieznośnej naturze człowieka, skłonnego działać raczej na szkodę bliźniego, niż ku jego pomocy. W „Elementach filozofii” dowodził to następująco: „Gdyby człowiek miłował innego człowieka z natury rzeczy, to znaczy jako człowieka, to nie można by wskazać żadnej racji, dla której każdy człowiek nie miłowałby w równej mierze każdego innego, jako w równej w równej mierze człowieka; i nie można by wskazać,

⁵⁰ Otfried Höffe, *Sprawiedliwość polityczna*, Kraków 1999, s. 189-190.

dlaczego częściej odwiedza tych, których towarzystwo przynosi jemu samemu więcej zaszczytu i korzyści niż innym”⁵¹. Wychodząc z tego zbudował system etyczny oraz koncepcję prawa i państwa w pełni odpowiadającą twierdzeniu, że człowiek, jeśli tylko by mógł, byłby dla drugiego człowieka wilkiem.

Zainteresowania filozoficzne Hobbes’a były bardzo szerokie, co zresztą odpowiadało oświeceniowym prądom intelektualnym epoki w której żył. Rozpiętość wiedzy, jaką dysponował obejmowała zagadnienia, które dziś podzieliłibyśmy na przyrodniczo-fizyczne, psychologiczne, filozoficzne, polityczne i historyczne. Ostatecznie, jako filozof, wiązał wyniki badań z poszczególnych tych dziedzin i budował jedną, w jego przekonaniu spójną, teorię interpretującą świat i zachodzące w nim procesy. Toteż, aby dobrze zrozumieć poglądy Hobbesa na temat etyki i polityki, musimy zahaczyć o jego twierdzenia, które z pozoru wydają się nie mieć związku ze sprawą. Zacznijmy jednak od jego koncepcji władzy.

Thomas Hobbes rozumiał władzę (moc)⁵² człowieka jako „aktualnie posiadane przezeń środki do tego, iżby osiągnąć w przyszłości jakieś widome dobro”, a samo życie stanowi „stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”⁵³. Władza posiadana przez człowieka może być skierowana przez niego zarówno ku dobru, jaki i złu. Może być władzą aktualnie posiadaną, gdy dysponuje się odpowiednimi środkami do jej realizacji, bądź potencjalną, gdy ich jeszcze nie ma, ale są spodziewane. Dalej Hobbes wyróżnia władzę (moc) przyrodzoną np. doskonałość ciała i umysłu lub tą dopiero zdobywaną dzięki mocy przyrodzonej. „Moc, jeśli jest bardzo wielka jest dobra, jako że służy wtedy jako ochrona i obrona – ochrona i obrona zaś daje bezpieczeństwo. Jeśli natomiast nie jest bardzo wielka, to nie daje żadnego pożytku; gdy bowiem jest równa mocy innego, to nie jest żadną mocą”⁵⁴.

Władza jest konieczna do osiągnięcia wyznaczonych celów. Jednym z takich celów, jakie sobie człowiek przez całe życia stawia to – wg Hobbesa – dominowanie nad innymi ludźmi, czyli posiadanie większej od nich władzy. Władza (moc) implikuje wartość człowieka: „Tyle bowiem wart jest każdy, ile bez cudzej pomocy sam może”⁵⁵. Ową wartość oceniają inni ludzie – ich opinie, nie on sam. W stanie natury ludzie byli równi, gdyż posiadali taką samą moc (z możliwością zabijania włącznie) wynikającą z uzdolnień przyrodzonych. Społeczeństwo zorganizowane i hierarchiczne wprowadza ustawowo bądź

⁵¹ Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. I, Warszawa 1956, s. 205.

⁵² Angielskie słowo *power* oznacza zarówno władzę jak i moc, stąd w tekstach tłumaczonych na język polski możemy spotkać się z obu możliwymi znaczeniami.

⁵³ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 1954, s.74 i 89.

⁵⁴ Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, Warszawa 1956, s. 128.

⁵⁵ Tamże, s. 208.

zwyczajowo nierówność, co do posiadania a szczególnie korzystania z władzy (wynika ona m.in. z urodzenia, wiedzy, posiadanych [nagromadzonych przez przodków] zasobów materialnych i finansowych)⁵⁶. Władza sprawowana przez suwerena powinna zmierzać do stworzenia odpowiednich warunków, by jego podwładni mogli wzmocnić swoją moc osobistą. Mimo iż historia rozwoju społeczeństw to przejście od stanu naturalnego do społeczeństwa zorganizowanego, istotowo złączonego ze wzrostem mocy człowieka, to jednak jest ona ciągle nieporównywalnie mniejsza od potęgi sił przyrody. Świadomość tej sytuacji oraz poczucie małości i bezradności wobec sił natury jest źródłem powstawania religii. Drugą potęgą, zaraz po potędze przyrody, jest moc państwa nazwana przez Hobbesa Lewiatanem. Jest ona zmienna zarówno wewnątrz – w łonie państwa – jak i na zewnątrz – na arenie międzynarodowej. Zmienność władzy wynika z mocy konkurujących z Lewiatanem sił: obywateli oraz sąsiadujących z nim państw.

Predylekcja Hobbesa do analiz psychologicznych wpłynęła także na jego rozumienie wolnej woli, tak istotnej przy omawianiu władzy jak i zagadnień etycznych. W swych rozważaniach skłania się on do uznania determinizmu, ale w ograniczonej formie. Mówi o konieczności określającej wolną wolę człowieka jednak zawiera ona element subiektywizmu. Wyjaśnia to w ten sposób, że wola z punktu widzenia psychologii to „ostatnie pożądanie czy wstręt, co bezpośrednio graniczy z działaniem czy zaniechaniem”⁵⁷. Wolność woli, będąca tożsama z wolnością, to brak „zewnętrznych przeszkód w osiągnięciu celów przez człowieka”⁵⁸. Inaczej mówiąc, wolność to możliwość czynienia tego, co chce się czynić i nieczynienia tego, czego się czynić nie chce. Dla Hobbesa przeciwieństwem „konieczności” nie jest „wolność”, ale „możliwość”. I tak mówił on o „wolności od przymusu” lub o „wolności od konieczności”, ale obie te możliwości były dla niego tylko przejawem „konieczności”. Samą „konieczność” definiował jako sumę okoliczności warunkujących działanie⁵⁹. Poczucie pełnej wolności czy swobody działania wynika z ignorancji co do znajomości czy świadomości warunków jakie towarzyszą sprawcy. Pojęcie „konieczności” – w poglądach Hobbesa – nie jest na tyle determinujące ludzkie działania, by ten nie uznawał zasadności istnienia kar i nagród jako wymiaru moralnych zachowań człowieka.

To, czego człowiek najbardziej się lęka i przed czym się broni, to niebezpieczeństwo nagłej śmierci. Ruch spowodowany tym zagrożeniem doprowadził – wg Hobbesa – do

⁵⁶ Nie zmienia to jednak miary wartości człowieka.

⁵⁷ Tamże, s. 52.

⁵⁸ Tamże, s. 186.

⁵⁹ Por.: Roman Tokarczyk, *Hobbes*, Warszawa 1987, s. 118.

umowy, wedle której jednostka ograniczyła swoją wolność⁶⁰ i poskromiła egoizm, a w zamian otrzymał ze strony innych jednostek obietnicę (gwarancję) ochrony.

Zagadnienie mechanizmów ludzkiej motywacji ma u Hobbesa swoje przeniesienie na obszar moralności i polityki. Rozwijając teorię motywacji, chciał wyjaśnić przyczyny, dla których człowiek godzi się podporządkować normom moralnym i prawnym, jakie narzuca mu społeczeństwo. W prostej drodze doprowadzić go to miało do stworzenia koncepcji ustroju politycznego odpowiadającego naturze człowieka.

Wstępne założenie teorii motywacji Hobbesa było dość proste: w człowieku wzajemnie ścierają się rozum i uczucia. Te ostatnie podzielił na dwie grupy: podstawowe i niepodstawowe. Najważniejsze spośród podstawowych to: pożądanie i wstręt, przyjemność przykrość, nadzieję i strach. Uczucia niepodstawowe, czyli złożone, to dobro i zło. Zatem wszystko, co w sposób świadomy odbywa się umyśle człowieka ma za zadanie albo uniknięcie uczuć negatywnych, albo usatysfakcjonowanie uczuć pozytywnych.

Pożądanie i wstręt w teorii motywacji Hobbesa mają charakter podstawowy. Tożsamymi z nimi uczuciami są miłość i nienawiść. Różnica między nimi jest tylko taka, że miłość i nienawiść wymagają obecności przedmiotu uczuć, natomiast pożądani i wstręt zakładają jego nieobecność. I tu już pojawia się u omawianego myśliciela pierwsza metaetyczna konkluzja: wszystko, co u człowieka łączy się z pożądaniem jest dobre, a co ze wstrętem, jest złe. Jak już na tym etapie widać, etyka u Hobbesa ma podłoże biologiczno-psychologiczne i sensualistyczne, a nie metafizyczne.

Do najważniejszych motywów ludzkiego działania Hobbes zaliczył uczucie strachu i nadziei. Oba przeciwstawne sobie uczucia łączy pojęcie oczekiwania. Nadzieja jest oczekiwaniem dobra, a strach, jest oczekiwaniem zła. Oba te uczucia mają motywujący wpływ na człowieka: strach mobilizuje człowieka do działania oddalającego widome zło, nadzieja aktywizuje nas do podążania w kierunku obranego dobra. Jeśli oczekiwanie dobra jest silniejsze, niż obawa przed złem, to mamy do czynienia z nadzieją, i przeciwnie, jeśli zło wydaje nam się silniejsze niż dobro, to ogarnia nas strach. Oba te stany towarzyszą człowiekowi przez całe życie, i co istotne, oba mają poważny wpływ na społeczne przystosowanie się człowieka.

Oczywiste, że dla człowieka największym złem jest śmierć, a już zupełnie, śmierć w męczarniach. Dlatego największym lękiem, jest lęk przed końcem życia. Wydawałoby się, że analogicznie, istnieje dla człowieka największe dobro. Jednak nie. Według Hobbesa na horyzoncie ludzkiego życia nie ma czegoś, co można by określić „dobrem największym”,

⁶⁰ Samą wolność Hobbes rozumiał jako brak przeszkód i utrudnień w ruchu.

a zatem i nie ma największej nadziei. Pozostaje zatem dążyć, możliwie bez trudności, do coraz dalszych celów.

Uczucia strachu i nadziei mają w filozofii Hobbesa fundamentalne znaczenie dla powstania społeczeństwa. W „Lewiatanie” pisze: „Uczucia, które skłaniają ludzi do pokoju, to strach przed śmiercią, pragnienie takich rzeczy, jakie są niezbędne do wygodnego życia, oraz nadzieja, że swą pilnością i pracą człowiek będzie mógł je zdobyć. Rozum zaś poddaje wygodne warunki pokoju, na których ludzie mogą dojść do zgody”⁶¹. Uważał on, że zło i strach przed nim ma większą siłę jednoczenia ludzi, niż dobro. Stąd wysunął prosty wniosek, że strach przed karą bardziej zabezpiecza przed łamaniem prawa, niż wskazywanie na dobro, które dany przepis chroni. I choć w myśleniu Hobbesa strach w większym stopniu kształtuje społeczeństwo, niż nadzieja, to oba te uczucia uznał za zasadnicze przy powstawaniu wspólnoty. Dlatego w państwie umiarkowany strach służy pokojowi. Gdy jednak wyda się on ludowi zbyt silny, wówczas popchnie to go do rebelii i wymówienia posłuszeństwa dzierżącym władzę. Ale też niedostatecznie wielki strach nie jest dla pokoju korzystny. Ośmiela wówczas ludzi do działań anarchicznych i bezprawnych. Umiejętność władania państwem, sprowadza się więc do rozsądnego wyważania obecnego w społeczeństwie strachu i nadziei. Sztuką rządzenia, czyli polityką, jest też umiejętność rozbudzania realnych nadziei. Ani zbyt wielka, ani zbyt mała nadzieja nie wpływa korzystnie na ład społeczny.

Wyliczając źródła strachu, Hobbes podaje: działania sił przyrody, wrogość ludzi i stworzonych przez nich instytucji oraz wskazywane przez religie siły nadprzyrodzone⁶². Przewycięzenie ich widział w rozumie ludzkim i postępie naukowym.

Wspomnieliśmy już, że dla Hobbesa dobro i zło moralne wynika z tego, czego pożądamy lub co ogarniamy wstrętem. To psychologiczne podejście do zjawisk etycznych nakazuje mu patrzeć na dobro i zło „(...) z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje. Nie ma bowiem rzeczy, która by po prostu i bezwzględnie była dobra czy zła, czy godna wzgardy”⁶³. Co prawda, Hobbes nie był skrajnym subiektywistą w tym względzie, albowiem uważał, że o pełnym charakterze dobra i zła konkretnej rzeczy rozstrzyga jej użyteczność i wrażenia, jakie z nim wiąże ogół ludzi, a nie tylko konkretna jednostka. Jednakże o tym, czy dana rzecz jest dobra czy zła, nie decyduje jej wewnętrzna własność, jakaś natura rzeczy, lecz ludzka ocena. Nie bez znaczenia jest tu także sytuacja oceniających, kontekst, w jakim do takiej oceny dochodzi. I choć wydawać by się mogło, że przy tak relatywnym potraktowaniu dobra i zła, należałoby z nich w ogóle zrezygnować, to Hobbes tego nie uczynił, ponieważ

⁶¹ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, dz.cyt., s. 112.

⁶² Patr.: Roman Tokarczyk, *Hobbes*, dz.cyt., s. 94.

⁶³ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, dz.cyt., s. 45.

doceniał ich perswazyjną siłę. W tym celu dokonał zabiegu wyróżnienia w pojęciach dobra i zła dwóch aspektów: opisowego i powinnościowego. Opisowe ujmowanie dobra i zła jest czynnością czysto abstrakcyjną. Natomiast aspekt powinnościowy determinuje przyjęcie określonej postawy wobec tego, co zostało opisane jako dobre lub złe. Pozwoliło mu to na uznanie, że pewne zjawiska i rzeczy zawsze zasługują na jednoznacznie dobrą ocenę, np. pokój społeczny. Uznał, że racjonalnym pragnieniem jest zapewnienie pokoju, albowiem jest on w interesie wszystkich ludzi i przeciwstawił go pragnieniu irracjonalnemu, czyli pożądaniu wojny dla niej samej. Złagodził w ten sposób swój relatywizm, choć go nie porzucił.

Kategoryzacja rzeczy na dobre i złe nie kończy się na tym, co powiedzieliśmy wyżej. Hobbes dokonał także rozróżnienia dobra większego i mniejszego, oraz zła większego i mniejszego. W ten sposób zbudował hierarchię wartości, która choć rozpatrywana jest w ogólnym kontekście relatywizmu, to jednak zawiera tzw. wartości „twarde”. Do nich zaliczył wartość życia ludzkiego. Z niej wynikają następne, mniej powszechne i zasadnicze, jak choćby: pokój społeczny, rodzina, majątek, środki do życia. To, na którym szczeblu hierarchii dana wartość się znajdzie, zależy od osoby, okoliczności, czasu, społecznego zasięgu, życiowej konieczności. Mamy tu więc tylko nieznacznie ograniczony relatywizm aksjologiczny, opierający się zdecydowanie na subiektywnym odczuciu tego, kto ową hierarchię buduje.

Kolejnym zagadnieniem etycznym, które nurtowało Hobbesa było dotarcie do związku działań ludzkich z rozumem, oraz jak ten ostatni radzi sobie z kategoriami dobra i zła. Zakładał on, że czyny człowieka zdeterminowane są tym, co pojmuje on jako dobre lub złe. Nie nastęcza większych trudności przyjęcie tego założenia, kiedy dopasuje się je do człowieka żyjącego w pewnej izolacji od innych ludzi, jednak kiedy osadzimy go w społeczeństwie, dajmy na to w państwie, to wówczas sprawa nie wygląda już tak prosto. Przecież państwo stosując różnego rodzaju przymus, wywiera presję na obywatela, by zrobił coś, lub zaniechał czegoś, co wcale nie leży bezpośrednio w jego interesie, a więc co rozmija się z tym, co za dobre lub złe uważa. W takim przypadku Hobbes nakłada na rządzących takie pokierowanie opinią społeczną, by obywatele widzieli dobro w tym, do czego się ich zmusza. A dobrem tym przede wszystkim jest pokój społeczny. W państwie zasługuje on na miano „najwyższego dobra” (z zastrzeżeniem, o którym mówiliśmy wcześniej), dzięki któremu każdy obywatel może realizować swoje indywidualne aspiracje. Zatem ochrona pokoju społecznego usprawiedliwia każde działania suwerena, łącznie z surowym karaniem tych obywateli, którzy temu szkodzą. Ważne jednak w działaniach suwerena jest to, o czym

mówiliśmy wyżej: równoważenie lęków (związanych z karą) i nadziei (na to, że podporządkowanie się woli suwerena przyniesie wymierną korzyść) w społeczeństwie.

Konsekwencją poglądów na antropologię i etykę jest u Hobbesa jego koncepcja prawa. Wyprzedzając szczegółową analizę jego poglądów, powiedzmy, że również w prawodawstwie hołdował on woluntaryzmowi, racjonalizmowi, materializmowi, empiryzmowi i ateizmowi⁶⁴. Według niego o istnieniu prawa w pełnym tego słowa znaczeniu mówić możemy dopiero wówczas, gdy osadzimy je w społeczeństwie zorganizowanym. W stanie natury bowiem, człowiek kierował się jedynie instynktem nakazującym mu likwidowanie wszystkiego, co stawało na przeszkodzie zaspakajania jego potrzeb. Nie miał on żadnych zobowiązań wobec innych jednostek, ale też nie mógł liczyć na pomoc z ich strony w sytuacjach dla siebie kłopotliwych. Jednak w miarę jak wzrastała jego świadomość, dostrzegał, że zrzekając się części swej wolności w relacjach z innymi, może otrzymać od nich gwarancję własnego bezpieczeństwa, co nie tylko nie zmniejszy, ale przeciwnie, zwiększy komfort jego życia. Tak na arenie ludzkich dziejów pojawiła się umowa między poszczególnymi jednostkami i społecznościami, zobowiązująca strony do jej poszanowania, a w przypadku niezastosowania się do jej warunków, obciążona była sankcją karną w postaci wykluczenia ze wspólnoty a nawet karą śmierci. Były to zarazem zaczątki państwowości – oczywiście, nie we współczesnym tego słowa rozumieniu. Podkreślmy tu zasadniczą myśl Hobbes'a: człowiek zgodził się zrezygnować z części swej wolności, by w zamian zagwarantować sobie bezpieczne i dostatnie życie.

Hobbes przyjmował istnienie prawa natury. W „Lewiatanie” znajdziemy takie oto jego zdefiniowanie: „(...) prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia (...)”⁶⁵. Prawo to głosi: „(...) nie czyni drugiemu tego, co uważasz, że byłoby nierozumne, gdyby tobie samemu to czynił ten drugi”⁶⁶. Angielski myśliciel uznawał jego nadrzędność w stosunku do praw stanowionych przez człowieka i uważał, że państwo winno stać na straży jego zachowania.

Prawa te, niezmiennie i wieczne, człowiek odkrywa dzięki rozumowi. A że nie są one nigdzie spisane, ani nigdzie ogłaszane, to do suwerena należy ich interpretacja. Jest to konieczne, albowiem człowiek, pomimo iż może je w sobie odkryć, może także, przez swój egoizm, zagłuszyć. A że tak się dzieje, dowodzi tego historia ludzkości. W związku z tym, człowiek, który pragnąłby żyć w zgodzie z nimi, w społeczeństwie, które nimi gardzi,

⁶⁴ Patrz: Roman Tokarczyk, *Hobbes*, dz.cyt., s. 120.

⁶⁵ Thomas Hobbes, *Lewiatan*, dz.cyt., s. 113.

⁶⁶ Tamże, s. 240.

naraziłby swe życie na niebezpieczeństwo. Stąd płynie konieczność istnienia suwerena i praw stanowionych. Taką też genezę mają prawa państwowe, które Hobbes określa jako reguły narzucone rozkazem poddanemu przez państwo „(...) za pomocą słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnianiu tego, co słuszne i niesłuszne (...)”⁶⁷.

Istnieje ścisły związek pomiędzy prawem natury, a prawem państwowym. W rozumieniu Hobbes’a, prawa natury posiadają rzeczywistą moc obowiązywania dopiero wówczas, gdy wypowiedziane zostaną w legislatywie państwowej. Tylko bowiem suweren jest w stanie egzekwować ich przestrzeganie. Zatem prawa natury i prawa stanowione są ze sobą splecione tak, że są częściami jednego prawa państwowego.

U Hobbes’a znajdujemy też wyraźnie zdefiniowanie praw natury i praw pozytywnych. Prawa natury utożsamia z prawami moralnymi, prawa pozytywne to te, które pochodzą od ludzi oraz te, które nadał Bóg. „Boskimi prawami pozytywnymi (wszystkie prawa naturalne są boskie, jako też są odwieczne i powszechne) są te, które będąc nakazami Boga (...) są uznane za boskie przez tych, kogo Bóg upoważnił do ich ogłaszania”⁶⁸.

Tradycyjna filozofia odnosząca się do relacji prawa natury do prawa stanowionego stawiała to pierwsze przed drugim, uznając, że jeśli prawa stanowione są sprzeczne z prawem natury, to należy je zmienić. Hobbes nie podzielał tego przekonania. Wyżej stawiał prawo stanowione, a uzasadniał to tym, że tylko ono tak naprawdę wpływa na ład społeczny. Powszechne bezpieczeństwo opiera się na prawach ustanowionych przez suwerena, zatem ono ma moc kształtowania rzeczywistości i tylko ono jest w stanie powstrzymać instynkt walki wszystkich ze wszystkimi, jak to miało miejsce w stanie przedspołecznym.

Swój pozytywizm prawny Hobbes buduje na przekonaniu, że prawo natury obowiązujące w stanie przedspołecznym, nakazywało człowiekowi jedynie bronić swojego życia sięgając po bardzo proste środki, najczęściej siłowe. Jednakże wraz z rozwojem jego umysłu paleta możliwości ochronnych się zwiększała. W końcu dostrzegł, że najważniejszą dla niego wartością, jaką jest życie, łatwiej i mniej kosztownie ochroni zawiązując umowę z innymi ludźmi. Tak nastąpiło przejście z prawa natury pod opiekę prawa stanowionego (prawa rozumu). Siła własnych mięśni zastąpiona została siłą suwerena. Ale to on, człowiek nadaje tę siłę suwerenowi poprzez zrzeczenie się części własnej – wolności i własności. I tak siła suwerena stała się silniejsza, a przez to ważniejsza, od siły prawa natury.

⁶⁷ Tamże, s. 234.

⁶⁸ Tamże, s. 253.

Hobbes opowiadał się za państwem, które gwarantuje człowiekowi minimum społecznego porządku i bezpieczeństwa. Uważał, że państwo jest wypadkową dwóch namiętności człowieka: pragnienia władzy i lęku przed utratą życia. Człowiek sam dla siebie jest największym dobrem i jego naturalnym prawem jest ochrona siebie. Cedując częściowo ową ochronę na suwerena wprowadza się w stan posłuszeństwa wobec niego. Ale „(...) zobowiązanie poddanych w stosunku do suwerena trwa tak długo i nie dłużej, niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać”⁶⁹. Zatem obowiązek posłuszeństwa kończy się z chwilą, gdy państwo wykorzystuje swą władzę przeciw obywatelom. Prawo siły wraca do poddanego.

Hobbes był nominalistą, co wyrażało się m.in. w tym, że pojęciom: zło, dobro, sprawiedliwość, niesprawiedliwość itp., nie przypisywał ostatecznej treści. Są to jedynie ogólne pojęcia, którym konkretną treść nadaje dopiero suweren w przepisach prawa. O ile w stanie natury każdy człowiek był sobie suwerenem, a więc i wypełniał te pojęcia własną treścią, o tyle w zorganizowanym społeczeństwie otrzymują one jedną i powszechnie obowiązującą interpretację, sprowadzającą się najczęściej do zakazów. I tylko w państwie pojęcia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości istnieją naprawdę. Hobbes był nawet skłonny twierdzić, że wszelkie czyny ludzkie są moralnie obojętne dopóty, dopóki etycznie nie zdefiniuje ich suweren. Widać, że suwerenowi przysługuje w państwie stworzonym przez Hobbes’a władza prawie nieograniczona. Konsekwencją tego stanowiska jest twierdzenie, że władza państwowa nie popełnia przestępstw, albowiem nic, co czyni i co ma umocowanie w ustanowionych przez siebie przepisach, nie może być przestępstwem – choćby nawet dopuszczała się jawnych niegodziwości względem poddanych. Koliduje to z jego wcześniejszym twierdzeniem, że obywatel ma prawo do nieposłuszeństwa wobec władzy, jeśli ta nastaje na jego dobro największe, czyli życie.

Poszukując genezy państwa Thomas Hobbes odwołał się najpierw do hipotetycznie wywiedzionej koncepcji stanu natury, w którym egzystował człowiek pierwotny. Ów stan natury, charakteryzował się przede wszystkim aspołecznością jednostek ludzkich, dla których jedynym środowiskiem, o bardzo ograniczonej sile oddziaływania, była rodzina. Na zewnątrz niej (a niejednokrotnie i wewnątrz) człowiek prowadził walkę ze wszystkimi, którzy zagrażali jego egzystencji. Nie obowiązywały tu żadne normy, ni zasady, poza jedną: przeżywa zwycięzca. Na tym etapie rozwoju, człowiek dysponował zbyt karłowatym rozumem, by odwołując się do niego, mógł zagwarantować sobie bezpieczeństwo. Zatem był on na wskroś istotą nieufną i niechętną do współpracy z innymi. Równolegle dysponował wolnością

⁶⁹ Tamże, s. 195.

działania nieograniczoną żadnym zobowiązaniem względem innych jednostek. Wyznacznikiem jego postępowania było subiektywnie odczytywane dobro własne. Wiedział zarazem, że dla jego zdobycia może liczyć tylko na siebie. Nie była to sytuacja wygodna, ale na tym etapie nie był w stanie jej zmienić.

Anarchiczność stanu natury, w rozumowaniu Hobbes'a, charakteryzowała się i tym, że każdy człowiek był dla siebie suwerenem. Nie obowiązywały wówczas żadne prawa społeczne, ani normy moralne, którym musiałby się człowiek podporządkować. Nie było także praw własności, wobec czego każdy mógł brać wszystko to, czego potrzebował i co udało mu się wydrzeć innemu człowiekowi. Liczyła się tylko siła fizyczna, zwinność ciała i ostrość zmysłów. „W takim stanie – pisał Hobbes – nie masz miejsca na pracowitość, albowiem niepewny jest owoc pracy; i co za tym idzie, nie masz miejsca na obrabianie ziemi, ani na żeglowanie, nie ma bowiem żadnego pożytku z dóbr, które mogą być przywiezione morzem; nie ma wygodnego budownictwa, nie ma narzędzi do poruszania i przemieszczania rzeczy, co wymaga wiele siły; nie ma wiedzy o powierzchni ziemi ani obliczania czasu, ani sztuki, ani piśmiennictwa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci. I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”⁷⁰.

Pomimo ogromnego skoku cywilizacyjnego, jaki dzieli obecne życie człowieka z tym, które miał w stanie natury, to jednak Hobbes dostrzegał pewne przejawy tego stanu także dzisiaj. Człowiek nie zatracił do końca instynktów walki i kierowania się egoizmem. Tym właśnie tłumaczył fakt konfliktów zbrojnych w czasach, w których żył. Ale i w życiu jednostek, jest to obecne, czego dowodem jest ryglowanie drzwi domostw, czy posiadanie broni. Doprowadziło go to do wniosku, że stan natury jest trwalszy, niż stan państwowy. Co nie zmienia jego oceny, że stan państwowy jest o wiele lepszy dla człowieka, niż stan natury.

Powstanie państwa, w rozmyślaniach Hobbes'a wiedzie dwoma etapami. Pierwszy prowadzi od stanu natury do początków społecznej organizacji – jest to stan przedhistoryczny. Drugi obejmuje okres historyczny i charakteryzuje się tym, że porządek społeczny gwarantowany był umową społeczną.

W tym pierwszym okresie, który ostatecznie skończył się powstaniem królestw, dominującą rolę odgrywał mężczyzna-ojciec. Do niego należała pełna władza nad rodziną. Przysługiwała mu ona na mocy prawa natury, zgodnie z którym najsilniejszy podporządkowuje sobie słabszych.

⁷⁰ Tamże, s. 110.

Jednak właściwa kariera państwa rozpoczęła się dopiero w momencie pojawienia się umowy społecznej. Nie była to teoria nowa. W czasach Hobbes'a była ona poważnie brana pod uwagę przez wielu myślicieli. Mówiono wówczas o dwóch formach owego kontraktu: umowie o zjednoczeniu (*pactum unionis*) i umowie o podporządkowaniu (*pactum subiectionis*)⁷¹. Biorąc obie pod rozwagę, Hobbes uznał, że pierwsza forma umowy, którą zawarł każdy człowiek, umożliwiała wyjście ze stanu natury i przejście do stanu państwowości. Do drugiej umowy przyłączyli się tylko niektórzy ludzie, bowiem niosła ona ze sobą wybranie władzy, będącej zaczątkiem formy ustrojowej państwa. Według Hobbes'a umowa społeczna nie uzależniała suwerena od woli podwładnych. Sama potrzeba bezpieczeństwa, stwarzała konieczność zachowania lojalności wobec suwerena. „Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych, bo dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu (...) jest przenieść całą swą moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi (...) na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny. Gdy to się stanie, wielość ludzi, zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem, po łacinie *civitas*”⁷².

Teoria umowy, jaką przedłożył Hobbes ma swoje słabe punkty. Do nich należy m.in. kwestia samej „umowy”. Otóż wg prawa rzymskiego, umowę poprzedza prawo i warunkuje jej zawarcie. Nasz filozof jednak utrzymywał pogląd przeciwny, że to umowa wyprzedzała prawo. Tą pierwszą umową było zarządzenie władcy. I dopiero na tym gruncie nastąpiło tworzenie prawa. Inną trudność dostrzegamy w tym, że aby umowa mogła być zawarta, to wszyscy, którzy będą jej podlegali, muszą słownie wyrazić na nią zgodę. Trudno jednak wyobrazić sobie, by faktycznie wszyscy zainteresowani mieli taką możliwość i dopełnili tego obowiązku.

Ale to, co cenne w koncepcji Hobbes'a zawiera się w jego poglądzie na racjonalność w tworzeniu prawa⁷³. Konsekwencją tego było odchodzenie od teologicznego uzasadniania aktów prawnych na rzecz szukania ich racjonalnego uzasadniania.

Podobnie racjonalne założenia kierowały nim w postrzeganiu samego państwa. Daleki był od uznawania państwa za byt idealny. Uważał, że jest ono dla człowieka bardziej

⁷¹ Patrz: Roman Tokarczyk, *Hobbes*, dz.cyt., s. 143.

⁷² Thomas Hobbes, *Lewiatan*, dz.cyt., s. 151.

⁷³ Patrz: Roman Tokarczyk, *Hobbes*, dz.cyt., s. 145

znośnym środowiskiem egzystencji niż stan natury. Składa się na to bezpieczeństwo, porządek, zorganizowane życie gospodarcze itd.. Państwo jednak generuje bardzo wyraźne różnice między poszczególnymi jej członkami. Zalicza do nich podział na tych, co posiadają władzę i tych, którzy jej wyłącznie podlegają; na tych, którzy są silniejsi (mają większą moc) ze względu na posiadane dobra materialne i tych, którzy zepchnięci są na ekonomiczny margines. Tego podziału nie było w stanie natury. Nie było też suwerena upoważnionego do siłowego oddziaływania na społeczeństwo. A stosowanie przymusu jest jednym z kluczowych elementów władzy. Hobbes uczył jednak, by władza suwerena zespolona była z mądrością jej wykonywania. Rozum ma wspierać siłę, a siła rozum⁷⁴. Niejednokrotnie wystarczy tylko groźba użycia siły, by zapanować nad ludem – nie trzeba od razu uciekać się do jej stosowania. Liczy się bowiem odpowiednia manipulacja ludzkim strachem.

Państwo było dla Hobbes'a zjednoczeniem wielkiej ilości ludzi za pomocą wspólnej władzy, którego celem jest pokój społeczny, obrona obywateli i korzyści, które w takich warunkach obywatele są w stanie osiągnąć. Istotą władzy państwa jest umiejętność zjednoczenia ludzi. A to najpewniej gwarantuje system ochrony jednostki, gdyż tym, co dla człowieka jest najważniejsze, to jego własne bezpieczeństwo. Najwyższą wartością prawną, będącą równoznaczną z podstawowym celem państwa było dla Hobbes'a „dobro ludu”. Na suwerenie spoczywał więc obowiązek zapewnienia jak największej liczbie ludzi jak najwięcej owego dobra i żeby trwało ono jak najdłużej. Obywatele muszą być zaopatrzeni w dobra zarówno te, które są im do życia konieczne, jak i te, dzięki którym ich życie będzie przyjemne. Obowiązkiem państwa jest także troska o to, by ludność znajdująca się pod jego opieką stale się powiększała. Należy więc wprowadzić takie rozwiązania prawne, które umożliwią stały wzrost populacji.

Również do podstawowych obowiązków władzy należy ochrona jednostek przed wrogiem zewnętrznym. Teza ta u Hobbes'a jest o tyle istotna, iż uważał on, że relacje między poszczególnymi państwami przypominają stan natury, w którym każdy nastawał na każdego. Przewycięzenie tego stanu mogłoby nastąpić, gdyby ponad państwami ustanowić jakąś nadrzędną władzę – takiej jednak wówczas nie było. W związku z tym, ogromna część zadań, jakie spoczywają na suwerenie, dotyczy bezpieczeństwa państwowego.

Obok zagrożenia zewnętrznego, istnieje jeszcze zagrożenie wewnętrzne. Sprostac temu zadaniu nie jest łatwo – o czym doskonale wiedział Hobbes. Dlatego w swych naukach wskazał na kilka czynników, które mogą ów pokój utrwalić. Między innymi namawiał rządzących, by starali się dać podwładnym jak najwięcej z tego, co oni za dobro swe uznają.

⁷⁴ Patrz: Tamże, s. 147.

Tłumaczył to tym, że obywatele mają prawo do świadczeń ze strony władzy, skoro to jej oddali swoją wolność. Będzie to także działało uspokajająco na społeczne nastroje.

Nie mniej ważne dla zachowania pokoju wewnątrz państwa jest właściwe prawodawstwo. Nie może ono być nazbyt rozbudowane, a za to jasne i powszechnie znane. Dodawał jednak Hobbes, że równie ważne jak prawo, jest przykład suwerena. Destabilizująco włada bowiem ten, kto czyni to niesprawiedliwie i z brakiem poszanowania dla praw i obywateli. Do tego należy dodać skuteczność władzy w zwalczaniu różnego rodzaju społecznych patologii i przestępstw. Niekorzystne dla powagi władzy jest, jeśli brak jej szacunku zarówno ze strony sprawiedliwych członków społeczeństwa, jak i ze strony tych, którzy łamią prawo.

Hobbesowska wizja państwa gwarantowała im prawo do własności prywatnej i dawała obywatelom możliwość bogacenia się, jednak z pewnym zastrzeżeniem. Prawo ochrony własności obowiązywać miało tylko mieszkańców państwa w relacjach indywidualnych. Nie dotyczyło to suwerena, który, po pierwsze, winien być najbardziej majątny, po drugie, miał prawo konfiskować prywatne dobra, jeśli widział taką konieczność.

Dla Hobbes'a zasadniczym atutem w ręku państwa była jego moc. I nie ważne czy dane państwo reprezentowało ustrój demokratyczny, arystokratyczny czy monarchiczny – moc i niezależność jest elementem konkretyzującym władzę. Aktualizacją mocy państwa jest stosowanie przemocy. To ona dyscyplinuje społeczeństwo w respektowaniu prawa i okazywaniu szacunku względem suwerena. A oba te elementy są niezbędne do zachowania pokoju.

Dla przeciętnego obywatela o ocenie państwa decyduje bilans obciążeń, które nakłada na niego państwo by się utrzymać, z korzyściami, jakie dzięki jego istnieniu jest w stanie dla siebie zgromadzić. Jeśli szala przesuwana się ku korzyściom, to władza jest tolerowana i może liczyć na przychylność i współpracę obywateli. Jeśli jednak krzywdy i ograniczenia są silniejsze w subiektywnym odczuciu rządzonych, to wówczas nie czują się oni zobowiązani do lojalności względem państwa. Zazwyczaj jest tak, że tylko nieliczna grupa obywateli jest zadowolona ze swej pozycji społecznej i swych dochodów, dlatego to na nich władza musi liczyć najbardziej. Pozostała część społeczeństwa w różnym stopniu wyraża swe niezadowolenie z rządzących. Do najbardziej dotkliwych przyczyn niezadowolenia Hobbes zalicza niedostatek materialny. Jeśli jego natężenie jest tak silne, że zagraża ono zdrowiu i życiu części społeczeństwa, może dojść do buntu przeciwko władzy. I choć ani suweren, ani społeczeństwo nie chce upadku państwa, to często do tego dochodzi.

W zakresie umowy społecznej leży także określenie relacji między państwem a religią. Poglądy Hobbes'a w tej kwestii wskazują na jego wysoki pragmatyzm. Choć sam zaliczał siebie do wolnomyślicieli, to jednak doceniał wagę religii chrześcijańskiej w tworzeniu ładu społecznego, a więc i w samym rządzeniu państwem. Dlatego w interesie suwerena leży utrzymanie wysokiego poziomu religijności poddanych. Wnioskował nawet o uczynienie z chrześcijaństwa religii publicznej. Kontrolę nad nią miałyby jednak sprawować suweren, by w ten sposób uczynić z niej swoje narzędzie rządzenia. Stopień wnikania władzy państwowej w sprawy religii miałyby być tak duży, że suweren mógłby określać treści wierzeń przekazywane przez Kościół. Ponadto proponował, aby chrześcijaństwo dokonało takich zmian w doktrynie, które by minimalizowały ich konflikt z rozumem.

Hobbes nie był ślepym entuzjastą demokracji. Uważał, że jest to system, który prowadzi do anarchii. Zarzucał jej m.in. to, że: generuje demagogów; dopuszcza różnorodność opinii i poglądów, co utrudnia, a nawet uniemożliwia podjęcie decyzji; pozwala społeczeństwu na kierowanie się emocjami, co osłabia porządek społeczny i prawny; nie zważa na to, iż człowiek dba przede wszystkim o własne interesy, a nie o dobro ogółu; niszczy jednostki wybitne, gdyż ogół społeczeństwa nie znosi tych, którzy się ponad niego wybijają; dopuszcza, by w okresach między zebraniem ludu nie było jednolitej władzy⁷⁵. Powody te skłaniały Hobbesa do admiringowania monarchii absolutnej. Wynikało to po części z jego założeń antropologicznych.

Poglądy Thomasa Hobbesa, głębokie i zarazem bardzo kontrowersyjne, były wnikliwie studiowane przez następne pokolenia myślicieli politycznych, choć najczęściej odrzucane w swej gotowej, całościowej formie. Niemniej jednak wywarły one istotny wpływ na bieg filozofii politycznej. Także na tą, którą uważa się za teoretyczne podłoże liberalizmu, a dla której ważną postacią był nasz kolejny myśliciel, John Locke. Zanim jednak dokonamy jego prezentacji scharakteryzujemy krótko tą nową formę politycznego i społecznego porządku.

Z wielu różnych definicji liberalizmu, które możemy znaleźć w literaturze przedmiotu da się wywieść kilka elementów konstytuujących tę doktrynę filozoficzną obejmującą swym oddziaływaniem takie sfery życia, jak: polityka, ekonomia, a także religia i moralność. A należą do nich⁷⁶: *indywidualizm*, będący przekonaniem, że jednostka jest bytem stojącym ponad wszelkimi urządzeniami społecznymi, w tym także państwem;

⁷⁵ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 45.

⁷⁶ Por.: Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 41.

egalitaryzm, uznającym wszystkie jednostki za równe sobie pod względem godności i podstawowych uprawnień; wysuwanie *wolności* na pierwszy plan wśród innych wartości przysługujących człowiekowi (stąd płynie nieufność liberałów do wszelkiego rodzaju kolektywizmów, a także do samego państwa, uważanego za potencjalne źródło ucisku i ograniczenia jednostki); optymizm w moc *ludzkiego rozumu*, dzięki któremu człowiek może dotrzeć do prawd uniwersalnych; *melioryzm*, rozumiany jako zdolność człowieka do samodoskonalenia; *antropologiczny optymizm* wyrażający się przekonaniem o naturalnej ludzkiej dobroci będącej podłożem moralnego postępu; akcentowanie *autonomii* człowieka w podejmowaniu decyzji o swoim losie; potrzeba *oddzielenia sfery prywatnej od sfery publicznej*, dzięki której człowiek mógłby się czuć swobodnie nie narażając się na ingerencję innych jednostek a także władzy; *pluralizm* poglądów i postaw, będący źródłem rozwoju samego człowieka oraz społeczności.

Wymienione tu założenia, choć zasadniczo przyjmowane przez wszystkich liberałów, różnie są jednak interpretowane i umieszczane na skali hierarchii liberalnych ważności. Pierwszym ugrupowaniem politycznym, które określiło się jako liberalne i taki formułowało program była hiszpańska partia *liberales* powstała w 1812 roku. Jednakże początków obecności liberalnego myślenia przełożonego na polityczne oczekiwania należy szukać w XVII-wiecznej Anglii i powstałej tam partii wigów, która stawiała sobie za cel ochronę praw jednostki wraz z jej prawem wolności oraz własności. Jednym z tych, którzy z pozycji filozoficznej wyraźnie o tym mówili był **John Locke** (1632-1704).

Należał on do zdecydowanych zwolenników demokracji. Swoją naukę o państwie i jego ustroju rozpoczął od rozważań na temat jego genezy i tu, podobnie jak jego poprzednicy, przyjął twierdzenie o istnieniu okresu przedspołecznego. Dalej, uznał za słuszną i w pełni uzasadnioną teorię umowy społecznej. W swym najważniejszym dziele „Dwa traktaty o rządzie” pisał: „(...) twierdzę, że wszyscy ludzie znajdują się naturalnie w tym stanie [tj. przedspołecznym – przyp. P.W.] i pozostają w nim dopóty, dopóki na mocy własnej zgody nie staną się członkami jakiegoś politycznego społeczeństwa”⁷⁷. Czym charakteryzowało się życie człowieka w stanie przedspołecznym? Według Locke’a człowiek był panem samego siebie, w pełni wolnym i suwerennym dysponentem własnej mocy, wszystko, co zdobył własnym wysiłkiem należało do niego i nie musiał się z nikim niczym dzielić. Co zatem skłoniło go do porzucenia tego, jakby się wydawałoby komfortowego życia? Jakie widome korzyści mógł odnieść, oddając część własnej swobody innemu człowiekowi? Autor „Dwóch traktatów...” odpowiada: „(...) chociaż w stanie natury ma on

⁷⁷ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 175.

takie uprawnienia, to już korzystanie z nich jest bardzo niepewne, albowiem jest on nieustannie narażony na napady innych. Skoro wszyscy, tak jak i on, są królami, a jeden człowiek jest równy drugiemu, nikt zaś ściśle nie przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości, to korzystanie z własności w tym stanie jest bardzo ryzykowne, bardzo niebezpieczne. To zaś powoduje, że chce on zmienić stan, który jakkolwiek cechuje wolność, jednak jest także pełen strachu i ciągłych niebezpieczeństw⁷⁸. A zatem człowiek dokonał zamiany wolności na bezpieczeństwo. To bezpieczeństwo dotyczyło nie tylko życia, ale także własności, którą posiadał.

Stan naturalny, przedspołeczny, nie zawiera trzech podstawowych komponentów bezpieczeństwa: po pierwsze, brak w nim ustanowionego, znormalizowanego prawa, które orzekałoby o dobru i złu, regulowałoby kwestię własności i na podstawie którego rozstrzygano by spory między ludźmi. Prawo takie bowiem musi być zaakceptowane przez wszystkich członków wspólnoty i wszyscy muszą się mu podporządkować. Po drugie, w stanie natury nie ma nikogo, kto pełniłby rolę bezstronnego i otoczonego autorytetem sędziego. Stan przedspołeczny charakteryzuje się bowiem tym, że każdy jest w swojej sprawie sędzią i wykonawcą wyroku. Po trzecie, brak tu reprezentatywnej władzy, która egzekwowałaby wyroki sądu. W stanie natury prawo silniejszego góruje nad sprawiedliwością, a więc ci, którzy czują się pokrzywdzeni nie mają możliwości dochodzenia swoich praw⁷⁹.

Wymienione tu elementy charakteryzujące stan przedspołeczny były na tyle niewygodne dla człowieka, że kiedy już osiągnął on dostateczną sprawność umysłu, postanowił to zmienić zawiązując umowę z pozostałymi jednostkami. Zgodzono się wówczas na zrzeczenie się części swej wolności i uprawnień na rzecz wybranej osoby (lub osób), która w ich imieniu miałaby wykonywać władzę „ustawodawczą” i „wykonawczą”.

Locke twierdzi, że oprócz wolności, człowiek wyzbył się wówczas jeszcze dwóch innych władz, w jakie zaopatrzyła go natura: „Pierwszą jest władzą czynienia wszystkiego, co uzna on za słuszne dla zachowania siebie i innych, jak zezwala na to *prawo natury*. Ono bowiem jest powszechnym prawem wszystkich, mocą którego on, wraz z pozostałą częścią *rodzaju ludzkiego, stanowi jedną wspólnotę*.” „Drugą władzą człowieka w stanie natury jest władza *karania przestępstw* przeciwko temu prawu⁸⁰. Tak więc ludzie, którzy stają się częścią społeczeństwa zrzekają się na rzecz przywódcy naturalnej równości, wolności i dochodzenia swoich praw na własną rękę. Dobro osobiste zostaje ograniczone dobrem

⁷⁸ Tamże, s. 251.

⁷⁹ Patrz: Tamże, s. 252.

⁸⁰ Tamże, s. 253.

wspólnoty, która jednak nie pozostaje dłużna jednostce, chroniąc jej dobro na tyle, na ile nie koliduje to z dobrem innych jednostek.

Państwo, które powstaje w wyniku powziętej umowy społecznej musi dysponować środkami wykonywania władzy, by mogło skutecznie dbać o powierzone mu „dobro publiczne”. Dlatego – jak to precyzuje Locke – „(...) *władza polityczna jest to uprawnienie do tworzenia praw, włącznie z karą śmierci i w konsekwencji z wszystkimi pomniejszych karami, w celu określenia i zachowania własności, a także użycia siły społeczności do wykonania tych praw oraz w obronie wspólnoty przed zagrożeniem zewnętrznym, a wszystko to dla dobra publicznego*”⁸¹.

W tym miejscu rodzi się zasadnicze pytanie: Kto i na jakich zasadach ma stanowić ową „władzę polityczną”? Jak już wspomnieliśmy, Locke był zwolennikiem demokracji. Dlatego uważał, że o wyborze władz powinni zdecydować wszyscy członkowie społeczeństwa, kierując się zasadą woli większości. W ten tylko sposób zachowane zostanie naturalne prawo każdego człowieka do wolnego dysponowania sobą, także w kwestii przekazania części swych uprawnień innemu podmiotowi. „I tak – czytamy w „Dwóch traktatach...” – każdy człowiek, zgadzając się z innymi na utworzenie jednego ciała politycznego pod władzą jednego rządu, zaciąga wobec każdego człowieka w tym społeczeństwie zobowiązanie do podlegania postanowieniom *większości*”⁸². Dla Locke’a istotna jest tu zasada jedności, gdyż bez niej rzeczywista i skuteczna troska o dobro publiczne, dobro wszystkich obywateli stanie się fikcją. A zatem władza polityczna ma być reprezentacją społeczeństwa utworzoną w wyniku wolnych wyborów, w których każdy członek społeczności ma prawo uczestniczyć.

Powstanie zorganizowanej społeczności wraz z wyłonieniem spośród jej członków reprezentującej ją władzy radykalnie zmienia sytuację jednostki. W stanie natury posiadała ona wolność i związane z nią pozostałe władze nie podlegające żadnym ograniczeniom ze strony innych jednostek. Po ukonstytuowaniu się państwa, wolność jednostki przybiera inny charakter. „*Wolność człowieka w społeczeństwie* – czytamy w „Dwóch traktatach...” – sprowadza się do niepodlegania żadnej innej władzy ustawodawczej, a tylko tej powołanej na mocy zgody we wspólnocie, ani też panowaniu czyjejkolwiek woli, ani ograniczeniom jakiegokolwiek prawa innego niż to, które uchwali legislatura zgodnie z pokładanym w niej zaufaniem”⁸³. Ta wolność, jak widzimy jest ograniczona prawami państwowymi. Pomimo iż Locke należy do grona ideologów liberalizmu, to nie hołdował on zasadzie maksymalizacji

⁸¹ Tamże, s. 164.

⁸² Tamże, s. 232.

⁸³ Tamże, s. 178.

wolności jednostkowej⁸⁴. „*Być wolnym* – twierdził ten angielski filozof – to znaczy dysponować i swobodnie, zgodnie z własnym sumieniem, kierować własną osobą, działaniem, majątkiem, całą swą własnością z przyzwoleniem prawa, któremu się podlega, nie być więc poddanym czyjejs arbitralnej woli, ale kierować się bez przeszkód własną wolą”⁸⁵. Widzimy, jak bardzo mocno Locke podkreśla rolę prawa w porządku społecznym. Był zdania, że prawo nie ogranicza wolności, ale ją gwarantuje, oraz że tam, gdzie nie ma prawa, nie ma również wolności. Lekceważenie prawa – twierdził – wcześniej czy później prowadzi do anarchii a nawet tyranii.

Już to, co zostało wyżej zaprezentowane z poglądów Locke’a utwierdza nas, że mamy do czynienia ze zwolennikiem demokracji. Jej fundamentem jest społeczeństwo obywatelskie, które nasz myśliciel rozumiał następująco: „Gdziekolwiek więc pewna grupa ludzi zjednoczy się w jedno społeczeństwo, w którym każdy zrezygnuje na rzecz władzy publicznej z przysługującej mu na mocy prawa natury władzy wykonawczej, tam i tylko tam ma miejsce społeczeństwo *polityczne bądź obywatelskie*”⁸⁶. Jak twierdzi Stanisław Kowalczyk, zasługą Locke’a było rozgraniczenie społeczności politycznej i społeczności obywatelskiej. Ta ostatnia mogła dzięki temu uzyskać autonomię w stosunku do państwa i jego struktur. Tej autonomii nie mają np. poddani w monarchii absolutnej, gdyż niemożliwe jest tam istnienie społeczeństwa obywatelskiego⁸⁷.

Równie ważną kwestią jest uznanie przez Locke’a istnienia prawa naturalnego i konieczność respektowania go przez ustawodawcę państwowego. Jeśli władza nie uwzględni w swoim systemie prawnym owego prawa, to w poważny sposób ignoruje ona podstawowe uprawnienia obywateli. Jest to poważne wykroczenie władzy, w którym narusza ona fundamentalną zasadę dobra wspólnego, a także umowę na mocy której jednostki zrzekły się części swojej wolności i uprawnień na rzecz swego przedstawiciela i obrońcy.

Prawno-ustrojową formą zabezpieczenia się społeczeństwa obywatelskiego przed nadużyciami ze strony władzy jest podział jej kompetencji na władzę ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą. Ustawodawstwo leży w kompetencji parlamentu, działania wykonawcze w rękach rządu, a władzę sądowniczą sprawują autonomiczne sądy. Oprócz tych trzech władz, Locke wymienia jeszcze „władzę federatywną”. Jej kompetencje zbiegają się nieco z władzą wykonawczą, a więc z rządem, ale mają też swoją specyfikę. Przede wszystkim władza federatywna zajmuje się sprawami „na zewnątrz” państwa: „(...) musi

⁸⁴ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 48.

⁸⁵ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz.cyt., s. 201.

⁸⁶ Tamże, s. 224.

⁸⁷ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 48.

troszczyć się o bezpieczeństwo i interesy ogółu na zewnątrz wobec tych wszystkich, od których można oczekiwać korzyści bądź szkód (...)”⁸⁸. A więc resort ten miałby za zadanie zajmować się polityką zagraniczną: prowadzeniem wojen i zawieraniem traktatów pokojowych.

Stanisław Kowalczyk zwraca uwagę na to, że pomimo tego, iż Locke uważany jest za ojca liberalizmu, to jednak, w przeciwieństwie do innych liberałów, nie był on zwolennikiem neutralności światopoglądowej państwa. Eksponując w genezie państwa jak i w całej swej filozofii społecznej prawo naturalne uznał tym samym aksjologiczne uwarunkowania państwa i dostrzegał w nich gwarancję jego trwałości. Dlatego był zwolennikiem mądrej edukacji obywatelskiej, akcentował w wychowaniu rolę autorytetu i odpowiedzialności w korzystaniu z wolności⁸⁹.

Porównując poglądy Hobbesa i Locke’a daje się od razu zauważyć różnice w opisie natury człowieka. Hobbes, jak wiadomo, mocno obstawał przy twierdzeniu, że człowiek kieruje się głównie egoizmem, chęcią zysku i zwiększeniem swojej władzy. Aby to osiągnąć gotów jest walczyć z każdym, kto stanie mu na drodze („człowiek człowiekowi wilkiem” – jak puentował ludzką naturę Hobbes). Istnienie państwa zawdzięczamy właśnie owemu egoizmowi człowieka. Uznał on bowiem, że toczenie wojen jest dla niego stosunkowo niebezpieczną czynnością i że więcej osiągnie, jeśli porozumie się z innymi ludźmi co do warunków pokoju. I tak powstała umowa społeczna dająca początek każdej wspólnocie.

Myśl antropologiczna Locke’a była zgoła odmienna. Dla niego stan natury człowieka przedspołecznego rysował się w ciepłych barwach. Egzystencja ludzka cechowała się równością i wolnością każdej jednostki, a światem rządziły prawa natury. To, że człowiek zdecydował się żyć we wspólnocie, a nie osobno, wynikało ze spostrzeżenia, iż tak żyje się łatwiej i bezpieczniej. I tu leży przyczyna zawiązania prau umowy społecznej, leżącej u podstaw późniejszej państwowości. Dlatego też Locke uważał, że władza instytucjonalna wcale nie jest konieczna, gdyż człowiek pierwotny względnie dobrze sobie radził bez niej. A skoro już jest, to jej kompetencje względem jednostki trzeba ograniczyć do minimum. Ludzie najlepiej wiedzą, co jest dla nich dobre, a co złe. Władza, a więc i prawo, ma stać na straży dobra wszystkich ludzi, a nie kreować go. Hobbesowski Lewiatan nie pasuje do wizji, jaką miał Locke odnośnie do państwa. Stąd zapewne bierze się sympatia wielu liberałów to tego właśnie myśliciela. Chociaż John Gray, współczesny myśliciel społeczny, uważa, że istnieją dwa nurty liberalizmu: pierwszy, osadzony na filozofii Locke’a i kontynuowany przez

⁸⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz.cyt., s. 268.

⁸⁹ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 49.

Johna Rawlsa, głoszący, że liberalizm ma wymiar uniwersalny i jego postęp prowadzi do coraz lepszego świata. Nurt drugi wywodzi się z myślenia Hobbes'a, a współcześnie admiruje mu Michale Oakeshott i głosi, że należy ograniczyć się do utrzymania względnego pokoju społecznego, co uchroni nas przed największym złem, jakim jest wojna domowa⁹⁰.

Dla jednego, jak i dla drugiego myśliciela, główną przyczyną, dla której ludzie postanowili się zjednoczyć, jest uniknięcie wojny, a co za tym idzie – własnej śmierci. Locke i późniejsi jego kontynuatorzy zwrócili też uwagę na konieczność znalezienia takich mechanizmów prawno-organizacyjnych, które pozwolą ograniczyć władzę państwa. Początkiem tego miało być odpersonalnienie władzy, czyli sprawienie, by rządziło prawo, a nie człowiek. Wykonawca prawa miałby tu znacznie mniej do powiedzenia, co zapobiegłoby wielu nadużyciom.

We Francji najwybitniejszym przedstawicielem filozofii społecznej o nastawieniu demokratyczno-liberalnym jest **Jean Jacques Rousseau** (1712-1778). Swoje poglądy na naturę państwa i społeczeństwa wyraził głównie w trzech dziełach: „O umowie społecznej”, „Ekonomia polityczna” i „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi”. Polemizując z Hobbes'em zarzucił mu błędną interpretację natury ludzkiej. Choć zgadzał się z nim, że przed nastaniem ery społecznej, człowiek żył w stanie pełnej wolności, nieograniczonej żadną ludzką władzą, to jednak nie była to jednostka wiedzona egoistycznymi pragnieniami, gotowa zabić każdego, kto stanie na drodze jego żądy. W „Rozprawie o pochodzeniu i postawach nierówności...” stwierdził, że „(...) w stanie natury dbałość człowieka o własne życie najmniej zagrażała życiu drugiego, stan ten najbardziej ze wszystkich sprzyjał utrzymaniu pokoju i jest dla rodzaju ludzkiego najodpowiedniejszy”⁹¹. Uznawał więc aspołeczność natury ludzkiej przed powstaniem wspólnot, ale przeczył Hobbes'owskiej antyspołeczności jednostki. Rousseau uważał, że choć człowiek ówczesny nie znał praw moralnych, to jednak w sposób naturalny był on dobry⁹². W stanie natury wszyscy ludzie byli sobie równi, a jedyne co ich różniło, to przymioty pochodzenia naturalnego. Tak samo wszyscy cieszyli się względnie taką samą wolnością, przez co należy rozumieć, że nikt nad nikim nie miał władzy.

Swoje poglądy na moralną naturę człowieka najdobitniej Rousseau wyraził udzielając odpowiedzi na temat wysunięty w 1750 roku przez Akademię w Dijon: „Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?”. Powstała wówczas

⁹⁰ Patrz: Marcin Król, *John Locke i początki liberalizmu* [W:] „Gazeta Wyborca” 30 X-1XI 2004, s. 22.

⁹¹ Jan Jakub Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* [W:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Krakowska Drukarnia Naukowa 1956, s. 171.

⁹² Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 49.

„Rozprawa” bazowała na twierdzeniu, że człowiek prawdziwie dobry był jedynie w stanie natury, natomiast cywilizacja uczyniła z niego egoistę hołdującego własnej próżności. Zatem nauka i sztuka, tak chwalone w poprzedniej epoce, teraz ujawniają swą słabość: wytwarzają zbytek jednych, kosztem nędzy innych⁹³. Nie tylko nie przyczyniają się do podnoszenia moralności, ale wręcz szkodzą prawdziwym cnotom. Cywilizacja, w końcu, nie tylko nie czyni ludzi szczęśliwsiymi, ale każdym swym „wynałazkiem” od szczęścia ludzi oddala. Dlatego Rousseau promował wartości witalne, naturalne, pierwotne. Wszystko inne, czyli to, co zostało przez człowieka wytworzone, uznawał za wypaczenie tego, co Bóg ofiarował człowiekowi w chwili stworzenia.

Konsekwencją tych poglądów było oczywiście negatywne nastawienie Rousseau do wszelkich systemów władzy utworzonych przez człowieka. Życie w świecie pierwotnym było na wskroś indywidualistyczne, co nie znaczy egoistyczne. Człowiek cieszył się pełną wolnością, a wsłuchując się w głos natury kształtował swoją osobowość nie szkodząc przy tym nikomu. Dlaczego zatem porzucił on ten rajski stan? Jaka przyczyna leży u podstaw tworzenia się wspólnot ludzkich?

Początek zła, które w konsekwencji doprowadziło do ukształtowania się wspólnot ludzkich, Rousseau widzi w zachwianiu się naturalnej równości między ludźmi, a to znow wynikało z rozwoju sposobów zdobywania dóbr niezbędnych do życia. Postęp, jaki dokonał się w sferze rolnictwa i obróbki metali pozwolił człowiekowi gromadzić dobra w ilości przekraczającej bieżące spożycie. To wytworzyło konieczność wymiany towarowej oraz wyznaczania terenów należących do określonego rolnika. Ponadto, tak złożony proces jak hodowla, uprawa czy obróbka metali i wytwarzanie z nich narzędzi doprowadziło do ukształtowania się specjalizacji. W ten sposób pojawili się tacy, którzy posiadali więcej umiejętności czy dóbr i tacy, którzy jedyne, co posiadali, to siłę swych mięśni. Taka jest geneza powstania społeczności ludzkich oraz nierówności społecznych. Stąd już tylko krok od pojawienia się niewolnictwa i nędzy ludzkiej.

Oczywiście, człowiek od razu zaczął prowadzić walki z tymi, którzy posiadali więcej od niego i tak wojna stała się dość powszechnym stanem ludzkiej egzystencji. Ale zaraz po tym przysła refleksja, że lepiej i bezpieczniej żyje się warunkach pokoju. To pragnienie pokoju doprowadziło człowieka do zawarcia umowy z pozostałymi członkami społeczności, której treścią były warunki nieagresji oraz uznanie praw własności. I to jest właściwy początek państwowości, do którego doprowadził człowiek wbrew swojej naturze i pierwotnej

⁹³ Patrz: Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii* Tom II, PWN Warszawa 1990, s. 151.

równości. Tak więc dla Rousseau pojawienie się państwa nie jest żadnym wynikiem postępu człowieka, ale niechcianą koniecznością.

W książce „O umowie społecznej” Rousseau stawia przed sobą zadanie niezwykle trudne: „Wynaleźć taką formę stowarzyszenia, która by broniła i chroniła osobę i dobra każdego stowarzyszonego za pomocą całej wspólnej siły, a w której to formie każdy, jednocząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak samego siebie i był tak samo wolny jak przedtem”⁹⁴. Z treści tego postulatu widać wyraźnie, że autor postrzega społeczeństwo jako zespół ludzi, którzy jednoczą się w celu obrony własnych indywidualistycznie pojętych interesów. „Dobro wspólne” nie jest jakąś nową jakością o znamionach wspólnej wartości, a jedynie sumą prywatnych interesów. Takiego też ustrojowego organizmu państwowego oczekuje.

Ostatecznie Rousseau uważał, że państwo, to „(...) kontrakt między ludem a obranymi przez niego zwierzchnikami, kontrakt, mocą którego obie strony zobowiązują się do przestrzegania praw jego treścią objętych i tworzących tę więź, która je łączy. Gdy raz w sprawie stosunków społecznych lud skupił w jedną wszystkie swe wole indywidualne, z chwilą tą wszystkie szczegóły, co do których się wola ta wypowiada, stają się prawami podstawowymi, obowiązującymi wszystkich bez wyjątku obywateli, jedno zaś z nich ustala sposób wyboru i zasięgu władzy urzędników mających sobie poruczoną pieczę nad wykonywaniem pozostałych”⁹⁵. Umowa leży więc u podstaw relacji międzyludzkich szczególnie tych zorganizowanych i zespolonych w państwo. Rousseau widział w państwie „istotę moralną”, która orzekając o dobru i złu, sprawiedliwości i bezprawiu opiera się na „woli powszechnej”. Stąd – jak twierdzi Stanisław Kowalczyk – należy go uznać za przedstawiciela pozytywizmu prawnego i relatywizmu etycznego⁹⁶.

Celem tak pojmowanego państwa jest to, co było zarazem powodem jednoczenia się ludzi i celem zawarcia między sobą umowy: ochrona mienia, życia i wolności każdego członka przez ochronę wszystkich⁹⁷. Rousseau widział państwo jako zorganizowane w społeczeństwo obywatelskie, gdzie szczególną troskę przykładła się do podstawowych praw obywateli. Aby tak było, należy doprowadzić do tego, by każdy, niezależnie od tego, czy znajduje się po stronie rządzonych czy rządzących, podlegał temu samemu prawu i tak samo wedle niego był sądzony.

⁹⁴ Jean Jacques Rousseau, *O umowie społecznej*, D^oAgostini Polska Sp. z o.o., 2001, s. 24.

⁹⁵ Jan Jakub Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, dz.cyt., s. 217.

⁹⁶ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 50.

⁹⁷ Patrz: Jan Jakub Rousseau, *Ekonomia polityczna* [W:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Krakowska Drukarnia Naukowa 1956, s. 294.

Oprócz równości, drugą fundamentalną wartością dla społeczeństwa obywatelskiego jest wolność. Rousseau rozróżniał wolność naturalną, czyli taką, którą człowiek posiadał w stanie przedspołecznym, wobec której nie było żadnych ograniczeń, oraz wolność społeczną, ograniczoną już prawami stanowionymi.

Podobnie jak Locke, Rousseau w strukturze państwa widział trzy władze: ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Ogół ludu miałby sprawować władzę ustawodawczą. Rząd miałby pełnić zadania wykonawcze, a władza sądownicza miałaby być sprawowana przez niezależne od dwóch wcześniejszych władz trybunały.

Szukając właściwego ustroju dla państwa Rousseau omawia trzy ich typy: państwo ludowe, tyrańskie i demokratyczne. Najwięcej uwagi i przychylności kieruje wobec demokracji. Uważa, że skoro jest to system oparty na ustanawianych przez ogół społeczeństwa prawach oraz takim też wyborze rządzących, to musi on być dla człowieka najodpowiedniejszy.

3. Władza w filozoficzno-teologicznej refleksji

św. Augustyna i św. Tomasza

Dziedzictwo greckiej, a także rzymskiej myśli społeczno-politycznej przeniosło się na grunt chrześcijańskiej refleksji nad państwem i władzą w nim sprawowaną. Najznakomitszym starożytnym myślicielem chrześcijańskim podejmującym tą problematykę był oczywiście **św. Augustyn** (345-430). Pochodził z Afryki, ale miał obywatelstwo cesarstwa rzymskiego. Tu też uzyskał solidne wykształcenie filozoficzne. Po nawróceniu na chrześcijaństwo, potrafił je twórczo zastosować w rozpatrywaniu kwestii teologicznych.

Najważniejszym dziełem, w którym zawarł swoje refleksje nad państwem jest „*De civitate Dei*”, czyli „O Państwie Bożym”. Choć na opisanie różnych form społeczności posługiwał się pojęciami: *res publica*, *societas*, *regnum*, *populus*, to jednak najczęściej używał słowa *civitas*. I właśnie *civitas* oznacza u niego „państwo, jako twór polityczny”⁹⁸. Oprócz sensu polityczno-społecznego, pojęcie *civitas* używane przez Augustyna ma jeszcze znaczenie etyczno-religijne. Wiążąc *civitas* z miłością, która może być dobra lub zła, wysnuł dwa rodzaje państwa: „państwo Boże” (*civitas Dei*) i „państwo ziemskie” (*civitas terrena*, *civitas diabli*). Oprócz tego u biskupa z Hippony spotykamy także religijno-mistyczne rozumienia państwa, któremu tylko pod pewnymi warunkami odpowiadałby Kościół.

Zainteresowanie problematyką społeczno-polityczną nie jest u Augustyna rzeczą przypadku. Wypływa ona z przekonania, że w obliczu klęski imperium rzymskiego to chrześcijaństwo predestynowane jest do tego, by duchowo zagospodarować nowy porządek społeczny. Dokonał zatem syntezy tego, co wartościowe w kulturze rzymskiej z tym, co nowego wносиło chrześcijaństwo. „Zmierza więc do zbudowania jakiejś nowej koncepcji państwa chrześcijańskiego w oparciu o chrześcijańską filozofię społeczną oraz chrześcijańską historiozofię, czy może nawet teologię dziejów” – twierdzi Józef Majka⁹⁹.

Wraz z klasycznymi myślicielami Augustyn uważa, że zadaniem państwa jest troska o dobro wspólne, dobro wszystkich obywateli. Za Cyncerem powtarzał, że celem państwa jest *bene et virtuose vivendi societas*. A zatem państwo powinno dbać nie tylko o materialną zasobność obywateli, ale także o ich moralną i duchową kondycję. Nie trzeba tu dodawać, że dla Augustyna najważniejsza jest duchowo-moralna strona ludzkiego życia. Oznacza to, że dobrobyt materialny o tyle jest godny zabiegów, o ile jej nie narusza.

⁹⁸ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 25.

⁹⁹ Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1988, s. 101.

Aby tak się stało, władza musi zadbać o pokój obywateli i wewnętrzny ład społeczny. Zadania te będą niemożliwe do osiągnięcia, jeśli nie będzie się ich realizować w atmosferze powszechnej sprawiedliwości. Ona jest fundamentem i gwarantem porządku politycznego. I tu najlepiej widać Augustyńskie rozróżnienie na „państwo ziemskie” i „państwo Boże”. To drugie ukierunkowane jest na sprawiedliwość i miłość chrześcijańską. Dlatego zyskuje ono w ocenie biskupa z Hippony najwyższe uznanie. Nie znaczy to, że w tych społecznościach, gdzie panuje religia pogańska, króluje zarazem *unum, magnum latrocinium*. Dawne państwo rzymskie, choć było pogańskie, to kształtowano tam cnoty prawdziwie obywatelskie.

Dla Augustyna najważniejszym celem państwa było utrzymanie pokoju. „Pokój wszechrzeczy jest spokojnością porządku – tłumaczył w „Państwie Bożym” Augustyn. Porządek zaś jest rozmieszczeniem równych i nierównych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla nich miejsca. Pokój państwa jest uporządkowaną zgodą obywateli co do rozkazywania i posłuchu”¹⁰⁰. Jeżeli zaś państwo czuje się zagrożone, czy też jest już napadnięte przez inne państwo, to ma prawo do obrony. Augustyn wyraża tym samym przekonanie o możliwości prowadzenia wojny sprawiedliwej. Ostro jednak krytykuje wszczynanie wojen z zamiarem złupienia innych państw. Odnosi to szczególnie do wojen, które prowadziło imperium Rzymskie.

W kanonie cnót obywatelskich Augustyna znajduje się m.in. miłość do ojczyzny. Nie ma w tym jednak nic z szowinizmu, albowiem chodzi tu o miłość bliźniego, najpierw tego, który jest blisko – w sąsiedztwie, później w państwie. Augustyn uważał, że bez tej miłości niemożliwe jest traktowanie z szacunkiem obywateli innych krajów. Jej brak uniemożliwia też pełną realizację nakazów Ewangelii, co pociąga za sobą brak prawdziwego pokoju – tego, który jest ostatecznym celem Państwa Bożego.

Idea pokoju jest szczególnie ważna w społecznej, a przecież także i chrześcijańskiej, myśli Augustyna. Jak już mówiliśmy, jest on „spokojnością porządku”, czyli pewną postacią ładu. Porządek (*ordinatio*) winien być cechą każdej społeczności i wspólnoty, od rodziny aż po państwo i stosunki międzynarodowe. Jest on osadzony na sprawiedliwości realizowanej na każdym szczeblu hierarchii władzy. Józef Majka powołując się na Czesława Strzeszewskiego twierdzi, że Augustyn wysuwając postulat by stosunki międzynarodowe były regulowane na zasadzie prawa i hierarchii władzy, widział też miejsce dla jakiejś organizacji ponadnarodowej opartej na prawie naturalnym i prawie Boskim objawionym¹⁰¹.

¹⁰⁰ Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 103.

¹⁰¹ Patrz: Tamże, s. 104.,

Oczywiście, pokój zewnętrzny państwa nie wystarczy, by uznać daną społeczność za żyjącą w szczęśliwości. Niezbędny jest jeszcze ład wewnętrzny, który aby zaistniał, wymusza na państwie działania o charakterze opiekuńczym i kierowniczym względem obywateli. Służyć temu mają przede wszystkim liczne środki prawne: uchwalanie ustaw regulujących relacje między obywatelami a władzą i między samymi obywatelami; system karny gwarantujący bezpieczeństwo; oraz system sądowniczy rozstrzygający spory między obywatelami i na którym ciąży szczególna odpowiedzialność za sprawiedliwość.

Według Augustyna państwo ma charakter opiekuńczy wobec obywateli. Nie ma ono prawa uważać siebie za wartość absolutną. To każe mu stanowczo potępić wszelkiego rodzaju totalitaryzmy i absolutyzmy. Wiele wskazuje, że postrzegał on państwo jako zjawisko historyczne. Niektórzy sądzą nawet, że był on bliski koncepcji umowy społecznej, a to dlatego, że w jego pismach pojawia się pojęcie *pactum societatis*. Odsuwając te przypuszczenia Józef Majka twierdzi, że Augustyn swoją naukę o państwie prezentował na sposób polemiczny, gdyż przeciwstawiał Państwo Boże państwu ziemskiemu, co mogło spowodować takie odczytanie jego koncepcji genezy państwa¹⁰². Ale byłoby to traktowanie poglądów Augustyna dość wybiórczo, gdyż wielokrotnie podkreślał naturalne pochodzenie wspólnoty państwowej wywiedzionej z rodziny. Ważną, jeśli nie decydującą rolę odegrała tu także rozumna natura człowieka, która kierowała nim ku innym ludziom. Oczywiście, ową naturę człowiek otrzymał od Boga, zatem w ostateczności każda wspólnota ludzka ma boskie pochodzenie.

Augustyn był przeciwnikiem państwa totalitarnego. Jednostkę postrzegał jako autonomiczną część społeczeństwa, która tworząc wspólnotę z innymi ludźmi zachowuje swoją odrębność. Wynika to ze społecznej natury człowieka a nie, jak niektórzy sądzą, z umowy.

I właśnie prawda o naturze człowieka skłoniła Augustyna do twierdzenia, że zadaniem państwa (jako bytu społecznego wywiedzonego z natury) jest troska o religię, która jest częścią jego natury. Wynika to też z opiekuńczego charakteru państwa. Musi jednak przy tym pamiętać, że cele, jakie sobie ono stawia, są mniejsze od celów religii. Dlatego nie tylko nie powinno przeszkadzać człowiekowi w spełnianiu obowiązków religijnych, ale nawet go w tym wspierać. Dla Augustyna dążenie do doskonałości w wymiarze wiecznym i chrześcijańskim ma przełożenie na dążenie do doskonałości w wymiarze ziemskim i obywatelskim. Pokój wewnętrzny, duchowy człowieka owocuje nastawieniem pokojowym

Patrz także: Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 188-189.

¹⁰² Patrz: Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 105.

wobec spraw doczesnych. A że cnoty obywatelskie nie są kresem doskonałości człowieka, dlatego państwo powinno być otwarte na owe poszukiwanie doskonałości człowieka w religii.

Przekonania te posłużyły Augustynowi do sformułowania zasad, na jakich powinien opierać się związek między Kościołem a państwem. Przede wszystkim widzi możliwość współdziałania między obu stronami. Instytucje te są sobie potrzebne i dlatego powinny sobie nawzajem pomagać. Państwo gwarantuje pokój, który jest konieczny Kościołowi do realizacji swoich zadań. Członkowie Kościoła są zarazem obywatelami państwa, a więc mają swe zobowiązania obu wspólnot. Wywoływanie konfliktu między nimi zakłóci ład wewnętrzny człowieka, co przeniesie się na ład społeczny. Państwo natomiast korzysta z wychowawczej roli, jaką Kościół pełni wobec społeczeństwa. W Bogu człowiek odnajduje najgłębszy sens norm moralnych, także tych, które bezpośrednio przekładają się na życie społeczne: sprawiedliwość, praworządność, uczciwość itd.

Dostrzegając komplementarność między zadaniami Kościoła i państwa oraz widząc w obu tych instytucjach element doskonałości, Augustyn opowiadał się jednak za ich niezależnością, gdyż każda z nich może samodzielnie dążyć do wyznaczonych sobie celów. „Współzależność ich nie wynika zatem z ich istoty, ale z okoliczności w jakich istnieją i osiągają swoje cele”¹⁰³. Dlatego Kościół musi zaakceptować naturalne i właściwe dla państwa cele, co powinno powstrzymać go przed ingerowaniem w sprawy władzy świeckiej. Jego zadaniem jest wspierać poczynania rządzących tak długo, jak długo nie przeczą one prawom Bożym naturalnym i objawionym.

Natomiast państwo powinno uznać autorytet Kościoła w dziedzinie religijnej i moralnej. Ze względu na wyższość celu ostatecznego nad doczesnym powinno także poddać się autorytetowi moralnemu Kościoła. Państwo ma także obowiązek troszczyć się, by Kościół mógł bezpiecznie prowadzić swoją działalność.

Widzimy więc, że to, co proponuje Augustyn w zakresie porządku społecznego nie ma znamion państwa teokratycznego. Niezależność władzy świeckiej i Kościelnej jest na tyle mocno wyartykułowana, iż nie należy się obawiać, że dojdzie tu do dominacji kleru nad urzędnikami państwowymi. Idea państwa chrześcijańskiego u biskupa z Hippony tym się jednak różni od państwa świeckiego, że przyjmuje się tu chrześcijańską koncepcję sprawiedliwości i wskazuje na wyższe, poza doczesnymi, cele człowieka. Ponadto, władca takiego państwa winien być chrześcijanin dbający zarówno o rozwój wspólnoty świeckiej jak i religijnej. Augustyn postrzega „(...) stosunek między Kościołem a państwem jako organiczny związek, ściśłą współpracę dla osiągnięcia wspólnego celu; jest nim zarówno

¹⁰³ Tamże, s. 108.

doczesna jak i nadprzyrodzona szczęśliwość ludzi, którzy są przecież członkami obydwu tych społeczności”¹⁰⁴.

Tym, na co niewątpliwie warto zwrócić uwagę studiując myśl społeczną Augustyna, to nacisk, jakie kładzie on na moralny fundament państwa. Widzi on w tym gwarancję pokoju i bezpieczeństwa obywateli oraz poszanowanie godności ludzkiej. Ponadto, można u biskupa z Hippony doszukać się twierdzenia, że ustrój państw, choć jest ważny, to jednak wtórny wobec aksjologicznej osnowy relacji między rządzącymi a rządzonymi¹⁰⁵. A zatem nie odrzucał też demokracji, jako władzy sprawowanej przez suwerenny lud.

Umownie za koniec starożytności przyjmuje się rok 529, czyli datę zamknięcia Akademii Platońskiej przez cesarza Justyniana I Wielkiego. Oczywiście, rok ten nie oznacza, że cała ówczesna kultura europejska zmieniła swój kierunek rozwoju. Do annałów wprowadzili go renesansowi humaniści chcąc zaznaczyć, że okres Średniowiecza to dla naszej kultury czas „mroczny”, „ciemny”, pozbawiony intelektualnych wzlotów i lekceważący wielkość człowieka. Współczesne badania nad Średniowieczem nie potwierdzają tego poglądu, choć stereotyp ciągle pozostał.

Najbardziej znaczącym myślicielem chrześcijańskim epoki Średniowiecza był bez wątpienia **św. Tomasz z Akwinu** (1225-1274). Zbudował on swoją koncepcję twórczo rozwijając poglądy Arystotelesa. Wpływ, jaki wywarł na myśl filozoficzną i teologiczną przekracza epokę, w której tworzył. Również i dziś jego poglądy na naturę Boga, człowieka i świata, mają swych zwolenników i kontynuatorów. Szkoła „tomizmu” szczególnie bliska jest myślicielom katolickim. Trudno sobie wręcz wyobrazić jak wyglądałaby np. dogmatyka, bez twierdzeń zaczerpniętych z prac św. Tomasza.

Nas interesują jednak nie teologiczne dokonania Akwinaty, ale jego spojrzenie na władzę oraz to, na jakich zasadach powinien opierać się porządek społeczny państwa. Nie można jednak tych problemów rzeczowo zaprezentować, jeśli wpieryw nie przedstawi się – choćby tylko skrótowo – Tomaszowej koncepcji człowieka.

Stefan Swieżawski, najwybitniejszy polski znawca historii filozofii średniowiecznej oraz twórczości samego św. Tomasza wyjaśniając antropologię Akwinaty sprowadza ją do pięciu zasadniczych twierdzeń. Po pierwsze, wbrew temu, co twierdzili wcześniejsi myśliciele, także chrześcijańscy, człowiek nie jest ani samym duchem, ani samym ciałem, i nie jest też prostym połączeniem obu tych „pierwiastków”. „Człowiek jest jednością jako byt najdoskonalszy w świecie dostrzegalnym, wśród bytów złożonych z materii i zasady

¹⁰⁴ Tamże, s. 109.

¹⁰⁵ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 32.

kształtującej, czyli formy”¹⁰⁶. A skoro tak, to ani o materii, ani o formie, którą jest dusza jako zasada życia, nie można powiedzieć, że jest człowiekiem. I kiedy mówimy „ja”, to mówimy właśnie o owej jedności duszy i ciała. Po drugie, względnie doskonałą jedność (bezwzględna posiada tylko Bóg) człowiek osiąga dzięki formie substancjalnej, czyli duszy. W przypadku człowieka jest to dusza rozumna, a więc odpowiada nie tylko za jego funkcje życiowe, ale także pozwala mu dokonywać operacji umysłowych, odbierać wrażenia zmysłowe, poznawać świat i opisywać to, co poznał za pomocą abstrakcyjnych pojęć, pozwala mu działać na sposób wolny, kierując się własnym rozeznaniem sytuacji, własnymi pragnieniami czy własnym sumieniem. Po trzecie, związek duszy z ciałem nie jest przypadkowy, ale istotowy, konstytuujący substancję ludzką w monolit. „Nie można powiedzieć, że dusza przebywa w ciele, że mieszka w ciele, to są wszystko niewłaściwe określenia. Dusza tworzy swoje mieszkanie, tka swoje ciało” – stwierdza Swieżawski¹⁰⁷. Po czwarte, św. Tomasz uważa, iż człowiek jest zarówno jednostką, jak i osobą. Obecność czynnika materialnego, określa nas jako jednostkę należącą do większej całości, w naszym przypadku do gatunku ludzkiego. Rozumna dusza natomiast sprawia, że jesteśmy osobą. Ona sama osobą nie jest – tym jest dopiero człowiek, ale jest zasadą jego osobowości. To za jej przyczyną każdy człowiek może o sobie powiedzieć, że jest kimś szczególnym, wyjątkowym oraz niepowtarzalnym. I wreszcie piąte twierdzenie dotyczące człowieka odnosi się do tzw. zasady „przystosowania” (*commensuratio*). „Ogólnie możemy to tak zrozumieć – tłumaczy Swieżawski – że ta oto dusza, dusza każdego z nas może i musi, biorąc materię ze świata, skądkolwiek, bo wszędzie jest materia pierwsza, konstytuować tylko to oto, a nie żadne inne ciało. Jesteśmy ukonstytuowani w ten sposób, że do natury naszej formy substancjalnej, czyli duszy należy połączenie z ciałem. Co więcej, każda dusza jest właśnie *commensurata* – przystosowana do tego oto ciała”¹⁰⁸. Niemożliwym jest, by dusza ukonstytuowała inne ciało. To m.in. jest dowodem na nieprawdziwość twierdzenia o wędrówce dusz, czyli reinkarnacji.

Na tak pojętej antropologii św. Tomasz buduje swoją koncepcję władzy i państwa. W dziele „O władzy”¹⁰⁹ rozważając kwestię sprawiedliwych rządów wskazuje najpierw, że „(...) człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi”¹¹⁰. Twierdzenie to naprowadza go na wskazanie genezy państwa: „(...) człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie, bardziej niż

¹⁰⁶ Stefan Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2002, s. 99.

¹⁰⁷ Tamże, s. 101.

¹⁰⁸ Tamże, s. 103.

¹⁰⁹ Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, D^oAgostini Polska Sp. z o.o., 2001.

¹¹⁰ Tamże, s. 16.

wszystkie zwierzęta”¹¹¹. A zatem, podobnie jak filozofowie greccy i św. Augustyn, Akwinata za źródło społecznej egzystencji człowieka uznał naturę, a nie jakąś pierwotnie zawiązaną umowę. Tylko we wspólnocie człowiek może konstruktywnie rozwijać cały swój potencjał osobowy. Człowiek indywidualny jest bardzo ograniczony jeśli chodzi o zabezpieczenie swych potrzeb. Widać to bardzo wyraźnie na przykładzie rozwoju dziecka. To środowisko gwarantuje mu bezpieczeństwo, zaspokojenie głodu, poznanie świata. Również w rodzinie odbywa się pierwszy etap edukacji i wychowania. Tu poznaje i przyswaja sobie wartości, które są niezbędne dla właściwego funkcjonowania w świecie ludzi. Oczywiście, dla Tomasza potrzeby materialne błędą w obliczu potrzeb duchowych i religijnych. A te asymiluje się we wspólnocie. Już św. Paweł wskazywał na społeczny aspekt przekazywania wiary, gdy mówił, że „(...) wiara rodzi się z tego, co się słyszy (...)” (Rz 10,17). W społeczeństwie również wyzybywa się egoizmu i uczy się miłości, sprawiedliwości, poświęcenia... Rodzina, choć jest wspólnotą najważniejszą (podstawową), to nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb i ambicji człowieka. Dlatego państwo jest naturalnym przedłużeniem rodziny; kontynuacją tego, czego rodzina nie jest już w stanie dać człowiekowi. Dopiero ono – twierdził Tomasz – jest społecznością samowystarczalną i doskonałą.

Te ogólne spostrzeżenia dotyczące jednostki i społeczności domagają się uściślenia. Podejmując problem relacji, która łączy człowieka z państwem Akwinata mówi, że z jednej strony człowiek jest wobec niego immanentny, z drugiej zaś zachowuje ontologiczny dystans (jest wobec niego transcendentny). Człowiek jest integralną częścią państwa, a jak część nie może istnieć bez całości, tak też i człowiek pozbawiony państwa nie realizuje w pełni swego bytowego sensu¹¹². Ale nie znaczy to, że Tomasz był zwolennikiem kolektywizmu. Natura ludzka czyni go nie tylko członkiem społeczności, ale także osobą – wolną i rozumną istotą realizującą swój własny, pozaspółeczny cel. Dotyczy to przede wszystkim celu religijnego. Dotykamy tu indywidualnej, osobistej godności człowieka, której żadna władza naruszyć nie może. W bardzo ograniczony sposób jej kompetencje mogą sięgać psychiczno-duchowej sfery człowieka. Czesław Strzeszewski przedstawiając problem tomaszowej relacji między jednostką a społeczeństwem pisze: „Człowiek jest, według Akwinaty, częścią stworzenia. Stworzenie, chociaż składa się z bytów materialnych i duchowych obdarzonych różną naturą, jest jednak pewną logiczną całością. Człowiek jako istota, w której naturze łączą się nierozzerwalnie pierwiastki materialne i duchowe, znajduje się na skraju tych dwóch części stworzenia: materialnej i duchowej. Człowiek stanowi więc cząstkę porządku świata. Należy

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 34.

on do porządku świata jako osoba ludzka i jako społeczność, cała ludzkość. Co więcej, człowiek należy do porządku świata całą swą naturą, a więc zarówno jej materialną stroną, jak i duchową”¹¹³. A więc tak, jak człowiek jest częścią całego stworzenia, tak też i jednostka jest częścią społeczności. Zachodzi tu stosunek części do całości. Człowiek jako część społeczności nawiązuje z nią relację nie tylko na poziomie materialnym, ale także duchowym. Nie jest to jednak – o czym pisaliśmy wyżej – zasada, wedle której człowiek zaangażowany byłby w społeczeństwo w sposób totalny.

Spółeczność państwową Tomasz rozumiał jako „(...) zjednoczenie ludzi wspólnie dążących do jednego celu”¹¹⁴. Z definicji tej wynika, że dopiero zorganizowany i ukierunkowany na cel zespół ludzi tworzy społeczność *par excellence*. Ten dynamiczny aspekt definicji jest tu szczególnie ważny. Położenie akcentu na działanie już samo w sobie domaga się określenia celu tego działania. Nie może być inaczej, skoro człowiek jest istotą racjonalną i ukierunkowaną na rozwój, a więc i społeczność, którą tworzy musi taką być. „Immanencja celu – pisze Józef Majka analizując poglądy społeczne Tomasza – w każdej rzeczy przejawia się w życiu ludzkim, w jego zachowaniach etycznych jako prawo naturalne, będące wyrazem dążenia człowieka do udoskonalenia jako jego immanentnego celu. Wszelka bowiem moralna działalność człowieka jest zawsze działaniem w kierunku osiągnięcia pewnego celu (*operatio humana ordinata ad finem*). Dążenie do celu stanowi istotę świadomego działania człowieka (*bonum et finis est obiectum voluntatis proprium*)”¹¹⁵.

Czym zatem jest ów cel społeczności [państwowej]? Jest nią „dobro wspólne” (*bonum commune*) – odpowiada św. Tomasz w „Summie Teologicznej”. Jest ono zarazem tworzywem państwa – pierwszym i podstawowym. Ale możemy też znaleźć u Akwinaty stwierdzenie, że społeczność to jedność porządku¹¹⁶. Jest bowiem ona konieczna, by sprawnie funkcjonowały struktury, na których państwo opiera swe działania. Samo dobro wspólne rozumiał dwojako: po pierwsze, jest nim Bóg, jako ten, który stworzył świat i uporządkował go wedle określonej hierarchii dobra. W centrum tej stworzoności jest człowiek, który poprzez swoje świadome działanie współpracuje z Bogiem. Po drugie, dobrem wspólnym jest wszystko to, co służy dobru człowieka jako osobie. Nie można więc ograniczyć rozumienia owego dobra do elementów bytowo-materialnych, lecz trzeba je poszerzyć o dobra duchowo-moralne. Uwydatnienie aksjologicznej strony dobra wspólnego wskazuje, że dobro człowieka najpełniej wyraża się i ostatecznie sprowadza się do tego, co nazywamy godnością osoby

¹¹³ Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 191.

¹¹⁴ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 34.

¹¹⁵ Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 128.

¹¹⁶ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 34.

ludzkiej. Dobro wspólne – jak zauważa Stanisław Kowalczyk – jest elementem formalnym państwa, ono zespała społeczność, integruje ją i aktywizuje¹¹⁷.

Św. Tomasz stawiał wyżej dobro wspólne nad dobrem jednostki. Dotyczy to nie tylko dóbr materialnych, ale także moralnych. Uważał, że cnoty odnoszące się do dobra wielu ludzi są godne większych zabiegów, niż cnoty skierowane tylko do dobra jednostki. Przykładem jest tu wyższość sprawiedliwości i męstwa nad cnotą wstrzemięźliwości¹¹⁸. Trzeba tu jednak dodać, że Akwinata uważał, iż wszystkie dobra jednostkowe są zawarte w dobru wspólnym, choć są w stosunku do niego autonomiczne.

Oprócz idei dobra wspólnego św. Tomasz do konstytutywnych elementów społeczności państwowej zalicza jeszcze istnienie norm prawnych oraz struktur władzy, czyli ustrój¹¹⁹. Jest rzeczą oczywistą, że w społeczności ludzkiej znajdują się i takie jednostki, które naruszać będą przyjęte przez ogół zasady współżycia narażając siebie i innych na mniejsze lub większe przykrości. Aby zapobiegać takim występkom oraz karać tych, którzy już je popełnili, państwo ma do dyspozycji system prawny. W zamyśle Tomasza ma więc ono pełnić rolę pedagogiczno-restrykcyjną. Étienne Gilson omawiając zagadnienie życia społecznego zwraca uwagę, że u Tomasza „to, czego domaga się prawo (*ius*), jest sprawiedliwe (*iustum*), a postępowanie sprawiedliwe we wszystkich okolicznościach życia społecznego stanowi właśnie ów przedmiot, ku któremu zmierza cnota sprawiedliwości (*iustitia*)”¹²⁰. Zauważmy więc, że istnieje tu silne zespolenie prawa i sprawiedliwości.

W „Summie teologicznej” wyróżnia on kilka rodzajów prawa: naturalne, objawione, ludzkie, prawno-cywilne. Najwięcej uwagi poświęcił prawu naturalnemu. Ono decyduje o tym, że człowiek potrafi odróżnić dobro od zła. W pojmowaniu Akwinaty jest ono złączone z naturą człowieka i wyraża się poprzez jego rozum. To dzięki niemu człowiek odkrywa prawa moralne, które są fundamentem prawa pozytywnego. Jeśli władza państwowa ustanawia prawa, które są sprzeczne z prawem rozumu (prawem naturalnym), to czyni to z krzywdą dla sprawiedliwości i dobra wspólnego.

Konkretny kształt władza zyskuje dopiero wówczas, gdy zostanie umocowana w określonych strukturach. To one dobitnie porządkują scenę społecznego zorganizowania na tych, którzy rządzą i tych, którzy są rządzonymi. Według św. Tomasza państwo zrodziła konieczność znalezienia optymalnych warunków dla samorealizacji człowieka. Ta znów – zarówno jako jednostki, jak i obywatela państwa – życzy sobie racjonalnego ukierunkowania.

¹¹⁷ Tamże, s. 35.

¹¹⁸ Patrz: Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 192.

¹¹⁹ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 35.

¹²⁰ Étienne Gilson, *Tomizm*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 350.

To, wg św. Tomasza, wymaga wyróżnienia w grupie kogoś, kto w sposób rozumny pokieruje resztą. Akwinata dowodzi to następująco: „Jeśli więc jest naturalne dla człowieka żyć w licznej gromadzie, wobec tego wszyscy potrzebują jakiegoś kierownika całością. Każdy bowiem z licznych ludzi zabiega o to, co jemu odpowiada; całość rozproszyłaby się więc na części, gdyby zabrakło tego, do kogo należy troska o dobro całości. Podobnie jak ciało człowieka lub jakiegoś zwierzęcia uległoby rozpadowi, gdyby nie było w nim ogólnej siły przewodniej zmierzającej ku dobru wspólnemu wszystkich członków”¹²¹. Dalej Autor traktatu „O władzy” umieszcza porządek władzy wśród ludzi jako odbicie i kolejny szczebel hierarchii władzy w porządku wiecznym, nadprzyrodzonym.

Może się oczywiście zdarzyć, że w porządku władzy dochodzi do jej nadużycia. Święty Tomasz mówi o słusznym i niesłusznym przyporządkowaniu czy dążeniu do celu, co implikuje takowe rządy: słuszne i niesłuszne. Najogólniej można powiedzieć, że słusznym celem jest dążenie władcy do dobra wspólnego społeczności, nad którą sprawuje on pieczę; niesłusznym celem rządcy będzie natomiast dążenie ku dobru własnemu przy jednoczesnym zniewoleniu poddanych. Gdy niesprawiedliwe rządy sprawuje jedna osoba, mamy do czynienia z tyranią. Kiedy uwłaczająca sprawiedliwości władza jest udziałem kilku osób (nielicznych nad licznymi), św. Tomasz nazywa ją oligarchią. Natomiast, gdy niegodziwe rządy są sprawowane przez większość obywateli, mamy do czynienia z demokracją, czyli władzą ludu. Akwinata zarazem dodaje, że władza sprawowana przez społeczność w sposób godziwy zwie się republiką; gdy w taki sam sposób dzierzona jest przez nieliczną acz szlachetną grupę-elitę osób to mamy do czynienia z arystokracją. Król natomiast, to sprawiedliwy władca dzierżący władzę jednoosobowo¹²².

Warte naszej uwagi jest twierdzenie św. Tomasza dotyczące doskonałości społeczeństwa. Uważa on, że za takowe może uchodzić społeczeństwo, które osiąga wysoki stopień samowystarczalności w zakresie życiowych potrzeb. Z tego twierdzenia wykluwa się inne, dotyczące sprawiedliwych rządów: za taki może uchodzić ten, który w swych działaniach dąży do zaspokojenia życiowych potrzeb podległej mu społeczności.

Rozważając problem: czy lepiej jest dla kraju lub miasta mieć wielu czy jednego władcę, Akwinata proponuje wyjść od sprecyzowania celu rządzenia. Tym zaś jest przede wszystkim ocalenie tego, nad czym się rządy sprawuje. W przypadku rządów nad jakąś społecznością celem jest zachowanie jedności, czyli pokoju. To zadanie najłatwiej jest zrealizować temu, co sam jest jednością. Św. Tomasz opowiada się zatem za

¹²¹ Święty Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, dz.cyt., s. 17.

¹²² „Jasno stąd wynika, że o pojęciu króla stanowi to, iż jeden jest panujący, który jest pasterzem szukającym wspólnego dobra społeczności, a nie własnego.”, Tamże, s. 18.

jednowładztwem. Gdy *wielu* sprawuje władzę, w swych działaniach jedynie zbliżają się do jedności, podczas gdy jeden władca już ją posiada. Ale tak, jak sprawowanie władzy przez jednego sprawiedliwego człowieka jest najkorzystniejsze dla społeczności, tak zarazem najgorsze dla niej są rządy tyrana. Mamy więc tutaj z sytuacją odwrotną: hierarchia optymalnych rządów rozpoczyna się od króla czyli monarchii, dalej jest arystokracja i w końcu republika; hierarchia rządów niesprawiedliwych wiedzie od tyrana, poprzez oligarchię do demokracji. Demokrację, zauważmy, święty Tomasz odczytywał jako ustrój najmniej szkodliwy spośród złych. Tak w każdym razie wyraża się o demokracji w dziele „O władzy”. Stanisław Kowalczyk twierdzi jednak, że odczytywanie Akwinaty jako zdecydowanego przeciwnika demokracji jest błędne i cytuje następującą jego wypowiedź z „Summy teologicznej”: „Naród, w którym utarł się jakiś zwyczaj, może znajdować się w dwojakim położeniu: jeżeli jest to naród wolny, który sam sobie może ustanawiać prawo, to wtedy więcej waży ujawniona przez zwyczaj zgoda całego narodu na przestrzeganie czegoś niż powaga władcy, który ma władzę ustanawiania prawa tylko jako przedstawiciel narodu. Chociaż więc poszczególne osoby nie mogą ustanawiać prawa, to jednak cały naród może to czynić. Jeżeli natomiast naród nie jest wolny i nie ma władzy ustanawiania sobie prawa ani usunięcia prawa nałożonego sobie przez władzę wyższą, to wówczas mimo wszystko zwyczaj, który przetrwał w takim narodzie, nabiera mocy prawa, jako że tolerują go ci, do których należy nadawanie prawa narodowi; przez to bowiem zdaje się potwierdzać to co zwyczaj wprowadza”¹²³. Warunkiem akceptacji demokracji jako ustroju państwa jest dla Tomasza wyrobienie moralne i społeczne obywateli. Jeżeli jednak samowola społeczeństwa jest zagrożeniem dla dobra wspólnego, wówczas należy odstąpić od zasad demokracji i przyjąć inny system sprawowania władzy.

Dla Akwinaty państwo realizuje swoje cele tylko wówczas, gdy oprócz zadań natury materialno-bytowej i organizacyjnej nakłada na siebie również obowiązek wspierania wartości moralnych i duchowych. Sprostanie wymogom sprawiedliwości nakłada na władzę i polityków respektowanie norm etycznych także w odniesieniu do ich działania.

Pozostaje nam jeszcze omówienie relacji, jaka winna zachodzić między państwem a Kościołem, władzą państwową a władzą kościelną. Św. Tomasz był dominikaninem mocno osadzonym w średniowiecznej kulturze, obyczajach i społecznym porządku. To w oczywisty sposób rzutowało na jego sposób traktowania spraw związanych z działalnością państwa. Ówczesny alians ołtarza z tronem domagał się podbudowy teoretycznej, w której wskazywano na kompetencje obu tych władz względem człowieka, który był zarówno

¹²³ Cytat za: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 36-37.

obywatelem jak i chrześcijaninem. Dla Tomasza oczywiście najważniejsze były cele duchowo-religijne, które stały przed człowiekiem. Dlatego uważał, że władza kościelna stoi wyżej niż władza państwowa. Ale zarazem głosił względną autonomię obu tych instytucji. Państwo ma swoje cele związane z życiem doczesnym, ziemskim. Podlega jednak Kościołowi w sprawach duchowo-moralnych. Analogię tej relacji widział w zależności duszy od ciała, gdzie dusza, to Kościół, a ciało to władza świecka. Skoro w zakresie kompetencji Kościoła leży wychowanie moralne chrześcijanina-obywatela, to znaczy, że jest on pośrednio gwarantem jedności i spójności wspólnoty państwowej. Na władzy świeckiej ciąży więc obowiązek troski o swobodę działania Kościoła, a w sytuacji zagrożenia, państwo powinno wystąpić w jego obronie. W zakresie tej obrony leżała również walka z herezjami. Św. Tomasz nie był jednak zwolennikiem używania władzy świeckiej do działań ewangelizacyjnych Kościoła. Sprzeciwiał się praktyce zmuszania do przyjęcia chrztu, głosił też postawę tolerancji wobec Żydów i innowierców.

4. Geneza i zadanie władzy w nauczaniu Jana Pawła II i całej nauce społecznej Kościoła

Nauka Kościoła na temat władzy od początku, tj. pierwszej gminy chrześcijańskiej założonej przez Jezusa i Apostołów, silnie powiązana była ze wskazaniami moralnymi. Tak właśnie widzi to św. Paweł w Liście do Rzymian: „Každy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyni dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, mu się należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13, 1-6)¹²⁴. Podobnie na ten temat wypowiada się św. Piotr: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana: czy to królowi jako mającemu władzę, czy to namiestnikom jako przez niego posłanym celem karania złoczyńców, udzielania zaś pochwały tym, którzy dobrze czynią. Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich. Jak ludzie wolni [postępujcie], nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga. Wszystkich szanujcie, braci miłujcie, Boga się bójcie, czcicie króla! (1P 2,13-17). I jeszcze jeden cytat z Biblii, gdzie Piotr i Apostołowie w stanowczych słowach: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi (...)” (Dz 5,29) przyznają pierwszeństwo prawu Bożemu nad rozporządzeniami władzy świeckiej.

Mimo iż losy Kościoła w ciągu dwóch tysięcy lat toczyły się różnymi kolejami, raz przypadła mu rola prześladowanego, innym razem Kościół wraz ze sprawującymi władzę świecką kształtował obraz i porządek świata (nie wzbraniając się od użycia siły), to jednak wskazania biblijne zawsze „czuwały” nad jego sumieniem (niejednokrotnie odzywając się

¹²⁴ Wszystkie cytaty biblijne w niniejszej pracy pochodzą z Biblii Tysiąclecia – Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. IV Pallottinum, Poznań – Warszawa 1990 r.

wyrzutem). Przykładem był i nadal pozostaje Jezus Chrystus, który był posłuszny zarówno Ojcu jak i cesarzowi.

Theodor Herr we „Wprowadzeniu do katolickiej nauki społecznej” przypomina, że państwo i jego władza, także w kwestii wymierzania kar, było zawsze interpretowane przez chrześcijaństwo jako „porządek naprawczy grzesznego świata”¹²⁵. Ojcowie Kościoła byli zdania, że w królestwie Bożym, tym które nastanie w czasach eschatycznych, państwo i władza nie będą już potrzebne. Wówczas bowiem ludzkość, odzyskawszy utraconą przez grzech pierwotny zdolność doskonałego życia w harmonii społecznej i moralnej, nie będzie potrzebowała władz chroniących dyscypliny, bezpieczeństwa i porządku na wzór ziemski. Tak więc władza tutaj sprawowana ma charakter czasowy, instrumentalny i niedoskonały.

Cytowany wyżej fragment trzynastego rozdziału listu św. Pawła do Rzymian zainspirował Ojców Kościoła do wypracowania „teorii dwóch mieczów”. Owe „dwa miecze” to dwie władze pochodzące od Boga: władza duchowa i władza świecka. Władza duchowa sprawowana przez papieża i duchownych rozciąga się na sprawy religijne. Władza świecka: cesarska, królewska, książęca, dotyczy porządku społecznego, pokoju, bezpieczeństwa, troski o dobrobyt powierzonych im ludzi. Na tej teorii w Średniowieczu opierały się stosunki między Kościołem a państwem.

Po okresie Średniowiecza władza świecka coraz bardziej odsuwała się od Kościoła aż doszło do całkowitego ich rozdziału. Obecnie mówimy o autonomii władzy świeckiej i religijnej, przy czym różnie ową autonomię się rozumie: raz, jako współpracę z zachowaniem właściwych sobie kompetencji, innym razem, jako izolację czy wręcz separację obu podmiotów.

Po tych wstępnych, historycznych uwagach dotyczących władzy przejdźmy do jej przedmiotowego ujęcia. W pierwszym numerze „Tygodnika Powszechnego” wydanym 24 marca 1945 roku, pod winietą błogosławieństwa pasterskiego Metropolity Krakowskiego Adama Stefana Sapiehy, znalazł się artykuł Jana Piwowarczyka pt.: „Ku katolickiej Polsce” a w nim zdanie: „Jeśli jest jakiś etyczny sens państwa, to tylko ten, by umożliwiał pełny rozwój ludzkiej osobie”¹²⁶. Kładąc akcent na *umożliwienie rozwoju osobie ludzkiej* dotykamy tu zagadnienia „dobra wspólnego”, które jest główną kategorią określającą sens zarówno państwa jak i władzy. Widzimy to choćby w definicji państwa, jaką podaje Jan Krucina, dla którego jest ono „(...) zjednoczeniem ludzi na określonym terytorium przez władzę

¹²⁵ Patrz: Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 263.

¹²⁶ Ks. Jan Piwowarczyk, *Ku katolickiej Polsce* [W:] „Tygodnik Powszechny” nr 1, 24 marca 1945.

zwierzchnią dla dobra wspólnego”¹²⁷. Ale państwo, to oprócz społeczności i ukierunkowania na dobro wspólne, także władza i jej organy. Już nawet w potocznym rozumieniu państwa najczęściej ukryte jest odniesienie właśnie do władzy, a szczególnie do jej kompetencji w używaniu siły (czasem posiadającej społeczną legitymizację, a czasem jej pozbawione). W skrajnych wypadkach państwo bywa postrzegane wyłącznie jako aparat przemocy i źródło represji.

Katechizm Kościoła Katolickiego¹²⁸ widzi władzę jako zjawisko posiadające swe źródło w naturze ludzkiej, a zatem mającą charakter pierwotny i konieczny¹²⁹. „Władzą’ – czytamy w tym dokumencie – nazywa się upoważnienie, na mocy którego osoby lub instytucje nadają prawa i wydają polecenia ludziom oraz oczekują z ich strony posłuszeństwa” (KKK 1897). Jej zadaniem jest zapewnienie dobra wspólnego społeczności, dlatego musi ona odpowiadać moralnemu porządkowi pochodzącemu od Boga (patrz: KKK 1898). Stąd też płynie obowiązek posłuszeństwa obywateli wobec władzy. Jeżeli dana władza „odwołuje się do porządku ustanowionego przez Boga” (patrz: KKK 1901), to pozostający pod jej działaniem obywatele mogą swobodnie wybrać odpowiadającą im formę ustrojową – stwierdza Katechizm powołując się na słowa Ojców soboru¹³⁰.

¹²⁷ Ks. Jan Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1993, s. 70.

Por.: „Państwo określa się najczęściej jako wielką grupę ludzi, zamieszkujących określone terytorium i posiadających suwerenną władzę.”, Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, ODiSS Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1993, s. 239.

Czesław Strzeszewski natomiast wymienia trzy elementy składowe państwa: 1. Społeczeństwo; 2. Terytorium; 3. Władza., patrz: Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 63.

¹²⁸ Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum 1994.

¹²⁹ Por.: „Społeczność ludzka nie może być dobrze zorganizowana ani wytwarzać odpowiedniej ilości dóbr, jeśli jest pozbawiona ludzi sprawujących władzę, którzy stoją na straży praw i w miarę potrzeby nie szcędzą swej pracy i starań dla dobra wszystkich. (...) Ponieważ jednak Bóg stworzył ludzi jako istoty z natury swej społeczne, a żadna społeczność ‘nie może istnieć, jeśli w niej ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu, dlatego polityczna społeczność ludzka musi mieć władzę, która sprawuje w niej rządy. Dlatego władza ta, podobnie jak i społeczność, z natury swej pochodzi od samego Boga-Stwórcy’. Nie należy jednak sądzić, że nie podlega ona żadnej innej władzy. Przeciwnie, ponieważ wywodzi się z uprawnienia do wydawania rozkazów zgodnych z prawym rozumem, trzeba niewątpliwie przyjąć, że czerpie ona moc zobowiązania z zasad moralności, których źródłem i celem jest Bóg.”, Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 46-47 [W:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła* cz. I, Rzym-Lublin, 1987.

¹³⁰ „(...) wspólnota polityczna i władza publiczna opierają się na naturze ludzkiej i należą do porządku określonego przez Boga, jakkolwiek forma ustroju i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli. Stąd też wynika, że wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie jako takiej, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, winno się zawsze odbywać w granicach porządku moralnego, dla dobra wspólnego – i to dobra pojętego dynamicznie – według norm porządku prawnego, legalnie już ustanowionego lub też tego, który winien być ustanowiony. Wówczas obywatele zobowiązani są w sumieniu do posłuszeństwa władzy. Z tego zaś jasno wynika odpowiedzialność, godność i znaczenie ludzi sprawujących rządy. Tam zaś, gdzie władza państwowa, przekraczając swoje uprawnienia, uciska obywateli, niech ci nie odmawiają jej świadczeń, których obiektywnie domaga się dobro wspólne. Niech zaś wolno im będzie bronić praw swoich i współobywateli przed nadużyciami władzy, w granicach nakreślonych przez prawo naturalne i ewangeliczne.”, Konstytucja duszpasterska o Kościele świecie współczesnym *Gaudium et*

Władza nie ma prawowitości moralnej sama z siebie (patrz: KKK 1902), a to oznacza, że nie każda władza zasługuje na to, by się jej podporządkować. To, co czyni ją prawowitą, jest jej ukierunkowanie na dobro wspólne oraz, gdy do jego urzeczywistnienia odwołuje się do moralnie dozwolonych środków i metod (patrz: KKK 1903).

W Kompendium Nauki Społecznej Kościoła czytamy, że „władza polityczna powinna zapewnić uporządkowane i uczciwe życie wspólnoty, nie zastępując wolnego działania jednostek i grup, lecz normując je i ukierunkowując na realizację dobra wspólnego, powinna przy tym szanować i ochraniać niezależność podmiotów indywidualnych oraz społecznych”¹³¹. Stąd płynie obowiązek spoczywający na władzy, by jej działania miały charakter koordynujący i kierujący, dzięki czemu jednostki i wspólnoty zmierzając będą do integralnego rozwoju osoby ludzkiej.

„Podmiotem władzy politycznej jest naród, w swoim całokształcie postrzegany jako posiadacz suwerenności”¹³² – czytamy w następnym punkcie „Kompendium”. Nie sprawuje on jednak władzy bezpośrednio, lecz w różny sposób upoważnia do tego odpowiednie osoby (swoich przedstawicieli) cedując na nich część swojej suwerenności. W systemach demokratycznych zachowuje on jednak władzę rozliczania i odwoływania swoich przedstawicieli, gdy uzna, że nie spełnili oni jego oczekiwań.

Podobnie jak w Katechizmie również w „Kompendium” czytamy o moralnych zobowiązaniach władzy, co sprowadza się do tego, że powinna ona „(...) uznawać, szanować i popierać istotne wartości ludzkie i moralne”¹³³. Jest to o tyle istotne i czasami trudne, że opinia publiczna może w tym względzie wykazywać dość dużą zmienność swoich moralnych preferencji. Dlatego zawsze fundamentalnym zadaniem władzy winno być otoczenie ochroną szeroko pojmowanej godności osoby ludzkiej, jej prawa do życia i rozwoju. Za tym muszą iść odpowiednie rozwiązania legislacyjne, których źródłem winien być „prawy rozum” zakorzeniony w „prawie wiecznym”, czyli naturalnym. Jeżeli prawo stanowione odchodzi od prawa naturalnego i uchwała przepisy stojące z nim w konflikcie, mamy do czynienia z bezprawiem. A wówczas „obywatel nie jest zobowiązany w sumieniu do przestrzegania zarządzeń władz cywilnych (...)”¹³⁴. Podobnie, gdy prawa te sprzeczne są ze wskazówkami Ewangelii. Odmowa podporządkowania się takiemu prawu jest obowiązkiem moralnym, ale też prawem człowieka, a Jan Paweł II potwierdza to mówiąc: „Kto powołuje się na sprzeciw

spes [W:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Wydanie III, Poznań, brak roku wydania, nr 74.

¹³¹ Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, JEDNOŚĆ, Kielce 2005, n. 394.

¹³² Tamże, n. 395.

¹³³ Tamże, n. 397.

¹³⁴ Tamże, n. 399.

sumienia, nie może być narażony nie tylko na sankcje karne, ale także na żadne inne ujemne konsekwencje prawne, dyscyplinarne, materialne czy zawodowe” (EV 74)¹³⁵.

Gdy śledzimy nauczanie Jana Pawła II na temat władzy to dostrzegamy, że jest ono oparte o opracowania, których dokonali Ojcowie ostatniego soboru głównie w Konstytucji *Gaudium et spes*. Najobszerniej wypowiedział się na ten temat w encyklice „*Centesimus annus*” z 1991 roku. Oceniając różne formy ustrojowe pod kątem poszanowania „transcendentnej godności osoby ludzkiej” dokonał ostrej krytyki wszelkich totalitaryzmów. Za Janem XXIII i jego encykliką „*Rerum novarum*” przypomniał, że elementarną zasadą każdej zdrowej organizacji politycznej jest by jednostki, które same nie potrafią w pełni zatroszczyć się o siebie powinny znaleźć się w centrum uwagi władzy publicznej (patrz: CA 10). Dotyczy to głównie problemów ekonomicznych, albowiem wydaje się, że gospodarka oparta o wolny rynek jest nieczuła na szereg spraw głęboko ludzkich. W takich wypadkach władza państwowa powinna uciec się do zastosowania pomocy pośredniej i bezpośredniej. „Pośrednio i zgodnie z zasadą pomocniczości, stwarzając warunki sprzyjające swobodnej działalności gospodarczej, która mogłaby zaofiarować wiele miejsc pracy i źródeł zamożności. Bezpośrednio i zgodnie z zasadą solidarności, ustalając w obronie słabszego pewne ograniczenia autonomii tych, którzy ustalają warunki pracy; a w każdym przypadku zapewniając minimum środków utrzymania pracownikowi bezrobotnemu” (CA 15). W ocenie Jana Pawła II wspieranie rozwoju człowieka, szczególnie w jego pracy, nie tylko nie stoi w sprzeczności z gospodarką rynkową, lecz przeciwnie, sprzyja jej wydajności i skuteczności, choć oczywiście może wpłynąć na utrwalony tu porządek władzy (patrz: CA 43).

Wywodzący się od przemysła Monteskiusza podział władzy na: prawodawczą, sądowniczą i wykonawczą Jan Paweł II określa jako odzwierciedlający „(...) realistyczną wizję społecznej natury człowieka, która wymaga odpowiedniego prawodawstwa dla ochrony wolności wszystkich” (CA 44). Wzajemne kontrolowanie się i równoważenie poszczególnych władz posiadających zarazem własne kompetencje jest podstawą „państwa praworządnego”. Opiera się ono na autorytecie prawa, a nie poszczególnych ludzi czy partii, którzy przez swoje słabości i niezdrowe ambicje mogą doprowadzić do rządów totalitarnych. Przykładem takiej deformacji państwa jest dla papieża system oparty o marksistowsko-leninowską filozofię społeczną. U jego steru byli ludzie, którzy rościli sobie pretensje do jedynie słusznego wglądu w prawa rozwoju społecznego, a dzięki temu uzurpowali sobie władzę absolutną nad resztą społeczeństwa, a wszelkie przejawy oporu wobec siebie dławili przemocą.

¹³⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Wrocław 1995.

Chcąc dotrzeć do źródeł powstawania totalitarnej władzy Jan Paweł II stwierdza, iż rodzi się ona „(...) z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi” (tamże). Zakwestionowanie prawdy o istnieniu wspólnej wszystkim natury ludzkiej, będącej fundamentem i gwarancją godności, a przez to i nienaruszalności osoby ludzkiej generuje podziały klasowe, grupowe czy narodowe, które wprost wiodą ku segregacji na tych lepszych i gorszych; bardziej i mniej godnych; nadludzi i podludzi. A jedyną drogą wiodącą do „oczyszczenia” społeczeństwa i wyselekcjonowania tych, którzy mają prawo do wolności i tych, którym trzeba je ograniczyć jest wzmocnienie władzy państwa i jego organów, szczególnie tych odpowiadających rzekomo za bezpieczeństwo.

Władza totalitarna uprzedmiotawia społeczeństwo i pozbawia osobowości jej jednostki. Liczy się tylko posłuszna masa, którą można za pomocą różnych środków przymusu sterować i sobie podporządkować. Inwigilacja, kontrola, strach i przemoc – oto narzędzia, które znajdują się w rękach tych, którzy mienią siebie przywódcami narodu.

Dla Jana Pawła II „(...) 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 ją unicestwić” (tamże). Ta uwaga w ostatnim zdaniu odnosi się oczywiście do państw, w których porządek społeczno-ustrojowy wyznacza demokracja. Choć Kościół docenia ją jako system sprawowania władzy, w której udział biorą wszyscy obywatele przez posiadanie biernego i czynnego prawa wyborczego, w którym cieszą się wolnością i możliwością samostanowienia oraz realizowania własnych ambicji, to jednak i tu może dojść do różnych nadużyć i niesprawiedliwości¹³⁶. Papież wymienia tu niebezpieczeństwo powstawania różnych grup kierowniczych, które dysponując określoną władzą mogą dążyć do podporządkowania sobie części społeczeństwa dla własnych korzyści, albo do celów ideologicznych. Dlatego Jan Paweł II po raz kolejny przypomina, iż „autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną

¹³⁶ Jan Krucina komentując tę akceptację papieża dla demokracji przypomina zarazem, że nie oznacza to, iż „(...) społeczeństwo lub państwo nie posiada innego celu, jak tylko pozostawienie jednostki same sobie. Demokracja tak pojęta nie wybiega poza umożliwienie obywatelowi samo dysponowania sobą – bezgraniczną wolność formalną. Beztreściowa, formalna tylko wolność indywidualistyczna, która urasta do najwyższego celu, niweluje prędzej czy później samą siebie, zmierza do anarchii”, Ks. Jan Krucina, *Centesimus annus jako releksja Rerum novarum* [W:] *Jan Paweł II Centesimus annus. Tekst i komentarze*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 84.

koncepcję osoby ludzkiej. (...) w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA46).

Choć Kościół docenia demokrację i respektuje jej autonomię, to jednak nie czuje się zwolniony od moralnej oceny tego sposobu sprawowania władzy, który przecież nie jest „namiastką moralności” lub „cudownym środkiem na niemoralność” – jak pisze o tym papież w „Ewangelium vitae”. To, czy demokracja będzie spełniać swoje zadanie z poszanowaniem norm moralnych zależy od celów, które sobie wyznaczy i środków, którymi będzie je chciała osiągnąć (patrz: EV 70). Będzie to możliwe, jeśli oprze się na poprawnej koncepcji osoby ludzkiej, uwzględniającej jej transcendentny charakter, a także jej indywidualną i społeczną naturę.

Z pojęciem władzy, a szczególnie z jej bezpośrednim sprawowaniem wiąże się działalność polityczna. Również i ona, w ocenie Jana Pawła II, musi być ukierunkowana na człowieka. Bardzo dobitnie wyraził to w pierwszym swoim przemówieniu na forum ONZ w 1979 roku: „Cała działalność polityczna wewnątrzpaństwowa czy międzynarodowa w ostatecznej swej analizie jest ‘z człowieka’, ‘przez człowieka’ i ‘dla człowieka’. Jeśli działalność ta odrywa się od tej fundamentalnej celowości, jeśli staje się poniekąd celem samym w sobie, traci także właściwą sobie rację bytu. Co więcej, może stać się nawet źródłem swoistej alienacji. Może stać się obca człowiekowi, może popaść w antynomię z samym człowieczeństwem”¹³⁷.

Nieco inaczej na zadania polityki patrzy Benedykt XVI, który w encyklice „Deus Caritas Est” z 2005 roku pisze, iż głównym jej celem jest dążenie do sprawiedliwości: „Polityka jest czymś więcej niż prostą techniką dla zdefiniowania porządków publicznych: jej źródło i cel znajduje się w sprawiedliwości, a ta ma naturę etyczną” (DCE 28)¹³⁸. Sprawiedliwość zaś jest prostą konsekwencją miłości, którą powinny być przepojone relacje międzyludzkie.

Podkreślmy: alienacja działalności politycznej, ale również alienacja sprawowanej władzy, może pojawić się wówczas, gdy oderwą się one od swojego źródła będącego ostateczną racją ich bytu – od człowieka i jego dobra. Stąd płynie ciągła potrzeba troski, by

¹³⁷ Przemówienie Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 2 października 1979. Cytat za: Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 419.

¹³⁸ Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas Est. O miłości chrześcijańskiej*, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

demokrację umieścić w obrębie stałego oddziaływania wartości podstawowych wpływających z godności osoby ludzkiej.

Rozdział II

Modele sprawowania władzy

Wprowadzenie

Właściwie można by powiedzieć tak: skoro istota i ogólne założenia demokracji jako formy sprawowania władzy zasadzają się na twierdzeniu, iż „źródłem oraz podmiotem władzy zwierzchniej jest ‘lud’, rozumiany co do zakresu rozmaicie, lecz zawsze jako zorganizowana zbiorowość obywateli”¹, oraz że władzę tą może sprawować bądź bezpośrednio (np. przez referendum, głosowanie), bądź pośrednio, przez swych przedstawicieli wybranych w wolnych wyborach, to naruszenie któregoś z tych elementów będzie właśnie dryfowaniem w kierunku niedemokratycznej formy sprawowania władzy. Prostota tej tezy narzuca się swą oczywistością, jednak przy bliższym przyjrzeniu się sprawie, rzecz przestaje być tak klarowna. Okazuje się bowiem, że wiele systemów władzy, które uznalibyśmy za dalekie od demokracji, posiada elementy jej bliskie. Ale też niektóre systemy demokratyczne mogą w bezpośrednim sprawowaniu władzy odwoływać się do metod obcych jej duchowi. Niejednokrotnie można spotkać się z opinią, że podjęcie jakiejś decyzji przez rządzących odbyło się z naruszeniem demokratycznych norm lub zwyczajów, co wywołało oczywiście wzburzenie opozycji lub nawet całego społeczeństwa.

Choć w tym rozdziale będziemy chcieli wskazać na te elementy, które w sposób zasadniczy odróżniają niedemokratyczne formy sprawowania władzy od demokratycznych, to czynimy to tylko po to, aby lepiej zrozumieć tę ostatnią. Jedną z w pełni uprawnionych metod badawczych jest właśnie szukanie dla badanego zjawiska jego przeciwieństw. Idąc tą drogą Giovanni Sartori stawia pytanie o to, czym demokracja nie jest, i wierzy, że takie postawienie problemu pomoże w zbudowaniu pozytywnej definicji demokracji. Pamiętajmy jednak, że definiowanie z natury rzeczy wyznacza granice temu, co jest przedmiotem definicji. Jeśli coś

¹ *Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, Jacek Bartyzel, Bogdan Szlachta, Adam Wielomski, POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2007, hasło: „Demokracja”.

jest niezdefiniowane, to oznacza to, że posiada nieograniczone pole znaczeniowe. Nasze zatem działania będą zmierzać, do tego, aby poprzez ukazanie kontrastu, przeciwieństw i zaprzeczeń dotrzeć do tego, czym demokracja jest, a czym nie jest².

Po prześledzeniu różnych niedemokratycznych form sprawowania władzy, które, w co wierzymy, pozwolą nam wyraźniej zobaczyć samą demokrację, przystąpimy do tropienia różnych zjawisk politycznych, które choć w pewnym stopniu wpisane są w kulturę demokratyczną, to niewątpliwie osłabiają ją i czynią mniej wydolną, a w skrajnych sytuacjach mogą stanowić dla niej poważne niebezpieczeństwo.

Ostatni paragraf tego rozdziału poświęcimy na zaprezentowanie różnych typów demokracji. Jak twierdził Pierre Ronsavallon „(...) jak mdła potrawa ma smak jedynie dzięki dodanym do niej przyprawom, tak demokracja nie ma swej prawdziwej postaci, póki nie doprecyzuje się jej jako ‘liberalnej’, ‘ludowej’, ‘radykalnej’ czy socjalistycznej”³. Nie ma bowiem jednej demokracji, a są tylko demokracje, które, jak zobaczymy, potrafią różnić się od siebie tak znacząco, że jedyne, co je łączy, to wspólne pragnienie, by być postrzeganym jako ta jedyna, prawdziwa i autentyczna.

² Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 228.

³ Pierre Ronsavallon, *Historia słowa „demokracja” we Francji* [W:] „Nowa Res Publica” 1996, nr 5 (92), s. 76.

1. Istota i ogólne założenia niedemokratycznych form sprawowania władzy w państwie

Znalezienie dobrego i adekwatnego przeciwieństwa dla demokracji jest na tym etapie najważniejsze. Nie zawsze jest to łatwe, gdyż niektóre pojęcia nie posiadają swego antonimu, tak jak biel i czerni, dobro i zło. Przeciwieństwo można czasem wyśledzić oddając jego charakter opisowo. Ponadto, przeciwieństwo nie zawsze musi oznaczać sprzeczność. Do kategorii tych ostatnich stosuje się logiczna zasada „wyłączonego środka”⁴. Oczywiście, w przypadku sprzeczności nie ma mowy o rozwiązaniu kompromisowym, pośrednim, gdyż albo jest się mężczyzną albo kobietą; albo jest się martwym, albo żywym itp. itd. Inaczej ma się sprawa z przeciwieństwami. Tu, chociaż tezy się wykluczają to nie wyczerpują możliwości rozwiązań pośrednich, np. ani zielony, ani żółty; ani mądry, ani głupi; ani tyran, ani demokrata. Widzimy zatem, że nie można mylić *sprzeczności z przeciwieństwem*, choć zdaje się, że tendencyjnie – głównie w polityce – często tak się właśnie czyni.

Gdy mówimy o przeciwieństwach demokracji, niejednokrotnie łatwiej nam będzie mówić, *na ile*, czy *w jakim stopniu*, coś demokrację przypomina bądź nie. Kwestią szczególnej wagi będzie tu określenie owych *stopni* (a owe stopnie odpowiadają na pytanie: *Ile?*). Z tym, że stosując taki zabieg, nie dokonujemy rozpoznania danego fenomenu, a jedynie *orzekamy coś* na jego temat. Wyłuskujemy jakieś własności, cechy czy atrybuty badanego zjawiska, na zasadzie *więcej-mniej*, a nie według reguły binarnej *tak-nie*⁵.

Gdy już stwierdzimy, że badany system polityczny jest w jakimś stopniu demokratyczny, to zasadne jest dopytanie: *pod jakim względem?* Może paść odpowiedź, że np. funkcjonują tu wolne wybory, lub, że szanowana jest wola większości. Podane przykłady nie wyczerpują oczywiście całej skali możliwych wyznaczników⁶. Z tego wynika, że aby nasza eksploracja była uczciwa i rzetelna, musimy wyszukać i zweryfikować w badanym zjawisku jak najwięcej cech charakteryzujących demokrację. Niewybaczalną porażką będzie, jeśli nasze działania powiększą tylko nieporozumienia i chaos wokół definicji demokracji. A że takie niebezpieczeństwo realnie istnieje nie trzeba o tym nikogo przekonywać.

Rozkładając przed sobą wszystkie istniejące i możliwe do zaistnienia systemy polityczne chcemy zatem określić, *jak wiele*, bądź *jak mało* jest, lub będzie w nich, cech

⁴ Zasada „wyłączonego środka” to prawo logiczne wg którego dwa zdania sprzeczne nie mogą być zarazem fałszywe (jedno z nich musi być prawdziwe).

⁵ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 229.

⁶ Oprócz wymienionych, dla porządku i przypomnienia dopiszmy jeszcze – za Sartorim – uczestnictwo, równość, wolność, konsens, przymus, rywalizacja, pluralizm, rządy konstytucyjne itd. Tamże, s. 230.

charakteryzujących demokrację. Trudno byłoby nam znaleźć system (nawet ten intuicyjnie wyczuwany, jako daleki od demokracji), w którym żadna z cech demokracji by się nie pojawiła. Można zatem przyjąć założenie, że wszystkie systemy są demokracjami, a różnica między nimi zależy od ilości demokratyzujących je cech. Można też przyjąć założenie odwrotne: żaden z ustrojów nie jest demokratyczny, tylko czasami i w różnym stopniu posiada cechy z nią wspólne (np. USA są mniej niedemokratyczne od Korei Północnej). Przywilejem systemów jest to, że mechanizmy i zasady na jakich się opierają są jedynie w *jakimś stopniu* w nich obecne, co czyni uzasadnionym nawet tak paradoksalne sformułowanie, jakie pozwoliliśmy sobie napisać w zdaniu wcześniejszym. To uzmysławia nam sensowność pytania, w *jakim stopniu* demokracje są demokratyczne. I jak widzimy, nie ma tu szukania „dziury w całym”, lecz całkowicie uprawnione dążenie do prawdy. Tak samo nie wykluczającymi się wzajemnie pytaniami są: *czym jest demokracja?* i *ile demokracji?* – twierdzi Giovanni Sartori⁷. Najpierw jednak, by uzyskać punkt odniesienia, musimy wstępnie odpowiedzieć na pytanie *czym jest demokracja*, by później badać, *ile* w danym ustroju jej jest.

Zagadnienie, które nas tutaj porusza nie jest oczywiście problemem dla politologii nowym. Już w starożytności dokonywano pierwszych naukowych systematyzacji ustrojów politycznych, wskazując na ich mniej lub bardziej prospołeczny charakter. Przenikliwość z jaką to czyniono i trafność wniosków, które na ich podstawie wyciągano była przez wieki punktem odniesienia, a i dzisiaj trudno znaleźć fachowe opracowanie systemów władzy bez powoływanie się na Platona, Arystotelesa czy św. Tomasza. My również nie chcemy odstąpić od tej zasady, dlatego przywołamy tu poglądy tych autorów, którzy najlepiej pozwolą nam zrozumieć podstawy niedemokratycznych form sprawowania władzy. Zacznijmy od Platona...

W dialogu „Państwo”⁸ prezentuje swoje poglądy wkładając je w usta rozmówców, głównie Sokratesa. Ten zaś za najlepszy spośród złych uważa ustrój lapoński i kreteński, i nazywa go timokracją (gr. *timé* – cześć, zaszczyt – w ustroju tym dominuje ambicja jako cecha temperamentu i kłótność, a nie rozumność). Następnym ustrojem jest oligarchia majątkowa, a na trzecim miejscu demokracja. Najgorszym ustrojem wg Sokratesa jest dyktatura. Dopytując się o to, skąd pochodzą ustroje państwowe, odpowiada, że są one odbiciem obyczajów ludzi i ich charakterów, które panują w danym państwie. Dlatego też

⁷ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 231.

⁸ Platon, *Państwo*, Przekład i opracowanie Władysław Witwicki, Warszawa 2003, D^oAgostini Polska.

mówiąc o ustrojach, Platon szuka ich genezy w typach ludzkich charakterów, np. arystokracja odpowiada typowi charakteru cechującemu się dobrocią i sprawiedliwością.

Osobnym problemem jest przechodzenie z jednego ustroju do drugiego. Platon w żartobliwej formie stara się wyjaśnić tą kwestię nie podając jednak jednego zasadniczego stanowiska w tej sprawie. Generalnie jednak zdaje się on uważać, że transfer ów przebiega ku gorszemu ustrojowi od poprzedniego. Znamieniem degeneracji państwa jest upadek kultury duchowej obywateli. Poprzedza go brak dostatecznej troski ze strony państwa o właściwą edukację. W dalszej kolejności Platon wskazuje na upadek fizyczny obywateli. Ustrojowi szkodzi też mieszanie się arystokracji z pospólstwem. Tą drugą społeczną warstwę cechuje bowiem chciwość na dobra materialne i egoizmem w zaspakajaniu żądz zmysłowych. Postawa taka w żaden sposób nie gwarantuje zachowania dobra wspólnego.

Po timokracji, Platon przedstawia oligarchię i definiuje ją jako ustrój, „w którym panuje cenzus majątkowy; rządzą bogaci, a ubogi nie ma udziału w rządach”⁹. Władza ta powstaje w wyniku rozkładu timokracji ogarniętej żądzą posiadania coraz większej ilości dóbr. Zazdrość i chęć posiadania więcej niż kto inny powoduje, że ustanawia się takie prawa, by służyły jedynie własnemu bogaceniu się. Coraz mniej liczy się dzielność, szlachetność czy mądrość, a coraz bardziej majątek i dostęp do niego. Oligarchia jest systemem zbudowanym przez ludzi „chciwych i rozmiłowanych w pieniądzech”¹⁰. Dlatego warunkiem udziału w rządzeniu państwem jest tu kryterium wielkości posiadanego majątku, czy ilości pieniędzy, którymi się dysponuje. W ostateczności decyduje tu zasada: im więcej masz, tym wyższe jest twoje miejsce w hierarchii sprawowania władzy.

Krytykując ten system Platon dowodzi najpierw, że oligarchia udziela władzy osobom bez właściwego przygotowania do jej sprawowania¹¹. Po drugie, kreuje ona w gruncie rzeczy dwa państwa: bogatych i biednych. I choć żyją na jednym terenie, to nawzajem się nie znoszą i dążą do zniszczenia jeden drugiego. Ustrój oligarchiczny sprawia, że ambicja przeradza się w chciwość, gdyż tylko bogacąc się można realizować swoje plany i marzenia.

⁹ Tamże, s. 365.

¹⁰ Patrz: tamże.

¹¹ Witwicki opatruje ten fragment platońskich rozważań ciekawą uwagą. Spoglądając w życiorysy tych, którzy dzierżyli władzę, nawet tych najwybitniejszych, nie można wysnuć twierdzenia, że do rządzenia byli jakoś wcześniej szczególnie przygotowani. „Rządzić państwem potrafi niejeden i bez przygotowania, jeśli tylko ma do tego ochotę, nie jest tępym i ślamazarnym, a ma szczęście. To nie to, co prowadzić pociąg albo sterować okrętem. To trzeba naprawdę umieć i trzeba się tego nauczyć. I pociągu nie można zbyt długo źle prowadzić, bo się wykolei; ani okrętu, bo się rozbije, zabłądzi, zatoni; a państwem można bardzo długo rządzić źle, jeśli tylko sąsiedzi pozwolą, a swoi wytrzymają”. Tamże, s. 366.

Naturalnym dla Platona jest przejście z oligarchii w demokrację. Jest to zasadne zważywszy na fakt, że Platon charakteryzuje znaną sobie demokrację ateńską. Nie szczędzi jej ostrych słów krytyki uznając, że również i tu dominuje chciwość i rozpusta. Niewiele się dba o kulturę i edukację, więcej o majątek i stanowiska. Ta zła sytuacja ma swoje odbicie w nędzy najuboższych i niewolników.

Definiując demokrację Platon uważa, iż nastaje ona, „kiedy ubodzy zwyciężają i jednych ubogich pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczają na równych prawach do udziału w ustroju i w rządach. A tam po większej części o stanowiskach rządowych decyduje losowanie”¹². Cechą charakteryzującą porządek demokratyczny jest wolność obywateli. W „Państwie” Platon dość swobodnie interpretuje tę wolność, uważając, iż każdy może tu robić, co mu się żywnie podoba. Jest w tym sporo ironii autora, jego zgryźliwości wobec opisywanych przez siebie ustrojów. Wolność w ustroju demokratycznym jest wolnością anarchiczną, niepodporządkowaną żadnym prawom, pełną swobodą tych, którzy tu żyją. Z tego wynika jego tolerancja wobec różnorodności.

Z demokracji wywodzi Platon dyktaturę. Twierdzi, że podłożem jej jest chciwość, lecz nie pieniądza, ale wolności. I jak oligarchę gubiła nienasycona żądza bogactw, tak demokracja zapada się, gdy ludzie w niej żyjący nadmiernie pragną wolności. Najczęściej dyktatury poprzedzone są przewrotem i rewoltą w demokracji. Wszczynają ją ci, którzy z lenistwa i rozrzutności nic nie mają, i chcą przejąć dobra od tych, którzy coś posiadają. Czując się wolnymi, uzurpują sobie prawo do kontrolowania innych. A wszystko to – wg Platona wywodzi się z nadmiaru wolności w demokracji. „Nadmierna wolność, zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę – i dla człowieka prywatnego, i dla państwa. (...) Więc to naturalne, że nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic – niewola najzupełniejsza i najdziksza”¹³.

W demokracji, tak jak w oligarchii dochodzi do wyraźnego rozwarstwienia społeczeństwa na bogatych i biednych. Jednak ustrój ten gwarantuje, że na zgromadzeniach ludowych zarówno bogaci jak i ubodzy decydują o państwie. Dochodzi tu jednak do ujawnienia się sprzecznych interesów obu warstw i wzajemnego ścierania się, gdyż już nie o dobro wspólne, ale o własne interesy chodzi. Bogaci konsolidują swoje siły przeciw biednym, dążąc do rządów oligarchicznych, biedni natomiast starają się przeforsować takie prawa, które by im dawały większe szanse na poprawę bytu. Brak im jednak dostatecznej wiedzy i umiejętności politycznych. Tu jednak pojawia się trzecia klasa społeczeństwa

¹² Tamże, s. 375.

¹³ Tamże, s. 386.

demokratycznego – demagodzy, czyli grupa polityków, którzy nie należąc do klasy wyższej, jednak dobrze wykształceni w sztuce politycznej retoryki, starają się przejąć władze nad ludem obiecując im reformy rolne i umorzenie długów. Wiedząc, że narażają się bogaczom, organizują wokół siebie straż zbrojną chroniącą ich bezpieczeństwo. I tak przeradzają się w dyktatorów, walczących zarówno z tymi, wobec których występowali na początku swej kariery, jak i tymi, którzy ich na ten przywódczy piedestał wynieśli. Aby utrzymać się przy władzy wszczynają wojny z sąsiadami oraz walczą z wewnętrzną opozycją. Co zrozumiałe, wojna wymaga nakładów finansowych, jest więc to najlepszy sposób na zgromadzenie fortuny, która, przynajmniej w części, musi być wydana na opłacenie posłusznych sobie podwładnych. Choć coraz bardziej tracą do nich zaufanie, to jednak godnościami i majątkiem zyskują ich wierność. Walczą natomiast tymi, którzy są ideowcami przywiązaniymi do wartości, które leżały u podstaw przewrotu. Oni są dla nich najniebezpieczniejsi. Platon opisując „czystkę”, jakiej dopuszcza się dyktator, porównuje ją *á rebur*, do działań lekarza, który usuwa z ciała to, co złe, a zostawia to, co dobre – dyktator czyni odwrotnie. Żyje on odtąd w wiecznym strachu i nienawiści do wszystkiego i każdego. Traci zaufanie u ludzi, co zmusza go do wzmocnienia swej przybocznej gwardii. Co szlachetniejsi z obywateli zaczną uciekać z kraju, a pozostaną jedynie ci, których albo na to nie stać, albo którzy jeszcze wierzą przywódcy.

Dla Platona idealne rządy, to rządy sprawowane przez filozofów. Ta utopijna wizja idealnego państwa pod względem samej organizacji nie różni się jednak niczym od dyktatury. Zarówno bowiem w państwie, na czele którego stoją filozofowie, jak i w dyktaturze niewiele do powiedzenia mają sami rządzi. Są oni poddani łasce sprawujących władzę. Jednakże Platon plasuje oba te ustroje na przeciwnych końcach skali typów rządów. Dla niego bowiem właściwym kryterium oceny ustroju jest jego wartość moralna i szczęście obywateli¹⁴. Filozof sprawujący władzę ma cechować się rozumnością podejmowanych decyzji, być opanowany i dobrze wykształcony. Cechy te obce są dyktatorom, dlatego ich rządy nie mogą być moralnie dobrze sprawowane, a zatem nie zagwarantują szczęścia rządzonemu.

Utopijność platońskiej koncepcji państwa jest tak daleko posunięta, że nie przyjmował on możliwości deprawacji samych filozofów. Stąd też i nie uwzględniał on w swym projekcie państwa organu czy siły kontrolującej sprawujących władzę filozofów. Był przekonany, że oświeceni ludzie, gruntownie i wszechstronnie wykształceni, oraz wychowani w cnotach moralnych nie dopuszczą się nigdy nieprawości w stosunku do powierzonej im trosce o dobro wspólne państwa.

¹⁴ Por.: Tamże, s. 404.

Największym uczniem Platona był bez wątpienia Arystoteles. Stagiryta podobnie jak jego mistrz pojmował rolę państwa w kategoriach moralnych, które, jako instytucja miało pełnić pozytywną funkcję służącą podstawowemu celowi człowieka, czyli osiągnięciu szczęścia. Stąd w porządku społecznym plasuje się ono wyżej niż jednostka czy nawet rodzina. Nie znaczy to, że w całości akceptował on wszystkie jego rozwiązania. Według Fredericka Copleston'a Arystoteles „(...) nie uległ Platońskiemu obrazowi idealnego państwa. Nie uważał, że konieczne są jakieś radykalne zmiany, jakie proponował Platon, ani nie myślał, że mogłyby być one, gdyby można je przeprowadzić, pożądane”¹⁵.

Aby państwo mogło zrealizować swój cel, musi posiadać jakieś organizacyjne ramy, czyli swój ustrój. Definiując go Arystoteles podaje, że: „Ustrój państwowy jest to ujęcie w pewien porządek władz w ogóle, a przede wszystkim nadrzędnej nad nimi wszystkimi”¹⁶. Natomiast porządkując znane sobie ustroje dzieli je najpierw ze względu na ilość podmiotów sprawujących władzę, i tak może to być: jeden człowiek, niewielu ludzi lub większa część społeczeństwa. Następny podział bierze pod uwagę jakość sprawowanej władzy: „(...) kiedy ta jednostka lub też niewielka grupa ludzi, czy w końcu i wielka ich liczba władają ku ogólnemu pożytkowi, to takie ustroje są z konieczności właściwe; jeśli natomiast mają na względzie tylko własną korzyść czy to jednostki, czy niewielkiej grupy, czy masy, to są to zwyrodnienia”¹⁷.

Kiedy już mamy jasność co do podstawowych wyróżników ustrojowych Arystoteles przechodzi do omówienia ich konkretnych form: „Tę postać jednowładztwa, czyli monarchii, która ma na uwadze dobro ogólne, zwykliśmy nazywać królestwem, panowanie niewielu, a więc więcej niż jednego, zwiemy arystokracją, czy to dlatego, że najlepsi władają, czy też ponieważ rządzą ku najlepszemu pożytkowi państwa i jego członków; kiedy zaś lud rządzi ku ogólnemu pożytkowi, używamy nazwy, którą w szerszym znaczeniu określamy wszystkie ustroje – politeja [rządy obywateli]”¹⁸.

Każdemu z wymienionych ustrojów przypisana jest forma zwyrodniała: „(...) w stosunku do królestwa tyrania, w stosunku do arystokracji oligarchia, a w stosunku do politei demokracja. Tyrania bowiem jest jednowładztwem dla korzyści panującej jednostki, oligarchia [rządzi] dla korzyści bogaczy, a demokracja dla korzyści ubogich; żaden z nich nie ma jednak na względzie dobra ogółu”¹⁹. Oczywiście, musimy tu wiedzieć, że dla Arystotelesa

¹⁵ Frederick Copleston, *Historia Filozofii. Tom I. Grecja i Rzym*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 401.

¹⁶ Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 84.

¹⁷ Tamże, s. 86.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

„demokracja” znaczy mniej więcej tyle, co dla nas współczesnych „demagogia”, gdzie w sposób populistyczny namawia się do przejęcia majątków siłą z pogwałceniem wszelkich praw własności i dlatego Stagiryta umieszcza ją w grupie ustrojów zwyrodniałych²⁰.

Zdaniem Arystotelesa żaden z wymienionych ustrojów nie gwarantuje państwu automatycznie i niejako samo z siebie osiągnięcia stawianych mu celów. Dlatego zaleca prawodawcom i mężom stanu by biorąc pod uwagę różne czynniki i okoliczności wybrali ten, który w danej sytuacji wydaje się być najodpowiedniejszy. Ale na tym nie koniec. Winni oni także mieć umiejętność „naprawiania istniejących ustrojów”²¹. Warunkiem posiadania tej umiejętności jest gruntowna znajomość różnych ustrojów oraz ich odmian, bowiem, jak zauważa Arystoteles, nie ma jednej demokracji czy oligarchii, ale każda z istniejących ma swoją specyfikę różniącą ją od innej.

Ta ostrożność Stagiryty w ewentualnym promowaniu jednego ustroju jest w pełni zrozumiała, gdy prześledzi się jego analizy. Najpierw bierze pod rozwagę monarchię. Przyznaje, że najlepszym rozwiązaniem byłoby, gdyby to jeden człowiek sprawował władzę nad całą resztą społeczeństwa, jednak musiałby on być człowiekiem doskonałym, a takich wśród żyjących nie ma. Ponadto, nie każde społeczeństwo gotowe jest powierzyć całość sprawowanej nad sobą władzy jednej osobie. Dlatego właściwszym wydaje się być ustrój arystokratyczny. Z jednej strony bowiem rządy sprawują ludzie wybitni i politycznie kompetentni, choć bez pretensji do doskonałości, z drugiej, sprawują ją nad ludźmi wolnymi z zachowaniem tego przymiotu.

Jednakże i w rządach arystokracji Arystoteles dostrzega słabe strony. Trudno bowiem znaleźć w państwie grupę ludzi właściwie przygotowanych do sprawowania tak odpowiedzialnej politycznej roli, którzy zarazem przedkładaliby dobro ogółu nad dobrem własnym. Stagiryta okazuje się w tych rozważaniach być godnym naśladowania realistą, znającym nie tylko różne systemy władzy i ich historyczne losy, ale także słabość natury ludzkiej. Pod tym względem góruje nad swym mistrzem Platonem.

Skoro nie monarchia i nie arystokracja, to może politeja? Patrząc na problem ze względu na rządzonych Arystoteles pisze: „(...) do słuchania rządów królewskich nadaje się taki lud, który z natury swej znosi ród górujący sprawnością w kierowaniu państwem, do słuchania rządów arystokratycznych lud, który potrafi poddać się władzy przywódców powołanych dzięki swym zaletom do rządów w państwie, do rządów zaś wolnościowych lud wojowniczy, zdolny do posłuchu i rządzenia według prawa rozdzielającego zamożnym

²⁰ Por.: Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, dz.cyt., s. 517.

²¹ Patrz: Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 107.

godności odpowiednio do zasług”²². Wdaje się, że właśnie to ostatnie społeczeństwo było obecne w polu osobistego doświadczenia Arystotelesa, gdyż największe szanse na stabilny ustrój widział w politei²³. Przemawiał za nim jeszcze jeden argument. Arystoteles podobnie jak marne widział szanse na pojawienie się monarchy o cnotach na tyle wysublimowanych by sprawować jednoosobowo władzę w państwie, tak samo za trącające idealizmem uważał oczekiwanie na owych *aristos*, którzy by zgodnie i dla publicznego pożytku piastowali swój urząd. Jedynym bezpiecznym systemem władzy w państwie jest więc politeja, niezależnie od tego z iloma jej wadami trzeba się będzie zmagać.

W „Polityce” Arystoteles kreśli obraz politei jako ustroju mieszczącego się pomiędzy oligarchią a demokracją, gdzie władzę sprawuje silna klasa średnia, która choć posiada cechy tłumu, to jednak nie jest tak nieokrzesa i pozbawiona charakteru²⁴. Świadczy o tym jej zdolność do służenia – gdy zajdzie taka potrzeba – w armii w roli wojowników, co było przywilejem tylko wolnych obywateli. Ponadto politeia opierająca się na stanie średnim społeczeństwa wykazuje największą stabilność. Stagiryta uzasadnia to następująco: „Państwo zaś chce posiadać możliwie różnych i podobnych obywateli, a postulatowi temu najwięcej odpowiada stan średni. Toteż najlepszy ustrój ma z konieczności to państwo, które taki właśnie skład wykazuje, jakiego według naszych wywodów wymaga natura państwa. Tacy też obywatele najwięcej są w państwach bezpieczni. Bo ani sami nie pożądadają, jak ubodzy, dóbr obcych, ani też drudzy nie pożądadają ich mienia, jak ubodzy w stosunku do bogatych; że zaś nikt na nich nie czyha, ani też oni sami na nikogo nie nastają, więc żywot z dala od niebezpieczeństw pędzą. (...) Jasną jest rzeczą, że również i wspólnota państwowa, która na średnim stanie się opiera, jest najlepsza, i że takie państwa mogą posiadać dobry ustrój, w których istnieje liczny stan średni, silniejszy bezwzględnie od obu pozostałych lub jeśli nie, to chociaż od jednego z nich. Bo na którąkolwiek stronę się skłoni, przechyla szalę i nie dopuszcza do wytworzenia przewagi jednej czy drugiej skrajności”²⁵.

Podsumowując możemy powiedzieć, że Arystoteles wskazując na politeję widział w niej ustrój o realnych szansach na zaspokojenie, i społecznych oczekiwań władzy

²² Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 105.

²³ „Arystoteles ma prawdopodobnie na myśli ustrój Aten – choć się nań nie powołuje – z roku 411 przed Chr., kiedy władza spoczywała w rękach pięciu tysięcy obywateli posiadających ciężkie uzbrojenie, a system zapłaty za uczestnictwo w zebraniach zniesiono. Był to ustrój z czasów Teramenesa. Arystoteles podziwiał ten rodzaj ustroju, jednakże jego dowodzenie, że średnia klasa jest najbardziej stabilna, ponieważ zarówno bogaci, jak i biedni raczej jej będą ufali niż sobie wzajemnie (tak że klasa średnia nie musi się obawiać żadnej koalicji przeciwko sobie), może nie brzmieć dla nas tak przekonywująco jak dla niego, choć niewątpliwie jest w tym jakaś prawda.”, Frederick Copleston, *Historia Filozofii. Tom I. Grecja i Rzym*, dz.cyt., s. 403.

²⁴ Por.: Tamże.

²⁵ Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 122.

i porządku, i ziszczenia się naczelnej idei państwa, jaką jest szczęście człowieka. Będąc ustrojem mieszczącym się pomiędzy oligarchią a demokracją, lub inaczej będąc „demokracją złagodzoną za pomocą oligarchii”²⁶ rokuje państwu stabilność i ma najmniejsze tendencje do zwyrodnienia.

Poglądy Arystotelesa na temat władzy w państwie oraz dokonana przez niego charakterystyka ustrojów nie straciła wiele na swej aktualności i po dzień dzisiejszy stanowi ważny punkt odniesienia w badaniach nad tym zjawiskiem. Nie dziwi nas zatem, że wszyscy następujący po nim myśliciele w dużej mierze przejęli jego typologię ustrojów rozwijając ją wprawdzie, ale bardziej ze względu na nowe fakty historyczne niż teoretyczne spekulacje.

W gronie tych myślicieli znajduje się św. Tomasz z Akwinu. Korzysta z dorobku Arystotelesa z równą atencją, co ze św. Pawła, św. Augustyna czy innych Ojców Kościoła. Oczywiście, nie poprzestaje na zebraniu i usystematyzowaniu nauk swych poprzedników, ale stara się je twórczo rozwinąć. Jak twierdzi ks. Józef Majka „zarówno filozoficzno-społeczne, jak i etyczne poglądy Tomasza pozostają w ścisłym związku z całą jego nauką teologiczną i filozoficzną i stanowią z nią organiczną całość”²⁷. Nie można zatem w pełni zrozumieć wywodów św. Tomasza odnoszących się do tematyki społecznej bez wzięcia pod uwagę jego poglądów filozoficzno-teologicznych. To pierwsze ważne zastrzeżenie, które musimy przyjąć. Drugie dotyczy uwzględnienia kontekstu historyczno-kulturowego w jakim tworzył. Średniowiecze ze swym daleko posuniętym związkiem ołtarza z tronem tworzyło specyficzny klimat otaczający także naukę.

Przejdźmy jednak do jego poglądów na temat ustroju państwa. Jak podkreśla cytowany tu już ks. Józef Majka, św. Tomasz jest „(...) zwolennikiem organiczno-korporacyjnego ustroju społecznego. Przede wszystkim całe społeczeństwo pojmuje na kształt ciała (*corpus*), a więc jednej organicznej całości”²⁸. Po drugie, istnienie społeczeństwa, tak jak każdego człowieka, ukierunkowane jest na osiągnięcie jakiegoś celu²⁹. Indywidualny człowiek dąży do niego kieruje się „naturalnym światłem rozumu”. To, z jednej strony czyni go wyróżnionym spośród innych stworzonych istot, z drugiej jednak jest on, w porównaniu ze zwierzętami, uboższy bo pozbawiony pewnych cech (np. wyostrzonego instynktu), które pozwoliłyby mu na samodzielną egzystencję i także zmierzanie do wyznaczonego celu.

²⁶ Por.: Giovanni Reale, *Historia Filozofii Starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*, dz.cyt., s. 518.

²⁷ Ks. Józef Majka, *Katolicka Nauka Społeczna*, dz.cyt., s.125.

²⁸ Tamże, s. 136.

²⁹ „Otóż człowiek ma pewien cel, ku któremu zwrócone jest całe jego życie i działanie, działa bowiem przez umysł, a ten – rzecz jasna – zawsze działa dla celu.”, Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy* [W:] *Święty Tomasz z Akwinu, Dzieła wybrane*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 225.

Dlatego, twierdzi św. Tomasz, „(...) człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie, bardziej nawet niż wszystkie zwierzęta”³⁰.

A zatem człowiek nie mogąc zaspokoić wszystkich swoich potrzeb samodzielnie i osiągnąć wszystkie wyznaczone sobie cele w pojedynkę, potrzebuje innych ludzi. Tak rodzą się wspólnoty: rodzinna, sąsiedzka, miejska i w końcu państwowa. Ale na tym nie koniec. Tam, gdzie ludzie żyją w jakiejś gromadzie w sposób naturalny pojawia się potrzeba wybrania spośród siebie przewodnika, przywódcy, lub – używając współczesnej nomenklatury – lidera. Na jego barkach spoczywa zadanie jednoczenia wszystkich i dbania o to, by powierzona mu wspólnota nie rozpadła się, a przede wszystkim osiągnęła wyznaczony sobie cel. Tomasz przyrównuje rolę kierownika w społeczeństwie do roli duszy lub serca w ciele człowieka.

Podobnie jak Arystoteles, św. Tomasz systematyzując ustroje wskazuje najpierw, że mogą one być słuszne i niesłuszne, a zależy to od tego, czy prowadzą one do słusznego celu, czy też nie. I tak, jeśli „(...) rządzący porządkuje społeczność wolnych ku dobru wspólnemu społeczności, będą to rządy słuszne i sprawiedliwe, jakie przystoją wolnym. Jeśli jednak rządy kierują nie ku dobru wspólnemu społeczności, ale ku prywatnemu dobru rządzącego, będą to rządy niesprawiedliwe i przewrotne”³¹.

Po tym pierwszym rozróżnieniu rządów na sprawiedliwe i niesprawiedliwe następuje ich wyliczenie i scharakteryzowanie. Najpierw Akwinata poddaje analizie władze niegodziwe. Jeśli jest ona sprawowana przez jednego człowieka, to mamy do czynienia z tyranią. Jego sposobem rządzenia jest przemoc wobec podporządkowanego sobie ludu. Gdy władza sprawowana jest przez grupę niegodziwców zainteresowanych jedynie własnym dobrem, to mamy do czynienia z oligarchią. Sposób sprawowania przez nich rządów jest podobny do tego, co czyni tyran, tyle tylko, że czynią to razem, co zwiększa ucisk i niesprawiedliwość. Ostatnią na liście niegodziwych ustrojów jest demokracja. Jest to forma sprawowania rządów przez lud będący większością w społeczeństwie, który uciska bogatych chcąc odebrać im ich majątek i przywileje.

Odbiciem każdego z rządów niesprawiedliwych, są rządy sprawiedliwe: tyranii – monarchia, oligarchii – arystokracja, demokracji – republika.

Oczywiście, powstaje pytanie, który z ustrojów jest najlepszy, a który najgorszy dla społeczeństwa. Aby na nie odpowiedzieć, trzeba najpierw skonstruować jakieś kryterium, wedle którego będzie się ów system poszukiwać. Św. Tomasz widzi je w zachowaniu pokoju:

³⁰ Tamże, s. 225-226.

³¹ Tamże, s. 227.

„Otóż dobro i ocalenie społeczności polega na tym, aby zachować jej jedność, którą nazywamy pokojem”³². I z tego kryterium wynika, że najkorzystniejszym ustrojem jest monarchia, gdyż – jak dowodzi – o zachowanie jedności najlepiej zadba ten, który sam jest jeden, czyli król. Akwinata odwołuje się tu jeszcze do dwóch innych argumentów. Po pierwsze, w naturze dostrzec można, że nad wielością zawsze pieczę sprawuje jednostka, np. wszystkie nasze członki porusza serce, które jest jedno, a nad władzami duszy porządek utrzymuje rozum. Po drugie – i to wydaje się być argumentem koronnym – jeden jest Bóg, który rządzi całym wszechświatem.

Skoro już wiadomo, że najlepsze rządy to rządy króla, powstaje pytanie, które są najgorsze. Tomaszowa teza brzmi: „W rządach sprawiedliwych, im bardziej władca jest jeden, tym bardziej korzystne są rządy, tak że monarchia jest korzystniejsza od arystokracji, arystokracja zaś od republiki. Przeciwnie jest w rządach niesprawiedliwych: im bardziej władca jest jeden, tym więcej przynoszą one szkody. Zatem tyrania jest bardziej szkodliwa niż oligarchia, oligarchia zaś niż demokracja”³³.

Podobnie skonstruowane jest dowodzenie powyższej tezy. Św. Tomasz za kryterium szkodliwości bierze odejście rządzących od troski o dobro wspólne na rzecz dobra osobistego. I tak w przypadku tyrana mamy do czynienia z zabieganiem o dobro tylko dla jednej osoby, w oligarchii dla niektórych, a w demokracji dla wielu. Bilans wydaje się być oczywisty: najbardziej niesprawiedliwe jest, gdy całe społeczeństwo znosi upokorzenia i niedostatek, by zadowolenie miał tylko jeden człowiek. Gdy rządy sprawuje oligarchia, to przynajmniej ta część jest zadowolona, podobnie, gdy rządzi lud.

Ale niegodziwość tyrana nie polega tylko na zagarnianiu dóbr materialnych i fizycznym ucisku poddanych. Szkodzi on społeczeństwu w doskonaleniu się duchowym. Akwinata dowodzi to następująco: Dla tyrana bardziej podejrzaną i godną działań represyjnych jest osoba dobra niż zła. Obawia się on, iż cnotliwość poddanych sprawi, że będą oni dążyli w imię prawdy i sprawiedliwości do jego obalenia. Ponadto, żyjąc między sobą w przyjaźni i zaufaniu będą stanowili siłę trudną do kontrolowania i manipulowania. Korzystniej dla tyrana jest, gdy lud który ma pod sobą jest moralnie i duchowo podobny jemu, a jeśli jeszcze nawzajem sobie nie ufają, wówczas trudno im będzie wznieść się na rebelię wymierzoną we władzę.

W dziele „O władzy”, na którym tu się tu głównie opieramy, chcąc zaprezentować Tomaszowe poglądy na temat ustrojów, znajdujemy jednak twierdzenie, które zdaje się

³² Tamże, s. 228.

³³ Tamże, s. 230.

przeczyć wcześniej wypowiedzianej tezie, że najgorszą z możliwych władz w państwie [czy mieście] jest tyrania. W piątym punkcie swych rozważań pisze: „(...) wielkie niebezpieczeństwa dla społeczności częściej wynikają z rządów wielu niż z rządów jednego”³⁴. I dalej dowodzi, że niesprawiedliwe rządy częściej w historii zdarzały się w wyniku deprawacji arystokracji niż monarchii. Oligarchowie nie baczący na dobro wspólne, a tylko własne, i w dodatku skłóceni ze sobą, co się często zdarza, są większym nieszczęściem dla społeczeństwa, niż jeden tyran, gdyż w swe intrygi wciągają prostych ludzi, którzy żadnych korzyści z tego mieć nie będą. Ponadto, większe jest prawdopodobieństwo, że wśród grupy notabli znajdzie się ktoś, kto zaprzeda swoje powołanie służenia ludowi na rzecz partykularnych korzyści, a przez to zniszczy jedność owej elity, niż że stanie się tak z królem³⁵.

Na koniec powiedzmy jeszcze, co wg św. Tomasza społeczeństwo powinno zrobić, aby nie wynieść na tron króla, który później okaże się być tyranem. Po pierwsze, nie powinno wybierać kogoś, kto miałby zakodowaną w sobie taką skłonność. Po drugie, trzeba tak prawnie usankcjonować jego rządy, aby nie miał on możliwości stania się tyranem. Po trzecie, konieczne jest dobre i sprawiedliwe prawo, które na tyle ograniczy jego władzę, że nigdy nie będzie na tyle silna, by mieć pokusę zwrócenia się ku tyranii. Po czwarte, społeczeństwo musi zabezpieczyć sobie możliwość prawnego przeciwstawienia się władcy na wypadek jego deprawacji.

Akwinata przewiduje możliwość odwołania przez społeczeństwo króla, który straciłby jego zaufanie, jednak nie zaleca częstego i nieprzemyślanego korzystania z tego prawa. Uważa bowiem, że czasem lepiej jest znosić „łagodną tyranię”, niż wszczynać rewoltę przeciw niemu, gdyż zło, które się przy tej okazji wyzwoli, może być niewspółmiernie większe od odchodzącego tyrana. Ponadto, często się zdarza, że ten, który przychodzi po obalonym tyranie, choć wydawał się być lepszym i sprawiedliwszym władcą, po czasie rozsiewa jeszcze większy terror, niż ten pierwszy³⁶.

Jak widzimy dla św. Tomasza podstawą do oceny władzy, a co za tym idzie wyboru formy ustrojowej, jest kryterium aksjologiczne, a w nim idea dobra wspólnego³⁷. Zasada ta w nauce społecznej Kościoła aktualna jest do dzisiaj, choć oczywiście jest ona bardziej rozbudowana.

³⁴ Tamże, s. 233.

³⁵ „Jeśli więc monarchia, która jest najlepszym rządem budzi największe obawy ze względu na [niebezpieczeństwo] tyranii, to przecież tyrania zdarza się nie rzadziej, ale częściej, tam gdzie rządzi wielu. Pozostaje przyjąć bezwarunkowo, że lepiej jest żyć pod jednym królem, niż pod rządami wielu”. Tamże, s. 234.

³⁶ Patrz: Tamże, s. 235.

Dla porządku dodajmy jeszcze, że w Średniowieczu ukształtowała się jeszcze jedna forma ustrojowa nieznaną myśli greckiej, a mianowicie rządy reprezentatywne, gdzie władzę sprawowali delegaci (lud, szlachta). Pozwoliło to stworzyć niemonarchiczną władzę szczególnie w państwach o dużym obszarze i liczbie ludności³⁸. Przykładem takiej formy ustrojowej jest obecna od XV wieku³⁹ w Polsce Rzeczpospolita Szlachecka, zwana także demokracją szlachecką (kres jej położył dopiero trzeci rozbiór Polski w 1795 roku). Ustrój ten ukształtował się dzięki wyjątkowej pozycji społeczno-kulturowej szlachty, oraz jej ilości – w tym okresie stanowiła ona ok. 10 % populacji. Nie był to stan jednolity ani pod względem majątkowym, ani pozycji w hierarchii społecznej. Na samym szczycie znajdowała się magnateria, która oprócz wielkich bogactw posiadała także własne siły zbrojne. Po środku była tzw. szlachta średnia, a na samym dole szlachta zagrodowa i tzw. gołota, czyli szlachta z rodowodem ale bez majątku i bez prawa do piastowania wysokich urzędów⁴⁰. Podstawą uprzywilejowanej pozycji społecznej szlachty były prawa nadawane jej przez kolejnych władców, którzy w ten sposób chcieli zaskarbić sobie jej przychyłność. Do tych najważniejszych należy zaliczyć: prawo dziedziczenia majątków, sprawowania jurysdykcji nad poddanymi, zwolnienia podatkowe i celne, prawo nietykalności osobistej, prawo wyboru króla oraz dostęp do państwowych urzędów. Natomiast wśród obowiązków szlacheckich było m.in. uczestniczenie w wojnach, do których zaciąg miał najczęściej charakter pospolitego ruszenia.

Oczywiście, choć szlachta była sobie równa pod względem godności i przysługujących jej praw politycznych, to w rzeczywistości kasus majątkowy decydował o posiadanej władzy i przysługujących jej przywilejach, a więc w ostateczności o pozycji w społeczeństwie. Stąd między szlachtą dochodziło do różnego rodzaju napięć i konfliktów, których rozwiązania szukano albo w sądzie, albo na polu bitwy.

Kresem klasycznie rozumianej szlachty wraz z całym bagażem jej przywilejów stanowych był w Europie wybuch Rewolucji Francuskiej. Nową coraz silniejszą klasą społeczną domagającą się znaczących wpływów politycznych stała się burżuazja. Nie ustępująca szlachcie majątkowo starała zepchnąć ją z uprzywilejowanego miejsca, doprowadzając ją często do bankructwa lub, wchodząc z nią w małżeńskie koligacje, do jej środowiskowej marginalizacji.

³⁷ Por.: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 37.

³⁸ Patrz: *Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, dz.cyt., hasło: „Ustrój”.

³⁹ Jako datę rozpoczynającą ten system władzy przyjmuje się rok 1454, kiedy to król Kazimierz Jagiellończyk zawarł ze szlachtą umowę zwaną „przywilejami cerekwicko-nieszawskimi” w wyniku których szlachta zdobyła wiele istotnych instrumentów władzy w państwie.

⁴⁰ Patrz: Michał Jarnecki, *Dzieje ustroju w zarysie*, Agencja Wydawnicza AGA-PRESS, Warszawa 1998, s. 31.

Ważnym dla badań nad najwłaściwszym ustrojem dla państwa był także okres oświecenia. Wśród najwybitniejszych jej przedstawicieli wymienić należy Monteskiusza, autora dzieła „O duchu praw”, w którym to m.in. poddał szczegółowej analizie trójpodział władz polegający na oddzieleniu władzy ustawodawczej (parlament), wykonawczej (król, prezydent lub rząd) i sądowniczej.

Nas jednak przede wszystkim interesują tu jego poglądy dotyczące ustroju państwa. Wyróżnił trzy jego modele: republikański, monarchiczny i despotyczny, wyjaśniając, że „(...) rząd republikański jest ten, w którym cały lud lub tylko część ludu posiada najwyższą władzę; monarchiczny, gdzie władza jeden, ale na podstawie praw stałych i wiadomych; natomiast w rządzie despotycznym jeden człowiek, bez praw i prawideł, poddaje wszystko swojej woli i zachceniu”⁴¹. W odniesieniu do rządów republikańskich rozróżnia je na *demokratyczne* – jeśli lud ma najwyższą władzę, lub *arystokratyczne* – gdy władzę dzierży tylko część społeczeństwa.

Monteskiusz rozumiał, że lud sam, z braku kompetencji, nie może podejmować decyzji ważnych dla kraju. Dlatego, choć przysługuje mu władza suwerenna, to jednak winien on wybrać spośród siebie reprezentantów do jej rzeczywistego sprawowania. Mieli nimi być mianowani przez lud urzędnicy (*ministers*). Swoją władzę lud miał spełniać za pomocą jawnego głosowania. W jego rękach było m.in. tworzenie prawa, choć pewne w tym zakresie prawo miał także senat. Jednak aby miało ono moc powszechnego obowiązywania w ostateczności i tak musiałyby być zatwierdzane przez lud.

Nieco inaczej ta kwestia wygląda w rządach arystokracji. Tu najwyższa władza sprawowana jest przez pewną nieliczną grupę ludzi, która to ma kompetencję ustawodawczą, oraz czuwania nad ich realizacją. Lud jest traktowany jako poddani podlegający prawu, bez możliwości wpływania na jego kształt.

W przypadku monarchii źródłem wszelkiej władzy politycznej i cywilnej jest jedna osoba, która jednak podlega prawom zasadniczym (konstytucyjnym). W rzeczywistości sprawuje ją poprzez władze pośredniczące, w pełni mu podległe i zależne⁴². Wśród nich najważniejsza jest szlachta, która do pewnego stopnia warunkuje system monarszy. Jeśli zatem szlachta z jej naturalnymi uprawnieniami do pośredniczenia w sprawowaniu władzy w monarchii jest spychana na bok, to mamy – wg Monteskiusza – prawo przypuszczać, iż państwo takie podąża ku despotyzmowi.

⁴¹ Monteskiusz, *O duchu praw*, De Agostini Polska Sp. z o.o. i Ediciones Altaya Polska Sp. z o.o., Warszawa 2002, Część Pierwsza, Księga II, Rozdział I.

Na Monteskiuszu zakończmy nasze rozważania o istocie i ogólnych założeniach różnych systemów sprawowania władzy. Każda późniejsza typologia ustrojów nie tylko odwoływała się do tych wyżej wymienionych, ale najczęściej stanowiła ich mniej lub bardziej udaną przeróbkę. W naukach polityczno-prawnych najczęściej odnosi się Arystotelesa, co, jak sądzimy, jest najlepszym dowodem na ważkość i nieprzemijalność jego periodyzacji.

⁴² Patrz: Tamże, Część Pierwsza, Księga II, Rozdział IV.

2. Autorytaryzm, totalitaryzm, dyktatura i autokracja jako formy niedemokratycznego sprawowania władzy

Słownik pojęć politycznych podsuwa nam wiele ustrojów przeciwnych demokracji: tyrania, despotyzm, autokratyzm, dyktatura, absolutyzm, totalitaryzm. Różnie rozmieścilibyśmy je na skali dziejów wskazującej czas ich powstania i panowania. Najstarsze, tyrania i despotyzm, zrodziły się w starożytnej Grecji, skąd też wywodzą się ich nazwy. Absolutyzm i autokracja pojawiły się w osiemnastym wieku. Dyktatura natomiast, choć jest pojęciem rzymskim, rozgościła się dopiero w dwudziestym wieku. Zupełnie współczesne modele sprawowania władzy to totalitaryzm i autorytaryzm.

Autorytaryzm

Zacznijmy od autorytaryzmu. Encyklopedyczno-słownikowe zdefiniowanie tej formy sprawowania władzy akcentuje fakt oparcia jej na charyzmatycznym przywództwie jednej osoby lub grupy osób wspieranych często podporządkowaną sobie armią. System ten szczególną popularność zyskał w XX wieku w Europie, gdy częściowemu lub czasowemu załamaniu uległy systemy demokratyczne. Przejmował wówczas kontrolę nad państwem starając się zapobiec jego rozkładowi, anarchii czy zażegnując niebezpieczeństwo utraty suwerenności. Nie likwidował on zupełnie demokratycznych procedur, np. pozostawiał wybory do władz, jednak nie respektował w pełni ich rozstrzygnięć. Choć autorytaryzm rości sobie pretensje do szerokiej kontroli życia społecznego i politycznego, to jednak brak mu tej rozległości i represyjności jaką posiada totalitaryzm. I tu jednak dostrzega się wyraźną wrogość w stosunku do swoich przeciwników, których różnymi metodami ucisku próbuje się eliminować. Jako przykład autorytarnej formy sprawowania władzy trzeba tu wymienić m.in.: rządy gen. Francisco Franco w Hiszpanii, gen. Augusto Pinocheta w Argentynie, oraz marszałka Józefa Piłsudskiego w Polsce. A niektórzy analitycy współczesnej sceny politycznej skłonni są uznać za autorytarne rządy w Federacji Rosyjskiej.

Tyle, w sposób nadzwyczaj skondensowany, możemy się dowiedzieć o autorytaryzmie z popularnych źródeł informacji. Zwróćmy się jednak ku rozważaniom bardziej filozoficznym, w których postaramy się wskazać na te elementy, które różnią autorytaryzm od demokracji, oraz te, gdzie zachodzi między nimi jakaś zbieżność.

Rdzeniem tego pojęcia jest słowo „autorytet”⁴³, kojarzący nam się – i słusznie – z czymś ważnym, słusznym, pozytywnym. Natomiast „autorytaryzm” postrzegany jest zazwyczaj pejoratywnie. Kryje się bowiem za nim nadmierna władza, uzurpacja godności, ograniczenie wolności, ucisk i nadużycia⁴⁴.

Bogumił Szmulik i Marek Żmigrodzki podają, że „termin ‘autorytaryzm’ pochodzi od łacińskiego słowa *auctoritas*, oznaczającego władzę, a także powagę moralną. W państwie autorytarnym organy władzy państwowej uznają się za nadrzędne wobec obywateli, bezwzględnie wymagając uległości i podporządkowania się swoim ‘jedynie słusznym decyzjom’”⁴⁵. Definicja ta nie spełnia wszystkich oczekiwań politologicznych, jednak stanowi dobry punkt wyjścia do dalszych badań nad tym zjawiskiem.

Autorytaryzm nie ma zaufania do parlamentaryzmu i pluralizmu, choć zachowuje je dla pozoru legalności swoich działań i ograniczenia społecznego niezadowolenia. Ze sceptycyzmem odnosi się także od demokracji, liberalizmu i indywidualizmu. Według autorów „Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie” wspólnymi cechami wszystkich ideologii autorytarnych są: skupienie uwagi na władzy wykonawczej, czyli rządzie; niechęć do parlamentaryzmu rozumianego jako instytucji w której poszczególne partie walczą o różne sprawy swoich członków i wyborców; parlament powinien raczej być manifestacją jedności wobec nakreślonego ponad nim interesu państwa; władza postrzegana jest jako moc, która, jeśli jest wystarczająco silna, sama siebie legitymizuje do przewodzenia państwem; promuje elitaryzm, w którym przynależność do elit uzależniona jest od zasług wobec państwa; domaga się bezwarunkowego podporządkowania się społeczeństwa władzy, która jako jedyna w pełni troszczy się o interes państwa⁴⁶.

Autorytet funkcjonował pierwotnie wespół z tradycjonalistyczną koncepcją dziejów, gdzie historię pojmowano jako rozwój *przeszłości*. Ten model znika w osiemnastym wieku, kiedy to historia rozumiana zaczyna być jako dzieje człowieka wychylającego się ku *przyszłości* i zrywającego z przeszłością. Ale nie znika pozytywne postrzeganie autorytetu. Pomimo iż *auctoritas* powiązane jest z *potestas* – władzą, to nie zatarła się między nimi różnica. Może właśnie temu zawdzięczamy, że pojecie „autorytet” nie uznajemy za

⁴³ Prawdopodobnie słowo to pochodzi z języka łacińskiego, gdzie *augere* pierwotnie oznaczało „powiększać”.

⁴⁴ Patrz: Andrzej Antoszewski, Ryszard Herbut, *Systemy polityczne współczesnego świata*, ARCHE, Gdańsk 2007, s. 11 nn.

⁴⁵ Bogumił Szmulik i Marek Żmigrodzki, *Autorytaryzm i totalitaryzm* [W:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, praca zbiorowa pod redakcją Bogumiła Szmulika i Marka Żmigrodzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 119.

⁴⁶ Patrz: *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, praca zbiorowa pod redakcją Sławomiry Wronkowskiej i Marii Zmierczak, Wydanie IX, uaktualnione, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 203.

zdewaluowane. Jednak po błędnym przetłumaczeniu przez Maxsa Webera niemieckiego słowa *Herrschaft* (panowanie, dominacja seniora nad wasalem w feudalizmie) na język angielski jako właśnie „autorytet” a nie np. „power” – moc, siła, czy „rulership” – władztwo, słowo to znalazło się w polu semantycznym obejmującym także pojęcia: władza, wpływ, siła, przymus. W wyniku dalszych „obróbek” tego pojęcia, zaczęło ono funkcjonować w socjologii w takim samym znaczeniu jak w politologii „władza”. Dalsze losy słowa „autorytet” pogłębiają tylko chaos w jego rozumieniu i stosowaniu, odbiegając od pierwotnego znaczenia.

W polityce, „autorytet” zaczął być stosowany na określenie *legitymizacji* władzy a nie jej *legalności*, a dla niektórych nawet „autorytet” stał się formą władzy. Władza natomiast kojarzona jest z przymusem i sankcjami. W języku łacińskim władza, czyli *potestas* wywodzi się z czasownika oznaczającego „zdolność do czegoś” (por. potencja, potencjał). Dla nas, władza to nie tyle sama „możność” czy „zdolność”, co „możność lub zdolność, by coś zostało zrobione”. Akcentuje się tu element rozkazujący, rozporządzający czymś lub kimś, a dosłownie, rozkazywanie *komuś*, by zrobił *coś*. Przenosząc ten sposób rozumowania na państwo, stwierdzamy, że rządząca w nim władza rozkazuje, wydaje polecenia, czy zleca wykonanie czegoś, mając w zanadru monopol na posługiwanie się siłą. Nie na tym oczywiście zbudowana jest jedność polityczna społeczności i jej podporządkowanie się władzy. Nie do używania siły sprowadza się też współczesna władza, a już na pewno, nie jest to jej zasadniczym celem. Jednakże, gdy rozpatrujemy systemy przeciwne demokracji, załączki takiego myślenia przekształcone w działanie są aż nazbyt widoczne. Różnica ta leży także w odmiennym charakterze mobilizowania społeczności do działania. O ile w państwach o ustroju autorytarnym mobilizacja odbywa się przez rozkaz, a dopingowanie uskutecznia przemoc, to w krajach demokratycznych wypracowuje się coś, co nazywane jest „zobowiązaniem politycznym”⁴⁷. I jeśli „autorytet” wyjaśnia swoje stanowisko wobec określonej kwestii, „władza” uważa tą czynność za zupełnie zbędną. Działania polityczne, które nie są tylko procedurami sprawowania władzy, nadają tym procedurom rangę autorytetu.

W autorytaryzmie władza żyje rozkazem wspieranym siłą. Natomiast autorytet działa poprzez „przyciąganie”⁴⁸. Można to również oddać pojęciem „wpływu”. Ale aby autorytet miał ów wpływ, musi być akceptowany, musi mieć prestiż i poważanie. To zyskuje dzięki swej „wybitności” i moralnej sile. Autorytet nie zmusza – autorytet oddziałuje. Pozostawia

⁴⁷ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 234.

⁴⁸ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 235.

nam swobodę w zajęciu stanowiska i podjęciu decyzji. Pozytywnie odczytywane walory autorytetu nadają legitymizację jego istnieniu i poczyną przez niego czynionych. Autorytet i legitymizacja to zjawiska zachodzące na siebie i przeplatające się nawzajem. Jeśli możemy mówić o kryzysie naszej demokracji, to wiąże się on właśnie z kryzysem autorytetów. Władza bez autorytetu albo jest słaba i nie może skutecznie działać, albo funkcjonuje poprzez ucisk. Dążenie demokracji skierowane jest na obniżanie elementu ucisku, redukowanie go do niezbędnego minimum. Równolegle jednak obniża się siła skuteczności władzy, chyba że z takich czy innych powodów, cieszy się ona dużym autorytetem. Stąd wieczny na nią popyt. W krajach demokracji nastąpić powinna wymiana „ludzi z władzą” na „ludzi z autorytetem”.

Podsumowując rozważania o „autorytaryzmie” jako domniemanym przeciwieństwie demokracji stwierdzmy, że nie spełnia on wszystkich naszych oczekiwań jako idealny model niedemokratyczny, ale też nie pozbawia nas złudzeń, że są to jednak dwa odległe od siebie systemy. Problemem jest omawiana tu kwestia „autorytetu”. Zbyt szerokie jego rozumienie może doprowadzić do rozmycia się różnicy między obu systemami. Wiadomo przecież, że demokracja bez autorytetu przerodzi się w państwo siły, czyli autorytaryzm „czystej wody”, lub w anarchię. Autorytet władzy w demokracji ma, jako pierwsze i podstawowe zadanie, stać na straży swobód demokratycznych. Ale musi to czynić *autorytatywnie* a nie *autorytarnie*, we współdziałaniu z wolnością. Autorytet *autorytatywny* i wolność współgrają ze sobą i nawzajem siebie potrzebują.

Totalitaryzm

Zajmijmy się teraz „totalitaryzmem”. Termin ten powstał na łacińskim słowie *tutus* oznaczającym „wszystko”, „całość”. Po raz pierwszy pojęcia „totalitaryzm” na oznaczenie charakteru państwa użyto w czasach Mussoliniego. „Od tego czasu nazwą tą określa się system władzy państwowej opartej na nieograniczonych kompetencjach władzy cywilnej”⁴⁹. Jasne zatem już staje się, że totalitaryzm to system, który rości sobie pretensje do całkowitego władania, kontroli nad wszystkimi sferami życia społecznego i każdej jednostki⁵⁰. Odpowiada on zatem, w pierwszym odczuciu, poszukiwanemu przez nas przeciwieństwu demokracji. Ale i sama demokracja nie jest wolna od tendencji do totalności. Przemiany społeczne, które zachodzą w obecnym świecie zmuszają rządy do zajmowania się tak wieloma sprawami, że trudno byłoby nam znaleźć wolną od ich ingerencji sferę naszego życia. Zmusza je do tego:

⁴⁹ Bogumił Szmulik i Marek Żmigrodzki, *Autorytaryzm i totalitaryzm*, dz.cyt., s. 122.

eskalacja demograficzna i związany z tym problem planowania rodziny, globalizacja, zagęszczenie przemysłowe, niebezpieczeństwo ekologicznej klęski – by wymienić tylko niektóre zagadnienia i obszary. Zatem mogło by się zdawać – nie bez pewnych racji – że współczesne państwa, także te demokratyczne, zmierzają ku „totalności”. I my, jako społeczeństwo, nie tylko się na to zgadzamy, ale nawet tego się domagamy. Oczywiście, czynimy to nieświadomie, poprzez coraz częstsze żądania „odgórnym zajęciem się sprawą”.

Każdy system totalitarny jest zarazem autorytarny, czyli depczący wolność jednostek, z tym, że w totalitaryzmie czyni się to w każdym możliwym zakresie i sektorze życia człowieka. „Państwo totalitarne – piszą autorzy „Kompedium” – konsekwentnie narzuca obywatelom określony sposób myślenia nie tylko przez prasę i propagandę, organizację szkolnictwa, wychowania i kontrolę nad systemem nauki, lecz także przez stosowanie różnych form przymusu, nie wyłączając terroru tak fizycznego, jak i psychicznego”⁵¹.

Bliski tej formie sprawowania władzy jest *absolutyzm*. Historycznie, termin ten powstał przez łacińskie przetłumaczenie greckiego słowa *panbasileia*, używanego przez Arystotelesa na oznaczenie królestwa totalnego. Średniowieczne *potestas absoluta* (władza absolutna) nie miało negatywnego skojarzenia. Stosując to określenie wskazywano na władzę najwyższą, doskonałą, całkowitą i nieuchwytną. Machiavelli⁵² obszedł się jednak z tym pojęciem tak, że obecnie przypisujemy mu pejoratywne konotacje. Tyrania, jako nowe tłumaczenie słowa absolutyzm, oznaczało, że piastujący najwyższy urząd stał ponad prawem. Choć to ostatnie sformułowanie odnotowujemy dopiero u Hobbesa. W Średniowieczu, monarcha wyświęcany przez papieża, musiał liczyć się z prawem Boskim i Kościelnym. Ugruntowanie się pojęcia „absolutyzm” jako rzeczownika nastąpiło dopiero w XVIII wieku i przetrwało w tej formie do czasów nam obecnych. Skoro „absolutyzm” znajduje swój źródłosłów w łacińskim *absolvere* czyli „uwalniać”, zdefiniujmy teraz ten sposób rządzenia jako władzę *uwolnioną* spod kontroli, nieograniczoną, dowolnie sprawowaną.

Historyczne przykłady takich rządów odzwierciedlają siedemnasto- i osiemnastowieczne monarchie absolutne. To, co je cechowało, to ich patrymonialny charakter, czyli że kraje, nad którymi pieczę sprawował monarcha były uważane za jego mienie.

⁵⁰ Literackim odpowiednikiem takiego państwa jest niewątpliwie *Eurazja i Oceania* Georga Orwella z „Roku 1984”.

⁵¹ *Kompedium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, dz.cyt., s. 69.

⁵² Chodzi tu oczywiście o „Księcia”, dzieło w którym w filozoficzny sposób przedstawił zasady skutecznego władania państwem, zdobycia i utrzymania władzy, stosowania przemocy i różnych form manipulowania poddanymi.

Koncentracja władzy która cechuje absolutyzm nie ma, na danym terenie, siły wobec siebie konkurencyjnej. Dzieje się tak wówczas, gdy pluralistyczny charakter społeczeństwa jest w fazie rozkładu i brak mu sił na odbudowę. Do takiego stanu doprowadzić może zbyt scentralizowanie demokracji, gdzie elita władzy zyskuje monopol na rozwiązywanie problemów ogólnospołecznych. Innym zagrożeniem jest sytuacja, w której klasa rządząca nie jest dostatecznie ograniczona prawem, czyli *de facto*, stawia się ponad prawem. Brak zasad nadrzędnych, opisanych na przykład w konstytucji, wprost prowadzi do absolutyzmu.

Oba wymienione zagrożenia stanowią mogą genezę współczesnego absolutyzmu. Przyglądając się kondycjom obecnych demokracji nie możemy wykluczyć, że nie grozi im takie niebezpieczeństwo. Wydaje się, że najdalej od tej przepaści stoi państwo liberalno-konstytucyjne. Tu bowiem *demos* jest na tyle suwerenny, a zarazem podporządkowany wyższym prawom (*legibus obligatus*), że prawdopodobieństwo przejęcia władzy przez elitę i sprowadzenie jej do swej *wyłączności* jest minimalne. Ale aby tak się rzeczywiście nie stało potrzebna jest ustawa zasadnicza, określająca zakres władzy oraz wyznaczająca wartości podstawowe, na których zbudowany musi być porządek demokratyczny.

Absolutyzm, tak jak autorytaryzm, nie stanowi ustroju adekwatnie przeciwnego demokracji, co nie znaczy, że różnice są niewielkie. Oczywiście, są one olbrzymie. Choćby to, że demokracja zakłada równowagę sił rządzących a absolutyzm koncentrację władzy w jednych rękach. Ale istnieje niebezpieczeństwo absolutyzmu demokratycznego⁵³. Będzie tak, gdy cała władza faktycznie należeć będzie do *demos*.

W drodze do zrozumienia totalitaryzmu, z konieczności zahaczyć musieliśmy o absolutyzm i autorytaryzm⁵⁴. Teraz jednak, mając już jasność co do wymienionych pojęć, zwróćmy się ponownie ku totalitaryzmowi. Pojęcie to po raz pierwszy użyto w 1925 roku w faszystowskich Włoszech⁵⁵ łechcąc w ten sposób władcą próżność Mussoliniego, chociaż za jego rządów było to raczej państwo autorytarne. Inaczej sprawa wyglądała w Niemczech Hitlera.

Dyskusje, jakie wywiązały się po II wojnie światowej, na temat totalitaryzmu koncentrowały się na kilku aspektach. Wymienimy je tutaj – za Giovannim Sartorem – gdyż

⁵³ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 241.

⁵⁴ Często w literaturze przedmiotu spotkać się możemy z jednoczesnym omawianiem autorytaryzmu i totalitaryzmu. Czynią tak m.in. Bogumił Szmulik i Marek Żmigrodzki w pracy zbiorowej pod ich redakcją zatytułowanej: *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006. Charakteryzując oba systemy piszą: „Jeśli zaszłaby potrzeba wymienienia najistotniejszych pojęć odnoszących się zarówno do totalitaryzmu jak i do autorytaryzmu, to byłyby to zapewne: terror (różniący się w poszczególnych państwach), pochwała silnej egzekutywy, antydemokratyzm, antyliberalizm, antyindywidualizm, monopartia, cenzura etc.”, s. 119.

⁵⁵ Jego autorem jest Giovanni Gentile, filozof i ideolog faszystowskich Włoch.

pomoże nam to odnaleźć właściwe, całościowe rozumienie tego problemu. Przede wszystkim starano się rozwiązać dylemat, czy pojęcie „totalitaryzm” z powodzeniem można stosować do wszystkich, poczynawszy od starożytności, systemów mających taki charakter, czy też zarezerwować do tego jednego i jedyne w swoim rodzaju wydarzenia, jakim były hitlerowskie Niemcy. Sam Sartori skłania się ku temu drugiemu pogładowi, twierdząc, że nowa jakość, jaka pojawiła się przed i podczas II wojny światowej w Europie zobowiązuje nas do nadania mu indywidualnego określenia. Inni utrzymują jednak, że Sparta czy rządy Dioklecjana były na wskroś totalitarne. Nie naszym zadaniem jest zajmowanie w tej kwestii własnego stanowiska, stąd zamknijmy ten spór wskazaniem jedynie na jego problematyczność i racje poszczególnych opcji. Zajmijmy się raczej wskazaniem na istotę totalitaryzmu, podaniem dostatecznych warunków do jego zaistnienia oraz zastanówmy się, czy totalitaryzm jest jeszcze nadal prawdopodobny.

Zacznijmy od konstatacji, że totalitaryzm może wyrosnąć na dowolnym gruncie. Zaistniał on w Rosji i w Chinach, czyli krajach – jak utrzymują znawczy – podatnych na autorytaryzm, ale przecież Niemcy czy Włosi, mając bogatą tradycję zarówno chrześcijańską jak i liberalno-demokratyczną, też ulegli temu reżimowi. Skoro mógł zaistnieć wówczas, nie tak zresztą dawno, to dlaczego obecnie mielibyśmy być wolni od takich obaw?

Sprecyzujmy teraz czym jest totalitaryzm. Edgar Hallet Carra uważa, że jest on „poglądem, że jakaś zorganizowana grupa czy instytucja, może to być Kościół, rząd bądź partia, ma szczególnie dostęp do prawdy”⁵⁶. Zwróćmy uwagę na pierwsze, cytowane tu słowo, totalitaryzm jest „poglądem”. Takie stawianie problemu implikuje twierdzenie, że totalitaryzm zaczyna się wcześniej, niż jego widoczne, później dobudowane struktury. Zaczyna się on bowiem w umyśle wabionym pokusą zarezerwowania sobie prawdy. Jak można sobie wyobrazić, przebieg wypadków jest następujący: skoro ja/my mamy jedyny dostęp do prawdy, to mam/mamy prawo do poczucia wyższości w stosunku do pozostałych. A że prawda jest wartością nadrzędną i każdy jest zobowiązany w niej partycypować, to ja/my musimy ją udostępnić, a nawet narzucić. Prawda jest jednak także siłą, mocą. Wobec tego trzeba umieć nią zarządzać. Stąd potrzebne są elity wsparte strukturami władzy. A skoro prawda jest totalna, całkowita i jedyna, więc i jej szafarze muszą mieć władzę ją odzwierciedlającą: totalną, całkowitą i jedyną.

Nie wszyscy zgadzają się z przedstawionym wyżej tokiem rozumowania i wyłaniającymi się z niego wnioskami. Krytykuje się przede wszystkim ów akcent położony na umysłowym jego zakotwiczeniu. Nie negując go zupełnie, spycha się go do jednego

⁵⁶ Cytat za: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 243.

z wielu elementów totalitaryzmu. Inaczej do tego zagadnienia podchodzą Carl Fiedrich i Zbigniew Brzeziński. Wyliczają oni pięć warunków konstytuujących totalitaryzm: a) oficjalna ideologia; b) jedna masowa partia kontrolowana przez oligarchię; c) monopol rządu na broń; d) rządowy monopol dysponowania środkami masowego przekazu i e) terrorystyczny system policyjny⁵⁷. Dodano później jeszcze „scentralizowane zarządzanie gospodarką”. W zasadzie większość myślicieli zgadza się z wyliczonymi cechami, pod warunkiem, że występują one łącznie. Żaden z tych elementów samodzielnie nie czyni jeszcze ustroju totalitarnego, bo przecież „rządowy monopol na broń” występuje także w demokracjach. Podobnie w totalitaryzmie nie musi występować scentralizowana gospodarka. W faszystowskich Niemczech czy Włoszech jej nie było.

Swoje istnienie i siłę totalitaryzm zawdzięcza rozwojowi techniki, która umożliwia sprawowanie nad nią i za jej pomocą *totalnej* kontroli. Masowość jest zjawiskiem korelującym totalitaryzm. Inną cechą tego zjawiska jest parareligijna ideologizacja. Nie podporządkowanie się jej nakazom sprowadza na jednostkę terroryzujące działania władz, wykonywane przez bardzo rozbudowaną służbę bezpieczeństwa – cynicznie nazywaną *bezpieczeństwa publicznego*. Prywatność zostaje zniszczona poprzez jej upolitycznienie. W faszystowskich Włoszech dumnie i z dużą przesadą głoszono hasło: „Wszystko w ramach Państwa, nic poza Państwem, nic przeciwko Państwu”⁵⁸. Gdyby zrealizować ten postulat, wówczas mielibyśmy do czynienia z oczywistym zamachem na prywatność człowieka. Obrzydliwość tego zwycięstwa podkreśla fakt, że państwo, jako twór nienaturalny, pokonałoby słuszne i podstawowe roszczenia *natury* ludzkiej. Doprowadziłoby to do oczywistej alienacji człowieka wobec tego, co sam stworzył.

Monteskiusz w dziele „O duchu praw” prezentując znane sobie ustroje stara się wyłuskać jakąś specyficzną dla każdego cechę. I tak mówi że „(...) w republice potrzebna jest cnota, a w monarchii honor, tak samo w ustroju despotycznym potrzebny jest LĘK”⁵⁹. Wypada nam się zgodzić z tą specyfikacją. Rzeczywiście bowiem, strach, terror, lęk przed wszystkim, a nawet – w szczególnym nasileniu despotyzmu – samym sobą jest tym, co przebija się we wspomnieniach tych, którzy przeżyli totalitaryzm. Przenikliwość Monteskiusza potwierdziły wszystkie zaistniałe po nim despotyzmy. Dodajmy tylko dla porządku, że despotyzm w rozumieniu Monteskiusza, różni się od totalitaryzmu stopniem i zasięgiem strachu. Jedna i druga cecha jest oczywiście zmienna, dlatego w zależności od ich

⁵⁷ Cytat za: Tamże, s. 243-244;

Patrz także: www.pl.wikipedia.org/wiki/Totalitaryzm.

⁵⁸ Cytat za: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 247.

⁵⁹ Monteskiusz, *O duchu praw*, dz.cyt., Część Pierwsza, Księga III, Rozdział IX.

natężenia, uprawnione jest mówienie o reżimie komunistycznym jako łagodniejszej formie twardych rządów od totalitaryzmu komunistycznego np. w wydaniu stalinowskim czy maoistycznym. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że totalitaryzm jest zwyrodnieniem absolutyzmu, tyle że, byłoby to – pomimo słuszności takiego spojrzenia – nadanie absolutyzmowi cech pozytywnych, na które on bynajmniej nie zasługuje.

Na jeszcze jedną, bardzo ważną cechę totalitaryzmu zwrócił uwagę Leszek Kołakowski. W „Głównych nurtach marksizmu” pisze o zniesieniu przez Lenina postaw neutralnych obywateli wobec tego, czym żyje państwo: „Dławienie swobód obywatelskich w imię utrzymania i umocnienia istniejącej władzy nie jest jeszcze systemem totalitarnym, jeśli nie towarzyszy mu inna zasada: iż wszelka działalność ludzi we wszystkich dziedzinach aktywności – ekonomicznej czy kulturalnej – musi być podporządkowana wyłącznie celom państwa, że nie tylko zakazane są i tępię bezwzględnie akcje skierowane przeciwko istniejącej władzy, ale także, że nie ma w ogóle żadnych dziedzin życia politycznie ‘neutralnych’ i że każdy poszczególny obywatel ma prawo do takiej tylko działalności, która jest zarazem przewidziana przez cele państwowe, że każda jednostka jest *własnością* państwa i tak jest przez państwo traktowana”⁶⁰.

To pobieżne scharakteryzowanie totalitaryzmu może skłonić do postrzegania go jako jakąś „zjawę”, która ma „pokusę” zawładnięcia człowiekiem. Tak może się wydawać, gdyż jak do tej pory pominęliśmy w naszych analizach zagadnienie *struktur władzy* w totalitaryzmie. A przecież jest to, by nie powiedzieć za dużo, jądro jego siły. Struktury władzy są empirycznie uchwytnym ciałem, mogącym być dowodem na to, czy coś jest totalitaryzmem, czy też nie.

Każdy system w czasie swego trwania przechodzi szereg faz zaangażowania i stopni jego natężenia. Pierwotnie tryskający zapal z czasem ustępuje stagnacji i rutynie. Ta psychologiczna prawda szczególnie dotkliwa jest dla ustrojów rewolucyjnych, gdzie oczekuje się, iż pierwotny dynamizm będzie trwałą cechą wyróżniającą go spośród innych ustrojów. Tak jednak nie jest. Ale czy uprawnione jest twierdzenie, że z chwilą utraty początkowego zapalu dany ustrój przestał być tym właśnie ustrojem – demokracja przestała być demokracją a totalitaryzm – totalitaryzmem? Bynajmniej. Kategorialne zmiany wewnątrzustrojowe, jakie dokonały się w pierwszej fazie kształtowania się organizmu, pozostają na trwałe wpisane w jego strukturę. I jeśli taką kategorią cechującą totalitaryzm jest terror, to utrzymuje się on przez cały czas jego trwania.

⁶⁰ Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Część II – Rozwój*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań (b. roku wydania), s. 608.

To, co powiedzieliśmy wyżej nie odpowiada żadnym standardom definicji. Nie daje nam także pełnej jasności co do klasyfikacji typów rządów mieszczących się pomiędzy biegunem totalitaryzmu a biegunem demokracji. Można przyjąć, że np. różnica między totalitaryzmem a autorytaryzmem leży nie w rzeczywistych aktach terroru, ale w potencjalnych możliwościach jego stosowania, gdzie zmienną jest *zasięg*. To ważna uwaga. Gdy mówimy o zasięgu, należy przez to rozumieć możliwość opanowania różnorodnych podzespołów, grup i wspólnot istniejących na danym terytorium. Systemy autorytarne często ograniczają się do izolowania nieogarniętych przez siebie podzespołów; totalitarne zaś, nie mogąc ich opanować, dążą do ich zlikwidowania. Przykładem dobrze ilustrującym ten problem jest wolność sumienia i wyznania. Religie nie poddające się kontroli reżimu były przezeń likwidowane (np. Kościół katolicki w ZSRR, Czechosłowacji, NRD czy Chinach). A skoro o religiach mowa, to warto wymienić niebagatelną cechę totalitaryzmów, jaką jest ich parodiowanie. Ideologie takie niejednokrotnie upodabniają się do religii naśladując – może nawet nieświadomie – ich istotę. Mają one zatem swój kult „przywódców”, panteon „świętych” „aktywistów”, „aparaczyków” i „przodowników pracy”, rytuał obchodzenia świąt państwowych, zasady moralne⁶¹, dogmaty a także eschatologię.

Tyrania, despotyzm, absolutyzm

⁶¹ Przytoczmy tu dla zilustrowania pojęcie „moralności socjalistycznej”. Zaczerpnęliśmy ja z pracy B.Portyły, *Oświata w Polsce w latach 1949-1956* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s.92-96.). Książka ta jest o tyle interesująca, że prezentuje nie tylko zasady owej moralności ale także proces jej propagowania w polskiej szkole okresu stalinizmu.

Przede wszystkim odwoływała się ona do współzależności losu jednostki i społeczeństwa w jego aktualnym i potencjalnym etapie rozwoju. Szczegółowo można tu mówić o kilku charakterystycznych elementach moralności socjalistycznej: Po pierwsze, głosiła ona poszanowanie dla pracy i jej nosiciela – pracownika. Wyjątkowo wówczas mocno akcentowany ten element stworzył swoistego idola, herosa – przodownika pracy [socjalistycznej], który odznaczał się: zwycięstwami we współzawodnictwie pracy, działalnością w organizacji społecznej a najlepiej partyjnej, miał „właściwe” (chłopskie lub robotnicze) pochodzenie, umiał współdziałać z aktywnym. Wśród tych ówczesnych idoli na pierwsze miejsce wysuwał się aktywista partyjny, a ze szczególną admiracją budowano obraz sekretarza wyższego szczebla organizacji partyjnej. Negatywnym a równie mocno akcentowanym bohaterem ówczesnych czasów był „bumelant”, „bikiniarz” i „kułak”. Pierwszy był zakałą „mas pracujących”. Do miana „bumelantów” awansowali pijacy, robotnicy obojętni wobec wyników produkcyjnych zakładu pracy, lenie i brakoroby. „Bikiniarze” to przede wszystkim młodzież zafascynowana zachodnim stylem życia. „Kułak” to znów bogaty chłop, kapitalistyczny „element” wiejski, antenat przedwojennego ziemiaństwa.

Po drugie, moralność socjalistyczna określała stosunek do własności społecznej. Stawiano wyżej powszechną własność środków produkcji oraz innych dóbr nad własnością prywatną. Wskazywano na dobrodziejstwa wynikające z upaństwowienia zakładów pracy oraz z uwłaszczenia chłopów poprzez parcelację gruntów należących do przedwojennych posiadaczy ziemskich, akcentując likwidację wyzysku i bezrobocia.

Po trzecie, człowiek nowoczesny i postępowy winien mieć zakorzenione poczucie dyscypliny i odpowiedzialności społecznej za swoje postępowanie.

Po czwarte, człowiek taki powinien charakteryzować się optymizmem i wewnętrzną siłą skłaniającą go do działania na rzecz kolektywu, kraju, światowego ruchu socjalistycznego.

Po piąte, człowiek o moralności socjalistycznej powinien być wrażliwy na punkcie godności ludzkiej, uczciwości, pracowitości i karności.

Po szóste, moralność socjalistyczna wyżej stawiała kolektyw i pracę w nim niż indywidualizm.

Do omówienia pozostały nam jeszcze tyrania, despotyzm i absolutyzm. Przypomnijmy, że celem niniejszych prezentacji jest znalezienie przeciwieństw demokracji po to, by uwyraźnić jej definicję, oraz by zobaczyć, gdzie leżą jej granice.

Tyrania i despotyzm to pojęcia często stosowane synonimicznie. Od starożytności tyrania (gr.*tyranía* – bezwzględna narzucenie komuś swej woli, rządy despotyczne) stanowiła częsty sposób sprawowania władzy w tzw. okresie przejściowym pomiędzy arystokracją a demokracją⁶². Choć do V w. p.n.e. używano w Grecji pojęć tyran i król (*basileús*) wymiennie, to później oznaczenie tego pierwszego zdecydowanie przesunęło się w kierunku władzy zdeprawowanej. Miała ona znamiona władzy populistycznej, ukształtowanej podczas walk ludu z arystokracją, gdzie niektórzy szlachetnie urodzeni przechodzili na stronę ludu domagając się przekazania jemu części majątku należącego do arystokracji. Przewodząc ludowi umarzali zobowiązania, które ten miał wobec arystokracji, organizowali dla nich igrzyska i bronili ich przed sądami.

Tak ukształtowane pojęcie tyranii z powodzeniem przetrwało i było stosowane w Średniowieczu zamiennie z despotyzmem. Doprecyzowano je tylko o tyle, że oznaczało nie wyłącznie satrapę, ale i poprzedzający ten fakt nieuprawniony sposób zdobycia władzy (*ex defectu tituli*). Ważne jest również i to, że do kryteriów uznania kogoś za tyrana, wliczano także postępowanie niezgodne z moralnością i prawem naturalnym, czego nie odnajdujemy w starożytnym rozumieniu tego pojęcia. Natomiast Monteskiusz w swoim dziele „O duchu praw” prezentując tyranię dokonuje jeszcze innego rozróżnienia, dzieląc ją na dwa rodzaje: „(...) jedna rzeczywista, która zasadza się na przemocę rządu; druga rzekoma, która daje się uczuć, skoro ci, którzy rządzą, stanowią rzeczy urażające sposób myślenia danego narodu”⁶³.

Despotyzm natomiast jest zjawiskiem, które jak się wydaje, nie zmienił swojego pierwotnego znaczenia. Powodem tego może być to, że Grecy nie uznawali despotyzmu za formę sprawowania władzy w świecie cywilizowanym, czyli ich świecie, a jedynie u barbarzyńców, czyli Persów, którzy jako azjaci, mieli naturę niewolniczą. Grecy oceniając tyranię, uważali ją za zło, które ich spotkało. Natomiast despotyzm krajów orientalnych postrzegali pozytywnie, jako odzwierciedlający ich etniczne uwarunkowania. To, co przede wszystkim różniło obie formy sprawowania władzy, to to, że despotą zostawało się na drodze legalnie zdobytej władzy (np. dziedzicząc ją), którą jednak sprawuje się w sposób łamiący wszelkie zasady sprawiedliwości metodą terroru i represji.

⁶² Patrz: *Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, dz.cyt., hasło: „Tyrania”.

⁶³ Monteskiusz, *O duchu praw*, dz.cyt., Część Trzecia, Księga XIX, Rozdział III.

Warto tu jeszcze wskazać, że u myślicieli późnego średniowiecza (XIII-XV w.) pojawiło się rozróżnienie prawowitości władzy ze względu na jej *pochodzenie* (tzw. legalizm źródła) i na jej *sprawowanie* zgodne lub nie z prawem naturalnym (tzw. legalizm użytkowania)⁶⁴. Na podstawie tego rozróżnienia możemy powiedzieć, że tyrania jest uzurpacją władzy naruszającą „legalizm źródła”, natomiast despotyzm gwałci zasadę „legalności użytkowania”. Dla najważniejszego myśliciela tych czasów, św. Tomasza z Akwinu zdecydowanie gorszą sytuacją było naruszenie legalności użytkowania władzy niż jej pochodzenia. A reinterpreting tezę św. Pawła o tym, że wszelka władza pochodzi od Boga⁶⁵ stwierdził, że oczywiście, władza jako instytucja ma w Nim swoje bezpośrednie źródło, jednak osoby sprawujące władzę już takiego umocowania nie posiadają. Oni pochodzą od ludzi i ludzkiemu podlegają osądowi.

W epoce oświecenia myśliciele o liberalnym nachyleniu, jak Lock czy Wolter, uznali, że z tyranią mamy do czynienia także wówczas, gdy władza nie szanuje własności prywatnej, i gdy zbyt wysokimi podatkami lub bezpośrednim zaborem narusza prawo do swobodnego dysponowania dobrami osobistymi obywateli. Natomiast dla Rousseau i Diderot’a z tyranią skojarzona jest wszelka niedemokratyczna forma sprawowania władzy, np. monarchia.

Znacznie mniej pejoratywnych skojarzeń w związku ze sprawowaniem władzy niesie ze sobą absolutyzm⁶⁶. Pojęcie to wywodzi się z języka łacińskiego, gdzie *absolutus* oznacza „wolny od więzów, nieskrępowany, zupełny, całkowity”⁶⁷. Historycznie podzielić go możemy na trzy okresy: pierwszy, trwający XV do XVIII w., w którym dokonywało się stopniowe redukcowanie władzy w państwie za pomocą ograniczania przywilejów stanowych, drugi, zwany „oświeconym”, który trwał do połowy XVIII w., gdzie monarchia szukała racji swego istnienia w oświeceniowej filozofii, oraz przeprowadzała reformy ustrojowe likwidujące średniowieczne pozostałości, oraz trzeci, określane mianem „policyjny” (druga

⁶⁴ Czynimy to za Adamem Wielomskim w *Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, dz.cyt., hasło: „Tyrania”.

⁶⁵ „Každy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia” (Rz 13, 1-2).

⁶⁶ Dodajmy tu na marginesie, iż Benedykt XVI w encyklice „*Caritas in veritate*” z 2009 roku używa sformułowania „absolutyzm techniki” na oznaczenie dominacji technicznej, która współcześnie najbardziej znacząco wpływa na świadomość ludzką i jego kulturę, spychając jakby na drugi plan kwestię odpowiedzialności moralnej. Patrz m.in. Ojciec Święty Benedykt XVI, Encyklika *Caritatis in veritate*, Wydawnictwo AA s.c., Kraków 2009, nr 74.

⁶⁷ *Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, dz.cyt., hasło: „Absolutyzm”.

połowa XVIII w.), gdyż w rządzeniu państwem posługiwał się szeroko rozbudowanym aparatem przymusu⁶⁸.

Zasadniczą ideą tej formy sprawowania władzy jest oparcie jej w całości na jednej osobie – monarsze. To do niego należał cały sektor ustawodawstwa państwowego, co dobitnie wyrażała zasada: *Quod principi placuit, legis habet vigorem*, czyli: „To, co podoba się władcy, ma moc prawa”. W jego rękach znajdowały się również władza wykonawcza i sędziowska, gdzie sam piastował godność najwyższego sędziego. Oczywiście, taki układ władzy powodował, że nie miał on już nad sobą żadnej siły kontrolującej jego poczynania.

To całkowite scentralizowanie władzy wymagało rozbudowanej, dobrze funkcjonującej i lojalnej administracji (historycy tego okresu są zgodni, że był to „złoty wiek” administracji państwowej). Oprócz administracji cywilnej monarcha dysponował oddaną sobie armią i aparatem policyjnym. Choć formalnie poza zasięgiem jego władzy był Kościół, to jednak wielu monarchów dążyło do jak najpełniejszego podporządkowania sobie również i jego.

Na szczególną uwagę i szersze omówienie zasługuje tu absolutyzm oświecony⁶⁹, nazywany także „legalnym despotyzmem” czy „oświeconym despotyzmem”. W swej warstwie ideologicznej głosił on, że co prawda władza faktycznie znajduje się w ręku jednego człowieka – monarchy, ale sprawuje ją z woli ludu, który dla własnego dobra zrzekł się swych praw politycznych i złożył je w jego ręce. W związku z tym władca respektuje niektóre zasady umowy społecznej między nim a społeczeństwem wyznaczając mu pewne obszary swobody. Do nich należy m.in. wolność wyznania. Sam, pozostawiając sobie absolutną władzę administracyjną, określał siebie „pierwszym sługą państwa”. W związku z tym czynił starania o ugruntowanie międzynarodowej pozycji państwa, przeprowadzał konieczne reformy administracyjne, finansowe, militarno-wojskowe, naukowo-edukacyjne.

Szczególnie wyraźnym polem działania „oświeconego” absolutyzmu było reformowanie kultury społecznej, obyczajów, walka z mentalną zaściankowością opartą na wierzeniach i przesądach. Dążył zatem do przejęcia kontroli nad Kościołem, zlaicyzowania szkolnictwa i upowszechnienia idei oświeceniowych. W tym właśnie kierunku podążały monarchie Prus za Fryderyka II Wielkiego, Austrii za panowania Marii Teresy i Józefa II, a także monarchie w Hiszpanii, Portugalii i do pewnego stopnia w Rosji za Katarzyny II Wielkiej.

⁶⁸ Patrz: www.portalwiedzy.onet.pl/36976,,,absolutyzm,haslo.html

⁶⁹ Pojęciem tym po raz pierwszy posłużył się P. Mercier de La Rivière. Filozoficznym podłożem dla absolutyzmu jest heglowska filozofia prawa, oraz podniesienie przez tego myśliciela państwa do rangi najdoskonalszego w dziejach „ducha absolutnego”.

Dyktatura

Ostatnim niedemokratycznym sposobem sprawowania władzy, który chcielibyśmy tu pokrótce omówić jest dyktatura. *Dictare*, czyli z języka łacińskiego „dyktować” jest w odniesieniu do sprawowania rządów, odwrotnością słowa „przyzwać”. W starożytnym Rzymie *dictator*, pełniący swą funkcję przez 6 miesięcy, odpowiadał w rządzie za sprawy militarne. W okresach niepokoju przyznawano mu absolutną władzę, choć nie była ona ani arbitralna, ani pozbawiona odpowiedzialności, a to znaczy, że miała swe umocowania prawne i podlegała społecznemu osądowi sprawiedliwości⁷⁰.

Pomimo iż w III wieku p.n.e. pojęcie to przestało być postrzegane pozytywnie, Rousseau i Machiavelli w swych pismach pochlebnie się wyrażają o ówczesnych dyktatorach⁷¹. Ambiwalentny a nawet pozytywny oddźwięk na słowo dyktator jeszcze długo po nich znajdowało zwolenników. W historii Polski mamy Romualda Traugutta (1826–64) tytułowanego „ostatnim dyktatorem” powstania styczniowego, straconego na stokach warszawskiej Cytadeli. Później jednak tytuł ten zatarł swój pozytywny obraz stając się synonimem dla tyrana i despoty, głównie – jak uważa Jacek Bartyzel – za sprawą „rozplenionego w XX w. kultu demokracji”⁷².

Próby oddania istoty dyktatury w definicyjnej zwięzłości, tak jak i pozostałych omawianych pojęć, nie są łatwe. Jacek Bartyzel pisze, że dyktatura to „(...) forma wyłącznej, nieograniczonej i nadzwyczajnej, lecz zazwyczaj tymczasowej władzy politycznej jednostki lub grupy, ustanawianej w sytuacji poważnego kryzysu społecznego bądź paraliżu zwyczajnych instytucji władzy i zagrożenia ładu publicznego”⁷³. W dalszej części swego opracowania precyzuje, że dyktatura może mieć charakter „dyktatury konstytucyjnej” lub „dyktatury rewolucyjnej”. Ta pierwsza ustanawiana jest w celu ochrony ustrojowego porządku na wypadek kryzysu. Może nawet być konstytucyjnie przewidziana, co w niczym nie narusza jej demokratycznego charakteru. Natomiast „dyktatura rewolucyjna” powoływana jest w celu obalenia istniejącego systemu, zagwarantowania rewolucyjnej sile zdobytej władzy, oraz utrzymania nowego porządku społecznego. „Dyktatura rewolucyjna” może jednak sama stać się źródłem rewolucyjnych nastrojów skierowanych przeciw sobie

⁷⁰ Patrz: *Słownik politologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, hasło: „Dyktatura”.

⁷¹ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 255.

⁷² *Encyklopedia Polityczna. Tom 1*, dz.cyt., hasło: „Dyktatura”.

⁷³ Tamże:, hasło: „Dyktatura”.

przybierających w skrajnej postaci charakter „dyktatury kontrrewolucyjnej”. Jej celem będzie obalenie rewolucji i przywrócenie wcześniejszego porządku.

Znacznie mniej przychylny do tej formy sprawowania władzy jest Giovanni Sartori, który uważa, że „dyktatura to rządy niekonstytucyjne, albo skutek fałszowania przez władców istniejącej konstytucji, albo dlatego, że tworzą konstytucję, która w praktyce pozwala im czynić, co zechcą”⁷⁴. Współczesna dyktatura nie musi być osadzona w bezpartyjnej strukturze państwa. Częściej przekształca partie w jeden organizm władzy. Bywa też, że istnieje jedna partia centralna, i kilka partii satelickich (oczywiście, nie mających prawa mieć innego zdania niż centrum).

Szczególną formą dyktatury była „dyktatura proletariatu”. Pojęcie to sformułowane przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa i opisane w „Manifeście komunistycznym” (1848 r.) samo po raz pierwszy pojawiło się dopiero w dokumencie politycznym tychże autorów w 1850 roku, gdzie pisali o porozumieniu między komunistami a francuskimi emigrantami i lewicującymi czartystami⁷⁵.

W „Powszechnej Encyklopedii Filozofii” czytamy, że „dyktatura proletariatu jest formą sprawowania władzy przez ‘lud pracujący’ do czasu utrwalenia się ‘praworządności socjalistycznej’ (komunizm); lud ten może mieć reprezentację w partii (W.Lenin), może być prowadzony przez komitet centralny partii i pierwszego sekretarza (J.Stalin)”⁷⁶. A zatem miała to być przejściowa forma sprawowania władzy, kończąca się z chwilą zlikwidowania wszelkich podziałów klasowych społeczeństwa. Rację dla swojego bytu traci, gdy nastanie bezklasowe społeczeństwo, zunifikowane pod względem materialnym i duchowym, wolne od jakiegokolwiek niesprawiedliwości i podziałów, czyli gdy nastanie komunizm. Aby do tego doprowadzić, dyktatura proletariatu miała – w założeniu swych ideologów i przywódców – przyzwolenie na stosowanie terroru i siły fizycznej skierowanej w stronę swych przeciwników, głównie kapitalistów. Dodajmy, że w oparciu na materializmie dialektycznym i historycznym komunizm miał być ostatnią fazą rozwoju społecznego, po którym nastać miała powszechna szczęśliwość i dobrobyt ludzkości.

⁷⁴ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 255.

⁷⁵ „Czartyzm, nazwa pierwszego masowego ruchu robotników angielskich w latach 1836-1848 założonego przez W. Lovetta. Program czartystów, nazwany kartą praw ludu (People's Charter, 1837 – stąd nazwa ruchu), zawierał m.in. żądania powszechnego prawa wyborczego dla mężczyzn i poprawy bytu robotników. Kilkakrotne odrzucenie dokumentu przez parlament spowodowało falę wystąpień robotniczych i strajków. W 1848 masowe aresztowania i deportacje zahamowały rozwój ruchu. Czartyści uznawani są za prekursorów rozwoju brytyjskiego ruchu robotniczego i walki o reformy społeczne.”, www.portalwiedzy.onet.pl/20676,,,czartyzm,haslo.html.

⁷⁶ *Powszechna Encyklopedia Filozofii. Tom II*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, oddział *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino*, hasło: „Dyktatura”.

Zakończmy na tym nasze poszukiwania adekwatnego przeciwieństwa dla demokracji i dokonajmy koniecznego podsumowania. Czy znaleźliśmy formę władzy satysfakcjonującą nasze oczekiwania? Nie jest łatwo odpowiedzieć na tak prosto postawione pytanie, gdy na biurku leży tyle kuszących propozycji. A że do takiego postawienia sprawy skłonił nas Giovanni Sartori, dlatego jemu oddajmy prawo wyrażenia swego zdania. Otóż, uważa on, że najlepiej przeciwieństwo demokracji oddaje *autokracja*. Argumentując, twierdzi że autokracja wskazuje „wprost na ‘zasadę’ konstytucyjną (w Monteskiuszowskim sensie): metodę kreowania władców uwzględniającą prawomocną podstawę władcy. Toteż przy dychotomii albo alternatywie ‘demokracja czy autokracja’, symetria jest pełna i nie do podważenia”⁷⁷.

Demokracja jako *nie-autokracja* oznacza system, w którym odrzuca się władzę skupioną na jednej osobie – władcy nad obywatelami. Władza tu nie jest *czyjaś*. W demokracji nikt nie może ogłosić się władcą, tylko ludzie – *demos*, mogą wybrać *sobie* rządzących i tylko oni mogą ich odwołać. Jest to jakby aksjomat demokracji. Dodatkowo, owe wybory muszą być wolne. Jeśli dochodzi tu do jakichkolwiek manipulacji lub wymuszania głosów, demokracja jest zagrożona. Władza ludu w demokracji jest gwarantowana konstytucyjnie. Ta też konstytucja (uchwalona głosami całego narodu) i prawa na niej utworzone, określają zasady funkcjonowania, kompetencji i odpowiedzialności strukturalom władzy. Przyjmując te wyznaczniki jako wyjściowe, Sartori podaje definicje demokracji, która brzmi: „demokracja to system, w którym *nikt nie może sam siebie wybierać, nikt nie może powierzać sobie władzy rządzącej i, tym samym, nikt nie może przywłaszczyć sobie bezwarunkowej i nieograniczonej władzy*”⁷⁸. Sposób definiowania jest tu pomyślany tak, by wymienić elementy sprzeczne z demokracją, przez co akcentuje się w niej ograniczenia i wykluczenia. Nie jest to, jak sam autor przyznaje, definicja pełna i ostateczna, ale wymienia cechy najistotniejsze dla demokracji. I każdy inny system władzy, nie oparty na tych wyznacznikach, nie jest demokracją. Demokracja zdefiniowana jak wyżej, jest też zbieżna z używanymi przez nas wcześniej określeniami: poliarchia wyborcza i poliarchia selektywna.

⁷⁷ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 256.

⁷⁸ Tamże, s. 257.

3. Niebezpieczeństwo niedemokratycznej demokracji jako efekt jej wynaturzenia

W poprzednim paragrafie zaprezentowaliśmy różne formy sprawowania władzy w państwie zdecydowanie odbiegające od demokracji. Jest rzeczą oczywistą, że totalitaryzm, autorytaryzm, dyktatura i autokracja, jako biegunowo odmienne od demokracji sposoby rządzenia społeczeństwem stanowią dla niej poważne zagrożenie. Rozważając jednak kwestę demokracji, jako najbardziej odpowiadającego naturze ludzkiej systemu władzy trzeba dopowiedzieć, że i na jej organizmie mogą pojawić się różnego rodzaju schorzenia czyniący ten system tylko z pozoru demokratycznym. Choć w całej naszej pracy szukamy „słabych punktów” demokracji, by rozpoznając je zdiagnozować ich szkodliwość i znaleźć na nie właściwe antidotum, to w niniejszym paragrafie zajmiemy się tym w sposób szczególny.

Trafnie na temat czających się niebezpieczeństw dla demokracji wypowiedział się Wiktor Osiatyński: „Władza to jest przede wszystkim podział zasobów publicznych oraz podejmowanie decyzji na temat norm i reguł życia publicznego. Z wyjątkiem okresów wielkich przemian, władza przyciąga ludzi, którzy chcą na niej zyskać – materialnie, społecznie, prestiżowo – często złodziei lub psychopatów, ludzi niedojrzałych, rzadziej idealistów, którzy zazwyczaj są mniejszością. Na całym świecie selekcja ludzi pretendujących do władzy jest podobna”⁷⁹. Niestety, choć demokracja ma dość szeroki wachlarz możliwości zabezpieczenia się przed tego typu dewiacjami, to jednak są one stosunkowo słabe i nie zawsze okazują się skuteczne. Spośród nich Osiatyński wylicza te, wg niego najważniejsze: jawności działań władzy (szczególnie w rozdysponowywaniu publicznych funduszy oraz przy zamówieniach publicznych, np. przez przetargi); skuteczności organów strzegących prawa oraz kontroli nad decyzjami władz (zarówno na szczeblu państwowym jak i lokalnym); muszą zarazem być niezależne od władzy którą kontrolują („prawnicy publiczni” – W.Osiatyński); jasności i jednoznaczności przepisów prawnych; przejrzystości procedur wyboru władzy⁸⁰.

Mimo iż jedną z zasadniczych cech demokracji jest decentralizacja władzy, to i spełnienie tego warunku nie jest równoznaczne z respektowaniem dobra wspólnego. Jak twierdzi Osiatyński: „(...) decentralizacja bez lokalnej demokracji oznacza władzę miejscowych satrapów i klik. Ale niewiele lepiej jest, gdy decentralizacja łączy się z demokracją, bo zwykle oznacza to nie rządy większości, tylko rządy lokalnych układów

⁷⁹ Wiktor Osiatyński, *Rady na układy. Władza ludu, pieniądze dla wybranych* [W:] „Polityka” nr 51 (2276), 16 grudnia 2000, s.26.

⁸⁰ Por.: Tamże.

koteryjnych i klientelistycznych, które wiążą się z lokalnymi pieniędzmi. Ludzie co najwyżej mogą ten układ zmienić raz na cztery lata. Ale po jakimś czasie okazuje się, że z tej wymiany niewiele wynika, gdyż silne interesy ekonomiczne znajdują sobie drogę do takiego czy innego samorządu. Dotyczy to oczywiście nie tylko samorządów”⁸¹.

Wydaje się zatem, że ponad jakimikolwiek prawnymi i proceduralnymi elementami chroniącymi demokrację powinna być kompetencja i uczciwość administratorów mienia publicznego (prywatnego również) czy innych osób sprawujących władzę. Tam, gdzie zdobytą władzę traktuje się wyłącznie jako możliwość zmiany przynależności klasowej oraz majątkowej, rodzi się m.in. **korupcja** – choroba, która jest źródłem i zarazem objawem niestabilności demokracji. To ona może najskuteczniej manipulować demokracją bezwzględnie wykorzystując każdy jej słaby punkt. Aby się przed tym ustrzec, trzeba doprowadzić do rozproszenia władzy, ustanowić nad nią sprawnie działające instytucje kontrolne i sprawić, by państwo było „państwem prawa”. Oczywiście, wprowadzając te zabezpieczenia trzeba uważać, by nie doprowadzić do innego wynaturzenia – „państwa policyjnego”, gdzie każdy obywatel (a funkcjonariusz państwowy szczególnie) postrzegany jest jako potencjalny przestępca i wróg demokracji.

Kolejnym niebezpieczeństwem zagrażającym demokracji choć wyrosłym na niej i w jakiś sposób przez nią zalegalizowanym jest **populizm**. Bardzo często zjawisko populizmu bywa mylone ze zjawiskiem demagogii, dlatego już tu, trzeba nam te pojęcia oddzielić. W książce Mirosława Karwata znajdujemy definicję obu tych zjawisk: „Termin ‘populizm’ odnosi się do określonego typu mentalności i dążeń społecznych, do charakterystycznych tendencji kulturowych, ideologicznych i ustrojowych, a także do masowych ruchów społecznych zespolonych pewnym stereotypem i mitem ludu, prostych ludzi względnie narodu. Natomiast termin ‘demagogia’ odnosi się do socjotechniki, którą stosują nie tylko orientacje populistyczne”⁸². Na razie zostawmy demagogię, a zajmijmy się populizmem.

Doprecyzujmy powyższą definicję wyjaśniając, że pojęcie to wywodzi się od łacińskiego słowa „lud”, co jednak w ideologiach różnych populistów może odnosić się do odmiennych grup społecznych. Może zatem obejmować „większość”, „naród”, „masy”, „tłum”, „klasę robotniczą”, „chłopów” itd. Niezależnie jednak od tego, jaką grupę określi populistą, jako lud w obronie i imieniu którego występuje, zawsze jest to społeczność

⁸¹ Tamże.

⁸² Mirosław Karwat, *O demagogii*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2006, s. 9.

uciskana przez „elitę”, lekceważona, politycznie i/lub ekonomicznie upośledzona, a z drugiej strony przez populistę honorowana jako ta najlepsza część społeczeństwa, najzdrowsza moralnie, ponosząca koszty dobrobytu pozostałych, w tym elity władzy. Populista idealizuje lud wmawiając mu, że jest kwintesencją wszystkiego, co najlepsze i najszlachetniejsze.

Choć dla nas populizm ma jednoznacznie negatywne znaczenie, to śledząc historię tej formy politycznej aktywności możemy natknąć się na populistów wywierających pozytywny wpływ na swój naród. Jak uważa Marcin Król⁸³, występując w krajach słabiej rozwiniętych gospodarczo lub politycznie może przyczynić się do obalenia zastanych i regresyjnych struktur władzy. Do tego typu populistów zalicza Mahatma Gandhiego w Indiach i Juan Domingo Perona w Argentynie.

Radosław Markowski porządkując ruchy populistyczne XX wieku i obchodząc je od strony funkcjonalnej grupuje je w trzy zasadnicze typy: agrarny, polityczny i ekonomiczny. To, co je łączy, to: „niezgoda na zmiany społeczne, głównie te pochodne procesów modernizacji, odrzucenie ducha kapitalizmu – współzawodnictwa, wyzysku, indywidualizmu, nastawienia na pomnażanie dóbr etc. Odrzuceniu skutków uprzemysłowienia towarzyszyła idealizacja życia wiejskiego, tradycyjnych wartości oraz życia wspólnotowego. Niechęcią darzone były miasta, w równym stopniu za rozwiązały tryb życia, zbędną a nadmierną innowacyjność, jak i za to, że stawały się siedliskiem ‘dziwnych idei’. Miasto było też miejscem skupiającym obcych: Żydów, Niemców, Ormian, Turków, Węgrów etc.”⁸⁴. Do tych elementów dołączyły później, wymieniane przez cytowanego tu autora: antyelitaryzm, sceptycyzm, krytykowanie demokratycznych procedur i instytucji włącznie z ich odrzuceniem, oraz stanowczość w promowaniu demokracji bezpośredniej, jako jedyne narzędzia pozwalającego na pełne wyrażenie woli ludu. Ponadto akcentują konieczność obecności silnego charyzmatycznego przywódcy⁸⁵.

W tej samej pracy zbiorowej Ewa Nalewajko wymienia 10 cech charakteryzujących populizm: „1) słabo zarysowane ideologie, 2) programowa mglistość (od programu ważniejsza jest wyższość moralna), 3) specyficzny odbiorca – odwołanie się do osób zagubionych, sfrustrowanych, o wysokim poczuciu zagrożenia, silnym poczuciu wyobcowania, marginalizacji i wyłączenia z systemu, 4) nastawienie negatywne, najczęściej antysystemowe i antyelitarystyczne, 5) antyintelektualizm; teoretykom, ekspertom, profesjonalistom przeciwstawia się zdrowy instynkt i naturalną mądrość ludu, 6) wrogość

⁸³ Marcin Król, *Populizm kontra demokracja* [W:] „Rzeczpospolita” 3 kwietnia 2004.

⁸⁴ Radosław Markowski, *Populizm a demokracja: ujęcia, dylematy, kontrowersje* [W:] *Populizm a demokracja*, praca zbiorowa, redakcja naukowa Radosław Markowski, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, s. 11-12.

wobec nauki, techniki, nowoczesności, 7) nostalgia za dawnymi czasami naturalnej prostoty, bezpośredniej relacji i ładu uczuć w stosunkach pomiędzy ludźmi, 8) skłonność do budowania czarnych scenariuszy przyszłości i podwyższenie poziomu zbiorowego lęku przed nią, 9) tendencja do izolacjonizmu i ekskluzywizmu, 10) niechęć do wielkich i silnych, w tym do świata międzynarodowego biznesu czy finansów”⁸⁶.

Występujący we współczesnej Europie populizm najczęściej nacechowany jest elementami nacjonalistycznymi. W Austrii zaskoczeniem dla reszty Europy było zwycięstwo partii Jorga Haidera, który domagał się ograniczenia napływu emigrantów. Podobnie, a momentami nawet bardziej zdecydowanie, wypowiadał się Jean-Marie Le Pen we Francji. Mniej ostentacyjne, ale również dające się dostrzec ruchy populistyczno-nacjonalistyczne można zaobserwować w Holandii, Szwecji, Włoszech czy Polsce – by wymienić tylko te kraje, które bezsprzecznie zaliczane są do rodziny państw demokratycznych.

Element nacjonalistyczny w populizmie nie jest jednak regułą. Jak przekonuje Marcin Król we wspomnianym już artykule, „(...) populizm z założenia nie jest skierowany przeciwko ‘innym’, a zwłaszcza przeciwko mniejszościom etnicznym lub innym państwom. Populizm – mimo wielu odmian – niemal z reguły ma charakter raczej izolacjonistyczny niż ksenofobiczny”⁸⁷. Co zatem łączy wszystkie występujące dzisiaj „populizmy”? Marcin Król wymienia: osoba charyzmatycznego przywódcy; odwoływanie się do niższych warstw społecznych, borykających się z trudnościami ekonomicznymi (choć sam przywódca nie musi z nich się wywodzić i może dla zrealizowania swych celów szukać poparcia także w innych klasach); język, którym się komunikuje jest prosty, propagandowy, emocjonalny, oparty o łatwe do zapamiętania hasła, najczęściej ułożone w formie ataku skierowanego w przeciwnika (np. „władza kradnie”); jest ruchem ludzi niezadowolonych, a jego immanentną siłą jest „bycie przeciw”; jest także „antyintelektualny” zarówno w swej formie programowej, gdzie wysuwa się proste rozwiązania na dręczące społeczeństwo problemy, jak i w skierowaniu ostrza krytyki przeciwko tym, dla których świat jest bardziej złożony, a przez to wymagający dużej wiedzy i doświadczenia w radzeniu sobie z jego bolączkami.

Populizm jest zjawiskiem społeczno-politycznym mogącym się pojawić zarówno w państwach demokratycznych jak i tych, które są odległe od tego systemu sprawowania władzy. Pozostając na gruncie demokratycznym do pewnego stopnia podporządkowuje się jego regułom – dodajmy jednak, że najczęściej tylko tym, które pozwalają mu zaistnieć

⁸⁵ Patrz: tamże.

⁸⁶ Ewa Nalewajko, *Populizm w demokracji* [W:] *Populizm a demokracja*, praca zbiorowa, redakcja naukowa Radosław Markowski, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, s. 41.

⁸⁷ Marcin Król, *Populizm kontra demokracja*, dz.cyt.

i trwać bez narażenia się na delegalizację. A zatem populiści uczestniczą w wolnych wyborach i, w przypadku otrzymania mandatu, włączają się w pracę parlamentu czy samorządu lokalnego. Różną jednak odgrywają tam rolę. Najczęściej ich aktywność koncentruje się na głośnym zaznaczeniu swojej obecności i „uwiedzeniu” społeczeństwa rozsiewaną propagandą o determinacji, z jaką walczą o jego dobro. Często wprost lub pośrednio dążą do zwiększenia roli władzy wykonawczej w państwie. Już to może skłonić nas do przekonania o niechęci populistów do demokracji liberalnej przy równoczesnym nadawaniu państwu większych kompetencji w regulowaniu życia społecznego. Nie wiemy zatem – twierdzi Marcin Król – czy po ewentualnym przejściu władzy ich działania będą skierowane ku umocnieniu demokracji, czy też przeciwnie, będą – świadomie lub nie – wymierzone przeciwko niej. Wiele wskazuje jednak na to, że struktury demokracji są dla nich zbyt ciasne – często w wyniku ich niezrozumienia – i będą dążyli do ich zniesienia. Równie destrukcyjna jest ich rola jako ugrupowania opozycyjnego. Nie widzą potrzeby podporządkowywania się regułom demokratycznej opozycji skoro, jak głoszą, za nimi stoi większość społeczeństwa.

Po wyjaśnieniu tego, czym jest populizm w pełni zasadnym będzie zastanowić się nad tym, jak tego typu zjawisko wpływa na stabilność demokracji? Trudno tu dać jednoznaczną odpowiedź. Wiele zależy od tego, jak silne jest owo ugrupowanie populistyczne i jak radykalne głosi hasła. Można bowiem stwierdzić, że populizm jest objawem jakiejś słabości państwa, jakiejś społecznej choroby dręczącej demokrację. Niektórzy uważają także, że przywódcy ruchów populistycznych potrafią obudzić i zaktywizować te warstwy społeczne, które wykazują bierność i apatię i przez to zasadniczo omijają szerokim łukiem życie polityczne⁸⁸. A zatem o tyle ma ono pozytywne znaczenie dla demokracji, że obnaża jej braki. Jeśli jednak uda się populistom uzyskać duże poparcie społeczne, a przy tym program, który prezentują ma bardzo radykalny charakter, to może ono być zagrożeniem stabilności demokracji.

Jak wobec tego demokracja powinna się bronić przed takim zagrożeniem? Marcin Król uważa, że: „nie ma żadnych radykalnych narzędzi politycznych (czyli form przemocy), jakimi demokracja może się posłużyć w walce z tymi, którzy jej zagrażają, ale nie głoszą haseł karalnych, czyli nie podważają konstytucji. Walka populizmu z demokracją

⁸⁸ Patrz: Ewa Nalewajko, *Populizm w demokracji* [W:] *Populizm a demokracja*, praca zbiorowa, redakcja naukowa Radosław Markowski, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2004, s.36. Dalej jednak autorka stwierdza, że populizm „może być zagrożeniem dla demokracji w zakresie, w którym odwołuje się do niekontrolowanej mobilizacji. Tym bardziej, że nie proponuje celu, a faktycznym uzasadnieniem mobilizacji jest destrukcja. Niebezpieczeństwo populizmu polega również na tym, że

i demokracji przeciwko populizmowi toczy się zatem w sferze opinii i polityki, a nie prawa”⁸⁹. A zatem jedynym, co można zrobić, by populizm nie zdestabilizował demokracji jest likwidowanie lub minimalizowanie sytuacji, które sprzyjają jej powstawaniu. Dotyczy to przede wszystkim napięć wyrosłych z idei przedstawicielstwa w demokracji, którą to populiści tak chętnie atakują uważając ją za niereprezentatywną. Powinno się też wzmocnić te ugrupowania, które szanują reguły demokratyczne i które nie odwołują się do prostych rozwiązań nabrzmiałych problemów. Partie takie powinny też zadbać o to, by ich przekaz był jasny i czytelny dla większości, o ile nie dla całego społeczeństwa. Uwaga ta jest o tyle istotna, że – jak uważa Marcin Król – zwolennicy populistycznych partii nie są „(...) barbarzyńcami czy idiotami, tylko ludźmi, którzy utracili wiarę w autoregulacyjną zdolność demokracji”⁹⁰. Trzeba zatem przywrócić im wiarę w ową samonaprawczą zdolność demokracji, która z natury nie znosi działań o charakterze rewolucyjnym.

Pamiętać przy tym należy, że „populizm jest silny, kiedy jest w opozycji, i natychmiast słabnie, kiedy jest u władzy, co czyni go tym bardziej niebezpiecznym”⁹¹. A wówczas często zaczyna sięgać po argumenty siły wymierzone przede wszystkim w swoich przeciwników politycznych. Nie mogąc jednak spełnić obietnic złożonych swym wyborcom, zaczyna postrzegać ich jako swoich wrogów, z którymi także trzeba walczyć siłą. Stąd już prosta droga do tyranii, o której pisaliśmy wyżej.

Zjawiskiem stojącym blisko populizmu, a przez to często traktowanym wobec niego synonimicznie jest **demagogia**. Już definiując populizm wskazaliśmy na różnice między nim a demagogią, teraz jednak przyjrzyjmy się temu bliżej i wskaźmy na zagrożenia, jakie ona niesie dla demokracji.

Idąc za etymologią słowa „demagog” odkrywamy, że termin ten złożony z greckich *demos* – lud, *agogos* – wiodący, prowadzący, oznacza tego, który jest przywódcą ludu⁹². I tak, jak w przypadku „populizmu”, słowo *demos* może być rozumiane bardzo rozmaicie: lud, motłoch, plebs, tłum, itd. Ujmując rzecz historycznie dostrzegamy, że „demagog” nie zawsze cieszył się pejoratywną sławą, jak to jest obecnie, ale miał swoje zaszczytne miejsce w hierarchii społecznej. Tak na przykład w Grecji demagogiem określano doskonałego

postępuje się on iluzją i złudzeniem. Sugeruje, że w państwie możliwe jest obalenie związanego z władzą podziału wertykalnego.”, tamże.

⁸⁹ Marcin Król, *Populizm kontra demokracja*, dz.cyt.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Patrz: Mirosław Karwat, *O demagogii*, dz.cyt., s. 12.

mówcę, który dzięki swym oratorskim zdolnościom wpływał zarówno na opinię społeczną jak i na decyzję zgromadzenia ludowego.

Dzisiaj jednak kojarzony jest on z kimś, kto dla uzyskania przychylności wyborców posuwa się do kłamstwa i manipulacji⁹³. Jak wyjaśnia to Mirosław Karwat: „Nowa jakość pojęcia powstałego ze złożenia wspomnianych wyrazów ujawnia się w dwóch aspektach. Po pierwsze, w rozumieniu tego, czym jest ów lud, kto go tworzy, jakie ma cechy wyróżniające i konstytutywne (bo przecież można rozmaicie ujmować treść i zakres tego określenia). Po drugie, w dylematach, co właściwie znaczy ‘przywódca’: sługa i przewodnik zarazem, pan, okazjonalny sojusznik, a może protektor? Czy jest on bardziej wyrazicielem, rzecznikiem, czy raczej podmiotem władczym? Zgodnie z późniejszą tradycją, która ostatecznie przeważała, demagog to nie tyle przywódca ludu, ile przywódca tłumu; to samowładny przywódca, który wprawdzie lud kokietuje, ale zarazem nakłada nań wędzidło, a przede wszystkim dba o to, aby lud był tłumem, a nie podmiotem czy suwerenem”⁹⁴.

Obecnie pod określeniem „demagog” kryje się inwektywa rzucona w kierunku kogoś, wobec kogo trudno zachować neutralność zarówno w ocenie jego postępowania jak i emocji, które wobec tej osoby żywimy. W nazwaniu kogoś „demagogiem” nie tylko chcemy odsłonić jego prawdziwe oblicze, ale także wyrazić naszą dezaprobatę wobec tego, co czyni, a także naszą niechęć samej osoby.

Wśród badaczy tego zjawiska znajdują się jednak i tacy, którzy próbują oddzielić demagogię pozytywną od negatywnej wskazując przede wszystkim na różnorodność motywów działania demagoga. Tak czyni choćby przywoływany w książce Mirosława Karwata Antoni Gramsci. Ten znawca tematu uważa, że o moralnej ocenie demagoga decyduje to, czy wnosząc się na wyższe szczeble politycznej kariery pozostawia po sobie zniszczenie i pustkę, czy też awansując pociąga za sobą reprezentowaną przez siebie warstwę społeczną⁹⁵. A zatem to nie metody i sposoby działania są języczkiem u wagi moralnej oceny demagoga, ale motywy oraz korzyści, jakie odnosi reprezentowana przez niego społeczność.

Skupmy się jednak na omówieniu demagogii, która w ten czy inny sposób zagraża demokracji. A tu, jak się wydaje, na pierwszym miejscu znajdują się sposoby działania demagoga. Do powszechnych jego grzechów zalicza się: składanie społeczeństwu obietnic bez możliwości ani szczerzej woli ich realizacji; posługiwanie się kłamstwem lub zmanipulowaną „półprawdą”; schlebianie najniższym instynktom słuchaczy; aranżowanie efektownych acz pustych treściowo wystąpień mających na celu „uwiedzenie” widzów;

⁹³ Patrz także: *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „Demagog”.

⁹⁴ Mirosław Karwat, *O demagogii*, dz.cyt., s. 12-13.

kreowanie wroga odpowiedzialnego za wszelkie zło, którego ofiarą jest prosty lud; manipulacja oparta na stosowaniu (świadomie bądź instynktownie) różnorodnych metod socjotechnicznych; kierowanie się wyłącznie realizacją własnych ambicji i interesów.

Pojawienie się demagoga w państwach o ustroju demokratycznym odpowiada podobnym zasadom, jak w przypadku populizmu. I podobną też zagospodarowuje przestrzeń publiczną, w której mieszczą się głównie ludzie niezadowoleni czy skrzywdzeni przez szwankujący w którymś miejscu system demokratyczny. Można wręcz powiedzieć, że są oni normalnym elementem w pejzażu demokratycznego porządku, choć najczęściej odgrywają oni rolę rysy psującej ogólny wizerunek. Jeśli są tylko ekstrawaganckim wykwitem lokującym się na marginesie życia społecznego, dopuszczalne jest jego tolerowanie, połączone z oczekiwaniem, że zniknie równie szybko, jak się pojawiło. Jeśli jednak demagog zaczyna odgrywać istotną rolę polityczną, co jest równoznaczne z szerokim poparciem społecznym, jakim się cieszy, wówczas może on stanowić poważne zagrożenie dla porządku i bezpieczeństwa demokracji. Niestety, tak długo, jak jego wystąpienia nie naruszają porządku prawnego, tak długo jedynym działaniem neutralizującym jego wpływ na społeczeństwo i demokrację będzie demaskowanie jego prawdziwych intencji i obnażanie fałszywości głoszonych poglądów.

Demokracja opiera się na zasadzie upodmiotowienia politycznego społeczeństwa, co czyni je suwerenem. W rzeczywistości ów lud może bezpośrednio wpływać na bieg politycznych wydarzeń poprzez wybory, referendum oraz przez wyrażanie swoich nastrojów wykorzystując mechanizm tzw. opinii publicznej. Stałe i bezpośrednie zagospodarowanie przestrzeni politycznej przysługuje partiom politycznym i ich członkom, a w rzeczywistości jej elicie. Ich istnienie jest pewnym standardem demokracji, a wolność, jaką się cieszą, zarówno w zakresie wyrażanych poglądów, stanowionych statutów, jak i samego ich powstawania, jest jednym z wyznaczników demokratyzacji życia w danym państwie. One też biorą zasadniczy udział w kampanii wyborczej: wystawiają swoich kandydatów, organizują fundusze, przygotowują spotkania ze społeczeństwem i utrzymują kontakty z mediami. Czasami ich wpływ na kształt życia politycznego jest tak duży, że można już mówić o „**partiokracji**”⁹⁶.

Objawami tej dominacji jest np. to, że zupełnie drugorzędne znaczenie przypisujemy osobie, natomiast najważniejsze jest to, jakie ugrupowanie dana osoba reprezentuje.

⁹⁵ Patrz: Tamże, s. 13.

⁹⁶ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 189.

Szczególnie wyraźnie widzimy to podczas wyborów odbywających się na zasadach ordynacji proporcjonalnej, gdzie o tym kto bierze w nich udział i na której pozycji na liście wyborczej decydują komitety złożone z przedstawicieli partii (bliżej tą problematyką zajmiemy się w rozdziale 4).

Innym, nie mniej ważnym elementem partiokracji jest obsadzanie ważniejszych stanowisk państwowych wedle partyjnego klucza. Nie towarzyszy temu ani kryterium kompetencji, ani odpowiedzialności za przywilej zwycięstwa i rządzenia państwem. Opanowanie kluczowych dla kraju obszarów polityki: zagranicznej, gospodarczej, społecznej, bezpieczeństwa wewnętrznego itd., ma za zadanie narzucenie kontroli nad nimi i eksploataowanie ich wedle własnych potrzeb. Kategoria dobra wspólnego zawężona zostaje do obszaru własnej partii, dlatego najwięcej energii angażuje się w to, by przejąć lub utrzymać kontrolę nad państwem, oczywiście, za pomocą legalnie przeprowadzanych wyborów.

W większości państw demokratycznych na politycznej scenie istnieją nie dwie silne partie, które okresowo wymieniają się pierwszeństwem, ale tych partii jest wiele i często cieszą się podobnym społecznym poparciem. Stąd wynika potrzeba ostrego konkurowania o głosy wyborców, często nie zważając przy tym na metody i środki, które się stosuje. Wzajemne wytykanie sobie błędów i sytuacji kompromitujących z obszarów pozapolitycznych spycha na dalszy plan problematykę ważną z punktu widzenia dobra państwa. Czyni się tak z zamiarem wywołania określonych emocji u wyborców, uznając, słusznie zresztą, że przeciętny obywatel w kształtowaniu swych preferencji wyborczych częściej kieruje się sferą emocjonalną niż merytoryczną.

W wielopartyjnym środowisku politycznym trudno którejkolwiek z partii liczyć na poparcie bezwzględnej większości społeczeństwa, a zatem i na samodzielne rządzenie. Stąd istnieje potrzeba szukania koalicjantów i partnerów, którzy wzmocnią siłę zwycięzców. I tu zaczyna się cały szereg zakulisowych targów stanowiskami i programowymi ustępstwami, by zbudować w miarę stabilną koalicję. Obserwowany nieraz przerost tych zachowań może robić wrażenie „dzielenia łupów”. Dotyczy to nie tylko dzielenia się posadami o znaczeniu politycznym, ale także kapitałowym i ideologicznym. W takiej atmosferze korupcja staje się zachowaniem nagannym jedynie wtedy, gdy wychodzi na jaw, i gdy może zaszkodzić wizerunkowi partii.

W partiokracji stałym elementem komunikacji między partią a społeczeństwem jest populizm i demagogia. Stosowanie różnych technik socjotechnicznych w połączeniu z szerokim dostępem do mediów ma za zadanie zakodowanie w społeczeństwie wygodnego

dla partii obrazu świata, z podkreśleniem, że tylko ona jest w stanie uchronić je przed katastrofą.

Upartyjnienie państwa zawsze prowadzi do przerostu troski o dobro własne, partyjne, nad dobrem ogółu. Dlatego często na zjawisko partiokracji mówi się oligarchia partyjna, co zbliża nas w jej ocenie do klasycznego, platońskiego podziału systemów sprawowania władzy. Równie słuszne może być przyrównanie partiokracji do plutokracji⁹⁷. System ten opiera się na wpływie, jaki posiadają bogaci na bieżącą politykę państwa. W naszym przypadku chodzi o silne i bezpośrednie przenikanie się elementów polityki realizowanej przez partie i grup kapitałowe, wyłącznie w celu zdobycia korzyści, którą mogą zyskać obie strony, bez zasadniczego względu na koszty, jakie poniesie reszta społeczeństwa.

Giovanii Sartori w książce „Teoria demokracja” wskazuje na pewien czynnik, który nie tylko sam w sobie jest zagrożeniem dla demokracji, ale także może stanowić podłoże dla innych form jej wynaturzenia – jak chociażby wyżej przedstawiony populizm. Określa go „**perfekcjonizmem**”, czyli dążeniem do ziszczenia się wyidealizowanej wersji demokracji. Przyjmowanie takiej postawy może bowiem doprowadzić do zrażenia się demokracją, widząc niemożność jej zrealizowania. Nie znaczy to jednak, że należy się wyprzeć wszelkich ideałów w budowaniu tego ustroju.

Analizę tego zjawiska zaczniemy od przypomnienia, że zasadniczymi i silnie powiązаныmi ze sobą wartościami demokracji są: suwerenność ludu, równość i samorządność. Suwerenność zakłada równość wobec innej suwerenności; suwerenność, czyli posiadanie siebie implikuje samorządność, a więc możliwość samostanowienia o sobie. Skoro jednak wszyscy są suwerenni i samorządni, to konieczność ładu społecznego wymusza ukonstytuowanie się rządu. Izokracja, czyli równość władzy wywodzi się zaś z równej suwerenności. Jeżeli pojęcia te rozumiemy nie tylko jako opisujące stan rzeczy (*jak jest*), ale także jako pojęcia normatywne (*jak być powinno*), to wyłania się z nich określona deontologia. One zaś stanowią o deontologii demokracji w ogóle, tworzą ideały demokracji. A jak powstaje, na czym jest zbudowany i jak funkcjonuje ideał? Można śmiało powiedzieć, że towarzyszy on człowiekowi od początku jego świadomego istnienia. Wywodzi się on z kontemplującej obserwacji świata go otaczającego, powodującego uczucie dysproporcji między tym *jak jest* a *czego by się pragnęło*. Powstały w umyśle i uczuciach człowieka dyskomfort brnął do projektowania *kontświata* – świata pozbawionego uwierających

⁹⁷ Plutokracja – gr. πλουτοκρατία *plutokratia* – rządy bogatych. Pojęcie to jest złożeniem dwóch wyrazów: πλούτος *plutos* – bogactwo, oraz κρατέω *krateo* – rządzię.

niedostatków doczesności. To jedna interpretacja – nazwijmy ją naturalistyczną. Jako reprezentantów zainspirowanych tym tokiem myślenia wymieńmy Platona oraz – z pewnymi zastrzeżeniami – J.J.Rousseau a także K.Marksa. Religia judeochrześcijańska w tym przypadku mówi o śladach utraconego raju zapisanych w sercu człowieka. Przechowane w ten sposób wzory czy normy zachowań, funkcjonują nie tylko jako wspomnienie z idealnego świata, ale żyją w człowieku w nękającym go poczuciu zobowiązania, urzeczywistnienia ich tu i teraz. Zebrane stanowią *prawo naturalne* – prawo, które Bóg dał człowiekowi w momencie stworzenia, które funkcjonowało w raju, a którego Stwórca nie zniósł czy zawiesił po grzechu pierwszych rodziców. Stąd i obecnie jest ono dla nas ważne, domagające się urzeczywistnienia i stanowiące punkt odniesienia i wzór dla innych praw.

Szczególnym rodzajem omawianego tu perfekcjonizmu, czyli tworzenia idealnego świata jest *utopizm*. Pierwsze dzieło tego typu to oczywiście „Państwo” Platona, jednak termin ten powstał w XVI wieku i wyszedł spod pióra Sir Thomasa More’a, autora „Utopii”⁹⁸. More umieścił idealne społeczeństwo na fikcyjnej wyspie o tytułowej nazwie Utopia, co w tłumaczeniu z języka łacińskiego oznacza „kraj, której nie ma”. Giovanni Sartori proponuje nową, ściślejszą w aspekcie teoretycznym a zarazem kierującą na działanie, definicję utopii i mówi, że jest ona „wewnętrznie sprzecznym postulatem polegającym na wyobrażeniu sobie ‘niemożliwej rzeczywistości’ w celu jej osiągnięcia”⁹⁹. Definicja ta – w przekonaniu autora – odzwierciedla współczesny stosunek ideologów do utopijnych haseł i projekcji stających się dla nich postulatami jak najbardziej możliwymi do zrealizowania. optymizm ten ma swoje uzasadnione źródło w postępie naukowo-technicznym i zbudowanym na nim paradygmacie społecznym XX i XIX wieku.

Scjentyzm podbudowany naukowymi, czy ściślej technologicznymi, osiągnięciami coraz skuteczniej wypiera ze słownika pojęcie „niemożliwe”, a zastępuje je słowem „prawdopodobne” lub „nieprawdopodobne”. Sukcesy naukowe kuszą *nieograniczonymi możliwościami* człowieka i stojącymi przed nim *otwartymi przestrzeniami*. W odniesieniu do starych i nowych utopii (a także antyutopii) przestajemy być tak sceptyczni co do możliwości ich ziszczenia. Nie wydają się one dla nas być niemożliwe a jedynie, co najwyżej, mało prawdopodobne. Dorzuciliśmy do tego, jak się wydaje, zbyt pochopnie, że doskonalenie techniczne idzie w parze z doskonałością etyczną. Coraz powszechniej kierujemy się zasadą, że wszystko, co jest technicznie możliwe do wykonania jest zarazem dobre i godne

⁹⁸ Thomas More, *Utopia*, D^oAgostini Polska, Warszawa 2001.

⁹⁹ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 87.

posiadania czy urzeczywistnienia. Ostemplowanie czegoś *a priori* jako niemożliwe, niestosowne czy wręcz szkodliwe kluczy się z polityczną poprawnością.

Jak to wszystko co powiedzieliśmy wyżej ma się do rozważanego tu problemu? Otóż wydaje się, że dla wielu współczesnych myślicieli, także politycznych, nie istnieje nic takiego, jak struktura logiczna, która by pociągała za sobą niemożliwość absolutną. Założenie takie czyni rozważania o demokracji krążeniem wokół roszczeń o ideały możliwe do osiągnięcia jedynie w krainie utopii. Tak jak *niemożliwe* jest, a nie tylko *mało prawdopodobne* pójście równocześnie dwiema drogami, tak *niemożliwe*, a nie tylko *mało prawdopodobne* jest spełnienie ideałów demokracji w jej etymologicznym rozumieniu. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze sprzecznością logiczną; w drugim sprzeczność leży po stronie praktyki i bardziej ogólnie można ją sformułować twierdzeniem, że: „nie można otrzymać *więcej* z dwóch rzeczy, które wymagają *działań przeciwnych*”¹⁰⁰. Ale realne i godne zastosowania jest twierdzenie, że „można uzyskać *więcej* z jednej rzeczy, jeśli wymaga się *mniej* od jej przeciwieństwa”¹⁰¹. Możemy zatem wysnuć tezę, że myślenie utopijne to takie, które lekceważy powyższe zasady logiczne, pragnąc i dążąc do niemożliwego.

Takie utopijne postulaty wobec urządzeń społecznych istniały kiedyś, a i obecnie nie jesteśmy od nich wolni. Dobrym przykładem ilustrującym problem, będzie wizja samorządu. Karol Marks chciał zlikwidować przedstawicielstwo ludu przez dosłowny samo-rząd. Analiza etymologiczna tego pojęcia łatwo nakierowuje nas na twierdzenie, że *samorząd* to nic innego jak tylko *rządzenie się samemu*. Jednak przeniesienie tego twierdzenia w obszar praktycznych rozwiązań nastęrcza – jak się wydaje – *niemożliwe* do pokonania trudności. Sprzeczność praktyczna polega tu na tym, że jeśli prawdziwym jest rozumowanie, iż natężenie, czyli stopień samorządzenia jest odwrotnie proporcjonalna do jego zakresu (obszaru)¹⁰², to niemożliwym staje się do osiągnięcia samorząd w pełnym (etymologicznym, idealnym) tego słowa znaczeniu. Realne wydaje się jedynie rozumienie samorządu przez Arystotelesa, który opisując jego grecką wersję, stwierdził, iż obywatele sami zarządzili w tym sensie, że na przemian zarządzili innymi i sami byli zarządzeni. Wydaje się zatem, że samorządzenie obejmujące większy zakres niż tylko rządzenie sobą samym, ma raczej charakter metaforyczny. Dosłownie może ono jednak oznaczać autonomię lokalną w stosunku do

¹⁰⁰ Tamże, s. 88.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 89. Przykładem możemy to wyjaśnić następująco: Samorządność jednostki może mieć duże natężenie, gdy obejmuje ona jedynie ową jednostkę (obszar, zakres zamyka się na tej jednostce – *in interiore hominis*). Gdy jednak zakres się zwiększa i obejmuje inne osoby np. członków rodziny, społeczności

większego ciała czy jednostki organizacyjnej np. państwa. Ale tutaj mamy już do czynienia z władzą sprawującą rządy w sposób reprezentatywny, przedstawicielski. Stopień samorządzenia poszczególnych obywateli danej społeczności jest już pośredni.

Samorząd, w rozważaniach o nachyleniu praktycznym, oprócz zakresu i natężenia ma także swój czas trwania. Giovanni Sartori twierdzi, że „*natężenie* możliwego samorządu jest *odwrotnie proporcjonalne do czasu trwania* pożądanego samorządu”¹⁰³. Czyli, im samorząd ma większą władzę, tym krótszy jest czas jej sprawowania lub jego istnienia. Marks, krytykowany przez cytowanego tu myśliciela, pomylił się istotnie, sądząc, że dosłowny samorząd proletariatu mógłby trwać wiecznie.

Perfekcjonizm w podejściu do demokracji opiera się – jak już to wskazaliśmy – na ideałach. Ich deontologiczny charakter każe zapytać, *po co* one w ogóle się pojawiają i jak mają się one do praktyki. Dystans, jaki dzieli ideał od rzeczywistości, powoduje zniechęcenie do jednej, bądź do drugiej rzeczywistości. Czy jednak dystans ten jest nie do pokonania? Benjamin Constant śledząc rozwój i upadek rewolucji francuskiej doszedł do wniosku, że pomiędzy ideał a rzeczywistość należy wsunąć *zasadę pośredniczącą*, łącznik będący pomostem między nimi. Taki zabieg pozwoli zweryfikować słuszność bądź utopijność ideału. Skoro te ostanie rodzą się najczęściej (bądź wyłącznie) z niezadowolenia z tego, co jest, i stanowią wzorcowy model jakiegoś zagadnienia, ujmowane są intencjonalnie jako upragnione. Naturą ich jest bycie w opozycji do faktów. Czy zatem ideały w ogóle są możliwe do spełnienia? Czy rzeczywistość, fakty nie skalpują ideałów do tego stopnia, iż tracą one bezpowrotnie możliwość zaistnienia? Ideały rzadko kiedy możliwe są do spełnienia w całości, w stu procentach. Gdy są złożone, istnieje szansa, że częściowo lub w pewnym stopniu nastąpi ich materializacja. Zresztą, ideał w pełni zrealizowany przestaje być ideałem, a staje się faktem. Traci w ten sposób swoją magiczność, powab zdolny do przyciągania przez sam fakt swego istnienia. Paradoksalnie, niemożność osiągnięcia pełni jest sukcesem i racją bytu ideału. Zatem, na pytanie, *po co są ideały?*, można odpowiedzieć, że są, by ich pragnąć, a poprzez to do nich dążyć mobilizując wszystkie swoje siły, zadawalając się nawet częściowym tylko ich uchwyceniem. One wyznaczają nam kierunek drogi i zarazem wskazują jej sens.

Nie rozwiązuje nam to jeszcze problemu przejścia od ideału do rzeczywistości sygnalizowanego twierdzeniem Constanta. Przyjrzyjmy się zatem owym „zasadom przejściowym” czy „zasadom przemiany”. Obciążając ideał zadaniem regulowania,

lokalnej, państwa, samorządność jednostki proporcjonalnie się zmniejsza. Pewnym wyjątkiem mogą tu być rządy despoty, tyrana.

równoważenia, przeciwstawiania się czy polemizowania z rzeczywistością, możemy go umieścić w dwóch kontekstach: ideał demokracji w ramach demokracji i ideał demokracji poza demokracją¹⁰⁴. Gdy ideał ów funkcjonuje poza demokracją najczęściej przybiera on formę przeciwstawiania, negowania istniejącej rzeczywistości politycznej. I dodajmy od razu, że im silniejszy jest ideał, tym skuteczniej walczy z nieprzychylnym sobie ustrojem. Jego wysublimowanie, perfekcyjność nie jest w tym kontekście jego wadą, a wręcz jest zaletą, gdyż to nadaje mu siłę. Ale sytuacja radykalnie się zmienia, gdy ideał demokracji umieścimy w kontekście wywalczonej demokracji. Jest sprawą oczywistą, że ta młoda demokracja daleka jest od swego idealnego kreatora, deontologicznego pierwowzoru. Nie można jednak twierdzić, że nie mamy demokracji. Ideał zrodził jakąś formę „demokracji”, ale wymaga ona jeszcze pielęgnacji, czasu dorastania, by zbliżyć się do ideału. Dlatego teraz rolą ideału jest wspieranie demokracji, ukierunkowywanie na siebie i regulowanie jej poczynań. Krytyka którą teraz demokracja idealna kieruje, nie może mieć akcentów destrukcyjnych, a jedynie konstruktywne. Również takie winna tworzyć ideały cząstkowe, wprowadzane w życie w nieradykalny sposób. Ważne jest również, by ideał nie maksymalizował się, by nie rozrastał się tracąc „wzrokowy kontakt” z rzeczywistością, gdyż wywoła to skutki przeciwne do roli, jaką winien obecnie pełnić. Musi baczyć na optymalizację swych roszczeń.

Przykładem optymalizacji roszczeń ideału w stosunku do rzeczywistości jest poszukiwanie „zasad pośrednich” lub inaczej „zasad przejściowych”. W przypadku samorządu taką zasadą jest system rządów przedstawicielskich. Kompromis w zastosowaniu tej zasady leży w tym, że mieści się ona między *idealną* „władzą ludu”, a niebezpieczeństwem autokratyzmu. Przedstawicielstwo, czy też reprezentacja ma ograniczoną władzę poprzez zmniejszenie jej zakresu. Ponadto, ten typ rządzenia pozostawia ludowi władzę tytułarną powoływania bądź odwoływania swych przedstawicieli. Nie jest to pełne zrealizowanie ideału demokracji, ale jej optymalny wariant. Maksymalizacja ideału demokracji idzie w kierunku maksymalizacji władzy ludu. Granicznym tego wyrazem byłby absolutyzm ludowy. To znów byłoby pewnym zaprzeczeniem samej idei demokracji dążącej do rozproszenia władzy w celu zapobieżenia koncentracji jej w jednym punkcie. Ideał demokracji byłby destrukcyjny w stosunku do swego dzieła, a także siebie samego. Dlatego perfekcjonista, a szczególnie ten, który zaopatrzył się w ów radykalizm idei w fazie przeddemokratycznej, po jej osiągnięciu, po wkroczeniu na drogę demokracji może czuć się rozgoryczony niskim postępem w kierunku ziszczenia się ideałów. Trzymając się nadal

¹⁰³ Tamże, s. 91.

¹⁰⁴ Por: Tamże, s. 95.

swych ideałów przeradza się często w populistę, demagoga doprowadzającego do inflacji politycznej. Towarzyszy mu poczucie bycia zdradzonym przez to, co zrodziło się z idei którym zawierzył. Ale najpewniej to on sam siebie zdradził, gdyż trzymając się litery zapomniał o intencjach – zdradził ducha demokracji. Niebezpieczne mogą być działania takiego sfrustrowanego lub wyalienowanego perfekcjonisty, który w swym rozgoryczeniu może posunąć się aż do użycia siły w celu realizacji swych ideałów. Jego celem stanie się radykalne poszukiwanie światów zastępczych obcych lub wręcz wrogich demokracji. Idealiści, chętniej niż realiści, sięgają po radykalne metody. Tak rodzą się rewolucjoniści¹⁰⁵. Jednak nadzieja na uchronienie demokracji przed rewolucyjnymi zrywami tkwi w tym, że demokracja jest systemem elastycznym, w przeciwieństwie do sztywnych ustrojów niedemokratycznych. Elastyczność demokracji pozwala jej na szybkie reagowanie na nastroje społeczne, żądanie zmian itp. może zatem wyprzedzić żądania rewolucjonistów. To ją zdecydowanie chroni przed niebezpieczeństwem rewolucji ale nie zapobiega wszystkim nieszczęściom. Natomiast, aby coś zmienić w systemach niedemokratycznych trzeba najczęściej je zmienić, a dokonać tego można często jedynie przez rewolucję lub wojnę.

¹⁰⁵ Warte zaznaczenia jest to, że o ile rewolucjoniści czasów zamierzchłych pojmowali swe cele jako obalenie tyranii i ustanowienie przychylniejszych dla mas rządu, o tyle obecni rewolucjoniści przypisują rewolucji zadania soteriologiczne.

4. Rodzaje demokracji

Zanim przejdziemy do zaprezentowania najważniejszych typów demokracji poświęćmy trochę miejsca na uściślenie samego pojęcia „demokracja” w kontekście trudności, które zazwyczaj się tu pojawiają. Waldemar w artykule: „Wokół pojęcia demokracji” wskazuje na trzy źródła owych trudności w sprecyzowaniu, czym ona jest. Pierwsze wynika z tego, że jest to pojęcie bardzo stare, posiadające 2500-letnią tradycję. W ciągu tego czasu „(...) obrasta w konteksty i interpretacje i, by tak rzec, pęcznieje semantycznie kumulując w sobie rozmaite znaczenia czy też znaczeniowe niuanse i nasączając się duchem epoki, w której jest używane” – stwierdza autor artykułu¹⁰⁶. Druga trudność ma źródłowo charakter etymologiczny, albowiem wiąże się z wieloznacznością słów *demos* – lud, oraz *kratos* – władza. Pojęcia te ulegały i nadal ulegają różnym interpretacjom, co powoduje, że ich połączenie może stwarzać wręcz nieograniczoną kombinację znaczeń. I w końcu trzecia trudność, chyba najbardziej rzutująca na rozumienie pojęcia demokracji, wynika z faktu występowania tego pojęcia w dialogu politycznym. Nietrudno bowiem zauważyć, że środowisko bieżącej polityki relatywizuje znaczenie tego pojęcia w zależności od zamierzonego celu politycznego. „Wysunięcie twierdzenia – pisze Waldemar Irek – że ktoś jest ‘przeciwnikiem’ lub ‘zwolennikiem’ demokracji oznacza często niewiele więcej niż to, że wysuwając takie stwierdzenie ktoś broni swej władzy lub atakuje tych, którzy ją pełnią”¹⁰⁷. W klimacie politycznych emocji trudno o neutralizację czy obiektywizację znaczenia demokracji, która zostaje zepchnięta to rangi niewiele mówiącego sloganu przesiąkniętego sprzecznościami.

Natomiast Robert A. Dahl na początku swojej książki „O demokracji” zastanawia się nad tym, czy demokracja, lub też pewne jej elementy zawarte w narzędziach i praktykach narodziły się tylko w jednym miejscu, czyli, jak zwykliśmy przyjmować, w starożytnej Grecji, czy też pojawiały się one w różnym czasie i w różnych miejscach, niezależnie od siebie? W jego przekonaniu „(...) demokracja może być odkryta niezależnie lub odkryta na nowo wszędzie tam, gdzie zaistnieją odpowiednie po temu warunki. Jestem przekonany – pisze dalej – że takie warunki istniały w różnych czasach i różnych miejscach. (...) Na przykład dzięki sprzyjającym warunkom pewnego rodzaju demokracje najprawdopodobniej

¹⁰⁶ Ks. Waldemar Irek, *Wokół pojęcia demokracji* [W:] „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (1993) nr 2, s. 58.; patrz także: Ks. Waldemar Irek, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie ‘błędu antropologicznego’ (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003, s. 217 nn.

¹⁰⁷ Ks. Waldemar Irek, *Wokół pojęcia demokracji*, dz.cyt., s. 58.

istniały w grupach plemiennych na długo przed zapisaną historią¹⁰⁸. Stanowisko swoje wywodzi z zasady logiki równości, która może pojawić się w społeczności, nad którą rządy sprawuje np. rada starszych. W sytuacjach spornych, gdy nie będzie można osiągnąć jedności, decyzje przez nią podejmowane będą miały znamiona konsensusu, który będzie poprzedzony głosowaniem równych sobie osób. „Zatem przez wiele tysięcy lat pewne pierwotne formy demokracji mogły być najbardziej ‘naturalnym’ systemem politycznym”¹⁰⁹ – konkluduje Dahl. Jednakże fakt stabilizowania się owych plemion w jednym miejscu, a także oparcie swej egzystencji na rolnictwie i handlu spowodowało wytworzenie się nierówności, a w konsekwencji hierarchii społecznej i dominacji wąskiej grupy osób lub nawet tylko jednej osoby. W ten sposób demokratyczne formy sprawowania władzy wyparte zostały przez to, co później zyskało miano: arystokracji, monarchii, oligarchii i despotyzmu.

Robert A. Dahl uważa jednak, że za demokrację możemy uznać tylko ten ustrój, który zawiera w sobie „wszystkie instytucje polityczne niezbędne w demokracji”¹¹⁰. Zalicza do nich: 1. Wybieralnych przedstawicieli. 2. Wolne, uczciwe i częste wybory. 3. Wolność słowa. 4. Różnorodność źródeł informacji. 5. Wolność stowarzyszania się. 6. Inkluzywne społeczeństwo¹¹¹.

Inny współczesny myśliciel polityczny, Giovanni Sartori, uważa, że gdy chodzi o demokrację, to „centralne znaczenie tego terminu nie jest ani arbitralne, ani nie wynika z czyjegoś projektu, gdyż jest osadzone w historii i z niej wynika”¹¹². Interpretując to zdanie możemy dojść do wniosku, że dla Sartoriego, definicja demokracji dojrzewa na przestrzeni dziejów, jest wrażliwa na doświadczenia ludzkości, a stąd ma ona dla nas znaczenie nie tyle krępujące, co raczej wskazujące na jej dynamiczny charakter. Pojęcie demokracji jest swego rodzaju dziedzictwem, z którego musimy się uczyć, ale i na którym mamy budować coś nowego. A pojmowanie przeszłości, jako czegoś minionego jest błędem krótkowzroczności. Przeszłość żyje w terażniejszości i w przyszłości, i nie można się od tego uwolnić.

Do czego doprowadziły nas te przedstawione wyżej stanowiska dotyczące genezy demokracji, jej kulturowych implikacji i historycznych zmian? Ujawniają one przede wszystkim pewną jej wewnętrzną dynamikę, plastyczność (z zachowaniem jednak pewnych pryncypiów, co do ogólnych zasad rządzenia i jego celu), umiejętność dostosowywania się do

¹⁰⁸ Robert A. Dahl, *O demokracji*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa 2000, s. 15.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Patrz: Tamże, s. 96.

¹¹¹ Patrz: Tamże, s. 80.

¹¹² Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 325.

lokalnych warunków, ale także do ideologicznych założeń różnych jej promotorów. Dzięki tej, jak to nazwaliśmy, plastyczności, mogła demokracja przybierać – i faktycznie przybierała – rozmaite formy sprawowania władzy. Zresztą, bardzo wcześnie ta właściwość demokracji została dostrzeżona przez teoretyków (by to opisać) i praktyków (by to wykorzystać) politycznych. Już Platon oceniając demokrację dzielił ją na dwa typy: dobrą i złą¹¹³. Za tym dość banalnie brzmiącym rozróżnieniem szła jednak interpretacja, która do dzisiaj dostarcza filozofom politycznym źródła bezcennej wiedzy.

My w niniejszym paragrafie będziemy raczej unikać wystawiania ocen demokracji, lecz skupimy się na wyliczeniu jej form i typów¹¹⁴. Dzięki temu uporządkujemy nieco semantyczny zamęt, który jej towarzyszy, a który sprawia, że gdy ktoś przedstawia siebie jako demokratę, tak naprawdę niewiele jeszcze o sobie mówi. Istnieje tu bowiem konieczność dołączenia dookreślającego demokrację przymiotnika. Najczęściej tym przymiotnikiem jest odniesienie do przyjmowanej ideologii: demokracja liberalna, demokracja narodowa, demokracja ludowa (później znana jako demokracja socjalistyczna), a mówi się nawet o demokracji totalitarnej. Gdy do demokracji dodamy odniesienie jej do określonej antropologii, wówczas możemy mówić np. o demokracji chrześcijańskiej, czy personalistycznej (niektórzy politolodzy byliby skłonni uznać, że jest to także sprofilowanie ideologiczne).

Przymiotnikowo możemy także dookreślić demokrację w jej odniesieniu do pewnej tylko rzeczywistości, której dotyczy, np. demokracja polityczna, demokracja społeczna, demokracja partycypacyjna, demokracja przedstawicielska, demokracja bezpośrednia, demokracja gospodarcza, demokracja przemysłowa, demokracja lokalna, demokracja wyborcza, demokracja kulturalna, demokracja starożytna, demokracja francuska, demokracja amerykańska, demokracja szlachecka itd. Bardzo często jednak za tymi określeniami idzie nie tylko odniesienie się do pewnego, wyrażonego tu przymiotnikowo sektora, ale także poprzez położenie nad nim akcentu do określonej ideologii. Nie są więc to wyrażenia zupełnie neutralne¹¹⁵. Kiedy bowiem mówimy „demokracja gospodarcza”, przeciwstawiamy ją „gospodarce planowej” realizowanej w socjalizmie i komunizmie, a gdy mówimy „demokracja społeczna” to zazwyczaj konfrontujemy ją z poglądami elitarystów. Ponadto, o czym była już mowa wyżej, często używamy pojęcia „demokracja” z dopełniającym ją przymiotnikiem w określonym kontekście, w momencie trwającej dyskusji, w akurat

¹¹³ Platon, *Polityk*, Warszawa 1956, n. 292.

¹¹⁴ Patrz m.in.: Ks. Waldemar Irek, *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005, s. 331.

¹¹⁵ Patrz: Jacek Bartyzel, *Demokracja*, POLWEN, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2002, s. 69.

toczącym się sporze, czy w końcu, w założonym przez siebie celu, mając nadzieję, na wywołanie określonej reakcji odbiorców. To wszystko może upolitycznić, czy zideologizować neutralne, jak by się wydawało, użycie sprofilowanego na jakiś sektor pojęcia „demokracja”.

W dalszej części tego paragrafu zajmiemy się tylko tymi demokracjami, które wprost i względnie całościowo odnoszą się do sposobu sprawowania władzy w państwie. Uwagę naszą skupimy też tylko na tych typach demokracji, które w mniejszym lub większym stopniu wywarły (lub nadal wywierają) wpływ na bieg historii czy też na samo pojmowanie demokracji.

Ze względu na powszechność występowania, jako pierwszą wymieńmy **demokrację liberalną**, choć szerzej będziemy o niej mówić jeszcze w rozdziale IV. Tu skupmy się jedynie na jej najważniejszych cechach. Józef Majka prezentując ten typ demokracji stwierdza, iż „(...) opiera się na podstawach indywidualistycznych, to znaczy na tezie o nieograniczonej suwerenności jednostki i nieznanym koncepcji dobra wspólnego. Podkreśla się zasadę wolności bez zobowiązań”¹¹⁶. Tak charakterystyczny dla demokracji postulat równości jednostek wobec prawa jest tu jakby zepchnięty na drugi plan, a ściślej, owa równość realizowana jest poprzez wolność¹¹⁷. Ten wolnościowy paradygmat obecny jest w każdym sektorze życia społecznego: gospodarce, polityce, kulturze, religii, obyczajach itd. Można wręcz mówić o dominacji i podporządkowaniu sobie demokracji przez ideologię liberalizmu. Tak to właśnie postrzega Stanisław Kowalczyk, który uważa nawet, że „dla liberalizmu demokracja nie jest celem samym w sobie, lecz jedynie środkiem na zapewnienie maksymalnej wolności indywidualnej”¹¹⁸.

Ks. Jan Krucina uważa wręcz, że demokracja liberalna (liberalno-relatywistyczna) jest demokracją formalną, a nie treściową. Znaczący to, że „opiera się tylko i wyłącznie na procedurach i postępowaniach. Polega na mechanizmach głosowania, plebiscytu, referendum”¹¹⁹. Unika natomiast spraw, wobec których trzeba by przyjąć jakieś jednoznaczne stanowisko co do prawdy, wartości podstawowych, dobra wspólnego, czy nawet wolności. Uważa bowiem, że problemy takie nie są możliwe do zbadania i zdefiniowania w sposób

¹¹⁶ Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 265.

¹¹⁷ „Cechą podstawową demokracji (liberalnej – przyp. P.W.) jest równość, którą liberalizm całkowicie podporządkowuje idei wolności.”, Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 113.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Ks. Jan Krucina, *Mysł społeczna Kościoła*, dz.cyt., s. 33-34.

jednoznaczny, dlatego gdy już trzeba podjąć decyzję w jakiejś kwestii odnoszącej się do sfery wartości, proponuje głosowanie lub referendum.

Demokracja liberalna uznaje lud za suwerenny podmiot władzy, którą przede wszystkim realizuje poprzez udział w powszechnych wyborach. Niektórzy zwolennicy tej odmiany demokracji uważają, że to, co stanowi o jej oryginalności, to konstytucyjnie zagwarantowane prawa jednostki, które przede wszystkim ograniczają interwencjonizm władzy państwowej. Opowiadając się za koncepcją państwa „minimum”, postulują o ograniczenie jego roli do dyskretnej ochrony obywateli i nieinterweniowania w sferę życia gospodarczego.

Są jednak i takie propozycje w ramach demokracji liberalnej, które przeciwnie, chcą by państwo rozszerzyło swoje kompetencje dotyczące ochrony obywateli, także od strony ekonomiczno-socjalnej. Najczęściej mówi się przy tej okazji o idei państwa opiekuńczego, pozostającego jednak w ramach liberalnej ideologii. W tym duchu wypowiadał się m.in. angielski liberał Leonard Hobhous, który przyczynił się do powstania **socjalliberalizmu** – kierunku ideologicznego próbującego łączyć wolnościowe prawa zaczerpnięte z liberalizmu z prawem do bezpieczeństwa socjalnego obywateli.

Na uwagę zasługuje tu jeszcze nurt zwany **neoliberalizmem**. Pojęciem tym zaczęto się posługiwać po 1938 roku, kiedy to część zwolenników liberalizmu atakując socjalne nachylenie niektórych polityków postulowało powrót do twardych zasad wolnego rynku¹²⁰. Krytykowali wszelki interwencjonizm państwa w sprawy gospodarcze i koncepcję „państwa dobrobytu”. Według nich państwo powinno ograniczyć się do popierania wolności rynkowej, przez zapewnienie zdrowej konkurencyjności np. przez odpowiednie prawo antymonopolowe, reszta powinna pozostać w rękach kreatywnych jednostek.

Występowali zarówno przeciw faszyzmowi jak i komunizmowi, gdyż uważali, że są to systemy ograniczające wolność człowieka, szczególnie w dziedzinie gospodarczej, przez co zwalniają go z poczucia obowiązku troszczenia się o siebie i odpowiedzialności za swoje życie. Porównywali egzystencję w takich państwach do życia niewolników, za których o wszystkim decydował ich pan. Do najzagorzalszych neoliberalów należeli: Friedrich August von Hayek, Walter Lippmann, Ludwig von Mises oraz Milton Freidman.

Kolejną wartą omówienia odmianą demokracji jest **demokracja narodowa**. Jej zasadniczym postulatem jest zespolenie pojęcie „ludu” z pojęciem „naród”. Celem

¹²⁰ Patrz: *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, dz.cyt., s. 211.

demokracji tak rozumianej jest utożsamienie interesu państwa z interesem narodu. To oczywiście pociąga za sobą przyznanie innego obywatelskiego statusu osobom nie będącym równocześnie członkami danego narodu, co stwarza niebezpieczeństwo nacjonalizmu a nawet szowinizmu. Józef Majka twierdzi jednak, że „niebezpieczeństwo takie jest mniejsze, jeżeli preferencje dotyczą wartości narodowych, o które państwo troszczy się w swej działalności, nie ograniczając praw innych narodowości i pozostawiając im swobodę rozwoju”¹²¹.

Choć wiele idei z demokracji liberalnej może znaleźć się również w demokracji narodowej, to jednak to, co w sposób zasadniczy je odróżnia, to obecność w tej drugiej idei dobra wspólnego identyfikowanego z dobrem narodu. Jeśli osiągnięcie owego dobra równa się prześladowaniu innego narodu, to właściwie przestaje być demokracją.

Najwięcej kłopotu sprawia przybliżenie **demokracji socjalistycznej**. Zdecydowanie bardziej niż wolność ceni ona równość. Stawiając ją na pierwszym miejscu wprowadza różnego rodzaju ograniczenia wolności, co *de facto* uniemożliwia zaliczenie tego systemu władzy do grona demokracji. „Demokracje ludowe”, bo tak najczęściej same siebie określały były w gruncie rzeczy „dyktaturami proletariatu”. „Za reprezentowanie interesów tego proletariatu – pisze Stanisław Kowalczyk – rządzące tam partie komunistyczne uznały siebie i nie tolerowały legalnej opozycji, a fasadowy pluralizm partii politycznych był tylko kamuflażem ich omnipotencji”¹²².

Podstawową tezę socjalizmu jest walka klas, a dokładnie klasy posiadaczy środków produkcji z klasą pracowników – proletariuszy. Już samo to wyklucza w zasadzie mówienie o demokracji, która uznaje zasadę pokojowego rozwiązywania konfliktów. Poza tym klasowość sankcjonuje nierówność – podział na tych, którzy mają pełne prawo do korzystania z dobrodziejstwa państwa i tych, którzy tego prawa są pozbawieni. Jak zauważa Józef Majka, „w oparciu o takie założenia można by mówić jedynie o demokracji wewnątrzklasowej, czy też wewnątrzpartyjnej z wykluczeniem innych klas, a tym bardziej innych ugrupowań politycznych od równego udziału w rządzeniu, chyba że będą to stronnictwa ‘sojusznicze’, powołane w celu stwarzania pozorów demokracji”¹²³. W znanych nam demokracjach socjalistycznych jakkolwiek pluralizm, a pluralizm polityczny i gospodarczy w szczególności, był postrzegany jako czynnik destabilizujący wspólnotę państwową, zagrażający jej jedności, a przede wszystkim byłby wyrazem braku zaufania do partii i jej programu. Unifikacja społeczeństwa w zasadzie we wszystkich aspektach jego życia, była

¹²¹ Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 266.

¹²² Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 113.

¹²³ Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 266.

elementem socjalistycznego programu równie silnym, jak upaństwowienie środków produkcji i dystrybucji dóbr, czy walka z Kościołem.

Ostatnim rodzajem demokracji, jaki chcielibyśmy przedstawić to **demokracja personalistyczna** zwana także chrześcijańską. „Akceptuje ona prawa człowieka i potrzebę rozgraniczenia trzech typów władzy w społeczności państwowej, ale postuluje również inne zasady życia politycznego: personalizm, dobro wspólne i respektowanie norm moralnych”¹²⁴. A zatem – uważa Stanisław Kowalczyk – tym, co zasadniczo różni demokrację personalistyczną od liberalnej jest postrzeganie społeczności politycznej państwa jako wspólnoty, do której – co precyzuje już Józef Majka – osoba może wstąpić tylko wówczas, gdy w sposób wolny wybierze postulowane przez nią dobro wspólne i w sposób nieprzymuszony będzie się chciała włączyć w jego realizację¹²⁵. Drugim elementem różniącym obie demokracje jest odrzucenie przez demokrację personalistyczną neutralności aksjologicznej państwa. Oznacza to konieczność wypracowania jakiegoś „dekalogu” wartości podstawowych, będący wyartykułowaniem tego, iż celem i ostateczną zasadą istnienia wspólnoty państwa, jak i każdego jej urządzenia społecznego jest dobro człowieka jako osoby.

Jan Krucina w swojej refleksji nad demokracją formułuje jeszcze jeden jej rodzaj: **demokracja uczestnicząca**. Jest ona pewną odmianą, czy raczej doprecyzowaniem demokracji personalistycznej. Opiera się ona na założeniu, iż „(...) konieczność życia społecznego, a wraz z nią i władzy, jest wrodzona. Jednak prawda o dobru wspólnym nie zależy od większości głosów, ale wyprzedza rządy ludu. Prawda, dobro, dobro wspólne wyprzedza demokrację. Oświeca jej drogę. Słowem – rządy jest tylko wówczas słuszne i służebne wobec wolności, jeśli służy zespołowi wartości i praw, które są tym, co najcenniejsze w dobru wspólnym. Zakłada to hierarchię wartości i prawa wrodzone, orzekane przez ustawę zasadniczą, konstytucję, przedtem ukazywane i odnajdywane przez rozum, przez prawe sumienie”¹²⁶.

Prawda w tym ujęciu „(...) nie jest i nie może być produktem polityki czy większości (...)”¹²⁷. To nie praktyka tworzy prawdę, ale prawda służy praktyce. Stąd też i polityka jest prowadzona godziwie i służy wolności, jeśli respektuje prawdę i wartości odkryte przez rozum. Jan Krucina sprzeciwia się relatywizmowi i pozytywizmowi, które

¹²⁴ Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 113.

¹²⁵ Patrz: Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 267.

¹²⁶ Ks. Jan Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, dz.cyt., s. 34.

¹²⁷ Ks. Jan Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, Wrocław 1995, s. 219.

w jego ocenie rodzą tylko sceptycyzm, co do możliwości poznawczych człowieka i jego docieraniu do prawdy. A prawda jest warunkiem wolności, bo tylko ona jest w stanie narzucić jej granice, które uczynią wolność jeszcze bardziej wyzwoloną.

Rozdział I

Werdykt większości – pułapka demokracji liberalnej

Wprowadzenie

Nauka społeczna Kościoła mówiąc o państwie widzi w nim przede wszystkim wspólnotę, w której obywatele dążą do zaspokojenia swoich potrzeb, gdzie czują się bezpieczni i gdzie mają możliwość udoskonalania swego osobowego bytu¹. Drugi Sobór watykański w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* uczy, że „jednostki, rodziny i zrzeszenia, które składają się na wspólnotę obywatelską, mają świadomość własnej niewystarczalności dla urzędzenia prawdziwie ludzkiego życia i uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, w której wszyscy współpracowaliby codziennie dla coraz lepszego rozwoju dobra wspólnego. Z tej przyczyny tworzą różnego rodzaju wspólnoty polityczne. Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens, i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” (KDK 74).

¹ Por.: „Sam podstawowy sens istnienia państwa jako wspólnoty politycznej polega na tym, że całe społeczeństwo, które je tworzy – w danym wypadku odnośny naród – staje się niejako panem i władcą swoich własnych losów. Ten sens nie zostaje urzeczywistniony, gdy na miejsce sprawowania władzy z moralnym udziałem społeczeństwa czy narodu, jesteśmy świadkami narzucania władzy przez określoną grupę wszystkim innym członkom tego społeczeństwa. Sprawy te są bardzo istotne w naszej epoce, w której ogromnie wzrosła świadomość społeczna ludzi, a wraz z tym potrzeba prawidłowego uczestniczenia obywateli w życiu politycznym wspólnoty. Przy tym nie należy tracić z oczu realnych warunków, w jakich znajdują się poszczególne narody i konieczności sprężystej władzy publicznej. Są to zatem sprawy istotne z punktu widzenia postępu samego człowieka i wszechstronnego rozwoju człowieczeństwa.”, Jan Paweł II, *Redemptor hominis* nr 17.

„Celem państwa jest dobro wspólne całego społeczeństwa, a więc wszystkich jednostek ludzkich oraz mniejszych i większych społeczności, wchodzących w jego skład. Oznacza to, że państwo jako organizacja społeczeństwa nie może utożsamiać się ani z grupą rządzących, ani z jakąś partią. Państwo jest dla

Należy zatem powiedzieć, że ostatecznym uzasadnieniem dla istnienia państwa, jest ziszczenie idei dobra wspólnego². Powstaje jednak pytanie o porządek prawny i ustrojowy, który koniecznie musi w państwie zaistnieć, aby ową ideę najpełniej realizować. Jaka powinna być organizacja życia gospodarczego? Jaka administracja? A w końcu, jakie wartości powinny leżeć u fundamentów państwa, by dobro wspólne nie doznało uszczerbku, a także, by można było je w sposób twórczy rozwijać?

Jan Krucina uważa, że „ureczywistnienie dobra wspólnego służącego dobru wszystkich domaga się podwójnego postępowania: 1) w warstwie dyskusyjnej dobro wspólne wymaga rozpoznania i określenia; 2) w paxis to, co rozpoznane i określone, wymaga wiążącego nałożenia obywatelom do realizacji, a także czuwania nad jego spełnieniem, by dawało równocześnie możliwość jego ‘rozdania’ i obywatelskiego w nim uczestnictwa. Stąd bierze się konieczność istnienia władzy, legitymizowanego autorytetu społecznego, który opierając się na możliwie najlepszym rozeznaniu, sprawuje ją odpowiedzialnie i rzetelnie”³.

W tym rozdziale skupimy się na drugim z wymienionych przez Jan Krucinę elementów, czyli postępowaniu wymierzonym w ureczywistnienie dobra wspólnego. A zatem pytajmy dalej: Jakiej władzy potrzebuje społeczeństwo zespolone w państwo, by owo dobro było jego udziałem? Poprzednie rozdziały niniejszej pracy niedwuznacznie wskazywały, że w dobie dzisiejszej jedynym ustrojem dającym nam taką szansę jest demokracja. Ustrój ten przyznaje podmiotowość polityczną wszystkim obywatelom, co oznacza, że każdy, we właściwy sobie sposób, uczestniczy w sprawowaniu władzy. Obecne demokracje opierają się na systemie przedstawicielskim, gdzie rzeczywisty ciężar rządzenia spada na wybrane osoby, czy partie polityczne. Ostatecznie więc, to na ich barkach spoczywa bezpośrednie kształtowanie dobra wspólnego⁴.

Jednym z elementów owego dobra wspólnego jest wolność osobista i obywatelska. Jest ona także poważnym wyznacznikiem demokratyzacji życia politycznego państwa. Jako społeczeństwo żądamy jej coraz więcej, i o coraz większej ilości i różnorodności spraw chcemy decydować. Każde jej ograniczenie zwykliśmy odczuwać, jako niesprawiedliwość

wszystkich członków społeczeństwa.”, *Słownik katolickiej nauki społecznej* red. ks. Władysław Piwowarski, Warszawa 1993, s. 125.

² Kościół przypomina jednak, że „dobra wspólne społeczeństwa nie jest celem samym w sobie; ma ono wartość jedynie w odniesieniu do realizacji ostatecznych celów osoby i do powszechnego dobra wspólnego całego społeczeństwa”. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz.cyt., nr 170.

³ Ks. Jan Krucina, *Wznoszenie wartości podstawowych*, Wrocław 2007, s. 75.

⁴ „(...) w demokratycznym państwie, w którym decyzje zazwyczaj podejmuje większość reprezentantów woli społeczeństwa, osoby odpowiedzialne za sprawowanie rządów są zobowiązane do interpretowania dobra wspólnego ich kraju nie tylko zgodnie z poglądami większości, ale w perspektywie rzeczywistego dobra wszystkich członków obywatelskiej wspólnoty, włącznie z tymi, którzy stanowią mniejszość”, Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz.cyt., nr 169.

godzącą w naszą osobowość. Chcemy mieć wpływ nie tylko na własne życie, ale także na kształt życia społecznego. W pluralistycznym społeczeństwie trudno wszakże o jednomyślność. Gęsta od różnorodnych sporów atmosfera dopomina się o posiadającego społeczną legitymizację arbitra, który rozstrzygnie, kto ma rację, czyja decyzja jest korzystna z punktu widzenia dobra wspólnego, a która jest zwyczajnym strzałem kulą w płot. Takim podstawowym arbitrem w ustroju demokratycznym jest zasada głosząca, że racja leży po stronie większości. To na niej oparte są wybory naszych reprezentantów do organów władzy różnych szczebli; to ona rozstrzyga wynik głosowania nad jakąś ustawą; to ona decyduje o podejmowanych działaniach będących wynikiem referendum. W liberalnej demokracji werdykt „większości” wskazuje na to, kto ma władzę, kto rządzi, kto ma rację, a coraz częściej: czym jest prawda i co jest dobre, a co złe.

Czy słusznie społeczeństwo demokratyczne o liberalnym nachyleniu powierza każdą sporną kwestię werdyktowi większości? „Czy – zapytajmy za Janem Kruciną – zasada większości zawsze czyni zadość bezpiecznemu dochodzeniu do dobra wspólnego, także do tego, co w jego obrębie jest nienaruszalne i najcenniejsze: do wrodzonych praw osoby ludzkiej, jej nienaruszalnej godności, jej rozwoju w wolności?”⁵. Willy Brandt powiedział kiedyś, że „demokracja nie powinna iść tak daleko, żeby w rodzinie większością głosów decydować, kto jest ojcem”. To oczywiste stwierdzenie zdaje się dzisiaj mieć wielu polemistów.

W niniejszym rozdziale naszej rozprawy spróbujemy spojrzeć na problem „większości” i „mniejszości” w demokracji z wielu różnych punktów widzenia. Uczynimy do z dość dużym rozmachem starając się dotrzeć do różnych miejsc, gdzie owa zasada jest stosowana, aby ocenić jej rzeczywistą wartość. Najpierw, w pierwszym paragrafie, odnajdziemy ją w demokratycznym systemie partyjnym oraz w przeprowadzanych wyborach. W paragrafie drugim zobaczymy jak „większość” i „mniejszość” funkcjonuje w obszarze „opinii społecznej”, jak jest kształtowana i jaki ma wpływ na jakość demokracji. W trzecim paragrafie zajmiemy się mechanizmami bezpośredniego udziału społeczeństwa w rządzeniu, a więc sytuacją, w której wpływ „większości” i „mniejszości” na bieg spraw politycznych jest potencjalnie największy. Czwarty paragraf ukaże nam mechanizmy tworzenia się „większości” i „mniejszości” oraz to, w jakich obszarach społecznych one występują. Natomiast w ostatnim, piątym paragrafie, przedstawimy stanowisko Kościoła i samego Jana Pawła II odnośnie „werdyktu większości”, jako podstawowego mechanizmu podejmowania decyzji w demokracji.

⁵ Ks. Jan Krucina, *Wznoszenie wartości podstawowych*, dz.cyt., s. 80.

1. Systemy partyjne i wolne wybory

Jan Krucina w książce „Wartości podstawowe wobec Ewangelii” odnosząc się do problemu urzeczywistnienia dobra wspólnego, które jest zogniskowane wokół zapewnienia „(...) wszechstronnej pomyślności wszystkich obywateli, osiągniętej przy pomocy możliwie optymalnych urządzeń kulturowych i gospodarczych, w prawie zabezpieczonym pokoju społecznym, gwarantującym prawa osobowe każdego człowieka”⁶, porusza problem zasadności istnienia partii politycznych w demokracji. Nauka społeczna Kościoła definiując dobro wspólne – o czym szerzej będziemy mówić w następnym rozdziale – wyszczególnia w nim elementy stałe i zmienne, czyli te, które wynikają ze specyficznych uwarunkowań określonego społeczeństwa i których bieżący kształt zależy od wielu różnych wypadkowych. I w tym właśnie miejscu rodzi się pytanie o to, kto w imieniu większej lub mniejszej części społeczeństwa miałby określać owo dobro, kto powinien wziąć na siebie zadanie opracowywania programów, które precyzowałyby kierunek rozwoju gospodarczego i politycznego, kto powinien zadbać o sprawiedliwe prawo, stwarzające bezpieczeństwo zarówno to osobiste, jak i społeczno-ekonomiczne? Demokracje wypracowały w tym celu mniej lub bardziej rozbudowany system partyjny.

Dla zachowania porządku wywodu sprecyzujmy, czym są partie polityczne. Etymologicznie słowo „partia” pochodzi od łacińskiego słowa *pars*, czyli „część”, choć w polskiej tradycji pojęciem równoznacznym jest „stronnictwo”. Oznacza ono organizację społeczną firmującą określony program polityczny i dążącą do jego realizacji, głównie przez udział we władzy w państwie. W demokracji partie zakładane są oddolnie, z inicjatywy niewielkiej grupy ludzi, którzy jednak dążą do tego, by zgromadzić wokół siebie jak największą część społeczeństwa, bądź na zasadzie formalnie przyjętych członków zasilających szeregi partii, bądź tylko sympatyków nie posiadających formalnej legitymacji przynależności (na których lojalność można liczyć np. podczas wyborów).

Partie są ciałami pośredniczącymi pomiędzy członkami społeczeństwa a osobami kierującymi organizacją państwa⁷. Spełniając więc dwojaką rolę: wedle pierwszej, kreują określone poglądy i idee, którym nadają status programu i przekazują je „w dół”, czyli do społeczeństwa, starając się je przekonać do słuszności swych postulatów i zachęcić do wspólnego ich realizowania; a wedle drugiej, gromadzą opinie i postulaty płynące od społeczeństwa („z dołu”) i na ich podstawie budują lub doprecyzowują własny program,

⁶ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław 1995, s. 183.

⁷ Patrz: *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, dz.cyt., s. 96.

a także przekazują je swoi przywódcom, którzy zasiadają w różnych organach władzy. W zależności od tego, która rola w danej partii jest dominująca mamy do czynienia, albo z partią o charakterze wodzowskim, albo o charakterze demokratycznym⁸.

Tak więc partie, podobnie jak i różnego rodzaju związki, są powołane do tego, by reprezentowały interesy różnych kategorii ludzi⁹. W demokracji tylko one „(...) mają możliwość gromadzenia wyborców w grupy i wspólnoty, które byłyby zdolne do politycznego działania, co oznacza udział we władzy i bezpośrednim kształtowaniu dobra wspólnego”¹⁰. Wynika to z faktu, że dzięki wewnętrznemu zorganizowaniu i dyscyplinie potrafią skonsolidować polityków i dać im możliwość szerokiego upublicznienia swoich poglądów; w zależności od poparcia, jakim się cieszą w społeczeństwie dysponują siłą zdolną do skutecznego realizowania swoich postulatów; mogą efektywnie rywalizować z innymi partiami w wyborach do władz państwowych różnego szczebla; w razie konieczności mogą zawiązywać koalicje z innymi ugrupowaniami w celu uzyskania szerszego poparcia dla swoich programów.

To właśnie partie nadają kształt życiu politycznemu państwa, dlatego są one stałym i koniecznym elementem demokracji. Możliwość ich swobodnego zakładania i autonomicznego działania stanowi o jakości demokracji w danym państwie. Jednym z ważniejszych momentów ich obecności i aktywności są wybory.

W ocenie niektórych myślicieli politycznych to, czy mamy do czynienia z demokracją, czy też nie, zależy od wolności wyborów i idącej za tym rotacji tych, którzy dzierżą władzę (m.in. J. Schumpeter)¹¹. Skłania to ich nawet do tak radykalnego wniosku, że to, co dzieje się pomiędzy wyborami jest dla demokracji czymś drugorzędnym. Z drugiej jednak strony same wybory – jak twierdzi Giovanni Sartori – rozstrzygają nie tyle o tym, jaka będzie linia polityczna, ale kto ją będzie wcielał. Podobnie, wybory nie rozstrzygają punktów spornych, ale to, kto je będzie rozstrzygał¹². Wyborcy oddając głos na określonego kandydata czy też partię polityczną mogą to czynić głosując *za* lub *przeciw* czemuś. Oznacza to, że nie zawsze głosujemy wybierając program zgodny z własną preferencją, często po prostu wyrażając swój sprzeciw wobec tego, czego nie akceptujemy lub wręcz się boimy.

Jak widzimy jednym z kluczowych problemów demokracji jest kwestia uczestnictwa społeczeństwa w podejmowaniu decyzji o charakterze ogólnopaństwowym. Przypomnijmy, że w starożytnej Grecji, a ściślej w Atenach system rządzenia oparty był na instytucji

⁸ Patrz: tamże, s. 97.

⁹ Patrz: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 127.

¹⁰ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 184.

¹¹ Patrz: Andrzej Antoszewski i Ryszard Herbut, *Systemy polityczne współczesnego świata*, dz.cyt., s. 17.

„zgromadzenia”, w której każdy obywatel miał prawo zasiadać. W nim zapadały decyzje o obsadzie najważniejszych urzędów państwowych, a odbywało się to na zasadzie losowania. Każdy obywatel miał zarówno czynne jak i bierne prawo wyboru, co oznaczało, że każdy mógł zostać np. dowódcą wojska. Demokracje poszczególnych państw-miast greckich nie były terytorialnie zbyt rozległe (choć niektóre miasta zaciągały sojusze z innymi, głównie w celach obronnych), więc nie wykształciły w sobie systemu przedstawicielskiego.

Niewiele młodszą demokracją od greckiej była demokracja rzymska. Tu nosiła ona nazwę „republiki”. Prawo wyborcze przysługiwało głównie patrycjuszom lub arystokracji, natomiast plebs był do niej dopuszczany w bardzo ograniczonym stopniu. Początkowo republika rzymska dysponowała terytorium do tego stopnia niewielkim, że nie stwarzało ono obywatelom większej trudności gromadzenia się w jednym miejscu – rzymskim Forum – gdzie debatowano o sprawach publicznych. Jednakże z czasem, przez kolejne aneksje i podboje Republika zyskiwała nowe tereny, obejmując w końcu całą Italię, a także ziemie ościenne. Na znacznej części tych podbitych terytoriów Rzymianie nadawali prawa obywatelskie miejscowym patrycjuszom, co wiązało się z określonymi przywilejami. Nas jednak interesuje tu przede wszystkim kwestia ich reprezentacji we władzy. Dziś może zdumiewać fakt, że Rzymianie wraz z poszerzeniem swego państwa, a co za tym idzie zwiększeniem liczby obywateli mieszkających na bardzo odległych od Rzymu terenach, nie zreformowali instytucji rządzenia. Nadal obowiązywała zasada udziału w zgromadzeniu na rzymskim Forum, gdzie osobiście musieli się stawić obywatele chcący mieć wpływ na politykę państwa. Tu, podobnie jak w Atenach, nie wypracowano systemu przedstawicielskiego, który dawałby możliwość faktycznego udziału we władzy wszystkim obywatelom. Robert A. Dahl, na którego rozważaniach tu się opieramy, podsumowuje swe spostrzeżenia: „Z dzisiejszej perspektywy dziwi brak we wszystkich tamtych systemach przynajmniej trzech podstawowych instytucji politycznych: narodowego parlamentu składającego się z wybranych przedstawicieli oraz wybieranych w ludowych wyborach władz lokalnych, które podlegałyby rządowi narodowemu. System łączący demokrację na poziomie lokalnym z parlamentem wybranym w powszechnych wyborach wówczas jeszcze nie został wynaleziony”¹³.

Wskazane przez Dahla instytucje pojawiły się znacznie później na północy Europy, np. w Anglii, Skandynawii, Szwajcarii i Holandii. Wolni mieszkańcy społeczności lokalnych zbierali się na swych zgromadzeniach, podczas których rozstrzygano o sprawach

¹² Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 142.

¹³ Robert A. Dahl, *O demokracji*, dz.cyt., s. 22.

bezpośrednio ich dotyczących, a także wybierano przedstawicieli do władz narodowych. W ten sposób instynktownie wręcz ziszczano zasadę „logiki równości wolnych ludzi”, stanowiącą podstawę demokracji, gdzie „rządy wymagają zgody rządzonych”¹⁴.

Bezpośrednim pierwowzorem współczesnych parlamentów przedstawicielskich był parlament średniowiecznej Anglii, którego początki sięgają XIII wieku. Gdy zachodziła taka potrzeba, król wzywał przedstawicieli zgromadzeń lokalnych, by rozstrzygać jakąś ważną dla państwa kwestię. Przedstawiciele ci, zwani prałatami i baronami, byli równocześnie królewskimi wasalami. Działali na podstawie uprawnień nadanych zgromadzeniom przez króla Jana bez Ziemi w *Magna Charta Liberatorum* z 1215 roku, oraz w *Statutum de tallagium non concedendum* z 1295 r. Pod koniec XIII wieku do zgromadzeń przyjęci zostali przedstawiciele stanów niższych: mieszczan i rycerstwa. W następnym wieku dokonano podziału parlamentu na dwie izby: Izbę Lordów, w której miejsce zarezerwowane było tylko dla prałatów i baronów, oraz Izbę Gmin, w ławach której zasiadali posłowie miast i rycerstwa. Wiek XIV uregulowano także kompetencje parlamentu odnośnie nakładanych podatków, a także jego uprawnienia ustawodawcze i sędownicze.

W toku dalszego rozwoju parlamentu angielskiego doprowadzono do zniesienia dwóch oddzielnie występujących grup, rycerstwa i mieszczan, i stworzenia jednego wspólnie obradującego ciała zwanego *commoners* – gmin.

W XVII wieku w Anglii doszło też do walki parlamentu z dążącymi do absolutyzmu monarchami. Ostatecznie w rewolucji zwanej Wspaniałą lub też Chwalebą (1688-1689) siły parlamentarne zwyciężyły Jakuba II i doprowadziły do objęcia tronu przez Wilhelma III Orańskiego, który przed koronacją w 1689 roku zaprzysiął tzw. *Bill of Rights*, ustawę ograniczającą władzę królewską. Na jej mocy król i parlament stanowili dla siebie władzę kontrolującą. W tym też czasie nastąpiło ugruntowanie się nowoczesnej zasady reprezentacji, wedle której poseł stał się nie tylko przedstawicielem swojego stanu czy okręgu, ale także reprezentantem narodu. Pociągało to za sobą pewną jego niezależność od wyborców, zwłaszcza w sytuacjach, gdy czasem lokalne interesy jego elektoratu musiały ustąpić przed dobrem państwa.

Kolejnym istotnym skokiem jakościowym angielskiego parlamentaryzmu było objęcie w 1716 roku tronu przez dynastię hanowerską. Doszło wówczas do ostatecznego ugruntowania się obecnych już od XVII wieku dwóch stronnictw politycznych: wigów (późniejszych liberałów) i torysów (późniejszych konserwatystów). Rada królewska, zwana także gabinetem, przekształciła się w radę ministrów, na czele której stanął jeden z nich

¹⁴ Patrz: Tamże, s. 23 i 26.

nazywany premierem. Z biegiem czasu Izba Gmin objęła kontrolę nad gabinetem, co doprowadziło do sytuacji, że o jego składzie decydowało stronnictwo, które aktualnie posiadało większość. Tą drogą doprowadzono do systemu rządów określanym mianem systemu parlamentarno-gabinetowego.

Obecnie parlament angielski składa się z izby wyższej, czyli Izby Lordów, izby niższej, czyli Izby Gmin i Suwerena, którym jest aktualnie panująca rodzina królewska. Izba Gmin wyłaniana jest co pięć lat w wyborach powszechnych w jednomandatowych okręgach wyborczych. Izba Lordów, do której należą parowie świeccy i duchowni potocznie zwani lordami, składa się z: parów dziedzicznych (tylko ci, którzy posiadają tytuł nie niższy niż barona), parów dożywotnich (bez prawa przeniesienia tytułu na potomków), wyższych duchownych, oraz parów prawa (z powołania) – osób mianowanych przez króla na wniosek premiera. Kompetencje Izby Lordów w zasadzie ograniczają się do opiniowania projektów ustaw uchwalanych przez Izbę Gmin, a także sądu najwyższego dla Anglii i Walii, Szkocji oraz Irlandii Północnej, a w sprawach karnych dla Anglii i Walii oraz Irlandii Północnej. Izba Lordów posiada także niewielkie kompetencje ustawodawcze.

To dość obszerne omówienie historii parlamentaryzmu angielskiego było konieczne, by zobaczyć, w jaki sposób rodziła się i kształtowała pierwsza demokracja przedstawicielska. Jej walory doceniali zarówno francuski filozof polityki Monteskiusz, jak i Ojcowie Założyciele Amerykańskiej Republiki, stawiając ją za wzór godny naśladowania. Gwarantuje ona bowiem, że nawet przy bardzo rozległym terytorium państwa, wszyscy jej obywatele mogą współdecydować o sprawach ich dotyczących, bez potrzeby osobistego udziału w zebraniach odbywających się w jednym miejscu, jak to było w przypadku rzymskiego Forum. Ponadto instytucja przedstawicielstwa pozwala obywatelom, za pośrednictwem ich reprezentantów, kontrolować prace parlamentu i w razie wystąpienia nieprawidłowości czy działań sprzecznych z ich oczekiwaniami, zgłaszać swoje zastrzeżenia. Oczywiście, impulsem do sprawnego działania instytucji przedstawicielskiej jest fakt jej kadencyjności, a więc możliwości wymiany swego przedstawiciela w wyborach powszechnych.

Jak twierdzi Robert A. Dahl „(...) wybory przedstawicieli rozwinęły się w średniowieczu, kiedy to monarchowie zdali sobie sprawę, że aby narzucić podatki, powoływać wojska i stanowić prawa, muszą zyskać zgodę szlachty, wyższego duchowieństwa i nielicznych zwyczajnych (nie całkiem zwyczajnych) mieszkańców dużych miast”¹⁵. Nie znaczy to, że idea ta od razu przyjęła się we wszystkich krajach i w równym stopniu. Jeszcze przez kilka wieków suwerenne miasta (gdzie przedstawicielstwo nie było

¹⁵ Tamże, s. 88-89.

potrzebne) z trudem przyjmowały na siebie zobowiązania związane z dobrem całego państwa. Właściwie dopiero potrzeba bezpieczeństwa, którą państwo zapewniało w znacznie większym stopniu niż mogły to sobie same zagwarantować, zmusiła je do politycznej lojalności. To oczywiście wiązało się z wystawieniem swego reprezentanta na forum państwowym. W sposób bardzo jasny i dobitny wyraził to John Stuart Mill zamykając swe rozważania w stwierdzeniu, że: „(...) jedynym rządem mogącym zadośćuczynić wszystkim wymaganiom stanu społecznego jest rząd, w którym cały lud ma udział; że wszelki udział w sprawowaniu choćby najpodrzedniejszych obowiązków publicznych bardzo jest pożyteczny; że udział ten wszędzie powinien być tak wielki, na jaki tylko zezwala stopień cywilizacji ogółu społeczeństwa i że wreszcie ostatecznym celem społeczeństwa powinien być udział wszystkich we władzy najwyższej. Ponieważ jednak w społeczeństwie przechodzącym rozmiarami swymi granice małego miasteczka, każdy osobiście w nader małej tylko części może uczestniczyć w sprawach publicznych, więc ideałem doskonałego rządu może być tylko rząd reprezentatywny”¹⁶.

Warto tu jeszcze przytoczyć wyliczone przez Roberta A. Dahl wady demokracji bezpośredniej: „Możliwość uczestniczenia gwałtownie maleje wraz ze wzrostem liczby obywateli. Choć wielu obywateli może uczestniczyć, słuchając mówców, maksymalna liczba uczestników, którzy mogą się wypowiedzieć w trakcie jednego zebrania, jest bardzo mała – prawdopodobnie mniej niż sto. W gruncie rzeczy owi w pełni uczestniczący obywatele stają się przedstawicielami pozostałych. Nie dotyczy to głosowania. (...) A zatem nawet w organizmie kierowanym przez demokrację bezpośrednią istnieje *de facto* rodzaj przedstawicielstwa. Nic nie gwarantuje, że w pełni uczestniczący członkowie są przedstawicielami pozostałych. Aby posiadać rzeczywisty system wyboru przedstawicieli, obywatele mogą słusznie chcieć ich wybierać w wolnych i uczciwych wyborach”¹⁷. A na często obecnie podnoszony argument, że sprzymierzeńcem idei demokracji bezpośredniej jest postęp komunikacji elektronicznej, Dahl odpowiada, iż może on rzeczywiście usprawnić samą procedurę oddania głosu podczas wyborów czy referendum, jednak pomimo popularności forów dyskusyjnych, nie gwarantują one ich merytorycznego poziomu, jak również w niewielkim stopniu sprzyjają rzeczywistemu zaangażowaniu się obywateli w rozwiązanie konkretnego problemu.

Ale Dahl widzi także w demokracji przedstawicielskiej ciemną stronę. Głównie związana ona jest z tym, że „(...) w systemie przedstawicielskim obywatele często przekazują

¹⁶ John Stuart Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków, Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, 1995, s. 86.

wielką i niekontrolowaną władzę podejmowania decyzji o podstawowym znaczeniu. Przekazują władzę nie tylko swoim przedstawicielom, ale, w sposób bardziej pośredni i nieklarowny przekazują władzę administratorom, biurokratom, urzędnikom, sędziom, a nawet organizacjom międzynarodowym. Z instytucjami poliarchicznej demokracji, która pomaga obywatelom wpływać na postępowanie i decyzje ich rządu, związany jest proces niedemokratyczny, układy między politycznymi i biurokratycznymi elitami¹⁸. A przecież nie ulega wątpliwości, że przeciętny obywatel w zderzeniu z instytucją o proveniencji polityczno-biurokratycznej skazany jest na przegraną. I jedyne, co mu pozostanie, to głos dezaprobaty dla „swojego” przedstawiciela przy następnych wyborach.

Tenże autor twierdzi także, że „najprawdopodobniej żadne inne instytucje polityczne nie kształtują politycznego krajobrazu danego kraju bardziej niż ordynacja wyborcza i system partyjny¹⁹. Rzeczywiście, nic w demokratycznym kraju nie wzbudza takiego zainteresowania i tylu emocji, a także niczemu innemu nie poświęca się tyle czasu i energii, jak właśnie wyborom i uczestniczącym w nich partiom politycznym. Wielu mniej zainteresowanych politycznie obywateli swoją orientację bieżącymi sprawami społecznymi zyskuje dopiero wówczas, gdy biernie lub czynnie zostają włączeni w nurt kampanii wyborczej, trudnej, dzięki swojej wszechobecności, do zignorowania.

Zacznijmy od instytucji wyborów. W demokratycznym państwie całokształt procedur i instytucji związanych z organizacją i przebiegiem wyborów określa ustawa zwana „ordynacją wyborczą”²⁰. Zawiera ona m.in. regulacje dotyczące podziału na okręgi wyborcze, sposób przyznawania mandatów w stosunku do liczby oddanych głosów, sam tryb głosowania oraz system liczenia głosów. Oczywiście, nie ma jednej, wspólnej dla wszystkich demokracji ordynacji wyborczej. Trudno też byłoby znaleźć taką ordynację, którą można by uznać za wzorcową. To, wedle jakich zasad będą przeprowadzane wybory uwarunkowane jest wieloma zmiennymi, często wynikającymi z kultury danego kraju, tradycji, geografii, a także bieżącej konfiguracji partyjnej. Nie będziemy tu szczegółowo analizować różnych ordynacji wyborczych, ograniczymy się jedynie do zarysowania dwóch jej zasadniczych wariantów: ordynacji proporcjonalnej i większościowej²¹.

System wyborczy działający w demokracji musi wyłonić taką grupę parlamentarzystów czy samorządowców, która, po pierwsze, będzie reprezentatywna dla

¹⁷ Robert A. Dahl, *O demokracji*, dz.cyt., s. 201.

¹⁸ Tamże, s. 207.

¹⁹ Tamże, s. 121.

²⁰ Patrz: Maciej Roman Bombicki, *Encyklopedia Actus Purus. Prawo i ekonomia. Leksykon prawniczy*, Polsko-Europejskie Towarzystwo Finansowe „Pol-Euro-Business” S.A., Warszawa, brak roku wydania, s. 177.

zróżnicowanego (pluralistycznego) społeczeństwa, po drugie, będzie sprawnie działała i podejmowała decyzje, po trzecie, reprezentując większość uszanuje prawa mniejszości.

Istotą **większościowego systemu wyborczego** jest to, że wyborca głosuje na konkretne osoby, a nie na listy partyjne, co charakteryzuje system proporcjonalny. A zatem mandat otrzymuje ten kandydat, który otrzymał największą ilość głosów. I to on będzie reprezentował okręg w parlamencie czy samorządzie.

System większościowy może mieć jednak kilka wariantów. Pierwszy opiera się na zasadzie **większości względnej**. Jest on najbardziej znany i szeroko stosowany w demokracjach. Opiera się na połączeniu formuły większościowej z jednomandatowymi okręgami wyborczymi (jest ich tyle, ile miejsc w parlamencie czy samorządzie), gdzie mandat otrzymuje ten, kto uzyskał najlepszy wynik. Obowiązuje tu więc reguła, że zwycięzca bierze wszystko, a przegrani odchodzą z niczym.

Ta ordynacja umożliwia osiągnięcie dobrego wyniku wyborczego partiom silnym, dobrze zorganizowanym, które są zdolne do prowadzenia swej kampanii w taki sposób, by wygrać choćby minimalną większością głosów, wystawiając swoich kandydatów w jak największej ilości okręgów. Sprawą bez większego znaczenia jest tu ogólna (bezwzględna) liczba otrzymanych głosów, która może być nawet mniejsza od partii konkurencyjnej, ale ważne jest właśnie to, by wygrać w jak największej ilości okręgów. Aby zrozumieć ten mechanizm zilustrujemy go przykładem. W trzech okręgach liczących każdy po stu wyborców konkurują ze sobą dwie partie: X i Y. W pierwszym i drugim okręgu wygrała partia X uzyskując po 51 głosów, natomiast w trzecim wygrała partia Y uzyskując 90 głosów. A zatem partia X w sumie zdobyła 112 głosów, a partia Y tych głosów ma aż 182. Pomimo ogólnie lepszego wyniku, jaki uzyskała partia Y może ona wprowadzić do parlamentu tylko jednego reprezentanta, natomiast partia X ciesząca się bezwzględnie słabszym poparciem, może ich mieć aż 2. Oczywiście, pozostaje pytanie, czy ten wynik wyborów osiągnięty dzięki takiemu systemowi wyłaniania reprezentantów do parlamentu czy samorządu pozwoli społeczeństwu czuć się faktycznie (bezwzględnie) reprezentowanym? Pozostawmy na razie to pytanie bez odpowiedzi, a wrócimy do niego po omówieniu wszystkich ordynacji.

Maurice Duverger, francuski politolog, badając systemy wyborcze w latach 50 i 60 XX wieku zaobserwował, że metoda względnej większości prowadzi do systemu dwupartyjnego, w którym owe dominujące dwie partie okresowo wymieniają się

²¹ Patrz: Bartłomiej Michalak, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego* [W:] „Dialogi Polityczne” Nr 3-4, lipiec 2004, s. 107 nn.

pierwszeństwem (tzw. Prawo Duvergera)²². Jednym z elementów decydujących o takim właśnie układzie partyjnym jest przekonanie wyborców, że skoro w wyborach partie zajmujące zazwyczaj trzecie, czwarte i dalsze miejsca nie mają większych szans otrzymanie mandatu do parlamentu, to nie ma sensu na nie głosować.

Prawo Duvergera zostało w jakimś stopniu podważone przez innych badaczy problemu, a także nie znalazło pełnego potwierdzenia w faktach. Jako przykład podaje się Austrię i Niemcy, gdzie przecież obowiązuje ordynacja proporcjonalna, a na scenie politycznej poważnie liczą się tylko trzy partie. Niezależnie jednak od tych wyjątków, system większościowy sprzyja redukcji ilości partii politycznych.

Przejdźmy teraz do wskazania na zalety i słabości większościowej ordynacji wyborczej. Do zalet należy zaliczyć przede wszystkim prostotę tego systemu i jego przejrzystość. Walka wyborcza odbywa się tu pomiędzy konkretnymi kandydatami, a dopiero później stojącymi za nimi partiami. Wyborca zatem ma pewność, że wybiera człowieka, a nie ugrupowanie z którym może do końca nie chce się identyfikować. To z kolei zmusza kandydata do stworzenia więzi między nim a jego potencjalnymi wyborcami. A gdy już wygra rywalizację, będzie zmuszony rozliczać się ze swych poczynań przed reprezentowanym przez niego okręgiem. Ponadto, na co wskazuje Marcin Król, „ordynacja oparta na zasadzie jednomandatowych okręgów niewątpliwie zapewnia większą stabilność władzy wykonawczej (...)”²³, a także „(...) gwarantuje partii rządzącej bezpieczną większość w organie ustawodawczym” – o czym pisze Bartłomiej Michalak²⁴.

Spośród wad tego systemu najczęściej wymienia się to, że z jednego okręgu może być wybrany tylko jeden poseł, co oznacza, że jakaś część obywateli należących właśnie do tego okręgu, a nie głosująca na zwycięzcę, nie ma swojego reprezentanta w parlamencie. Słabość ta jest szczególnie widoczna w przypadku, gdy o jeden mandat ubiega się więcej niż dwóch kandydatów. Wówczas zwycięzcą może zostać ktoś, kto faktycznie popierany jest przez małą część wyborców. Na przykład, gdy o mandat ubiega się czterech kandydatów zwycięzcy wystarczy, że poprze go nieco ponad jedna czwarta wyborców. Trudno tu mówić o rzeczywistej reprezentacji społeczeństwa. Ponadto naruszona zostaje żelazna zasada demokracji, jaką jest zasada rządów większości²⁵. Mandat bowiem otrzymuje ktoś, kto popierany jest *de facto* przez mniejszość. Pociąga to za sobą trudności w skutecznym

²² Patrz: *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „Prawo Duvergera”.

²³ Marcin Król, *Słownik demokracji*, „Res Publica”, Warszawa 1991, s. 34.

²⁴ Bartłomiej Michalak, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego*, dz.cyt., s. 111.

²⁵ Patrz: Tamże, s.112.

działaniu takiego parlamentu zaopatrzonego w dość niepewną legitymizację dla swych przedsięwzięć.

Konsekwencją pierwszej wymienionej tu wady systemu większościowego jest także i to, że pozbawiając szans na wygraną ugrupowania słabsze, doprowadza do nadreprezentacji ugrupowań silnych, co deformuje ideę reprezentatywności parlamentu rozumianą, jako organ przedstawicielski będący odbiciem różnorodności poglądów i postaw społeczeństwa²⁶. W tej sytuacji jakaś część społeczeństwa (czasem bardzo duża) pozbawiona będzie tych, którzy reprezentują ich poglądy.

Specjaliści od ordynacji wyborczych poszukując wyjścia z tej dość niekomfortowej dla demokracji sytuacji, gdy ktoś w ramach wyborów większościowych otrzymuje mandat, choć nie zdobył go w swoim okręgu bezwzględną większością głosów, znaleźli rozwiązanie w postaci dogrywki dwóch kandydatów, którzy w pierwszej turze wyborów zdobyli najwięcej głosów, choć żaden z nich nie uzyskał większości bezwzględnej. A zatem druga tura odbywa się już tylko z udziałem dwóch kandydatów i wygrywa ten, kto uzyska najwięcej głosów²⁷.

Ta metoda wyłaniania zwycięzcy (reprezentanta) ma jednak wiele słabych stron. Przede wszystkim doprowadza ona do dużego zniekształcenia preferencji wyborczej obywateli, gdyż stawia ich przed wyborem jednego z dwóch kandydatów (wystawionych przez swe partie), z których żaden może nie reprezentować ich poglądów. Po drugie, w warunkach poliarchicznych, gdzie na scenie politycznej występuje wiele partii, rodzi się zwyczaj poszukiwania i zawierania w drugiej turze koalicji, by w ten sposób zwiększyć szanse określonego kandydata. Bardzo często koalicje te odbiegają od upodobań sympatyków poszczególnych partii (a nawet jej szeregowych członków), jednak nie mają oni na to większego (a nierzadko żadnego) wpływu. Odbywa się to ponad ich głowami, co może rodzić poczucie alienacji wobec swej partii. Gdy owa alienacja przekroczy pewien psychologiczny próg może dojść do frustracji, która spowoduje zmianę politycznych preferencji, a to dodatkowo wypaczy ostateczny wynik wyborów.

²⁶ „Ordynacja większościowa preferuje duże partie polityczne, dlatego istnieje obawa, że znacząca część społeczeństwa – głosująca na małe partie – nie będzie miała swojej reprezentacji w parlamencie. Ordynacja proporcjonalna w pewnym sensie jest bardziej sprawiedliwa, ale równocześnie utrudnia formowanie rządu większościowego i w ten sposób osłabia jego dynamikę.”, Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 123.

²⁷ Podobny efekt można uzyskać stosując zasadę „głosu alternatywnego”, zgodnie z którą „(...) głosujący dokonują na swoich kartach wyborczych, uszeregowania poszczególnych kandydatów zgodnie ze swoimi poglądami politycznymi. W pierwszym etapie, przy wyznaczaniu zwycięzcy pod uwagę bierze się tylko ‘pierwsze preferencje’. Jeśli któryś z pretendentów uzyskał bezwzględną liczbę głosów tych preferencji (głosów), to otrzymuje mandat. Jeśli nikomu się to nie udało, skreśla się nazwisko tej osoby, która pierwszych preferencji uzyskała najmniej, a jej głosy przekazuje się kandydatom figurującym na jej kartach z ‘drugimi preferencjami’, proporcjonalnie do liczby tych preferencji. Procedurę powtarza się tak długo,

Przejdźmy teraz do omówienia drugiej formuły wyborczej, jaką jest **metoda proporcjonalna**. Jej idea opiera się na przekonaniu, że każda reprezentacja, parlamentarna czy samorządowa, powinna odzwierciedlać nie tylko poglądy większości, ale także mniejszości²⁸. Innymi słowy akcent położony jest tu na wybór takiego ciała, które nie tyle wskazywałoby która partia jest najsilniejsza, ale takiego, w którym każda opcja polityczna, społeczna czy gospodarcza obecna w społeczeństwie, miała swojego przedstawiciela we władzy ustawodawczej. Parlament ma więc być odbiciem społeczeństwa w całej jego różnorodności.

Pierwszym politykiem, który domagał się wprowadzenia proporcjonalnego systemu wyborczego był francuski filozof i matematyk, Jean Antoine de Condorcet (1743-94). Ale dopiero w 1842 roku angielski prawnik Thomas Hare (1806-91) stworzył dla niej właściwą legislacyjną formułę. Gorącym zwolennikiem proporcjonalnego systemu wyborczego był John Stuart Mill, który uważał go za najbardziej sprawiedliwy²⁹. Pierwsze wybory dokonane tą metodą przeprowadzono w Szwecji w 1891 roku, a później jeszcze w 1899 r. w Belgii i w 1906 r. w Finlandii³⁰.

System ten opiera się na wielomandatowych okręgach wyborczych, gdzie głosuje się nie tyle na konkretnych kandydatów, co na partie polityczne (komitety wyborcze). Oczywiście, to która partia i w jakiej ilości reprezentantów wejdzie do organu przedstawicielskiego zależy od uzyskanego poparcia w wyborach. Z tym jednak, że zwycięstwo konkretnego kandydata w danym okręgu wyborczym nie gwarantuje mu jeszcze wejście do parlamentu czy samorządu. W tym systemie liczy się przede wszystkim osiągnięcie określonego progu poparcia dla partii. I jeśli partia taki próg przekroczy, to dopiero wówczas kandydaci umieszczeni na listach wyborczych mają szansę na znalezienie się w organie przedstawicielskim, do którego wybory się odbywały. Nie bez znaczenia jest tu także i to, na którym miejscu listy znajdują się poszczególni kandydaci. Regułą jest, że do parlamentu wchodzi osoby w porządku umieszczenia na liście (którą to układają i zatwierdzają liderzy partii). A więc może być tak, że choć kandydat Y będący np. na 5 miejscu listy zdobył najwięcej głosów, to do parlamentu wejdzie kandydat X, których co prawda uzyskał niewielkie poparcie w głosowaniu, ale partia umieściła go na wyższym od Y miejscu na liście.

dopóki któryś z pretendentów nie uzyska wymaganej większości głosów.”, Bartłomiej Michalak, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego*, dz.cyt., s. 113.

²⁸ Patrz: Tamże, s. 115.

²⁹ Patrz: *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „Hare Thomas”.

³⁰ Patrz: Bartłomiej Michalak, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego*, dz.cyt., s. 116.

Jak widzimy, metoda proporcjonalna jest bardziej skomplikowana, przez to mniej przejrzysta niż większościowa. Do tego może ona występować w wielu systemach. My przybliżymy tu tylko dwa: system list partyjnych i system pojedynczego głosu przechodniego/przekazywanego³¹.

System oparty na listach partyjnych zakłada głosowanie na listy kandydatów sporządzone przez partie biorące udział w wyborach. Ale ten system też może występować w wielu jeszcze wariantach. Pierwszy wariant pozwala głosującemu na oddanie głosu na listę, bez możliwości głosowania na konkretną osobę, lub może ewentualnie postawić znak „x” przy nazwisku konkretnego kandydata, ale nie ma to żadnego znaczenia w przyznaniu tej osobie mandatu. O tym, kto go otrzyma decyduje wyłącznie partia, a ściślej, miejsce na liście, które partia przyznała kandydatowi przed wyborami.

Drugi wariant pozwala wyborcy na głosowanie na listę z możliwością zaznaczenia konkretnego kandydata, jako tego, którego preferuje na swego reprezentanta. Ilość głosów oddana na konkretną osobę będzie później uwzględniona przez partię po ostatecznym przeliczeniu głosów.

Trzeci wariant zakłada głosowanie na listę, na której jednak kandydaci nie są umieszczeni wedle partyjnych preferencji, ale np. alfabetycznie. Oddając głos na konkretną listę i konkretnego kandydata bezpośrednio decyduje się o jego szansach na otrzymanie mandatu.

I wreszcie wariant czwarty pozwala wyborcy na oddanie głosu na kandydatów z różnych list.

Wybór reprezentantów do organów przedstawicielskich osiągnięty za pomocą wyborów opartych na metodzie proporcjonalnej nie kończy się jednak z chwilą zamknięcia lokali wyborczych i podliczenia głosów. Drugim ważnym etapem jest znalezienie właściwej metody przeliczania głosów na mandaty. Nie jest bowiem możliwe, aby każda partia otrzymała dokładnie tyle mandatów, ile wynikałoby to z uzyskanych głosów. I tu w grę wchodzi różne matematyczne algorytmy, które, w zależności od ich rodzaju, mogą wzmocnić partię o bardzo dobrym wyniku wyborczym, albo przeciwnie, mogą działać na ich niekorzyść. Obecnie w Polsce stosuje się metodę d’Hondta, która wzmacnia partie silne. Wielu jednak polityków z małych partii forsuje metodę Sainte-Lague’a, która umożliwia partiom ze słabszym wynikiem wyborczym osiągnąć korzystniejszy przydział mandatów i która także uważana jest za metodę dającą wyniki bliższe faktycznym preferencjom wyborców. Nie

³¹ Patrz: Tamże, s. 116.

będziemy ich tutaj bliżej omawiać, gdyż znacznie wykraczałoby to poza ramy niniejszej pracy.

Przejdźmy do wyliczenia zalet i wad ordynacji proporcjonalnej. Zasadniczą zaletą tej ordynacji jest to, o czym wspomnieliśmy wyżej, a mianowicie wynik wyborczy osiągnięty za jej pomocą trafniej odzwierciedla rzeczywisty rozkład sympatii politycznych społeczeństwa. Ponadto, ukonstytuowany za jej pomocą organ władzy jest bardziej reprezentatywny dla społeczeństwa. Dotyczy to nie tylko profilu politycznego, ale także np. religijnego, etnicznego, czy regionalnego.

Dzięki tworzeniu list wyborczych mają szansę znaleźć się na nich ludzie z wielu środowisk, co daje wyborcom dużą możliwość wyboru. Pozwala to także lokalnym działaczom dokonać bardzo konkretnej autoprezentacji, co – choć może nie przełoży się na ilość zdobytych głosów – umożliwi ich identyfikację i zwiększy szansę w następnych wyborach.

Kolejnym argumentem za ordynacją proporcjonalną jest to, iż ogranicza ona przypadkowość wyników wyborów, oraz to, aby zdecydowaną większość mandatów uzyskała partia, która w poszczególnych okręgach wygrywa minimalną przewagą głosów. Nie stwarza też niebezpieczeństwa manipulacji w określaniu granic okręgów wyborczych, a jeśli już do tego dojdzie, to nie ma to aż tak zasadniczego wpływu na wynik wyborów, jak mogłoby to wystąpić w przypadku ordynacji większościowej.

Do wad tej ordynacji najczęściej zalicza się skupienie ciężaru wyborów na partiach politycznych, które to decydują o tym, kto w wyborach będzie je reprezentował i na którym znajdzie się miejscu na liście. Ostatecznie zatem to, kto będzie wybrany w większym stopniu decyduje ugrupowanie z którego kandydat startuje, a nie oddolny głos społeczeństwa. Można tu odnieść wrażenie, że zwycięzca wyborów do określonego organu władzy nie tyle reprezentuje społeczność okręgu, z którego kandydował w wyborach, ile partię, która umieściła go na swej liście. A to znów może stwarzać problem, komu dany reprezentant ma być lojalny: czy partii, która go wylansowała, czy społeczności, która zdecydowała o zwycięstwie danej partii i – mniej lub bardziej bezpośrednio – tego konkretnego reprezentanta. W sytuacjach rozbieżności interesów partii i społeczeństwa, co do jakiegoś działania, pojawia się konflikt sumienia, z którym dany reprezentant będzie musiał sobie poradzić.

Przy tej okazji rozpatrzmy jeszcze jedną kwestię związaną z określeniem samej roli przedstawiciela, czy reprezentanta³². Problemem tym zajmował się już Edmund Burke³³

³² Patrz: Radosław Markowski, *Populizm a demokracja: ujęcia, dylematy, kontrowersje* dz.cyt., s. 14.

i sformułował tu dwa idealne typy: „delegata” oraz „powiernika”. Według pierwszego modelu, reprezentant ma być „delegatem” społeczności, która go wybrała, a więc jego rola zamyka się w tym, aby w organach władzy działać i głosować dokładnie tak, jak życzą sobie tego jego wyborcy. Nie powinien zatem uważać się za kogoś mądrzejszego i lepiej zorientowanego od wyborców, a jedynie tego, który na forum szczegółowo przedstawia ich poglądy. Natomiast model „powiernika” pozwala na większą swobodę działania reprezentanta. Nie jest on zobowiązany do zachowań ściśle odwzorowujących oczekiwania wyborców, i tak np. w sytuacji konfliktu dobra reprezentowanej przez niego społeczności z dobrem kraju może stanąć po stronie tego drugiego. Autonomia, którą się cieszy zezwala mu na realizację – w ramach ogólnie sformułowanych oczekiwań wyborców – własnych celów politycznych wybranymi przez siebie metodami.

Dodajmy do powyższego tylko to, że model „delegata” mógłby w jakiś sposób wypełniać lukę pomiędzy demokracją bezpośrednią a pośrednią. Szczególnie dogodną formą ordynacji dla tego typu sprawowania władzy byłaby ordynacja oparta o jednomandatowe okręgi wyborcze, w których wybierana jest konkretna osoba, a kwestia jej przynależności partyjnej nie odgrywa większej roli. Również mało istotne byłyby tu merytoryczne kompetencje reprezentanta, natomiast liczyłyby się jego zdolności mediacyjne, siła przekonywania, sprawność w znajdowaniu koalicjantów, umiejętności socjotechniczne itp. Niewątpliwą słabością takiego rozwiązania byłoby niebezpieczeństwo przerostu partykularyzmu określonych grup społecznych nad dobrem ogółu. Po drugie, nie bez znaczenia byłaby tu świadomość polityczna społeczeństwa, które przecież na siebie musiałoby brać ciężar odpowiedzialności za podjęte przez „delegatów” ich decyzje. I tu, jak wydaje się, leżałaby zasadnicza rola partii, których zadaniem byłoby formowanie określonych poglądów politycznych, uświadamianie społeczeństwu problematyki rozpatrywanych zagadnień, a także wskazywanie kandydata, który mógłby zapewnić ich realizację³⁴.

³³ Patrz: Romuald Rydz, *Edmund Burke na ścieżkach wolności*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005, s. 155.

³⁴ Warto tu jeszcze wymienić „typologię” ról posłów, jaką zbudowali Wojciech Sokół i Marek Żmigrodzki, na podstawie badań Cz. Znamierowskiego i I. Jacewicza nad samoświadomością parlamentarzystów I kadencji parlamentu RP (tzw. „kontraktowego”): 1) **poseł-specjalista** (postrzegający pracę w parlamencie bardziej jako działalność profesjonalną niż polityczną), 2) **poseł-polityk** (widzi w Sejmie miejsce działalności politycznej, a jego celem jest realizacja interesów własnego ugrupowania politycznego, przy czym może to być poseł-pragmatyk bądź poseł-ideolog), 3) **poseł-reprezentant** (reprezentuje swoich wyborców, którzy stanowią dla niego stały punkt odniesienia), 4) **poseł-społecznik** (Sejm jest dla niego miejscem, ale niejednym działalności społecznej, co wynika z jego cech osobowościowych), 5) **poseł-wojownik** (chce walczyć w słusznej sprawie, wiedząc, co jest dobre, a co złe), poseł-negocjator (poszukuje możliwości rozwiązywania konfliktów, jest otwarty na współpracę. Owe typy odnoszą się do posłów X kadencji, natomiast w Sejmie demokratycznym doszedł nowy typ, określany jako 6) **‘poseł-biznesmen’**, który uważał siebie samego za przedstawiciela ‘stanu trzeciego’ i interesował się przede wszystkim sprawami gospodarczymi, podatkowymi, nie zaś czysto politycznymi, ideologicznymi czy moralnymi.”, Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, *Elity polityczne [W:] Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Praca

Wróćmy jednak do wyliczania słabych stron ordynacji proporcjonalnej. Procedura wyłaniania reprezentantów społecznych w oparciu o listy wyborcze, które swój kształt zawdzięczają zakulisowemu, a więc często niejasnym dla społeczeństwa targom wewnątrzpartyjnym, powoduje, że na listy w poszczególnych okręgach trafiają osoby często mało znane i niesprawdzone przez wyborców. Zdarza się, że na listę dostanie się osoba, która z danym regionem nie ma nic albo ma niewiele wspólnego, a więc nie zna i nie czuje specyfiki problemów, z którymi muszą się zmagać jego mieszkańcy. Trudno w tej sytuacji oczekiwać jakiegóż szczególnej więzi z wyborcami i reprezentowanym przez siebie regionem. A dorzucić do tego należy jeszcze znikomy wpływ wyborców na poczynania swego reprezentanta w organach władzy: na to, jakie będzie ostatecznie podejmował decyzje, z kim będzie zawiązywał sojusze, czy w trakcie swej kadencji nie zmieni poglądów.

Efektom wyłonionej reprezentacji na podstawie wyborów proporcjonalnych jest też brak „(...) jasnej i przejrzystej linii oddzielającej opozycję od rządzących”³⁵. Dodatkowo do organów władzy wprowadzone są liczne partie polityczne, co powoduje, że prawie niemożliwym jest utworzenie np. rządu w oparciu o tylko jedno ugrupowanie. A zatem, aby utworzyć gabinet ministrów zdolny do skutecznego działania, koniecznym staje się zawieranie koalicji w organie ustawodawczym z innymi partiami, co niekoniecznie jest po myśli wyborców. Pamiętać musimy, że zawiązywaniu koalicji towarzyszy kompromis, który niejednokrotnie sprowadza się do częściowej rezygnacji z własnych programów czy stanowisk na rzecz koalicjanta. Osłabia to więc reprezentantów z elektoratem, a niejednokrotnie rozczarowuje do tego stopnia, że wyborca przestaje identyfikować się z tym, na kogo oddał swój głos. Wspomnieć tu jeszcze trzeba, że w trakcie kadencji te koalicyjne sojusze mogą ulegać zmianie, co jeszcze pogłębia chaos i stopień zagubienia przeciętnego wyborcy.

To, o czym wspomnieliśmy przed chwilą przekłada się także na ogólną niestabilność rządu i parlamentu. Zwycięstwo w wyborach nie gwarantuje jeszcze utworzenia przez daną partię rządu. Zdarza się, że dobry wynik wyborów i liczna parlamentarna reprezentacja, nie posiadająca jednak bezwzględnej większości i nie mając szans na odpowiadającą jej koalicję, rezygnuje ze sformułowania rządu i zmuszona jest do zajęcia miejsca opozycji. Nie trzeba tu specjalnie przekonywać, że rząd powstały z licznych partii połączonych umową koalicyjną nie gwarantuje ani sprawności działania, ani długiego istnienia.

zbiorowa pod redakcją Bogumiła Szmulika i Marka Żmigrodzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 472.

³⁵ Bartłomiej Michalak, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego*, dz.cyt., s. 119.

Ważnym elementem towarzyszącym ordynacji proporcjonalnej jest stosowanie tzw. „progów wyborczych” zwanych także „klauzulą zaporową”, polegających na tym, że wprowadza się zasadę minimalnego procentowego poparcia wyborców dla komitetów wyborczych, tak, że gdy dany komitet go nie osiągnie, nie uczestniczy w rozdaniu mandatów³⁶. Celem „progów” jest zapobieżenie rozdrobnieniu parlamentu, co nie sprzyja sprawności jego działania. Ich istnienie powoduje jednak, że pewna część społeczeństwa, głosząca na komitety, które nie przekroczyły owego progu, nie ma swoich reprezentantów. Podważa to przekonanie, że ordynacja proporcjonalna zapewnia większą reprezentatywność niż ordynacja większościowa.

Do elementów osłabiających ideę reprezentatywności ordynacji proporcjonalnej zalicza się także: metodę alokacji mandatów wzmacniającą silne partie, przyznawanie dodatkowej puli mandatów ugrupowaniom największym, czy blokowanie list³⁷. Argumenty te bardzo często bywają podnoszone przez przeciwników ordynacji proporcjonalnej i domagających się wprowadzenia ordynacji większościowej.

Zwróćmy jeszcze uwagę na ocenę – negatywną – ordynacji proporcjonalnej, jaką wystawił jej Karl Popper – autor znakomitej książki „Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie”. W artykule „O demokracji” z 1988 roku pisze on, że zasadniczy problemem filozofii politycznej nie powinien opierać się na platońskim pytaniu: „kto powinien rządzić?”, ale „(...) jaki powinien być ustrój państwa, tak by można się było pozbyć złych władców bez rozlewu krwi i przemocy?”³⁸. Dla Poppera takim ustrojem jest oczywiście demokracja, bowiem ma ona wewnętrzną zdolność eliminowania złych rządów poprzez mechanizm cyklicznie odbywających się wyborów nowych władz. Jednak pojawia się tu praktyczny problem wyboru najskuteczniejsze metody wyborczej: proporcjonalnej, czy może raczej większościowej? Jako podstawowy argument wymierzony w ordynację proporcjonalną Popper uznaje fakt, iż nadaje ona partiom status konstytucyjny, a to z kolei powoduje, że w wyborach wybieram nie osobę, którą uważam, za właściwą do reprezentowania moich interesów, ale partię. I to ona rękoma swych władz przypisuje mi niejako mojego reprezentanta. A zatem mój wpływ na to, kto będzie przedstawiał i bronił moich spraw jest jedynie pośredni.

³⁶ Obecnie w Polsce obowiązuje zasada, że w wyborach do Sejmu próg dla partii oraz komitetów wyborczych wynosi 5 %, a dla koalicji partii 8 %.

³⁷ Polega ono na tym, że np. dwa komitety wyborcze na drodze porozumienia tworzą wspólny blok wyborczy oraz zawierają umowę o wspólnym podziale mandatów. Korzystając z dodatkowej puli mandatów dla najsilniejszych komitetów partii te miałyby ich do podziału więcej, niż mogłyby uzyskać osobno.

³⁸ Karl Popper, *O demokracji*, dz.cyt., s. 14.

Jeśli przyjmujemy, że „obowiązkiem (...) posła jest reprezentowanie interesów wszystkich ludzi, których reprezentuje, zgodnie ze swoją najlepszą wiedzą i wolą”³⁹, to jakiegokolwiek jego zobowiązania wobec partii politycznej, z której się wywodzi, winny być zepchnięte na dalszy plan. Jak uważa Popper, powiązanie reprezentanta z partią winno być o tyle ścisłe, o ile pozwala mu ona na lepsze wywiązywanie się z jego pierwotnego obowiązku, jakim jest służba społeczeństwu. Niestety, wg Poppera konstytucyjnie zagwarantowana ordynacja proporcjonalna nie daje gwarancji na takie podejście posłów do swojej roli. Kandydat jest bardziej zainteresowany sposobem dotarcia do władz partii, niż ewentualnych wyborców. A kiedy już zdobędzie mandat, czyni wszystko, aby nie uchybić lojalności wobec swych partyjnych mocodawców, nawet jeśli będzie to wymagało wyparcia się obietnic złożonych wyborcom.

Drugim negatywnym skutkiem ordynacji proporcjonalnej jest – wg Poppera – „odarcie posła z odpowiedzialności osobistej” za podejmowane decyzje⁴⁰. Czyni ona z posła „maszynkę do głosowania” wedle wytycznych partii, a nie samodzielnie myślącego człowieka. A przecież społeczeństwo demokratyczne powinno być zarazem społeczeństwem świadomym i samodzielnym w swym działaniu. I jeśli dotyczy do każdego obywatela państwa, to tym bardziej tego, kto mieni się być społecznym reprezentantem.

System proporcjonalny sprzyja także – o czym pisaliśmy wyżej – powstawaniu różnych partii, z których większość ma realną szansę zaistnienia na scenie politycznej za pomocą własnego reprezentanta w parlamencie. Z jednej strony jest to zjawisko pozytywne, gdyż zwiększa możliwość wyboru politycznego zaangażowania się społeczeństwa. A z drugiej strony, dla Poppera jest to tylko pozorna korzyść, gdyż duże rozdrobnienie partii utrudnia sformułowanie skutecznie działającego organu ustawodawczego czy wykonawczego, co w ostateczności zmusza partię zwycięską, ale nieposiadającą absolutnej większości (a przy dużej ilości partii jest to bardzo trudne) do szukania koalicjanta (najczęściej jest to jakaś mała partia). Może się zdarzyć, że tych koalicjantów będzie dwóch lub trzech, co dodatkowo komplikuje sytuację partii wiodącej. Zmusza ją to bowiem do ustępowania w wielu punktach ze swojego programu na rzecz programu tego, czy innego koalicjanta. Bywa także i tak, że o możliwości realizacji określonego działania przez rząd, czy wprowadzenia ustawy przez sejm, decydować będą głosy owych koalicyjnych partnerów, co daje im realnie nieproporcjonalną siłę w porównaniu z tym, jaką stanowią reprezentację społeczną. Inne niebezpieczeństwo umów koalicyjnych związane jest z tym, że owi mali partnerzy mają

³⁹ Patrz: Tamże, s. 17-18.

⁴⁰ Patrz: Tamże, s. 18.

możliwość wprowadzenia elementów swoich programów, które nie posiadają szerokiego poparcia społecznego. Programy takich partii są bowiem często skoncentrowane na określonej grupie społecznej, np. rolników, która stanowi niewielki procent społeczeństwa. Forsowanie ustaw im sprzyjających może godzić w dobro ogółu, a przy okazji stwarza niebezpieczną dla demokracji, bo destabilizującą i wątpliwą moralnie sytuację, w której to mniejszość decyduje o większości.

Popper zwraca tu jeszcze uwagę na fakt, że w rządach koalicyjnych rozmywa się odpowiedzialności za podejmowane decyzje. W układzie takim zawsze można powiedzieć, że coś zostało podjęte w takim, a nie innym kształcie, bo tylko na to godził się koalicjant. Oczywiście, jeszcze mniej odpowiedzialnym za rządzenie czuje się sam koalicjant, który, gdy będzie mu to wygodne, stwierdzi, że jego faktyczny udział w sprawowaniu władzy był proporcjonalny do stanowionej reprezentacji.

W kwestii odpowiedzialności reprezentacja proporcjonalna ma jeszcze jeden mankament: wyborcy idą do urn z przekonaniem, że najpewniej żadna partia nie odniesie absolutnego zwycięstwa i konieczny będzie układ koalicyjny, a zatem głosować będą na różne partie, nawet te zupełnie marginalne, co osłabi szansę na samodzielne rządzenie partii najsilniejszej. Dodatkowo rodzi to poczucie ograniczonej odpowiedzialności za oddany głos, bo ile on tak naprawdę znaczy, skoro rzeczywisty podział władzy dokona się dopiero po wyborach, gdy zakulisowo poszczególne partie będą negocjowały umowy koalicyjne, a to przecież będzie się odbywało z pominięciem preferencji wyborców, a nierzadko wbrew temu, co sami by chcieli.

Popper w tym swoim krótkim artykule nie dostrzega w zasadnie żadnych pozytywnych elementów związanych z istnieniem koalicji. A przecież można tu wymienić przynajmniej dwie, jak się wydaje oczywiste, korzyści z takiego układu sprawowania władzy. Po pierwsze, koalicyjny partner, choćby najmniejszy, reprezentuje jakąś część społeczeństwa, które w wyborach udzieliło mu swego poparcia. Tym samym utworzony rząd koalicyjny zwiększa swoją reprezentatywność, co pozwala większej części społeczeństwa identyfikować się z jego działaniami. Po drugie, koalicjant oprócz tego, że wspomaga działanie partii rządzącej, to także kontroluje jego poczynania. Patrząc z innej niż zwycięzcy perspektywy, może dostrzec słabości proponowanych działań i na bieżąco je korygować. Winien zatem być partnerem, który jako pierwszy zgłasza swoje wątpliwości co do pewnych rozwiązań i w ramach koalicyjnych spotkań roboczych uzgadniać ostateczny kształt proponowanych projektów.

Wydaje się jednak, że dla Karla Poppera najważniejsza jest przejrzystość sceny politycznej, szczególnie w odniesieniu do przyjmowanej na siebie odpowiedzialności za rządzenie, a także sprawność i dynamika działań rządu czy parlamentu. Dlatego opowiada się za ordynacją proporcjonalną i systemem dwupartyjnym. Na zarzut, że pozostanie na scenie politycznej tylko dwóch partii odetnie jakąś część społeczeństwa od posiadania swojej reprezentacji politycznej, Popper odpowiada, że przecież nic nie stoi na przeszkodzie, aby owe dwie partie uelastyczyły się w swych poglądach na tyle, by skupić wokół siebie sympatie różnych środowisk. Tak jest w Anglii czy Stanach Zjednoczonych, a przecież nie nikt powie, że są to kraje tłumiące kulturowy i ideowy pluralizm, lub że są mało demokratyczne.

W bilateralnym układzie partyjnym istnieje też większa wewnątrzpartyjna dyscyplina i kontrola, a wszystko to razem powiązane z wyczuleniem na ocenę, jaką każdorazowo przy wyborach wystawiają jej wyborcy. Jak uważa Popper: „(...) w systemie dwupartyjnym partia pokonana skłonna jest potraktować poważnie porażkę wyborczą. Może zatem poszukiwać reformy wewnętrznej własnych celów, tj. reformy swej ideologii. Jeśli partia zostanie pokonana dwa razy po kolei, albo i trzy razy, poszukiwania nowych idei może się stać gorączkowe, co jest oczywiście zdrową reakcją”⁴¹.

Dodajmy do tego – choć Popper na to wprost nie wskazuje – że dwubiegunowość partyjnej sceny politycznej może też dyscyplinująco działać na samych polityków. Tam, gdzie założenie nowego ugrupowania politycznego nie stanowi większego problemu, oraz gdy ten nowy twór może szybko zyskać realne szanse na liczącą się pozycję wśród innych podobnych ugrupowań, tam też poszczególni politycy chętniej porzucają jedną partię na rzecz innej (albo zakładają nową), nie ryzykując przy tym politycznego niebytu. Inaczej rzecz się ma w sytuacji, gdy na politycznej scenie liczą się tylko wie partie. Skłócony ze swoją partią jej członek chętniej będzie szukał dróg porozumienia i szybciej podda się wewnątrzpartyjnej dyscyplinie, wiedząc, że odejście z partii równa się utracie oparcia dla swojej politycznej kariery.

Oczywiście, zarówno model demokracji bezpośredniej, jak i przedstawicielskiej ma swoje zalety i wady. Ale przecież wybierając jeden, nie musimy całkowicie odrzucać drugiego. Więcej, oba mogą funkcjonować obok siebie uzupełniając się nawzajem. Dahl twierdzi, że „Im mniejszy jest organizm demokratyczny, tym większe są możliwości uczestniczenia przez obywateli i tym mniejsza jest potrzeba przekazywania przedstawicielom uprawnień do podejmowania decyzji. Im większy jest organizm, tym większe są jego

⁴¹ Patrz: Tamże, s. 21.

możliwości radzenia sobie z problemami ważnymi dla obywateli i tym większa jest potrzeba, by obywatele przekazywali przedstawicielom uprawnienia do podejmowania decyzji”⁴². Zatem to, jaki model wybierzemy w poważnej części zależy od owego „organizmu demokratycznego”, którym może być zarówno państwo, jak i funkcjonujące w tym państwie małe stowarzyszenie czy zespół zadaniowy. Dla sprawnego rządzenia państwem lepsza jest demokracja przedstawicielska, a dla małego stowarzyszenia, czy zespołu właściwszym może okazać się bezpośrednie uczestnictwo wszystkich członków.

Dokonajmy tu krótkiego podsumowania niniejszego paragrafu. Udział społeczeństwa w rządzeniu państwem za pomocą wyborów, które wyłaniają jego reprezentantów jest jednym z kluczowych elementów demokracji. Muszą być one wolne, rozpisywane w ściśle określonych odstępach czasu, każdy dorosły obywatel musi mieć czynne i bierne prawo uczestniczenia w nich, a także musi być z góry znana ordynacja, według której będą się one odbywały. Przyjęty rodzaj ordynacji „(...) w istotny sposób determinuje zachowania uczestników życia politycznego, wpływa na ich strategie, decyzje, działania”⁴³. Wpływa na sposób funkcjonowania partii politycznych, szczególnie podczas samych wyborów. Naturalnie kształtuje także ich ilość oraz sposób komunikowania się ze społeczeństwem. Bez nadzwyczajnej przesady można powiedzieć, że ordynacja wyborcza bezpośrednio wpływa na kulturę polityczną danego społeczeństwa, dlatego tak istotny jest właściwy jej dobór. Powinien on uwzględniać nie oczekiwania partii, co do wyniku głosowania (a niestety często to ten czynnik jest decydujący) ale tradycję polityczną danego kraju, jego ideologiczne zróżnicowanie, poziom wykształcenia i świadomości obywatelskiej, ukształtowanie geograficzne itd.

Czy reprezentacja polityczna wyłoniona za pomocą ordynacji większościowej uczyniłaby samą politykę bardziej merytoryczną, a tym samym mniej skupioną na dzieleniu stanowisk i nakreślanu zakresu kompetencji swoich i koalicjantów, czy politycy staliby się bardziej odpowiedzialni i gotowi do ponoszenia konsekwencji za swoje działania, a mniej kryjący się za plecami innych polityków? Czy ordynacja proporcjonalna z wielomandatowymi okręgami wyborczymi pozwala na wyłonienie reprezentacji lepiej odzwierciedlającej faktyczne preferencje wyborców? Czy oddanie elitom partyjnym prawa do budowania list wyborczych ułatwia dostanie się do organów władzy ludzi bardziej kompetentnych i lepiej przygotowanych politycznie? Nie ma na te pytania łatwych odpowiedzi, bo nie ma złej ani dobrej ordynacji wyborczej. Jedna ordynacja może doskonale

⁴² Robert A. Dahl, *O demokracji*, dz.cyt., s. 204.

⁴³ Bartłomiej Michalak, *Większościowy czy proporcjonalny? Spór o kształt systemu wyborczego*, dz.cyt., s. 122.

sprawdzać się w jednym państwie, a równocześnie nie znać egzaminu w innym. Pamiętać jednak należy, że zmiana jednej ordynacji na drugą może pociągnąć za sobą iście rewolucyjną przebudowę całego politycznego krajobrazu społeczeństwa, a szczególnie dotyczyć to będzie partii politycznych.

I jeszcze jedna cenna uwaga. Jak zauważają autorzy „Systemów politycznych współczesnego świata” „(...) obieralne rządy mogą realizować politykę wyrażającą interes bądź szerokiej zbiorowości, bądź wąskiej mniejszości. Zwycięzca rywalizacyjnych wyborów może potraktować swój sukces jako upoważnienie do urzeczywistnienia sformułowanej przez siebie (i niekoniecznie zgodnej z wartościami demokratycznymi) wizji politycznej, która nie podlega żadnej korekcie ani nawet krytyce z czyjejkolwiek strony. Rywalizacyjne wybory nie prowadzą, a przynajmniej nie muszą automatycznie prowadzić, ani do rządów prawa, ani do respektowania praw jednostek, ani do ograniczeń arbitralności władzy”⁴⁴. Dlatego myśliciele polityczni o nachyleniu liberalnym uważają za lepszą sytuację dla demokracji, gdy w państwie przede wszystkim respektuje się prawa człowieka i jego wolności (owe najważniejsze wartości liberalne), niż gdy wybory zawierają wszystkie proceduralne standardy.

Wybory, oprócz wyłonienia reprezentacji społecznej, porządkują społeczeństwo wedle jego preferencji politycznych na „mniejszość” i „większość”. Już sama świadomość tego, jak bardzo wynik wyborczy zależy od przyjętej procedury głosowania (metody oddawania głosów i sposobu ich liczenia) powinna ostudzić naszą wiarę w to, że większość ma zawsze rację i że każdorazowo jest to najlepszy sposób na rozwiązywanie trudnych i spornych kwestii. Na pewno jest to sposób łatwy i w wielu przypadkach wystarczająco dobry. Jednak liberalna wiara w to narzędzie podejmowania decyzji, jakim jest głosowanie, podkopane zostaje przez dwie względne: pierwszą, wyłonioną reprezentację społeczną, która ostatecznie i rzeczywiście podejmuje decyzje dotyczące wszystkich, a która wcale nie musi być większością bezwzględną (np. w przypadku zastosowania ordynacji większościowej z jednomandatowymi okręgami wyborczymi); i drugą, dotyczącą rzeczywistego udziału społeczeństwa w wyłonieniu owej reprezentacji, co czyni ją, bądź nie, prawdziwie reprezentatywną, a więc i posiadającą społeczną legitymizację (trudno bowiem mówić o reprezentatywności gremium, jeżeli wyłonione zostało przy frekwencji np. tylko 30 procent uprawnionych do głosowania).

⁴⁴ Andrzej Antoszewski i Ryszard Herbut, *Systemy polityczne współczesnego świata*, dz.cyt., s. 17-18.

Pułapką jest tu już sama „większość”, gdyż, jak widzieliśmy, nie zawsze musi odpowiadać temu, co wyraża. Osobną sprawą jest to, czy ewentualna większość zawsze ma rację i czy w ogóle można tego od niej wymagać. Ale tym zajmiemy się w kolejnym paragrafie. Na koniec przytoczmy jeszcze niezwykle trafne spostrzeżenie Marcina Króla, który uważa, że „(...) istnieją poważne podstawy do wątpliwości, czy zasada głosowania, zgodnie z którą większość podejmuje decyzje, jest charakterystyczna dla demokracji. (...) A nawet jeśli jest charakterystyczna dla demokracji, to stanowi jeden z najsłabszych punktów demokratycznego ideału”⁴⁵.

⁴⁵ Marcin Król, *Filozofia polityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2008, s. 207.

2. Rola i zadania opinii publicznej

Iluzoryczne okazały się pragnienia idealistów sądzących, że demokracja zniesie podział lub choćby napięcie wynikające z podziału na rządzących i rządzonych. Cała polityka zasadza się na stosunku między tymi dwoma grupami i żaden ustrój tego nie zmieni. Prawdą jednak jest, że w demokracji podejmowanie decyzji politycznych przysługuje, we właściwym sobie wymiarze i sektorze, każdej ze stron. „Władza ludu” czy też „rząd ludu” najdobitniej dochodzi do głosu podczas wyborów. I ten wybór, obudzony raz na cztery czy pięć lat, kapitalnie rozstrzyga o dalszym biegu podejmowania decyzji w państwie. Wybory będące w gruncie rzeczy sumowaniem opinii są w dalszej perspektywie poszukiwaniem konsensusu w sprawach istotnych dla społeczności. Są one podstawowym gwarantem i fundamentem demokracji. Dlatego muszą być wolne. Ale wolna musi być także atmosfera kształtowania opinii społecznej⁴⁶. Bez niej wolne wybory są tylko iluzją, fikcją demokracji, podobnie jak fikcją byłaby suwerenność ludu.

Zdecydowane odwoływanie się do „opinii publicznej” odnajdujemy dopiero podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Według Jürgena Habermansa „Rewolucja Francuska zespoliła elementy, które dotychczas funkcjonowały oddzielnie: krytycyzm, kontrola nad państwem i kreowanie praw. Rewolucja nie tylko tworzy instytucje sfery publicznej (prasa, arena debaty publicznej, grupy parlamentarne i załóżki partii politycznych) ale ustanawia również konstytucyjny status tych instytucji, oraz przynosi uświadomienie roli politycznej opinii publicznej”⁴⁷.

Oczywiście, opinia jako taka istniała i wcześniej, lecz nie miała ona istotnego wpływu na bieg spraw politycznych – chyba, że napęczniała do tego stopnia, że wzniesiła bunt czy wojnę. Można co prawda dostrzegać pewną skarłowaciałą formę „opinii publicznej” w rzymskim *vox populi*, czy średniowiecznej doktrynie przyzwolenia, ale daleko im było do jej obecnej kondycji. Swego prawdziwego znaczenia zaczęła nabierać dopiero w latach trzydziestych XX wieku, kiedy to stworzono narzędzia do jej badania⁴⁸. Należy także pamiętać, że owo „publiczna” nie oznacza tylko powszechna, przysługująca wszystkim czy też wielu, ale że dotyczy spraw publicznych – *res publica*. A więc „opinia publiczna” jest pojęciem wybitnie politycznym, wyrażającym stan pragnień, oczekiwań, postaw, preferencji,

⁴⁶ Patrz: Ewa Nowak, Karolina M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 67 nn.

⁴⁷ Cytat za: Andrzej W. Jabłoński, *Opinia publiczna* [W:] *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, Praca zbiorowa pod redakcją Bogumiła Szmulika i Marka Żmigrodzkiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, s. 476.

⁴⁸ Patrz: *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „Opinia publiczna”.

poglądów jednostek tworzących społeczeństwo⁴⁹. Aby taka opinia mogła się swobodnie i rzeczowo kształtować potrzebny jest odpowiedni klimat informacji odnoszący to, co jednostkowe do problemów i racji ogólnych.

Ważnym elementem w rządach demokratycznych jest formułowanie się konsensusu. Według Maxa Webera jest to sytuacja, „gdy oczekiwania względem zachowania innych są rzeczywiste, ponieważ inni akceptują te oczekiwania jako uzasadnione dla nich samych bez wyraźnego porozumienia”⁵⁰. Giovanni Sartori natomiast wymienia dwa podstawowe odniesienia konsensusu: do społeczeństwa i do demokracji⁵¹. Pierwsze, społeczne odniesienie konsensusu, dotyczy pokonania dychotomii wyrażonej przez *homo homini lupus* na rzecz *homo homini socius*. Konsensus ma na celu zlikwidowanie antagonizmów i doprowadzenie do zintegrowania społeczeństwa. Ma więc on pewne cechy koncepcji „umowy społecznej”. Drugie, demokratyczne odniesienie konsensusu, opiera się na współdziałaniu społeczeństwa w rządzeniu dzięki uzyskaniu porozumienia dotyczącego: a) wartości ostatecznych (podstawowych), takich jak wolność czy równość, a które to kształtują system poglądów; b) reguł gry politycznej i procedur; c) konkretnych rządów i ich polityki. Uprawnione jest też mówienie o trzech poziomach konsensusu: a) społeczności lokalnej – konsens podstawowy; b) systemu rządów – konsens proceduralny; c) polityki – konsens polityczny⁵².

Konsensus podstawowy, dotyczący sfery wartości jest fundamentalny i decyduje o homogeniczności społeczeństwa.⁵³ Nie likwiduje on, co oczywiste, wszystkich napięć, jednak stwarza warunki i punkty odniesienia do ich likwidowania. Konsensus proceduralny określa, jak dane konflikty mają być rozwiązywane. W społeczeństwie demokratycznym chodzi oczywiście o procedury pokojowe. Podstawową zasadą – zasadą *sine qua non* demokracji – jest tutaj konsensus, co do sprawowania rządów przez większość. Dalsze „reguły gry” wynikają jakby z tej pierwszej. Trzeci konsensus, czyli odnoszący się do polityki, dotyczy formułowania zgody na określone poglądy. W tym punkcie jakby najgłębiej potwierdza się zasada, że demokracja jest sztuką rozwiązywania konfliktów. Istotną rolę odgrywają tu partie polityczne, które budują na różnorodności konsensus pluralistyczny.

⁴⁹ Por: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 117.

W słowniku politologicznym „opinia publiczna” definiowana jest najczęściej, jako: „zsumowane poglądy obywateli w odniesieniu do różnych kwestii politycznych”, a wg V.O.Key’a to „suma prywatnych opinii obywateli, które brane są pod uwagę przez rządy przy podejmowaniu decyzji”, Andrzej W. Jabłoński, *Opinia publiczna* dz.cyt., s. 481.

⁵⁰ *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „konsensus”.

⁵¹ Por: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 119.

⁵² Por: Tamże, s. 120.

⁵³ „A. Comte nazywał konsens więzią, która umożliwia istnienie społeczeństwa. Stąd można zakładać istnienie konsensu minimalnego we wszystkich systemach społecznych, które istnieją przez dłuższy okres czasu.

Wspomnieliśmy wyżej o tzw. opinii publicznej, jako o ważnym komponencie demokracji. Jest ona zespołem poglądów wyrażanym przez społeczeństwo na ważne zagadnienia dotyczące ogółu. Można powiedzieć, że jej tworzenie odbywa się na trzech poziomach: a) kształtują ją elity i przesyłają w dół, do mas; b) kierunek odwrotny, czyli z dołu ku górze, do elit; c) poprzez identyfikacje grup odniesienia⁵⁴.

Pierwszy z wymienionych poziomów dobrze obrazuje *model kaskadowy* Deutscha⁵⁵. Jako przykład służy tu spływ wody przerywany stopniami lub zbiornikami. Na górze znajdują się specjaliści: ekonomiści, socjologowie, prawnicy itd. Ich opinia spływa do elit politycznych i rządowych. Ci zaś przekazują ją mediom a media przywódcom opinii i na koniec społeczeństwu (razem pięć kaskad). Na każdym z tych poziomów dochodzi do modelowania treści tak, jak tego wymaga przekazanie go dalej, bądź jak chce się, by dana treść wyglądała. Ponadto, ten poziomy przerób informacji służy weryfikacji treści pod kątem specyfiki danego stopnia, np. na poziomie politycznym ocenia się ważność i użyteczność np. wskaźników giełdowych jako materiału politycznego. To wszystko ma jednak wyglądać jako swobodny, niezakłócony, a więc nie zniekształcony przepływ informacji.

Każdy poziom w przepływie informacji jest ważny dla kształtowania się opinii społecznej, jednak Deutsch podkreśla rolę mediów oraz przywódców. Środki masowego przekazu, słusznie nazywane piątą władzą, w decydujący czasem sposób wpływają na opinię publiczną. To, o czym będą informowały, na co położą akcent, kogo skrytykują, bądź za kim będą optowały, wywołuje określone reakcje społeczne. Niejednokrotnie kreują nawet tzw. fakty prasowe, rzekome, a w gruncie rzeczy wymyślone, zdarzenia czy poglądy polityków lub specjalistów. Skuteczność mediów opiera się nie tyle na wiarygodności, co na sile przekonywania. Media kształtują głównie opinię tzw. przywódców, a więc tą część społeczeństwa (ok. 5-10 %), która na bieżąco śledzi wydarzenia polityczne. Oni, z racji na swą biegłość w sprawach publicznych, stają się autorytetami, rzeczoznawcami dla tych mniej zorientowanych: rodziny, sąsiedztwa, kolegów itd. Swą siłą oddziaływania na audytorium kształtują – wzmacniają bądź osłabiają – określone opcje na wysyłane przez media informacje. W tym modelu kluczowym elementem jest informacja.

Tak przedstawia się kształtowanie opinii społecznej w modelu „z góry w dół”. Ale istnieje jeszcze kierunek „z dołu ku górze”. Mimo iż model kaskadowy przewiduje pewne retorsje, to jednak nie oddaje on w pełni istoty modelu drugiego. A wiąże się, czy może lepiej,

Konsens minimalny jest warunkiem egzystencji każdego systemu społecznego”, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 87.

⁵⁴ Por: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 123.

⁵⁵ Por: Tamże.

wyłania się on z tendencji upowszechniania wyższego wykształcenia. Powstałe w wyniku tego elity intelektualne trudno zaszeregować do którejś z kaskad Deutscha. Z racji an to, że opinie powstają z idei, a intelektualiści – niejednokrotnie bezrobotni, czyli zasilający doły społeczne lub egzystujący wśród proletariuszy – są ich naturalnymi twórcami: generują je i wnoszą ku górze. Tak więc tu najważniejszym elementem są emocje, uczucia, często krótkotrwałe, zrodzone w chwili przeżycia.

Trzeci model kształtowania opinii publicznej, stojący obok pierwszego i drugiego, to proces utożsamiania się opinii jednostki ze społecznością, w której żyje: rodziną, kolegami, partią, klasą, Kościołem. Utożsamianie nie pokrywa się z doinformowaniem, zdobyciem głębszej wiedzy na dany temat. Reakcja utożsamiania odbywa się jakby poza sferą informacji. Ona ma tu najmniejsze znaczenie. Godne uwagi, choćby ze względów praktycznych, jest to, że postawy i poglądy zakorzenione, czy wywodzące się z utożsamienia się, są najbardziej trwałe, konserwatywne, odporne na manipulacje. Czynnikiem kształującym ten model jest poczucie przynależności do określonej grupy, tradycji, czy kultury.

Każde społeczeństwo ma swoją „opinię publiczną”. I nie byłoby w tym twierdzeniu nic ciekawego, gdyby nie pokusa, by wniknąć w nią bliżej. Jest rzeczą oczywistą, że opinia publiczna to indywidualne poglądy rozproszone w społeczeństwie. Ale z drugiej strony, opinia publiczna to także poglądy uformowane *przez* społeczeństwo. W drugim przypadku ludzie są podmiotem uczynionej przez siebie opinii i ma ona charakter autonomiczny w stosunku do opinii rządzących. Autonomii opinii sprzyja edukacja i wolność przepływu informacji. Sartori twierdzi nawet, że autonomii sprzyjają warunki typu rynkowego tworzące policentryczność opinii i ich źródeł⁵⁶. Policentryczność jest tu odbiciem różnorodności społecznej, a konkurencyjność mediów narzuca im samokontrolę.

Opinia publiczna – o czym już wspomnieliśmy – najpełniej wyraża się podczas wyborów. Tutaj nabiera ona konkretnego kształtu, ważnego przede wszystkim dla polityków i kandydatów do urzędów. Opinia społeczna przekłada się zatem na zachowania wyborcze. Te zaś zależą od zasobu informacji, jakimi dysponuje wyborca. Badania przeprowadzane przez rozmaite ośrodki dowodzą, że wiedza wyborców jest najczęściej niewielka, że ignorancja co do problemów społecznych czy politycznych jest dość powszechna. Można zrzucić winę za ten stan rzeczy na media, obarczając je tendencyjnością przekazu, słabą jakością usług oraz mizerną ilością rzeczowych informacji. Każde z tych zarzutów można odeprzeć rozsądnymi kontrargumentami, ale nie zlikwiduje to ciężącej na mediach, przynajmniej częściowej, odpowiedzialności za niedoinformowanie społeczne. Elementami wzmacniającymi zarówno

⁵⁶ Por: Tamże, s.130.

frekwencję wyborczą jak i zorientowanie polityczne powinny być: wykształcenie i wysoki stan majątkowy. Nie do końca jednak znajduje to potwierdzenie w badaniach opinii publicznej. Są kraje, w których to założenie znajduje swój wyraz, w innych – nie.

Krytyka pod adresem opinii publicznej, jako miarodajnej i autorytatywnej siły w demokracji nasiliła się szczególnie w okresie powojennym. Najpierw związane to było z wyartykułowaną bądź milczącą zgodą na niedawny nazizm w Niemczech i we Włoszech. Później z powodu ograniczenia jej niezależności przez wpływ, jaki na nią wywierały partie polityczne, aparat państwowy i interesy przeróżnych korporacji. Doprowadziło to Jürgena Habermansa do wniosku, że „opinia publiczna utraciła funkcję krytyczną, stając się instrumentem społecznej integracji. Nie ma już miejsca dla autentycznej dyskusji politycznej poszukującej prawdy. Arena debaty sterowana jest odgórnie, przez zorganizowane prywatne interesy. Głosy zaangażowanych obywateli nie są brane pod uwagę. Trudno o większą przepaść między teorią a praktyką polityczną, w odniesieniu do roli przypisywanej opinii publicznej w demokracji”⁵⁷.

Kryzys ten przełamany nieco został w latach sześćdziesiątych XX wieku, gdy, głównie młodzież, zespolona w przeróżne ruchy i komuny działając pod wpływem ideologii komunistycznej, rozpoczęła protesty przeciwko udziałowi Stanów Zjednoczonych w wojnie w Wietnamie, czy obronie praw ludności kolorowej. Natomiast w Europie Zachodniej w tym czasie pojawiły się ruchy o charakterze ekologicznym, pacyfistycznym i feministycznym. W tym czasie zaczęto też mówić o „światowej opinii publicznej”.

Zdecydowanie pozytywne oddziaływanie opinii publicznej odnaleźć możemy w krajach byłego bloku wschodniego, szczególnie pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku. To dzięki jej sile i determinacji w Polsce powstała „Solidarność” – związek zawodowy niezależny od władzy i będący wówczas platformą idei wolnościowych i demokratycznych. Ruch ten bezapelacyjnie przyczynił się do upadku w 1989 roku komunizmu w tej części Europy.

Trudno przecenić znaczenie opinii publicznej dla prawidłowego funkcjonowania demokracji, ale trudno również uznać ją za bezbłędny i obiektywny głos instynktu społecznego. Zbyt wiele zewnętrznych czynników wpływa na jej ostateczny kształt. Do najsilniej oddziaływujących najczęściej zalicza się: „1) interesy jednostek, 2) identyfikacje grupowe, 3) schematy ideowe, 4) media, 5) marketing polityczny”⁵⁸. Bezapelacyjnie należy

⁵⁷ Cytat za: Andrzej W. Jabłoński, *Opinia publiczna*, dz.cyt., s. 480.

⁵⁸ Tamże, s. 485.

uznać ją za ważny głos w politycznej debacie, jednak nie należy zapominać, że nie jest to głos nieomylny, o czym choćby z najnowszej historii Europy, zdążyliśmy się przekonać.

Waga opinii publicznej dostrzeżona i doceniona została także przez Kościół. Jan Paweł II poświęcił jej swoje Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu w 1986 roku. W dokumencie tym pisze: „Opinia publiczna’ polega na wspólnym i zbiorowym sposobie myślenia oraz odczuwania mniej lub bardziej licznej grupy społecznej, w określonym miejscu i czasie. Odzwierciedla ona to, co ludzie powszechnie myślą na jakiś temat, o jakimś wydarzeniu lub jakiejś sprawie posiadającej pewne znaczenie. Opinia publiczna powstaje w ten sposób, że znaczna ilość ludzi przyswaja sobie i uznaje za prawdziwe i słuszne to, co myślą i mówią pewne osoby lub grupy cieszące się szczególnym autorytetem kulturalnym bądź moralnym. Widać więc, jak poważna odpowiedzialność spoczywa na tych, którzy ze względu na swe wykształcenie i prestiż kształtują opinię publiczną lub w jakimś stopniu zgodny z tym, co prawdziwe i słuszne, od tego bowiem, co myślą i odczuwają, zależy ich postawa moralna. Jest ona prawidłowa wtedy, gdy sposób myślenia jest zgodny z prawdą”⁵⁹.

Papież skupia się – co oczywiste – na moralnej stronie oddziaływania opinii publicznej, jak również na odpowiedzialności, jaka spoczywa na tych, którzy ją kształtują. A że bezpośrednimi adresatami Orędzia są ludzie oddani środkom masowego przekazu, stąd zwraca szczególną uwagę na jej proces formowania, który odbywa się w środowiskach opiniotwórczych i popularyzatorskich, jakimi są media. Przypomina wielki ich wpływ na ludzi, szczególnie młodych i niedostatecznie ukształtowanych kulturalnie, czyli tych najbardziej podatnych na obce poglądy, szczególnie jeśli wyrażone są one w bardzo sugestywny sposób. Brak właściwego, zbudowanego na rzetelnej wiedzy, osądu krytycznego może spowodować, że ulegną oni manipulacji, a w konsekwencji, wywierając społeczną presję przyczynią się do np. ustanowienia godzącego w godność człowieka prawa.

W związku z takim niebezpieczeństwem papież apeluje o „(...) wytwarzanie moralnie zdrowej opinii publicznej w sprawach, które najściślej wiążą się z dobrem ludzi naszych czasów. Należą doń wartości ludzkiego życia, rodziny, pokoju, sprawiedliwości i solidarności między narodami” (tamże, nr 3). Dalej dodaje jeszcze właściwą opinię na temat religii, Kościoła i głoszonych przez niego wartości, by usunąć ze społeczeństwa niebezpieczeństwo nihilizmu i obojętności religijnej.

⁵⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu*, 1986, nr 2., cytata za: www.kns.gower.pl/media/media1986.htm.

Według Jana Pawła II głównymi obecnie źródłami kształtującymi opinię publiczną są: prasa, radio, telewizja i kino (dzisiaj zapewne spis ten należałoby uzupełnić o Internet). Dlatego na wszystkich tych, którzy współtworzą te media ciąży odpowiedzialność, by służyły one człowiekowi w prawdzie i dobru. Szczególnie zobowiązani do tego powinni czuć się chrześcijanie i chrześcijańskie źródła kształtowania opinii publicznej. Społeczna funkcja, którą pełnią, wpisuje się bowiem w nurt nowej ewangelizacji.

Umieszczając zagadnienie opinii publicznej i środków masowego przekazu w kontekście pluralizmu, którym cechuje się demokracja, Jan Paweł II podkreśla rolę, jaką mają tu do spełnienia różnorodne ośrodki informacji. W społeczeństwie demokratycznym informacja jest bowiem narzędziem świadomego uczestnictwa w życiu publicznym⁶⁰. W Orędziu z okazji Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu z 1981 roku pisał: „Kościół, zdając sobie sprawę z ogromnych możliwości mass-mediów, zawsze łączył pozytywną ocenę z przypomnieniem, by nie ograniczać się wyłącznie do zrozumiałego zachwyty, lecz by przemyśleć i uzmysłwić sobie, że sugestywna siła tych ‘środków’ wywierała na człowieka, wywiera i będzie wywierać szczególny wpływ, który zawsze należy brać pod uwagę. Człowiek wezwany jest, by również wobec mass-mediów pozostał sobą: to znaczy wolnym i odpowiedzialnym ‘użytkownikiem’, a nie ‘przedmiotem’, by był ‘krytyczny’, a nie ‘uległy’”⁶¹. Zawarte w tych słowach kryteria oceny działalności mediów dotyczą głównie sfery moralnej. To „uprzedmiotowianie” człowieka przez media może dokonywać się zarówno poprzez przekazywaną treść, jak też formę. Dlatego Jan Paweł II przypomina w cytowanym tu Orędziu, że masmedia powinny również kierować się miłością, sprawiedliwością, prawdą i wolnością. „Nie można nigdy manipulować prawdą, pomijać sprawiedliwości, ani zapominać o miłości, jeśli chce się odpowiadać tym normom deontologicznym; zapominanie o tych normach lub lekceważenie ich prowadzi do stronnictwa, zgorzenia, uległości wobec możnych lub podporządkowanie się interesom państwa!”⁶² – przestrzega Ojciec Święty. Szczególna rola środków masowego przekazu pozostających w służbie społeczeństwu uwidacznia się w państwach, gdzie nie istnieje pełna wolność słowa. Media, chcąc pełnić rolę obiektywnego źródła informacji, nie mogą ulegać władzy. Ich misją jest stanie po stronie zniewolonego społeczeństwa, a orężem walki ma być właśnie prawda.

⁶⁰ Patrz: Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz.cyt., nr 414.

⁶¹ Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności*, Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 1981.

⁶² Tamże.

Nie może istnieć prawdziwie demokratyczne i wolne społeczeństwo bez pluralizmu w świecie mediów. Dlatego należy zapewnić różnorodność form przekazu informacji i komunikacji medialnej oraz zagwarantować równość prawa w zakładaniu i dystrybuowaniu produktów medialnych. Tym, co najbardziej zagraża pluralizmowi środków masowego przekazu jest właśnie prawo, które nierówno traktuje poszczególne podmioty informacyjne, a także koncentracja mediów w rękach jednego wydawcy czy właściciela. Niejednokrotnie zjawisko monopolizacji źródeł informacji idzie w parze ze zbliżeniem się ich z ośrodkami władzy i biznesu. Sytuacja taka stanowi prawdziwe zagrożenie dla demokracji. Media nie mogą służyć ideologii dążącej do pełnej kontroli życia społecznego, jak też nie mogą być ukierunkowane jedynie na zysk.

Problem obecności mediów w społeczeństwie demokratycznym był także podejmowany przez Papieską Radę do spraw Środków Społecznego Przekazu. Owocem prac tej Rady był m.in. dokument zatytułowany: „Etyka w środkach masowego przekazu”⁶³. Jego autorzy stwierdzili, że „(...) w świecie środków przekazu (...) trudności komunikacji międzyludzkiej zostają często pogłębione przez ideologię, żądze zysku i władzy politycznej, rywalizację i konflikty między różnymi grupami oraz inne przejawy zła społecznego”⁶⁴. Czynniki te niejednokrotnie tak silnie oddziałują na media, że wartości i zasady moralne zepchnięte zostają na margines ich zainteresowania. A przecież to one stanowią podstawowy wyznacznik ich jakości. Z tego też powodu autorzy dokumentu przypominają o tym etycznym zobowiązaniu, jakie ciąży na mediach wobec społeczeństwa. „Miarę etyczną przykładać należy nie tylko do treści przekazu (komunikatu) i do samego procesu przekazu (tzn. do sposobu, w jaki dokonuje się komunikacja), ale również do podstawowych zagadnień strukturalnych i systemowych, związanych często z rozległymi kwestiami politycznymi, które mają wpływ na dostępność nowoczesnych technologii i produktów, czyli decydują o tym, kto będzie bogaty, a kto ubogi w informację”⁶⁵. Wymienione tu trzy zakresy – treść wiadomości, proces przekazu i kwestie strukturalne – muszą być podporządkowane podstawowej zasadzie moralnej: mają służyć człowiekowi, gdzie to on jest celem, a nie środkiem do celu. Członkowie Rady wymieniają jeszcze drugą zasadę: „(...) dobro osób nie może być urzeczywistnione w oderwaniu od wspólnego dobra społeczności, do których należą. To wspólne dobro należy rozumieć szeroko jako sumę wartościowych wspólnych celów, do

⁶³ Papieska Rada do spraw Środków Społecznego Przekazu, *Etyka w środkach społecznego przekazu* (4 czerwca 2000), [W:] „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) nr 4 (232), 2001, s. 52-53.

⁶⁴ Tamże, p. 29.

⁶⁵ Tamże, p. 20.

których członkowie wspólnoty postanawiają razem dążyć i których osiągnięcie jest celem istnienia wspólnoty”⁶⁶.

Aby świat mediów mógł zrealizować powyższe wymogi etyczne oraz sprostać zasadzie służby społeczeństwu musi być dla niego reprezentatywny. Takim będzie jedynie w warunkach autentycznego pluralizmu i wolności słowa. Żadna władza, a tym bardziej władza demokratyczna, nie może traktować mediów jako swych wasali i udzielać koncesji jedynie tym, którzy będą jej posłuszni. Środki społecznego przekazu mają służyć przede wszystkim społeczeństwu, a nie rządzącym. Ich rolą jest dostarczanie informacji o problemach i wydarzeniach, którymi żyje świat; mają stanowić pomost w przepływie informacji między społeczeństwem a rządzącymi; są ważnym narzędziem kontroli publicznej, szczególnie wówczas, gdy ujawniają niekompetencje i nadużycia władzy⁶⁷.

Na koniec tego paragrafu odnotujmy jeszcze, iż coraz częściej wśród tych, o których mówi się „inteligencja” i „intelektualiści” laicy, czy wręcz liberalni, wzrasta poczucie *niepełnej* satysfakcji z demokratycznych mechanizmów podejmowania decyzji i idącego za tym sposobu rządzenia, jak również kultury opinii publicznej, którą demokracja generuje. Jerzy Jedlicki w artykule „Przedwczesny pogrzeb inteligencji” analizując kondycję polskiej inteligencji i jej wpływ na bieżące wydarzenia polityczne oraz kształt dzisiejszej demokracji (częściowo polemizując z poglądami m.in. Barbary Skargi, Ludwika Stommy i Pawła Śpiewaka) pisze: „Wielu z nas ma dziś poczucie klęski. Ma je Barbara Skarga. Ma je widać znakomity publicysta Jacek Żakowski, skoro odkrył niewyczerpane wciąż źródło mądrości w ‘Buncie mas’ Ortegi y Gasset, sławnej księżce arystokraty ducha, który z przerażeniem patrzył – 75 lat temu – na rozzuchwaloną wulgarność i cynizm demokratycznej polityki i kultury. W rzeczy samej, gdy uważnie posłuchać głosów dochodzących z naszej wrzaskliwej politycznej agory, łatwo się upewnić, że to nie uliczny motłoch, nie ciemni wieśniacy degradują naszą sferę publiczną, lecz w większości pazerni na władzę i do podłych chwytów uciekający się absolwenci wyższych uczelni. Wykształcenie nie zapewnia niestety cnoty obywatelskiej. Nie, nie byliśmy na tyle naiwni, aby wyobrazić sobie – wtedy, przed laty – że gdy tylko partyjna dyktatura upadnie, to bezgrzeszny suwerenny naród stworzy bezgrzeszne państwo. Niemniej przyznać wypada, że pokładaliśmy więcej zaufania w procedurach demokratycznej selekcji. Sprawily nam one srogi zawód, na uciechę naszych nieprzyjaciół

⁶⁶ Tamże, p. 22.

⁶⁷ Por.: Tamże, p. 8.

i kpiarzy”⁶⁸. Polityka, pisze dalej Jedlicki, stała się tworem kultury jarmarcznej (dalekiej od arystokracji ducha), a polityk bryluje obecnie na tej jarmarcznej scenie starając się uwieść miliony widzów, radiosłuchaczy i internautów, najczęściej serwując im to, co wcześniej dzięki sondażom wie, że chcą usłyszeć. Populizm jest więc głównym orężem polityka, który chce jak najdłużej utrzymać się na tej politycznej scenie.

To rozgoryczenie stanem demokracji polskiej, wynika głównie z jej płytkości intelektualnej i ideowej, oraz z dominacji głosu „szarego człowieka” nad głosem „rzeczoznawcy, eksperta, intelektualisty”. To, czego dzisiaj doświadczamy, jest doprowadzeniem „(...) idei rządów ludu do jej ostatecznych konsekwencji – jeśli dawniej lewica krytykowała ‘burżuazyjną demokrację’ za to, że jest czysto formalna, gdyż pozwala ludowi wypowiadać się raptem raz na cztery czy pięć lat, to teraz lud przez swoją reprezentację statystyczną wypowiadać się może co tydzień w nieustającym referendum sondaży” – pisze Jerzy Jedlicki.

Głos Jerzego Jedlickiego nie jest zapewne osamotniony wśród intelektualistów reprezentujących lewicowe czy liberalne skrzydło myślicieli społecznych. W tej krytyce dostrzegamy także i takie wątki, pod którymi podpisałiby się przedstawiciele nauki społecznej Kościoła. Problem jednak w tym, że głos intelektualistów (każdej ideowej orientacji) coraz mniej liczy się w politycznej dyspucie. Zakładając jednak, że nie jest on tak słaby, jakby się to wydawało, to czy można mieć nadzieję, że oba środowiska intelektualne więcej łączy niż dzieli? Czy dostrzeżenie słabości w demokracji liberalno-relatywistycznej jest równoznaczne z przejściem na stronę demokracji zbudowanej na twardych i nienaruszalnych wartościach podstawowych? Czy obawy przed demokracją jako „panowanie gustów ludu” – jak się wyraziła Barbara Skarga⁶⁹ – da się przezwyciężyć wartościami tkwiącymi wewnątrz samej demokracji, czy też trzeba odwołać się do czegoś ponad nią?

Dzisiaj wydaje się, że zgodni jesteśmy co do jednego: opinia publiczna nie może być pozostawiona samej sobie, nie możemy zdać się wyłącznie na to, że wiedzona instynktem będzie odrzucała wszystko to, co płytkie czy wręcz fałszywe w otaczającym nas szumie medialnym, i zdobędzie się na rzeczową weryfikację faktów i opinii specjalistów. Opinia publiczna, by miała konstruktywny wpływ na demokrację wymaga pielęgnacji, troski o to, by w poczuciu odpowiedzialności za swoją siłę nauczyła się właściwie oceniać zarówno

⁶⁸ Jerzy Jedlicki, *Przedwczesny pogrzeb inteligencji* [W:] „Gazeta Wyborcza” 28-29 stycznia 2006, s. 10-11.

⁶⁹ Barbara Skarga, *Inteligencja zamilkła* [W:] „Gazeta Wyborcza” 14-15 stycznia 2006, s. 10-11. W artykule tym znajdujemy jeszcze jedno, dla nas ważne spostrzeżenie. Autorka stwierdza, że zasada etyczności państwa kluczy się koncentracją władzy. Pytanie tylko, czy nadmierne rozproszenie władzy w społeczeństwie (całkowite oddanie jej w „ręce ludu”) w równym stopniu nie naraża na szwank postulat etyczności państwa? Barbara Skarga zapewne dostrzegłaby w tym groźbę nie mniej prawdopodobną.

polityków jak i ich programy. Ale do tego potrzebna jest edukacja, czy wręcz formacja, na którą powinien być konsensus różnych środowisk intelektualnych. Dotyczy to szczególnie wartości podstawowych dla demokracji, bez których żadne społeczeństwo, ani też żadna władza nie może właściwie służyć dobru człowieka.

3. Rodzaje bezpośredniego uczestnictwa w rządzeniu

Obok *demokracji przedstawicielskiej*, dla której najważniejszym momentem są wybory reprezentantów, którzy w różnych władzach będą wyrażali wolę swych wyborców, mamy jeszcze *demokrację bezpośrednią*, oraz *demokrację poprzez referendum*. *Demokracja bezpośrednia* to sposób rządzenia bez elementów pośredniczących – wprost przez samych obywateli. Jest więc to najbardziej *samorządny* sposób decydowania społeczności o własnym losie. Ale wielkość owej samorządności – o czym pisaliśmy wcześniej – uzależniona jest od rozległości terenu, na którym występuje. Im jest on większy, tym mniej możliwości rządzenia przypada na jednego obywatela. Dlatego demokracja bezpośrednia możliwa jest jedynie w małych wspólnotach. Tak było na przykład w starożytnych *polis*, w których, na stosunkowo małym terenie liczba obywateli, dochodziła do kilka tysięcy. Ale nawet i tu doszukać się można było pewnych elementów pośredniczących. Dodajmy jeszcze, że w *demokracji bezpośredniej* obywatele mają prawo do udziału we władzy, a więc podejmowaniu decyzji ważnych społecznie, ale także do angażowania się w ich wykonanie.

Następnym typem demokracji jest *demokracja poprzez referendum*. Sposób rządzenia jest tu podobny do demokracji bezpośredniej, z tą różnicą, że lud wyraża swoje zdanie nie podczas ogólnego zgromadzenia, ale za pomocą głosów oddanych w referendum⁷⁰. W stosunku do pierwszej, traci się jednak możliwość bezpośredniej, obejmującej wszystkich obywateli, debaty nad rozpatrywanym problemem. Znaczącą rolę odegrają w tej sytuacji środki masowego przekazu. Elementem ułatwiającym taki sposób rządzenia są współczesne techniki komunikacji. Trzeba zwrócić i w tym przypadku uwagę na zagadnienie związane z tym, kto i jak formułuje pytania referendalne. I niezależnie od rzetelności ich przedstawienia, sam fakt ich istnienia osłabia autentyczność referendum pod kątem bezpośredniości udziału w rządzeniu⁷¹. Brak możliwości szerokiego i pełnego zastosowania

⁷⁰ Referendum, to „mechanizm umożliwiający głosującym podjęcie decyzji co do alternatywnych rozwiązań sytuacji, w jakiejś szczególnej sprawie. Wynik referendum może być następnie wprowadzony w życie w określonym porządku ustrojowym państwa.”, *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „Referendum”.

„Referendum jest to powszechne głosowanie, w którym zazwyczaj biorą udział obywatele mający czynne prawo wyborcze (...) i przebywający na terytorium państwa. W głosowaniu tym obywatele bez pośrednictwa swoich przedstawicieli rozstrzygają pewne sprawy (referendum stanowiące) albo wyrażają o nich opinię (referendum opiniodawcze). W formie referendum może na przykład dochodzić do przyjęcia lub odrzucenia przedłożonego projektu konstytucji albo innej ustawy.”, *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, dz.cyt., s. 63.

⁷¹ Na tą słabość zwraca też uwagę Stanisław Kowalczyk: „Ta forma demokracji bezpośredniej ma swoje ograniczenia i mankamenty: istotną rolę odgrywa sposób formułowania pytań, znajomość zagadnienia w skali społecznej, a także brak możliwości dyskusji w trakcie podejmowania decyzji.”, Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 124.

demokracji referendalnej powoduje, że jej technika z powodzeniem jest stosowana w demokracji przedstawicielskiej.

W końcu omówmy *demokracje partycypacyjną*. Jest ona mieszanką przedstawionych wyżej demokracji, choć większość jej zwolenników – jak twierdzi Giovanni Sartori – uważa za celowe zlikwidowanie wyborów i instytucji przedstawicielskich, gdyż nie oddają one ideału demokracji bezpośredniej⁷². To, co charakteryzuje demokracje partycypacyjną, to siła, z jaką jej zwolennicy akcentują element współuczestnictwa obywateli w rządzeniu. Owo współuczestnictwo rozumiane jest jako osobiste, w pełni dobrowolne zaangażowanie się; włączenie się w działania na rzecz dobra społeczności. Aby jednak to zaangażowanie się obywatela *ad extra* było twórcze i kompetentne, wymaga szerokich działań budujących jego świadomość *ad intra*. Członkowie społeczności muszą więc osiąść określoną, przynajmniej dostateczną, wiedzę na temat spraw związanych z przedmiotem, treścią i zakresem rządzenia. Nie jest to jednak samorządność pełna i idealna. Jej „natężenie, tzn. autentyczność i skuteczność – jest *odwrotnie proporcjonalne* do liczby uczestników”⁷³. Zależność tę przedstawić można za pomocą ułamka: 1/5, gdy jest pięć osób w grupie; 1/100, gdy jest ich stu. Mianownik tego ułamka oddaje udział, znaczenie osoby w rządzeniu.

Pojęcie *uczestnictwa w rządzeniu* nie jest akceptowane i promowane wyłącznie przez zwolenników tejże demokracji. Postulat partycypacji znajduje się w programach demokracji przedstawicielskiej, gdzie widzi się dlań miejsce szczególnie w samorządach lokalnych, zakładowych, związkowych itp.⁷⁴ Jej istnienie i sprawne funkcjonowanie składa się na demokratyczność w makrowymiarze. Jednak sceptycznie do niej nastawieni politycy i ideolodzy twierdzą, że nie wystarcza ona do rządzenia makrostrukturą, jaką jest państwo. Polemizując ze zwolennikami partycypacyjności Giovanni Sartori twierdzi, że o ile zarzucają oni demokracji przedstawicielskiej tworzenie elit rządzących, o tyle, możliwość zaistnienia akceptowanej przez nich autentycznej partycypacji możliwa jest tylko w małych społecznościach, a więc tak samo elitarnych⁷⁵. Dodajmy do tej krytyki podejrzenie, że te małe, elitarne społeczności, mogą cechować się egoizmem i zaborczością utrudniającą lub wręcz uniemożliwiającą tworzenie wspólnie z innymi małymi społecznościami makropolityki.

Demokracja poprzez referendum wspomaga bądź zastępuje demokrację przedstawicielską. Mówiliśmy już, że jej sprzymierzeńcem jest rozwój techniki komunikacji,

⁷² Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 147.

⁷³ Tamże, s. 148.

⁷⁴ Demokracja partycypacyjna znajduje pełne uznanie w poglądach zwolenników demokracji personalistycznej, do której zalicza się m.in. Stanisław Kowalczyk, patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 171-172.

⁷⁵ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 149.

co czyni ją coraz powszechniejszą. Przypomnijmy od razu, jak istotny jest tu dobór oraz formułowanie pytań, na które obywatel jedynie mógłby odpowiedzieć: „Tak”, „Nie”, „Nie mam zdania” lub „Wstrzymuję się od udzielenia jednoznacznej odpowiedzi”. Niebezpieczeństwo tendencyjności i populizmu jest tu nie mniejsze, lub nawet większe, niż w demokracji przedstawicielskiej. Dodatkowo, wpływ każdego z uczestników takiego referendum na ostateczny kształt proponowanego rozwiązania byłby mikroskopijny (zależny od wielkości elektoratu). Czy można temu zaradzić? Mechanizm większościowy jest powszechnie stosowany także w innych modelach demokracji. Czy ten bardziej od innych modeli dyskryminuje wolę mniejszości? Jak mocne jest niebezpieczeństwo dyktatury większości? Stosując mechanizm referendum trudno wprowadzić rozwiązania kompromisowe. Większość zagarnia wszystko, mniejszość nie ma nic – oto prosty mechanizm referendalny! Wydaje się, że stosowanie jedynie tego, z natury zimnego, a w praktyce bezwzględnego mechanizmu, prostą drogą prowadzić może do niesprawiedliwości i krzywdy słabszych. Giovanni Sartori uważa wręcz, że „demokracja poprzez referendum jest strukturą maksymalizującą konflikty, która stanowi nie tylko doskonałe, lecz również najmniej inteligentne (ponieważ byłoby to mechaniczne) wcielenie systemowej ‘tyranii większości’”⁷⁶. Mało też jest prawdopodobne, by w kraju, gdzie demokracja taka miałaby monopol, ludzie czuliby się szczęśliwi i spełnieni jako obywatele. Ale obecnie, dzięki postępowi techniki, jesteśmy coraz bliżej spełnienia tej idei *dosłownej demokracji* w pełnym tego słowa znaczeniu. Oczywiście, o ile taka będzie wola społeczeństwa.

Najpełniej demokrację poprzez referendum dałoby się wcielić w demokracji partycypacyjnej. Ona jednak, o czym pisaliśmy już wyżej, w wielu miejscach zwyczajnie kuleje. Giovanni Sartori wylicza trzy jej postacie: a) partycypacjoniści umiarkowani nie wprowadzający jakichś nowych rozwiązań do zasadniczej idei; b) zamaskowani elitaryści, czyli ci, którzy nie wyrażając tego dosłownie, chcieliby powołania nowych, konkurencyjnych w stosunku do już istniejących, elit; c) partycypacjoniści czyści, odzwierciedlają perfekcjonistyczne widzenie demokracji⁷⁷. Każdy z tych modeli dając obywatelom jak największe prawo decydowania o swoim losie zarazem obciąża ich odpowiedzialnością za skutki dokonanych wyborów. Tu już nie ma elementu pośredniczącego, jakim są przedstawiciele, wobec których wyborca może formułować zarzuty bądź pochwały za sposób i efekt rządzenia. Odpowiedzialność obywateli w demokracji partycypacyjnej jest zatem

⁷⁶ Tamże, s. 151.

⁷⁷ Patrz: Tamże, s. 152.

nieporównywalnie większa niż w demokracji przedstawicielskiej. Czy obywatele są na to przygotowani, lub, stawiając inaczej pytanie, czy można ich do tego przygotować, oraz, czy w ogóle tego chcą? Pamiętajmy, że podczas wyborów, głosujemy na *przedstawicieli*, którzy później za nas i w naszym imieniu będą decydować o ważnych sprawach społecznych, natomiast w referendum *sami* uchwalamy taką czy inną *decyzję prawną czy organizacyjną*. Oczywistym jest, że to udział w referendum znacznie bardziej obciąża nas odpowiedzialnością. Odwracając problem: rządzący, który decydują się na zorganizowanie referendum w jakiejś kwestii, albo rzeczywiście liczą na rozsądną i odpowiedzialną decyzję, albo po prostu podjęcie trudnej czy kontrowersyjnej decyzji chcą scedować na społeczeństwo obarczając je za to odpowiedzialnością. Znamy także z historii przypadki manipulowania wynikami takich plebiscytów, przy równoczesnym wmówieniu, że taka była wola społeczeństwa⁷⁸.

Przygotowanie społeczeństwa (opinii społecznej) na racjonalne i odpowiedzialne rządzenie za pomocą referendum obejmować musi skuteczną edukację. Samo informowanie społeczeństwa za pomocą mediów nie spełnia jeszcze takiej roli. I być może nigdy nie spełni, bowiem sama informacja nie tworzy wiedzy, ani tym bardziej nie czyni nikogo kompetentnym. Ponadto, informacja może być niepełna, zafałszowana, tendencyjnie podana itd. Wydaje się, że to, do czego mają możliwość dotrzeć obywatele, a mamy ciągle na myśli informację, wystarcza do uczestnictwa w wyborach. Gorzej jest, gdy trzeba rozstrzygać jakieś sporne kwestie, gdzie wymagane jest już rozumienie problemu. Przejście z demokracji *wyborczej* do demokracji *referendalnej* jest skokiem jakościowym, co do wiedzy, a nie tylko ilościowym. Nie wydaje się również, ażeby samo uczestnictwo uczyło uczestnictwa; by poczucie odpowiedzialności za partycypację oraz dostrzeganie skutków podejmowania decyzji wzbudziło dążenie przeciętnego obywatela do zaopatrywania się w odpowiednią wiedzę. Wielu, dalekich od zainteresowań politycznych, czułoby się zmuszonych do zaznajamiania się z czymś, co zupełnie nie odpowiada ich pasji, powołaniu, ambicjom a także możliwościom intelektualnym. Jedyne, co pozostałoby takim osobom, to nie uczestniczenie w referendum. Pozbawiłoby to ich jednak możliwości jakiegokolwiek wpływania na to, co choć w wymiarze społecznym, dotyczy także ich. Natomiast, aby uczestniczyć w wyborach i wybrać swojego reprezentanta, jak już to powiedzieliśmy, nie potrzebna jest szeroka

⁷⁸ Na przykład w Polsce 30 VI 1946 roku przeprowadzono referendum, w którym pytania dotyczyły zniesienia senatu, dokonanych zmian ustroju gospodarczego oraz zachodnich granic kraju. Wyniki sfałszowano. Oficjalnie na pierwsze pytanie twierdząco odpowiedziało 68% głosujących, na drugie 78%, na trzecie 92%. Natomiast wg szacunków PSL 3 × tak głosowało 15% wyborców, którzy oddali głosy, a wg tajnych raportów PPR — 27%. Patrz: Encyklopedia Multimedialna PWN 2001.

i bieżąca znajomość spraw społecznych, politycznych czy gospodarczych. Takową muszą jednak mieć wybrani reprezentanci. Nieprzydatne dla takiej formy sprawowania władzy mogą być również osoby głęboko zaangażowane w sprawy polityczne. Istnieje tutaj psychologicznie uzasadniona skłonność do ekstremizmu. A ekstremizm nie zakłada gruntownej wiedzy, tylko silne oddziaływanie emocjonalne.

Aby zatem ukształtować świadomego uczestnika demokracji referendalnej trzeba by dążyć do jakiegoś środka w jego zachowaniach i wiedzy. Jako żywo musiałoby to przybrać postać uniformizacji, co równałoby się z końcem samej demokracji.

Te kasandryczne wizje roztoczone nad demokracją uczestniczącą prowadzą nas do kilku wniosków. Po pierwsze, opinia publiczna, czyli, ogólnie rzecz nazywając, społeczeństwo w obecnej (a przypuszczalnie i wiecznej) kondycji, najpełniej zrealizuje ideał demokracji w formie przedstawicielskiej. Po drugie, wyzbyć się trzeba przekonania, że informacja zastąpi wiedzę, szczególnie taką, która konieczna jest do podejmowania ważnych dla społeczeństwa decyzji. One bowiem najczęściej dotyczących spraw o naturze tak złożonej, że stopniem problematyczności przewyższają nie tylko możliwości poznawcze szarego obywatela, ale również przedstawiciele środków informacji, czyli mediów.

Państwo, aby mogło sprawnie funkcjonować, tzn. zapewniać bezpieczeństwo i rozwój obywatelom, musi mieć odpowiednio silną władzę rządzenia – demokracje w żaden sposób nie są tu wyjątkiem. Społeczeństwo tworzące opinię publiczną stanowi autonomiczną władzę, skuteczną przede wszystkim podczas wyborów swych przedstawicieli, którzy to, w wyniku uzyskania poparcia społecznego, stanowią władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. Logika takiego porządku wydaje się być prosta i czytelna, i co najważniejsze – skuteczna. Teoretycznie tak jest, z tym, że praktyka osadzona w realiach wskazuje na napięcie pomiędzy rządzonymi i rządzącymi. Wobec tego warto jest bliżej się przyjrzeć, jak wygląda współczesny *demos* w aspekcie rządzenia i bycia rządzonym.

Wydawałoby się, że demokracje liberalne idą w kierunku maksymalizowania władzy ludu. Pogląd ten jednak wydaje się być nie tyle mylny, co pospieszny. Prawdą jest, że opinia publiczna oddolnie reagująca na poczynania władzy wywiera nań presję większą niż to się zdarzało wcześniej. Ale niebagatelną rolę odgrywają tu także siły populistyczne, chcące na przychylniej wobec siebie opinii publicznej, zyskać poparcie w dążeniu do karier politycznych. Za pomocą socjotechnicznych sposobów manipulacji zdobywają oni panowanie nad nastrojami mas, czyniąc z nich posłusznych sobie wasali. To znacząco osłabia obiektywną władzę ludu. Czy jednak jest to tendencja dominująca we współczesnych społeczeństwach demokratycznych? To zależy od stabilności gospodarczej i politycznej

danego kraju. Wszędzie tam, gdzie dostrzega się poważne zachwiania na wskazanych płaszczyznach, tam budzą się demagogiczne upiory.

Zważmy na jeszcze jeden istotny element omawianej tu sprawy. Wiąże się on ze słusnością, bądź nie, twierdzenia o *sumie zerowej* władzy. Głosi ona, że suma władzy jest proporcjonalnie rozłożona pomiędzy rządzonymi a rządzącymi. A więc, jeśli więcej władzy leży po stronie rządzących, to mniej mają jej rządzeni i odwrotnie. Istnieje jednak pogląd, że owa suma władzy nie musi być zerowa – może, w określonych warunkach, mieć wartość ujemną. Tracą na tym obie strony. Powstaje wówczas stan przeciążenia oraz niemożliwość rządzenia⁷⁹. Taki stan może zaistnieć w wyniku udzielenia poparcia populistycznym hasłom i ich głosicielom, bezkrytycznie nawołującym o maksymalizację władzy ludu. Iluzoryczność, a co za tym idzie, szkodliwość tego poglądu tłumaczy przedstawiona wyżej krytyka demokracji poprzez referendum. Ideał „demokracji rządzącej” jest do spełnienia jednie – i do tego można by ewentualnie dążyć – w znaczeniu zwiększonego samorządu, ale przy optymistycznym założeniu zwiększenia się świadomości i wiedzy obywateli. W zakończeniu tego paragrafu przytoczmy jeszcze ciekawą myśl Giovanni Sartoriego. Uważa on mianowicie, że tak jak muzyka nie jest dziełem przychodzących na koncert melomanów, ani czytelnicy nie piszą książek, tak też i opinia publiczna nie kreuje określonych rozwiązań politycznych, ale może zdecydować o porażce bądź sukcesie w ich realizacji – tak jak popularności artysty czy pisarza. Na tym polega siła opinii publicznej. Na szczęście jest ona ograniczona. Częściej przeciętny obywatel podporządkowuje się decyzjom politycznym rządzących niż sam je kreuje bądź podejmuje.

⁷⁹ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 159.

4. Większość i mniejszość w demokracji

Polityka, najogólniej rzecz ujmując, realizowana jest przez określony porządek działań, w którym każdy w nią włączony, a więc praktycznie wszyscy, ma określoną w niej rolę do spełnienia. Najczęściej przybiera on postać układu hierarchicznego. Za Giovannim Sartorim nazywać go będziemy *wymiarem pionowym*, w odróżnieniu do *wymiaru poziomego*, realizowanego w ramach poszczególnych szczebli owej hierarchii⁸⁰. Ten poziomy wymiar specyficzny jest właśnie dla demokracji. Wyrósł on wraz z powstaniem *polis*, po czym zamarł na wiele stuleci, by na nowo odżyć wraz z pojawieniem się demokracji w dwudziestym wieku. Pojęciem oddającym horyzontalną wizję polityki jest *res publica* („rzecz pospolita”, „rzecz wspólna”) określając najpełniej „dobro wspólne”. Wertykalną natomiast strukturę polityki określają pojęcia ukształtowane w Średniowieczu: *principatus*, *regnum*, *dominum*, *gubernaculum*. Wyrosłe z tego gruntu współczesne pojęcia polityczne, takie jak: władza, panowanie, suwerenność, nakaz, przymus, rząd, państwo – odnoszą się właśnie do wertykalnego postrzegania polityki. Poziome struktury polityki opisują pojęcia: opinia publiczna, referendum, demokracja partycypacyjna, demokracja wyborcza. Można wręcz powiedzieć, że demokracja polega na ożywieniu horyzontalnego wymiaru polityki. Ale stanowi on jedynie podbudowę demokracji, a nie jej spełnienie. Podsumowaniem jej aktywności są wybory w wyniku których kształtuje się demokracja pionowa.

Demokracja wertykalna stanowi o systemie rządzenia w państwie. Skoro tym zagadnieniem będziemy się teraz zajmować dogłębnie, nie od rzeczy będzie zacząć od przybliżenia sobie znaczenia słowa *rządzić*. Według Giovanni Sartoriego pojęcie to ma dwa zasadnicze odniesienia: pierwsze oznacza zasadę (kryterium, regułę lub metodę); drugie wprost oznacza władanie⁸¹. To drugie znaczenie słowa „rządzić”, nie określa nam jeszcze jak się owo *rządzenie* realizuje. Może odnosić się do rządzenia dyktatorskiego, jak również demokratycznego. Pojęciami precyzującymi tą subtelność są, jak się wydaje, słowa: „kierować” oraz „przewodzić”, choć i one w języku polskim nie są dostatecznie wyraźne. Zostawmy jednak te semantyczne dywagacje i przejdźmy to meritum sprawy.

Ale zanim to uczynimy, przypomnijmy kilka głównych zasad funkcjonowania demokracji. Po pierwsze, opiera się ona na regule, że w ostateczności konflikt rozwiązuje się zasadą większości. Można też powiedzieć za Marcinem Królem, że „demokracja to władza

⁸⁰ Patrz: Tamże, s. 168.

⁸¹ Patrz: Tamże, s. 169.

ludu, ale konkretnie władza aktualnej większości wyborczej”⁸². Po drugie, niedopuszczalne jest przekazanie całej władzy w ręce *większości*, bo będzie to pokusa do uciskania *mniejszości*, ale również nie wolno oddać władzy *mniejszości*, bo podobny los spotka *większość*. Salomonowym rozwiązaniem jest, by rozdzielić władzę proporcjonalnie między *większości* i *mniejszości*.

Tyle koniecznego dla dalszych rozważań przypomnienia. Teraz możemy zająć się układami, w których pojęcia *większości* i *mniejszości* występują. Giovanni Sartori wymienia trzy takie obszary: a) struktury i procesy ustrojowe; b) wybory i głosowania; c) szeroki ogół społeczeństwa⁸³. Rozpatrzmy je kolejno.

Obszar czy też kontekst ustrojowy odnosi się do ogółu starań, jakie demokracja musi powziąć, by zagwarantować prawa *mniejszościom*. A podstawowym jej prawem jest możliwość funkcjonowania, jako aktywna opozycja. Można to też wyrazić formułą: „rządy *większości* i prawa *mniejszości*”. Gdy *mniejszości* brak swobody działania i wyrażania swoich poglądów, mamy do czynienia z „tyranią większości”. Inną sytuacją dobrze oddającą ową tyranię jest tzw. „despotyzm wyborczy” polegający na tym, że *większość* po uzyskaniu władzy ogranicza prawnie funkcjonowanie opozycji do tego stopnia, że nie ma ona już szansy stać się kiedykolwiek *większością*.

W obszarze wyborów i głosowania relacja *większości* i *mniejszości* przyjmuje dość prostą zasadę: większość wygrywa, mniejszość przegrywa. I tu mniejszość podporządkować musi się większości.

Trzeci aspekt, czyli ogólnospołeczny, jest dość złożony, a przez to mniej uchwytny. Szeroko zajął się nim m.in. J.S.Mill. Wskazał on na specyficzny rodzaj „tyranii większości” dochodzący do głosu poprzez konformizm mniejszości lub lepiej powiedzieć konformistyczne postawy jednostek. Chodzi tu głównie o presję społeczeństwa i podatność jednostki na nią. Większość zagraża jednostce w niezależności intelektualnej, w poszukiwaniu własnej osobowości, w kształtowaniu siebie według własnych wzorców. Mill mówi wyraźnie o ujarzmieniu ducha jednostki przez społeczeństwo⁸⁴. Orężem tej tyranii nazwanej przez Milla „społeczną” są wzorce, które lansuje, idee i sposoby zachowania,

⁸² Marcin Król, *Słownik demokracji*, dz.cyt., s. 9.

⁸³ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 170.

⁸⁴ Dla Milla kwesta ta była niezwykle istotna, gdyż promował on indywidualistyczne pojęcie wolności. Jak pisze analizując poglądy Milla Waldemar Irek: „Człowiek wyraża się poprzez wolność wtedy, gdy ma możliwość dążenia do dobra na swój sposób, o ile nie koliduje to z wolnością innych. Każdy świadomy i rozumny człowiek będzie wyznaczał sobie takie cele, by nie czyniły one uszczerbku dla zdrowia fizycznego i umysłowego. Społeczność nie ma prawa mu niczego narzucać. Jego racja, choćby była podzielana tylko przez niego, jest tak samo ważna i równa, jak racja społeczności. Nie ma wobec tego jakiejś prawdy absolutnej, którą można by narzucić innym.”, Ks. Waldemar Irek, *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie 'błędu antropologicznego'* (CA 17). *Droga rekonstrukcji społecznej*, dz.cyt., s. 38.

kultura i tym podobne pokojowe formy nacisku, niejednokrotnie nieujawnione a nawet nieświadomione⁸⁵. Nie wydaje się jednak, aby owa tyrania była specyficznym tworem demokracji. Presja społeczna oddziałuje na jednostkę w każdym systemie politycznym. Małe społeczności lokalne wręcz charakteryzują się konserwatyzmem o działaniu wybitnie tłumiącym indywidualizm i inne przejawy nonkonformizmu. Takie są skutki życia we wspólnocie. Czy to oznacza, że ów ogólnospołeczny kontekst wzajemnych relacji między mniejszością a większością w demokracji w ogóle nie ma specyficznego znaczenia? Bynajmniej. Zasada większości, posiadająca w społeczności demokratycznej legitymację swego uprzywilejowania, skłania do uśredniania, lub wręcz „równania w dół” – pamiętajmy przecież, że większość, to zazwyczaj nie elity społeczne.

To, co powiedzieliśmy wyżej, skłania nas do bardziej ogólnych refleksji. Jedną z nich jest to, co podsuwa Alexis de Tocqueville, że demokracja, aby nie przerodziła się w tyranie większości, potrzebuje wychowania. W swym sztandarowym dziele „O demokracji w Ameryce” pisze: „wychowanie demokracji, ożywiane, na ile to możliwe, jej przekonani, oczyszczanie jej obyczajów, panowanie na jej odruchami, stopniowe zastępowanie jej niedoświadczenia znajomością spraw publicznych, a jej ślepych instynktów świadomością prawdziwych interesów, dostosowywanie jej rządów do czasu i miejsca, zmienianie ich stosownie do okoliczności i ludzi – oto pierwszy spośród obowiązków nałożonych w naszych czasach na tych, którzy rządzą społeczeństwem”⁸⁶. Jeśli nie będzie się przestrzegać tych zasad, konkluduje de Tocqueville, demokratyczna równość ulegnie zwyrodnieniu, za którym stać będzie jedynie ślepa pogoń za dobrami materialnymi i przyziemnymi przyjemnościami, które zniszczą wszelkie naturalne międzyludzkie więzi. Dla Tocquevilla „(...) pożądany porządek demokratyczny (‘wychowana’ demokracja) wymaga wmontowania w społeczeństwo demokratyczne arystokratycznej wolności, która bierze się z poczucia przynależności do wspólnoty”⁸⁷. I taką właśnie odnajdywał w Ameryce Północnej.

⁸⁵ „(...) społeczeństwo będące same tyranem – tyranizujące zbiorowo poszczególne jednostki, z których się składa – nie ogranicza się do czynów wykonywanych rękami jego politycznych funkcjonariuszy. Społeczeństwo może spełniać i spełnia swoje własne zlecenia: a jeśli wydaje zlecenia niesłuszne zamiast słusznych lub dotyczących rzeczy, do których nie powinno się wtrącać, uprawia tyranie społeczną straszniejszą od wielu rodzajów politycznego ucisku; albowiem chociaż nie grozi zazwyczaj tak surowymi karami, to pozostawia mniej sposobów ucieczki, wnika o wiele głębiej w szczegóły życia i ujarzma samą duszę. Dlatego ochrona przed tyranie urzędnika nie wystarcza; potrzebna jest także ochrona przed tyranie panującej opinii i nastroju; przed skłonnością społeczeństwa do narzucania za pomocą innych środków niż kary prawne swoich własnych idei i praktyk jako reguły postępowania tym, którzy się z nimi nie godzą; do krepowania rozwoju lub, jeśli można, zapobiegania powstaniu jakiegokolwiek indywidualności nie stosującej się do jego zwyczajów oraz do zmuszania wszystkich charakterów, aby się kształtowały na jego modłę.”, John Stuart Mill, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, De Agostini Polska Sp. z o.o. i Ediciones Altaya Polska Sp. z o.o., Warszawa 2003, s. 14.

⁸⁶ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, t.I, s. 10.

⁸⁷ Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, dz.cyt., s. 70.

Demokracja boi się tyranii większości bardziej niż tyranii mniejszości. Stąd starania wielu zmierzały ku temu, by ograniczyć władzę większości nadając prawa mniejszościom. Druga refleksja skłania do wniosku, że owa większość, to po prostu masy o raczej wąskim zakresie wspólnych poglądów. Najczęściej złączeni są oni w całość w czasie wyborów, a spoiwem jest kandydat lub partia. A jak dowodzą sondaże wyborcze, to, dlaczego głosujemy na tego, a nie innego kandydata często niewiele ma wspólnego z racjonalnym przekonaniem o jego kompetencji w sprawach publicznych...

Demokracja pionowa swój kształt zyskuje podczas wolnych wyborów, które głównie cechują się powtarzalnością i konkurencyjnością. Co ciekawe, Arystoteles opisując demokracje większościowe w starożytnej Grecji, mówił o stanie rzeczy, a nie zasadzie. Ówczesni urzędnicy państwowi byli wybierani przez losowanie, a więc obowiązywał mechanizm przypadkowego wyboru. W Średniowieczu Marsyliusz z Padwy wskrzeszając ideę suwerenności ludu posługiwał się pojęciami: część większa (*major pars*) i część „najzdolniejsza” (*valentior pars*). Dopiero od Jahna Locke’a kształtuje się pojęcie większości i mniejszości we współczesnym tych słów znaczeniu i społecznym odniesieniu. W „Dwóch traktatach o rządzie” pisze, że „kiedy jakaś grupa ludzi *porozumiała się co do zawiązania wspólnoty* bądź powołania rządu, wówczas przyłączają się oni do niej równocześnie i tworzą *jedno ciało polityczne*, w którym *większość* posiada uprawnienia do działania i pociągania za sobą reszty”⁸⁸. Od tego momentu mniejszość jest zobowiązana do przychylenia się woli większości i działania zgodnie z jej ustaleniami. I dla dobra wspólnoty musi tak być, albowiem „(...) gdzie *większość* nie może zobowiązać reszty, społeczeństwo nie może postępować jak jedno ciało i w konsekwencji zostanie szybko rozwiązane”⁸⁹.

To powolne kształtowanie się zasady większości w rozwiązywaniu konfliktów dokonywało się zapewne w przekonaniu, że większość, jako nieuświadomiona masa, nie zawsze ma rację. Hippolyte Adolphe Taine (1828–93), francuski filozof, członek Akademii Francuskiej, jeden z głównych przedstawicieli pozytywizmu, w 1875 roku użył nawet sformułowania, że: „Dziesięć milionów ignorancji nie składa się na jedną wiedzę”⁹⁰. Ale wraz z powolnym pojawianiem się na scenie politycznej zasady większości, wzrastało jego znaczenie, którego siłę uznać musieli nawet jego przeciwnicy. Ale problem słuszności przekładania się ilości na *prawa* pozostał ciągle otwarty. Czy jedyną racją jest tu siła owej ilości? Wiadomą sprawą jest, że przecież *ilość* w żaden sposób nie przekłada się, i nie gwarantuje *jakości*. Można próbować ugryźć ten problem włączając weń rachunek

⁸⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, dz.cyt., s. 231.

⁸⁹ Tamże, s. 233.

prawdopodobieństwa. Ale i tu nie uzyskujemy jednoznacznie przekonującej argumentacji za zasadą większości.

Wobec tych prób udowodnienia racji „zasady większości” może powstać oczywiste pytanie, po co w ogóle szukać dla niej uzasadnienia? Czy nie lepiej przyjąć, że jest to, mimo wad, najlepsza z istniejących technika rozwiązywania sporów? Churchill rację taką wysunął w obronie demokracji i, jak się wydaje, znokautował tym swoich polemistów.

Powtórzmy raz jeszcze: „zasada większościowa” jest instrumentem, techniką lub procedurą, którą posługuje się demokracja w celu pokojowego rozwiązywania kłopotliwych spraw czy nabrzmiałych problemów. To, co w ustrojach autokratycznych rozwiązuje się za pomocą siły czy dekretu, tu poddaje się wyrokowi wyrażonemu przez głosowanie. Ma ona rację bytu tam, gdzie nie można uzyskać jednomyślności, co do jakiejś kwestii. Upieranie się bowiem, by ową jedność osiągnąć prowadzić może do decyzyjnego paraliżu. A więc w takich sytuacjach najlepiej odwołać się do poglądów większości. Nie jest to, jak już wiemy z poprzednich rozdziałów, do końca ściśle oddanie istoty sprawy. W gruncie rzeczy *większość* decyduje o wyborze *decydentów*, a więc tych, którzy takie sporne kwestie będą rozwiązywać najczęściej za pomocą negocjacji z reprezentantami mniejszości. Zasada większości jest zatem – w praktyce demokracji przedstawicielskiej – instrumentem wyborczym, i jedyną decyzją jaka tu zapada, to ta, kto w przyszłości – cztero-, pięcio- lub sześćoletniej – będzie decydował o istotnych dla społeczeństwa sprawach.

Dalszą część naszych rozważań zacznijmy od dygresji. Znany i powszechnie stosowany sposób tajnego wybierania wziął się z praktyki zapoczątkowanej w zakonach. To tu, w VIII wieku, mnisi musieli rozstrzygać, kto będzie stał na czele ich zgromadzenia czy domu zakonnego. Nie można przecież było – z przyczyn oczywistych – odwołać się do zasady dziedziczenia, ani też siłowego zdobywania stanowisk. Selekcja musiała odbyć się poprzez wybór, co przez stulecia starano się doskonalić.

Starożytny świat przyjął nieco odmienny sposób obsady państwowych godności. Przez wieki pieczołowicie strzeżona była zasada dziedziczenia. Pociągało to za sobą niebezpieczeństwo, że na stanowiska trafiać będą osoby o różnym stopniu kompetencji i wrażliwości społecznej. Nieskuteczność tego porządku rodziła niezadowolenie i pobudzała umysły do szukania innych rozwiązań.

Demokracja liberalna, jako wynik takich poszukiwań, za fundamentalną uznała zasadę selekcjonowania mniejszości dysydentów w wyniku wolnych wyborów i zwycięstwa kandydatów większość. Od tej pory ocena skuteczności rządzenia przestała być samooceną

⁹⁰ Cytat za: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 176.

establishmentu, a przerzucona została na rejestrację o nim nastrojów i zachowań opinii społecznej. W tej sytuacji najbardziej miarodajnym wyrazem oceny pracy dysydentów są wyniki następnych wyborów i dokonana na przy ich pomocy *jakościowa* selekcja. Można zatem mieć nadzieję, że dobór kadr rządzących będzie zmierzał w kierunku wyłonienia osób o najsilniejszym bagażu kompetencji. Jednakże doświadczenie nie zawsze potwierdza tą regułę. Dla nas jednak zrozumiałym jest, że demokracja musi opierać się na jakichś wartościach. A jeżeli wybory, mające ukształtować demokrację pionową, dają szansę zaistnienia politycznym miernotom, to pytanie o skuteczność tego instrumentu i jego wartość demokratyczną nie jest pytaniem jedynie retorycznym. Ważniejsze jednak wydaje się być obecnie zajmowanie się nie skutecznością instrumentu, ile właściwym – w znaczeniu proceduralnym – jego stosowaniem. A przynajmniej taką konstatającą refleksję wysnuwa w swojej książce Giovanni Sartori⁹¹. I jeśli *demos* w wyniku wyborów wyłaniał będzie niskiej jakości reprezentantów, ich nieskuteczność rodzić będzie w nim niezadowolenie, a nawet – co nie wykluczone – brak zaufania do samej procedury wyborów.

Warto tutaj poczynić pewne uwagi. „Mniejszość” i „większość” w demokracji pionowej to oczywiście coś zupełnie innego niż „mniejszości” i „większości” w demokracji poziomej, gdzie pojęcia te oznaczają liczebną wielkość ludzi przychylających się do takiego czy innego rozwiązania problemu politycznego, gospodarczego czy społecznego lub kandydata na urząd. Ale pojęcia te oznaczają także grupy etniczne, narodowe, religijne, itp. I gdyby te ostatnie „mniejszości” lub „większości” zaczęły nominalnie (programowo, czyli z nazwą i konstytutywnymi dla siebie założeniami) funkcjonować w demokracji pionowej, wówczas mielibyśmy do czynienia z demokracją zorientowaną na wyznanie, przynależność narodową bądź etniczną. W pełnym tego słowa znaczeniu moglibyśmy wówczas mówić o demokracji np. katolickiej, analogiczne jak w komunizmie mówiło się o demokracji ludowej wyłonionej z sojuszu robotniczo-chłopskiego. Nie można jednak – i to jest druga ważna uwaga – wnioskować, że z samej tylko racji, iż dana grupa społeczna stanowi większość (np. większość jest wyznania katolickiego, co daje jej relatywnie większe szanse na wyłonienie spośród siebie – w wyniku wolnych wyborów – rządzącej „mniejszości”), będzie nominalnie (w rozumieniu jak wyżej) realizowała demokrację konfesyjną w układzie pionowym.

Tak doszliśmy do ważnego momentu, a mianowicie określenia, czym właściwe jest w demokracji pionowej wyselekcjonowana w wyborach „mniejszość”, czyli **elita władzy**. Różne znajdujemy dla niej w słowniku politycznym określenia: klasa polityczna, klasa

⁹¹ Tamże, s. 180.

rządząca, elity panujące, elity, przywódcy itd. Polem ich działania są szeroko pojęte sprawy publiczne: polityka wewnętrzna i zewnętrzna, gospodarka, prawo, porządek społeczny, edukacja itp. itd. Wojciech Sokół i Marek Żmigrodzki definiują ją jako: „(...) wyodrębniona, choć niekoniecznie w sposób sformalizowany, grupa przywódcza, stawiana za wzór dla reszty społeczeństwa, kierująca jego życiem i określająca lub przynajmniej wpływająca na kierunek jego rozwoju; może być usytuowana w różnych segmentach struktury społecznej i niekoniecznie w oficjalnym establishmencie; szczególne znaczenie jednak przypisywane jest powszechnie elicie politycznej i elicie kulturalnej (intelektualnej)”⁹².

W historii idei politycznych obserwujemy ścieranie się ze sobą dwóch przeciwstawnych stanowisk: *elitarystów*, twierdzących, że „władza powinna być z zasady, zawsze i wszędzie, ograniczona do elit”⁹³, lub, że „władza w praktyce ograniczona jest do elit”⁹³, z *egalitarystami*, którzy postulowali maksymalizację w praktyce zasady równości, rozproszenie władzy i przekazania jej małym wspólnotom lub nawet wprost ludowi.

Najprostszym kryterium wyodrębniającym rządzącą mniejszość jest kryterium *altymetryczne*⁹⁴, które pozwala stwierdzić, że u władzy są ci, którzy są na szczycie piramidy społecznej⁹⁵. W zasięgu ich kompetencji są sprawy, wobec których mogą, a nawet powinni, stosować przynależną im siłę. Dysponowanie siłą a bycie na szczytach władzy w historii przybierało oczywiście różne warianty zależności. Czasem silnym czyniło dopiero bycie u władzy, czasem to siła była warunkiem zdobycia odpowiedniej pozycji w hierarchii. Jedno wszakże było pewne: dopiero oba te elementy stanowiły o faktycznym rządzeniu. Przy czym pamiętać należy, że siła w znaczeniu fizycznym, jedynie przez pewien okres w rozwoju ludzkości była uznawana za miarodajną i wystarczającą do przewodzenia grupie. Z czasem nie sama hojność natury odgrywała zasadniczą rolę w posiadaniu władzy, ale umiejętność jej właściwego wykorzystania, gdy obdarzony był nią ktoś inny. Innymi słowy na plan pierwszy wysunęły się zdolności intelektualne, mądrze wprzęgnięte do opracowania strategii. A to już nie musiało być przywilejem jednego człowieka. Z czasem tę sprawność intelektualną połączoną z wiedzą zaczęto traktować jako *zasługę* i tak już pozostało. Dzisiaj więc, gdy

⁹² Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, *Elity polityczne*, dz.cyt., s. 455.

⁹³ *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „elitaryzm”.

⁹⁴ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 182.

⁹⁵ Wg Wojciecha Sokoła i Marka Żmigrodzkiego głównymi metodami wyodrębniającymi elity polityczne są: „1) metoda **pozycyjna** – elitę polityczną tworzą osoby zajmujące strategiczne pozycje w państwie (prezydent, premier, pozostali członkowie rządu, parlamentarzyści itp.); 2) metoda **reputacyjna** – elitę polityczną tworzą osoby, które w mniemaniu opinii publicznej mają istotny wpływ na decyzje państwowe (przedstawiciele elity kulturalnej i naukowej, członkowie rodziny, przyjaciele osób zajmujących najwyższe stanowiska w hierarchii władzy itp.); metoda **decyzyjna** – elitę polityczną tworzą osoby rzeczywiście podejmujące decyzje bądź mające na nie istotny wpływ.”, Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, *Elity polityczne*, dz.cyt., s. 456.

mówimy o kimś, kto jest na szczytach władzy, jako o *elicie*, uważamy, że dostał się tam dzięki swym *zasługom* – nie zawsze wyjaśniając *jakim*.

Oczekiwać zatem należy, że w demokracji elita władzy, to ludzie o wyjątkowych, przekraczających przeciętność zasługach, czyli *aristos* – najlepsi. Akcent położony jest tu na *jakości*. Szczególnie wiele miejsca *jakości* elit poświęcali myśliciele starożytni. Przykładem może nam tu być Arystoteles, który w ogóle uzależniał wybór ustroju państwa od jakości przywódców: „Skoro przyjmujemy trzy właściwie ustroje, to najlepszy z nich musi być ten, przy którym najlepsi włodarzą. Bywa to tam, gdzie się znajdzie pewna jednostka górująca nad wszystkimi albo ród cały, albo i ogół, wybitnie wyróżniający się cnotą, tak że potrafią dla najlepszego urzędnika sobie życia jedni słuchać, drudzy zaś rządzić”⁹⁶.

Jeśli *jakość* elit połączona jest z powierzoną im siłą, to mamy gwarancję stabilności władzy i zarazem stabilności społecznej. A że *jakość* w kręgach politycznych to czasami kategoria deficytowa, dlatego zamiast o *elicie* współcześni politolodzy wolą mówić o *klasie rządzącej*.

Rządzenie to faktyczne sprawowanie władzy. Dla lepszego zanalizowania trzeba je rozbić na trzy elementy: a) władzę kontrolującą; b) przywództwo i c) rząd⁹⁷. Najbardziej ogólnym pojęciem jest *władza kontrolująca*, gdyż odnosi się ono do formalnego bądź zinstytucjonalizowanego sprawowania władzy. O najbardziej konkretnym dla nas desygnacie jest pojęcie „rządu” i tu od razu myślimy o aparacie władzy z mocnym jej natężeniem. Przywództwo natomiast wydaje się być pojęciem scedowanym na konkretną grupę czy klasę o niekoniecznie silnym natężeniu władzy.

To, kto rzeczywiście sprawuje władzę, czyli stanowi klasę rządzącą ujawnia się w wyniku weryfikacji uzyskanej podczas rozwiązywania konkretnych problemów. Jeśli jakaś opcja regularnie zwycięża, znaczy to, że po tej stronie znajduje się władza o potencjale siły przewyższającym inne opcje i ich reprezentantów. Ale władza może ujawnić się również poprzez działania utajniające, czy też usuwające z pola widzenia niewygodne dla niej problemy. Skuteczność z jaką to czyni świadczyć będzie o jej sile.

Pewnym podsumowaniem dotychczasowych rozważań o władzy mniejszości niech będą dwa twierdzenia: po pierwsze, klasa rządząca musi być konkretnie określona; po drugie, przypisywana jej władza musi podlegać weryfikacji⁹⁸. Takim wymogom poddać musi się klasa rządząca w demokracji. Gdy tego będzie chciała uniknąć odwołując się do siły, przerodzi się w dyktaturę. Dodatkowo, klasa rządząca musi mieć świadomość swej roli i siły,

⁹⁶ Arystoteles, *Polityka*, dz.cyt., s. 106.

⁹⁷ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 185.

wykazywać się wewnętrzną lojalnością, spójnością poglądów oraz solidarnością w podejmowanych decyzjach, wliczając w nie skutki i społeczną ocenę tych skutków. Te ostatnie warunki, uogólniając, możemy nazwać „jednością”, a więc nierozproszoną całością.

Problem w tym, że warunkiem *sine qua non* demokracji jest właśnie rozproszenie władzy. Może zatem zastąpić model *klasy rządzącej* modelem *przywództwa w rządzeniu*. Nie dysponuje ono tak mocnym skoncentrowaniem władzy, a zatem i siły, jak omawiana klasa rządząca. Cechuje się natomiast wieloma krzyżującymi się grupami władzy, gdzie w grę wchodzi koalicyjne sojusze. Zwolennikiem tej formuły był m.in. Robert Dahl, który uważał, że w pierwszej połowie XX wieku w USA nastąpiło przejście „(...) od hierarchii władzy, na której szczycie stała klasa panująca, do stanu rozproszenia władzy, tj. do ścierania się licznych niezależnych grup społecznych”⁹⁹. Podobnie uważa Giovanni Sartori, którego poglądy przedstawiamy poniżej.

Możemy zatem postawić tezę, że model *klasy rządzącej* nie w pełni nadaje się do zastosowania w demokracji. Ale słabe strony ma również model *przywództwa w rządzeniu*. Najpoważniejszą w tym przypadku wadą jest fakt, że model ten realizuje się poprzez stronnictwa polityczne, czyli partie. Na nich też opierają się współczesne demokracje. Ich znaczenie oraz siła skłania niektórych myślicieli politycznych do wniosku, że właściwie obecnie mamy do czynienia z „partiokracją”. Skrajna jej postać może przybrać formę *dyktatury partii*, gdzie władza nominalnie należna parlamentowi i rządowi zostanie przez nią przejęta. Jako żywo przypomina to *oligarchię*, która, jak wiemy, daleka była od demokracji. Istnieje także niebezpieczeństwo, że sektory życia publicznego, które, aby działać obiektywnie i z pożytkiem dla społeczeństwa, muszą być „odpolitycznione” (czytaj: „odpatryjnione”) jak np. służby bezpieczeństwa – wojsko i policja, staną się agendą partyjnej opcji, przez obsadzenie ich kierowniczych stanowisk, przez ludzi partii.

Ale żyjemy w społecznym paradygmacie organizowania się, zrzeszania, uczestnictwa, zdając sobie sprawę, że tylko tam, gdzie jest wielość, jest też siła i ten głos będzie miał jakieś znaczenie. Demokracja, jak mało który ustrój, stwarza takie możliwości. Tylko czy nie mamy tutaj aby do czynienia z *lewiatanem*? Niebezpieczeństwo takie wzmacnia się w związku z poruszoną powyżej kwestią dążności do maksymalizowanego organizowania się. Czy zatem wniosek, że organizacja niszczy demokrację czyniąc z niej oligarchię jest słuszny? Na pewno – jak twierdzi Giovanni Sartori – zmniejsza się w ten sposób znaczenie opinii publicznej. Partia, która dotąd miała raczej opiniotwórczą rolę do

⁹⁸ Patrz: Tamże, s. 187.

⁹⁹ Wojciech Sokół, Marek Żmigrodzki, *Elity polityczne*, dz.cyt., s. 460.

spełnienia, wraz z rozrastaniem w siłę, przerodzić się może w rządzącą. Ale nie każda tendencja do zacieśniania organizacji musi zmienić się w końcu w oligarchię¹⁰⁰. Ponadto, obserwacja niektórych partii o wyraźnie takich skłonnościach nie uprawnia nas do oskarżania o takie działania inne ugrupowania polityczne. Nie zmienia to jednak konieczności wyczulenia opinii publicznej na takie niebezpieczeństwo. Remedium na ten stan mogłoby być zwiększenie uczestnictwa obywateli w rządzeniu. Jednak o słabościach tego typu demokracji pisaliśmy już wyżej.

Rozważania, jakim oddawaliśmy się przez ostatnich kilka stron, skłonić nas mogą do pesymistycznego wniosku, że demokracja w ogóle nie jest możliwa. I nie byłaby temu winna nasza ewentualna predylekcja ku perfekcjonizmowi. Trochę trzeźwego realizmu w myśleniu a zarazem optymizmu może nam dać porównanie państwa totalitarnego, powiedzmy Stalinowskiego, z zachodnimi demokracjami. I jeśli ktoś przy takim zestawieniu nie dostrzega różnicy między demokracją a tyranią i nie docenia tej pierwszej, to znaczy, że jest idealizującym anarchistą bądź komunistą.

Giovanni Sartori uważa, że demokracji należy szukać nie tyle w strukturach, co w *interakcjach*¹⁰¹. Demokracja nie jest czymś, co można by unieruchomić w strukturach. Ona przejawia się w dynamice międzystrukturalnej grup i organizacji. Nie wyklucza to pozytywnej roli struktur, jednak ich przerost krępuje. Struktury organizacyjne powinny się mobilizować wobec zaistnienia konkretnych problemów, by skutecznie stawić im czoło, ale po ich rozwiązaniu, dla dobra swobody przepływu różnych opinii i rozproszenia władzy, muszą się rozluźnić.

Demokracja wyraża się – oprócz elementów już wymienionych – w konkurencji. Schumpeter – autor cytowany przez Giovanni Sartoriego – uważa, że: „Metoda demokratyczna polega na dochodzeniu do decyzji politycznych w zinstytucjonalizowanym układzie, w którym konkurencyjna walka o głosy ludzi daje jednostkom władzę decydowania”¹⁰². Akcent w tej definicji położony jest na proceduralną stronę demokracji. Skróceniowo przedstawiając, przebiega ona następująco: Kandydujący do stanowisk przewidują, jakie są oczekiwania społeczne i jak zareagują wyborcy na ich propozycje. Przy pomocy różnych sondaży uzyskują informacje, potwierdzające bądź przeczące ich przewidywaniom i na tej podstawie czynią stosowne korekty w swych programach (tzw. reakcja zwrotna). Można zatem wysnuć twierdzenie, że „demokracja stanowi produkt uboczny konkurencyjnej

¹⁰⁰ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 190.

¹⁰¹ Patrz: Tamże, s. 192.

¹⁰² Patrz: Tamże, s. 193.

metody rekrutowania przywódców”¹⁰³. A więc to właśnie konkurencja wyborcza kreuje demokrację.

Ta *konkurencyjno-zwrotna* teoria demokracji Sartoriego nie jest, jak sam autor przyznaje, modelem oddający wszystkie aspekty demokracji. Nie zasługuje zatem na miano teorii. Ale dobrze oddaje pewne kluczowe momenty dynamizmu demokracji. Poza tym, mówi ona o pewnym „minimum” koniecznym do jej zaistnienia. Ale to nie stanowi o całości demokracji. Pojedyncze wybory dokonywane przy urnach porządkujące opinie publiczną na „większość” i „mniejszość” nie konstruują jeszcze demokracji pionowej. To nie większość decyduje ostatecznie o jej kształcie. Pogląd przeciwny temu spycha nas do początku naszych rozważań o demokracji ukrytej w tęsknotach perfekcjonistów. Nie uwzględnili oni dostatecznie, z wszystkimi skutkami, mechanizmu konkurencji. Mamy zatem – wg Sartoriego – teorię „dwóch teorii” demokracji¹⁰⁴. Jedna to teoria klasyczna (przeciwna elitom i poliarchicznej¹⁰⁵ teorii pluralizmu), druga – konkurencyjna. Są one wobec siebie alternatywne a zarazem komplementarne. Nie można jednak wybrać tylko jednej z nich. Skoro nie można wcielić ideału demokracji w życie, trzeba działać strategicznie tzn. nie wyrzekając się ich zupełnie, realizować z nich to, co w danej chwili jest możliwe.

Takie stwierdzenie nie nastęcza szczególnych trudności i nie rodzi oporów, gdy mówimy o demokracji poziomej. Ale wchodząc w jej pionowy wymiar, sprawa się komplikuje. Jej byt określa to, co zostało wyżej nazwane mechanizmem *konkurencyjno-zwrotnym*. Demokracja realizowana poprzez ten mechanizm staje się *poliarchią wyborczą* i przeciwstawia się w ten sposób *oligarchii*. *Poliarchia* sama w sobie i dla swego zaistnienia nie potrzebuje elementu otwartości, jakim są wybory. Takiego typu ustroju można się doszukać w Średniowiecznych państwach. I nawet wówczas poliarchia różni się od oligarchii dzięki swemu rozproszeniu władzy – dopowiedzmy, że w praktyce o niewielkim zakresie i intensywności. Ale, jak się wydaje, niewiele ma to wspólnego z demokracją. Cechuje ją bowiem kontrola przywódców między sobą oraz kontrola nad przywódcami przez opinię publiczną. *Demos* ma konstytucyjnie zagwarantowane cykliczne, wolne wybory, podczas których rozlicza rządzących, którzy dzięki temu, otrzymują informację zwrotną. To oczywiście rodzi konkurencyjność wśród elit, a tego brakuje zarówno oligarchii jak i poliarchii.

¹⁰³ Tamże, s. 194.

¹⁰⁴ Patrz: Tamże, s. 196.

¹⁰⁵ Poliarchia to, w przeciwieństwie do idealistycznej demokracji, twór rzeczywisty, jedynie wzorowany na idei demokracji.

Kończąc swoje wywody, Giovanni Sartori podaje definicje demokracji – jak ją nazywa – na dużą skalę, twierdząc, że jest ona „procedurą i (lub) *mechanizmem*, który a) wytwarza *otwartą poliarchię*, w ramach której konkurencja na rynku wyborczym b) nadaje *ludowi władzę* i c) szczególnie, zapewnia *uwrażliwienie* przywódców na jego opinię”¹⁰⁶. Kwestią otwartą dla cytowanego autora jest jeszcze proces demokratyzacji demokracji, czyli jej rozszerzanie się poza sam mechanizm konkurencji, a zatem i wyjście z poliarchii.

Ponownie zwróćmy się do problemu elit, czy, jak kto woli, klas rządzących. Mówiliśmy już o antyelitarystycznym nastawieniu niektórych teoretyków demokracji. Czas powrócić do ich argumentacji, by rzeczowo rozważyć interesujący nas tu problem demokratyzacji demokracji. Ogólnie możemy powiedzieć, że ich postawa krąży między traktowaniem elit jako przeżytku, a sam termin skłonni są używać jako epitet, inni, akcentują ważkość demokracji partycypacyjnej pomniejszając znaczenie demokracji przedstawicielskiej i teorii konkurencji.

Wydaje się, że podstawowy błąd, który popełniają antyelitaryści, polega na zestawianiu demokracji starożytnej ze współczesnymi realiami. W Grecji, jak to już mówiliśmy, państwa-miasta liczyły około 5 tysięcy obywateli. W takim społeczeństwie można było, do rozwiązywania istotnych dla wszystkich problemów, zwoływać zgromadzenie, które po ogólnej debacie i wymianie zdań, w wyniku głosowania rozstrzygało o sposobie rozwiązania konkretnego problemu. Jest to jednak niemożliwe w państwach współczesnych. Trudno o lepsze rozwiązanie jak demokracja przedstawicielska. Partycypacja ludu w rządzeniu, w rozumieniu antyegalitarystów, zrujnowałaby państwo i demokrację.

Po dokonaniu krytyki antyelitarystów czas przejść do bardziej konstruktywnych dla demokracji problemów. Zaczniemy je od spojrzenia elitom „na ręce”, czyli zwróćmy uwagę na zakres ich kompetencji i władzy. Pośrednio określimy w ten sposób rangę przywództwa i podstawy godności klasy rządzącej. Innymi słowy spróbujemy dać odpowiedź na pytania: dlaczego mamy ich otaczać szacunkiem, oraz na ile powinniśmy im pozwolić decydować o nas za nas?

O niebagatelnym znaczeniu przywództwa dla pomyślności państwa dowodzić nie trzeba. Każdy naród sławi swoich bohaterów, wśród których odważni przywódcy wojskowi czy przenikliwi politycy wiodą prym, wyrastając ponad artystów, naukowców czy kapłanów. Nasuwa się jednak takie pytanie: Czy demokracje, tak jak inne formy rządów, potrzebują silnych przywódców? Wydaje się, że wszyscy zwolennicy demokracji przedstawicielskiej daliby tu odpowiedź twierdzącą. Można nawet wysnuć wniosek, że o ile w ustrojach

¹⁰⁶ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 198.

autorytarnych wodzowie podejmując decyzje nie musieli specjalnie liczyć się z ewentualnymi oponentami, jak również z opinią społeczną, o tyle w demokracji nie wystarczy, by przywódca dysponował wiedzą na określony temat – liczy się także jego mądrość i charyzma zdolna do przekonania o swoich racjach społeczeństwo i współpracujących.

Demokracja potrzebuje zarówno idealizmu jak i realizmu; formułowania wzorców i wartości, ale także oparcia się na faktach. Obecne ideały demokracji są w zasadzie takie same jak w starożytnej Grecji, skąd się wywodzą. A więc wprost odnoszą się do demokracji bezpośredniej, a nie przedstawicielskiej, która jest rozwiązaniem kompromisowym. To sprawia oczywistą trudność, gdy chcemy dopasować je do ideału przywódcy demokratycznego. Co prawda *polis* grecka miała swoich urzędników, a więc istniał tam jakiś podstawowy wymiar pionowy, ale nie ma to praktycznego przełożenia na obecne, bardzo złożone, struktury władzy. Można zatem powiedzieć, że nasze demokracje powstały bez jakiegoś pełnego wzorca. Wymiar pionowy demokracji jest bez ideału.

Gdybyśmy chcieli budować demokrację bezpośrednią, takiego ideału byśmy i dzisiaj nie potrzebowali. Ale póki co, jest ona realizowana jedynie w małych społecznościach, będących składową demokracji w makrowymiarze. Wobec realiów dnia dzisiejszego, pozostają nam trzy rozwiązania: albo budujemy demokrację pionową bez ideałów, na drodze naturalnej selekcji tego, co w danym momencie wartościowe i słuszne – jest to alternatywa wysuwana przez tych, którzy uważają, że sprawy demokracji idą w dobrym kierunku; albo damy zatrudnienie filozofom, aby opracowali takie ideały – tak w każdym razie chcą niezadowoleni z obecnej kondycji demokracji; albo ideałem naszym pozostanie demokracja bezpośrednia i do niej uparcie będziemy zdążać.

Opisowe określenie demokracji sprowadza ją do wyborczej poliarchii. Jednak czym ona powinna być; do jakiego ideału zdążać? Ciekawe, że słowo „wybór” przez wiele stuleci oznaczało pewien skok jakościowy. Otóż „wybraniec”, to ktoś wyselekcjonowany z ogółu, wybrany dzięki swym jakościowym zaletom. Tak było w przypadku „wybrańców” Boga, powołanych do jego służby. Natomiast słowo „elita” powstało jako pojęcie zastępcze dla słowa *áristoi* – najlepsi, najzacniejsi. Jeszcze ciekawszą historię ma słowo „selekcja”. Pochodzi ono od łacińskiego słowa *seligere* (wybierać), ale stopniowo zlewało się ono z *eligere*, czyli wyborem ze względu na wysoką jakość, doskonałość¹⁰⁷.

Czy obecnie używanie tych pojęć pokrywa się z ich pierwotnym znaczeniem? Chyba niezupełnie. „Wybory” utraciły pierwotny kontekst, stając się jedynie czystym aktem głosowania. „Selekcja” zaś bardziej kojarzy nam się z „dyskryminacją”. „Wybrani” pozostają

¹⁰⁷ Patrz: Tamże, s. 210.

już tylko grupą wyłuskaną w wyniku wyborów, podczas których kierowały wyborcami różne motywy, w żadnym razie nie odpowiadające „wyselekcjonowaniu” najzacieńszych. „Elite” jesteśmy skłonni postrzegać jedynie jako ludzi uprzywilejowanych, mających dostęp do lukratywnych dóbr i posad.

Stosując wymienione pojęcia do demokracji, możemy stwierdzić, że obecna demokracja jest „selektywną poliarchią” – jak to proponuje Giovanni Sartori – czyli ustrojem rządzonym przez wybraną grupę, podejmującą rozmaite decyzje o znaczeniu ogólnospołecznym¹⁰⁸. Chwieje się w tym momencie dogmat o powszechnej równości. O ile ma on jeszcze zachowany pierwotny znaczeniowy sens w demokracji poziomej, o tyle w demokracji pionowej gdzieś się nam gubi. Przestaje być uważany za wartość centralną w przeciwieństwie do wolności. Ale nie oznacza to bynajmniej całkowitej dewaluacji równości. Według Johna Rawlsa idea równości w demokracji „(...) uznaje, że pewne osoby mają szczególne cechy i zdolności, które kwalifikują je do stanowisk o większej odpowiedzialności, z towarzyszącymi im gratyfikacjami”¹⁰⁹. Natomiast Michael Walzer, współczesny amerykański politolog, skwitował pretensje egalitarystów zdaniem: „dosłownie rozumiana równość stanowi ideał, który dojrzał do tego, by mu się sprzeniewierzyć”¹¹⁰.

W demokracji horyzontalnej nadmierne poczucie równości doprowadza do rozkładu całego systemu. Łatwo sobie wyobrazić, co działałoby się, gdyby rządzeni, w poczuciu hiperrówności, odmówili podporządkowania się rządzącym. Rousseau dosadnie to wyraził, mówiąc, że „(...) rzecz to bowiem jawnie sprzeczna z prawem natury – jakkolwiek byśmy je określili – by dziecko rozkazywało starcowi, głupi kierował mądrym, a garstka ludzi dławiała się od nadmiaru, gdy w tym samym czasie zgłodniałym tłumom brak tego, co nieodzowne”¹¹¹. Oczywiście, znalezienie miernika do określenia, kto jest mądry, a kto głupi pozostaje sprawą otwartą, bądź kwestią intuicji. Ważne z punktu widzenia planowania społecznego jest to, czy stosujemy zasadę „równania w dół” czy też „w górę”. Kiedy skłonimy się do poglądów antyelitarystów, dylemat ten rozwiązanie znajdzie w „równaniu w dół”, ponieważ tak się dzieje wówczas, gdy znaczenie przypisze się jedynie poziomej koncepcji demokracji. Wobec tego, pozostaje uznanie, że to elitaryści idą w stronę „równania w górę”. Zbyt łatwe uznanie słuszności temu twierdzeniu byłoby kokieterijnym, i co ważniejsze, nie w pełni słusznym, ukłonem w ich kierunku. Tylko czy oni sami są zdolni do takiego działania? Skoro altymetrycznie pojecie „elita” oznacza obecnie bardziej tych, którzy

¹⁰⁸ Patrz: Tamże, s. 211.

¹⁰⁹ John Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 129-130.

¹¹⁰ Cytat za: Richard J. Arneson, *Równość* [W:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod redakcją Roberta E. Goodlina i Philipa Pettita, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 629.

są u szczytów władzy, to mamy do czynienia ze zmianą kierunku powstawania elit. Neutralnym natomiast pojęciem, nie wywołującym pretensji o dosłowną *jakość* w pierwotnym znaczeniu *áristoi*, jest „klasa rządząca” jako mniejszość sprawująca władzę nad większością z woli tych ostatnich.

Problem, czy demokracja stwarza warunki do „równania w górę” czy „w dół” jest problemem doniosłym i brzemiennym w skutki. Dla antyelitarystów, pielęgnujących demokrację poziomą, czyli, jakbyśmy to powiedzieli, jeden wymiar demokracji, owa równość także sprowadza się do tego jednego wymiaru. W dyskusji o wertykalnym wymiarze demokracji zdają się widzieć ją tylko, jako „równość szans” w ubieganiu się o stanowiska. Ale to przecież jest tylko pierwszy etap kształtowania się klasy rządzącej, może jedynie poprzedzony „równością zasług” zdobytych na płaszczyźnie poziomej.

Kompletując wcześniej podaną definicję demokracji jako *poliarchii selektywnej*, Sartori podaje teraz, że demokracja jest *poliarchią zasług*¹¹². Uzupełniając ją autor twierdzi, że nie jest sprawiedliwością wyrównywanie nierówności talentów. To po pierwsze. Po drugie, równość zasług, proporcjonalna do zdolności, daje wymierne korzyści całej społeczności, natomiast równość braku zasług jest równością szkodliwą. Przywołując w tym miejscu Rawlsa, Sartori cytuje: „nierówności społeczne i gospodarcze należy tak rozkładać, aby można było a) zasadnie oczekiwać, że każdemu przyniosą korzyść oraz b) wiązać je ze stanowiskami i funkcjami dostępnymi dla wszystkich”¹¹³. Innymi słowy, według Rawlsa nierówności społeczne, by były nadal sprawiedliwe, muszą spełniać dwa warunki: a) stanowiska i urzędy powinny być dostępne dla wszystkich w warunkach autentycznej równości szans; b) stanowiska te i urzędy powinny przynosić jak największe korzyści najmniej uprzywilejowanym członkom społeczeństwa. Takie postawienie sprawy sprawiedliwości odpowiada poliarchii zasług.

Podsumowując tą część naszych wywodów, przypomnijmy główny ich wątek. Chodziło nam o określenie czym są władze kontrolujące czyli elity rządzące w demokracji. Jedne stanowisko wobec tej kwestii jest przesadnie realistyczne gdyż głosi, że władza zawsze wprowadza nierówności, lub wręcz je generuje, i tak być musi, i zmienić tego się nie da. Na przeciwnym biegunie zasiedli antyelitaryści, a wyżej zaprezentowana w tej pracy ich krytyka, nie wymaga powtórzenia. Dodajmy tylko, że ich sposób na rządzenie państwem dalekie jest od merytokracji, uzyskanej dzięki właściwie przeprowadzonej selekcji, do której oni nie czują sympatii.

¹¹¹ Jan Jakub Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, dz.cyt., s. 230.

¹¹² Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 214.

Kwestią otwartą jest wskazanie, gdzie leży niebezpieczeństwo dla dzisiejszych demokracji. Wydaje się, że nie znajduje się ono w atrofii demokracji poziomej. Tak przynajmniej przekonywująco twierdzi Giovanni Sartori¹¹⁴. Uważa też, że nie żyjemy w przesadnie rozrośniętej demokracji pionowej, co wyklucza jej przeciążenie. Ścieranie się sił leżących na obu płaszczyznach demokracji powoduje ich wyrównywanie, a co za tym idzie, stagnację i niemożność podejmowania decyzji. Potęguje to, lub wywołuje, brak silnych przywódców, którzy, opierając się na wiedzy fachowych doradców, potrafiliby oprzeć się wygórowanym żądaniom społecznym. Przedstawicielskość oznacza przecież nie tylko bycie odpowiedzialnym *przed*, ale i *za* powierzone im zadania. Uwrażliwienie przywódców *na* głosy opinii publicznej przy równoczesnym pozbawieniu odpowiedzialności *za* sprawy społeczne definiuje elitę rządzącą, jako niebezpieczną dla przyszłości kraju i samej demokracji.

Badanie, które za przedmiot stawia sobie elity władzy, a za cel określenie, jak mają się do siebie cechy czy standardy elit do pozycji, jaką zajmują w hierarchii pionowej, napotyka na szereg semantycznych trudności, co, jak sądzimy, wykazane zostało wyżej. Ale przecież nie o semantyczną ścisłość tutaj głównie chodzi. Ważniejsze dla nas jest zwrócenie uwagi na praktyczne konotacje tych uszczegółowień. Jednym z aspektów tego zagadnienia, jest odpowiedź na pytanie: Czy ludzie trzymający ster władzy reprezentują elity faktyczne czy rzekome? Od odpowiedzi na nie uzależniony jest stopień zaufania do nich. Czy podejmowane przez nich decyzje wynikać się będą z wiedzy, kompetencji, społecznej wrażliwości i bezstronności opartej na respekcie wobec obiektywnego stanu rzecz (czyli na prawdzie), czy na aktualnej koniunkturze społecznych nastrojów, interesie własnym lub partyjnym, podporządkowaniu się zakulisowemu mocodawcom, czy destrukcyjnej ideologii? Czy wydawany przez nich werdykt w sprawach publicznych będzie sprawiedliwy i z poszanowaniem godności człowieka, czy tylko podporządkowany przekonaniom wyborców?

Demokracja jako system rządów zawsze potrzebowała do tego elit – ciała sprawującego władzę. Pogląd, że takie rządy powinny zejść z politycznej sceny, ustępując miejsca rządowi ludu, wydaje się populistyczny. Demokracja w wariacie wyborczej poliarchii daje nam możliwość wyłonienia władzy fachowej, godnej zaufania i powierzenia im najwyższych stanowisk. Ale same wybory nam tego jeszcze nie gwarantują. Kształtowanie *jakości* musi odbywać się wcześniej, przed wyborami. One same są tylko, mniej lub bardziej,

¹¹³ Tamże. Cytat zaczerpnięty z *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa.

¹¹⁴ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 215.

ślepych narzędziem, procedurą skrojoną na nasze możliwości. A skoro tak, to i nie każda decyzja elity sprawującej władzę, choćby była przegłosowana większością głosów, zasługuje na miano bezapelacyjnie słusznej i niepodważalnej.

5. Werdykt większości, jako podstawowe narzędzie demokracji w ocenie Jana Pawła II

Trudno przecenić wkład papieża Jana Pawła II w aplikację idei demokracji do społecznego nauczania Kościoła, jak i samego propagowania demokracji, jako systemu godnego człowieka. Czynił to jednak inaczej, niż polityk, mąż stanu czy filozof społeczny. Patrzył na nią i oceniał jako Namiestnik Chrystusa – Boga i Zbawiciela, dlatego w jednym z wywiadów mógł powiedzieć: „(...) nie głoszę demokracji; głoszę Ewangelię. Oczywiście do przesłania Ewangelii należą wszystkie problemy praw człowieka i jeśli demokracja oznacza prawa człowieka, także ona należy do przesłania Kościoła”¹¹⁵.

Nie ma jednak wątpliwości, że był on jej gorącym zwolennikiem, szczególnie, że osobiście doświadczył okrucieństwa dwóch innych systemów: hitlerowskiego nazizmu i importowanego ze Związku Radzieckiego komunizmu. W książce „Pamięć i tożsamość” poddaje je teologicznej i filozoficznej krytyce opatrując je mianem „ideologii zła”, której korzenie tkwią w negacji Boga: „Skoro człowiek sam, bez Boga, może stanowić o tym, co jest dobre, a co złe, może też zdecydować, że pewna grupa ludzi powinna być unicestwiona”¹¹⁶. Ofiary obu tych totalitaryzmów liczone w milionach są tego najlepszym dowodem.

W tej samej książce Papież pisze, że po wielu różnych formach ustrojowych, jakie społeczeństwa w swojej historii przyjmowały, obecnie niemal powszechnie dąży się „(...) ku ustrojowi demokratycznemu, jako najbardziej odpowiadającemu rozumnej i społecznej naturze człowieka, a w konsekwencji wymogom sprawiedliwości społecznej. Trudno bowiem nie przyjąć, że jeżeli społeczeństwo składa się z ludzi, a człowiek jest istotą społeczną, to jest konieczne dopuszczenie każdego do uczestnictwa – choćby pośrednio – we władzy”¹¹⁷. Tej akceptacji demokracji, jako najodpowiedniejszemu obecnie sposobowi rządzenia, nie towarzyszy jednak bezkrytyczna afirmacja wszystkiego, co niosą ze sobą współczesne demokracje.

W niniejszym rozdziale zajmujemy się zagadnieniem mechanizmu podejmowania decyzji w demokracji, jakim jest werdykt większości. Zwróćmy się zatem teraz do

¹¹⁵ Jan Paweł II, *Wywiad w drodze z Chile do Paragwaju*, cyt. za: Ks. Piotr Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 107.

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2005, s. 19.

¹¹⁷ Tamże, s. 134.

papieskiego nauczania na ten temat, gdyż, jak się okazuje, jest on pierwszym i może podstawowym obszarem krytyki, jaką Jan Paweł II formułował wobec tego systemu.

W 46 punkcie encykliki „Centesimus annus” papież wraz z całym Kościołem „(...) docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi” (CA 46). Wskazuje zarazem, by wytworzyła ona takie mechanizmy prawne, które zabezpieczą ją przed niebezpieczeństwem przejęcia nad nią kontroli przez wąską grupę obywateli (np. skupionych wokół jakiejś partii), którzy dla własnych celów podporządkują sobie resztę społeczeństwa. Będzie to nie tylko szkodliwe dla reszty obywateli, ale także dla demokracji jako takiej. Dlatego wg Jana Pawła II „autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej” (tamże). Sformułowanie to można by uznać za najbardziej fundamentalną zasadę, jaką papież wysuwa pod adresem demokracji. Dla papieża te dwa warunki, czyli: Państwo prawa, oraz poprawna koncepcja antropologiczna, są kamieniem węgielnym, na którym dopiero można budować prawdziwie ludzki system sprawowania władzy, w którym urzeczywistniać się będzie dobro wspólne¹¹⁸.

Analizując dalej ten jakże ważny fragment encykliki widzimy, że papież nie poprzestaje na tak ogólnych kryteriach prawdziwej demokracji, ale uzupełnia je następnymi, wpływającymi z tych pierwszych, ale już bardziej szczegółowymi: „promocja osoby ludzkiej”, „właściwe wychowanie i formacja w duchu prawdziwych ideałów”, „kształtowanie podmiotowości społeczeństwa”, „tworzenie struktur uczestnictwa i współodpowiedzialności”. Nie godzi się natomiast na to, co we współczesnym świecie zdaje się być elementem niezwykle mocno propagowanym w filozofii demokracji, a mianowicie, że system ten, aby był przyjazny człowiekowi, musi opierać się na „agnostycyzmie” i „sceptycznym relatywizmie”. Obecnie wiele się czyni, aby zdyskredytować tych, którzy uznając jakąś prawdę, idą za nią i starają się ją realizować w życiu indywidualnym i społecznym. Zarzuca się im fanatyzm, a skoro nie godzą się na to, by o prawdzie decydowała większość społeczeństwa, odbiera im się prawo do pełnego obywatelstwa w demokracji, a przynajmniej uważa się ich za jej wrogów. Hołduje się natomiast zasadzie, że „(...) prawda zmienia się w zależności od zmiennej równowagi politycznej” (tamże). Dlatego Jan Paweł II ostrzega, iż: „(...) w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań

dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (tamże).

Papież nie jest przeciwnikiem sposobu rozwiązywania spornych kwestii za pomocą głosowania. Jest to przecież jedna z fundamentalnych zasad demokracji, by o ważnych sprawach dla społeczności decydowała zasada większości. Ma ona jednak w nauczaniu papieża swoje ograniczenia, których nie wolno ignorować. Do nich należy orzekanie o prawdzie dotyczącej godności człowieka i wszystkich związanych z tym konsekwencji. Jeśli o tej kwestii, lub któryś z jej elementów, np. prawie człowieka do życia od momentu poczęcia, decydować będzie werdykt większości (osiągnięty np. w referendum) to naruszony zostanie fundament demokracji. Wolność człowieka nie może działać przeciw człowiekowi. A jeśli tak się dzieje, to mamy do czynienia z jej wypaczeniem, dewiacją, zakłamaniem, a przynajmniej ze zwyczajnym jej nadużyciem. Aby tak się nie stało, wolność musi realizować się w prawdzie. „Wolność jednak – pisze w encyklice papież – w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (tamże).

Werdykt większości, który podważałby obiektywną prawdę, a szczególnie tą dotyczącą nienaruszalnej godności osoby ludzkiej, byłby pozbawiony z samej natury mocy obowiązywania. Byłby też otwarciem drzwi do jawnego, bądź ukrytego totalitaryzmu, bowiem „(...) totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna 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. Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów. 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

¹¹⁸ Właściwie trzeba by odwrócić porządek wyliczenia tych dwóch kryteriów: najpierw poprawna koncepcja osoby ludzkiej, a później, zbudowane na niej Państwo prawa. Trudno bowiem przypuszczać, by mogło powstać sprawiedliwe prawo bez oparcia na poprawnej wizji człowieka.

mniejszości, spychając ją na margines, uciskając, wyzyskując czy usiłując ją unicestwić” (CA 44).

Jan Krucina komentując papieskie nauczanie zawarte w tej encyklice pisze, że „(...) prawda nie może być produktem polityki czy większości – musi ją wyprzedzać i jej przyświecać”¹¹⁹. A w kontekście prawdy o nienaruszalnej godności człowieka wprost zapytuje, czy właśnie jej ochrona nie jest ostateczną racją dla istnienia demokracji?¹²⁰ Lecz gdy zaneguje się istnienie prawdy, lub choćby samo zbliżenie się do niej, to rzeczywiście, nie pozostaje nam nic innego, jak tylko odwołanie się do woli większości. Lecz będzie to nie tryumf wolności, lecz tylko klęska rozumu¹²¹.

Niestety, ów sceptycyzm poznawczy zdaje się poszerzać swe kręgi oddziaływania. Jan Paweł II dostrzega tę tendencję przede wszystkim w tych obszarach intelektualnej aktywności ludzkiej, która odnosi się do spraw moralnych. Wiele miejsca poświęcił temu zagadnieniu w encyklice „*Veritatis splendor*”. W 46 punkcie tego dokumentu pisze, że „(...) niektórzy specjaliści w dziedzinie etyki, których zawodową powinnością jest badanie zjawisk i działań ludzkich, mogą ulegać pokusie opierania swojej wiedzy albo nawet słuszności zalecanych przez siebie norm na bazie statystycznie przeważających konkretnych ludzkich zachowań i poglądów moralnych uznawanych przez większość” (VS 46)¹²². A więc zasada większości urasta do miana panaceum na wszelkie problemy: moralne, społeczne, kulturowe, a nawet religijne. Wystarczy tylko zliczyć głosy, a już wiadomo, co jest prawdą, a co nie; co godziwe, a co godne potępienia.

Na niedostateczność stosowania „prawa większości” Jan Paweł II wskazuje przede wszystkim w encyklice „*Evangelium vitae*”, w której obszernie odnosi się do problematyki wartości ludzkiego życia. Wielu bowiem uważa, że w tych spornych kwestiach, jak ochrona życia od momentu poczęcia, po naturalną śmierć, „(...) prawo powinno wyrażać zawsze opinię i wolę większości obywateli i przyznawać im – przynajmniej w pewnych skrajnych wypadkach – także prawo do przerywania ciąży i eutanazji” (EV 68). Wsparcie dla tego typu argumentacji znajduje się w twierdzeniu, że radykalny zakaz tych praktyk spowoduje rozpowszechnienie się tych zjawisk poza kontrolą prawa, w tzw. „podziemiu”, bez należytej opieki lekarskiej.

¹¹⁹ Ks. Jan Krucina, *Co mówi papież? Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Wrocław 2005, s. 215.

¹²⁰ Patrz: Tamże, s. 214.

¹²¹ „Zaufanie i zdolność rozumu dochodzenia do prawdy przypomina elementarne założenie, że oprócz wolności drugą podstawową komponentą człowieka jest prawda. Aby wybrać jakąś wartość, trzeba ją poznać. Poznanie, a więc i prawda idą przed decyzją o wyborze, przed uruchomieniem wolności”, Tamże, s. 215.

¹²² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Wrocław 1993.

Postawa taka jest wynikiem wytworzonego przez kulturę paradygmatu głoszącego, że „(...) porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przekonań większości i w konsekwencji winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne” (EV 69). I tak musi być, skoro nie istnieje żadna obiektywna prawda, której każdy człowiek winien się podporządkować. Pozostaje tylko zdać się na wolny wybór obywateli.

Jeśli jednak współczesna kultura porzuci ów relatywistyczny paradygmat wówczas dostrzeże, że jest „(...) autentycznie ludzka, na miarę człowieczeństwa człowieka, gdy jest w niej zachowany związek między prawdą i wolnością ludzką, między *logosem* i *ethosem*, z zaznaczeniem jednak pierwszeństwa prawdy przed wolnością ludzką, nadrzędności *logosu* wobec *ethosu*, a więc z podkreśleniem fundamentalnej zasady kultury, że wolność jest zależna od prawdy”¹²³ – pisze Waldemar Irek, analizujący kwestię kultury europejskiej m.in. przez pryzmat janopawłowego nauczania na ten temat.

Ten sam autor stwierdza także, że „(...) demokracja odpowiada na pytanie, kto rządzi, natomiast nie mówi nic, jak rządzi ktoś wyniesiony do władzy poprzez procedury demokratyczne. Lub inaczej: demokracja określa, jak podejmowana jest decyzja, natomiast nie rozstrzyga o tym, czy jest to decyzja dobra, czy zła”.¹²⁴ A powołując się na W.Hasbacha stwierdza, że „(...) demokracja jest pustą przestrzenią, w której rozwijać się mogą rozmaite dążności polityczne pod warunkiem, że mają za sobą większość”¹²⁵.

Demokracja zatem, jeśli sprowadzić ją tylko do procedur podejmowania decyzji, czyli, gdy pozbawi się jej aksjologicznych fundamentów, sama z siebie nie jest w stanie zagwarantować, ani rządów prawa, ani szeroko rozumianej wolności. Stąd też istnieje niebezpieczeństwo, że zgodnie z procedurami demokratycznymi państwo cieszące się wolnością z czasem przyjmie charakter totalitarny, w którym całkowitą władzę sprawować będzie wąska grupa wybranych przez naród oligarchów. „Demokracja – pisze dalej Waldemar Irek – określa, jakimi metodami ma być ustanawiane prawo, natomiast nie mówi, jakie prawo być powinno”, a powołując się na Hayka, dopowiada, że „(...) nie powinniśmy przyznawać decyzjom większości jakiegóż wyżej, ponadjednostkowej mądrości (...), demokracja nie jest prążyćdem sprawiedliwości, tak więc bardzo szybko może przerodzić się w nieograniczoną władzę większości (w rzeczywistości jest to władza biurokratów, ekspertów i policjantów)”¹²⁶.

¹²³ Ks. Waldemar Irek, *Aby przezwyciężyć kryzys kultury. Troska Kościoła o Europę*, Wrocław 2003, s. 27.

¹²⁴ Ks. Waldemar Irek, *Społeczność w świetle rozumu i wiary*, dz.cyt., s. 339.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże, s. 340.

Wróćmy jeszcze do pism Jana Pawła II. W encyklice „Evangelium vitea” poddaje ostrej krytyce relatywizm moralny i prawny, który zdaje się być dominującą postawą większości demokracji w odniesieniu do ochrony ludzkiego życia. Pisze o tym następująco: „(...) we współczesnej kulturze demokratycznej szeroko rozpowszechnił się pogląd, wedle którego porządek prawny społeczeństwa powinien ograniczać się do utrwalania i przyswajania sobie przekonań większości i w konsekwencji winien być zbudowany wyłącznie na tym, co większość obywateli stosuje i uznaje za moralne. Jeśli następnie uważa się wręcz, iż prawda wspólna i obiektywna jest w rzeczywistości niedostępna, to szacunek dla wolności obywateli – którzy w systemie demokratycznym uchodzą za prawdziwych suwerenów – nakazywałby w zakresie prawnym uznanie autonomii sumienia jednostki, to znaczy, że ustanawiając te normy, które w każdym przypadku są niezbędne dla współżycia społecznego, należałoby kierować się wyłącznie wolą większości, jakkolwiek by ona była. W ten sposób każdy polityk w swojej działalności powinien by wyraźnie oddzielać sferę osobistego sumienia od sfery aktywności publicznej” (EV 69).

Ten etyczny relatywizm urasta w świadomości wielu polityków, filozofów czy zwykłych obywateli do takich rozmiarów, że wręcz staje się „warunkiem demokracji” ((EV 70) i tylko on mógłby zapewnić demokratycznemu społeczeństwu tolerancję, pokój i uznanie dla decyzji podjętych werdyktem większości. Na przeszkodzie stoją jednak ci, którzy odrzucają relatywizm; ci, którzy uważają zasady moralne za stałe i niezmiennie, i oparte na obiektywnej prawdzie.

W ocenie Jana Pawła II żadna legalnie i demokratycznie wybrana władza, ani też żadna decyzja powzięta większością głosów nie czyni sprawiedliwym prawo, które umożliwiałoby dokonywanie zbrodni na człowieku. Nie może tak być, gdyż miara wartości moralnej czynów leży w człowieku i jego naturze, a także w boskim ustanowieniu, a temu człowiek winien się jedynie podporządkować, a nie poddawać pod głosowanie.

Rozdział IV

Podstawowe wartości przed procedurami demokracji

Wprowadzenie

Maria Ossowska, wybitna polska myślicielka, autorka wielu prac poświęconych etyce, w króciutkiej rozprawie napisanej w 1946 roku podjęła próbę nakreślenia wzorca osobowego demokracji. Do najważniejszych, charakteryzujących go cech zaliczyła: aspiracje do perfekcjonizmu, otwartość umysłu, wewnętrzną dyscyplinę rozumianą jako zdolność długodystansowego wysiłku, tolerancję, aktywność, odwagę cywilną, intelektualną uczciwość, krytycyzm, odpowiedzialność za słowo, uspołecznienie (rozumiane jako wrażliwość na problemy społeczne, przewyciężenie własnego egoizmu, poświęcenie i umiejętność współdziałania), rycerskość (która jest nie tylko odwagą, ale przede wszystkim stosowaniem zasady *fair play*), wrażliwość estetyczną (dla Ossowskiej jest ona ściśle związana z wrażliwością etyczną), oraz poczucie humoru, które – jak zapewnia – zabezpiecza społeczeństwo przez zakorzenieniem się w nim dyktatury¹. W podsumowaniu swych wywodów autorka stwierdza, że nakreślony przez nią szkic do portretu idealnego demokracji tym zasadniczo różni się od wzorców osobowych wcześniejszych epok, że ma znamiona egalitarne z podkreśleniem czynnika intelektualnego.

Zważywszy na czas powstania tej rozprawki oraz kontekst polityczny, w jakim została ona opublikowana, można odnieść wrażenie „egzotyczności” jej dezyderatów. Ale czy nie jeszcze bardziej „egzotycznie” brzmią one dzisiaj, gdy budując system demokratyczny – już bez fałszującego go przymiotnika „socjalistyczny” – chcemy określić jego aksjologiczne podłoże? Powszechność postulatu aksjologicznej neutralności państwa nagłaśnianego przez koryfeusza liberalizmu wydaje się być trudny do odparcia. Uczciwie trzeba też przyznać, że stoją za tym argumenty, których nie można zignorować. Tylko czy wymienione przez

¹ Maria Ossowska, *Wzór demokracji*, Lublin 1992.

Ossowską cechy nie są liberalnej demokracji potrzebne? Nikt, kto odpowiedzialnie myśli o przyszłości tego ustroju politycznego, nie może dać tu odpowiedzi przeczącej. Trudno bowiem wyobrazić sobie jakąkolwiek wyżej zorganizowaną społeczność nie opierającą swych relacji na zasadach określających pokojowe współzycie, współpracę, doskonalenie życia itd. Wykształcenie w społeczeństwie tych cech wymaga przyjęcia określonego systemu wartości. Kiedy mówimy „system”, myślimy tu o zwartym i skoordynowanym układzie wartości, tworzącym pewną logiczną całość, który, zaakceptowany przez społeczeństwo, byłby wpajany na wielu płaszczyznach jego zorganizowania (w szkole, zakładach pracy, mediach, instytucjach użyteczności publicznej, ustawodawstwie itp.). Nie sposób wszystkich, ważnych dla społeczeństwa demokratycznego wartości jurydycznie opisać. Można i trzeba, prawnie zabronić kradzieży czy oszustwa, ale nie można ustawą zmusić kogokolwiek do aktywności społecznej, otwartości umysłu czy poświęcenia – by wymienić za Marią Ossowską. Cnoty owe są możliwe do zaszczepienia w człowieku-demokracie jedynie w atmosferze społecznego konsensusu na podstawowe wartości w nim obowiązujących.

Wróćmy jeszcze na chwilę do wprowadzonego wyżej pojęcia „system”. Jego antonimami są pojęcia: rozproszenie, nieskoordynowanie, decentralizacja, chaos, wybiórczość, nieporządek itp. Jednym z dogmatów demokracji jest pluralizm rozumiany właśnie jako decentralizacja, różnorodność czy wolność wyboru. Istnieje zatem naturalne napięcie między działającym ujednoczającym systemem a pluralizmem. Jednym z miejsc owego napięcia w demokratycznej rzeczywistości jest właśnie kwestia wyboru i obligatoryjności określonych wartości. Zarówno rozwiązania systemowe jak i pluralistyczne dotyczące sfery wartości mogą mieć pozytywne jak i negatywne skutki. Nadmierna skłonność do rozwiązań odgórnych i systemowych prowadzi do autokracji i ubezwłasnowolnienia jednostek i społeczeństwa. Skrajny pluralizm natomiast niesie ze sobą relatywizm ze skłonnością do anarchii. W niniejszej części naszej pracy będziemy starali się znaleźć „złoty środek” znoszący lub przynajmniej łagodzący ten konflikt.

Ale zanim postawimy kluczowe dla tego rozdziału pytania zdefiniujmy jeszcze wstępnie pojęcie wartości. Oczywiście, jak w każdej innej kwestii, tak i w rozumieniu tego, czym jest wartość, w filozofii pojawiło się wiele odpowiedzi. Nam jednak na razie powinno wystarczyć, jeśli przyjmiemy, że wartość, co cecha lub zespół cech, dzięki którym dana rzecz, zjawisko czy postawa jest przez człowieka pożądana. Określając coś jako wartościowe odnosimy się do walorów, które ono posiada. Wartościowe może być coś ze względu na sam fakt bycia, jak też ze względu na swą użyteczność. Kiedy orzekamy, że coś jest wartością, to wyrażamy o tym sąd o cechach ogólnych i fundamentalnych, np. gdy mówimy, że

„prawdomówność” jest wartością moralną, to mamy na myśli wszystkie możliwe sytuacje życiowe, w których występuje ten problem (ogólność, powszechność), oraz, że zawsze jest on tak samo pozytywnie oceniany (fundamentalność). I dopiero w dalszej kolejności możemy wskazać na jakieś wyjątkowe okoliczności, które dyspensują nas od powiedzenia prawdy. Wartość jest więc w pewnym sensie zasadą (wewnętrznym prawem, immanentną cechą), od której odstępianie możliwe jest tylko w nadzwyczajnych sytuacjach.

Problem zawarty w tytule rozdziału zobowiązuje nas do odpowiedzi na dwa pytania: Czy spośród wielu wartości, jakie funkcjonują w świecie, można wyłuskać te, które zawsze i wciąż (*semper et prosemper*) mają moc obowiązywania wszystkich ludzi? (Jeśli tak, to słusznie należy im się miano wartości podstawowych.) Jaką legislacyjną drogą należałoby owe wartości uczynić obligatoryjnymi dla wszystkich – czy demokratycznie uzyskaną zgodą, czy odgórnie przyjętym założeniem o mocy ich obowiązywania?

Aby wysunięty problem rozpatrzyć rzetelnie przyjmijmy następujący tok poszukiwań: Najpierw przyjrzymy się horyzontowi sporu o wartości podstawowe w sposób na tyle ogólny, by uchwycić jego istotę, a także by zrozumieć czym w ogóle są wartości. W punkcie drugim zapoznamy się z pryncypiami demokracji liberalnej, oraz jak do obecności elementów aksjologicznych w tym modelu demokracji podchodzą jej filozoficzni rzecznicy. Po przedstawieniu ich stanowiska zwrócimy się ku myślicielom o proweniencji personalistycznej, aby zobaczyć, jakie wyznaczniki aksjologiczne i etyczne towarzyszą ich wizji demokracji².

W ostatnim rozdziale zajmiemy się nauką o transcendentnej godności człowieka konsekwentnie głoszonej, najpierw przez Karola Wojtyłę, a później Jana Pawła II. Zobaczymy także, jakie konsekwencje z niej wynikają dla społecznej nauki Kościoła.

² Pominiemy tu propozycje rozwiązania nurtującego nas problemu u myślicieli z kręgu materializmu dialektycznego, czy innych kierunków filozoficznych i światopoglądowych, gdyż uznajemy, że obecnie tylko te dwa stanowiska poważnie ze sobą konkurują i mają rzeczywisty wpływ na kształt demokracji.

1. Spór o wartości podstawowe w pluralistycznej przestrzeni społecznej

Zaprezentowanie głównych miejsc sporu o wartości podstawowe musimy z konieczności rozpocząć od refleksji nad naturą wartości w ogóle, czyli od jej ontycznej zawartości³. Pojęcie to, używane zarówno w mowie potocznej, jak też w dyskursie filozoficznym, wskazuje na coś, co jest cenne, godne pożądania, co stanowi cel ludzkich wysiłków. W kategorii wartości wyrażamy się oceniając czyjeś zachowanie, szacując dzieło sztuki, klasyfikując dobra materialne, określając słuszność czyjejś wypowiedzi, wyznaczając zakres obowiązków itd. Uznane powszechnie czy większościowo wartości stanowi podstawę ocen, norm i wzorów obowiązujących w danej kulturze. Już od najdawniejszych czasów toczony jest spór o to, czy wartości przypisywane przedmiotom, zjawiskom, zachowaniom czy postawom mają naturę obiektywną czy też subiektywną. W starożytnej Grecji polemikę taką toczyli etycy z estetykami. Etycy uważali, że wartościująca ocena danej rzeczy czy zjawiska możliwa jest bez subiektywnego oddziaływania i zaangażowania osoby oceniającej; estetycy przeciwnie, sądzą, że nadanie wartości jest sprawą subiektywną, zależną w dużej mierze od punktu widzenia podmiotu oceniającego oraz jego emocjonalnego i wolitywnego zaangażowania w oceniany przedmiot. Dla estetyków wartością jest taka cecha lub zespół cech, który posiada zdolność do wywołania estetycznego przeżycia. Stąd w słowniku estetyki znajdują się takie pojęcia jak piękno, wzniosłość, harmonia, które przede wszystkim wywołują w nas reakcje emocjonalne⁴. Etycy poszukując wartości w świecie, a przede wszystkim w zachowaniu człowieka, chcieli odnaleźć takie normy moralne, które posiadałyby w sobie imperatyw skłaniający do dobrego a nie złego postępowania.

Określenie statusu ontycznego wartości zmierza do zdefiniowania sposobu ich istnienia, powstawania i funkcjonowania. Rysują się tu trzy warianty: istnienie wartości jest niezależne od człowieka, którego rola polega jedynie na ich odkrywaniu w świecie. Ten pogląd, nazwany w filozofii obiektywizmem, podzielał m.in. Platon, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu i Max Scheler. Drugi wariant widzi wartość jako coś, co zostało rzeczem nadane przez człowieka. To osoba w sposób subiektywny „wycenia” daną rzecz czy postawę nadając jej określoną pozycję w hierarchii wartości. Stanowisko takie reprezentował m.in.

³ Patrz: *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Collins, Warszawa 1997; *Mały słownik etyczny* pod redakcją Stanisława Jedyńaka, Bydgoszcz 1994; *Słownik pojęć filozoficznych* pod red. Władysława Krajewskiego, Warszawa 1996.

⁴ Reakcje zmysłowo-emocjonalną bądź duchowo-emocjonalną.

w starożytności – Epikur (341-270 p.n.e.), a w Polsce – Tadeusz Kotarbiński (1886-1981). Jeszcze inaczej na problem wartości patrzą utylitaryści. Twierdzą oni, że wartość uzyskuje swój status w zależności od tego, na ile dana rzecz czy postawa zaspakaja ludzkie potrzeby.

Istnienie w świecie wielu wartości skłoniło filozofów do próby ich uporządkowania. **Max Scheler** (1874-1928), jeden z najwybitniejszych aksjologów XX wieku, zbudował hierarchę wartości biorąc pod uwagę następujące cechy: czas trwania – wartości przemijające gorsze od trwałych; zasięg – im więcej ludzi z czegoś korzysta, tym jest to obiektywnie wartościowsze; niezależność – wartość wyższa nigdy nie jest podstawą wartości niższej; głębia zadowolenia – wartość jest tym większa, im pełniejsze jest zadowolenie podmiotu w niej uczestniczącego⁵.

Na tej podstawie wartości można podzielić na cztery kategorie: wartości hedonistyczne, witalne, duchowe i religijne, gdzie każda z niższych kategorii służy wyższej, ale też każda wyższa nadaje sens istnienia niższej. W skład ogólnie sformułowanych wartości duchowych wchodzi wartości moralne, poznawcze i estetyczne. Według Schelera wartości mają charakter obiektywny, a to oznacza – w przeciwieństwie do tego, co sądził Immanuel Kant – że podmiot (człowiek) nie jest ich kreatorem; nie stwarza wartości, ale je odkrywa i porządkuje. Ale wartości mogą ujawnić się tylko w osobie – tylko osoba może doświadczać wartości⁶. Ostatecznie więc, skoro świat wartości istnieje obiektywnie i posiada obiektywną hierarchię, to umożliwia budowanie systemów etycznych⁷.

Pluralizm wartości podzielał także inny wielki niemiecki filozof **Nicolai Hartmann** (1882-1950). W epistemologii stał na stanowisku realizmu teoriopoznawczego, a w aksjologii bronił obiektywnego istnienia wartości, intuicyjnego ich poznawania⁸. Uważał, że pierwotnym sposobem poznawania wartości jest uczucie. „Hierarchia wartości jest stała i obiektywna, zmienna jest tylko świadomość dotycząca wartości, wpływająca z jednostronności ujęcia bądź z niewrażliwości na pewne typy wartości (...)”⁹.

⁵ Patrz: Elżbieta Baranowska, *Wartości w życiu człowieka*, Suwalski Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Suwałkach, Suwałki.

⁶ Patrz: Rocco Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 95.

⁷ Karol Wojtyła w swym okresie krakowski-lubelskim bardzo mocno analizował filozofię Maxa Schelera, co możemy dostrzec jego dziełach. Patrz m.in.: Karol Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1991; Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986. Jemu też poświęcił swoje badania, które zwieńczone zostały pracą habilitacyjną pt.: „Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera”.

⁸ Patrz: Władysław Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom III. Filozofia XIX wieku i współczesna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 331.

⁹ *Encyklopedia Katolicka, Tom VI, Graal-Ignorancja*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, hasło: Hartmann Nicolai.

W budowaniu hierarchii wartości niezbędny jest jakiś stały punkt odniesienia. Mówimy zatem to o hierarchii wartości, której osią jest sam człowiek, tzw. antropocentryzm aksjologiczny, który w sposób skrajny głosił **Protagoras z Abdery** (ok. 480 p.n.e.- ok. 410 p.n.e.) twierdzący, że człowiek jest miarą wszechrzeczy¹⁰. Ale mówimy także o teocentryzmie aksjologicznym, w przypadku którego o charakterze wartości decyduje Stwórca.

Wróćmy jeszcze do zasygnalizowanego wyżej sporu o pochodzenie wartości, z tym, że teraz zawężymy pole naszego zainteresowania wyłącznie do wartości moralnych. Jest on o tyle istotny, że w sposób znaczący, a nawet fundamentalny wpływa na kwestię konsensusu, co do ustalenia takiego zespołu wartości, które byłyby niepodważalne, a przez to wspólne dla wszystkich ludzi.

Wobec omawianego sporu pojawiają się następujące koncepcje: normy moralne pochodzą od Boga i są zapisane w Piśmie świętym (lub innym materiale objawionym); mają swe źródło w prawie naturalnym; wywodzą się z mniej lub bardziej odległej tradycji; są wytworem ludzkiej kreatywności. Nie zawsze koncepcje te są traktowane hermetycznie i zaborczo wobec siebie. To, że uznaje się za ostateczne źródło norm moralnych Boga, nie oznacza, iż całkowicie odrzuca się ludzką ingerencję w ich obecny kształt. Również pogląd na prawnonaturalne pochodzenie norm nie sprzeciwia się pogładowi o ich kulturowej i historycznej modyfikacji. Po drugie, istnieje pewna „naturalna” bliskość owych koncepcji: objawieniowe pochodzenie norm moralnych nakłada się na poszukiwanie ich w naturze stworzenia; a uznanie, iż mają one za swe źródło jedynie ludzki autonomiczny rozum wiąże się z poglądem na ich historyczno-kulturowe ewoluowanie zsynchronizowanie z ewolucją samego rozumu.

Poszukiwanie źródeł norm moralnych w kulturze czy ludzkim rozumie jest na tyle bliskie sobie, że najczęściej przybiera ono kształt jednej koncepcji zwanej „umową społeczną” lub „konwencjonalizmem”. Spróbujmy prześwietlić teraz to stanowisko, które, choć miało swych nieśmiałych zwolenników już w starożytności, to jednak na pełne morze filozoficznych dociekań wypłynęło w epoce Oświecenia. Stało się też jednym z fundamentalnych twierdzeń liberalizmu i materializmu historycznego, a więc światopoglądów opozycyjnych w stosunku do myśli chrześcijańskiej.

Proces demitologizacji pochodzenia norm moralnych u „konwencjonalistów” często rozpoczyna się od stwierdzenia, że ich obecność w kulturze jest tak odległa, iż niektórym

¹⁰ Patrz: Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej. Tom I. Od początków do Sokratesa*, Redakcja Wydawnictw LUK, Lublin 1994, s. 247 nn.

wyduje się, że są one odwieczne, a przez to niepodważalne i niezmiennie. Jeśli nie można przypisać im choćby przybliżonego czasu powstania – sądzą dalej – a równocześnie stwierdzamy ich stałą obecność w społeczeństwie, to ulegamy przeświadczeniu, że są one pierwotne w stosunku do człowieka i wszelkich jego urządzeń. A stąd już tylko krok do uznania, że ich prawodawcą musi być jakiś Rozum znacznie przewyższający rozum ludzki, będący zarazem Stworzycielem człowieka i wszystkiego, co się wokół niego znajduje.

Dla zwolenników umowy społecznej taki tok myślenia jest całkowicie pozbawiony racji, nie wytrzymuje naukowej krytyki i jest raczej dowodem na skłonność człowieka do deifikacji zjawisk, których nie rozumie lub których się lęka. Ponadto uważają, że od początku ludzkości istniały w społeczeństwie jednostki, które były żywotnie zainteresowane tym, aby takie przeświadczenie w poddanym sobie ludzie utrwałać, dzięki czemu łatwiej im było nim sterować. Mowa tu oczywiście o elicie społecznej, w skład której od zawsze wchodził kapłani rozmaitych kultów.

A zatem twierdzeniem głównym „konwencjonalistów” jest, że normy zostały ustanowione przez ludzi i tylko przez nich, bez udziału sił nadnaturalnych. Zasady: „nie kradnij”, „nie zabijaj”, „szanuj rodziców” czy „nie kłam” ukonstytuowały się w pierwotnych społecznościach, a że w sposób dostatecznie dobry regulowały one współzycie międzyludzkie, nie zginęły, lecz przekazywane były z pokolenia na pokolenie tak, iż ztracono wiedzę o źródle ich pochodzenia. Geneza ich niknie w mrokach przeszłości, co znacznie ułatwiło ich wyniesienie do rangi zasad „boskich”, niezmiennych i niepodważalnych. „Lecz coraz lepsza znajomość języków starożytnych – twierdzi Henryk Borowski, zwolennik „konwencjonalizmu” – rozwój nauk historycznych oraz archeologii odsłaniają z każdym rokiem fakty świadczące o tym, że normy te (normy moralne i dobra moralne) były tworzone przez ludzi. I choć bezpośrednimi ich prawodawcami byli monarchowie i władcy, to potwierdzającymi ich rolę i znaczenie (wartość) byli podtrzymujący je w życiu codziennym prości ludzie”¹¹.

Potwierdzeniem tego stanowiska mają być wyniki badań prowadzonych przez socjologię. Dowodzą one, że moralność miała zawsze charakter społeczny, a więc była wytworem wspólnot i grup. Pozytywnie zweryfikowane przez współzycie międzyludzkie normy implantowały się w system wartości grupy do tego stopnia, że stawały się jakby wyrazem jej natury. Z tego wynika ich rzekoma „konieczność” czy „niezmiennność”.

Pierwszymi głosicielami społecznego pochodzenia norm moralnych byli – na gruncie filozofii europejskiej – sofiści. Uważali oni, że wszelkie prawa wywodzą się z umowy

¹¹ Henryk Borowski, *U źródeł pochodzenia wartości moralnych* [W:] „Res Humana” 6/79, 2005, s. 15.

społecznej. Wśród nich byli tacy, którzy uważali, że normy te są umową silnej części społeczeństwa, która chciała utrzymać w posłuszeństwie słabszych, inni znów dowodzili, że normy stworzyli słabsi, by chroniły ich przed silniejszymi. Co oczywiste, żadnych dokumentów na poparcie racji jednej czy drugiej strony nie ma, więc pozostają jedynie dociekania spekulatywne.

Kontynuatorem poglądu o umowie społecznej, jako rzeczywistym źródle norm był Thomas Hobbes. Na tej zasadzie zbudował teorię państwa i prawa. Według Hobbesa państwo ma swe źródło pochodzenia w umowie, jaką przed wiekami zawarły ze sobą jednostki w celu zapanowania nad grożącym im niebezpieczeństwem ze strony innych jednostek. Początkowo umowa ta opierała się na bardzo prostych zasadach, ograniczających się zapewne do nietykalności osobistej, później jednak, w miarę jak życie społeczne stawało się coraz bardziej złożone, dochodziły nowe zasady.

W XVIII-wiecznej Francji ideę „konwencjonalizmu” głosił J.J. Rousseau. Po nim w Anglii zajęli się tym zagadnieniem Adam Smith i Dawid Hume. Kontynuatorami ich koncepcji byli później: we Francji E. Durkheim, w Niemczech W. Wundt, Max Weber i Moritz Schlick. W Polsce socjologią moralności zajmowali się m.in. A. Świątchowski, Stanisław i Maria Ossowsky.

Odpierając zarzut o szerzenie relatywizmu etycznego, zwolennicy „konwencjonalizmu” powołują się na zasadę „subiektywizmu publicznego”, który w ich przekonaniu nie ma nic wspólnego z relatywizmem¹². Subiektywizm ten opiera się na umowie zawartej przez grupę jednostek i jedynym elementem relatywnym jest tu wielkość owej grupy, która może się zmieniać. W przekonaniu zwolenników zasady „subiektywizmu publicznego” przewyższa ona egoizm jednostek, gdyż każe znaleźć grupie czy społeczności takie rozwiązanie dręczącego ich problemu, które w sposób optymalny zadowoli wszystkich, bez odwoływania się do jakiegoś zewnętrznego arbitrażu. Dodatkowym argumentem za słusnością tej zasady ma być to, że z podobnym sposobem rozwiązywania spornych kwestii spotykamy się również w naukach szczegółowych: matematyce, fizyce, naukach przyrodniczych. Występuje tu np. „konwencjonalna definicja prawdy”, która w zadawalający sposób uzupełnia definicję klasyczną.

Wsparciem dla teorii „konwencjonalizmu” jest też i to, że rozmaite grupy, zrzeczenia czy organizacje tworzą, na zasadzie umowy, własny, wewnętrzny kodeks moralny. Ich powstawanie poprzedzone jest merytoryczną dyskusją, a zatwierdzenie dokonuje się przez głosowanie. Podobną sytuację mamy w parlamencie, gdzie zatwierdza się ustawy

¹² Patrz: Tamże.

o podatkach, cłach, zasadach szkolnictwa, działalności samorządów itd. Nie inaczej jest w sądach, gdzie ława przysięgłych orzeka o winie lub nie osądzanego. Wszędzie tu spotykamy się z „umową”, która ma moc wiążącą wszystkich jej podlegających.

Ma dowodzić, że moralność ma charakter wyłącznie społeczny a więc i możliwy do zbadania metodami socjologicznymi. Wszelki dogmatyzm moralny, którego krzewicielem są religie nie znajduje potwierdzenia w faktach, a pogląd, że człowiek nie jest zdolny do tworzenia norm moralnych ze względu na słabość swojego umysłu jest co najmniej podejrzany – konkludują przedstawiciele „konwencjonalizmu”.

Na dynamikę w zakresie powstawania i hierarchizowania wartości zwracają uwagę przede wszystkim socjologowie. Jednym z nich jest Zygmunt Bauman. Uważa on, że rotacja wartości dokonuje się m.in. przez kontakty z innymi ludźmi. Nazywa to naporem wynikającym z oddziaływania społecznego czy środowiskowego¹³. Owo oddziaływanie nie ma charakteru jawnego przymusu, do jakiego odwołuje się jakaś władza. Jest zatem bardziej subtelne, miękkie. Najczęściej dokonujemy zmiany w hierarchii wartości kierując się przekonaniem, że te „nowe” wartości są dla nas przyjemniejsze, dają nam więcej satysfakcji z poczucia własnej godności, podnoszą poziom naszego kulturalnego obycia itp.

Nie zawsze to, co staje się częścią naszej hierarchii wartości jest wynikiem naszego świadomego wyboru. Wiele z naszych poczynań wynika z nawyku, przyzwyczajenia, rutyny, a więc są w nas obecne nie w wyniku jakiejś refleksji czy swobodnej decyzji. Nawykowe wykonywanie pewnych czynności znajduje potwierdzenie swojej wartości poprzez sam fakt, że od długiego czasu to czynimy z wyraźną dla nas korzyścią, choć nie zawsze uświadomioną. Mówimy wówczas: „Zawsze tak się robiło”, i jakby próba czasu była tu najwyższym autorytetem orzekającym o wartości.

Na zawartość naszej hierarchii wartości podstawowy wpływ ma wychowanie, szczególnie to, które dokonało się w dzieciństwie przez rodzinę. Wpojone wówczas wartości „(...) odkładają się (...) na poziomie nieświadomości, bardziej stanowią głos sumienia niż zespół wyraźnych przykazań, które na zawołanie moglibyśmy wysłowić, ilekroć stajemy w obliczu decyzji”¹⁴. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kiedy dana wartości została w nas zakodowana, nie mamy też najczęściej uporczywego przekonania o dokonanej na nas manipulacji. Wartości te są w nas na tyle silne, że najłatwiej uzewnętrzniają się przez czynności wykonywane nawykowo. Uzasadnienia ich domagamy się dopiero wówczas, gdy

¹³ Patrz: Zygmunt Bauman, *Socjologia*, dz.cyt., s. 124 nn.

¹⁴ Tamże, s. 125.

zaczynają nam uwierać, gdy stając wobec jakiejś trudnej decyzji pytamy się: „A dlaczego mam postąpić właśnie tak?”.

Oczywiście, kształtowanie naszej hierarchii wartości dokonuje się także z pełnym uświadomieniem tego, co wybieramy. Jeżeli wpływ ma na to jakaś osoba, mówimy wówczas o autorytecie. Przypisujemy jej – słusznie bądź nie – cały zespół cech pozytywnych: mądrość, rozagę, doświadczenie, kompetencje, prawdomówność, szlachetność itp. Najważniejsze jest tu jednak to, że osoba taka jest obdarzana przez nas zaufaniem. To ono, niezależnie od wszystkich innych czynników, jest siłą mogącą wywrzeć wpływ na nasze wartościowanie. I choć wybór wartości i ich rozmieszczenie w hierarchii jest naszą osobistą decyzją, to jednak siła autorytetu niejako legitymizuje jego słuszność. Nie znaczy to, że postępujemy tu zawsze bezkrytycznie. Często się zdarza, że zanim coś za wartość uznamy poddajemy to coś próbie.

Wśród innych czynników wpływających na układ wartości w społeczeństwie, socjologowie wskazują jeszcze na tradycję. Ci, którzy powołują się na nią uzasadniając swoje przywiązanie do jakiejś wartości, używają często argumentu odnoszącego się do historycznej weryfikacji, jaką ta wartość z powodzeniem przeszła. Bauman uważa jednak, iż często postępowania takie nie jest wolne od selektywnego przywoływania faktów, wspierających rzekomo ową weryfikację. Ponadto, błędem jest przekonanie jakoby „sama przeszłość uszlachetniała wartość”¹⁵. Świadczenie starodawności takiego czy innego postępowania, nie czyni danej wartości niewzruszalną. Orędownikami tradycjonalistycznej legitymizacji wartości są często ci, którzy żywią obawy przed nowością, przed różnego rodzaju zawirowaniami postępu, które destabilizują znany im świat. Dążą zatem do przywrócenia „starego, dobrego porządku” wierząc, że tylko on jest w stanie uchronić świat przed moralną zapaścią.

Kolejnym źródłem wartości, na które wskazują socjologowie, jest odwołanie się do objawiania. Bauman rozumie je dość szeroko, co pozwala mu w ramach tego źródła wyliczyć: „efekt epokowego odkrycia, niesłuchanie wnikliwego wejrzenia w sedno sprawy czy też rozdarcia zasłony niepewnej przyszłości i dojrzenia zarysów nowego świata”¹⁶. Legitymizacja wartości ma tu znamiona charyzmatyczności, co oznacza, że ci, którzy je głoszą należą do elity wybrańców, np. Boga. Są oni naznaczeni misją głoszenia prawd, których autorem jest sam Stwórca. Pochodzenie tych charyzmatycznych przywódców zwalnia przeciętnego człowieka od dociekania o prawdziwość czy słuszność wartości, które przynoszą. Nie trzeba tu dodawać, że okresy przełomowe (*millenia*), czy szczególnie niespokojne czasy wzmagają

¹⁵ Patrz: Tamże, s. 126.

¹⁶ Tamże, s. 126-127.

popularność charyzmatycznych przywódców, mesjaszów, proroków, jasnowidzów i całej rzeszy innych „wybranych”, przypisujących sobie pozaziemskie kontakty.

Bauman do takich właśnie „niespokojnych” zalicza czasy obecne. Twierdzi też, że naruszone zastały owe „nawykowe wzorce postępowania”, które stanowiły dla większości ludzi swoistą aksjologiczną narrację codzienności, w której człowiek czuł się względnie bezpiecznie. Tamten świat był łatwiejszy do prześwietlenia: był przewidywalny, uporządkowany, zdradzał jasne reguły gry. Dlatego dziś tak wielu ludzi zagubionych w tym świecie szuka kogoś, kto im ten świat „wytlumaczy”, „odkoduje”, najlepiej odwołując się do czarno-białych obrazów czy wzorów. Wśród tych, którzy uważają siebie za kompetentnych w dziedzinie wyjaśniania procesów zachodzących we współczesnym świecie, oraz wskazywania na prawdziwe wartości, są nie tylko przywódcy religijni. Coraz częściej z ambicjami kreowania światopoglądu występują politycy, przedstawiciele różnych organizacji i stowarzyszeń, gwiazdy telewizyjne, guru przeróżnych sekt. Dzisiaj jest to o tyle łatwe, gdyż dysponujemy ogromną wiedzą o zachowaniach społecznych człowieka, które łatwo można wykorzystać w celu podporządkowania sobie mas. Dodatkowym wsparciem jest technologia informacyjna, która jest w stanie dotrzeć do każdego człowieka.

Skuteczność sprawczą metody „charyzmatycznego autorytetu” wykorzystuje się dzisiaj nie tylko w ośrodkach religijnych, czy politycznych. Odwołują się do niej także kreatorzy wzorców kulturowych i firmy marketingowe. Promotorzy „zdrowego żywienia” powołują się na: „wyniki badań”, „przeprowadzoną ankietę wśród specjalistów”, „długoletnią obserwację”, „opinię specjalisty”, by w ten sposób przekonać do nowego produktu, będącego „ostatnim osiągnięciem nauki”. A że nasze zaufanie do tego, co naukowe, jest niemal zabobonne, dajemy się przekonać, że oto stoi przed nami nowa wartość, która powinna odeprzeć pozostałe.

W swoich rozważaniach na temat powstawania i hierarchizowania wartości Zygmunt Bauman wskazuje jeszcze na źródło prawnoracjonalne. Jego zwolennicy twierdzą, że „(...) pewne organizacje oraz osoby wyznaczone do występowania w ich imieniu, z mocy prawa mogą wskazywać nam, co mamy robić, my zaś na tej samej zasadzie obowiązani jesteśmy wykonywać owe polecenia bez sprzeciwu”¹⁷. Następuje tutaj pozorne zwolnienie członka danej organizacji od odpowiedzialności za dokonane czyny, gdyż ponosi ją „organizacja”, która wyznaczyła taki a nie inny model zachowań, czy takie a nie inne zadanie do wykonania. Prawnoracjonalna legitymizacja odrywa czyn od wyboru wartości, co powoduje, że staje się on aksjologicznie neutralny. Człowiek staje się jedynie wykonawcą rozkazu,

¹⁷ Tamże, s. 130.

a odpowiedzialność za jego słusność ponosi wydający go przywódca. Do opisanego jak tragiczne skutki mogą wynikać z takiego modelu sprawowania władzy nie trzeba wielu słów. Wystarczy powołać się na przykład hitlerowskich Niemiec.

Zagadnienia związane z filozofią wartości szeroko opisywał również **Karol Wojtyła**, szczególnie w swoim okresie krakowsko-lubelskim. A że głównym jego obszarem zainteresowań była antropologia i etyka, dlatego swoje refleksje na temat wartości umieszczał w kontekście tych dwóch nauk. I tak właśnie przedstawia się problem aksjologii w „Elementarzu etycznym”, który jest zbiorem jego artykułów publikowanych w „Tygodniku Powszechnym” na przełomie lat 1957-1958. Przede wszystkim w jego przekonaniu etyka jest „(...) praktyczną nauką o działaniu człowieka, o jego postępowaniu, ale chodzi w niej właściwie o to, jak działaniu temu czy postępowaniu nadać wartość obiektywnego dobra”¹⁸. Natomiast „(...) etyka chrześcijańska uczy człowieka, jak może i powinien swemu postępowaniu nadawać wartość obiektywną dobra (...)”¹⁹ w obszarze własnego bytu i dążeniu do jego doskonałości, w obszarze dobra świata, który go otacza, a także w odniesieniu do Boga, którego doskonałość potwierdza swoim działaniem.

Wojtyła jest przekonany o istnieniu dobra obiektywnego, które jest celem naszego działania i które wyznacza w jakiś sposób hierarchę wartości, w której prym wiodą wartości duchowe, gdyż to one stanowią o doskonałości człowieka. Mówi też o tym, że wartości, jako immanentna część życia moralnego człowieka, są przez niego „przeżywane”. A dla owego „przeżywania” wartości niezmiernie ważne jest odniesienie do prawdy. W książce „Osoba i czyn” pisze, iż wartość, to prawda o takim lub innym przedmiocie jako o takim lub innym dobru. I wyjaśnia to w odniesieniu do chcenia: „Poznawcze przeżycie wartości, czyli poznanie, jakim dobrem jest taki lub inny przedmiot, nie jest bezpośrednio zależne od konkretnego chcenia, choć zasadniczo pozostaje z nim w bardzo ścisłym związku. Wyzwała się bowiem wówczas w poznaniu taka relacja do prawdy, która z kolei może się stać zasadą chcenia w wypadku rozstrzygnięcia lub wyboru. Rozstrzygamy o przedmiocie chcenia lub wybieramy jeden spośród możliwych przedmiotów chcenia ze względu na określoną wartość tego przedmiotu. Poznawcze przeżycie wartości tworzy zawsze treściwą ośnowę motywacji”²⁰.

Tylko człowiek jako osoba jest zdolny do aktów etycznych, gdyż jedynie osoba jest zdolna do przeżywania wartości. „Fakty etyczne – wyjaśnia Wojtyła w innym swym dziele –

¹⁸ Karol Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 66.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn* [W:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 186.

są to właśnie przeżycia wartości, które ujawniają się tylko w określonych podmiotach. Podmiotem tych przeżyć może być mianowicie tylko osoba”²¹.

W rozpoznawaniu wartości ogromną rolę odgrywa rozum. Według Wojtyły spełnia on w strukturze osoby trzy funkcje: poznawczą, normatywną i oceniającą²². Poznawcza funkcja rozumu pozwala na odkrywanie i opisywanie obiektywnej rzeczywistości, a także zdefiniowania jej natury. A zatem rozum usposobiony jest do poznawania prawdy, także tej odnoszącej się do rzeczywistości moralnej, określonej przez prawo naturalne (Boskiego prawodawcę). Gdy proces rozpoznawania jest zakończony, rozum przystępuje do kolejnej swojej funkcji, a mianowicie do formułowania (artykułowania) norm moralnych. Można by tu powiedzieć, że rozum jest prawodawcą moralnym, z zastrzeżeniem jednak, że dotyczy to formy, w jakiej normy moralne są wyrażone, a nie treści (wartości), gdyż ta immanentnie przynależy do określonego dobra. Ostatnią funkcją rozumu w akcie moralnym jest ocena postępowania osoby, która może wyrazić się przez aprobatę lub dezaprobatę. I tu wkraczamy w obszar sumienia. W dziele „Osoba i czyn” Wojtyła twierdzi, iż „sumienie pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości – przede wszystkim wartości moralnych. Jest ono naprzód szukaniem tej prawdy i jej dociekaniem, zanim stanie się pewnością i sądem”²³. Nie zawsze jednak owo szukanie prawdy uwieńczone jest sukcesem. W takich sytuacjach mówimy o błędnym lub wątpliwym osądzie sumienia. Bez względu jednak na to, czy sumienie właściwie odkryje prawdę, czy też nie, człowiek winien postępować zgodnie z wewnętrznym przekonaniem.

Nie będziemy tu bardziej zagłębiać się w całość prezentowanych przez Karola Wojtyłę aksjologicznych subtelności, ani też jego wyznaczników etycznych, gdyż szczegółowo znajdują się one w innych częściach niniejszej pracy.

Skoro dysponujemy już pewnym encyklopedycznym zrozumieniem, czym jest wartość, oraz jakie filozoficzne zawirowania towarzyszą jej rozpoznaniu i pochodzeniu, to przejdźmy teraz do kwestii dla nas zasadniczej, a mianowicie do zdefiniowania samego pojęcia „wartości podstawowych” oraz do próby ich enumeracji.

Cechą charakterystyczną społeczeństwa demokratycznego jest funkcjonowanie obok siebie różnych światopoglądów, religii, sposobów na samorealizację jednostek, poglądów politycznych, systemów wartości itd. Współczesna przestrzeń społeczna naznaczona jest

²¹ Karol Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, dz.cyt., s. 25.

²² Patrz: Karol Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce* [W:] „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. VI, z.2, Lublin 1958, s. 31.

²³ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 203.; „Funkcja sumienia polega na określeniu prawdziwego dobra w czynie i na ukształtowaniu odpowiedniej do tego dobra powinności”, Tamże, s. 199.

pluralizmem stale powiększającym zakres swego oddziaływania i obejmującym coraz to nowe obszary ludzkiej obecności. Nie dziwi zatem, że głównym problemem, przed jakim stają rządy tych państw jest kwestia utrzymania porządku i pokojowego współżycia obywateli. A że nie jest to łatwe, widać przyglądając się konfliktom społecznym, które coraz częściej zdarzają się nawet w krajach o bardzo bogatych tradycjach demokratycznych. Chwieje się zatem wychwalana jeszcze niedawno i stawiana za wzór innym krajom stabilność państw Europy Zachodniej. Co za tym stoi? Czy tylko problem z obcym nam kulturowo napływem emigrantów z Afryki czy Azji i kurczenie się w związku z tym rynku pracy? Nawet jeśli tak, to jest to tylko szczyt góry lodowej problemu, który – jak się wydaje – leży znacznie głębiej i dotyka aksjologicznych założeń systemu demokratycznego i wolnej gospodarki.

Jak w tym pluralistycznym społeczeństwie odnajduje się Kościół katolicki i propagowany przez niego system wartości? Utracony przez niego monopol światopoglądowy, jaki dokonał się w epoce Oświecenia umieścił katolicyzm obok innych wyznań i światopoglądów nie nadając mu żadnych szczególnych przywilejów. Neutralność światopoglądowa państwa przeradzała się coraz bardziej w jego laickość. Ideały Rewolucji Francuskiej stały się inspiracją zarówno dla liberalizmu jak i socjalizmu. I w jednym, i w drugim przypadku wartości pielęgnowane przez Kościół stały się przedmiotem krytyki z całkowitą eliminacją włącznie.

Dzisiaj nauka społeczna Kościoła „walczy” o prawo do głosu w sprawach, które dotyczą każdego człowieka, czy to w wymiarze indywidualnym, czy też wspólnotowym, stosując się do reguł obowiązujących w pluralistycznym państwie prawa. W duchu nauk ostatniego soboru oraz słów zapisanych w pierwszej encyklice Jana Pawła II „Redemptor hominis”, Kościół podąża za człowiekiem, i stara się być wszędzie tam, gdzie człowiek najbardziej go potrzebuje. Jednym ze sposobów obecności Kościoła w świecie oraz sposobów służenia człowiekowi jest teologiczna refleksja nad życiem społecznym. W ramach tej posługi dokonuje on moralnej oceny społecznych, politycznych i gospodarczych urządzeń, przyjmując za kryterium przede wszystkim dobro człowieka. Kościół rozumie i akceptuje neutralność światopoglądową państwa. Nie dąży – wbrew przekonaniom jego przeciwników – do przywrócenia porządku przednowożytnego z jednym obowiązującym światopoglądem.

Zorganizowanie państwa na zasadzie pluralizmu postaw i poglądów jego obywateli jest wartością wynikającą z prawa do wolności każdego człowieka. W społeczeństwach o wyjątkowym przywiązaniu do wolności osobistej, pluralizm – obok tolerancji – urasta do najwyższych wartości moralnych. Liberalnie nachylone prawodawstwo zezwala obywatelom

żyć zgodnie z własnymi przekonaniem i według własnego sumienia nie narażając się na interwencję państwa. Dotyczy to przede wszystkim wolności obyczajowej. W mniejszym już stopniu odnosi się to do wolności gospodarczej, gdzie obowiązują ściśle regulacje prawne.

Pluralizm jednak, jak się okazuje, nie jest zdolny sam z siebie wygenerować żadnych pozytywnych wartości zdolnych do zespolenia jednostek i uczynienia z nich społeczeństwa. Co prawda umożliwia on do pewnego stopnia pokojowe współżycie wewnątrz państwa, to jednak przyczynia się także do atrofii wartości wspólnych, które w atmosferze powszechnego pluralizmu karłowacieją i stają się poglądem lub stanowiskiem jakiegoś człowieka czy grupy ludzi bez możliwości uczynienia ich wartościami powszechnymi. Rozluźnia to więzy łączące ludzi i budujące wspólnotę. A przecież człowiek nie jest „samotną wyspą”. Aby w pełni zrealizować siebie potrzebuje drugiego człowieka, a więc potrzebuje także i tych wartości, które zbliżają ludzi i ich łączą. Potrzebuje wartości, które o tyle są wartościami prawdziwymi, nieklamnymi czy utopijnymi, o ile stanowią pomost wiodący do drugiego człowieka.

Pluralizm taką wartością nie jest. Oczywiście, nie jest on całkowicie pozbawiony społecznego znaczenia. Jednak, jak twierdzi Theodor Herr, pluralizm jest jedynie „wielkością formalną”²⁴. Oznacza to, że przyjmuje on różne wartości dając im bezpieczne miejsce dla indywidualnego rozwoju. Nie tworzą one jednak wartości powszechnych, stanowiących podłoże życia społecznego. Tym musi być coś, co będzie budowało warunki powszechnego ładu. To musi być taki zespół wartości, który połączy ludzi ponad tym, co można indywidualnie i w sposób dowolny przyjmować lub odrzucać. A tego pluralizm sam z siebie uczynić nie może.

Gdzie szukać owych społecznych wartości o mocy powszechnego wobec nich respektu? Gdy chrześcijaństwo stanowiło w Europie religię dominującą, samo dostarczało owych wartości. Ten czas jednak minął. I dzisiaj, pozbawieni tego fundamentu wartości powszechnych czujemy, jak nasze społeczeństwa duchowo się kruszą. Coraz mniej jest wartości, które nas łączą, a coraz więcej, które nas dzielą. Czy zatem skazani jesteśmy na świat, w którym jedyne, co nas będzie łączyło, to Kodeks Ruchu Drogowego? Bo przecież nawet zapisy w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nie dla każdego brzmią tak samo.

Pluralizm nie posiada siły zdolnej zintegrować społeczeństwo. A wartości, które są jeszcze w miarę przez wszystkich akceptowane, coraz częściej znajdują swych oponentów, pragnących ich zmiany lub choćby kwalifikacji na mniej obowiązujące. Czy jesteśmy skazani na pogłębianie się tego stanu rzeczy?

²⁴ Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 353.

Totalitaryzmy ostatnich czasów pozbawiły z nas złudzenia, że jesteśmy w stanie stworzyć taki zestaw wartości, który wyeliminuje dzielące nas różnice i zarazem zadowoli wszystkich. Tego się zrobić nie da i nikt odpowiedzialny do tego nie dąży. Ale pozostawienie ludzi w aksjologicznym chaosie i wiara w to, że oni sami wyprowadzą z siebie, na drodze głosowania czy referendum, wartości, którym wszyscy się podporządkują i które faktycznie będą strzegły godności każdego człowieka też wydaje się być złudzeniem. Nie żyjemy przecież w aksjologicznej pustce, nie jesteśmy także istotami bez historii, bez mądrości pokoleń wcześniejszych. Nasza kultura nasiąknięta jest różnymi wartościami. Wszak nowoczesna demokracja odwołuje się do takich wartości jak: wolność, równość i braterstwo. Wspomniany już tu Theodor Herr przestrzega jednak przed zachłystnięciem się tym pomysłem, aby właśnie te wartości uczynić fundamentem ładu społecznego. „Za tymi pojęciami nie stoją żadne wspólne przekonania. Francuski rewolucjonista z 1789 roku, komunista z 1917 roku, liberał, socjalista, marksista i chrześcijanin współczesny, wszyscy oni rozumieją pod tymi pojęciami – każdy z nich na swój sposób – coś zupełnie innego, właśnie dlatego, że już od zbyt dawna nie ma żadnych wspólnych przekonań co do wartości”²⁵.

Na tej podstawie Herr proponuje, by nie szukać na drodze eliminacji innego zestawu wartości, które można by nazwać podstawowymi. Najwyraźniej uważa on, że takie zajęcie w świecie tak aksjologicznie zróżnicowanym równałoby się pracy Syzyfa. Proponuje natomiast, by zdobyć się na życie wywiedzione z różnych przekonań co do wartości. „Jeśli by wszyscy rozpoznali się w społecznej i światopoglądowej tolerancji, wydaje się możliwe zbudowanie wspólnego fundamentu na bazie tych przeżytych wartości i przekonań”²⁶. Jest to dość oryginalne stanowisko w kwestii wartości podstawowych jak na przedstawiciela katolickiej nauki społecznej. Szczególnie, że zaraz po tym stwierdzeniu postuluje o odpowiedzialność wszystkich za moralną i religijną bazę wartości. Państwo zaś pozostając neutralnym światopoglądowo, a więc niezdolnym do generowania wartości, ma chronić i wspierać wartości wniesione przez środowiska, gdzie te wartości powstają.

Oczywiście, stanowisko Theodora Herra nie jest jedynym, jakie nauka społeczna Kościoła wypracowała w kwestii wartości podstawowych. Przyjrzyjmy się zatem jeszcze innym teologom katolickim zajmującym się tym zagadnieniem, abyśmy mogli zobaczyć, w jakich kierunkach podąża dyskusja nad wartościami w łonie samego Kościoła.

²⁵ Tamże, s. 355.

²⁶ Tamże.

Władysław Piwowarski w swoim „Słowniku Katolickiej Nauki Społecznej”²⁷ poświęca temu zagadnieniu osobne hasło. Wskazuje tym samym, że dla tej gałęzi wiedzy teologicznej ma ono znaczenie szczególne, godne odrębnego potraktowania i rozważenia. Samą „wartość” autor „Słownika” rozumie jako „(...) zinterioryzowane standardy zachowań odziedziczone w procesie socjalizacji, dokonującym się w określonych warunkach społeczno-kulturowych”²⁸. Najważniejsze w tej definicji jest pojęcie „standardy”. Są one pewnymi modelami, wzorcami, normami, które zakorzenione są w człowieku, najpierw przez działania wychowawcze, które dokonują się w rodzinie (socjalizacja pierwotna), później w trakcie socjalizacji permanentnej, czyli w środowisku, w jakim człowiek przebywa poza domem i przez cały czas swego życia. To drugie wychowanie do wartości ma charakter procesu świadomego (np. w szkole, w Kościele) i nieświadomego (przez oddziaływanie otoczenia). „Ustalenie tych standardów nie jest wynikiem apriorycznych dociekań naukowych, ponieważ narastają one spontanicznie w procesie rozwoju historyczno-kulturowego w określonym społeczeństwie. W momencie, gdy nabiorą znaczenia i uznania na płaszczyźnie społecznej, wówczas traktuje się je jako wartości społeczne” – pisze Władysław Piwowarski w innej swojej książce poświęconej katolickiej nauce społecznej²⁹.

Wartości, ujmując je tu najbardziej ogólnie, nadają i wyznaczają sens poszczególnym podmiotom i postawom. Są one pierwotne w stosunku do różnego rodzaju światopoglądów i ideologii. Ich pierwotność cechuje się także i tym, że są trwalsze i bardziej odporne na społeczne i cywilizacyjne zawirowania. Górują swą stabilnością również nad opiniami i postawami. One stanowią więc ostateczne źródło motywacji do działania i podejmowania decyzji zarówno dla jednostek jak i społeczności.

Wagę znaczenia i konieczność społecznego funkcjonowania wartości podstawowych odkryto na Zachodzie w latach siedemdziesiątych. Dostrzeżono bowiem, że niepokojącą cechą tych społeczeństw jest atrofia wrażliwości na potrzeby innych ludzi. Dotyczyło to szczególnie młodego pokolenia, które coraz bardziej karmiło się wartościami utylitarnymi, hedonistycznymi i egoistycznymi. Za jedyny cel, jaki sobie stawiało to odniesienie indywidualnego sukcesu – tak też rozumiano samorealizację. Pojęcie dobra wspólnego wraz z całą gamą wynikających z tego społecznych konsekwencji w zasadzie nie istniało. W zaniku była wrażliwość na potrzeby innych ludzi, na współpracę inną niż kooperację w interesach.

Te socjologiczne spostrzeżenia ukierunkowały w pewien sposób myślicieli społecznych na kwestię wartości podstawowych. Uznali oni, że w społeczeństwie, które myśli

²⁷ *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt..

²⁸ Tamże.

²⁹ Władysław Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993 (cytat za wersją internetową).

poważnie i z całą odpowiedzialnością o swojej przyszłości musi istnieć konsensus, co do wartości naczelnych i powinny być one wpajane obywatelom od najmłodszych lat. W związku z tą sytuacją naukowcy niemieccy wraz z publicystami kierowali apele do różnych środowisk, instytucji społecznych i Kościołów, w których upominali się o działania na rzecz propagowania wartości podstawowych, szczególnie w edukacji młodzieży.

Władysław Piwowarski analizując polski system wartości wymienia trzy tradycje skąd się one wywodziły. Pierwsza, to tradycja narodowa silnie osadzona na wartościach religijnych, patriotycznych i wolnościowych. Druga, ukształtowana na ruchu socjalistycznym, promowała wartości związane ze sprawiedliwością społeczną, równością i bezpieczeństwem socjalnym. Trzecia tradycja, związana jest coraz silniejszym oddziaływaniem katolickiej nauki społecznej. Do naczelnych wartości, jakie formułuje Kościół należą: godność człowieka chroniona podstawowymi prawami, solidarność czy prawda w życiu społecznym. Dla autora „Słownika” wszystkie te wartości stanowią właściwe podłoże konsensusu społecznego opartego na dobru wspólnym. Dlatego wszyscy ludzie i wszystkie środowiska społeczne powinny włączyć się w ich promowanie, szczególnie wśród młodego pokolenia.

W tworzeniu konsensusu, co do wartości podstawowych poszczególne kraje powinny uwzględnić także system wartości, który wyrasta z tradycji danego społeczeństwa. Pominięcie tego aspektu może w poważny sposób naruszyć ład obowiązujący w danym społeczeństwie. Pamiętajmy bowiem, że specyficzne dla danego kraju wartości są dziedzictwem pokoleń, dowodem kultury, jaką stworzyli i jaką pielęgnowali, i jaką pragnęli zachować dla tych, którzy przyjdą po nich. Szczególnie państwu demokratycznemu powinno zależeć na zachowaniu tego dziedzictwa. Przed tym musi zatrzymać się – wg Piwowarskiego – neutralność państwa, a nastąpić powinna asymilacja specyfiki danej kultury. Jeśli zostanie pominięte lub wręcz podeptane w imię sztucznie wymuszonej neutralności to, co święte dla danej społeczności, to trudno będzie zbudować tu dobro wspólne i uczynić je zasadą, pod którą każdy będzie chciał się podpisać. Państwo nie może być neutralne wobec wartości podstawowych, historycznie zakorzenionych w danej społeczności. Postulat ten nie jest tożsamy z koniecznością zachowania neutralności religijnej czy ideologicznej państwa. Szczególnie dotyczy to demokracji.

Uzupełnieniem tego, co na temat wartości podstawowych znajdujemy w wymienionych tu pracach ks. Piwowarskiego jest stwierdzenie Alfreda Klose, że na wartościach podstawowych nauka społeczna Kościoła „(...) opiera swe zasady porządkujące czy pryncypia społeczne, do jakich powinno się odwoływać społeczeństwo zorganizowane w państwo; z jednej strony są one istotne dla małych grup społecznych, z drugiej zaś – dla

wspólnoty międzynarodowej”³⁰. Te pryncypia to: zasada pomocniczości, zasada solidarności, i zasada sprawiedliwości społecznej (dodajmy tu jeszcze zasadę dobra wspólnego, choć Klose jej tu nie wymienia).

Dużo szerzej na temat wartości podstawowych wypowiada się inny przedstawiciel nauki społecznej Kościoła, Wolfgang Ockenfels. W swoim „Zarysie Katolickiej Nauki Społecznej”³¹ wskazuje najpierw, że wywodzą się one z natury człowieka, a wobec tego nie można ich dowolnie zmieniać. Drugie stwierdzenie opiera się na pierwszym i głosi, że wartości te są pierwotne w stosunku do komunikacji czy ugody społecznej, a zatem stanowią dla nich fundament, czy jak to wyraża Ockenfels, są ich „przesłankami”. Jako przykład podaje, że nie można porozumieć się, co do prawdy jako wartości podstawowej, jeżeli w samym procesie komunikowania się prawda nie jest przestrzegana. Taka sama zasada obowiązuje w przypadku każdej innej wartości, jak choćby sprawiedliwości, miłości czy wolności. Uznanie i respekt wobec wartości podstawowych stanowi zatem konieczną przestrzeń do porozumień w sprawach bardziej złożonych, np. w kwestii sprawiedliwej płacy, wolności gospodarczej czy ewentualnego ograniczenia uprawnień rodzicielskich. Katolicka nauka społeczna określa je także jako wartości pokojowe, albowiem bez ich uszanowania niemożliwa jest społeczna zgoda warunkująca pokój.

Jest sprawą oczywistą, że pokój już sam w sobie jest wartością. Można wyznaczyć kilka podstawowych obszarów, gdzie dochodzi do zmagania się z problemem pokoju. Pierwszy taki obszar stanowi sam człowiek. Jego wewnętrzna (duchowa czy psychiczna) niestabilność, bywa źródłem zachowań agresywnych, wymierzonych w siebie bądź w osoby znajdujące się najbliżej (np. rodzinę). Przejście od problemów osobistych, powodujących zachwianie w sferze utrzymania pokojowych relacji z najbliższymi przekłada się dalej na agresywne zachowania małych grup społecznych między sobą. Dynamika tego procesu na tym jednak się nie kończy. Konflikty międzyplemienne czy międzynarodowe zawsze u swych źródeł mają niestabilne zachowania jednostek.

Katolicka refleksja nad pokojem wyraźnie określa, iż nie jest on wyłącznie brakiem wojny czy konfliktu. Dlatego samego rozbrojenia nie można uznać za działanie wystarczające do zagwarantowania pokoju. Ockenfels definiuje go jako dynamiczny porządek ukierunkowany na rozwój oraz na „pomnożenie prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności”³². Widzimy więc, że tak rozumiany pokój wymaga warunków znacznie bardziej złożonych niż tylko brak konfliktu zbrojnego. Potrzeba jeszcze autentycznej przychylności

³⁰ Alfred Klose, *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, Tarnów 1995.

³¹ Wolfgang Ockenfels, *Zarys katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1992, wersja multimedialna.

³² Tamże.

politycznej i społecznej wobec wartości podstawowych. Tylko one – w ocenie Ockenfels’a – mogą zapewnić pokój opierający się na rozwoju. Musimy mieć świadomość, że obecne trudności z ułożeniem katalogu wartości naczelnych muszą zostać przewyciężone, jeśli prawdziwie myślimy o zażegnaniu konfliktów.

Jest szansa na taki aksjologiczny konsensus – twierdzi Ockenfels. Można go dostrzec w społeczeństwach zachodnich, gdzie w atmosferze wielopłaszczyznowego pluralizmu panuje zgoda, co do tego, że pokój jest wartością powszechną, a zatem trzeba uczynić wszystko, żeby go utrzymać. Rozwiązania siłowe mają w tych krajach bardzo złą sławę, dlatego czyni się wiele, aby konflikty gasić za pomocą negocjacji. Dialog między skłóconymi stronami (np. w zakładach pracy) kończy się najczęściej umową satysfakcjonującą (choćby tylko częściowo) wszystkich. Oczywiście, nie znaczy to, że i tutaj nie dochodzi do zachowań agresywnych, lecz jeśli spojrzeć na kraje niedemokratyczne czy takie, w których system ten jest dopiero w stanie załążkowym, to poziom agresywności na Zachodzie jest znacznie niższy.

Ale aby tak się stało, trzeba wpajać szacunek do wartości podstawowych nie tylko osobom piastującym stanowiska w strukturze władzy, ale przede wszystkim należy rozpocząć edukację cnót społecznych już wśród młodzieży. Tylko tak wartości podstawowe będą mogły zagnieździć się w społecznych strukturach stając się ich podstawowym wyznacznikiem w działaniu³³.

Optymizm Ockenfels’a wobec uznania wartości pokoju w krajach zachodnich nie uwalnia go jednak od lęku, co do trwałości wartości podstawowych w tych społeczeństwach. Coraz silniej odczuwa się tu problem „przemiany wartości”, który silnie oddziałuje na świadomość i styl życia ludzi. „Chodzi o przejście od tzw. ‘wartości-obowiązków’ do ‘postmaterialnych wartości samorozwoju’, także w obrębie świata pracy. Takie pojęcia jak dyscyplina, posłuszeństwo i pilność utraciły swą siłę oddziaływania, podczas gdy zyskały ją inicjatywa własna, twórczość i samodzielność, wiążąc się z postawami hedonistycznymi. Faworyzuje się mniejsze środowiska życiowe, które gwarantują przejrzystość i bezpieczeństwo. W czasach nie tylko technicznie uwarunkowanej indywidualizacji i zróżnicowania epoka wielkich masowych organizacji i superstruktur wydaje się mieć ku końcowi. Decentralizacja jest magicznym hasłem terażniejszości. Rzeczywiście, można w tym dostrzec tendencję wychodzącą naprzeciw zasadzie pomocniczości”³⁴.

³³ Podobnie jak Alfred Klose, również Ockenfels wyprowadza z wartości podstawowych trzy zasady nauki społecznej Kościoła: z wolności zasadę pomocniczości, z miłości zasadę solidarności, a ze sprawiedliwości zasadę dobra wspólnego.

³⁴ Wolfgang Ockenfels, *Zarys katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt.

Opisany tu zwrot rozwojowy społeczeństw zachodnich wskazuje na jednostronność tego kierunku. Dążenie do autonomii i samowystarczalności jednostki, któremu sprzyja postęp technologiczny i zasobność materialna, uszczupla więzi międzyludzkie. Zmienia się obraz drugiego człowieka: ten drugi przestaje być sąsiadem, kolegą, towarzyszem przyjacielskich spotkań, a przeradza się w klienta, współpracownika, usługodawcę lub usługobiorcę. W takiej atmosferze trudno pielęgnować solidarność, bezinteresowną pomoc, autentyczne współczucie. Zjawisko to jest już na tyle widoczne i powszechne, że można tu mówić o kryzysie ciepłych międzyludzkich relacji. To znów jest źródłem degrengolady w świecie wartości. Pluralizm w tej materii w poważnej mierze spowodowany jest rozluźnieniem autentycznych więzi międzyludzkich. Sprzyja temu także fakt, iż stajemy się coraz bardziej „społeczeństwem wolnego czasu”, a przez to „społeczeństwem konsumującym”. Przy czym należy zauważyć, że do coraz większej ilości dóbr mamy właśnie stosunek konsumpcyjny. Konsumujemy już nie tylko to, co materialne, ale i to, co duchowe czy intelektualne. W ten sposób główną miarą wartości staje się użyteczność, a ich dostarczycielem wolny rynek, gdzie obowiązuje prawo popytu i podaży.

Dla Ockenfels’a nowym źródłem poszukiwania wartości jest dziś w jakimś sensie kultura postmodernistyczna. Z niej bowiem wywodzi się myślenie w kategoriach holistycznych, całościowych. To tu zrodziła się dyskusja wokół ekologicznego pojęcia natury i praw naturalnych. Wywołała je świadomość zagrożenia naszego środowiska naturalnego wynikającego z niekontrolowanej jego eksploatacji. Dokonuje się to w oparciu o naszą wolność i racjonalność. Pytanie o to, czy niekontrolowana wolność i kreatywność człowieka naruszająca prawa natury nie przyczyni się kiedyś do jego upadku, staje się jak najbardziej sensowne.

Ockenfels stawia przy tej okazji pytanie, czy to ekologiczne, „zielone” myślenie o prawie naturalnym nie można by spróbować zestroić z tradycyjnym nauczaniem Kościoła o prawie naturalnym. Jest przecież w chrześcijaństwie głęboka tradycja teologii stworzenia. Tym łatwiejsze powinno być odnalezienie wspólnych wątków społeczno-etycznych.

Jeszcze inne podejście do kwestii „wartości podstawowych” prezentuje William J.Hoye. W książce „Demokracja a chrześcijaństwo” wyraźnie podważa on znaczenie „wartości” twierdząc, że fundamentem ich istnienia jest przekonanie osób zainteresowanych, że są one wartościowe. A zatem nie mają one w niczym innym oparcia, jak tylko w pewnej wyrażonej przez osoby wierze, co do ich znaczenia. Inaczej sprawa wygląda z „prawdami”. Mają bowiem one „(...) same w sobie tendencje do bycia niezależnymi od naszej reakcji na

nie. Poza tym nie powstają one na skutek naszej reakcji; nasza reakcja przynajmniej nie służy definiowaniu ich istoty”³⁵.

Można więc powiedzieć, że Hoyer jest zwolennikiem zamiany „wartości podstawowych” na „prawdy podstawowe”, które to dopiero mogą stanowić trwałe podłoże porządku społecznego. Uzasadnia to następująco: „Wartości’ nie dostarczają trwałego fundamentu. Wypowiedź, że wartości są uznawane, zawiera prawdopodobnie, gdy się ją oceni ściśle z punktu widzenia logiki, pewną tautologię, zwłaszcza gdy pojęcie wartości w powszechnym użyciu tego słowa implikuje uznanie subiektywne. Innymi słowy, uznawane jest to, co się uznaje. Tak długo, jak długo wszyscy zainteresowani będą podzielać te wartości, taki fundament będzie wystarczać, aby na nim budować społeczeństwo. Ale skoro tylko konsensus rozprzecznie się, prawa człowieka utracą swe znaczenie w społeczeństwie. A właściwie wartości znikają, kiedy świadomie są postrzegane, że są tylko ‘wartościami’. Albo żyją one nadal w formie przesądu, albo tracą swą moc, jak rozpoznane *placebo*. Prawdy natomiast nie są stanowione przez nasze subiektywne uznanie, lecz same z siebie domagają się naszego uznania. Wartości nie mają żadnej własnej siły nośnej, ponieważ są subiektywne. Nie dają one właściwie żadnego uzasadnienia. (...) Wartości są więc *per se* zjawiskami subiektywnymi. Brak im komunikatywności i sprawdzalności jakości, które posiadają prawdy”³⁶.

Z tego też powodu Hoyer uzasadniając godność osoby ludzkiej odwołuje się nie do jakiejś obecnej w niej wartości, ale do immanentnie tkwiącej „niepodważalnej prawdy” wyrażającej człowieczeństwo, dzięki której zyskuje ona zabezpieczenie swej nienaruszalności ze strony państwa, czy innej społeczności ludzkiej³⁷.

Ciekawe spojrzenie na wartości podstawowe prezentuje Piotr Nitecki. Wagę jego przemyśleń wyznacza przede wszystkim fakt, iż umieszcza je w ramach rozpatrywanej przez siebie teologii „znaków czasu”³⁸. Najpełniejszy jego wykład na ten temat znajdujemy w książce „Rozpoznawać znaki nowych czasów. Nad przesłaniem Jana Pawła II po Wielkim Jubileuszu Chrześcijaństwa”, gdzie definiuje je, jako „(...) doczesne wydarzenia społeczne, mające również swoją nadprzyrodzoną wymowę dla człowieka wiary i mobilizujące go do wyprowadzenia z nich wniosków o charakterze pastoralnym (...)”³⁹. A odwołując się do

³⁵ William J.Hoyer, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 31.

³⁶ Tamże, s. 33-34.

³⁷ Patrz: Tamże, s. 36-37.

³⁸ Por.: „Jeśli wartość demokracji jest dziś prawie powszechnie uznawana, to należy w tym widzieć pozytywny ‘znak czasów’, co również stwierdził wielokrotnie Urząd Nauczycielski Kościoła” (EV 70).

³⁹ Ks. Piotr Nitecki, *Rozpoznawać znaki nowych czasów. Nad przesłaniem Jana Pawła II po Wielkim Jubileuszu Chrześcijaństwa*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002, s. 149.

Ewangelii ks. Nitecki precyzuje, że: „(...) za ‘znaki czasu’ należy uznać te wydarzenia doczesne, które stanowią świadectwo nadejścia ery mesjańskiej, mającej w swej istocie udzielenie pomocy człowiekowi przez Boga, Jego zaangażowaniu się w służbę dla dobra człowieka. ‘Znaki czasu’ oznaczają więc w Biblii czas wyjątkowo korzystny (*kairos*) dla zbawczej działalności Boga wobec człowieka”⁴⁰.

I właśnie problematyka wyłuskania wartości podstawowych i ich aplikacja w społeczną świadomość, oraz nadania im chronionych prawem gwarancji, postrzegane jest przez Piotra Niteckiego jako „znak nowych czasów”, a także jako wyzwanie dla Kościoła i jego nauki społecznej. Podejmując się określenia tego, czym są owe wartości, pisze: „(...) pod pojęciem wartości rozumiemy wzorce, które człowiek przyjmuje w procesie wychowania kontynuowanym następnie w ramach wpływów rozmaitych instytucji społecznych. Chodzi tu zatem o wybór owych podstawowych wartości jako zasadniczej kategorii aksjologicznej oznaczającej to, co stanowi cel dążeń człowieka, które nadają sens ludzkiej egzystencji i określają zasadniczy kierunek jego działania. Dlatego u podstaw procesu wyboru wartości istnieć musi integralna wizja osoby ludzkiej, uwzględniająca prawa człowieka, zwłaszcza prawo do życia, wolności, sprawiedliwości, solidarności”⁴¹. I tylko na takim zespole wartości możliwe będzie położenie fundamentów pod postulowaną przez Jana Pawła II „cywilizację miłości”.

Wiele ważnych przemyśleń nad zagadnieniem obecności wartości podstawowych w przestrzeni publicznej znajdujemy w książkach Jana Kruciny. Wynikają one jakby z jednego, najważniejszego pytania o kształt państwa, o jego ustrojowy profil i o wartości, na których budować będziemy praworządność. Szczególną analizę tego zagadnienia znajdziemy w książce „Wartości podstawowe wobec Ewangelii”⁴², która powstała w momencie najbardziej gorących dyskusji nad przyszłą Konstytucją RP – ostatecznie uchwaloną w 1997 r.

Trudno o większe nieporozumienie lub brak dobrej woli, gdy próbuje się Kościołowi zarzucić, iż domaganie się z jego strony gwarancji dla wartości podstawowych w przestrzeni publicznej (a nawet Konstytucji) jest jawnym bądź ukrytym zamachem na wolność demokratyczną lub, co gorsza, dążeniem do przywrócenia średniowiecznego państwa wyznaniowego. Drugi sobór watykański jasno określił pozytywny stosunek Kościoła do

⁴⁰ Tamże, s. 151.

⁴¹ Tamże, s. 74.

⁴² Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt.

wolności religijnej⁴³, autonomii rzeczy stworzonych⁴⁴ i pluralizmu społecznego⁴⁵. Nałożone wówczas na siebie zobowiązanie wyrażone w tych trzech zakresach nie zwalnia go jednak od troski o zabezpieczenie *transcendentnej godności osoby ludzkiej*. To bowiem jest treścią jego misji, której nie może wykluczyć ze swojego posłannictwa bez narażania się na wypaczenie Chrystusowego polecenia, by iść na świat i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por.: Mk 16, 15-16; Mt 28, 19-20).

Środowiska liberalne domagające się pozostawienie ocen i wyborów moralnych wyłącznie konkretnemu człowiekowi widzą w tym ziszczenie się idei społeczeństwa otwartego, w pełni demokratycznego i wolnego, gdzie każdy indywidualny człowiek kierując się własnym rozumem dąży do samospełnienia. Błąd tego rodzaju myślenia – wg Jana Kruciny – leży w tym, że nie bierze się pod uwagę faktu, iż „(...) samosterowanie osoby ludzkiej musi przebiegać w jakimś kierunku i że wybór tego kierunku nie dokonuje się automatycznie. Istoty niżej zorganizowane, wegetacja roślin czy popędowy świat zwierząt działają mechanicznie, u istot rozumnych ów ster przebiega w sposób humanistyczny, na

⁴³ „Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne” (DWR 2)., Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humane* [W:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Wydawnictwo Pallottinum, Wydanie III, Poznań, brak roku wyd.

⁴⁴ „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. Wszystkie rzeczy bowiem z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk” (KDK 36)., Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, dz.cyt.

⁴⁵ „Jest sprawą doniosłą, żeby zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych doceniano właściwy stosunek między wspólnotą polityczną a Kościołem i by jasno rozróżniano to, co czynią wierni, czy to poszczególni, czy też stowarzyszeni, we własnym imieniu jako obywatele kierujący się głosem sumienia chrześcijańskiego, od tego, co czynią wraz ze swymi pasterzami w imieniu Kościoła. Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej. Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu. Człowiek bowiem nie jest zacieśniony do samego tylko porządku doczesnego, ale żyjąc w historii, zachowuje w całości swoje wieczne powołanie. Kościół zaś oparty w swoich podstawach na miłości Zbawiciela przyczynia się do tego, by w granicach narodu i między narodami szerzej krzewiła się sprawiedliwość i miłość. Kościół głosząc prawdę ewangeliczną i rozjaśniając światłem swej nauki i świadectwem okazywanym przez wiernych wszelkie dziedziny aktywności ludzkiej, szanuje również i popiera polityczną wolność i odpowiedzialność obywateli” (KDK 76)., Tamże.

miarę duchową, w porządku wyższym”⁴⁶. I właśnie o wyznaczenie owego „wyższego porządku” wartości skrojonego na miarę człowieka chodzi, gdy postuluje się o ustalenie katalogu wartości podstawowych – nienaruszalnych i wspólnych wszystkim ludziom.

Pytanie jednak brzmi: Jakie to wartości mogą uchodzić za podstawowe? Zanim pokusimy się o ich wyliczenie, musimy wskazać na źródło, z którego, w sposób możliwy do przyjęcia dla wszystkich, czerpać będziemy wiedzę o tych wartościach. Innymi słowy, musimy znaleźć fundamentalne oparcie dla tych wartości – takie, które ponad wszelką wątpliwość, ponad jakąkolwiek ideologię, zasługuje na powszechną aprobatę. Czy jest to możliwe w pluralistycznie zorientowanym społeczeństwie? Trudno liczyć na to, by nie znalazł się nikt, kto nie próbowałby podważyć nawet najbardziej oczywiste dla rozumu fakty. Ekstremalne poglądy i zachowania są stałym elementem mozaikowego ideowo społeczeństwa i trudno z nimi walczyć – jeśli nie uderzają one wprost w dobro człowieka, można je tolerować. Większość jednak winna zgodzić się, że owym źródłem wartości podstawowych jest sam człowiek. Jak twierdzi Jan Krucina: „W obrazie człowieka lśni bowiem poprawne widzenie bytu społecznego, zeń wywodzą się również owe ogniskujące wartości, które konstytuują każdą rzeczywistość społeczną, spajają każdą społeczność”⁴⁷.

A zatem o jakie wartości tu może chodzić? Nie chodzi tu o wartości czysto użyteczne, te wywiedzione z obrazu społeczeństwa zespolonego prawną umową, na mocy której każdy człowiek zrezygnował z części swych praw i wolności, aby poczuć się bezpieczniej, choć w gruncie rzeczy pozostał indywidualistą zabiegającym tylko o własny interes. Koncepcja umowy społecznej – w ocenie Jana Kruciny – jest iluzją trudną do utrzymania. A jeśli tak, to nie może ona stanowić źródła wartości odpowiadających naturze człowieka. Człowiek bowiem jest istotą społeczną (*animal sociale*) i z tego faktu nie może on, bez szkody dla siebie, zrezygnować z obcowania z drugim człowiekiem na zasadach zaufania i przyjaźni. Wyjaśnia to Jan Krucina: „Do tego, ażeby drugim okazać zaufanie lub na nie zasłużyć, żeby dostąpić życzliwości i miłości lub obdarzyć nią innych, wreszcie by być wdzięcznym i otrzymywać dowody wdzięczności – do tego potrzeba wartości, które rozwijają się na zgoła innym gruncie niż instrumentalne tylko korzyści, niż interes czy zysk, osiągany dzięki wyrachowaniu jednego a przemyślności drugiego. Bez więzi naturalnej wartości te nigdy nie mogłyby rozkwitać”⁴⁸.

Chodzi więc tu o wartości wyprowadzone z człowieka, którego naturą jest transcendencja, czyli przekraczanie siebie, swojej psychosomatycznej powłoki i kierowanie

⁴⁶ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 12.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 13.

świadomości ku racji ostatecznej – Bogu. Ta świadomość pozwala odczytać wrodzone zadatki wartości moralnych zakodowane w sumieniu, które dotyczą także relacji z innymi ludźmi. Gdy zostaną one uświadomione, stają się celami, do których człowiek będzie chciał dążyć. Mamy więc tu do czynienia z prawno-naturalną predyspozycją osoby, która poprzez rozum i sumienie odkrywa w sobie i poprzez siebie wartości społeczne.

Tak wyprowadzone wartości stanowią o humanizmie, który bezsprzecznie jest humanizmem chrześcijańskim, ewangelicznym⁴⁹. Ale czy tylko? Czy pod listą wartości ułożoną przez Jana Krucinę nie mógłby podpisać się również niekatolik: „(...) akceptacja godności ludzkiej, uznanie pierwszeństwa przed wszelkimi, najkosztowniejszymi urządzeniami, poszanowanie dla wrodzonych praw, a raczej uprawnień osobowej natury człowieka, liczenie się z możliwościami jego samostanowienia, co w konsekwencji oznacza ludzką odpowiedzialność, wolność, duchowość, cielesną integralność, fakt doskonalenia człowieka – słowem, jego prawo do celu ostatecznego”⁵⁰. Jeśli tak, a autor tej listy jest o tym przekonany, to mamy tu gotowy zaczyn pod sformułowanie wartości podstawowych – tych, na której winien być zbudowany sprawiedliwy i odpowiadający godności człowieka ustrój polityczny⁵¹.

Dla Jan Krucina z natury ludzkiej daje się wyprowadzić: dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, uprawnienia i swobody człowieka, wolność i prawdę, miłość i sprawiedliwość, dialog i tolerancję⁵². Wartości te staną się zasadami społecznymi, gdy dzięki tkwiącej w człowieku intuicji moralnej, zostaną poparte rozumem. Jego rolą jest takie ich odczytanie i uporządkowanie, które uwzględni, z jednej strony normy wynikające

⁴⁹ Por.: „Ze względu na człowieczeństwo przybrane przez Chrystusa do wartości humanistycznych należy akceptacja godności ludzkiej, uznanie pierwszeństwa osoby człowieka przed wszelkimi, najkosztowniejszymi nawet urządzeniami, poszanowanie dla wrodzonych uprawnień rozumnej natury człowieka, liczenie się z możliwością jego samostanowienia, co oznacza ludzką odpowiedzialność, wolność, duchowość, cielesną integralność, fakt wspólnotowego uzdolnienia i społecznego doskonalenia człowieka itp.”, Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, Wrocław 1995, s. 158.

⁵⁰ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 15.

⁵¹ W innym swoim dziele Jan Krucina pisze: „Kościół m.in. opierając się na złotej regule ewangelicznej oraz w nawiązaniu do klasycznych przemyśleń zdrowego rozsądku, podporządkowanych w ciągu historii, sformułował zasadę sprawiedliwości, oparł ją na zasadzie dobra wspólnego, połączył z zasadami pomocniczości, solidarności, prowadząc coraz to dalej ich uszczegółowienie, w zależności od uwarunkowań rozwoju społecznego.”, Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s. 125.

⁵² Patrz: Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 18.; Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s.42.

W książce „Pokój społeczny, pokój głębi” ks. Krucina pisze: Transcendencja człowieka, odniesienie świadomości ludzkiej do racji ostatecznej, do Boga – sprawia, że ta intuicja moralna, ów prawnonaturalny instrument rozumu i sumienia, opierając się na podłożu ontycznym, odkrywa wartości, także wartości zbiorowe, które stają się potem środkami społecznymi do realizacji celów osobowych. Wartości te, zwłaszcza takie jak dobro wspólne, solidarność, pomocniczość, uprawnienia i swobody człowieka, wolność i prawda, miłość i sprawiedliwość, dialog i tolerancja, nawiązują więc do naturalnych ludzkich zadatków. Predyspozycje te dzięki intuicji moralnej przekształcają się w wartości, a poparte nakazem rozumu poruszają człowieka jako zasady społeczne, zasady człowieczeństwa, zasady prawa naturalnego, które wyprzedzają prawo stanowione, pozytywne.”, Ks. Jan Krucina, *Pokój społeczny, pokój głębi*, Wrocław 2001, s. 42.

z realnej wizji człowieka, z drugiej, historyczne i cywilizacyjne doświadczenia danej społeczności. Te społeczno-moralne zasady muszą ostatecznie przybrać zinstytucjonalizowany kształt generujący określone powinności dla funkcjonowania rodziny, różnych wspólnot, oświaty, kultury, zakładu pracy, polityki, a w końcu i państwa.

W ocenie Jana Kruciny na szczególną uwagę zasługują wartości, które stanowią zarazem fundament społecznego nauczania Kościoła: solidarność, pomocniczość i dobro wspólne. Wszystkie te zasady wyrastają z wrodzonej jednostce skłonności ku wspólnocie i na odwrót – wspólnoty ku jednostce⁵³.

Zasada solidarności wynika z moralnego zobowiązania i odpowiedzialności, jakie jednostka ma wobec wspólnoty, w której żyje, ale również wspólnoty wobec tej jednostki⁵⁴. Solidarność ma być cnotą społeczną, a więc utwalonym sposobem działania, dlatego wymaga ona stałego treningu, a w spojrzeniu chrześcijanina, także nadprzyrodzonego wsparcia.

Społeczeństwo nigdy nie osiągnie takiego stopnia solidarności, który wyeliminowałby potrzebę świadczenia sobie pomocy. Z diagnozy tej rodzi się druga ważna dla nauki społecznej zasada – zasada pomocniczości (subsydialności). Na jej mocy jednostki i wspólnoty silniejsze są zobowiązane do świadczenia pomocy jednostkom lub wspólnotom słabszym. Przede wszystkim chodzi tu o taką pomoc, która nie zastąpi nikogo w podejmowaniu inicjatyw, w dążeniu do zaspokojenia własnych potrzeb czy odsuwaniu od podejmowania decyzji. Jej zasadniczym celem jest pobudzanie, aktywizowanie i stwarzanie równych szans. Drugą stroną pomocniczości jest odstępowanie od podejmowania szkodliwej ingerencji w działalność jednostek czy wspólnot. Źle pojęty interwencjonizm może bowiem uczynić więcej szkód niż pożytku, albowiem uzależnia stronę słabszą od strony silniejszej, co najczęściej doprowadza do jej odpersonalnienia i pozbawienia wolności. „Oznacza to – pisze w innej książce Jan Krucina – że pomoc ze strony większego na rzecz mniejszego należy świadczyć tak długo, dopóki mniejszy się nie usamodzielni. Pomoc winna zmierzać do samopomocy. Zasada pomocniczości jest zatem prawem powściągliwości, a raczej nieprzeszkadzania jednostkom lub mniejszym wspólnotom w zakresie rozwijania inicjatyw i samowystarczalności”⁵⁵.

⁵³ „Małe ‘ja’ jednostki oraz jakby wielkie ‘ja’ społeczeństwa są ze sobą związane, wzajemnie zależne.”, Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 20.

Patrz także: Ks. Jan Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, dz.cyt., s.18 nn.

⁵⁴ „Solidarność jako zasada polega więc na odniesieniu podwójnym – na gwarancji przebiegającej od jednostki do społeczności oraz na zawrotnym zobowiązaniu, przypominającym powinność społeczności wobec jednostki.”, Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 21.

⁵⁵ Ks. Jan Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, dz.cyt., s. 21.

Zasada pomocniczości jest również „prawem personalistycznego, demokratycznego samostanowienia”. A jeśli samostanowienia, to powstaje pytanie o to, ile ma być tego „samo”, czyli wolności? Gdzie leży granica między swobodną kreacją, a ograniczeniami i kto lub co ma je wyznaczać? Najprościej byłoby powiedzieć: „wolności ile tylko można, ograniczenia i władzy tylko tyle, ile trzeba”⁵⁶. Brzmi to jednak bardziej jak liberalny postulat niż gotowy program postępowania.

W odpowiedzi na te pytania Jan Krucina podsuwa trzecią zasadę społeczną – zasadę dobra wspólnego. Przede wszystkim trzeba sobie zdawać sprawę, że społeczeństwo, to nie jedynie suma jednostek, ale coś zupełnie jakościowo innego, nowego, zespolonego wartościami, które przyciągają, a przez to łączą jednostki ze sobą. Tym czymś, co stanowi punkt docelowy dla schodzących się z różnych stron jednostek, jest jakieś dobro, które zostało rozpoznane i pożądane. Oczywiście, spontanicznie wymienia się tu takie dobra, jak szkoły, mieszkania, urzędy, ośrodki kultury, zakłady pracy, drogi, lasy czy biblioteki, jednak są to tylko środki do osiągnięcia prawdziwego dobra. Dlatego nauka społeczna Kościoła definiuje dobro wspólne, jako optymalną sumę środków i urządzeń, która ma służyć „(...) rozwojowi osoby ludzkiej, pomyślności społecznej, kulturalnej, gospodarczej, a zarazem doskonaleniu ludzi, obywateli, poszukując nie tylko i nie tyle zewnętrznych warunków komfortu, ile pokoju głębi we wnętrzu człowieka”⁵⁷.

I właśnie to dobro wspólne ma być – w ocenie Jan Kruciny – celem wszelkiej władzy. To ona ma nadać dobru wspólnemu konkretny, dostosowany do określonego społeczeństwa kształt oraz środki prawne do jego zrealizowania. A zarazem owo dobro jest tym, co ostatecznie legitymizuje każdą władzę, lub tej legitymizacji ją pozbawia. Jest to szczególnie ważne w społecznościach rządzących się demokratycznie, gdzie wrażliwość na dobro wspólne powinna być na najwyższym poziomie. Stąd też nie powinno nas dziwić, że kształt dobra wspólnego ma w demokracji i społeczeństwie pluralistycznym tak dynamiczny charakter. Debaty nad priorytetami polityki są rzeczą najzupełniej normalną i wręcz świadczą o żywym zainteresowaniu sprawami ogólnospołecznymi. Trzeba jednak przez cały czas pamiętać, że ostatecznym celem i sensem życia społecznego jest „pomnażanie wartości osoby

⁵⁶ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 22.

⁵⁷ Tamże, s. 24.

Karol Wojtyła w artykule „Osoba: podmiot i wspólnota” zamieszczonym w 1976 roku w „Rocznikach Filozoficznych” odnosząc się do rzeczywistości dobra wspólnego pisze: „Wspólnota bowiem, ludzkie ‘my’ w różnych wymiarach oznacza taki kształt ludzkich wielości, w których maksymalnie urzeczywistnia się osoba jako podmiot. Taki będzie też sens dobra wspólnego w różnych jego analogiach, taka racja jego nadrzędności przeżywanego czasem dramatycznie, zawsze jednak zasadniczo etycznie, przez osobowy podmiot.”, Karol Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota* [W:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 407-408., Patrz także: Kazimierz Kołodziejczyk, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1999, s. 47.

ludzkiej”⁵⁸. Po drugie, o czym przypomina Jan Krucina za Izydorem z Sewilli, „(...) prawa podejmowane niezgodnie z dobrem wspólnym nie są niczym innym jak bezprawiem”⁵⁹.

⁵⁸ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 25.

⁵⁹ Ks. Jan Krucina, *Pokój społeczny, pokój głębi*, dz.cyt., s. 46.

2. Etos demokracji liberalnej

Katarzyna Drat-Ruszczak, psycholog społeczny, badając cechy osobowe ludzi, którzy świetnie odnajdują się w rzeczywistości kapitalizmu i demokracji stwierdza, że znamionuje ich postawa narcyzmu⁶⁰. „Gra o sukces” i kult konsumpcji to cechy kultury, które wdzierają się we współczesne relacje międzyludzkie. Niektórzy psychologowie wskazują, że „czasy neurotyków”, które charakteryzowały się elementem empatyczności, zostają wyparte przez „czasy narcyzów”, dla których najważniejsze jest kreowanie siebie, a dokonuje się to choćby przez potęgowanie asertywności szlifowanej na różnych kursach podnoszących ich jakość. Narcyzm sprzyja postawom o wyraźnych cechach powierzchowności w relacjach z innymi ludźmi oraz autoreklamie czynionej przez podkreślanie własnych kompetencji przy rzeczywistym ich braku, sprawności, pewności siebie, poczuciu własnej nadwartości, dążeniu do sukcesów itp.. To wszystko potwierdzają badania psychologiczne nad tzw. „grzesznym sukcesem”. Wynika z nich, że dla „normalnych” osobowości wartością poszukiwaną u innych jest wrażliwość moralna, natomiast cechą podrzędną jest cudza sprawność. Tak jest, ponieważ zachowania niemoralne u innych są odczytywane przez nas jako zagrożenie, natomiast moralne, jak bezinteresowność czy współczucie, stwarzają nam atmosferę bezpieczeństwa i pewności w kontaktach z innymi. Oczywiście, czyjaś sprawność szacujemy wg kryterium korzyści i strat, lub też przydatności lub nieprzydatności – nie jest jednak to cecha dla nas najważniejsza. Natomiast u osób o wysokim poziomie narcyzmu preferencje te są odwrócone. Sprawność innych jest dla nich istotniejsza, niż moralność. Sobie oczywiście przypisują wysoki poziom zarówno jednej cechy jak i drugiej. Jednakże sprawność innych jest dla nich wartością korzystniejszą w kreowaniu własnej wielkości. Natomiast z racji na rzeczywisty niski – najczęściej – poziom własnej moralności wolą przebywać wśród tych, od których są lepsi. I chyba trzeba przyznać, że cechy charakteru osoby narcystycznej lepiej dostosowują się do współczesnych standardów społecznych i wymogów życia w świecie liberalnego kapitalizmu, niż cechy neurotyków.

Czy te spostrzeżenia dokonane przez psychologów znajdują potwierdzenie na płaszczyźnie badań antropologii i filozofii społecznej? Czy filozofia liberalna promuje zachowania egoistyczne? Czy można ją obciążyć winą za kreowanie wartości społecznych i dalekich od prawdziwego humanizmu? Czy rację ma Jan Krucina, notując w jednej ze swoich książek: „Słyszysz się jednak zdania, iż społeczność pluralistyczna winna pozostawać

⁶⁰ Patrz: Krystyna Drat-Ruszczak, *Portret narcyza* [W:] „Charaktery” nr 9(68), wrzesień 2002, s. 18 nn.

pod względem moralnym nie tylko neutralna, ale wolna, jakby nijaka. (...) przestrzeń społeczna wedle niektórych liberalistycznych recept winna pozostawać absolutnie wolna, pusta, swobodna, swawolna. Pluralizm oznacza w tym wypadku wyzwolenie, a właściwie wyrwanie społeczeństwa od ocen moralnych – znaczy jego ‘odmoralnienie’, etyczne zneutralizowanie⁶¹. I w końcu, czy można się zgodzić z Janem Pawłem II, który w 2002 roku na krakowskich błoniach oskarżał „(...) hałaśliwą propagandę liberalizmu, wolności bez prawdy i odpowiedzialności” o to, że nie pozwala Kościołowi głosić „jednej i niezawodnej filozofii wolności, jaką jest prawda krzyża Chrystusa.”⁶²?

Prześledźmy zatem ten problem analizując poglądy najważniejszych przedstawicieli tego nurtu filozoficznego. Najpierw jednak musimy sobie zadać pytanie zasadnicze: Czym jest liberalizm? Nie jest łatwo udzielić tu jednoznacznej odpowiedzi, albowiem wiele już pojawiło się definicji liberalizmu⁶³, które w różny sposób próbują ująć to zjawisko, a fakt, iż pojęciem tym posługujemy się w tak różnych kontekstach powoduje, że liberalizm ma wiele twarzy. Liberalizm funkcjonuje obecnie bardziej jako etykieta, którą można przykleić wielu domagających się jakichś wolnościowych ustępstw, niż jako całościowy program polityczny czy społeczny. Ale zarazem dodajmy, że reakcja opinii publicznej na słowo liberalizm jest bardziej niż na demokrację spolaryzowana. Jedni sympatyzują z każdym poglądem czy działaniem oznakowanym jako liberalne, inni przeciwnie, zwalczają każdą liberalną postawę alergicznie reagując na dźwięk tego słowa.

Jerzy Szacki uważa, że „rozważania na temat definicji liberalizmu okazują się zwykle bezpłodne, gdyż ich rezultatem jest bądź sporządzenie katalogu istniejących definicji, z którego wynika nade wszystko wniosek, że są one różne, niepełne i nie do pogodzenia, bądź arbitralne ustalenie własnej definicji, która co najwyżej wzbogaci kolejny taki katalog, nie likwidując niejasności i sprzeczności w ujęciu samego przedmiotu – z natury niejasnego

⁶¹ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 11.

⁶² Jan Paweł II, Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na krakowskich Błoniach 18.08.02 r., cytat za: „Tygodnik Powszechny” Nr 34 (2772), 25 sierpnia 2002, s. 8.

⁶³ John Gray: Filozofia liberalizmu: „Przede wszystkim – jest i n d y w i d u a l i s t y c z n a , gdyż uznaje moralny prymat jednostki nad jakimikolwiek roszczeniami ze strony społeczeństwa; jest e g a l i t a r n a , gdyż uznając równość wszystkich ludzi dorzuca wszelkie prawne czy polityczne porządki uznające różne wartości poszczególnych jednostek; jest u n i w e r s a l i s t y c z n a , gdyż głosi niezmiennność natury ludzkiej i nadaje drugorzędne znaczenie kontekstom historycznym i formom kulturowym; jest wreszcie m e l i o r y s t y c z n a , gdyż twierdzi, że wszelkie instytucje społeczne i polityczne są zdolne do samoregulacji i samodoskonalenia.”, John Gray, *Liberalizm*, dz.cyt., s.8.

Barbara i Marek Sobolewscy: Liberalizmem „nazywamy taki kierunek doktrynalny, w obrębie którego poszczególne doktryny charakteryzują się występowaniem sześciu podstawowych elementów; są to doktryny: 1. Oparte na wierze w postęp; 2. Indywidualistyczne; 3. Preferujące prawa wolnościowe; 4. Akceptujące prawa własności; 5. Przyjmujące ograniczoną funkcję państwa; 6. Postulujące ograniczenie władzy aparatu państwowego.”, Barbara Sobolewska i Marek Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN Warszawa 1978, s. 9.

i pełnego nieusuwalnych sprzeczności”⁶⁴. Dlatego w swoim opracowaniu na ten temat zamiast kolejnej definicji przytacza wypowiedź Jerzego Jedlickiego, który twierdzi, iż liberalizm nie jest „(...) gotową i wykończoną ideologią, lecz co najwyżej programem minimum, przedmową do ideologii” oraz że człowiek „(...) który powiada, że jest liberałem, mówi o sobie tylko pierwsze słowo”⁶⁵. Szacki przytacza jeszcze przy tej okazji myśl Bernarda Russella, który twierdzi, że: „(...) istota liberalnego stanowiska leży nie w tym, jakiego się ma poglądy, lecz w tym jak się je ma: poglądy liberałów są hipotetyczne, a nie dogmatyczne – towarzyszy im świadomość, że w każdej chwili nowe fakty mogą wymagać ich odrzucenia”⁶⁶.

W Polsce zjawiskiem liberalizmu zajmuje się jeszcze m.in. Marcin Król, który biorąc pod uwagę wszystkie zawilości związane z precyzyjnym ujęciem liberalizmu podaje jego zwięzłą definicję: „Liberalizm można określić najkrócej jako filozofię polityczną, która na pierwszym miejscu stawia wolność indywidualną jednostki, a następnie rozważa, jak wolne jednostki mogą tworzyć znośne lub wręcz dobre społeczeństwo”⁶⁷. I na tej definicji poprzestańmy, zdając sobie sprawę, że ani nie jest ona pełna, ani zadowalająca wszystkich, którzy zajmują się tym problemem. W dalszej części niniejszego paragrafu będziemy ją uzupełniać i rozwijać, nie siląc się na sformułowanie nowej.

Skrajną postacią liberalizmu jest libertarianizm⁶⁸. Choć oczywiście pod tym szyldem ulokowani są myśliciele polityczni o różnych poglądach (m.in. Max Stirner, Henry David Thoreau, a przede wszystkim Robert Nozick), to jednak „(...) tezą jednoczącą libertarianistyczny obóz była teza skrajnego indywidualizmu (...). Liczy się tylko jednostka i jej interesy oraz prawa, a wszystko, co przeszkadza jej w życiu, z państwem na czele, powinno zostać potępione”⁶⁹. To wtrącanie się państwa w życie jednostki dotyczy głównie obszaru ekonomiczno-gospodarczego. W ich ocenie państwo niepotrzebnie ingeruje w swobodę gry rynkowej, generuje klasę urzędników, która pasożytuje na społeczeństwie,

⁶⁴ Jerzy Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 22-23.

⁶⁵ Dlatego Jerzy Szacki opowiada się „(...) za sytuacyjną koncepcją liberalizmu, która skupiałaby uwagę raczej na jego funkcjonowaniu w określonych, ale bardzo różnych sytuacjach historycznych niż na takim lud innym systemie szczegółowych uzasadnień i konkretyzacji, które w takiej obfitości tworzyli i tworzą ideologowie, filozofowie i politycy.”, Tamże, s. 29.

⁶⁶ Cytat za: Tamże, s. 34.

⁶⁷ Marcin Król, *Filozofia polityczna*, dz.cyt., s. 229.

⁶⁸ „Libertarianizm stanowi współczesną skrajną odmianę liberalizmu. Cztery podstawowe idee są dlań charakterystyczne: 1) absolutna wartość indywiduum i wolności (uprawnień) jednostkowych; 2) wiara w wolny rynek i jego mechanizmy; 3) krytyka państwa – ograniczenie go do roli stróża nocnego; 4) odrzucenie dobra wspólnego jako wartości, która ma kierować działaniami.”, Tadeusz Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2006, s. 61.

⁶⁹ Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, dz.cyt., s. 136.

a walcząc o rację bytu dla swoich stanowisk wytwarza prawa, które tylko wymuszają na jednostce zachowania przez nią niechciane, takie m.in. jak podatki, różnego rodzaju zezwolenia, składki, opłaty licencyjne itp., przez co tylko wypacza naturalną logikę rynku i współzycia społecznego. W swych poglądach libertarianie zbliżają się nieco do anarchistów, z tą jednak różnicą, że anarchiści byli przeciwnikami kapitalizmu, natomiast libertarianie przeciwnie, uważają go wzór relacji wewnątrzspołecznych. „Libertarianie – pisze Will Krymlicka – bronią swobód rynkowych i domagają się prawnego ograniczenia aktywności państwa w sferze społecznej. Dlatego krytykują redystrybucyjne systemy podatkowe, które mają służyć urzeczywistnieniu liberalnej koncepcji równości”⁷⁰. Uważają, że tylko niczym nieskrępowana wolność gospodarcza gwarantuje stały rozwój, a przez to stwarza szanse na zaspokojenie większości potrzeb społeczeństwa.

Demokracja i liberalizm często bywają wymieniane razem, jednym tchem, wskazując na ich związek, który nie tylko historycznie, ale i istotowo oba te pojęcia połączył. Tym niemniej oba te terminy oznaczają dwie różne rzeczywistości, niekoniecznie więc muszą ze sobą występować. Ich alians rozpoczął się w połowie dziewiętnastego wieku. Od tego czasu ich wyraźne rozróżnienie sprawia coraz więcej kłopotów. Jedni postrzegają liberalizm jako ideologiczną podbudowę demokracji, inni uważają, że demokracja warunkuje istnienie i rozwój liberalizmu. Potoczne definiowanie liberalizmu skupia się na wskazaniu pietyzmu, z jakim ten nurt odnosi się do wolności osobistej człowieka. Natomiast dla demokracji – jak to rozumiał Tocqueville – wolność stanowi wartość drugorzędą w stosunku do równości. W swoim sztandarowym dziele: „O demokracji w Ameryce” pisze: „Spośród wszystkich nowych zjawisk, jakie przyciągały moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość możliwości. Spostrzegłem szybko nadzwyczajny wpływ, jaki ten podstawowy fakt wywiera na rozwój społeczeństwa, nadając pewien kierunek powszechnemu sposobowi myślenia i pewien bieg prawom, podsuwając rządzącym nowe idee i określone obyczaje rządzącym. (...) Tak więc, im głębiej badałem społeczeństwo amerykańskie, tym silniej utwierdzałem się w przekonaniu, że równość możliwości jest tym podstawowym zjawiskiem, z którego wszystkie inne zdają się wywodzić, i natrafiałem nań nieustannie jako na punkt, do którego prowadziły wszystkie moje spostrzeżenia”⁷¹.

Ale Tocqueville wydaje się być autorem dość odosobnionym w swojej opinii na ten temat. Większość myślicieli politycznych przyznaje demokracji zdecydowany walor

⁷⁰ Patrz: Will Krymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków; Fundacja im. Stefana Batorego, Warszawa, 1998, s. 110.

⁷¹ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz.cyt., t.I, s. 7.

wolnościowy. Bez rozbudowanej idei wolności demokracja traci na swym pierwotnym, duchowym charakterze. Jest ona ważniejsza od chociażby idei równości. Giovanni Sartori uważa jednak, że gdy posługujemy się terminem “demokracja liberalna” to wówczas w demokracji akcentuje się wolność. Natomiast jeśli mowa jest o demokracji bez dodania “liberalna” to wówczas myślimy o ustroju, w którym za naczelną wartość uznaje się równość. A zatem wolność nie jest warunkiem *sine qua non* demokracji, a jedynie demokracji liberalnej i dodajmy tu od razu, że Zachodnie modele demokracji są zasadniczo demokracjami liberalnymi⁷².

Nie wchodząc tu szczegółowo w dość burzliwe losy wzajemnego odnajdywania się i łączenia idei liberalnych w demokracji i idei demokracji w liberalizmie powiedzmy tylko, że na zbliżenie się obu poważny wpływ miał pączkujący pod koniec XIX wieku ruch socjalistów i komunistów. Również i Tocqueville – jak uważa Sartori – znacząco zmienił swoje podejście do demokracji, która, jako dążąca do równości, winna szukać jej w wolności i przez nią być dowartościowaną. Inaczej demokracja podąży w kierunku socjalizmu ze wszystkimi tego konsekwencjami. Od tego momentu dla Tocqueville’a demokracja zaczęła znaczyć “demokracja liberalna”⁷³. Zmiana ta nastąpiła w wyniku wydarzeń związanych z Rewolucją 1848 roku i rosnącą siłą socjalistów oraz komunistów. Pamiętajmy, że w tym roku ukazał się “Manifest komunistyczny”, a ruch proletariacki nabierał niebezpiecznego rozmachu. Stanisław Kowalczyk wskazuje jeszcze na teonomiczny charakter poglądów Tocqueville’a dotyczących równości: „Idea równości wszystkich ludzi wobec Boga jest naturalną przesłanką autentycznej demokracji społeczno-politycznej”⁷⁴. Z tej idei, jak to dostrzegł Tocqueville, wielu amerykańskich katolików czerpało uzasadnienie dla zasad demokratycznego porządku ustrojowego.

Patrząc z tej perspektywy na Stany Zjednoczone Tocqueville rozróżnił demokrację na tę, która łączy się z socjalizmem i ją właśnie nazwał “demokratycznym despotyzmem”, oraz demokrację złączoną z liberalizmem, pozbawioną cech despotyzmu. Kwestia równości w świetle powyższego rozróżnienia nabiera nowych znaczeń. Teraz, pomimo przeciwstawiania równości i wolności, Tocqueville rozważa równość realizowaną w socjalizmie jako szkodzącą wolności, i równość w pełni akceptującą idee wolnościowe realizowaną przez demokrację liberalną. Można zatem powiedzieć, że z chwilą (i za przyczyną), gdy na horyzoncie pojawia się socjalizm, demokracja przechodzi transformację w demokrację liberalną. Wcześniejsze, czy raczej dotychczasowe, idee demokracji szukały

⁷² Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 450.

⁷³ Patrz: Tamże, s. 456.

⁷⁴ Stanisław Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995, s. 69.

właściwych dla siebie treści w filozoficznych pismach Rousseau, w tym i jego pojmowaniu równości. W „Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi” wywodzi, iż mają one dwa źródła: pierwsze, naturalne lub przyrodzone, które determinuje różnice w wieku, zdrowiu, zdolności umysłowych i duchowych; i drugie, nazywane „obyczajowym, politycznym lub społecznym”, które wprowadza nierówności na mocy czegoś, co można by nazwać „umową” (konwencją), a która określa różnego rodzaju przywileje: bogactwa, zaszczyty i władzę⁷⁵. Po obszernej analizie przyczyn oraz skutków nierówności – przede wszystkim społecznych – Rousseau dochodzi do wniosku, iż „(...) nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca, siłę i wzrost swój zawdzięcza rozwojowi naszych zdolności i postępom umysłu ludzkiego, a utrwała ją i uprawomocnia wprowadzenie własności i ustaw. (...) nierówność obyczajowa, dla której prawo pozytywne jest sankcją i uzasadnieniem jedynym, jest prawu naturalnemu przeciwna w każdym wypadku, gdy się z nią w stopniu tym samym nie łączy nierówność z natury”⁷⁶. Dlatego też Rousseau był zwolennikiem ustroju politycznego mającego silne umocowanie na prawie pozytywnym posiadającym demokratyczną legitymizację, ale przede wszystkim wyrastającym z prawa naturalnego⁷⁷.

Zakorzenie się liberalizmu w demokracji było dla tego pierwszego niewątpliwym sukcesem. Ale wiązało się to także z pewną porażką. Demokracja, jako że jest pojęciem starszym i bardziej utrwalonym w świadomości społecznej i w politycznym słowniku wchłonęła pojęcie liberalizmu, co osłabiło jego wyrazistość. Ponadto, demokracja prawie zawsze kojarzyła się z czymś pozytywnym, liberalizm natomiast nie miał takiego odbioru. I jeszcze jeden powód, dla którego słowo liberalizm musiało przegrać ze słowem demokracja – liberalizm trudniej zdefiniować, a w zasadzie można jedynie opisać jego znaczenie, z tym, że nie wszyscy liberałowie pod takim czy innym opisem by się podpisali.

Trzeba tu wspomnieć o jeszcze jednym czynniku kompromitującym liberalizm. Czasy rewolucji przemysłowej żyjące duchem wolności gospodarczej doprowadziły do ogromnych nadużyć przedsiębiorców i posiadaczy środków produkcji względem pracowników. Pomimo iż, jak uważa Sartori, to industrializacja sama w sobie rodzi wyzysk pracownika, i nie jest tu istotne, czy dokonuje się to w kapitalizmie czy socjalizmie, to jednak rozwój przemysłu na Zachodzie odbywał się zgodnie z duchem szkoły z Manchesteru i jej

⁷⁵ Patrz: Jan Jakub Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, dz.cyt., s. 139.

⁷⁶ Tamże, s. 230.

⁷⁷ „Prawu to wyłącznie zawdzięczają ludzie sprawiedliwość i wolność; ono to, zbawienne narzędzie woli wszystkich, naturalną równość pomiędzy ludźmi przywraca jako stan prawny; ono to jest tym głosem niebiańskim, który każdemu obywatelowi dyktuje wskazania rozumu publicznego i poucza go, jak postępować zgodnie z zasadami własnego i z samym sobą nie być w sprzeczności.”, Jan Jakub Rousseau, *Ekonomia polityczna*, dz.cyt., s. 294-295.

zasadami leseferyzmu⁷⁸. W związku z tym winę za to poniósł liberalizm jako taki, bez uściślenia, czy chodzi tu o liberalizm ekonomiczny czy też polityczny. Sartori nazywa to nieszczęśliwy zbiegiem okoliczności, zrzucając w ten sposób część winy ówczesnych nadużyć z liberalizmu. Twierdzi on, że gdyby liberalizm pojawił się sto lat wcześniej lub sto lat później, nie miałyby na sobie tego bagażu win, jakie na niego niesłusznie włożono⁷⁹.

Zarzut stawiany etosowi liberalizmu, dotyczy jego rzekomego wkładu w powstanie „zaborczego indywidualizmu”, którym charakteryzuje się społeczeństwo rynkowe, sprowadzające relacje międzyludzkie do zbioru agresywnych reguł konkurencyjnych. Zarzut taki formułowali, choć z różnych sobie pozycji, zarówno marksiści, liberałowie rewizjoniści, jak i ci, którzy chcieli oprzeć zasady rynku na fundamencie personalistycznym. Swój głos w tej sprawie zabiera także Kościół katolicki. W „Centesimus annus” Jan Paweł II przyznaje, że „wolny rynek” jest „(...) najlepszym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokajania potrzeb” (CA 34). Uważa także, że proste w swym założeniu zasady wymiany dóbr są najefektywniejsze dla pomnażania zysku. Jednak – komentuje zaraz ks. Krucina – zważając na doświadczenia dziewiętnastowiecznego kapitalizmu, dzisiaj, gdy „(...) mówimy o gospodarce, która dzięki redystrybucji dochodów ma podlegać wyrównawczej zasadzie solidarności, o prawach i zasiłkach socjalnych, o systemie zabezpieczenia społecznego, prywatyzacji i uwłaszczeniu robotników i obywateli, to mówimy tym samym o ramach prawnych tzw. społecznej gospodarki rynkowej. Mówimy również o realizacji sprawiedliwości społecznej”⁸⁰. Wynika to z faktu, którego nie chciał dostrzec Adam Smith, iż „rynek nie jest mechanizmem automatycznym – jest raczej urządzeniem ludzkim, rezultatem pomysłowości, która ma raczej charakter z natury nieokreślony, obojętny czy ambiwalentny. Domaga się kultury – słowem, żąda pielęgnacji, uprawy. Wymaga dlatego etyczno-społecznego ukierunkowania”⁸¹.

W tym samym duchu wypowiada się inny katolicki społecznik Anton Rauscher: „(...) gospodarka nie jest procesem gromadzenia dóbr i kapitału, w którym ludzie byłiby użytkownikami poniekąd dopiero przy końcu linii produkcyjnej. Nie jest też jakimś odczłowieczonym procesem rynkowym, w którym dochodzi do mechanicznego zrównania

⁷⁸ Określenie „szkoła manchesterska” powstało w związku z wydarzeniami, które miały miejsce w Manchesterze w latach 1838-46, a dotyczącymi kampanii na rzecz uchylecia Praw Zbożowych. Spór rozegrał się między pracodawcami z sektora produkującego na eksport, którzy chcieli obniżyć ceny żywności za pomocą zniesienia barier celnych i wstrzymaniu podwyżek płac dla i tak już głodujących pracowników i ich rodzin, a tymi, którzy chcieli ściślejszych regulacji prawnych dotyczących wolnego handlu. Patrz: Patrz: *Słownik politologii*, dz.cyt., hasło: „Szkoła manczesterska”.

⁷⁹ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 458.

⁸⁰ Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s. 55.

⁸¹ Tamże, s. 56.

popytu na dobra i usługi z ich podażą. Gospodarka jest społecznym procesem życiowym, którego konsekwencje ponoszą kształtujący go ludzie”⁸².

Nieco inne spojrzenie na etos liberalizmu w gospodarce ma Michael Novak – amerykański filozof, teolog i ekonomista. W swoich przemyśleniach próbuje godzić katolickie zasady etyczne z demokratycznym kapitalizmem. Twierdzi m.in. że: „jako jedyny spośród ustrojów znanych ludzkości, demokratyczny kapitalizm próbuje zachować nienaruszalność sfery osoby ludzkiej”⁸³. To oczywiście zmusza go do rewizji niektórych „dogmatów” liberalizmu np. postrzega człowieka nie tylko jako jednostkę walczącą o swój byt i pozycję w społeczeństwie, ale jako osobę z natury otwartą na innych ludzi, rodzinę, Boga.

Orędownikiem liberalnej wolności indywidualistycznej wzmocniającej wolny rynek i własność prywatną jest John Gray. Uważa on, iż ma ona poważny wpływ na ukonstytuowanie się i ochronę wolności jednostki, dla której podstawą jest posiadanie własności prywatnej, a także, że „(...) wolny rynek jest jedynym, nie opartym na przymusie środkiem koordynującym działalność ekonomiczną w skomplikowanym społeczeństwie przemysłowym”⁸⁴.

Podobnie sądzi Sartori, a zarzut że liberalizm rodzi wyzysk słabszych ekonomicznie uważa za wielce niesprawiedliwy i wypaczający polityczny i ekonomiczny liberalizm⁸⁵. Agresywność rynku nie jest czymś, co zrodziło się dzięki ideologii liberalnej, lecz wkomponowane jest w strukturę osobową człowieka. Rzymianie właśnie dlatego z taką pieczołowitością odnosili się do prawa, gdyż w nim widzieli możliwość pohamowania owej wrodzonej agresywności człowieka. Greckie *polis* nie potrafiło sobie z tym poradzić, więc narażone było na nieustające wojny. Agresja w czasach współczesnych, dzięki ramom prawnym, przyjęła cywilizowaną formę “konkurencyjności”. Sartori uważa nawet, że konkurencyjność eliminuje zachowania agresywne. Na pewno stymuluje rynek przez współzawodnictwo, przyczyniając się do poprawy jakości wyrobów i usług oraz obniżania cen. Trudno byłoby z tego obecnie zrezygnować. Podobnie trudno byłoby porzucić uświęcone od wieków prawo własności. Ale jego istnienie nie jest czymś – jak twierdzi autor “Teorii demokracji” – co funkcjonowało w społecznościach od zawsze. Jest ono prawem, które mogło zaistnieć dzięki tej zdobyczy liberalnej, jaką są gwarancje polityczne. Wcześniej, czyli od czasów rzymskich aż do osiemnastego wieku poprzez własność rozumiano życie, wolność

⁸² Anton Rauscher SJ, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego* [W:] Michael Novak, Anton Rauscher, Maciej Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 53.

⁸³ Michael Novak, *Duch demokratycznego kapitalizmu*, Warszawa 1988, s. 69.

⁸⁴ John Gray, *Liberalizm*, dz.cyt., s. 80.

⁸⁵ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 461.

i majątek jako niepodzielną całość, ale owa własność nie oznaczała bynajmniej “posiadania” z całym kontekstem swobodnego dysponowania, gromadzenia i akumulowania tego, co się posiada. Pamiętać trzeba, że aż do rewolucji przemysłowej słowo “ekonomia” rozumiane było zgodnie z jego grecką etymologią, czyli jako “zarządzanie domem” (gr. *oikonomia* złożone jest ze słów: *oikos* – dom, i *nomos* – prawo). Konsekwentnie, wszystko, co wykraczało poza ściśle potrzeby domu, uważane było, za Arystotelesem, za *hybris*, czyli niepotrzebny nadmiar⁸⁶. Zatem jeśli wówczas gromadzono jakieś środki wynikające z nieskonsumowanych zasobów, to czyniono to w celu zabezpieczenia się na przyszłość. A “mieć” oznaczało wówczas po prostu “mieć władzę”, gdyż siła wynikająca z własności nie implikowała jeszcze posiadania władzy⁸⁷.

Wobec powyższego, liberalizm, który pojawił się na polityczno-ideologicznej arenie Zachodniego społeczeństwa znacznie wcześniej, niż rewolucja przemysłowa, nie mógł – zdaniem Sartoriego – wpłynąć na “zaborcze społeczeństwo rynkowe”. Nie jest także nadbudową kapitalistycznej ekonomii. Liberalizm dowartościowujący jednostkę zabezpieczył jej prawo do posiadania, ale nie stworzył tym samym podstaw do własności w rozumieniu kapitalistycznym.

Ogólnie rzecz ujmując liberalizm polityczny wraz ze swymi roszczeniami wyprzedził liberalizm ekonomiczny. Liberalizm polityczny rozwiązuje polityczny problem władzy, nie zaś ekonomiczny. Można z tego wysnuć wniosek, że liberalizm nie jest możliwy w systemie, gdzie koncentruje się władzę polityczną i ekonomiczną w jednych rękach jak to ma miejsce w komunizmie czy socjalizmie. Argumenty za słusznością tego twierdzenia były wysuwane już we wcześniejszych partiach tej pracy. Przypomnijmy jedynie to, że obywatelami mogą stać się tylko osoby żyjące w społeczeństwie, które zapewnia im roszczenia władzy oraz, gdzie wolni obywatele mogą swym działaniem równoważyć siły władzy. Ponadto wolność domaga się posiadania własności oraz możliwości swobodnego dysponowania nią. Na koniec swych rozważań Sartori postuluje o rozdzielanie liberalizmu od liberalizmu ekonomicznego, z oczywistym zastrzeżeniem, że oba te liberalizmy zachodzą na siebie.

Te analizy przybliżają nas do zbudowania definicji liberalizmu. Ale one same jeszcze nie wystarczają. Trzeba dokonać jeszcze innych uściśleń pojęć, które znajdują się w orbicie liberalizmu. Najważniejsze wydaje się być dla nas doprecyzowanie pojęcia wolności. Skupmy się na jej kulturowym wymiarze. Występuje ona jako pragnienie

⁸⁶ Patrz: Przypis z Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 485.

⁸⁷ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 462.

w każdym momencie historycznym i w każdej cywilizacji, choć przybiera ona różne natężenie i różnie bywa rozumiana. Dlatego zapewne dążenie do wolności tylko w jednej kulturze obrodziło liberalizmem jako ustrojem politycznym. Tylko Zachodnia cywilizacja nadała temu pragnieniu konkretny, polityczny wymiar. Najpierw w Grecji była to *eleutheria* – przez Rzymian rozumiana jako wolność bez ograniczeń, wolność anarchizująca społeczeństwo więc godna potępienia. Rzymianie woleli mówić o *libertas*, jako bardziej odpowiedzialnej i szlachetnej. Dopiero jednak dwa tysiące lat później doszło do połączenia *eleutherii* z *libertas* i tak powstał „liberalizm”. Skoro nie doszło do tej unii wcześniej, znaczy to, że nie jest to sprawa wcale łatwa i oczywista.

Do klasyków filozofii liberalnej podejmujących problem wolności niewątpliwie należy **Isajah Berlin**. Stawia sobie dwa podstawowe pytania: „Jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób? (...) Co lub kto jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”⁸⁸ Odpowiadając na pierwsze pytanie, usiłuje nakreślić definicję wolności negatywnej, a w przypadku drugiego, chce wyjaśnić, na czym polega wolność pozytywna. I tak wolność negatywną rozumie jako „wolność (którą – przyp. P.W.) mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność polityczna jest po prostu sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi”⁸⁹. Głównym zagrożeniem dla tej wolności jest przymus, będący świadomym działaniem innych osób np. władzy politycznej, sformalizowanych lub nie grup społecznych. Mniejsze znaczenie przypisuje działaniom sił bezosobowych, uwarunkowaniom biologicznym, kulturowym, czy indywidualnym skłonnościom. Według Berlina celem, do którego podąża wolny człowiek nie jest znalezienie jakichś prawd obiektywnych czy absolutnych, ale własne dobro. Dlatego właśnie zagrożenia dla wolności jednostki upatruje ze strony innych osób czy nawet całych grup.

Natomiast wolność pozytywną Berlin pojmuje jako „(...) pragnienie jednostki chcącej być panem swego losu”. I dalej mówi: „Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od cudzej woli. Chcę być podmiotem, a nie przedmiotem; kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym, działającym na mnie z zewnątrz”⁹⁰.

⁸⁸ Isajah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, PWN Warszawa 1994, s. 182.

⁸⁹ Tamże, s. 182.

⁹⁰ Tamże, s. 192.

Mimo iż dla Berlina te dwie wolności – negatywna i pozytywna – dają się w teoretycznej analizie oddzielić, to jednak w rzeczywistości współwystępują ze sobą. Przewagę jednak ma wolność negatywna, a to dlatego, że jest ona bardziej odczuwalna. Nie jest ona tak idealistyczna jak wolność pozytywna, nie ma utopijnymi hasłami o powszechnej harmonii celów. Jest realistyczna i praktyczna, bowiem uznaje ograniczenie swobód jednostkowych za posunięcia czasami niezbędne, nie udając, że są one ograniczeniami⁹¹. Podejrzliwość Berlina wobec wolności pozytywnej wynika z niebezpieczeństwa przerodzenia się jej w jakąś formę autorytaryzmu, na mocy którego ktoś będzie chciał narzucić reszcie społeczeństwa wiarę w istnienie jakiegoś jednego (w domyśle: idealnego), wspólnego systemu wartości. Zaprezentuje się to nawet jako wyższą formę wolności, gdzie ślepe jej posłuszeństwo nazwane będzie wyzwoleniem.

Berlin zdaje sobie sprawę, że w rzeczywistości „tu i teraz” nie można wzywać do całkowitego „uwolnienia” wolności negatywnej, nie narzucając jej ograniczeń wynikających z ogólnie przyjętych zasad współżycia międzyludzkiego. Mogłoby to przecież prowadzić wprost do zaprzeczenia samej idei wolności. A zatem prawo, które ze swej natury ogranicza jest niezbędne. Wolność może być pohamowana m.in. wówczas, gdy zagrażałaby innym – w danym momencie ważniejszym – dobrom. „Chcąc uniknąć jaskrawej nierówności lub powszechnej biedy – stwierdza Berlin – gotów jestem poświęcić moją wolność, w całości albo częściowo; mogę tak postąpić z własnej, nieprzymuszonej woli; ale rezygnuję wówczas z wolności na rzecz równości, sprawiedliwości czy miłości bliźniego. W pewnych okolicznościach zasługiwałbym na wyrzuty sumienia, gdybym tego nie uczynił. Ale poświęcenie nie zwiększa tego, co zostało poświęcone, to znaczy wolności, choćby nie wiem jak wielka była potrzeba moralna i osiągnięta dzięki temu korzyść”⁹². Zdecydowanie jednak opowiada się za tym, by istniał choćby „(...) minimalny zakres wolności osobistej, którego w żadnym wypadku nie wolno pogwałcić, ponieważ jego naruszenie sprawia, że jednostka ma za mało przestrzeni umożliwiającej chociażby minimalny rozwój wrodzonych uzdolnień, bez czego nie jest możliwe nawet uświadomienie sobie, a tym bardziej dążenie do rozmaitych celów uznawanych przez ludzi za dobre, słuszne lub święte”⁹³.

Dla Berlina te dwie koncepcje wolności: negatywna i pozytywna, obecne tak w życiu codziennym każdego człowieka, jak i w myśli filozoficznej, w historii ewoluowały tak różnymi drogami, że doprowadziły do całkowicie odmiennych idei politycznych. Podkreśla

⁹¹ Patrz: Ryszard Legutko, *Wolność negatywna, wolność pozytywna* [W:] Miesięcznik „ZNAK” 1986, nr 10 (383), s. 114.

⁹² Isajah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, dz.cyt. s. 186.

⁹³ Tamże, s. 184.

także, że doktryny polityczne nie podążają za prawami logiki, co może doprowadzić do bardzo różnych, wręcz zdumiewających efektów. Jako przykład podaje filozofię Platona i jego dualizm. Według tego starożytnego myśliciela człowiek jest istotą złożoną z dwóch elementów: niższego – materii i wyższego – ducha. O wolności pozytywnej, czyli „panowaniu nad sobą” może być mowa tylko wówczas, gdy „wyższa natura” dominuje nad „niższą”. Przy takim rozumieniu wolności – konkluduje Berlin – człowiek, który zostałby uwięziony jest bardziej wolny od tego, który go uwięził, albowiem ten pierwszy, mimo iż fizycznie jest ograniczony (zamknięto jego „niższą naturę”), to jednak może być nadal wolny duchem („wyższą naturą”), natomiast jego oprawca może być wolny ciałem, ale czuć się zniewolony rozkazami, namiętnościami itp. Berlin nie zgadza się jednak z takim stawianiem sprawy. Według niego platońska teoria wcale nie zwiększa obszaru wolności. Poza tym tezę o panowaniu „natury wyższej” nad „niższą” łatwo zmanipulować, co w konsekwencji może doprowadzić do faktycznego zniewolenia już nie tylko jednostki, ale całego narodu. Mamy tu gotową genezę totalitaryzmu wywiedzioną z filozofii Platona.

Choć Isaiah Berlin zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa skupienia się jedynie na wolność negatywnej, to jest ona dla niego mimo wszystko bezpieczniejsza niż wolność pozytywna.

Innym ważnym współczesnym myślicielem liberalnym jest **Friedrich von Hayek**. Powszechnie uznawany za „odnowiciela klasycznego liberalizmu we współczesnej myśli”⁹⁴. Dla niego, tak jak dla pozostałych filozofów tego nurtu, wolność to brak ograniczeń. Jako piewca indywidualizmu uważa, że „(...) żaden człowiek ani żadna grupa ludzi nie powinni mieć władzy rozstrzygania o statusie innego człowieka, a zasadę tę uznaje on za warunek wolności tak istotny, że nie wolno go poświęcać w imię naszego poczucia sprawiedliwości czy też naszej zazdrości”⁹⁵. Twierdzi także, że dzięki wolności wytwarza się w społeczeństwie „ład spontaniczny”, który odpowiada mniej więcej temu, co popularnie nazywamy „dobrymi obyczajami”⁹⁶.

Będąc konsekwentnym Hayek opowiada się za minimalizowaniem wszelkiej władzy, w tym przede wszystkim władzy państwa⁹⁷, dlatego zadaniem polityki jest ciągle dążenie do ograniczenia przymusu, a także jego szkodliwych skutków. Przez przymus Hayek rozumie wszelką kontrolę jednostki przez inne osoby lub środowisko, co powoduje, że owa jednostka, aby uniknąć większego zła, zmuszona jest do życia nie według własnych reguł i planów, ale

⁹⁴ Patrz: Mariusz Guzek, *Wolność – stan bez przymusu. O liberalizmie politycznym Fryderyka Augusta von Hayka* [W:] „Chrześcijanin w świecie” 1993, nr 1 (192), s. 116-122.

⁹⁵ Friedrich von Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1998, s. 39-40.

⁹⁶ Patrz: Marcin Król, *Filozofia polityczna*, dz.cyt., s. 110.

⁹⁷ Patrz: Andrzej Szahaj, Marek N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, dz.cyt., s. 117.

tych, które narzucone są jej z zewnątrz. Degraduje to człowieka, jako osobę myślącą i oceniającą, czyniąc go przedmiotem, narzędziem w ręku innych.

Oczywiście, nie można całkowicie wyeliminować z przestrzeni społecznej elementu przymusu. Jedynym sposobem ograniczenia go wobec tych, którzy mogliby społeczeństwu zagrażać, jest zastosowanie innego rodzaju przymusu. I tak wolne społeczeństwa obarczyły monopolem represji państwo, uprzednio ograniczając jego możliwości, tak by z jednej strony chroniło obywateli przed gwałtem innych ludzi, a z drugiej strony samo nie przerodziło się w rządy terroru.

Oceniając liberalną koncepcję wolności z punktu widzenia katolickiego personalizmu, Stanisław Kowalczyk pisze, iż proponuje ona coś, co można by nazwać „wolnością sprywatyzowaną”, czyli zmaksymalizowaną swobodą w życiu osobistym, a także społeczno-politycznym. Ale dostrzega też, iż „współcześni przedstawiciele tego nurtu przyznają jednak, że jednostka musi włączyć się w życie społeczne. Dlatego wolności nie należy rozumieć jako anarchii, samowoli i kontestacji życia społecznego”⁹⁸. Musi ona być ograniczona ze względu na troskę o wolność samego człowieka. Stanisław Kowalczyk przyznaje, że „liberalna koncepcja wolności ma niewątpliwie wiele elementów pozytywnych: dezawuuje model totalitarnego państwa, uwypukla niezbędność wolności konkretnych ludzi, domaga się wolności w życiu społeczno-politycznym, akcentuje konieczność wolności życia gospodarczego, mówi o potrzebie wolności kultury”⁹⁹. Pozostaje tu jednak wiele niejasności i sprzeczności. Wydaje się, że tak afirmowana przez liberałów wolność-od (wolność negatywna) jest niewystarczająca, by można spokojnie mówić o pełnym korzystaniu z wolności w ogóle. Wzbudzany przez nich lęk przed akceptacją wolności pozytywnej, prezentowanej głównie jako zarzewie totalitaryzmu, nie pozwala im na zbudowanie odpowiadającej jej filozofii. Stanisław Kowalczyk nie zgadza się z twierdzeniem, że wolność-do zawsze zwiastuje autorytarny model państwa. Jest ona raczej osadzaniem człowieka w świecie wartości ideowo-moralnych, bez narzucania ich przemocą. Personalizm widzi tu raczej wychowanie, oddziaływanie środowiska, perswazję, własne świadectwo życia, a nie przemoc i indoktrynację.

Własną ocenę wolności proponowanej przez liberalizm ma również Jan Paweł II, ale tym szeroko zajmiemy się w następnym rozdziale.

Przedstawmy tu jeszcze koncepcję wolności liberalnej Giovanni Sartoriego. Proponuje on najpierw rozdzielić wolność polityczną i pozapolityczną, czyli np. moralną.

⁹⁸ Stanisław Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz.cyt., s. 138.

⁹⁹ Tamże, s. 139.

Uważa on, że “liberalizm zajmuje się wolnością polityczną – wolnością *dla* obywateli *od* ucisku ze strony państwa”¹⁰⁰. I to jest zasadniczym rysem jego liberalnego pojmowania wolności. Liberalizm zajmuje się wolnością zewnętrzną i nie interesuje się wewnętrznym poczuciem wolności konkretnego człowieka.

Przy takim założeniu Sartori definiuje liberalizm jako “teorię i praktykę prawnej ochrony – za pośrednictwem państwa konstytucyjnego – wolności politycznej jednostek”¹⁰¹. Autor robi zarazem zastrzeżenie, że nie podkreśla w tej definicji “indywidualizmu”, jak to czynią inni autorzy, oraz, że gdy mówi o państwie konstytucyjnym, nie myśli o państwie minimalistycznym. Owo wyłączenie „indywidualizmu” z definicji liberalizmu wynika z tego, że – jak wyjaśnia Sartori – słowo to jest nadużywane, oraz dlatego, że ograniczałoby ono definicję do jednej z jej wersji. Choć liberalizm *faktycznie* osłania i uwypukla godność i wolność jednostki, to jednak, gdyby kiedyś tak rozumianą jednostkę zastąpiono innym jej określeniem, np. akcentując w niej społeczny charakter, to liberalizm nie straciłby nic ze swej istoty.

Drugie zastrzeżenie, jakie czyni Sartori, dotyczy „państwa minimum” i tłumaczy, że model takiego państwa wydaje się, że już bezpowrotnie odszedł. Pomimo iż państwo konstytucyjne narodziło się niejako w takiej właśnie minimalistycznej formie, to nie oznacza to jednak, iż takie musi trwać, lub, że gdy władza państwowa poszerzy swoje kompetencje i zakres działania, to zatraci się sens państwa konstytucyjnego. Pamiętajmy także, że państwo minimalistyczne, to państwo nie robiące nic, lub niewiele dla swych obywateli. Czy jest to rozwiązanie do zaakceptowania przez współczesnych obywateli? Wydaje się, że nie, czego dowodem może być popularność idei „państwa opiekuńczego”¹⁰². Gloryfikowanie wolności obywatela *od* rządu przerzuca część troski o obywatela na niego samego lub struktury pozarządowe. W oczywisty sposób łączy się to z wieloma wyrzeczeniami i odpowiedzialnością. Ale nawet przyjmując, że dążymy do takiego państwa o minimalnym wpływie na życie obywateli, to tym bardziej powinniśmy chcieć mocnych zapisów konstytucyjnych określających zasady jego działania, oraz tego wszystkiego, co będzie się działo poza jego władzą.

To, co Sartori przedstawił na temat liberalizmu, dotyczy liberalizmu klasycznego, a więc nie do końca odpowiadającego temu, z czym mamy do czynienia na co dzień. Nowy liberalizm wyrastający z klasycznego źródła ma wiele różnych, dostosowujących go do

¹⁰⁰ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 466.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Wiele ważnych socjologicznych uwag na temat dzisiejszych oczekiwań społeczeństwa wobec państwa znajdziemy w pismach Zygmunta Bauman, m.in. w: Zygmunt Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 87 nn.

współczesnych potrzeb rozwiązań. Trudno byłoby je tu wszystkie wyliczyć i przedstawić. Ale, i do jest dość oryginalna myśl Sartoriego, choć zgodna z jego wcześniejszymi poglądami, nawet jeśli liberalizm współczesny odchodzi od leseferyzmu „starego liberalizmu”, to nie zatracą on swojej tożsamości. Powtórzmy jeszcze raz, że dla tego myśliciela liberalizm to głównie *konstytucyjnie zagwarantowana wolność polityczna jednostek*. Zwrócenie uwagi jedynie na ten element czyni liberalizm dość pojemnym na różne rozwiązania systemowe. Zatem, jeśli „nowy liberalizm” miałby kształtować państwo na wzór państwa opiekuńczego o szerokich prerogatywach opieki społecznej, to również byłoby ono państwem liberalnym.

Dotychczasowe rozważania wskazywały na rozwój liberalizmu w systemie demokratycznym. Zatem mówiliśmy o demokracji liberalnej. Jest ona młodsza niż sam liberalizm, uprawnione jest więc twierdzenie, że współczesne demokracje wywodzą się z liberalizmu. Inni są skłonni twierdzić, że liberalizm jedynie wzbogacił demokrację.

Wyliczając zasługi liberalizmu Sartori stwierdza: „Liberalizm *ograniczył* absolutną i dowolną władzę, przełamał rozpacz wyrażoną w pytaniu: kto kontroluje rządzących? i uwolnił ludzi od strachu przed Księciem; w rzeczywistości, wybawił ich również od rabunku i strachu (strachu przed siłą, rzecz jasna). Liberalizm pod jeszcze jednym względem odniósł unikatowy sukces: jest to jedyny plan działań w historii, który *celom* zapewnił *środki*. W zakresie swego działania – czyli w budowie systemu politycznego – to właśnie liberalizm, nie zaś marksizm, jest *teorią z praxis*, projektem zdolnym do działania (zgodnie z zamierzeniami). Sugeruję zatem, abyśmy mniej troszczyli się o „nowy liberalizm”, a więcej o to, co jest i pozostaje nowe w liberalizmie”¹⁰³.

Przejdźmy teraz do pojęciowego uściślenia zjawiska demokracji liberalnej. Zaczniemy od uwag, które na ten temat poczynił Marcin Król. Bardziej opisując niż definiując stwierdza on, że demokracja liberalna „to ustrój (a także model kultury politycznej – zawsze konkretnemu ustrojowi towarzyszy konkretny model kultury politycznej (...)), który łączy demokratyczne procedury i środki rządzenia z prawnymi gwarancjami zachowania wolności publicznej i prywatnej jednostki. Demokracja zatem w tej zbitce pojęciowej oznacza formę rządzenia, a liberalna – gwarancje praw obywatelskich”¹⁰⁴. Ten model demokracji zapanował na Zachodzie w XIX wieku i pomimo licznych kryzysów, obecny jest do dzisiaj i uchodzi za najbardziej pożądany. Problemy, które trapiły i z różnym natężeniem i miejscem

¹⁰³ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 469.

¹⁰⁴ Marcin Król, *Filozofia polityczna*, dz.cyt., s. 201.

Również Stephen Macedo podkreśla, że „(...) liberalizm jest kulturą polityczną, a nie tylko zespołem praw, reguł i urzędów.”, Stephen Macedo, *Cnoty liberalne*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1995, s. 339.

występowania, nadal trapią demokrację liberalną dotyczą głównie konfrontacji ideałów demokracji i/lub liberalizmu z rzeczywistością. W przypadku demokracji krytykuje się jej ewoluowanie w kierunku minimalistycznego skoncentrowania do bycia jedynie mechanizmem bezpiecznego rządzenia niedopuszczającego do eskalacji konfliktów. A więc to, co w demokracji by pozostało, to „(...) zasada głosowania większościowego oraz zasada obowiązkowego kompromisu w celu uniknięcia wojny domowej”¹⁰⁵.

Natomiast ostrze krytyki skierowane w porządek liberalny dotyczy głównie zakresu tolerancji, który w społeczeństwie ulega nieustannym zmianom. Oczywiście, zmiany te idą – a przynajmniej tak by się wydawało – w stronę ochrony jednostki i poszerzenia jej praw wolnościowych. „Liberalizm wymaga rządów prawa – pisze Marcin Król – ale nie jest to warunek wystarczający, gdyż wymaga on również wyraźnego podziału na to, co prywatne, i to, co publiczne, a taki podział tylko w niewielkiej części może być gwarantowany przez prawo”¹⁰⁶. Trudność w zrealizowaniu tego drugiego postulatu polega oczywiście na tym, że nie istnieje nic takiego, jak raz na zawsze ustalona granica między tym, co prywatne, a tym co publiczne. Na bieżąco obserwujemy, jak owa granica jest przesuwana, głównie przez środki masowego przekazu, i to najczęściej w stronę coraz większej jej obecności w tym, co intuicyjnie zdefiniowalibyśmy jako prywatne, czy wręcz intymne. Zatem trzeba przyjąć za nieuniknione ścieranie się na tym polu liberałów z tradycjonalistami.

Uzasadnione jest jeszcze mówienie o trzecim obszarze ewentualnej krytyki omawianego tu ustroju, wynikającym z potencjalnego konfliktu między demokracją a liberalizmem, którego zarzewiem będzie problem określenia priorytetu: wolność jednostki czy wolność wspólnoty.

Marcin Król zwraca jeszcze uwagę na to, że obok form prawnych, które określają i zabezpieczają liberalizm i demokrację w państwie, istnieje jeszcze sfera kultury społeczeństwa, która choć takim regulacjom nie podlega, to wywiera najsilniejszy wpływ na to, czy ideały liberalnej demokracji są wcielane czy też nie, a jeszcze bardziej, czy mamy wewnętrzne poczucie o obecności tych ideałów we własnym państwie, czy ich niedostatku.

Nieco inaczej liberalną demokrację rozpoznaje Giovanni Sartori, który uważa, że liberalizm wyraża się w dążeniu do wolności, a demokracja w roszczeniu równości¹⁰⁷. Pomimo prostoty takiej klasyfikacji, zawiera ona w sobie racje trudne do odparcia. A zatem demokracja liberalna jest zunifikowanym frontem dążeń wolnościowo-równościowych.

¹⁰⁵ Marcin Król, *Filozofia polityczna*, dz.cyt., s. 207.

¹⁰⁶ Tamże, s. 208.

¹⁰⁷ Podobny pogląd wyraża Stanisław Kowalczyk: „Cechą podstawową demokracji jest równość, którą liberalizm całkowicie podporządkowuje idei wolności.”, Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 113.

Zachodnie systemy polityczne są właśnie takim typem ustrojowym. Błędem byłoby jednak sądzić, że troska o wolność jest wyłączną domeną liberalizmu, a równość – demokracji. W rzeczywistości również demokracja walczyła o wolność, a liberalna wolność bez elementarnych podstaw równościowych nie miałaby zwyczajnie sensu, ani tym bardziej, nie stanowiłaby dostatecznie atrakcyjnego przedmiotu pragnień. Podstawową równością, do której odwołują się liberałowie jest równość polityczno-prawna. Na inne równości patrzą dość podejrzliwie, gdyż trącać mogą odgórnym nadaniem, co kłóci się z indywidualną wolnością. Niektórzy są nawet zdania, że liberalizm jest antyegalitarny i lepiej służyłby arystokracji niż demokracji, lub, że liberalizm walczy o „demokrację jakościową”¹⁰⁸. Prawdą jest, że bezkrytyczne stosowanie zasady równości prowadzi może do promowania nieciekawej przeciętności. Zatem dowartościowanie demokracji poprzez elementy liberalne uchroni tą pierwszą przed niszczącymi organizm społeczny cechami uniformizmu. Wolność jest tym, co pcha człowieka ku górze, ku czemuś nowemu, *innemu*, nieszablonowemu – krótko mówiąc wolność ma charakter *wertykalny*. Równość natomiast przeciwnie, jest rozglądaniem się wokół siebie i obserwowaniem innych w celu dopasowania się do nich – odpowiada więc charakterowi *horyzontalnemu*. Dlatego trudno jest mówić o pluralizmie bez liberalizmu.

Czy demokracja sama przez się i dla siebie jest władna zrodzić pluralizm? Oczywiście tak – odpowiada Sartori. *Władza ludu* – używając dla uproszczenia tej etymologicznej definicji demokracji – zakłada pierwotną wielość poglądów, które w wyniku różnie osiąganego konsensusu, przerażają się w decyzję. Ale liberalizm legitymizuje – poprzez domaganie się wolności politycznej obywateli – i zdecydowanie wzmacnia pluralizm demokracji. Ponadto, co też podkreśla Sartori, demokracja opiera się na społeczeństwie, liberalizm na jednostce. Ta kapitalna różnica niesie ze sobą poważne konsekwencje. Przyznając rację temu twierdzeniu należałoby wysunąć wniosek, że demokracja bez liberalizmu mogłaby przerodzić się w jakąś formę dyktatury społecznej dławiącej wolność jednostki. Zatem demokracja liberalna powinna zharmonizować to, co społeczne z tym, co indywidualne. Oczywiście, problem leży w proporcjach¹⁰⁹. Jedni domagają się zwiększenia wolności jednostki, autonomii jej decyzji i postaw, inni chcieliby, by *dobro społeczne* w większym stopniu kontrolowało zachowania jednostki. Demokracja chciałaby włączyć jednostkę w całość zaplanowanych przez nią działań (czasem nawet poprzez jej instrumentalizację), natomiast liberalizm chce uprzedmiotwić i podporządkować sobie demokrację. Napięcie przy tak pojmowanej demokracji i liberalizmie widoczne jest aż nazbyt

¹⁰⁸ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 470.

¹⁰⁹ Patrz także: Marcin Król, *Filozofia polityczna*, dz.cyt., s. 210 nn.

dobrze. Odpowiada ono naturalnej złożoności człowieka na indywidualum i *animal socialis*. A skoro tak, to należałoby powiedzieć, że demokracja liberalna jest systemem najbardziej odpowiadającym naturze człowieka.

Skąd zatem krytyka tego systemu wypływająca z ust tych, którzy w gruncie rzeczy opowiadają się za tym systemem? Powtórzmy jeszcze raz – z rozłożenia proporcji między jednym elementem a drugim¹¹⁰. Czy istnieje tu jakieś *salomonowe* rozwiązanie? Jak zharmonizować indywidualne ambicje z dobrem wspólnoty – dobrem, które jako jedyne może zagwarantować bezpieczeństwo jednostce i przetrwanie wspólnocie? Na poziomie konkretnych działań liberalizm dąży do minimalizowania władzy państwa, zaś demokracja do zwiększania władzy ludu. A na poziomie partii liberałowie koncentrują swoją uwagę na zagadnieniach politycznych; demokraci na sprawach opieki społecznej. Podział ról, wg Sartoriego jest następujący: „liberałowie zajmują się *formą* państwa, demokraci myślą przede wszystkim o *treści* norm ustalonych przez państwo. Gdy chodzi o formę państwa, problem polega na ustaleniu, *jak* mają być tworzone normy, natomiast gdy rozważamy zagadnienie treści norm, problemem jest, *co* normy mają ustalać. Liberałowie lepiej niż demokraci opanowali metodę tworzenia porządku społecznego, i to oni troszczą się o „demokrację proceduralną”. Demokraci natomiast wykazują pewną obojętność na zagadnienia metody, za to skupiają swą uwagę na rezultatach i konkretach, oraz raczej pragną sprawować władzę, niż ją kontrolować”¹¹¹. To rozróżnienie pozwala nam na sformułowanie następujących, istotnych dla nas wniosków. Po pierwsze, gdy mówiąc o demokracji myślimy o jej stronie politycznej, to nie ma generalnej różnicy między państwem liberalnym a demokratycznym. Oba państwa realizują w zasadzie ten sam polityczny program. Ale – i to jest druga uwaga w naszych wnioskach – gdy mówimy o demokracji w sensie społecznym, to pojęcie liberalizmu zdecydowanie nam do tego nie pasuje.

Wyłoniło nam się tutaj nowe pojęcie, czyli „demokracja społeczna”, które wymaga wyjaśnienia. Samo pojęcie demokracji ma dwa znaczenia. Najpierw wskazuje na *ethos* życia i stosunków międzyludzkich, których najistotniejszym wyznacznikiem jest równość (na to wskazywał m.in. Tocqueville), po wtóre, demokracja odnosi się do sposobu rządzenia społeczeństwem. *Ethos* stanowi aksjologiczny fundament demokracji; jest pozapolitycznym podłożem polityki, który ma, poprzedzając wszelkie jej działania, stworzyć im dogodne

¹¹⁰ Oczywiście, inną kwestią kierowaną jako zarzut pod adresem liberalnej demokracji jest jej niepewność, co do wartości podstawowych, na których każda społeczność i każdy system sprawowania władzy winien się opierać.

¹¹¹ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 472.

warunki do realizacji. Natomiast demokratyczny sposób rządzenia ma doprowadzić do „demokratycznego społeczeństwa”, a więc ma być skutkiem demokracji społecznej.

Nasze rozważania doprowadziły nas do lepszego zrozumienia zjawiska określanego mianem demokracji liberalnej¹¹². Wspomnieliśmy, że kontrowersje wokół niej wynikają m.in. z proporcji określających, ile ma być demokracji w liberalizmie, lub, ile ma być liberalizmu w demokracji. Aby ten aspekt sprawy właściwie wyeksponować a poprzez to zrozumieć, zajrzyjmy jeszcze do Sartoriego. Proponuje on rozważenie demokracji w ramach liberalizmu oraz demokracji bez liberalizmu.

Alexis de Tocqueville w „O demokracji w Ameryce” pisze: „Nasi przodkowie nadużywali zasady poszanowania indywidualnych praw, my natomiast jesteśmy skłonni przesadnie hołdować innej, która głosi, że to interes jednostki powinien zawsze ustąpić przed interesem większości”¹¹³. Jak wiadomo, obserwacje Tocqueville’a dotyczą pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, jednak niezależnie od tego prawdą jest, że taka tendencja jest możliwa i że rzeczywiście występuje. Świadczy to, powtórzmy po raz kolejny, o ścieraniu się demokracji z liberalizmem. Optymalna relacja między nimi wcale nie oznacza, że muszą one występować w stałej, proporcjonalnej do siebie wielkości. Mogłoby to nawet doprowadzić do ich stagnacji i skostnienia. Lepszy wydaje się model pulsujący, gdzie dominacja jednego elementu nad drugim jest rotacyjna, wymienna. Zmiany te mogłyby zachodzić w momentach i miejscach w danej chwili najwrażliwszych. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno liberalizm jak i demokracja, są tak samo ważne dla stabilności państwa i społecznego bezpieczeństwa¹¹⁴. Oba elementy uzupełniają się nawzajem z korzyścią dla każdej ze stron. Wydaje się, że właściwie obrazującym ten proces zastępowania jednej przez drugą, byłby wykres sinusoidalny. Gdyby tak było, można by przewidywać, jakie tendencje i kiedy będą występowały. Ale nie jest też tak, że w przypadku reakcji elementu demokratycznego na przesilenie wolnościowe, sprowadza liberalizm do punktu wyjścia – punktu przed

¹¹² W literaturze, a szczególnie w prasie popularnej często używa się pojęcia „demokracja”, choć w domyśle należy rozumieć, że autorowi – czy autorom – chodzi o „demokrację liberalną”. Dla przykładu zacytujmy fragment z artykułu Gesine Schwan pt. „Polityczny sens przemilczanej winy” zamieszczony w „Gazecie Wyborczej” z dnia 31 sierpnia - 1 września 2002 roku: „Mówiąc w tym kontekście o demokracji, mam na myśli system polityczny gwarantujący autonomię i podmiotowość obywateli z pluralistycznym społeczeństwie, a także wolność polityczną, czyli prawo każdego człowieka do odpowiedzialnego uczestniczenia w kształtowaniu decyzji politycznych. Subiektywno-kulturowym wyrazem owego systemu są cnoty polityczne – takie jak poczucie sprawiedliwości, tolerancji, solidarności – oraz odpowiednie nastawienie i dyspozycje psychiczne; chodzi zwłaszcza o zaufanie do siebie i innych, a także o świadomość własnych kompetencji, otwartość, zdolność do empatii i współpracy. Idealna demokracja zakłada konsensus obywatelski wokół tych podstawowych, powszechnie uznanych wartości”.

¹¹³ Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz.cyt., t.II, s. 674.

¹¹⁴ Zwracają na to uwagę także myśliciele z kręgu katolickiego personalizmu. Stanisław Kowalczyk pisze, iż „wkład filozofii liberalnej w dzieje demokracji jest niekwestionowany: idea trójpodziału władzy państwowej i konsekwentna obrona praw człowieka.”, Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 113.

przesilenia. To, w jakim miejscu znajdzie się element wolnościowy zależy zapewne od wielu czynników, ale wydaje się, że decydująca jest odpierająca go siła równościowa. Jednak nie ma nic gorszego, jak zdecydowana dominacja elementu równościowego w demokracji liberalnej. W ostateczności może to nawet doprowadzić do jej zapaści.

Państwo demokratyczne, aby nim faktycznie było, musi być państwem liberalno-konstytucyjnym – tak uważa Sartori¹¹⁵. Co więc powinno oznaczać nawoływanie o „więcej demokracji”? Przede wszystkim wysiłek przekształcający tak demokrację, aby zagwarantowała ona większą społeczną równość i dobrobyt. W hasle tym nie powinniśmy się doszukiwać treści *stricte* politycznych, ale właśnie ekonomicznych. Oczywiście, ważna jest również samorządność, a więc rzeczywisty wpływ społeczeństwa na rządzenie państwem. W zasadzie, to małe grupy działające w ramach większej struktury powinny zadbać o możliwość poprawy bytu zarządzanej przez siebie społeczności. Taki jest ich najgłębszy sens i racja ich istnienia. Państwo, jako makrostruktura nie jest w stanie dotrzeć do tych wszystkich miejsc, które wymagają interwencji wynikającej z zasady pomocniczości.

W tym miejscu trzeba postawić pytanie: Czy demokracja służy liberalizmowi, czy też liberalizm demokracji? Sartori uważa, że liberalizm jest narzędziem demokracji, a demokracja sama w sobie nie służy liberalizmowi. „Właściwe sformułowanie zasady liberalnej demokracji to *równość poprzez wolność*, za pomocą wolności, nie zaś wolność za pomocą równości. Z logicznego punktu widzenia odwrotna zasada wydaje się równie prawdziwa, ale empiria mówi co innego”¹¹⁶. Związek pomiędzy wolnością liberalizmu a równością demokracji ma charakter proceduralny. A procedura przebiega właśnie w ten sposób: od wolności do równości – nigdy odwrotnie. I nawet jeśli równość wyda nam się wartością priorytetową, to nie zmienia to faktu, że najpierw potrzebna jest odpowiednia przestrzeń wolności, by ową upragnioną równość osiągnąć. Odwrotną drogą chcieli podążać komuniści, ale nie zdało to historycznego, a więc empirycznego egzaminu. Los ten podzieli również demokracja, jeśli zapomni o wolnościowych potrzebach człowieka.

Nie mało zwolenników ma opcja demokracji bez liberalizmu. Jakie zatem argumenty są wysuwane po stronie przeciwników liberalizmu, i jak bronią się jego zwolennicy? Jednym z argumentów opozycji jest to, że demokracja liberalna promuje burżuazję i kapitalizm¹¹⁷. Zatem, nie jest to demokracja dla wszystkich, lecz tylko dla majątnych i przedsiębiorczych. Wina takiego stanu rzeczy leży po stronie liberalizmu, który prawnie gwarantując wolność wszystkim obywatelom a nie dbając o ich równość sprawia, że majątni mają wolności coraz

¹¹⁵ Patrz: Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, dz.cyt., s. 475.

¹¹⁶ Tamże, s. 476.

¹¹⁷ Patrz: Tamże, s. 478.

więcej, ubodzy natomiast coraz mniej. W takim przypadku dla tych ostatnich wolność staje się czystą fikcją. Pieniądz, czy tego chcemy, czy nie, stwarza pewną przestrzeń do realizacji wolności. Otwiera przed nami możliwości do korzystania z niej. Oczywiście, można być ubogim i czuć się wolnym, jednakże potrafią to tylko nieliczni. Dla większości z nas wolność *od* to nie wolność *od* przywiązania do posiadanych dóbr, ale wolność *od* niedostatku – rzeczywistego lub wmówionego sobie. Przedstawiony tu argument przeciwko liberalizmowi, czy raczej demokracji liberalnej ma charakter ekonomiczny, choć bezpośrednim przedmiotem krytyki jest wolność, którą przeciwstawia się równości. Trzeba jednak pamiętać, że sama równość, nawet ta ekonomiczna, nie gwarantuje nam w żaden sposób wolności. Wolność polityczna, pomimo iż ma ona charakter formalny, jest koniecznym warunkiem do zaistnienia innych wolności oraz równości. Jasną jest sprawą, że za własnością idzie władza. Odzwierciedla to prosty przykład: Ten, kto posiada środki produkcji, jest pracodawcą, a ten, kto ich nie ma, jest pracownikiem. A z tego wynika porządek władzy, gdyż pracodawca jest silniejszy od pracownika i może nim w określony sposób dysponować. Czy jednak, w sytuacji, gdy pozbedziemy się nierówności ekonomicznej, to będziemy mogli pozwolić sobie na zlikwidowanie władzy lub przynajmniej ograniczenie społecznego zapotrzebowania na nią? Odpowiedź twierdząca wydaje się być absurdalna. Władza nie wynika tylko z różnicy w posiadanych dobrach, ale także z mądrości, wiedzy, umiejętności, siły fizycznej, operatywności i tym podobnych cech, których znaczenie dla przywództwa zależy od okoliczności. Przede wszystkim jednak jest ona czymś naturalnym wszędzie tam, gdzie istnieją obok siebie jednostki tego samego gatunku i gdzie dla zabezpieczenia dobra wspólnego potrzebny jest ktoś, kto dzięki posiadanym, takim czy innym cechom, będzie przewodniczył innym. Przewodnictwo takie nie może się odbyć bez władzy nad innymi. Zatem grupa musi zrzec się części swych swobód, praw a nawet dóbr na rzecz przywódcy. To, co tu powiedziano, potwierdza raz jeszcze, że równość nie zabezpiecza automatycznie wolności. Zatem odrzucenie liberalnej wolności i gwarantowanych przez nią swobód jest dążeniem społeczeństwa do samounicestwienia, a w najlepszym razie do zniewolenia.

Istota demokracji liberalnej zamyka się – wg Sartoriego – w tym, że władza państwowa jest pod ciągłą kontrolą nie pozwalającą jej na nadużycia, że gwarantuje niezawisłość sądów i wymiaru sprawiedliwości oraz, że konstytucja, to opisane mechanizmy kontroli władzy państwa¹¹⁸. Sensownie i przekonująco zatem brzmi twierdzenie, że demokracja albo będzie liberalna (choć nie musi to oznaczać pełnej liberalizacji wszystkich

¹¹⁸ Patrz: Tamże, s. 480-481.

sektorów życia), albo nie będzie jej w ogóle. Choć równie uprawnione jest przekonanie, że nadmiar liberalizmu niszczy demokrację.

Podsumujmy wreszcie nasze rozważania na temat demokracji liberalnej i jej etosu. Jego elementy znajdujemy już w samym określeniu demokracji. Przypatrzmy się temu przez pryzmat definicji podanej przez Richarda J. Arnesona, który uważa, iż w demokracji „(...) każdemu członkowi społeczeństwa należy w równym stopniu zagwarantować podstawowe prawa: wolności słowa; wolności wyznania; prawo wyborcze; prawo do kandydowania w wolnych wyborach, które rozstrzygają, kto sprawuje władzę; wolność od aresztu lub konfiskaty ze strony państwa bez należytego procesu; prawo do równej ochrony prawnej, interpretowane jako zakaz uchwalania przepisów, rozdzielających przywileje i ciężary w sposób arbitralnie dyskryminujący, w zależności od takich czynników jak: wiara, płeć, orientacja seksualna, narodowość; oraz być może prawo do wykształcenia, pozwalającego adekwatnie wypełniać obowiązki obywatela demokratycznego państwa”¹¹⁹. Definicja ta eksponuje prawa wolnościowe oraz zasady równości, które cechują demokrację oraz stanowią jej cel. Przekształcając ją nieco można powiedzieć, że etos demokracji powinien być osadzony na umiejętności wykorzystania przyrodzonej sobie wolności z poszanowaniem jej w innym równym sobie człowieku.

Robert A. Dahl natomiast wymienia 10 zalet demokracji: „1. Demokracja pomaga w uniknięciu rządów okrutnych i podłych autokratów. 2. Demokracja gwarantuje obywatelom wiele podstawowych praw, jakich niedemokratyczne systemy nie przyznają i nie mogą przyznawać. 3. Demokracja zapewnia obywatelom większy zakres indywidualnych wolności niż jakakolwiek inna ewentualność ustrojowa. 4. Demokracja pomaga ludziom w realizowaniu ich podstawowych interesów. 5. Tylko demokratyczny rząd może zapewnić maksimum możliwości jednostkom, by same decydowały o swoim losie, to znaczy żyły zgodnie z prawami, jakie same wybrały. 6. Tylko demokratyczny rząd może zapewnić maksymalne możliwości dla bycia odpowiedzialnym moralnie. 7. Demokracja sprzyja rozwojowi ludzi bardziej niż jakikolwiek inny wyobrażalny ustrój. 8. Tylko demokratyczny system sprzyja względnie znacznej równości politycznej. 9. Nowoczesne demokracje przedstawicielskie nie prowadzą między sobą wojen. 10. Kraje z systemem demokratycznym gospodarczo prosperują lepiej niż kraje z niedemokratycznymi rządami”¹²⁰. Tak, jak trudno zaprzeczyć któremuś z tych argumentów, oczywiście pod warunkiem, że nie potraktujemy ich

¹¹⁹ Richard J. Arneson, *Równość*, dz.cyt., s. 628.

¹²⁰ Robert A. Dahl, *O demokracji*, dz.cyt., s. 59.

zbyt idealistycznie, tak trudno nie uznać, że demokracja to system, który posiada więcej zalet niż wad.

Sięgnijmy jeszcze do innego myśliciela – Stephena Macedo. Wylicza on liberalne cnoty, z którymi, jak możemy sądzić, zgodziłoby się większość zwolenników tej filozofii. Najpierw stwierdza, iż „liberalizm odnosi się z pietyzmem do tolerancji i wolności osobistej jako fundamentalnych wartości politycznych, a tym samym sprzyja indywidualizmowi, pluralizmowi religijnemu i społecznemu, oraz ekonomicznej prężności. Chroni wolności osobiste nakładając proceduralne i formalne ograniczenia na sposoby jakimi mogą się posłużyć jednostki lub rządy, gdy chcą wpłynąć na życie innych”¹²¹. A człowiek mieniący się liberałem wyróżnia się zdolnością do kierowania sobą, a to prowadzi go do ideału autonomii, która jest podstawą dla innych cnót liberalnych¹²². Działa na podstawie liberalnej sprawiedliwości, która jest gwarancją społeczeństwa „głębokiej i szlachetnej jedności”¹²³.

Indywidualizm liberalny – jak podkreśla Macedo – jest moralnym obowiązkiem, a jego kształt, wyraz zależy od „perspektywy ogólnej i bezstronnej, a nie zorientowanym na „ja”¹²⁴. Takie rozumienie indywidualizmu odsuwa od liberałów zarzut o hołdowaniu postawie egocentryzmu i egoizmu. Na tej podbudowie osobowej możliwe są pozostałe cnoty liberalne: „(...) szerokie zrozumienie dla innych, zdolność do samokrytycznej refleksji, gotowość do eksperymentowania, wypróbowywania i akceptowania nowych możliwości, samokontrola i aktywny, autonomiczny rozwój, docenianie odziedziczonych ideałów społecznych, przywiązanie do współobywateli, a bawet altruistyczna troska o nich”¹²⁵. Każdy obywatel ma prawo do własnej interpretacji i stosowania na własny użytek zasad moralności publicznej liberalnego ładu¹²⁶. Macedo nie zaliczyłby jednak do cnót liberalnych religijnej niezłomności czy pokory¹²⁷. Osobliwe jest również jego podejście do ludzkich możliwości poznania prawdy: „Liberalne otwarcie i krytyczne myślenie nie pociąga za sobą sceptycyzmu co do możliwości obiektywnych wartości ludzkich czy realnych wartości moralnych. Liberalne otwarcie i krytycyzm istotnie jednak pociąga za sobą wątpliwość co do naszej zdolności do tego, by kiedykolwiek ustalić całą prawdę raz i na zawsze”¹²⁸.

¹²¹ Stephen Macedo, *Cnoty liberalne*, dz.cyt., s. 21.

¹²² Patrz: tamże, s. 333. Autonomię Macedo rozumie nie jako odkrywanie „(...) w obrębie jaźni głębokiego, ustalonego rdzenia indywidualności – jest to raczej aktywnie krytyczna i refleksyjna metoda dostosowywania się do złożonej formy pluralistycznej kultury oraz przyswajanie sobie jej zasobów.”, Tamże, s. 334.

¹²³ Patrz: Tamże, s. 335.

¹²⁴ Patrz: Tamże, s. 336.

¹²⁵ Tamże, s. 336.

¹²⁶ Patrz: Tamże, s. 337.

¹²⁷ Patrz: Tamże, s. 344.

¹²⁸ Tamże, s. 347.

I jakby koronnym argumentem Macedo za porządkiem społecznym opartym na zasadach liberalizmu jest to, że gwarantuje on bezpieczeństwo i pokój. Dowodem na to jest fakt, iż w historii świata jeszcze się nie zdarzyło, aby jakiegokolwiek państwa liberalne toczyły ze sobą wojnę¹²⁹.

¹²⁹ Patrz: Tamże, s. 345.

3. Personalistyczne wyznaczniki antropologiczne i aksjologiczne dla ustroju demokratycznego

Trudno mówić o modelowaniu życia społeczno-gospodarczego, a także o poszukiwaniu najodpowiedniejszego dla człowieka ustroju politycznego bez poprzedzającej te działania refleksji antropologicznej. Wręcz można powiedzieć, że to, jaki społeczeństwo przywdzieje na siebie system rządu zależy od tego, jak postrzega ono człowieka. „Powiedz mi za kogo uważasz człowieka – mówi Jan Krucina – a ja ci powiem, jaki projekt życia społecznego do tego obrazu przystaje”¹³⁰.

Wśród wielu różnych koncepcji antropologicznych, które pojawiły się w historii filozofii i które, w mniejszym lub większym stopniu, determinowały porządek społeczny w państwie, my zajmiemy się w tym paragrafie kierunkiem zwanym „personalizmem”, a ściślej personalizmem uprawianym na gruncie chrześcijańskim. Wybór ten podyktowany jest oczywiście personalistycznym nachyleniem antropologii Karola Wojtyły a później papieża Jana Pawła II.

Personalizm, jako kierunek filozoficzny scala w sobie różne koncepcje antropologiczne, dla których punktem wspólny jest „osoba” (łac. *persona* – osoba) rozumiana jako autonomiczny byt o naturze duchowej, obdarzony świadomością, wolnością i rozumnością, a w konsekwencji zdolny do aktów moralnych, za które ponosi odpowiedzialność¹³¹. Pierwszym, który wprowadził ten termin do filozofii był Ch. Renouvier (1815-1903) dla opisanego swej subiektywistycznej doktryny metafizycznej. Obecnie jednak pojęcie to kojarzone jest z myślicielami o proveniencji chrześcijańskiej: J.Maritain, E.Gilson, M.D.Chenu, E.Mounier i inni. Myśliciele ci łącząc personalizm z tomizmem stworzyli dwa jego odrębne kierunki: personalizm społecznego zaangażowania, którego twórcą był Mounier, oraz personalizm humanizmu integralnego, którego ojcem był Maritain¹³².

Emmanuel Mounier (1905-1950) budował swoją filozofię krytycznie scalając ją z wielu różnych kierunków myślowych, dla których wspólnym elementem była afirmacja osoby ludzkiej. Jednak celem jego aktywności filozoficznej nie było stworzenie jakiejś nowej szkoły, ale chciał w taki sposób opracować istniejące poglądy na człowieka, by móc je zaszczerpić we współczesną sobie kulturę, która w jego ocenie pozbawia człowieka źródła

¹³⁰ Ks. Jan Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, dz.cyt., s. 12.

¹³¹ Patrz: *Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Collins, dz.cyt.; *Słownik pojęć filozoficznych* dz.cyt..

¹³² Patrz: Ks. Stanisław Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 1990, s. 16 nn.

jego prawdziwej godności. „Pragnie autentycznie ująć życie i zaktywizować chrześcijaństwo – pisze Józef Majka – postawić je w pierwszym szeregu na froncie walki o postęp i rozwój człowieka”¹³³. Dlatego stara się, aby program personalizmu był na tyle otwarty, by mógł stać się płaszczyzną spotkania wielu różnych koncepcji, dla których jednak wspólnym celem będzie „walka o prawa i rozwój osoby ludzkiej”¹³⁴. W dalszej perspektywie chodziło Mounierowi o udoskonalenie warunków społeczno-politycznych tak, aby były one godne człowieka i przyczyniały się do jego rozwoju.

W tym celu pisze „Manifest”, w którym artykułuje program personalizmu. Punkt ciężkości spoczywa tu na określeniu osoby ludzkiej, jednak Mounier uczynił to na tyle ogólnie, że trudno traktować te twierdzenia, jako zwartą definicję, a raczej jako opis cech charakterystycznych dla człowieka. Dokonał tu rozróżnienia na jednostkę (indywiduum) i osobę, gdzie tylko osobie przysługuje godność najwyższa. Jednostka, to – w rozumieniu „Manifestu” – „(...) rozproszenie się i zatracenie się osoby na powierzchni jej życia, a także upodobanie, jakie w tym znajduje. Moja jednostka to niesprecyzowany i zmienny, nakładający się na siebie obraz różnych postaci, wśród których się unoszę, w których odgrywam się i uciekam od siebie samego. Moja jednostka to zachłanna radość z rozproszenia, kazirodcza miłość moich cech szczególnych, tej całej cennej obfitości, która jedynie mnie interesuje. To także panika, która ogarnia mnie na samą myśl, że musiałbym się od tego oderwać; forteca bezpieczeństwa i egoizmu, którą wnoszę dookoła siebie dla zapewnienia bezpieczeństwa i obrony przez niespodziankami miłości. To wreszcie agresywność, kapryśna i wzniosła, w którą jednostkę uzbroiłem, to rewindykacja, której domagam się w sposób zasadniczy od mej samowiedzy, oraz uświęcenie, prawne i metafizyczne, dokonane na Zachodzie przez Deklarację Praw Człowieka i Kodeks Napoleona”¹³⁵.

W podobny sposób, pełen ekspresji i językowych zawilości, wyrażał się Mounier o osobie, która „(...) jest tym, co wyraża całego człowieka. Jest ona równowagą między długością, szerokością i głębokością, napięciem, które zachodzi w każdym człowieku między tymi duchowymi wymiarami: tym, który pnie się od dołu i wyposaża ją w ciało, tym, który jest skierowany ku górze i podnosi ją ku powszechności, tym, który jest skierowany wszcz i prowadzi ją ku wspólnotcie. *Powołanie, wcielenie, wspólnota – to trzy wymiary osoby*. Moja osoba jest we mnie obecnością i jednością ponadczasowego przekraczania samego siebie

¹³³ Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 333.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Cytat za: Tadeusz Płużański, *Emmanuel Mounier – twórca personalizmu* [W:] *Filozofia współczesna*, pod redakcją Zbigniewa Kuderowicza, Wydanie II, rozszerzone i poprawione, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 394.

i dokonuje zawsze niedoskonałego, zawsze rozpoczynanego na nowo zjednoczenia działających we mnie elementów. Pierwszym zadaniem każdego człowieka jest stopniowe odkrywanie tego jedyne go szyfru, który oznacza jego miejsce i obowiązki w powszechnej wspólnocie, oraz poświęcenie się, wbrew rozproszeniu, jakie powoduje materia, własnemu, wewnętrznemu skupieniu”¹³⁶.

Osoba, w ujęciu Mouniera, nie może inaczej egzystować, jak tylko we wcieleniu. To materia w ontologiczny sposób artykułuje osobę, pozwala jej się wznosić i udoskonalać. Negowanie tej prawdy, a czynią tak idealiści i spirytualiści, prowadzi do niebezpiecznych wypaczeń, gdyż – jak to formułuje Mounier – „kto chce być aniołem, staje się zwierzęciem”¹³⁷. Ponadto, dla autora „Manifestu” osoba może się odnaleźć jedynie we wspólnocie, gdy w sposób twórczy zintegruje się z innymi osobami. Tu też kształtuje swoją „osobowość”, czyli całe swoje wewnętrzne bogactwo, mierzone postępem. „Osobowość, w przeciwieństwie do jednostki, angażuje się, panuje nad sobą, umie rezygnować z siebie, ale także stawia czoła – jest czujna, wstrzymuje się, znajduje upodobanie, jednym słowem nie dowierza sobie”¹³⁸.

Dla Mouniera personalizm nie jest jakimś systemem, ale raczej postawą, metodą podejmującą się rozwiązywania różnych problemów i zagadnień¹³⁹. W jego ramach przeprowadza on krytykę indywidualizmu, liberalizmu i faszyzmu. Zarzuca indywidualistycznemu pojmowaniu wolności to, że dając polityczne uprawnienia nie gwarantuje bezpieczeństwa ekonomicznego, co *de facto* prowadzi do jawnej lub ukrytej zależności od tych, którzy dzięki kapitalistycznemu rynkowi stanowią o sile państwa. Kapitalizm jest dla niego źródłem bezładu, który czując się zagrożonym przez komunizm, dryfuje w kierunku faszyzmu.

Potępiając faszyzm Mounier widzi w nim, sprowadzone do rangi kultu, instynkty i emocje zaprzężone w służbę zbiorowości, narodu, państwa czy rasy. To ślepe upolitycznienie każdej płaszczyzny życia – publicznego i prywatnego, jest w gruncie rzeczy zamachem na osobowość człowieka, a w efekcie ukrytą aspiracją do sprawowania „rządu dusz”¹⁴⁰.

¹³⁶ Tamże, s. 396-397.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże, s. 398.

¹³⁹ „Personalizm jest dla niektórych ludzi niezrozumiały dlatego, że szukają w nim jakiegoś skończonego systemu, podczas gdy jest on tylko perspektywą, metodą, zobowiązaniem.”, Emmanuel Mounier, *Co to jest personalizm?*, Warszawa 1960, s. 248.

Por.: Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 333.

¹⁴⁰ Patrz: Tamże, s. 334.

Mounier nie znajduje także możliwości realizacji swoich etyczno-społecznych postulatów w systemie marksistowskim. Główny zarzut autora „Manifestu” skierowany jest przeciw dialektyczno-materialistycznej koncepcji antropologicznej, która sprowadza człowieka do mało znaczącego trybiku w maszynie społecznej.

Mounier rozróżniał w człowieku egzystencję doczesną oraz jego wymiar transcendentny, który stanowi o istocie człowieczeństwa. Poddając ocenie sytuację człowieka współczesnego pod kątem kondycji jego wymiaru transcendentnego dostrzegł, że znajduje się on w poważnym kryzysie. Działają bowiem na niego dwa silne czynniki płynące ze społeczeństwa: pierwszy to nihilizm, który powoduje ucieczkę człowieka do swego wnętrza, i drugi, uzewnętrzniający się przez nadaktywność społeczną, a będący próbą ucieczki od samego siebie. Aby zapobiec temu rozpadowi osobowości człowieka należy dokonać głębokiej przebudowy systemu społecznego w kierunku jego personalizacji, a także zintensyfikować opiekę duchową i duszpasterską, która przybliży ludziom wartości transcendentne i na nich ukonstytuuje sens ludzkiej egzystencji. Jego projekt cywilizacji personalistycznej opierał się na „(...) uspołecznieniu w rzeczywistych wspólnotach, które mogą powstawać jedynie od wewnątrz poprzez rozwój”¹⁴¹. Instytucje, bez których trudno wyobrazić sobie jakikolwiek organizm państwowy, mają za zadanie tworzenie „klimatu wolności”, w którym wzrastałyby zdrowe osobowości i budowały cywilizację personalistyczną.

Mounier krytycznie odnosił się również do demokracji. Oceniając ją z perspektywy personalizmu odrzucał jej zasady rządzenia oparte wyłącznie na werdykcie większości. „Demokracja nie polega na rządach większości, ani też na samowoli każdego obywatela. Polega ona natomiast na szacunku dla każdego człowieka”¹⁴² – twierdzi, analizujący myśl Mouniera Józef Majka.

Jacques Maritain (1882-1972) natomiast skupiał się na filozoficznym ujęciu personalizmu. Jako zwolennik neotomizmu buduje swoją koncepcję osoby na bazie prac św. Tomasza i jego interpretatorów. To pozwala mu na stworzenie własnego kierunku filozoficznego zwanego właśnie personalizmem lub humanizmem integralnym.

Fundamentem jego koncepcji była antropologia, w której rozróżniał – podobnie jak Mounier – indywiduum i osobę. Według F.Coplestrona Maritain „(...) indywidualność opisuje jako ‘to, co wyłącza z siebie wszystkich innych ludzi’, oraz jako ‘ograniczonność ego, które jest zawsze zagrożone i zawsze skłonne zagarniać dla siebie’. Osobowość to trwanie

¹⁴¹ Tamże, s. 335.

¹⁴² Tamże, s. 336.

duchowej duszy, udzielonej złożonej istocie ludzkiej i cechującej się samooddaniem w wolności i miłości. W konkretnej istocie ludzkiej indywidualność i osobowość łączą się oczywiście, ponieważ człowiek jest jednością”¹⁴³. Oczywiście, Maritain dostrzegał różne niebezpieczeństwa z przeakcentowaniem któregoś z tych elementów składowych człowieka rozbijających ową jedność. Gdy lekceważy się osobową stronę człowieka, a postrzega się go wyłącznie w kategoriach jednostki, wówczas mamy do czynienia z indywidualizmem, którego wspiera filozoficzny nominalizm. Nie widzi się tu tego, co wspólne naturze ludzkiej, a jedynie to, co różni człowieka od człowieka – jednostkę od jednostki. Na przeciwległym biegunie znajduje się pogląd, wedle którego indywidualność człowieka jest szkodliwą przygodnością, bowiem znaczenie ma tylko to, co wspólne, co leży u podłoża społecznej natury człowieka. Takie zdefiniowanie człowieka jest ideologicznym narzędziem pozwalającym podporządkować sobie jednostkę, a także całe społeczności. Mamy tu oczywiście do czynienia z totalitaryzmem różnej proveniencji, dla którego wspólnym filozoficznym podłożem jest ultrarealizm, uznający za rzeczywiste tylko to, co powszechne¹⁴⁴.

W oparciu o powyższą antropologię Maritain buduje swoją filozofię społeczną. Najdogodniejszym i najbardziej odpowiadającym naturze człowieka ustrojem politycznym jest dla niego demokracja, ale uzupełniona przymiotnikiem „personalistyczna”. Józef Majka odczytuje ją, jako ustrój, w którym „punktem centralnym i najwyższą wartością jest (...) osoba, a szacunek dla osoby jest w tak pojętym społeczeństwie najważniejszym nakazem dobra wspólnego. Właśnie dobro wspólne domaga się poszanowania praw osoby, przede wszystkim jej prawa do wolności”¹⁴⁵. Przy czym Maritain wolność pojmuje głównie, jako autonomię osoby i jako jej zdolność do podążania za dobrem, a nie samą tylko możliwość wyboru.

Człowiek w personalistycznym systemie filozoficznym Maritaina, jest istotą społeczną. Jako zwolennik „umiarkowanego realizmu” wywodzącego się od św. Tomasza, twierdzi więc, że „człowiek bynajmniej nie jest dla państwa. Państwo jest dla Człowieka”¹⁴⁶. A że najbardziej naturalnym środowiskiem społecznym człowieka, poza rodziną, są różnego rodzaju wspólnoty, dlatego państwo winno opierać się właśnie na nich, tworzonych w sposób wolny i świadomy przez zainteresowanych nimi ludzi.

¹⁴³ Frederick Copleston, *Historia filozofii. Tom IX. Od Maine de Birana do Sartre'a*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1991, s. 256.

¹⁴⁴ Patrz: Tamże, s. 256.

¹⁴⁵ Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 329.

¹⁴⁶ Cytat za: Frederick Copleston, *Historia filozofii. Tom IX. Od Maine de Birana do Sartre'a*, dz.cyt., s. 256.

Maritain charakteryzując społeczność personalistyczną wolnych ludzi wylicza cztery jej komponenty¹⁴⁷: 1. Powinna to być społeczność o charakterze wspólnotowym, korporacyjnym, czyli opierać się na wolnych stowarzyszeniach realizujących jakieś dobro wspólne. 2. Hierarchia społeczna powinna być zbudowana na wartości pracy. Maritain odrzucał podział społeczny wynikający z klasowości, ale opowiadał się za ocenianiem ludzi pod względem wartości ich pracy, dlatego mówił o „arystokracji pracy” i „społeczności arystokratycznej”. 3. Szeroko rozumiany pluralizm: polityczny, gospodarczy, stowarzyszeniowy, itd. Państwo winno stworzyć ramy prawne dla społeczeństwa o różnych aspiracjach i charakterach, w którym wolni ludzie z poszanowaniem dobra wspólnego realizują swoje poglądy, upodobania, pasje i zamierzenia. 4. Maritain uważał, że państwo powinno uznawać istnienie wartości wyższych, transcendentnych, nadprzyrodzonych. Dlatego opowiadał się za społeczeństwem teistycznym, w którym szanuje się potrzeby religijne obywateli.

Personalizm Maritaina w odniesieniu do demokracji jest konsekwencją jego koncepcji humanizmu integralnego. „Tak pojęta demokracja – pisze Józef Majka – zmierza przede wszystkim do zagwarantowania praw osobowych człowieka. Głosi więc zasadę wyborów powszechnych, uznawania równych praw mężczyzn i kobiet, zaangażowania wszystkich obywateli w życie społeczne i polityczne, a równocześnie podkreśla mocno postulat służby dobru wspólnemu, które jest pojmowane jako dobro osoby, wszystkich osób ludzkich wchodzących w skład społeczeństwa”¹⁴⁸.

Silne personalistyczne akcenty odnajdujemy także w jego koncepcji dobra wspólnego. Ma ono być redystrybutywne, czyli powinno ono obejmować wszystkich ludzi i wszystkim służyć do ich indywidualnego rozwoju. To domaga się władzy społecznej, która będzie czuwała nad sprawiedliwym podziałem owego dobra między wszystkich członków społeczności. Ale nad sprawiedliwą dystrybucją dobra wspólnego musi górować sprawiedliwość samego dobra wspólnego. Musi ono być wewnętrznie moralne i sprawiedliwe, gdyż w przeciwnym razie zamiast służyć rozwojowi człowieka, będzie źródłem jego degradacji.

Zakończmy na tym prezentację dwóch najważniejszych twórców personalizmu chrześcijańskiego. Bez wątpienia ich poglądy wywarły ogromny wpływ, zarówno na współczesną filozofię, jak i na kierunek społecznej myśli Kościoła. Do przedstawicieli tego kierunku w Polsce Czesław Stanisław Bartnik zalicza m.in. Wincentego Granata, Stefana

¹⁴⁷ Patrz: Ks. Józef Majka, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 330-331.

¹⁴⁸ Tamże, s. 331.

Swierzawskiego, Mieczysława A. Krąpca, Mieczysława Gogacza, Henryka Gulbinowicza, Józefa Życińskiego, Stefana Wyszyńskiego, Tadeusza Stycznia i przede wszystkim Karola Wojtyłę¹⁴⁹. A Władysław Piwowarski uzupełnia tą listę jeszcze o: Józefa Tischnera, Tadeusza Ślipko, Henryka Jurosa i Adama Rodzińskiego.

Jednym z tych, który w Polsce gruntownie zajął się zbadaniem personalizmu jest **Czesław S. Bartnik**¹⁵⁰. Przyjrzyjmy się zatem jeszcze jego poglądom na ten temat i potraktujmy je jako podsumowanie niniejszego paragrafu.

Personalizm według tego filozofa i teologa „(...) nie jest ani indywidualizmem, ani subiektywizmem, lecz wręcz przeciwnie: jest systemem integralnym, który twórczo transcenduje zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm oraz także subiektywizm i naiwny obiektywizm”¹⁵¹. Dlatego jest on naturalnym przeciwieństwem dla ideologii komunistycznych jak i liberalnych.

Najważniejszą częścią personalizmu jest oczywiście jego antropologia. Czesław S. Bartnik dokonując próby zdefiniowania osoby ludzkiej zastrzega najpierw, iż mamy tu za przedmiot byt tajemniczy, mistyczny, prapierwotny, co wyklucza możliwość stworzenia jego definicji w sensie klasycznym. Dlatego nie należy podanego przez autora „Personalizmu” określenia człowieka traktować, jako pełnego i zamkniętego, a jedynie jako ujęcie jego najważniejszych cech: „I tak w aspekcie synchronicznym można powiedzieć względnie ogólnie od strony ontologicznej, że osoba to indywidualna substancja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swoją jaźń i zarazem transcendująca siebie, aby się spełnić w innych osobach i bytach. Mówiąc bardziej analitycznie, jest to substancja przedmiotowo-podmiotowa, somatyczno-duchowa, immanentno-transcendentna, indywidualno-społeczna i esencjalno-istnieniowa rozwijająca się tematycznie w głąb, wzwyż i w nieskończoność. Osobę określają ontycznie różne atrybuty, funkcje i miejsce w całości stworzenia. Jest to substancja ześrodkowująca się w jaźń transcendentalną. Jest to Alfa, Centrum i Omega wszelkiej rzeczywistości. Jest to pra-obraz, rekapitulacja i ultra-sens całego stworzenia. Jest to człowiek – jako jednostka i zbiorowość – stający się w świecie i spełniający się jako podmiot względnie absolutny. Osoba to subsystemacja ciała-duszy, transcendująca w jaźń, odniesiona fizycznie i metafizycznie do całości bytu. Krócej mówiąc, osoba to ktoś istniejący substancjalnie i stający się pełnym bytem jaźniowym. Jest to byt samoistny, doskonały, uistniający się w jaźń indywidualną i społeczną. Uistnienie oznacza zaistnienie, realizację

¹⁴⁹ Patrz: Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza „CZAS”, Lublin 1995, s. 31.

¹⁵⁰ Ks. Czesław S. Bartnik był też wieloletnim redaktorem naczelnym półrocznika „Personalizm”.

¹⁵¹ Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm*, dz.cyt., s. 31.

i samorealizację istnieniową, istotowo-idealną i tematyczną. Najkrócej mówiąc: osoba jest to byt istniejący jako ktoś. Albo: jest to ‘ktoś’ w odróżnieniu od ‘czegoś’ (...). W aspekcie diachronicznym osoba jest to ktoś uistniający się jako jaźń na sposób własnej i niepowtarzalnej roli w procesie rzeczywistości. Osoba jest to samoistna rola podmiotowo-przedmiotowa w ekonomii Bożej (stwórczej i zbawczej). Jest to ktoś spełniający się samoistnie w swej roli, którą ‘jest grany’ i którą sam odgrywa we wszechbycie. A wreszcie określenie synchroniczno-diachroniczne: ktoś o swej roli jako taki, albo ktoś jako określona rola we wszechbycie¹⁵².

Kontynuacją, a zarazem rozwinięciem tej antropologii jest rozpoznanie człowieka, jako „osoby społecznej”. Szkicując strukturę osoby kolektywnej Bartnik podaje, że „przede wszystkim jest to kształt osoby indywidualnej, która – cała – jest po prostu relacją do innej osoby, do innych osób. Jest to jakaś pierwsza pochodna relacji w sensie strukturalnym – w swej istocie. Osoba jako relacja nie jest możliwa bez innych osób i osoba kolektywna jest odbiciem tej struktury relacyjności”¹⁵³.

Ten „relacyjny” charakter osoby ludzkiej jest wyjściem z wewnętrznego zamknięcia, z indywidualizmu ku innym osobom. To otwarcie się człowieka na innych jest warunkiem tworzenia wspólnot, w których, z jednej strony, jest on kształtowany, a z drugiej, jest czynnikiem kształtującym. Ponadto relacyjność osoby konieczna jest do jej zaistnienia. Człowiek nie może bowiem „stać się” bez innych ludzi, którzy dają mu życie, chronią go i pozwalają dojrzewać w relacji do siebie i innych.

Ta „relacyjna” konstrukcja ontologiczna człowieka zmusza go do otwarcia się na trzech podstawowych płaszczyznach: do siebie, do drugiego człowieka i do Boga. Pełna realizacja siebie może nastąpić tylko wówczas, gdy człowiek nawiąże dialog z osobami spotkanymi na tych płaszczyznach przy zachowaniu właściwej równowagi między nimi. Nadmierne skupienie się na którejś z nich, lub przeciwnie – wygaszenie więzi z którąś, spowoduje utratę jakiejś części swojej osobowości, i dalej, jakiś niedorozwój prowadzący do stanów neurotycznych.

¹⁵² Tamże, s. 189.

Natomiast Józef Majka prezentując podstawy personalizmu społecznego definiuje osobę, jako „(...) rzeczywistość duchową, stanowiącą w pewnym sensie odrębny świat (mikrokosmos) i jako taka nie może być ona pojmowana jako produkt ewolucji świata materialnego. Jej umiejscowienie w świecie materialnym oraz uzależnienie od działania czynników materialnych nie czyni ją nawet częścią tego świata, ani tym bardziej jego wytworem. Przeciwnie, osoba panuje nad światem materialnym, uniezależnia się od niego i posługuje się nim jako środkiem do budowania własnego ładu.”, Ks. Józef Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 119.

¹⁵³ Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm*, dz.cyt., s. 219.

Człowiek jest też – pisze Bartnik – relacją tematyczną. Oznacza to tyle, że osoba ludzka skupia swój wysiłek intelektualny, poznawczy i emocjonalny przede wszystkim na drugiej osobie. Świat przedmiotów jest tylko tłem, wobec którego może być mniej lub bardziej zaangażowana. Jedynie kontakt z drugą osobą może być dla człowieka prawdziwie twórczy i rozwijający. Ten „drugi” jest dla niego mistrzem w poznawaniu samego siebie. Człowiek pozostawiony samemu sobie byłby dla siebie abstrakcją prowadzącą w ostateczności do samounicestwienia.

Dalej Czesław Bartnik dodaje jeszcze, że osoba jest relacją działaniową (*agere*) i sprawczą (*operari*)¹⁵⁴. Jego istota wyraża się w tym, że jest misteryjną „osobotwórczością”, zarówno w stosunku do siebie, jak i do innych. Podstawowym tego wyrazem jest zdolność i zarazem konieczność nawiązywania więzi, co stanowi dla niego właściwe środowisko życia i rozwoju.

Biorąc te wszystkie wymienione wyżej elementy składowe Czesław Bartnik definiuje „osobę społeczną” jako „(...) wynik, konsekwencja i bezpośrednie następstwo osób indywidualnych w ich aspekcie esencjalnym, egzystencjalnym, tematycznym i działaniowym. Jest to ich środowisko, nieboskłon, dopełnienie bez ich niwelowania, bez zmieszania, bez tworzenia czegoś trzeciego. Jest to konieczny społeczny korelat osoby jako takiej, która jest przecież substancją i zarazem relacją, czyli substancją-relacją”¹⁵⁵. To pozwala twierdzić, że istnieje coś takiego, jak: umysł społeczny, który nie jest tylko sumą umysłów jednostkowych, ale czymś jakościowo nowym, wola kolektywna, wybór zbiorowy, dusza społeczna (np. narodu) itd. Nie ma zatem wątpliwości, że człowiek, jako osoba jest relacją pozostającą w związku ze sobą samym, ale również z innymi.

¹⁵⁴ Patrz: Taamże, s. 220.

¹⁵⁵ Tamże, s. 221.

4. Transcendentna godność osoby w personalizmie

Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Po tej ogólnej charakterystyce personalizmu przejdźmy do zaprezentowania antropologii Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Zadanie to jest o tyle ważne z naszego punktu widzenia, gdyż – o czym pisaliśmy już wielokrotnie – wizja człowieka determinuje przyjmowany porządek społeczny. Nie inaczej jest w przypadku myśli Karola Wojtyły, który wypracowaną przez siebie antropologię (w tzw. okresie krakowsko-lubelskim) przeniósł na grunt nauki społecznej Kościoła prezentowanej w okresie swego pontyfikatu.

Wojtyła był zwolennikiem zbliżenia antropologii klasycznej i antropologii fenomenologicznej. Jego celem nie była „(...) globalna prezentacja antropologii tomistycznej, lecz jej reinterpretacja i przybliżenie współczesnemu człowiekowi” – uważa Stanisław Kowalczyk¹⁵⁶. Tomizm Wojtyły ubogacony został przez fenomenologię, choć nie należy tego rozumieć, jako scalenie dwu nurtów metafizycznych, po to, by stworzyć jakąś jedną, nową, ale o takie wykorzystanie obu, by lepiej i pełniej odsłaniały one byt człowieka i dały się zastosować do badań aksjologicznych i etycznych. „Chociaż więc kwestionował fenomenizm i fenomenologię jako metafizykę, to akceptował metodę fenomenologiczną”¹⁵⁷. Dzięki zastosowaniu tej metody m.in. lepiej przeprowadza się analizę faktów etycznych na płaszczyźnie zjawiskowej i doświadczalnej. Dlatego w najważniejszym jego dziele przedpontyfikalnym, czyli „Osoba i czyn”, znajdujemy tak wiele sformułowań wziętych z fenomenologii: „fenomenologiczne kryterium”, „fenomenologiczny ogład”, fenomenologiczne doświadczenie”, „fenomenologiczna redukcja”, „fenomenologiczna metoda”¹⁵⁸ itd.

Według Czesława S. Bartnika, „Wojtyła szukał personalizmu uniwersalistycznego, poczynając od głębokiego i mistyczno-religijnego ujęcia fenomenu osoby ludzkiej”¹⁵⁹. Dlatego inspiracją było dla niego zarówno zagłębianie się w lekturze dramatów Stanisława Wyspiańskiego i poezji Cypriana Kamila Norwida, wejście w mistyczny świat św. Jana od Krzyża, jak i studiowanie filozoficznych dzieł św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, Edmunda Husserla, Maxa Schelera, Romana Ingardena, Edyty Stein, Emmanuela Mouniera,

¹⁵⁶ Ks. Stanisław Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, dz.cyt., s. 29.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Patrz: Tamże.

¹⁵⁹ Czesław Stanisław Bartnik, *Personalizm*, dz.cyt., s. 153.

Jacques Maritain, Gabriela Marcela, Paula Ricoera, Martina Bubera czy Emmanuela Levinasa.

Czerpiąc z tych źródeł oraz krytycznie je analizując zbudował koncepcję osoby, jako podmiotu moralnego. Pozytywnie odnosząc się do definicji osoby Boecjusza: *rationalis naturae idividua substantia*, uznał zarazem jej niewystarczalność, gdyż ciężar jej skupia się na podkreśleniu indywidualności osoby, a człowiek, jako osoba, to coś znacznie więcej. Ponadto, Boecjusz konstruując ją w duchu scholastycznym traktował osobę jako szczególny rodzaj *res*, unieruchamiając, a tym samym pozbawiając wyróżniającego ją dynamizmu. W rozprawie „Miłość i odpowiedzialność” z 1960 roku Wojtyła pisze, iż „wyraz ‘osoba’ został ukuty w tym celu, aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu ‘jednostka gatunku’, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której trzeba koniecznie użyć słowa ‘osoba’”¹⁶⁰. A zatem osoba nie jest tylko „istnieniem”, ale przede wszystkim „podmiotem”, którego nie da się zredukować do świata natury, gdyż w sposób kapitalny go przekracza. „Osoba jest to taki byt przedmiotowy – pisze Wojtyła w cytowanym już wyżej dziele – który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnątrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne. Kontaktuje się w ten sposób – trzeba to podkreślić – nie tylko ze światem widzialnym, ale również niewidzialnym, a przede wszystkim z Bogiem”¹⁶¹. Oznacza to, że osoba aby poznać siebie i rozwijać potencjał swojego bytu musi wyjść z siebie i zaangażować się w świat, który ją otacza¹⁶².

To oczywiście konstytuuje osobę, jako odpowiedzialną za swoje życie i działanie. Podejmując decyzje angażuje dwie wyróżniające go władze: rozum i wolę. Rozum rozpoznawszy coś, jako dobro uruchamia wolę do osiągnięcia tego. Człowiek bowiem tylko w ten sposób może działać, dążąc do tego, co już wprzód zostało rozpoznane jako dobre i prawdziwe.

Dotykamy tu kolejnego, ważnego dla wojtyłowskiej analizy antropologicznej problemu, a mianowicie zdefiniowania osoby przez pryzmat doświadczenia. Temu zagadnieniu poświęcił kolejną, wydaną w 1969 roku książkę pt.: „Osoba i czyn”, która to należy do głównych jego dzieł filozoficznych. Przyszły papież mierzy się w niej nie tyle z zagadnieniem, w jaki sposób człowiek jest osobą, ale w jaki sposób osoba objawia się

¹⁶⁰ Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986, s. 24.

¹⁶¹ Tamże, s. 25.

¹⁶² Por.: Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 137.

w czynie¹⁶³. Jest to odejście od tradycyjnej, tomistycznej metody, gdzie czyn wypływa z osoby i jest w stosunku do niej wtórny, ale zwrócenie uwagi na kierunek odwrotny. Sam Wojtyła tłumaczy to następująco: „W studium niniejszym (...) zamierzamy odwrócić to ujęcie. Nosi ono tytuł *Osoba i czyn*, nie będzie to jednak studium czynu, który zakłada osobę. Przyjmujemy inny kierunek doświadczenia i zrozumienia. Będzie to mianowicie s t u d i u m c z y n u , k t ó r y u j a w n i a o s o b ę : studium osoby poprzez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie ‘człowiek działa’, że czyn stanowi szczególnie moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądać w jej istotę i najlepiej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą, i jesteśmy o tym przekonani dlatego, że spełnia on czyn”¹⁶⁴.

Wojtyła mówiąc o doświadczeniu, używa tego pojęcia w znaczeniu fenomenologicznym i zarazem tomistycznym. Oznacza to, że nie zawęża doświadczenia tylko do wrażeń zmysłowych, jak czynią to empiryści¹⁶⁵. Analiza ludzkiego doświadczenia jest także kluczem do zrozumienia wolności. Człowiek jawi się nam jako rzeczywistość z jednej strony bytująca (istniejąca), a z drugiej jako działająca. Z tego formułuje się twierdzenie, że jest on podmiotem własnego istnienia i działania. Istnienie (*esse*) posiada swoje konsekwencje w działaniu (*operari*), niejako je warunkuje. Ma to także swoją wagę epistemologiczno-metodologiczną: by zrozumieć *esse* najlepiej iść drogą *operari*. Analiza ludzkiego dynamizmu prowadzi nas do prawdy o człowieku jako podmiocie.

Karol Wojtyła rozróżnia dwa poziomy dynamizmów człowieka. Doświadczając siebie, jako jedności i całości, dostrzegamy zarazem zróżnicowanie i dualizm: po pierwsze, są w nas pewne czynności, które odbywają się w podmiocie, będącym jego przestrzenią, np. bicie serca (*actus hominis*); po drugie, doświadczenie podsuwa nam takie akty, których jesteśmy w pełni podmiotem działania („człowiek działa”) (*actus humanis*). Oba te dynamizmy łączy jeden podmiot – człowiek. Ponadto urzeczywistniają one potencjalność, czyli mają znamię aktu. Pierwsze z wymienionych nazwane przez Wojtyłę „uczynnieniem”, mają charakter bierny, drugie natomiast, określone jako „czyny”, są aktywne. Czyny są wobec tego bardziej upodmiotowione, stanowią o charakterze człowieka. „Ja” ludzkie jest mocniej podkreślone przez „czyn” niż „uczynnienie”, choć i to drugie bezwzględnie przynależy do „ja”. Elementem określającym, że stykamy się z działaniem jest moment sprawczości¹⁶⁶. To właśnie w czynie sprawczość jest doświadczana, odczuwana, decydująca –

¹⁶³ Patrz: Tamże, s. 186.

¹⁶⁴ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 59.

¹⁶⁵ Patrz: Rocco Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, dz.cyt., s. 129-130.

¹⁶⁶ Patrz: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 116.

w dzianiu się tego nie dostrzegamy. Możemy powiedzieć, że podmiot (ktoś) jest źródłem czynu, natomiast przedmiot (coś) jest źródłem uczynień. I dlatego, gdy myślimy o człowieku, rozróżniamy w nim dwa poziomy doświadczenia: jest przedmiotem dla „dziania się” w nim, którego źródłem jest „coś” – somatyka, psychika, oraz, jest podmiotem w działaniu, gdy źródłem jest „ja”¹⁶⁷. Każdy czyn jawi nam się, jako nasza własność, ale równocześnie, jako nasza odpowiedzialność¹⁶⁸. Z odpowiedzialności wyłączone jest natomiast dzianie się. Czyn mówi mi również, że jestem w stosunku do niego transcendentny, bo „ja” nie sprowadza się tylko do niego, ale również immanentny, gdyż jest on moim czynem. Ponadto odmienna jest rola „ja” w obu tych dynamizmach: „ja” jest nadrzędne w stosunku do czynu, a podrzędne w przypadku uczynień.

Doświadczenie czynu wprowadza nas w istotny dla niego moment, a mianowicie w wolność. Możemy wręcz powiedzieć, że zasadniczym elementem różnicującym czyn od uczynienia jest właśnie wolność, możliwość stanowienia. Zajmijmy się wobec tego analizą ontologiczną wolności.

Punktem wyjścia jest tutaj ponownie doświadczenie. Podsuwa nam ono twierdzenie, że wolność streszcza się w zdaniu: „mogę – nie muszę”. Między jednym a drugim członem tego zdania obecne jest „chcę”. Ale owo „chcę” jest tu niewystarczające. Jak wyjaśnia to Wojtyła: „Proste przeżycie ‘ja chcę’ nie może być w dynamicznym całokształcie człowieka odczytane poprawnie, jeśli nie uwzględnimy w nim owej specyficznej, osobie tylko właściwej złożoności, jaką wnosi samo-posiadanie. Tylko na jego gruncie możliwe jest samostanowienie, a każde prawdziwe ludzkie ‘chcę’ jest takim właśnie samostanowieniem”¹⁶⁹. Wynika to z innego jego twierdzenia: „Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada, i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie”¹⁷⁰.

Wolność jest dla Wojtyły strukturalną własnością człowieka osadzoną na samostanowieniu¹⁷¹. Jest ona czymś fundamentalnym dla istoty ludzkiej, gdyż stanowi podstawę dla innych jego własności. To podkreślenie znaczenia samostanowienia człowieka

¹⁶⁷ Patrz: Tamże, por.: Jan Galarowicz, *Imię własne człowiek. Filozoficzne ujęcie wolności przez Karola Wojtyłę*, [W:] „W Drodze” 1988, nr 10 (182).

¹⁶⁸ „(...) struktura odpowiedzialności jest to struktura znamienne dla osoby, jej tylko właściwa.”, Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 216.

¹⁶⁹ Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 152.

¹⁷⁰ Tamże.

¹⁷¹ „Wolność utożsamia się z samostanowieniem – z tym samostanowieniem, w którym odkrywamy wolę jako własność osoby. Wolność przeto jawi się jako własność osoby związana z wolą, z konkretnym ‘ja chcę’, w którym zawiera się (...) przeżycie ‘mogę – nie muszę’. W analizie samostanowienia zstępujemy do samych korzeni zarówno tego ‘chcę’, jak i tego ‘mogę – nie muszę’. Wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najgłębszą – i najbardziej podstawową zarazem”, Tamże, s. 161.

o sobie nie można jednak porównać z liberalnym twierdzeniem, że człowiek to wolność. Wojtyła daleki jest od takiej skrajności. Ponadto, dla Niego wolność jest darem, a nie czymś, co człowiek sam sobie ustanawia czy kreuje.

Samostanowienie to pozytywna wartość, dar i dobro dane człowiekowi przez Stwórcę. Wymaga ona twórczego urzeczywistnienia, jest dana, ale i zadana. Wymaga ona pracy, wysiłku, stałego zdobywania i odpowiedzialności; nie może być tylko posiadana. Dla Wojtyły wolność jest najpierw brakiem skrepowania, przestrzenią swobody, niezależnością. Jest to wolność negatywna, wolność-od. Niezdeteminowanie popędami, namiętnościami, kompleksami, normami etycznymi, ale także do Boga i innych ludzi. Autor kładzie nacisk na niezależność od systemów społecznych, ideologii i ich propagatorów. Te elementy są bliskie liberałom i ich koncepcjom wolności. Jednak Wojtyła wskazuje także na jej niebezpieczeństwo. Dostrzega je przede wszystkim we wnętrzu człowieka, w grzechu określonym wręcz jako ogromne zagrożenie antropologiczne. Owo zagrożenie upatruje w dwóch postawach: negacji grzeszności człowieka i eliminacji poczucia winy oraz rezygnacji z możliwości uzdrowienia człowieka¹⁷².

Drugim wymiarem wolności, po niezależności, jest autodeterminizm¹⁷³. Dla Wojtyły przestrzeń swobody to możliwość do działania w wolności – wolność-do. Wychodzi tutaj poza dualizm: determinizm a indeterminizm, a problem przenosi dalej, w głąb istoty ludzkiej. Wolność to nie proste zanegowanie determinizmu. Ważniejszy jest tutaj krok dalej, a mianowicie samostanowienie.

Człowiek jest istotą dynamiczną, działającą, zdolną do czynów zmieniających świat zewnętrzny jak i swoje wnętrze. Źródłem tego jest wolność. Ale nie w tym się ona całkowicie wyczerpuje. Sprawczość człowieka wynikająca właśnie z możliwości jego samostanowienia, jest źródłem czynów i ich skutków, lecz także, co najważniejsze, określa ich wartość moralną. „Niezależność konstytuuje się i kształtuje przez samo-zależność, indeterminizm poprzez autodeterminizm. Właśnie dzięki tej całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wola, wola jest w ł a d z ą w o l n o ś c i o s o b y ” – stwierdza ostatecznie Wojtyła¹⁷⁴.

Poprzez sprawczość podmiot odnosi się głównie do siebie, buduje swoją tożsamość. Wybierając wartości i realizując je, określa kim jest. Ma to przede wszystkim wymiar moralny. W ten sposób człowiek wyznacza swoją wartość. Nie chodzi tu jednak Wojtyle

¹⁷² W książce *Pamięć i tożsamość*, papież odwołując się do św. Augustyna mówi o naturze grzechu pierwotnego, który wyraża się w formule: *amor sui usque ad contemplatum Dei* – „miłość do siebie aż do negacji Boga”, gdzie właśnie owa miłość do siebie miałyby zasłaniać prawdę o jego grzeszności., Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz.cyt., s. 14 nn.

¹⁷³ Patrz: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 165-167.

¹⁷⁴ Tamże, s. 167.

o jakieś egoistyczne, indywidualistyczne wyróżnienie własnego „ja” spośród innych „ja”. Troska o siebie samego nie może przesłonić człowiekowi widzenia innych osób. To, że „ja” jest odpowiedzialne głównie przed sobą samym, nie oznacza i nie usprawiedliwia postawy egoistycznej, która bliska jest utylityzmowi liberalnemu.

Dzięki możliwości samostanowienia osoba jest bytem samostwarzającym się pod względem moralnym. Człowiek staje się „kimś” w znaczeniu etycznym. W sensie ontycznym „kimś” jest on od początku. Nie znaczy to oczywiście, że człowiek jest miarą rzeczy, jedynym źródłem norm i wartości. Jest on raczej współtwórcą siebie, aktywnym modelatorem jakiejś zastanej (darowanej mu) potencjalności. Może to jednak robić dobrze lub źle pod względem moralnym. Może funkcjonować twórczo lub destrukcyjnie, osłabiając swoją strukturę osobową. Akty samostanowienia budują człowieka jako konkret, faktyczną jednostkę. One potwierdzają lub zaprzeczają naszemu samo-posiadaniu i samo-panowaniu. Ale – co trzeba mocno podkreślić – nie dzieje się to na jakiejś nieokreślonej materii, bycie bez kształtu, lecz na darowanej nam strukturze ontologicznej. Dlatego człowiek nie jest stwórcą siebie, kreatorem sobie jedynie zawdzięczającym swój byt. Każdy z nas rodzi się z pewnym zasobem sił, zdolności, możliwości, biologią, naturą, określoną strukturą ontologiczną. Tym jednak różnimy się od innych stworzeń, że mamy możliwość aktywnego współdziałania, świadomego kształtowania, czyli działania na tym, co mamy od urodzenia. Dzieje się to dzięki sile nazwanej przez Wojtyłę samostanowieniem.

Cokolwiek człowiek czyni, kształtuje siebie, urzeczywistnia siebie jako osobę. Jednak aby jednostka w pełni się urzeczywistniła, czyn musi mieć aksjologiczne dopełnienie. Czyn, aby był prawdziwie osobotwórczy, musi być moralnie dobry.

Samostanowienie będąc strukturą i relacją osoby, umożliwia zaistnienie ludzkiej wolności. Ujawnia się to głównie wtedy, gdy podmiot występuje jako szczególny przedmiot aktu. Czyn sprawia, że osoba jest dla siebie samej najbardziej bezpośrednim przedmiotem. Nie równa się to jednak prostej reifikacji. Aby człowiek mógł o sobie stanowić, musi najpierw siebie posiadać, a przez to także panować nad sobą i być sobie podporządkowanym¹⁷⁵. Panowanie nad sobą jest pewną umiejętnością, sprawnością nabytą w czasie życia, polegającą na podporządkowaniu własnych reakcji somatycznych, emocjonalnych itp. rozumowi i woli. To oczywiście zakłada istnienie w człowieku pewnego stałego rdzenia, centrum, które włada i kieruje. Tym czymś jest właśnie osobowa struktura

¹⁷⁵ „Tylko wówczas może zachodzić takie samo-panowanie, jakie stwierdzamy u osoby, kiedy zachodzi takie samo-posiadanie, jakie jej tylko jest właściwe. Jedno i drugie warunkuje samostanowienie.”, Tamże, s. 153.

samostanowienia. Samo-posiadanie wymaga samo-panowania. Osoba jest istotą rzeczywistą, która nie może należeć do nikogo poza sobą. Bytuje w sobie i przede wszystkim dla siebie.

Dla Karola Wojtyły samostanowienie jest fundamentem wolności, rozumianej jako moc rozstrzygania i wybierania. Możliwość wybierania to wola. Jest ona władzą osoby aktualizującą strukturę i relację samostanowienia. „Chcenie” jest to prosty akt woli. Fundamentem woli jest wrażliwość człowieka na wartości, a ściślej, pragnienie dobra. Z tego założenia Wojtyła wysuwa wniosek, że im większe pożądanie prawdziwych wartości, tym większa jest dojrzałość osoby. Wyczuwanie na dobro nie neguje ani nie osłabia sprawności woli. Aby jednak wola mogła dokonać rozstrzygnięć i wyborów musi najpierw poznać wartości oraz dokonać osądu: czy są dobre czy też złe. Mamy tu wyraźne wskazanie na element prawdy. Dopiero uznanie danej wartości za prawdziwe dobro, staje się obiektem chcenia woli. Jest to prosty akt woli: jednoznaczna motywacja i także samo rozstrzygnięcie. W życiu mamy do czynienia z procesami woli dlatego, że rzeczywistość jest bardziej złożona. Musimy wybierać spośród wielu motywów. Dlatego taki złożony, rozwinięty akt woli nazywamy dojrzałym aktem.

Karol Wojtyła swoją filozofię wolności przeciwstawia liberalnej koncepcji, podkreślającej niezależność, spontaniczność, twórczość i kreatywność. Jest propagatorem wolności rozsądnej, dojrzałej i odpowiedzialnej oraz związanej z prawdziwym dobrem (*bonum honestum*). Jako papież mówi, że wolność musi mieć swoje odniesienie do prawdy i dobra¹⁷⁶. Jest ona wartością służebną; może być twórcza, ale i rujnująca. Nieodzownym elementem jest tutaj sumienie, które jest miejscem, gdzie dokonuje się przyporządkowanie dobra do prawdy¹⁷⁷. Takim dobrem o szczególnym znaczeniu jest dla człowieka drugi człowiek. Tej afirmacji „drugiego” nie znajdziemy w myśli liberalnej. Występuje on tu raczej jako konkurent, narzędzie, klient a nawet wróg (por. Hobbes). To wojtyłowskie, pełne miłości zaakceptowanie drugiej osoby wynika z prawdy o nim zarówno ontologicznej, jak i aksjologicznej. Stąd istotna i często pojawiająca się u tego autora koncepcja, że człowiek winien być darem dla innych, aby w ten sposób zmanifestować swoją możliwość samostanowienia.

Wojtyła broni twierdzenia o prymacie istnienia człowieka przed jego działaniem. Jak wiemy, dla myślicieli liberalnych istotniejsza jest ludzka kreatywność, efektywność, możliwość działania. To one decydują o godności jednostki. Czasami wręcz kryteria użyteczności stosuje się do uznania kogoś za człowieka; brak ich posiadania pozwala skreślić,

¹⁷⁶ Por., VS nr 1.

¹⁷⁷ Patrz: Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 201 nn.

usunąć czy wręcz zabić jednostkę, uprzednio pozbawiając ją praw ludzkich. Wojtyła podkreśla nieredukowalność bytu człowieka do innej rzeczywistości. O wyjątkowości osoby świadczy jego możliwość samostanowienia, własność niemająca swej analogii w świecie bezosobowym. Dlatego też Wojtyła z taką stanowczością broni godności i praw osoby: „Osoba bowiem nie powinna być nigdy dla drugiej osoby li tylko środkiem do celu. (...) Jest ona przecież podmiotem myślącym i zdolnym do samostanowienia – te dwie przede wszystkim właściwości odnajdujemy we wnętrzu osoby. Wobec tego zaś każda osoba z natury swej jest zdolna do tego, aby sama określała swe cele. Gdy ktoś inny traktuje ją wyłącznie jako środek do celu, wówczas osoba zostaje pogwałcona w tym, co należy do samej jej istoty, a równocześnie stanowi jej naturalne uprawnienie”¹⁷⁸. Ten humanistyczny rys myślenia kardynała z Krakowa ujawni się z całą mocą w okresie późniejszym – pontyfikatu Jana Pawła II.

Widzimy go już w pierwszej, programowej encyklice „Redemptor hominis” z 1979 roku. Bardzo silnie odwołuje się w niej do Konstytucji *Gaudium et spes*, w której to Ojcowie soborowi (w tym ówczesny kard. Karol Wojtyła) określili zasady obecności Kościoła w świecie: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (KDK). W swojej encyklice Jan Paweł II precyzuje, iż chodzi tu „(...) o człowieka w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka ‘abstrakcyjnego’, ale rzeczywistego, o człowieka ‘konkretnego’, ‘historycznego’. Chodzi o człowieka ‘każdego’ – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył. (...) Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony ‘obraz i podobieństwo’ Boga samego (por. Rdz 1, 27). (...) Człowiek, tak jak jest ‘chciany’ przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie ‘wybrany’, powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek ‘każdy’, najbardziej ‘konkretny’ i najbardziej ‘realny’: człowiek w całej pełni tajemnicy, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie, która nieustannie staje się udziałem każdego z tych czterech miliardów ludzi żyjących na naszej planecie, od chwili kiedy się poczynają pod sercem matki” (RH 13).

Dla papieża istotne jest podkreślenie faktu, iż godność człowieka wypływa z godności Boga i na niej jest w sposób nienaruszalny i niezbywalny osadzona. Można powiedzieć, że majestat Stwórcy jest zabezpieczeniem, gwarancją godności osoby ludzkiej.

¹⁷⁸ Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 29.

Skoro Bóg chciał człowieka dla niego samego, to nie można go zredukować do przedmiotu użycia. Na tym też opiera się personalizm w etyce, dla którego – w jakimś stopniu – metafizyczną podwalinę położył Immanuel Kant, do którego papież w swoich rozważaniach etycznych często się odwołuje, a szczególnie do jednego z dwóch jego imperatywów etycznych: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁷⁹.

Do ludzkiej godności wypływającej z godności Boga Jan Paweł II odwołuje się jeszcze m.in. w encyklice „*Sollicitudo rei socialis*” z 1987 roku. Używa tu określenia „pokrewieństwo”, które ma oznaczać ściśle, wynikającą ze stworzenia łączność człowieka z Bogiem. W rozwinięciu tej myśli, papież pisze, iż rozwój człowieka nie może opierać się wyłącznie na „(...) użyciu, na władaniu i na nieograniczonym posiadaniu rzeczy stworzonych i wytworów przemysłu, ale nade wszystko na podporządkowaniu posiadania, panowania i użycia podobieństwu człowieka do Boga oraz jego powołaniu do nieśmiertelności. Oto transcendentna rzeczywistość istoty ludzkiej (...)” (SRS 29)¹⁸⁰. Uczestniczą w niej zarówno mężczyzna jak i kobieta, co wynika z Księgi Rodzaju, a co wskazuje na społeczny charakter natury ludzkiej i oczywiście rodzi określone konsekwencje w wyznaczaniu dobra wspólnego.

Wskazanie na źródło godności człowieka, którym jest godność samego Boga jest wyzwaniem i zobowiązaniem także dla Kościoła. Najdobitniej Jan Paweł II wyartykułował to w pierwszej swojej encyklice: „Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli, sumienia i ‘serca’. Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie ‘osobą’) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne ‘dzieje duszy’. Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tyłu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem ‘wspólnotowego’, i zarazem ‘społecznego’ – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tyłu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 46. Drugi imperatyw brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem.”, tamże, s. 38., Patrz: Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz.cyt., s. 44-45.

¹⁸⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Wrocław 1997.

proceedzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia.(...) Ten człowiek jest drogą Kościoła – drogą, która prowadzi niejako u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ człowiek – każdy bez wyjątku – został odkupiony przez Chrystusa, ponieważ z człowiekiem – każdym bez wyjątku – Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy (...)” (RH 14).

Ten bodaj najważniejszy fragment z encykliki, wyznaczający nowy kierunek eklezjologiczny (będący potwierdzeniem drogi wytyczonej przez drugi sobór watykański), a zarazem stanowiący inspirację do nowej ewangelizacji, uwydatnia antropocentryczny – obok oczywiście chrystocentrycznego – charakter Kościoła. Pociąga to za sobą zobowiązanie nałożone na ludzi Kościoła, by jeszcze bardziej zechcieli uwrażliwić się na potrzeby człowieka, biorąc pod uwagę jego współczesne zagrożenia, ale także ambicje i aspiracje. Jego podstawowym w tym zakresie zadaniem jest chronić każde istnienie ludzkie, by jego życie stawało się jeszcze bardziej godne człowieka – ikony samego Boga.

I tu najlepiej odnajdujemy personalistyczny charakter antropologii Jana Pawła II. Człowiek będący w centrum każdego urządzenia społecznych, także Kościoła, stanowiący ich przyczynę i zasadę jest w pełnym tego słowa znaczeniu podmiotem – osobą. Wskazanie na fakt ukonstytuowania owej podmiotowości na szczególnej relacji przyczynowo-skutkowej z Bogiem, czyni personalizm janopawłowy *stricte* chrześcijańskim. Odróżnia go to od antropologii ateistycznych, akcentujących bądź kolektywny wymiar człowieczeństwa (np. marksizm), bądź jego indywidualizm (np. liberalizm).

Człowiek – osoba w antropologii Jana Pawła II jest podmiotem moralnym, a więc powiązany nicią zobowiązania i odpowiedzialności za otaczający go świat. Choć na mocy aktu szczególnego swojego zaistnienia przysługuje mu prymat w stosunku do innych stworzeń, to jednak nie uwalnia go to od troski za to, co zostało mu powierzone opiece. W „Redemptor hominis” papież pisze: „Istotny sens tej ‘królewskości’, tego ‘panowania’ człowieka w świecie widzialnym, zadanym mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki nad techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii. I dlatego też trzeba gruntownie śledzić wszystkie procesy rozwoju współczesnego, trzeba niejako prześwieślać poszczególne jego etapy pod tym właśnie kątem widzenia. Chodzi o rozwój osób, a nie tylko o mnożenie rzeczy, którymi osoby mogą się posługiwać” (RH 16).

Wymienione wyżej priorytety: osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, ducha nad materią, a także, dodane później – miłosierdzia nad sprawiedliwością (DM 4)¹⁸¹ i pracy nad kapitałem (LE 12), tworzą trzon papieskiego personalizmu, a także stanowią podwaliny propagowanej przez niego „cywilizacji miłości”. Poprzez nie prześwituje też to, co można by nazwać papieskim postrzeganiem godności osoby, jako dobra fundamentalnego. W encyklice „*Dives et misericordia*” z 1986 roku Jan Paweł II poddaje analizie perykopę o synu marnotrawnym i na jej kanwie tłumaczy, czym jest Boże miłosierdzie. Z obrazu tego wyłania się prawda o Bogu Ojcu, który pomimo zła, jakiego dopuszcza się człowiek ofiarowuje mu swoje przebaczenie, gdyż „(...) jest świadom, że ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa jego syna” (DM 6). Ale papież idzie jeszcze dalej, stwierdzając, że „(...) miłość do syna, która wynika z samej istoty ojcostwa, niejako skazuje ojca na troskę o godność syna. Troska ta jest miarą jego miłości (...)” (tamże). Zauważmy: Bóg dobrowolnie „skazuje” się na miłość do człowieka, która wyraża się w bezwzględnej trosce o jego godność. Jeśli jeszcze uzupełnimy to prawdą wiary, że Bóg posłał swego Syna na ziemię, by wśród ludzi prowadził proste życie, które ostatecznie zakończyło się Jego męką i śmiercią za zbawienie człowieka, to trudno o lepsze źródło humanizmu, o bardziej wymowną pieczęć potwierdzającą nadzwyczajną i wyjątkową godność człowieka. I jest ona wieczna i niezbywalna, albowiem Bóg cały czas nawiązuje ze swoim stworzeniem relację miłosierdzia, która „(...) opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa” (tamże). Z tego też wynika moc zobowiązująca ludzi do wzajemnego szacunku opartego na przyrodzonej godności. Papież wskazuje na to choćby w wydanej w 1993 roku encyklice „*Veritatis splendor*”: „(...) źródłem i uzasadnieniem obowiązku bezwarunkowego poszanowania życia ludzkiego jest godność osoby, a nie jedynie naturalna skłonność do zachowania własnego życia fizycznego” (VS 50). Godność, której – dodajmy – nie może, nie ma prawa, znieść żadna ideologia, ani żaden system polityczny.

Z prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej wypływa cały szereg konsekwencji, o których częściowo powiedzieliśmy już wyżej. Analizując kolejne dokumenty Jana Pawła II możemy stwierdzić, że przez cały czas wydobywa on na światło dzienne wszystkie owe implikacje, odnajdując je w rozważanych przez siebie zagadnieniach. I tak, w encyklice „*Laborem exercens*” wydanej w 1981 roku rozmyślając nad problemem ludzkiej pracy przepuszcza go przez pryzmat jego godności. Wydobywa z tego twierdzenie

¹⁸¹ „(...) prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamionym całego Objawienia), ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie” (DM 4).

o pierwszeństwie podmiotowego znaczenia pracy nad przedmiotowym (por. LE 6; 10), prymacie pracy nad kapitałem: „Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy. Wszystko to, co mieści się w pojęciu ‘kapitału’ – w znaczeniu zawężonym – jest tylko zespołem rzeczy. Człowiek jako podmiot pracy – bez względu na to, jaką spełnia pracę – człowiek sam jeden jest osobą. Prawda ta posiada zasadnicze i doniosłe konsekwencje” (LE 12). Ten osobowy charakter pracy stale powraca w myśleniu papieża: „Nauka Kościoła zawsze wyrażała to najgłębsze przekonanie, że praca ludzka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale ma także, a nawet przede wszystkim wartości osobowe. Sam zaś system ekonomiczny i proces produkcji zyskuje na tym, gdy te właśnie wartości osobowe są w pełni respektowane” (LE 15).

O prymacie „być nad mieć” w aspekcie społecznym Jan Paweł II najsilniej mówi w opublikowanej w 1987 roku encyklice „Sollicitudo rei socialis”. Przytoczmy tu dość obszerny, ale znaczący fragment tego dokumentu: „’Posiadanie’ rzeczy i dóbr samo przez się nie doskonali podmiotu ludzkiego, jeśli nie przyczynia się do dojrzewania i wzbogacenia jego ‘być’, czyli do urzeczywistnienia powołania ludzkiego jako takiego. Z pewnością różnica między ‘być’ i ‘mieć’, niebezpieczeństwo nieodłączne od prostego mnożenia czy zastępowania nowymi rzeczy posiadanych, nie musi przekształcać się koniecznie w antynomię do wartości ‘być’. Jedną z największych niesprawiedliwości współczesnego świata polega właśnie na tym, że stosunkowo *nieliczni* posiadają wiele, a *liczni* nie posiadają prawie nic. Jest to niesprawiedliwość wadliwego podziału dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich. Jawi się zatem następujący obraz: są tacy, nieliczni, którzy posiadają wiele i nie potrafią prawdziwie ‘być’, bowiem na skutek odwrócenia hierarchii wartości przeszkodą staje się dla nich kult ‘posiadania’; są także i tacy, liczni, którzy mają mało lub nic i którzy nie są w stanie realizować swego zasadniczego ludzkiego powołania z powodu braku niezbędnych dóbr. Zło nie polega na ‘mieć’ jako takim, ale na takim ‘posiadaniu’, które nie uwzględnia *jakości i uporządkowanej hierarchii* posiadanych dóbr. *Jakości i hierarchii*, które płyną z podporządkowania dóbr i dysponowania nimi ‘byciu’ człowieka i jego prawdziwemu powołaniu” (SRS 28).

Czynienie sobie „ziemi poddaną” mieści w sobie posiadanie jej bogactw, a także pomnażanie ich i – co ważne – dzielenie się nimi. Nauka Kościoła mówi wyraźnie, iż człowiek jest tylko *względny* właścicielem dóbr, które ostatecznie należą do Boga, a który chce, by wszyscy ludzie uczestniczyli w jego szczodrości. A zatem zachłanne dążenie do zagarnięcia dla siebie, na wyłączność, tego, co Bóg ofiarował wszystkim, jest sprzeciwieniem

się Jego woli. Kościół uznaje własność prywatną i docenia inicjatywę gospodarczą poszczególnych osób czy przedsiębiorstw, jednak z zastrzeżeniem, że nie narusza to odwiecznego prawa powszechnego przeznaczenia dóbr stworzonych i służy wzrastaniu owego „być”. Jeśli jednak „mieć” dla jednego jest okupione „być” innego człowieka lub wielu ludzi, wówczas mamy do czynienia z naruszeniem porządku moralnego opartego na godności osoby. Niestety, w ocenie papieża mamy dzisiaj coraz częściej do czynienia z naruszeniem tej zasady, i co gorsza, dzieje się tak w ramach istniejącego prawa: „Dzisiaj może wyraźniej niż kiedykolwiek dostrzega się *wewnętrzną sprzeczność* rozwoju ograniczonego *tylko* do dziedziny gospodarczej łatwo podporządkowuje on osobę ludzką i jej najgłębsze potrzeby wymogom planowania gospodarczego lub wyłącznego zysku” (SRS 33). Źródłem tego stanu rzeczy jest zawężenie pojęcia „rozwoju” jedynie do wymiaru technologicznego czy gospodarczego z równoczesnym oderwaniem go od wymiaru ludzkiego, osobowego, a w konsekwencji i moralnego. Papieski postulat o prymacie etyki nad techniką w wielu środowiskach jest martwy, pozbawiony racji bytu... bo liczy się tylko postęp naukowo-techniczny. Człowiek, niech zatroszczy się sam o siebie – zdają się mówić koryfeusze tak rozumianego postępu. U wielu ludzi budzi to jednak uzasadniony lęk, o czym pisał Jan Paweł II w pierwszej swojej encyklice¹⁸².

W 1991 roku Jan Paweł II publikuje najważniejszą swoją encyklikę społeczną „Centesimus annus”. Pisząc ją w *setną rocznicę* encykliki „Rerum novarum” Leona XIII podejmuje się odczytania na nowo rozpatrywanej przez swego poprzednika „kwestii robotniczej”, ale także zachęca do rozejrzenia się wokół siebie i dostrzeżenia „rzeczy nowych”, które charakteryzują nasze czasy. A chodzi tu przede wszystkim o problemy społeczne wynikające ze zmian, które zaszły w Europie środkowo-wschodniej po 1989 roku.

¹⁸² „Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem – i bardziej jeszcze – pracy jego umysłu, dążeń jego woli. Owoce tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło, i w sposób najczęściej nie przewidywany, nie tylko i nie tyle podlegają ‘alienacji’ w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć. Musi przeto zrodzić się pytanie, na jakiej drodze owa dana człowiekowi od początku władza, mocą której miał czynić ziemię sobie poddaną (por. Rdz 1, 28), obraca się przeciwko człowiekowi, wywołując zrozumiwały stan niepokoju, świadomego czy też podświadomego lęku, poczucie zagrożenia, które na różne sposoby udziela się współczesnej rodzinie ludzkiej i w różnych postaciach się ujawnia” (RH 15).

Dla Jana Pawła II podobnie jak i dla całego społecznego nauczania Kościoła, rzeczą fundamentalną jest głoszenie poprawnej koncepcji osoby ludzkiej, „(...) jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest ‘jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego’. Uczynił go na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26), obdarzając niezrównaną godnością (...)” (CA 11). Niemożliwym zatem jest budowanie sprawiedliwego porządku społecznego, który nie uwzględniałby tej prawdy o człowieku i jego naturze. Papież podkreślając to, świadomie wchodzi w polemikę z socjalizmem i liberalizmem – systemami, które w jego ocenie postrzegają człowieka w sposób uproszczony, selektywny a przez to popełniają zasadniczy błąd określany przez Jana Pawła II „błędem antropologicznym”.

Krytykując socjalizm papież zarzuca mu, iż „rozpatruje (...) pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny. Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka, a także sprzeciw wobec własności prywatnej. Człowiek bowiem, pozbawiony wszystkiego, co mógłby ‘nazwać swoim’ oraz możliwości zarabiania na życie dzięki własnej przedsiębiorczości, staje się zależny od maszyny społecznej i od tych, którzy sprawują nad nią kontrolę, co utrudnia mu znacznie zrozumienie swej godności jako osoby i zamyka drogę do tworzenia autentycznej ludzkiej wspólnoty” (CA 13).

Z nie mniej surowym osądem papieża spotykają się także inne „siły społeczne i nurty ideowe”, które choć stanowią przeciwwagę dla komunizmu, to jednak popełniają ten sam błąd, polegający na dążeniu do zaspokojenia materialnej strony egzystencji człowieka z pominięciem jego zapotrzebowania na wartości duchowe (patrz: CA 19). Różne formy ideologii liberalizmu w połączeniu ze zdepersonalizowanym kapitalizmem kreują „zjawisko konsumizmu”, dla którego celem jest dostarczenie człowiekowi przyjemności i zaspokojeniu hedonistycznych pragnień (np. pornografia czy narkomania – patrz: CA 36). Skutkiem konsumpcyjnego modelu życia jest choćby problem ekologiczny. Także i tu papież mówi, iż

źródłem nadużyć w tej materii jest „błąd antropologiczny”, polegający na niewłaściwym odczytaniu relacji, jaka wiązać powinna człowieka z jego otoczeniem (patrz: CA 37)¹⁸³.

Ale oprócz wskazanie na problemy dotyczące ekologii środowiska naturalnego papież jeszcze silniej zwraca uwagę na lekceważenie „ochrony warunków moralnych prawdziwej ‘ekologii ludzkiej’” (patrz: CA 38). Człowiek bowiem otrzymał od Boga pod swoją opiekę nie tylko ziemię i wszystkie jej dobra, ale nade wszystko siebie samego i innych ludzi. „Ekologia ludzka” domaga się zatem ochrony naturalnej i moralnej struktury, w jaką człowiek został zaopatrzony, a co winno znaleźć swój wyraz m.in. w planowaniu urbanistycznym czy dostosowywaniu warunków pracy do potrzeb i możliwości człowieka (patrz: tamże)¹⁸⁴.

Prezentując pozytywną naukę o człowieku Jan Paweł II ponownie zwraca uwagę na indywidualny, ale i społeczny charakter jego natury. Szczególnie ten drugi element wydaje się być dzisiaj w poważnym zagrożeniu, dlatego papież domaga się właściwego jego rozumienia i podporządkowania prawdziwej naturze ludzkiej: „Człowiek otrzymuje od Boga swą istotną godność, a wraz z nią zdolność wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra. Jest on jednak również uwarunkowany strukturą społeczną, w której żyje, otrzymanym wychowaniem i środowiskiem. Elementy te mogą ułatwiać albo utrudniać życie według prawdy. Decyzje więc, dzięki którym powstaje jakieś ludzkie środowisko, mogą tworzyć specyficzne struktury grzechu, przeszkadzając w pełnej ludzkiej realizacji tym, którzy są przez te struktury w rozmaity sposób uciskani. Burzenie takich struktur i zastępowanie ich bardziej autentycznymi formami współżycia jest zadaniem wymagającym odwagi i cierpliwości” (tamże).

Najważniejszą komórką „ekologii ludzkiej” jest rodzina (patrz: CA 39). W niej człowiek uczy się wrażliwości na prawdę i dobro, poznaje, czym jest miłość, oraz jak ją okazywać i przyjmować. Dla papieża bardzo ważnym pojęciem opisującym relacje międzyludzkie jest kategoria daru. W encyklice pisze, iż: „człowiek (...) staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej ‘zdolności transcendencji’ osoby ludzkiej” (CA 41). I właśnie rodzina jest tym środowiskiem, gdzie takie

¹⁸³ „U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych. Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej” (CA 37).

¹⁸⁴ Papież używa tu nawet określenia „społeczna ekologia pracy” – patrz: CA 38.

rozumienie daru z siebie może we właściwy sposób rozkwitać. Tu człowiek kształtuje swoją osobowość i odkrywa ją w otaczających go ludziach. Rodzina jest dla Jana Pawła II przede wszystkim „sanktuarium życia”, gdzie człowiek włącza się w boskie dzieło stwarzania, ale także wychowania i dojrzewania. Płynie stąd dla człowieka powinność ochrony tego życia, zarówno w fazie samego jej powstawania, jak i późniejszej, gdy nastąpi proces jego integralnego rozwoju. Ta powinność nie obejmuje jedynie małżeństwa czy rodziny, ale także wspólnoty większe (sąsiedztwo, szkołę, zakład pracy itd.). Szczególne zadanie spoczywa na Państwie, które powinno zapewnić zarówno prawne jak i infrastrukturalne środki ochrony i rozwoju życia ludzkiego.

Na osobną uwagę zasługuje wyłożona w „Centesimus annus” nauka o wolności człowieka. W dokumencie tym papież umieszcza problem wolności głównie w kontekście różnych programów polityczno-gospodarczych, wskazując na niebezpieczeństwa, jakie niosą ze sobą. Podejmując społeczną myśl Leona XIII i jego krytykę egoistycznego kapitalizmu, Jan Paweł II stwierdza, iż ideologia ta skażona była podstawowym błędem, który „(...) kryje się w koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi. Treścią wolności staje się wówczas miłość samego siebie posunięta aż do wzgardzenia Bogiem i bliźnim, miłość, która prowadzi do bezgranicznej afirmacji własnej korzyści i nie daje się ograniczyć żadnymi nakazami sprawiedliwości” (CA 17). Konsekwencją tego błędu były wydarzenia, które miały miejsce w Europie między 1914 a 1945 rokiem, gdyż uruchomił on ideologie oparte na nacjonalizmie, walce klas, militarystyce i totalitaryzmie. Dzisiaj ofiary tego błędu liczone są w dziesiątkach milionów.

Wolność leży w naturze człowieka. Jest jego integralną częścią, wyróżniającą go spośród innych bytów. Człowiek jest także stworzony do wolności. Oznacza to, że każde jej niesłuszne ograniczenie jest nieetyczne i na dłuższą metę niemożliwe do utrzymania. Ale „(...) człowiek stworzony do wolności nosi w sobie ranę grzechu pierworodnego, który stale pociąga go ku złu i sprawia, że potrzebuje on odkupienia” (CA 25). Pomimo tak wielu sukcesów, które są udziałem człowieka w dziedzinie techniki, medycyny czy ekonomii, człowiek nadal pozostaje istotą słabą i grzeszną. Nie jest on w stanie usunąć każdego zła, które go otacza, lub którego sam jest sprawcą. Nie leży też w zakresie jego możliwości stworzenie takich społeczno-gospodarczych warunków życia, które wyeliminowałyby każdą niesprawiedliwość. „Gdy ludzie sądzą – ostrzega papież – że posiadli tajemnice doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas ‘świecką

religią', która ludzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi" (tamże). Twierdzenie to jest nie tylko gorzką refleksją nad minionymi czasami, ale także ostrzeżeniem skierowanym do tych, w rękach których leży przyszły los ludzkości.

Stąd też płynie papieskie przypomnienie, iż „wolność (...) w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (CA 46). Prawda ta odnosi się także, a może przede wszystkim, do budowania demokracji na wartościach, których trwałym i nieusuwalnym jądrem jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, odslaniająca jego godność, ale i ograniczoność. Wolność bowiem nie opisana prawami zbudowanymi na prawdzie, wcześniej czy później prowadzi do nowego zniewolenia, czy to jednostek, czy całych społeczeństw.

Na koniec zajrzyjmy jeszcze do encykliki „*Evangelium vitae*”, którą Jan Paweł II ogłosił w 1995 roku. Tym razem personalistyczny rys papieskich rozważań skoncentrowany został na obronie „wartości i nienaruszalności ludzkiego życia”. Szerzej analizą tego dokumentu zajmiemy się w paragrafie zatytułowanym: „Konieczność wypracowania etycznego minimum dla demokracji w nauczaniu Jana Pawła II”, a tu jedynie ogólnie wychwyćmy te elementy jego nauczania, które odnoszą się wprost do osoby.

Przede wszystkim papież ponownie przypomina, że Pismo św. będące Objawieniem Bożej prawdy mówi nam o ukierunkowaniu wszelkiego stworzenia ku człowiekowi. Ten antropocentryzm nie upoważnia nas jednak do poczucia o wszechwładności człowieka na Ziemi. Nakaz, abyśmy ją zaludniali i czynili sobie poddaną, abyśmy panowali nad wszelkimi zwierzętami i innymi jej dobrami nie jest pozbawiony ograniczeń wynikających nie tyle z technicznych możliwości, ile odpowiedzialności za siebie i przyszłe pokolenia.

Pismo święte potwierdza prymat człowieka nad rzeczywistością bezosobową. Ale też zwraca uwagę na to, iż człowiek nie może być niewolnikiem innego człowieka. Jan Paweł II komentując to pisze, iż rzeczy mają być podporządkowane człowiekowi, „(...) podczas gdy on sam pod żadnym pozorem nie może być zniewolony przez swoich bliźnich i jakby zredukowany do rzeczy” (EV 34). Nie dość tego, ta nienaruszalność godności człowieka domaga się ochrony ze strony innych ludzi. Wspomniana wcześniej kategoria bliźniego teraz odslania przed nami jakby głębszy sens¹⁸⁵. Bliźni – w „*Evangelium vitae*” Jana Pawła II – to

¹⁸⁵ Wiele miejsca pojęciu „bliźni” poświęca Karol Wojtyła w książce „Osoba i czyn”, gdzie definiuje go m.in.: „Pojęcie ‘bliźni’ każe nam bowiem nie tylko dostrzegać, ale i cenić w człowieku to, co jest niezależne od członkostwa jakiegokolwiek wspólnoty. Każe nam dostrzegać w nim i cenić coś bardziej bezwzględnego. Pojęcie ‘bliźni’ jest związane z człowiekiem jako takim oraz z samą wartością osoby bez względu na jakiegokolwiek odniesienie do takiej czy innej wspólnoty lub społeczeństwa. Pojęcie ‘bliźni’ uwzględnia, czyli bierze pod uwagę nie tylko człowieczeństwo, którego posiadaczem jest tak samo każdy ‘inny’ człowiek, jak

ktoś, za kogo bierzemy odpowiedzialność. Papież chcąc dobitnie przedstawić tą prawdę odwołuje się do Jezusowej opowieści o Kainie i Abla. Kain – morderca swego brata – żyje kłamstwem. Za jej pomocą chce ukryć fakt zabicia brata. Imając się różnych wykrętów odsuwa od siebie odpowiedzialność za Abla i za to, co jemu uczynił. „Mimo woli – komentuje to papież – przychodzą tu na myśl współczesne tendencje, prowadzące do uwolnienia człowieka od odpowiedzialności za bliźnich, wyrażające się między innymi zanikiem solidarności z najsłabszymi członkami społeczeństwa, jak starcy, chorzy, imigranci i dzieci oraz obojętnością często występującą w relacjach między narodami, nawet wówczas, gdy w grę wchodzi wartości fundamentalne, takie jak życie, wolność i pokój” (EV 8).

Cała encyklika „*Evangelium vitae*” to manifest wzniesiony w obronie życia. To potwierdzenie nienaruszalnej godności osoby ludzkiej od poczęcia, aż do naturalnej śmierci. W tych postulatach mieści się nauka o osobie, która swą wielkością przewyższa jakiegokolwiek inne stworzenie na ziemi, i właśnie z tego powodu należy się jej ochrona, szczególnie ze strony tych, którym w demokratyczny sposób powierzono władzę nad urządzeniami społecznymi. Jan Paweł II broni w niej prawa do bycia pełnoprawnymi obywatelami państwa demokratycznego dzieci poczętych, choć jeszcze nie narodzonych, oraz tych, którzy z racji na wiek lub stan zdrowia nie mogą w pełni uczestniczyć w życiu społecznym. W tej obronie odwołuje się do obecnej w człowieku wartości, której żaden system nie może go pozbawić, a która stanowi podstawę jego człowieczeństwa i która wyprzedza i buduje jego obywatelski status.

i ‘ja’ sam. Pojęcie ‘bliźni’ stwarza więc najszerszą płaszczyznę wspólnoty, sięgającą dalej niż jakakolwiek ‘inność’ – m.in. również i ta, która wynika z członkostwa różnych wspólnot ludzkich. Pojęcie ‘członek społeczeństwa-wspólnoty’ poniekąd zakłada tamtą rzeczywistość, o której mówi pojęcie ‘bliźni’, ale równocześnie ją ogranicza, a zarazem jakby zsuwa na dalszy plan czy wręcz przesłania. Na pierwszy plan wysuwa się tutaj samo przyporządkowanie do określonej wspólnoty, podczas gdy w pojęciu ‘bliźni’ zaznacza się tylko podstawowe przyporządkowanie wszystkich ludzi do siebie w samym człowieczeństwie. Pojęcie ‘bliźni’ wskazuje więc na rzeczywistość najbardziej powszechną – na najbardziej też powszechną podstawę wspólnoty pomiędzy ludźmi. Wspólnota w samym człowieczeństwie jest wszakże podstawą wszelkich innych wspólnot. Jeżeli jakakolwiek wspólnota zostanie oderwana od tej wspólnoty podstawowej, straci swój ‘ludzki’ – ‘człowieczy’ charakter”, Karol Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz.cyt., s. 330-331.

Rozdział V

Droga do zgody etycznego minimum

Wprowadzenie

W niniejszym rozdziale chcemy znaleźć odpowiedź na dwa zasadnicze pytania: Czy istnieje możliwość porozumienia między Kościołem wyznaczającym etyczne priorytety dla demokratycznego ustroju, a środowiskiem liberalnym czy laickim, które w większości chciałoby widzieć demokrację pozbawioną takich obowiązujących wszystkich wyznaczników, spychając kwestie etyczne w obszar indywidualnych preferencji i decyzji swoich obywateli? I pytanie drugie: O jakie minimum etyczne dla demokracji dopomina się Jan Paweł II, bez którego uważa ten system za niepełny i pozbawiony gwarancji na trwałe zabezpieczenie godności człowieka?

Pierwszym podstawowym warunkiem, który muszą spełnić obie strony – strona reprezentowana przez chrześcijaństwo, czy tylko sam Kościół katolicki, i strona laicka wyznająca różne wartości humanistyczne i świeckie ideologie – to znalezienie jakiejś wspólnej platformy dialogu. Drugim warunkiem jest uznanie, że Kościół ma prawo, a nawet obowiązek wynikający z jego powołania, do uczestniczenia w dyskusjach nad wartościami demokratycznymi, a tym samym do kształtowania przestrzeni publicznej. Niestety, coraz częściej słyszy się głosy, jakoby obecność Kościoła we wskazanych wyżej obszarach jest z jego strony uzurpowaniem sobie prawa do ingerowania w sprawy, które go nie powinny dotyczyć (polityka, gospodarka, kultura), lub że poprzez takie działania dąży do przywrócenia średniowiecznego porządku, w którym do niego należał głos decydujący.

Na szczęście w kwestii obecności pierwiastka religijnego w życiu publicznym jest też wiele głosów umiarkowanych. Do nich możemy chyba zaliczyć wypowiedź obecnego prezydenta Stanów Zjednoczonych, Baracka Husseina Obamy wywodzącego się z partii demokratów, który w jednym ze swoich wystąpień powiedział: „Demokracja wymaga, aby ci, którzy powodowani są pobudkami religijnymi przedkładali swe racje w języku wartości

uniwersalnych, a nie właściwych danej religii”¹. Stanowisko takie, choć może nie w pełni satysfakcjonuje tę część społeczeństwa, która żyje silnymi inspiracjami religijnymi, to jednak stwarza nadzieję, że i jej głos nie będzie marginalizowany i z góry skazany na odrzucenie, jako nieprzystający do demokratycznych standardów.

Zapewne wiele racji miał Alexis de Tocqueville twierdząc, że „każda religia odpowiada jakimś określonym przekonaniom politycznym. Umysł ludzki ma naturalną skłonność do podporządkowania społeczeństwa wedle wzorca państwa Bożego. Usiłuje on, jeżeli można tak się wyrazić, *dopasować* ziemię do nieba”². Nie znaczy to jednak, że za każdym głosem krytycznym wobec demokracji, wywodzącym się ze środowisk takiej czy innej religii, kryje się jej wróg dążący do wprowadzenia teokratycznego porządku państwowego. Doskonale wiedział o tym Tocqueville, obserwując jak w Ameryce Kościół katolicki oraz inne wyznania chrześcijańskie przyczyniają się do tworzenia etosu demokracji wpływającego wprost z Ewangelii.

Demokracja nie jest – by użyć tu porównania zaczerpniętego z teorii gier – grą o sumie zerowej, w której gdy jedna strona sporu wygrywa, to druga musi przegrać wszystko; gdy jedna opcja polityczna zdobywa społeczne poparcie dla swego programu, to druga musi odejść w niebyt. Demokracja jest, a w każdym razie ma szansę być, grą o sumie dodatniej, w której każdy coś wygrywa, każda strona sporu coś zyskuje, a dzieje się tak dzięki instytucji *konsensusu*, który co prawda nie pozwala żadnej ze stron czuć się w pełni stroną wygraną, ale też i nie przegraną. *Konsensus* jako porozumienie zawarte między różnymi stronami poprzedzony jest dyskusją, w której każda ze stron przedkłada swoje racje, a gdy niemożliwe okazuje się podjęcie decyzji w pełni satysfakcjonującej wszystkich, uzgadnia się rozwiązanie *kompromisowe*.

Kościół akceptuje te reguły gry demokratycznej. Jednakże stoi na stanowisku, iż istnieją takie wartości, które w żaden sposób nie mogą być jej przedmiotem, nie mogą być poddawane pod osąd opinii publicznej, czy być przyjmowane w wyniku głosowania. *Konsensus* co do ich zabezpieczenia musi niejako wyprzedzać demokratyczne procedury i instytucje, na których to dopiero mogą one sprawnie i z pożytkiem dla człowieka i społeczeństwa funkcjonować. Te wartości w nomenklaturze katolickiej nauki społecznej noszą nazwę „podstawowych”, gdyż warunkują one „minimum etyczne”. Dla Jana Pawła II to „minimum etyczne” wyrasta z godności osoby ludzkiej i zarazem ją zabezpiecza. A w sposób bardzo syntetyczny ujął je Jan Krucina: „Minimum etyczne, ułożone z wierności i wiary,

¹ „Res Publica Nowa” wiosna-lato 2008.

² Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, dz.cyt., t.I, s. 257.

sprawiedliwości i prawdziwości, solidarności i tolerancji, a zwłaszcza wolności rozumianej jako wolność dla drugich oto wartości, bez których żadne społeczeństwo na dłuższą metę nie zdoła się rozwijać. Wartości tych samo nie potrafi sobie nadać – musi je otrzymać od sumiennych i odpowiedzialnych obywateli, gdyż tylko oni wnoszą przekonania o wartościach w obręb życia społecznego”³.

Aby gruntownie odpowiedzieć na postawione na początku pytania przyjmijmy następujący porządek rozważań. W pierwszym paragrafie zaprezentujemy postulat neutralności światopoglądowej wysuwany przez tzw. humanizm laicki, który mniej lub bardziej zdecydowanie opowiada się za odsunięciem religii z debat dotyczących porządku ustrojowego oraz ładu społecznego w demokracji. Polemikę Kościoła z tym stanowiskiem przedstawimy w paragrafie drugim. Natomiast poszukując wspólnej platformy, na której światopogląd chrześcijański i laicki mogłyby znaleźć miejsce spotkania i twórczej debaty dotyczącej demokracji zawędrujemy w obszar praw człowieka. Zobaczymy, co w tej kwestii łączy, a co jeszcze dzieli oba światopoglądy i wyznaczymy ewentualne perspektywy rozwoju dla zbudowania jakiegoś *konsensusu*. Ostatni, czwarty paragraf, w pełni poświęcony będzie analizie janopawłowego nauczania na temat wartości podstawowych stanowiących owo „minimum etyczne” dla demokracji, zawarte głównie w encyklice „*Evangelium vitae*”.

³ Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s. 201.

1. Postulat neutralności światopoglądowej i etycznej państwa w dawnych i współczesnych rozważaniach na temat demokracji

Neutralność światopoglądowa państwa (inaczej świeckość, rozumiana jako przeciwieństwo teokracji), jest jednym z fundamentalnych założeń ustroju demokratycznego. Z postulatu tego wynika, że struktury i instytucje państwowe, których głównym zadaniem jest troska o dobro wspólne społeczeństwa, nie powinny preferować jednego tylko systemu wartości, jednej religii czy światopoglądu, a dyskryminować pozostałe. Ale też przedstawiciele jednego Kościoła czy światopoglądu nie mogą domagać się dla siebie uprzywilejowania z pogwałceniem praw innych wyznań. Sytuacja taka nie może mieć miejsca nawet wówczas – przekonuje Theodor Herr⁴ – gdy większość danego państwa stanowią np. katolicy.

Marek Balicki reprezentujący laicki sposób myślenia definiuje neutralność światopoglądową państwa jako: „(...) bezstronność w sprawach przekonań religijnych. Neutralne światopoglądowo państwo nie popiera ani nie preferuje żadnych orientacji filozoficznych i światopoglądowych oraz zapewnia wolność sumienia i swobodę kultu religijnego. Neutralność światopoglądowa państwa jest – obok wolności, równości, sprawiedliwości i praworządności – jedną z fundamentalnych wartości demokratycznych. Neutralność światopoglądowa państwa jako jedna z wartości gwarantujących demokratyczny system rządów powinna być pod szczególną ochroną. Zachowanie funkcjonariuszy państwowych nie może pozostawiać żadnych wątpliwości, że organy władzy państwowej pozostają neutralne w stosunku do wszystkich religii i że pozostają poza jakimkolwiek wpływem hierarchii kościelnej. Takie są wymogi demokracji”⁵. Trudno się dzisiaj z tą opinią nie zgodzić, choć trzeba zarazem pamiętać, że neutralność światopoglądowa państwa nie

⁴ Patrz: Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 359.

⁵ Marek Balicki, *Dlaczego państwo neutralne światopoglądowo?*, [W:] „Res Humana” 6/55, 2001, s. 3-4. Sekularyzację jako niezbędny warunek do zaistnienia demokracji wymienia także prezydent RP Aleksander Kwaśniewski: „- *Jaką ma Pan wizję rozwoju wypadków w regionie po obaleniu Saddama?* – Nie chce mi się wierzyć w opinię, która jest powtarzana dość bezmyślnie – że Arabowie czy Irakijczycy są niezdolni do demokracji. – *W tych argumentach chodzi raczej o to, że demokracja typu zachodniego jest produktem pewnej historii. A kraje arabskie mają inną historię.* – Demokracja typu zachodniego tak. Ale przecież nie demokracja w ogóle, czy to, że można wybierać władzę, że można szanować prawo... Uważam, że akurat Irakijczycy są do zbudowania społeczeństwa demokratycznego bardziej zdolni niż inni. To jest bardzo zsekularyzowane społeczeństwo.” „*Prezydent o Polsce, Europie, Ameryce i wojnie z Irakiem*” - Wywiad z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim przeprowadzili Artur Domosławski i Jarosław Kurski [W:] „Gazeta Wyborcza” 12-13 IV 2003, s. 9-10.

oznacza jego laickości. A bardzo często przedstawiciele tego światopoglądu chcieliby, by państwo było właśnie laickie.

Zgódźmy się jednak, że przekonanie o neutralności światopoglądowej państwa nie budzi dziś większych kontrowersji. Wynika to z doświadczeń wojen religijnych, których polem była Europa w XVI i XVII wieku. Idea tolerancji religijnej, która później zaistniała zakończyła hańbiącą chrześcijaństwo sytuację. I choć nie doszło wówczas – a i dzisiaj jest jeszcze bardzo daleko – do pojednania między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi, to jednak wartość pokoju okazała się silniejsza niż teologiczne różnice.

Dzisiaj jednak takich sporów nie prowadzi się na drodze politycznej. Kraje demokratyczne zachowują swoją neutralność religijną i nie angażują się w wewnętrzne sprawy Kościołów, chyba że problem zahacza o ustawodawstwo cywilne. Nie znaczy to jednak, iż kwestia neutralności osiągnęła taki stopień jurydycznej perfekcji, że nie występują tu kontrowersje.

Zanim jednak rozważymy konkretne sytuacje sporne, to przyjrzyjmy się jak Kościół postrzega wolność religijną, która jest dla niego właściwą przesłanką do uznania neutralności światopoglądowej państwa.

Dokumentem o epokowym znaczeniu dla budowania świadomości tolerancji religijnej jest Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* powstała podczas Drugiego Soboru Watykańskiego⁶. W niej to Kościół oświadcza, iż „(...) osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w taki sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne” (DWR 2).

Powtórzmy i podkreślmy: wolność religijna ma swoje uzasadnienie w naturze człowieka, w jego godności i wolności. Nikt i nic nie może tego prawa naruszyć, nie narażając się na pogwałcenie tego, co Bóg dał człowiekowi w chwili jego stworzenia. Wyrazicielem i wewnętrznym stróżem owej wolności jest ludzkie sumienie. Zatem nikt nie

⁶ Deklaracja o wolności religijnej, dz.cyt.

może przeszkadzać drugiemu w praktykowaniu przekonań religijnych, ani nie może mu ich narzucać. Ojcowie soboru uczą, iż „jednym z zasadniczych punktów nauki katolickiej, zawartym w słowie Bożym i nieustannie głoszonym przez Ojców, jest zdanie, że człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać” (DWR 10).

Tu jednak musimy zwrócić uwagę na dwie pojawiające się czasem nieścisłości i związane z tym nadinterpretacje. Po pierwsze, neutralność światopoglądowa państwa nie oznacza bynajmniej, że Kościół nie ma prawa zabierać głosu w sprawach dotyczących wszystkich obywateli. Naturą Kościoła jest służba Bogu poprzez służbę człowiekowi. Nie ogranicza się ona jednak tylko do obszaru liturgiczno-pobożnościowego czy charytatywnego, jakby chcieli jego przeciwnicy, ale obejmuje także nauczanie, i to zarówno prawd ściśle związanych z Bogiem i losem człowieka po śmierci, jak również tych, dotyczących zasad moralnych pozostających w ścisłym związku z zasadami współżycia społecznego. Kościół ma zatem prawo do oceny moralnej działań instytucji państwowych. Podobnie zresztą, jak i każda inna organizacja.

Drugie nieporozumienie dotyczy poglądu głoszącego, iż „religia jest sprawą prywatną” tego, który jest jej wyznawcą. Rzeczywiście, to, czy ktoś chce przynależeć do tego, czy też innego Kościoła, jest jego sprawą osobistą, i nie należy mu tego zabraniać ani też narzucać. Problem zaczyna się jednak wówczas, gdy uświadomimy sobie, że za przyjęciem określonej religii idzie afirmacja zasad, które ona głosi, także tych, które określają normy moralne przekładające się na zasady życia społecznego. Czy zatem neutralność światopoglądowa państwa wymusza taką samą neutralność tych, którzy funkcjonują z jego ramienia w życiu publicznym? Czy polityk, samorządowiec lub urzędnik państwowy będący członkiem Kościoła katolickiego w trakcie wykonywania swoich zadań musi zawiesić swoje światopoglądowe przekonania? Domaganie się tego byłoby sprzeczne z naturalnym prawem do wolności sumienia. Trudno też uznać za normalną, sytuację w której ktoś jest katolikiem w godzinach od... do.... Sensownie brzmi tu także argument Theodora Herra, który twierdzi, że „demokracja pluralistyczna żyje właśnie dlatego, że biorą w niej aktywny udział różne grupy społeczne, które wpływają na kształt życia moralnego, kulturalnego i politycznego. Skąd brać bowiem żywy i pobudzający do działania etos społeczny, jeśli nie od grup społecznych, zwłaszcza religijnych i światopoglądowych?”⁷. Zatem pluralizm nie oznacza zamrożenia czy zawieszenia własnych poglądów i wartości, jakimi się kierujemy, ale właśnie ich uaktywnienie i pokazanie. Gdybyśmy dążyli do całkowitej eliminacji religii z przestrzeni

⁷ Theodor Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 361.

publicznej, to nie chodziłoby nam już o neutralność światopoglądową państwa, ale o jego laickość.

Zatrzymajmy się teraz dłużej właśnie nad zagadnieniem laickości i odpowiedzmy sobie na trzy podstawowe pytania: Jakie poglądy na świat i człowieka głosi laicyzm? Jakim wartościom służy? oraz: Czy laicyzm jest światopoglądem? Właściwą metodą do opracowania tego zagadnienia będzie, po pierwsze, zapoznanie się z laicyzmem „u źródeł”, a więc rozpoznamy samoświadomość zwolenników tego kierunku na materiałach przez nich opracowanych, po drugie, skonfrontujemy je z tym, co na temat laicyzmu piszą autorzy niezależni. Na koniec zobaczymy, co o laicyzmie sądzi Kościół.

Credo współczesnego laicyzmu możemy odnaleźć w artykule wydanym przez francuskie środowisko humanistów w Paryżu w 2001 roku zatytułowanym: „Livre Blanc de la laïcité”, opublikowanym w Polsce przez czasopismo „Res Humana”⁸, zajmujące się propagowaniem humanizmu, racjonalizmu i kultury świeckiej.

Choć samo słowo „laicyzm” powstało dość niedawno, bo w obecnie nadawanej mu treści funkcjonuje dopiero od 1905 roku, to zrozumiałe, że historycznym źródłem tego prądu intelektualnego jest Oświecenie. Z tego też okresu wywodzą się postulaty składające się na istotną treść laicyzmu. Należą do nich: w kwestii etycznej – całkowita wolność sumienia; w obywatelskiej – oddzielenie Kościołów od państwa. „Laicyzm – czytamy w tym artykule – to zasada kierująca życiem w społeczeństwie demokratycznym. Według niej wszyscy ludzie, bez względu na status społeczny, pochodzenie i wyznanie, oraz niezależnie od podjętych zobowiązań, mają prawo do bycia sobą i samodzielnego decydowania o swoim losie oraz są odpowiedzialni za swój rozwój”⁹.

Pojawienie się laicyzmu nastąpiło w krajach gdzie dominującą siłą społeczno-kulturową i polityczną dysponował Kościół katolicki. Myśl dążąca do emancypacji społeczeństwa i jego państwa od Kościoła pojawiła się u XVIII-wiecznych filozofów. W swych postulatach nawoływali przede wszystkim do wolności myśli, przekonań religijnych, swobody wypowiedzi i działań politycznych. Oświeceniowi myśliciele wypowiedzieli wojnę dwóm absolutyzmom: kościelnemu i monarszemu. Z niemałym jednak oporem doprowadzono w XIX wieku we Francji do nastania rządów republikańskich, które dokonały oddzielenia Kościoła od państwa. Można powiedzieć, że formowanie się laicyzmu we Francji przechodziło przez kilka etapów: od renesansu przez reformację i rewolucję, aż do republiki. Pomimo intensywnego i programowo konsekwentnego eliminowania Kościoła

⁸ *O laicyzmie* [W:] „Res Humana” 1/56, 2002, s. 25 nn.

⁹ Tamże, s. 25.

z życia społecznego, nie zlikwidowano nigdy do końca jego wpływu na społeczeństwo. Dzisiaj jednak, z powodzeniem możemy powiedzieć, że Francja realizuje przede wszystkim laicki model porządku społecznego, ze szczególnym wyczuleniem na eliminację wszelkich oznak religijności z przestrzeni politycznej czy nawet społecznej.

Sferę aksjologii laickiej wypełnia humanizm, który „(...) opiera się na zasadzie całkowitej wolności sumienia. Składają się na nią: swoboda krytycznego myślenia, prawo do wiary lub niewiary w Boga, umysłowa niezależność od przymusu religijnego, politycznego czy gospodarczego, emancypacja stylu życia, uwolnienie go od wszelkich *tabu*, dominujących przekonań i dogmatów”¹⁰. Zwolennicy tego poglądu nie kryją, że ich celem jest wyzwolenie człowieka od wszystkiego, co w ich przekonaniu prowadzi do jego alienacji, a więc wierzeń atawistycznych, uprzedzeń, dogmatów, niepotwierdzonych przekonań, szkodliwych ideologii, kulturowej presji, oraz przymusu gospodarczego, społecznego, politycznego i religijnego.

Celem ich działań jest takie uformowanie człowieka, który będzie cechował się krytycyzmem umysłu oraz poczuciem solidarności i braterstwa z innymi członkami społeczeństwa. Aby to osiągnąć, trzeba rozpocząć intensywną pracę edukacyjną zarówno na polu intelektualnym, jak też moralnym i obywatelskim.

Cnota krytycyzmu – bo chyba tak ją tu można nazwać – możliwa jest to osiągnięcia tylko w prawnie zagwarantowanej wolności myśli, słowa i wypowiedzi publicznej. Autorzy tego tekstu zwracają jednak uwagę na pewną ambiwalencję nowoczesnych środków komunikacji, które mogą zarówno rozwijać swobodę myśli, jak też działać ograniczająco, za pomocą różnych metod manipulacji.

Ideał moralny w laicyzmie jest dość prosty: „Opiera się na zasadzie wzajemnej tolerancji i poszanowaniu innych i siebie samego. Dobro – to wszystko, co wyzwala, prowadzi do wolności; zło – to wszystko, co zniewala lub pozbawia godności. Laicyzm więc zapewnia istocie ludzkiej możliwości mądrego patrzenia na świat i przyjmowania na siebie pełnej odpowiedzialności za swoje myśli i czyny”¹¹.

Jak widzimy, moralność laicka dostrzega społeczny i indywidualny charakter człowieka i dąży do znalezienia takich norm etycznych, które pogodzą obie strony ludzkiej natury. Uważają, że zasady moralne, które promują są zdolne zagwarantować harmonijne współzycie międzyludzkie, będące zarazem fundamentem demokracji. Są też przekonani

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ Tamże.

o możliwości zlikwidowania nierówności społecznych i fanatyzmu stanowiących główne przeszkody do pełnego rozwoju człowieka jak i społeczeństwa.

Główną wartością, poza oczywiście wolnością, jest dla zwolenników laicyzmu tolerancja. Dlatego są przeciwni wszystkiemu, co stoi na przeszkodzie do jej osiągnięcia. Do największych swych wrogów zaliczają ideologie oparte na rasizmie i innych formach separacji. Dążą do przełamania barier, które dzielą różne rasy, kultury, religie czy grupy językowe, bez likwidowania owych odmienności. Uważają, że istniejąca separacja wcześniej czy później doprowadzi do konfrontacji i przemocy. Trzeba zatem stworzyć, na bazie tolerancji, świadome swych różnic społeczeństwo akceptujące taki stan rzeczy, a nawet upatrujące w tym piękno i kulturową siłę. W przeciwieństwie do anglosaskiego modelu „pozytywnej separacji” laicyzm dąży do integracji, bo tylko ona jest w stanie zaspokoić wolnościowe pragnienia jednostek i grup społecznych. Integracja nie może też przybierać formy asymilacji, która w praktyce równałaby się eliminacji inności.

Autorzy artykułu kończą prezentację laickiej etyki wskazaniem na bliską jej ideę moralnej sprawiedliwości: „Etyka laicka łączy się wreszcie w sposób logiczny ze sprawiedliwością społeczną, polegającą na równości praw i możliwości. Tę równość warunkują edukacja laicka, szkoła, prawo do informacji i nauka krytycznego myślenia”¹².

W praktyce laicyzm odwołuje się do wyraźnego oddzielenia sfery prywatnej od publicznej. Na tej podstawie, w życiu osobistym, każdy ma prawo działać w sposób dla siebie dowolny – na tyle, na ile pozwala mu na to sumienie. Może swobodnie rozwijać i głosić swoje poglądy polityczne, filozoficzne czy religijne. Inaczej sprawa wygląda w sferze publicznej. Tutaj obywatel musi przestrzegać norm określonych w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela będących fundamentem porządku republikańskiego. Dotyczy to zarówno jednostki jak i wspólnoty, Kościoła, partii politycznej czy innych podmiotów.

Również praktyczny charakter ma oddzielenie Kościołów od państwa. Zasada ta jest tak silna, że nie można jej modyfikować czy szukać dla jej złagodzenia wyjątków. Konsekwencją takiego stanowiska jest to, iż troska o materialne utrzymanie Kościołów spoczywa wyłącznie na ich członkach. Jest to także formą zabezpieczenia państwa przed pokusą faworyzowania któregoś z wyznań. Państwo też nie wnika w sprawy wewnętrznyznaniowe, jak i międzywyznaniowe. Strzeże ono jedynie prawem do swobodnego zrzeszania się tych, którzy tego pragną.

Nad formacją laicką czuwa szkoła, środowiska artystyczne, media itd. Wiele starań czyni się, aby „(...) żaden dogmat religijny, żadne tabu, grupa nacisku gospodarczego lub

¹² Tamże, s. 32.

ideologicznego nie mogła w jakikolwiek sposób ograniczyć wolności, np. zniszczyć witalności i energii mniejszości, poprzez pogorszenie ich sytuacji ekonomicznej. To właśnie w imię laicyzmu trzeba odrzucić wszystkie formy stereotypowego myślenia¹³ – kończą, w duchu manifestu, autorzy artykułu sławiącego laicki model życia.

Kolejnym artykułem prezentującym zasady myśli i działań środowisk laickich jest tekst sekretarza generalnego Międzynarodowej Ligi Kształcenia Ustawicznego z siedzibą w Paryżu Anne-Marie Franchi zatytułowany „Laicyzm w Europie”¹⁴. Autorka chcąc przybliżyć czytelnikowi historię ruchu laickiego na Starym Kontynencie rozpoczyna od prezentacji dziejów laicyzmu we Francji, skupiając się głównie na relacji między państwem a Kościołem. I tak dzieje stosunków między tronem a ołtarzem mają tu charakter wyraźnie ewolucyjny. Najpierw była „fuzja”, czyli Kościół miał monopol zarówno w sprawy wiary jak też – w mniejszym lub większym stopniu – w kwestii rządzenia państwem. Po nim nastąpił okres „emancypacji”, czyli stopniowego i nierównomiernego procesu oddzielania władzy od Kościoła. Pewną sytuacją kompromisową wobec emancypacyjnego naporu były przypadki określone przez autorkę terminami: „unijne lub nadania”, gdzie przyznawano Kościołom status, albo religii państwowej, albo wyznania większościowego, dając im równocześnie pewne przywileje. Wówczas to rozpowszechniły się „konkordaty”, czyli umowy międzynarodowe zawierane pomiędzy konkretnym państwem a Stolicą Apostolską, określające pozycję Kościoła katolickiego.

W końcu, od 1905 roku istnieje we Francji „separacja” między Kościołem a państwem. Uchwalona wówczas ustawa o laicyzmie głosi, że „władze Republiki nie uznają i nie wynagradzają żadnego wyznania”, co miało miejsce wcześniej. Jak twierdzi autorka artykułu: „Ustawa z 1905 r. nie jest antyreligijna, uznaje bowiem istnienie religii oraz przejawy kultu w przestrzeni publicznej. Opiera się na zasadzie podziału funkcji, nazywanej zasadą ‘podwójnej niekompetencji’: pierwsza dotyczy wszelkich religii, które nie są kompetentnymi gwarantami jedności państwa ani nie zapewniają równości i wolności obywatelom; druga to ‘niekompetencja’ państwa w sprawach natury religijnej i filozoficznej. Laicyzm przeciwstawia się zatem wszelkiemu klerykalizmowi”¹⁵. W obrębie jego działania znajdują się: edukacja, służba zdrowia, sądownictwo, system podatkowy, oraz problemy związane z ludzką seksualnością, stosunkiem do śmierci, sprawiedliwością społeczną, kulturą itp.

¹³ Tamże.

¹⁴ Anne-Marie Franchi, *Laicyzm w Europie* [W:] „Res Humana” 3/58, 2002, s. 32 nn.

¹⁵ Tamże, s. 32.

Laicyzm za wartość największą uznaje wolność jednostki. Dlatego jest przeciwnikiem dogmatów i ścisłych reguł obowiązujących w społeczeństwie. Etyka laicka opiera się na szanowaniu różnic i ich promowaniu.

To, dlaczego właśnie we Francji świadomość laicka odniosła pierwszy i największy sukces w kwestii organizacji państwa Anne-Marie Franchi tłumaczy następująco: „(...) we Francji była większa niż gdzie indziej potrzeba laicyzmu i większe szanse na jego powstanie. Potrzeba pojawiła się w następstwie gwałtownych konfliktów z autorytarnym Kościołem, który po dojściu do władzy rościł sobie prawo do sprawowania rządów doczesnych i duchowych. Szansa zaś wynikała z tradycji prawnych i administracyjnych, rozwiniętych we Francji na szeroką skalę, oraz filozofii politycznej domagającej się równych praw do wolności wyznania. Nie mniej ważną rolę odegrała wola polityczna republikańców, dążących do zagwarantowania wszystkim dostępu do edukacji, integracji społecznej i kulturowej. Do powstania ruchu laickiego przyczyniła się też opinia publiczna, przeciwna do pewnego momentu przymierzu hierarchii kościelnej z rojalistyczną prawicą, które miało później miejsce także w Hiszpanii i Portugalii. Dlatego właśnie w 1905 r. wiele prądów i ugrupowań przemówiło wspólnym głosem”¹⁶.

Macierzą laicyzmu jest Oświecenie¹⁷, które wypromowało krytyczno-racjonalne myślenie, rozwój nauk przyrodniczych oraz, w sferze społecznej, żądanie równych praw dla

¹⁶ Tamże, s. 33.

¹⁷ Nie będziemy tu szczegółowo przybliżać i analizować prądów intelektualnych tej epoki. Niech nam za pewne wyjaśnienie tego zagadnienia posłużą myśli Immanuela Katna: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem, tak oto brzmi hasło oświecenia (...) każdemu pojedynczemu człowiekowi trudno jest wydobyć się z niepełnoletności, która stała się prawie jego drugą naturą. Polubił ją nawet, tę swoją niepełnoletność, i nie jest rzeczywiście zdolny tak od razu zacząć posługiwać się swym własnym rozumem – nigdy bowiem nie pozwolono mu nawet uczynić próby w tym kierunku. Dogmaty i formułki – owe mechaniczne narzędzia rozumnego używania, a raczej nadużywania swych naturalnych zdolności – to dzwoneczki błazeńskie wiecznie trwającej niepełnoletności. Gdyby człowiek pojedynczy się nawet od nich uwolnił, nie potrafiłby w jakiś sposób przeskoczyć nawet najwęższego rowu – nie przywykł bowiem do tak swobodnego poruszania się. Toteż tylko niewielu ludziom udało się wydobyć z niepełnoletności dzięki własnej pracy swojego ducha i stanąć pewnie na swych własnych nogach (...).

Natomiast taki wypadek, by publiczność oświeciła się sama, jest raczej możliwy; co więcej: nawet nieunikniony, jeśli pozostawić publiczności wolność. Znajdą się bowiem wśród niej zawsze ludzie samodzielnie myślący, i to nawet pośród opiekunów dużego stada, którzy zrzuciwszy z siebie jarzmo niepełnoletności szerzyć będą dookoła siebie ducha rozumnej oceny wartości własnej każdego człowieka i samodzielnego myślenia o jego przeznaczeniu. Szczególne jest przy tym to, że publiczność, której sami przedtem narzucali jarzmo niepełnoletności, zmusza ich – podburzona przez innych opiekunów niezdolnych do wstąpienia na drogę oświecenia – do dalszego pozostawania w jarzmie; szkodliwą okazuje się więc rzeczą szerzenie przesądów – w ostatecznym rachunku bowiem mszczą się one na tych, którzy sami, względnie przez swoich poprzedników, byli ich twórcami. Dlatego też publiczność może tylko powoli dojrzeć do oświecenia. Rewolucja może wprawdzie doprowadzić do obalenia despotyzmu jednostek czy ucisku ze strony ludzi żądnych zysków i władzy, nigdy jednak nie doprowadzi do prawdziwej reformy sposobu myślenia; nowe przesady, tak jak przedtem stare, staną się nicią przewodnią bezmyślnej masy.

wszystkich ludzi. Wszystkie te trzy elementy, jak zapewnia autorka omawianego tu artykułu, składają się na powstanie francuskiego prawodawstwa i systemu politycznego.

Według Emila Poulata, na którego powołuje się Anne-Marie Franchi, konstytucja państwa laickiego powinna odpowiadać następującym kryteriom: nie powinna zawierać odwołania do Boga lub innego dogmatu religijnego; państwo nie powinno rościć sobie kompetencji w sprawy religii; należy zagwarantować wolność sumienia i wyznania oraz równość praw w tym zakresie; należy jasno określić miejsce religii w przestrzeni publicznej i określić ramy uzewnętrzniania kultu; zdefiniować zakres działań służby publicznej (w tym regulacje dotyczące zawierania ślubów, rozwodów, pochówku); nie należy zawierać konkordatu z Watykanem ani podobnych temu umów z innymi religiami; nie może być obowiązku nauczania religii w szkołach.

Analizując stan religijności w Europie autorka omawianego artykułu stwierdza stałą tendencję obojętnienia społeczeństwa na problemy wiary. Wyraźnie dostrzega proces sekularyzacji, przez który rozumie – za M. Cohenem – utratę instytucjonalnego i normatywnego wpływu religii na społeczeństwo. Utrata tego zasadniczego punktu odniesienia, jaką jest religia, może jednak spowodować odejście także od zasad i wartości gwarantujących ład we współżyciu międzyludzkim. Można przypuszczać, że konstatacja tego faktu niepokoi także autorkę tego artykułu, albowiem sekularyzacja nie jest jednak równoznaczna z laicyzacją, lecz oznacza ona głównie „dekompozycję” czy „deregulację” religii bez zdecydowanej akceptacji wartości laickich.

Zaprezentujemy jeszcze poglądy na laicyzm ukształtowane w polskim środowisku ideowo związanym z tym prądem myślowym. Przewodnikiem niech nam będzie Jerzy J. Wiatr i jego artykuł zatytułowany „Tożsamość ruchu laickiego”¹⁸. Z jednej strony stara się on rozbić panujące mity na temat laicyzmu, z drugiej, przedstawia pozytywne założenia ruchu oraz nakreśla pole działania dla niego w obecnych czasach. I tak, laicyzm często bywa utożsamiany z ateizmem i programowym zwalczaniem religii i Kościoła. Jest to, jak uważa Jerzy Wiatr, spojrzenie anachroniczne i nie mające wiele wspólnego z obecnym stosunkiem laicyzmu do religii. Jego głównym celem jest bowiem propagowanie pozytywnych wartości oraz szukanie sojuszników podzielających te poglądy i zasady, także wśród osób wierzących.

Do wejścia na drogę oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolność nie najszkodliwszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu.”, Immanuel Kant, *Co to jest oświecenie?* [W:] Immanuel Kant *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 53.

¹⁸ Jerzy J. Wiatr, *Tożsamość ruchu laickiego* [W:] „Res Humana” 3/70, 2004, s. 3 nn.

Według autora artykułu, ruch laicki opiera swą tożsamość na trzech podstawowych założeniach. Jako pierwsze wymienia „(...) świecki charakter państwa, jego neutralność wobec wszystkich wyznań i postaw światopoglądowych”¹⁹. Państwo nie może być własnością żadnej z grup społecznych ani wyznaniowych. Ma być faktycznie pojmowane jako *res publica*, czyli dobro wspólne wszystkich obywateli, a skoro tak, to musi wzniesić się ponad podziały wyznaniowe. Nie może wspierać zarówno Kościoła, jak też programowej ateizacji, tak, jak to miało miejsce w czasach stalinizmu. „Świecki charakter państwa oznacza, że władza państwowa nie jest stroną w sporach religijnych i światopoglądowych, że nie popiera (ani nie zwalcza) żadnej religii, że zachowuje wobec zróżnicowanych postaw światopoglądowych obywateli całkowitą neutralność”²⁰. Autor artykułu nie godzi się na pogląd, wedle którego światopogląd większości obywateli miałby prawo do jakiegoś uprzywilejowania. Według niego zasada większości może być słuszną, jako mechanizm demokratycznie rozwiązywanych sporów w odniesieniu do bieżącej polityki, ale nie do spraw, w których kompetentne jest jedynie sumienie ludzkie. Odnosi się to także do narzucania komuś przekonań religijnych czy uczestniczenia w religijnym kulcie.

Te teoretyczne założenia muszą oczywiście znaleźć odzwierciedlenie w ustawodawstwie państwowym. Powinno się ono kierować dobrem wszystkich obywateli i być neutralne wobec ich światopoglądowych zapatrywań. A gdy zaistnieją problemy nazbyt trudne do ustalenia kompromisu, należy odwołać się do referendum, w którym obywatele wypowiedzą się z mocą wiążącą dla ustawodawcy. Dotyczy to szczególnie kontrowersyjnej kwestii przerywania ciąży.

Drugą zasadą określającą laicką tożsamość, to etyka niezależna. W Polsce patronuje jej wybitny moralista Tadeusz Kotarbiński. Jest on twórcą koncepcji filozoficzno-moralnej, określanej jako niezależna. Zakłada ona przyjęcie określonych zasad etycznych „(...) nie z uwagi na to, że tak nakazuje jakaś religia lub jakaś ideologia, ale z uwagi na własne sumienie. Być człowiekiem porządnym, dobrym (*spolegliwym*, jak to nazwał Kotarbiński) opiekunem tych, którzy mają prawo do naszej opieki, żyć poważnie – to takie właśnie reguły moralne, które można i powinno się przyjąć nie z uwagi na nadzieję zbawienia lub strach przed wiekuistym potępieniem, nie dlatego, że tak każe czynić Bóg, lecz dlatego, że tak dyktuje nam nasze sumienie”²¹. Jak przekonuje Jerzy Wiatr, etyka niezależna stawia przed człowiekiem wielkie wymagania, ale obiecuje spokój sumienia tym, którzy nią podążają. Jest ona ponadto etyką uniwersalną, każdy, nawet człowiek wierzący, może ją stosować w życiu

¹⁹ Tamże, s. 3.

²⁰ Tamże.

nie narażając na szwank własnej wiary. „Dlatego właśnie taka etyka może być podstawą dla porozumienia ludzi o bardzo różnych światopoglądach”²² – konkluduje autor artykułu.

I wreszcie zasada trzecia, czyli tolerancja. Bez niej trudno wyobrazić sobie świadomość laicką. Choć postawę tą można i trzeba stosować w różnych sytuacjach, to jednak najważniejsza jest tolerancja religijna. Dlatego w praktyce laicy znajdują swych sprzymierzeńców wśród wyznań małych, ledwie zakorzenionych w danej kulturze, natomiast trudniej na temat tolerancji i neutralności światopoglądowej państwa rozmawia im się z religiami dużymi i silnymi. W związku z tym uważają siebie za obrońców praw religii dopiero co zaznaczających swoją obecność w społeczeństwie.

Pozostaje nam jeszcze odpowiedź na pytanie: czy laicyzm jest światopoglądem, czy też tylko nie do końca określoną, niezdefiniowaną kompozycją poglądów oddziałujących co prawda na świadomość jego zwolenników, ale na tyle otwartą i elastyczną, że nie można tu mówić o istnieniu jakiegoś jednolitego kanonu sądów? Odpowiedź na to pytanie jest dla nas o tyle istotna, że jeśli uznamy, iż laicyzm jest światopoglądem, to będzie znaczyło, że w państwie neutralnym światopoglądowo a zarazem pluralistycznym nie może mieć on przywileju na określanie stosunków międzyludzkich, czy też na wyznaczanie priorytetów aksjologicznych. Będzie musiał na równoprawnych zasadach „konkurować” z innymi światopoglądami o swoje miejsce w przestrzeni publicznej. Poza tym, jeśli zwolennicy laicyzmu domagają się państwa neutralnego światopoglądowo, to znaczy, że również nie może ono skłaniać się ku rozwiązaniom laickim, bo i on jest światopoglądem. Wielu zwolenników laicyzmu zdając sobie sprawę z tych konsekwencji czyni wiele, aby laicyzm za światopogląd nie uchodził. Czy słusznie?

Zacznijmy najpierw od zdefiniowania tego, czym jest światopogląd. „Słownik języka polskiego PWN” określa światopogląd jako „zespół ogólnych przekonań dotyczących natury świata, człowieka w świecie, sensu jego życia oraz wynikających z tych przekonań ideałów, wyznaczających postawy życiowe ludzi i wytyczających linię ich postępowania; pogląd na świat”²³. Światopogląd buduje spójny i całościowy obraz świata w oparciu o przyjęte twierdzenia. Za jego pomocą człowiek tłumaczy sobie świat oraz swoje w nim miejsce, co pozwala mu na sformułowanie istotnych egzystencjalnie i nadających sens jego życiu twierdzeń. Możemy zatem powiedzieć, że każdy człowiek ma jakiś światopogląd, choć niekoniecznie jednak musi się on wpisywać w któryś z światopoglądów naukowo zdefiniowanych i uporządkowanych.

²¹ Tamże, s. 4.

²² Tamże.

Stanisław Kowalczyk idąc za Karlem Jaspersem definiuje światopogląd jako globalną interpretację i ocenę świata. „Świat’ jest tu rozumiany jako cała rzeczywistość – pisze w „Podstawach światopoglądu chrześcijańskiego” – to jest wszystko co istnieje – łącznie z najwyższymi przyczynami widzialnego kosmosu. Z tego tytułu każdy światopogląd musi ustosunkowywać się do problemu istnienia Boga. Pogląd na świat jest oczywiście także poglądem na człowieka: jego naturę, genezę, sens życia. Światopogląd zawiera zawsze dwojakie elementy: ontologiczne i aksjologiczne. Tezy ontologiczne mówią o naturze kosmosu, człowieka i ich ostatecznych uzasadnieniach, tezy aksjologiczne to normy etyczno-społeczne wyznaczające postępowanie ludzi”²⁴.

Warto przy tej okazji przybliżyć pojęcie ideologii. Oba te zjawiska często bywają utożsamiane, a pojęcia traktowane synonimicznie. Jest to dopuszczalne jedynie przy dość szerokim rozumieniu obu zagadnień, jednak przy pewnym ich uściśleniu uwidacznia się dzieląca je różnica. Samo słowo ideologia jest złożeniem dwóch greckich słów: *idea* – wyobrażenie i *logos* – nauka, słowo. Wg Władysława Piwowarskiego ideologia to „(...) zespół poglądów będących wyrazem interesów i dążeń jakiejś grupy społecznej, przede wszystkim klasy”²⁵. Analizując tę definicję i porównując ją ze światopoglądem dostrzegamy, że, po pierwsze, ideologia może być udziałem tylko jakiejś grupy społecznej, natomiast światopogląd może mieć charakter wspólny wielu jednostkom, ale może też mieć charakter indywidualny, osobisty. Po drugie, światopogląd ma przede wszystkim do spełnienia rolę tłumaczącą istotę tego świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Ma więc charakter teoretyczny, opisowy. Natomiast ideologia w istocie ukierunkowana jest na osiągnięcie jakiegoś założonego przez siebie celu. Nie ogranicza się do teoretycznych rozważań o naturze świata, a wręcz przeciwnie, teorię podporządkowuje wyznaczonym celom, nierzadko przyjętym w sposób aprioryczny, założeniowy. Z racji na praktyczne nastawienie, ideologia w przeciwieństwie do światopoglądu ma mało teoretycznie usystematyzowany i krytycznie zweryfikowany zespół treści.

Ideologia najczęściej funkcjonuje powiązaniu z polityką²⁶. Pełni w niej rolę teoretycznej podbudowy poglądów, wyznacza program działania, oraz służy zespoleniu

²³ *Słownik języka polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, 2004, wersja elektroniczna.

²⁴ Ks. Stanisław Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 7-8.

²⁵ *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt., hasło: „ideologia”.

²⁶ „Ideologia polityczna to całokształt poglądów danej kategorii czy grupy społecznej – partii, klasy, warstwy – na strukturę społeczeństwa, na państwo i na prawo, zawierający przynajmniej następujące elementy: 1) wskazanie wartości, które dana grupa uznaje za ważne w życiu politycznym – takimi wartościami mogą być na przykład państwo, naród, silna władza, równość społeczna, wolność jednostki, pokój na świecie itp.; 2) obraz rzeczywistości politycznej wraz z jej oceną; 3) określenie metod i środków służących osiągnięciu pożądanej rzeczywistości społecznej. Ideologie nie muszą być usystematyzowane ani nie muszą zawierać wszystkich wyżej wymienionych elementów. Istotne dla każdej z nich jest jednak to, że wyznacza pewne

członków partii. Wewnętrznym miernikiem ideologii jest nie tyle prawdziwość twierdzeń, ile skuteczność ich wcielania. Dlatego współczesne badania nad ideologiami skupiają się głównie na określeniu związku, jaki zachodzi między obu tymi elementami.

Skoro mamy już zdefiniowane pojęcie światopoglądu (i ideologii), to przymierzmy je do laicyzmu i zobaczymy czy odpowiada ono jego kryteriom. Teoretycznym podłożem laicyzmu jest filozofia ukierunkowana na humanizm, racjonalizm i nauki matematyczno-przyrodnicze. Specyficznym oświeceniowym kolorytem humanizmu laickiego stawia człowieka w centrum rozważań etycznych i społecznych, czyniąc go jedynym i ostatecznym źródłem norm. Choć trudno do końca mówić, o jakimś tylko jednym, zwartym ruchu laickim, czy nawet jednej jego filozofii, to ostatecznie niezależnie od tego w ilu wariantach on występuje posiada wspólny rdzeń. Jak sami zwolennicy tego ruchu o tym mówią: „Laicyzm to światopogląd opierający się na humanistycznych zasadach, które ukształtowały się na przestrzeni wieków. Podstawową jego wartością jest przestrzeganie wolności indywidualnej. Jest głównym gwarantem pokoju w państwie. Składają się nań osobista moralność i społeczna etyka. Wyraża się poprzez chęć, działanie, a nawet opór wobec łatwej negacji czy wygodzie stereotypowego myślenia”²⁷. Nie ma więc wątpliwości, że laicyzm jest światopoglądem. W innym miejscu otwarcie też przyznają, że „według naszej tradycji, laicyzm humanistyczny jest alternatywą wobec uznanych religii i cieszy się wobec tego takimi samymi jak ona przywilejami”²⁸. Jeżeli laicyzm ma stanowić alternatywę dla Kościoła katolickiego, który wypracował określony światopogląd, to znaczy, że również laicyzm humanistyczny musi być światopoglądem. A skoro tak, to jego obecność na ideowej scenie powinna podlegać takim samym kryteriom oceny i takim samym prawom dopuszczenia do głosu, jak każdego innego światopoglądu. I to, że opiera się on wyłącznie na przesłankach rozumowych, jak sami laicy humaniści skłonni są uważać, nie czyni go bardziej uniwersalnym a przez to uprzywilejowanym, niż inne światopoglądy. Na pewno nie jest też tak, że jest on w stanie spełnić oczekiwania wszystkich, lub choćby większości członków społeczeństwa na fundamentalne problemy egzystencjalne.

wartości, czy tylko jedną wartość, jak na przykład dobro narodu.”, *Kompendium wiedzy o społeczeństwie, państwie i prawie*, dz.cyt., s. 188.

²⁷ *O laicyzmie*, dz.cyt., s. 32.

²⁸ Anne-Marie Franchi, *Laicyzm w Europie*, dz.cyt., s. 36.

2. Zasada laickości państwa w nauczaniu Kościoła

Zaprezentowane tu poglądy społeczno-moralne myślicieli przyznających się do laickiego spojrzenia na świat byłyby dla naszej pracy niepełne, gdybyśmy nie dokonali ich oceny z punktu widzenia nauki Kościoła.

W katolickiej myśli społecznej słowo „laickość” ma wiele znaczeń, a swój metodologiczny porządek zyskuje dopiero poprzez kontekst, w jakim ono występuje. W tej chwili zajmijmy się dwoma odniesieniami tego pojęcia: tzw. „zasadą laickości”, czyli poszanowaniem przez państwo wszystkich wyznań religijnych; oraz „laickością” rozumianą jako polityczne zaangażowanie katolików świeckich.

W przemówieniu skierowanym do dyplomatów Jan Paweł II powiedział, że państwo w pełni respektuje „zasadę laickości” wówczas, gdy „(...) zapewnia wspólnotom wierzących swobodę sprawowania kultu i prowadzenia działalności o charakterze duchowym, kulturalnym i charytatywnym. W społeczeństwie pluralistycznym laickość umożliwia spotkanie różnych tradycji religijnych z narodem”²⁹. A zatem utrzymujące się w niektórych demokratycznych społeczeństwach zwyczaje i prawa, wedle których izoluje się grupy społeczne jak też i jednostki, które chcą kierować się zarówno w życiu prywatnym jak i publicznym wskazaniem Kościoła, stoją w sprzeczności z wolnością sumienia i słowa, i są przejawem nietolerancji i zaborczości światopoglądu laickiego. Ukryty w tej postawie lęk przed religią wyzwała często presję na społeczeństwo domagając się usunięcia jakichkolwiek przejawów przynależności do Kościołów czy wspólnot wyznaniowych z przestrzeni publicznej. Przykładem takiej postawy jest choćby zakaz noszenia widocznych oznak religijnych (np. krzyżyków) w instytucjach państwowych, takich jak szkoły czy urzędy.

Kościół katolicki dostrzega w tym przejaw nietolerancji i łamania zasady pluralizmu z wyraźnym uprzywilejowaniem światopoglądu laickiego. Obecność Kościoła w życiu społecznym nie ma na celu zawładnięcia jego strukturami politycznymi, a jedynie realizację swej misji duszpasterskiej. Wyraźnie i dobitnie na ten temat wypowiedział się ostatni sobór w Konstytucji „*Gaudium et spes*”: „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (KDK 76). Istnieje zatem konieczność wypracowania takiego modelu pokojowej współpracy między Kościołem a państwem, by z jednej strony uszanować

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego* (12 stycznia 2004) [W:] „L'Osservatore Romano” (ed. pol.) 2004, nr 3 (261), s. 24.

autonomię i kompetencję Kościoła w sprawach religijnych, z drugiej, by państwo realizowało postulat troski o dobro wspólne wszystkich obywateli w ramach pluralizmu światopoglądowego.

W tym samym dokumencie czytamy, że choć Kościół i państwo są wobec siebie niezależne i autonomiczne, to jednak działają służąc temu samemu człowiekowi i tym samym wspólnotom. Oba też pragną przyczynić się do realizacji dobra wspólnego, będącego fundamentem każdej społeczności ludzkiej. Dlatego konieczna jest między nimi współpraca uwzględniająca „okoliczności miejsca i czasu” – jak to wyrażają Ojcowie soboru. Człowiek jest bytem wewnątrznie scalonym, realizującym swe doczesne i wieczne powołanie. Jeżeli w imię jakiejś ideologii nastąpi rozdarcie człowieka tak, że realizacja jednego powołania wykluczać będzie sprostanie drugiemu powołaniu, to rozpocznie się w nim proces alienacji, wyobcowania bądź to z jednego, bądź z drugiego środowiska. A że oba te środowiska są mu tak samo naturalne i tak samo ważne, zachwieje się w nim duchowa równowaga gwarantująca poczucie wewnętrznej jedności. Zagubienie egzystencjalne, jakie w nim nastąpi, popchnie go ku nihilizmu, relatywizmowi i sceptycyzmowi. W takim stanie ducha zaangażowanie społeczne i poczucie wspólnoty z innymi będzie gasło wzmacniając alienację.

Wypowiadając się na temat laickości państwa, Kościół z dużym naciskiem podkreśla swój sprzeciw wobec traktowania jej jako autonomii państwa wobec prawa moralnego. Wiele na ten temat czytamy w „Nocie doktrynalnej dotyczącej pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym” wydanej przez Kongregację Nauki Wiary³⁰. Na początku tego dokumentu autorzy rysują przed nami obraz współczesnego społeczeństwa, w którym zachodzące zmiany kulturowe ujawniają wiele niepewności, co do kierunku, w jakim zmierza ludzkość. Najpoważniejszym niebezpieczeństwem wydaje się być obecny relatywizm kulturowy, „(...) którego oczywistym przejawem jest teoretyczne ujęcie i obrona etycznego pluralizmu”³¹. W sposób oczywisty dąży on do odrzucenia bezdyskusyjności naturalnego prawa moralnego. Głosi ponadto, że pluralizm moralny jest warunkiem demokracji. Wolność wyboru miałyby zatem obejmować także i tą sferę życia społecznego człowieka. Nad porządkiem tego pluralizmu moralnego miałyby czuwać zasada tolerancji i szacunku dla innych ludzi i ich systemu wartości, z drugiej, aby Kościoły zrezygnowały z forsowania swojej wizji człowieka i jego moralnych zobowiązań. Dopiero odrzucenie prawnonaturalnego pochodzenia norm moralnych ziściłoby ideał demokracji, w której o tych i każdym innych zasadach życia społecznego decyduje suwerenny *demos*.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, Wydawnictwo „M”, Kraków 2003.

W ocenie autorów „Noty” „relatywistyczna koncepcja pluralizmu” nie sprzyja budowaniu prawdziwego porządku społecznego, albowiem związana jest z błędnie pojmowaną koncepcją wolności. „Wolność polityczna – głosi dokument – nie jest i nie może być oparta na relatywistycznej idei, że wszystkie koncepcje na temat dobra człowieka są równie prawdziwe i mają tę samą wartość. Wolność ta opiera się na fakcie, że polityczne przedsięwzięcia zmierzają stopniowo do konkretnego urzeczywistnienia prawdziwego ludzkiego i społecznego dobra w określonym kontekście historycznym, geograficznym, ekonomicznym, technologicznym i kulturowym. Ten skonkretyzowany sposób urzeczywistnienia i ta różnorodność uwarunkowań jest najczęściej źródłem pluralizmu orientacji i rozwiązań, jakie mogą być zaakceptowane z moralnego punktu widzenia”³².

Kościół uważa siebie za kompetentnego w wyrażaniu opinii i ocen na temat spraw związanych z rzeczywistością doczesną, chociaż nie ma prawa do formułowania konkretnych rozwiązań politycznych. Chrześcijanin świadomie uczestniczący w życiu swojej wspólnoty świeckiej winien szanować różnice poglądów w sprawach doczesnych, jednakże nie może godzić się na tę koncepcję pluralizmu, która uprawomocnia relatywizm moralny. Winien natomiast kierować się przekonaniem, że prawdziwa demokracja możliwa jest tylko na fundamencie wartości etycznych dyktowanych przez naturę ludzką. Ich legitymizacja przerasta wolę kogokolwiek i czegokolwiek, dlatego nie może być „przedmiotem negocjacji”.

Obecność świeckich katolików w tych obszarach społecznych, które odpowiadają za kształt życia państwowego bądź międzynarodowego jest więc niezwykle ważna i konieczna z punktu widzenia obrony nienaruszalnych zasad moralnych, ale także wpływania na bieżące sprawy polityczne. Dopuszczalna jest także ich obecność w różnych partiach i ugrupowaniach³³ z tym, że owego pluralizmu nie można mylić z jakimś „bezkrytycznym pluralizmem w wyborze moralnych zasad oraz istotnych wartości, stanowiących punkt odniesienia. Dopuszczalna wielość doczesnych koncepcji musi iść w parze z zachowaniem nienaruszalności źródła, z którego wypływa zaangażowanie katolików w życiu publicznym.

³¹ Tamże, s. 9.

³² Tamże, s. 11.

³³ „Trudno znaleźć jedną pozycję czy opcję polityczną, która byłaby w pełni zgodna z wymogami wiary chrześcijańskiej. Twierdzenie, że jakaś partia lub ugrupowanie polityczne w pełni odpowiadają wymogom wiary i życia chrześcijańskiego powoduje niebezpieczne nieporozumienia. Chrześcijanin nie może znaleźć partii w pełni odpowiadającej wymogom etycznym zrodzonym z wiary i przynależności do Kościoła. Jego przynależność do jakiegoś ugrupowania politycznego nie powinna być nigdy ideologiczna, ale zawsze krytyczna, aby partia i jej program polityczny znajdował zachętę do podejmowania takich form działania, które w coraz większym stopniu przyczyniałyby się do realizacji dobra wspólnego, włącznie z duchowym celem człowieka”. Papiaska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz.cyt., nr 573.

Tym źródłem jest chrześcijańska nauka moralna i społeczna³⁴. Jest ona dla nich właściwym wyznacznikiem granic, poza które wyjść nie można nie tracąc chrześcijańskiej tożsamości. Dotyczy to przede wszystkim prawidłowej koncepcji osoby ludzkiej.

Zatrzymajmy się jeszcze chwilę nad samym zjawiskiem pluralizmu. Katolicka nauka społeczna rozumie pluralizm czerpiąc głównie z filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu, gdzie związany jest on zarówno z koncepcją osoby, jak i dobra wspólnego. „Pluralizm – pisze Waldemar Irek – zapewnia (...) każdemu podmiotowi jego odrębność, stwarzając równocześnie możliwości ujawnienia jego potencjalności³⁵. Choć nie jest on wartością samą w sobie, to przyczynia się do wzbogacenia społeczeństwa o nowe wartości, jest też konieczną przestrzenią do poznania różnych rozwiązań, stanowisk i poglądów. Pluralizm aby był w pełni urzeczywistniony potrzebuje tolerancji, czyli przyznawania prawa innym osobom do posiadania i głoszenia swoich poglądów, do postępowania zgodnego z własnymi przekonaniem³⁶.

Pluralistyczna przestrzeń społeczna domaga się jednak oparcia na zasadach znacznie trwalszych niż aktualna zgoda na takie czy inne wartości, osiągnięta na drodze głosowania. Owe fundamentalne wartości, czy jak je inaczej nazywamy „wartości podstawowe” nie są i nie mogą być „wartościami wyznaniowymi”. Źródłem „wartości podstawowych”, o czym już wielokrotnie mówiliśmy, jest ludzka natura, wspólna każdemu człowiekowi. Natomiast „wartości wyznaniowe” są owocem kontaktu człowieka bądź jego wspólnoty z Nadprzyrodzonością. Depozyt owych wartości został powierzony wyznawcom danej religii i tylko oni są z nimi moralnie i duchowo związani.

Moc zobowiązująca płynąca z „wartości podstawowych” dotyczy każdego człowieka, niezależnie jaką religię czy światopogląd uznaje za prawdziwy. Świeckie struktury państwowe powinny zadbać o taki porządek prawny, który z jednej strony gwarantuje samorealizację jednostki w pluralistycznej przestrzeni, z drugiej, chroni nienaruszalność wartości podstawowych.

³⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, dz.cyt., s. 12-13.

³⁵ Ks. Waldemar Irek, *Spoleczność w świetle rozumu i wiary*, dz.cyt., s. 217.

³⁶ Według Jerzego Szackiego, tolerancja to „(...) postawa zgody na wyznawanie i głoszenie poglądów, z którymi się nie zgadzamy, oraz na praktykowanie sposobu życia, którego zdecydowanie nie aprobujemy, a więc zgody na to, aby zbiorowość, której jesteśmy członkami, była wewnętrznie zróżnicowana pod istotnymi dla nas względami. Chodzi zwłaszcza o zgodę świadomą, nie jest bowiem tolerancją faktyczne przyzwolenie dla różnic poglądów i sposobów życia, wynikające z niewiedzy lub braku zainteresowania.”, Jerzy Szacki, hasło: Tolerancja [W:] *Multimedialna encyklopedia PWN*.

Autorzy „Noty” czują się także zobowiązani wyjaśnić pojęcie „świeckości”³⁷. I tak, „W świetle katolickiej nauki moralnej świeckość pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i kościelnej – ale nie w stosunku do sfery moralnej – jest wartością osiągniętą i przez Kościół uznawaną oraz należy do zgodnie przyjmowanego cywilizacyjnego dziedzictwa”³⁸. W tym miejscu omawiany dokument cytuje wypowiedź Jana Pawła II, którą z racji na wagę również przytoczymy: „Bardzo delikatne są sytuacje, w których norma specyficznie religijna staje się albo usiłuje się stać prawem państwowym, jeśli nie uwzględnia się należycie różnicy między kompetencjami religii i uprawnieniami społeczności politycznej. Utożsamienie prawa religijnego z prawem cywilnym może powodować stłumienie wolności religijnej, a nawet ograniczyć lub przekreślić inne niepodważalne ludzkie prawa”³⁹. Na tej podstawie należy uznać neutralność państwa w sprawach specyficznie religijnych, do których należy: sprawowanie kultu i sakramentów, relacje między hierarchią a wiernymi, edukacja teologiczna i katechetyczna itp. Niedopuszczalne jest również, by o przyznaniu praw obywatelskich, czy o obsadzaniu stanowisk państwowych decydowała przynależność do takiego czy innego Kościoła. Państwo w tych sprawach ma kierować się racją dobra wspólnego, a nie światopoglądem obywateli.

Demokracja realizując postulat „świeckości” czy „laickości” rozumianej jako „neutralność światopoglądowa” państwa musi zarazem stworzyć przestrzeń dla swobodnego przepływu myśli, idei, gustów, poglądów politycznych, wyznaczania sobie życiowych celów itd., oraz ustanowić prawo gwarantujące możliwość powstawania różnych partii politycznych, stowarzyszeń, ruchów czy organizacji. Innymi słowy musi zagwarantować „pluralizm”. Jeśli go zabraknie lub będzie mocno zawężony, będziemy mieli do czynienia z totalitaryzmem (monizmem światopoglądowym). Gdzieś w obszarze takiego państwa mieści się komunizm i ustroje tzw. demokracji ludowej czy socjalistycznej, a także niektóre teokracje. Skoro więc pluralizm jest tak ważnym elementem w mechanizmie sprawnie działającej demokracji, to musimy w naszych rozważaniach poświęcić mu nieco więcej miejsca.

Pluralizm rozumiany jako różnorodność postaw, poglądów, gustów czy zainteresowań poszczególnych jednostek w społeczeństwie jest czymś naturalnym, a zatem i uprzednim wobec demokracji jako systemu rządzenia. Jeśli tak rzeczywiście jest, to kwestią oczywistą jest i to, że demokracja powinna być niejako wyrazicielem owego pluralizmu, a nie

³⁷ Tłumaczenie tej „Noty” dokonane przez redaktorów „L’Osservatore Romano” edycji polskiej (nr 2/2003) posługuje się pojęciem „laickość” zamiast „świeckość”, jak to czyni cytowane przez nas źródło.

³⁸ Tamże, s. 20.

³⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991: ‘Jeśli pragniesz pokoju, szanuj sumienie każdego człowieka’*, cytata za: Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, dz.cyt., s. 20.

jego tłumikiem. Nie powinna ona zacierać różnic, a jedynie, mając na celu to dobro wspólne jakim jest ład i pokój, pełnić rolę porządkującą ową różnorodność. Nie jest przecież niczym odkrywczym stwierdzenie, że tam, gdzie istnieje różnica poglądów, dochodzić może do konfliktów i niepokoi grożących destabilizacją społeczną. Rolą państwa, a szczególnie państwa demokratycznego, jest więc stworzenie różnorodnych form łagodzenia konfliktów. Służyć temu powinno prawo oraz właściwe normy obyczajowe⁴⁰.

Nieraz jednak zdarza się, że władze państwowe (a także grupy, partie czy stowarzyszenia), pod pozorem niedopuszczania do konfliktów czy chaosu, mogą zawęzić swobodę działania obywateli do tego stopnia, że autentyczna możliwość wyrażenia swojej odmienności może okazać się niemożliwa. To oczywiście podważa zasadę pluralizmu społecznego, jak też narusza prawo jednostki do wolności sumienia i zgodnego z nim działania. Może się jednak zdarzyć i tak, że groźba owego chaosu będzie rzeczywista, a w konsekwencji niemożliwe będzie podjęcie jakiegoś przedsięwzięcia bądź uchwalenia jakiegoś prawa. Taka różnorodność będzie działała, jeśli nie wprost destrukcyjnie to przynajmniej hamująco na rozwój wspólnoty czy społeczności. W takim przypadku koniecznością staje się wypracowanie jakiegoś konsensusu, który z natury rzeczy nie zadowoli wszystkich i w pełni, ale odblokuje istniejący impas w sprawie podjęcia jakiejś decyzji. W konsekwencji przecież, trwanie w decyzyjnym zawieszeniu może okazać się czymś gorszym, niż rezygnacja z części swoich racji.

Widzimy, że pluralizm jest zjawiskiem naturalnym dla każdej społeczności i że stanowi dla niej zarówno ubogacenie jak i pewne zagrożenie. W związku z tym myśliciele społeczni zajmujący tym zagadnieniem podzielili się na dwa obozy: jedni dostrzegali przede wszystkim zalety różnorodności oraz ich naturalne pochodzenie (głównie liberałowie), drudzy uważali, że choć jakaś różnorodność jest rzeczywiście udziałem człowieka, to jednak jest ona częściej źródłem społecznego zła niż dobra. Ci ostatni obciążyli pluralizm winą za nierówności społeczne, szczególnie w aspekcie materialno-bytowym (tak uważali marksiści). Marcin Król w swoim „Słowniku demokracji” uważa jednak, że zachodzi tu świadome bądź nie nieporozumienie. Pluralizm oznacza przede wszystkim „nieidentyczność”, która nie musi generować nierówności⁴¹. Natomiast zdecydowanie twierdzi, że każda uniformizacja wcześniej czy później doprowadzi do ograniczenia wolności, bez szans na zagwarantowanie sprawiedliwej równości.

⁴⁰ Por: Marcin Król, *Słownik demokracji*, dz.cyt., s. 17.

⁴¹ Por: Tamże, s. 19.

Konflikty w społeczeństwie istnieją od zawsze i będą istniały nadal. Problemu tego nie sposób na stałe wyeliminować poprzez likwidację odmienności. One najczęściej mają naturalny charakter czy swe źródło i walka z nimi za pomocą ustaw i rozporządzeń, to wkraczanie władzy na niezwykle grząski grunt społecznej wrażliwości. Siłą demokracji i do pewnego stopnia miernikiem jej skuteczności, będzie to, na ile władza potrafi, z jednej strony twórczo wykorzystać ową różnorodność, z drugiej, nie dopuścić do eskalacji żądań jednej grupy kosztem innej. Sam konflikt przecież nie od razu musi być destrukcyjny. Wymiana myśli, ścieranie się przekonań, rotacja na stanowiskach w urzędach publicznych może być formą poszukiwania optymalnego rozwiązania służącego rozwojowi państwa. I nie ma żadnego paradoksu w stwierdzeniu, że prawdziwym zagrożeniem dla demokracji nie jest konflikt, ale brak konfliktu. Sytuacja taka bowiem, może być związana albo z tym, że istnieje powszechna obojętność na sprawy ogólnospołeczne (no, chyba że jest już tak dobrze, że nie ma się czym zajmować!) lub, że tak naprawdę demokracja koncesjonuje pluralizm, ale wówczas mamy do czynienia z totalitaryzmem, a nie z demokracją.

Demokracja może jednak cierpieć na brak pluralizmu. I źródłem tego wcale nie musi być restrykcyjne państwo. Przywoływany już tu Marcin Król twierdzi, że ograniczenie różnorodności może być wynikiem „braku możliwości wyboru, braku odpowiedniego bogactwa życia społecznego oferującego wiele możliwości, wiele poglądów, wiele rozmaitych stowarzyszeń, wiele rozmaitych szkół, wiele stanowisk politycznych”⁴².

Ambicje poszczególnych jednostek czy grup społecznych nie muszą być sprzeczne z celem, jakie stawia sobie państwo. Szczególnie, że władza państwowa formułuje je na podstawie zgody powszechnej obywateli uzyskanej w sposób pośredni, czyli poprzez głosy ich reprezentantów wyłonionych w powszechnych wyborach. Tych celów państwa jest zresztą niewiele: instytucjonalna troska o pokój, rozwój, sprawiedliwość, ochrona wolności jednostki... Wszystko to można też zamknąć w twierdzeniu, że celem państwa jest utrzymanie we właściwym funkcjonowaniu jego instrumentów władzy, które w ostateczności mają służyć wspólnemu dobru.

Poszczególne podmioty społeczne działające indywidualnie bądź w zrzeszeniu dążą do ukonstytuowanych przez siebie celów, w ramach istniejącego porządku demokratycznego. Jeżeli zatem, np. porządek prawny w państwie odbiega od tego, czego oczekują owe podmioty, to za pomocą różnych instrumentów nacisku, jakimi dysponuje demokracja, mogą dążyć do jego zmiany, bądź – jeśli okaże się to niemożliwe – do znalezienia konsensusu

⁴² Tamże.

względnie satysfakcjonującego wszystkich. Pamiętajmy przy tym, że demokracja nie stawia sobie za cel zadowolenia wszystkich. Dlatego czasem bywa nazywana sztuką kompromisu.

Katolicka nauka społeczna również – co zrozumiałe – podejmuje problem pluralizmu. Jednakże bardziej niż inne stanowiska akcentuje związek pluralizmu społecznego z pluralizmem występującym na innych płaszczyznach. Ponadto, Kościół spogląda na tę kwestię z perspektywy ogółu wyzwań, jakie stoją przed człowiekiem i które domagają się od niego zajęcia określonego stanowiska⁴³. Do pierwszego wyzwania zalicza prawdę o bycie i o samym człowieku. Drugie odnosi się wprost do pluralizmu sygnalizując powagę jego właściwego rozumienia i praktycznego zastosowania. Szczególnie dotyczy to różnorodności myślenia, dokonywania moralnych wyborów, akceptacji wielości kultur, religii i stanowisk filozoficznych. Natomiast trzecim wyzwaniem, wyjątkowo dziś aktualnym, jest problem globalizacji z jego wieloznacznością i wielowymiarowością.

Kościół rozpatrując kwestię pluralizmu umieszcza ją na dwóch płaszczyznach: pierwszej, społecznej, gdzie widzi ją jako różnorodność form zrzeszania się, wyrażania własnego stanowiska politycznego, zaangażowania gospodarczego, przynależności religijnej, kulturowej, światopoglądowej itp. itd.; oraz na płaszczyźnie drugiej, dotyczącej wielości stanowisk wobec problemów moralnych. Akceptując fakt, że ludzka odmiennność domaga się przyjęcia rozmaitych form wyrażania się Kościół zastrzega jednak, że „dobro wspólne zależy od zdrowego pluralizmu społecznego”⁴⁴. A zatem poszanowanie dobra wspólnego jest tu jakby miernikiem jakości pluralizmu, a zarazem granicą jego akceptacji. Nauka społeczna Kościoła nie postrzega pluralizmu jako czegoś, co posiada wartość samą w sobie⁴⁵. Jest raczej obszarem, na którym wartości wytworzone przez człowieka mogą się ujawnić i rozwijać. Wartość pluralizmu zależy zatem od tego, jakie wartości w jego obszarze się znajdują. Jeżeli różnorodne inicjatywy ludzkie oraz poglądy i postawy stworzą wzajemnie się uzupełniającą tkanę dobra wspólnego, to pluralizm spełnił swoje zadanie. Wiemy dobrze, że niektóre społeczności i wspólnoty lepiej służą człowiekowi, gdy przyzna im się szeroką autonomię w realizacji swoich celów. Przykładem może tu być rodzina, wspólnota religijna, stowarzyszenie zajmujące się krzewieniem jakiejś lokalnej kultury. Różnorodne formy

⁴³ Patrz: Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz.cyt., nr 16.

⁴⁴ Tamże, nr 151.

⁴⁵ „W świetle nauki społecznej Kościoła pluralizm, a więc cechująca go wielość i różnorodność form życia i poglądów nie jest wartością samą w sobie, ale staje się nią wówczas, gdy prowadzi do wzbogacenia o nowe wartości, gdy pluralizmowi towarzyszy możliwość poznania różnych rozwiązań, dialog i związana z nim gotowość do wysłuchiwanie innych, otwarcie na ich poglądy i gotowość do uznania ich racji, wzajemny szacunek i tolerancja, a zwłaszcza współpraca w zakresie określonym przez dobro wspólne”. *Słownik katolickiej nauki społecznej*, dz.cyt.

zrzeszania się jednostek wynikają z wewnętrznego i naturalnego pragnienia ludzi, którzy dążąc do takiej czy innej samorealizacji chcą czynić to wspólnie z innymi. Nie bierzą takich ruchów i stowarzyszeń także wewnątrz Kościoła. Istotne jest tu jednak, by ich działania nie szły w kierunku przeciwnym do działań Kościoła – do tego, co Kościół wewnątrz swojej wspólnoty zdefiniował jako dobro wspólne.

Powyższe argumenty upewniają nas, że pluralizm, choć jest wartością jedynie formalną, to jednak niezwykle ważną dla funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego. Państwo powinno zatem umożliwić obywatelom swobodę wyrażania siebie w warunkach akceptowanego pluralizmu, co sprzyjać będzie ich integracji i socjalizacji.

Pluralizm jest też immanentnie wpisany w zasadę pomocniczości, która jest jedną z naczelnych zasad społecznych Kościoła. Głosząc potrzebę interwencji podmiotów silniejszych na rzecz podmiotów słabszym z zachowaniem ich autonomii, zakłada się występowanie różnorodności oraz dostrzega się ich wartość. Bez działań państwa o charakterze osłonowym i pobudzającym los podmiotów słabszych z całym bagażem ich odmienności byłby zagrożony a nawet skazany na wchłonięcie ich przez podmioty silne. Widzimy to doskonale w świecie gospodarki, gdzie firmy prężne, bogate i agresywnie konkurujące na rynku eliminują przedsiębiorstwa małe. Podobnie dzieje się z kulturami. Globalizacja uniformizuje obyczaje, modę, standardy zachowań, hierarchię wartości, prawa, zasady porządku gospodarczego itd. To, co już dzisiaj dzieje się w ramach globalizacji skłania nas do twierdzenia, że zagraża ona różnorodności. Nie znaczy to, że należy uznać ją za zjawisko już samo w sobie złe. Niesie ona jednak poważne wyzwanie dla kultur regionalnych.

Pluralizm nie dotyczy wyłącznie poziomych struktur demokracji. Ogromne znaczenie przypisuje się jemu także w strukturach pionowych, a więc na poszczególnych szczeblach władzy. Kościół zdecydowanie opowiada się za pluralizmem ośrodków decyzyjnych w demokracji. Nie wszystko może podlegać wyłącznej kontroli państwa, tak, jak nie wszystko można podporządkować prawom rynku. Jan Paweł II w „Centesimo annus” wskazuje, że: „(...) istnieją potrzeby zbiorowe i jakościowe, których nie da się zaspokoić za pośrednictwem jego [tzn. rynku – przyp. P.W.] mechanizmów. Istnieją ważne wymogi ludzkie, które wymykają się jego logice. Istnieją dobra, których ze względu na ich naturę nie można i nie należy sprzedawać i kupować” (CA 40). Choć papież wysoko ceni wolny rynek, to jednak widzi też jego ograniczenia. Dlatego „do obowiązków Państwa należy troska o obronę i zabezpieczenie takich dóbr zbiorowych jak środowisko naturalne i środowisko ludzkie, których ochrony nie da się zapewnić przy pomocy zwykłych mechanizmów rynkowych. Jak w czasach dawnego kapitalizmu na państwie spoczywał obowiązek obrony

podstawowych praw pracy, tak teraz wobec nowego kapitalizmu na Państwie i całym społeczeństwie spoczywa obowiązek obrony dóbr zbiorowych, stanowiących między innymi ramy wyznaczające jedyną przestrzeń, w której człowiek może w uprawniony sposób realizować własne, indywidualne cele” (tamże). Zwróćmy uwagę, że papież mówi, iż na państwie, ale też i na całym społeczeństwie spoczywa obowiązek troski o dobra, które jeśli tylko zostaną podporządkowane wolnej ekonomii, to mogą zginąć lub zatracić swój charakter powszechnej dostępności. Dostrzegamy tu wyraźny sygnał, że państwo powinno stworzyć możliwości istnienia różnym podmiotom, które wspólnie z nim troszczyłyby się o te dobra, które tego szczególnie wymagają. Ich zadanie nie polegałoby tylko, na „doradzaniu” państwu, czy też sygnalizowaniu o stanie zagrożenia dla jakiegoś dobra zbiorowego, ale także na podejmowaniu określonych działań. Państwo zaś powinno wspierać te inicjatywy i służyć im prawną i materialną pomocą. Ten pluralizm dostrzegamy w dynamicznym rozwoju instytucji pozarządowych, które – poczynając od ochrony środowiska, poprzez działania charytatywne, edukacyjne czy kulturalne – wspierają państwo w działaniach na rzecz dobra wspólnego. W ten sposób budzi się i rozwija świadomość społeczeństwa obywatelskiego, które chce współdecydować o swoim losie.

Kościół nigdy nie popierał żadnej ideologii i nie starał się jej służyć. Zdecydowanie i wyraźnie krytykował zarówno totalitaryzm komunistyczny jak i liberalizm. Obie ideologie, jak wiadomo, dążą do podporządkowania sobie człowieka lansując antropologię, która albo redukuje człowieka do małoważnego elementu społeczeństwa, albo przeciwnie, dostrzega w nim jedynie egoistycznie nastawioną jednostkę instrumentalnie traktującą środowisko, w którym żyje.

Podejmując ten problem Jan Paweł II stanowczo stwierdził: „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 *kategorię niezależną*. Nie jest także *ideologią*, lecz *dokładnym sformulowaniem* wyników pogłębionej refleksji nad złożoną rzeczywistością ludzkiej egzystencji w społeczeństwie i w kontekście międzynarodowym, przeprowadzonej w świetle wiary i tradycji kościelnej. Jej podstawowym celem jest *wyjaśnianie* tej rzeczywistości poprzez badanie jej zgodności czy niezgodności z nauką Ewangelii o człowieku i jego powołaniu doczesnym, a zarazem transcendentnym; zmierza zatem do *ukierunkowania* chrześcijańskiego postępowania. Nauka ta należy przeto nie do dziedziny *ideologii*, lecz *teologii*, zwłaszcza teologii moralnej. Nauczanie i upowszechnianie nauki społecznej wchodzi w zakres ewangelizacyjnej misji Kościoła. A ponieważ chodzi o naukę

zmierzającą do kierowania *postępowaniem człowieka*, wynika z niej jako konsekwencja ‘zaangażowanie dla sprawiedliwości’ według roli, powołania i warunków każdego. Do sprawowania *posługi ewangelizacji* na polu społecznym, która jest *aspektem prorockiej funkcji* Kościoła, należy także *ukazywanie zła* i niesprawiedliwości. Należy jednak wyjaśnić, że *przepowiadanie* zawsze jest ważniejsze od *oskarżania*. To ostatnie nie może być jednak oderwane od *przepowiadania*, dającego mu prawdziwą stałość i moc wyższej motywacji” (SRS 41).

Ten dość obszerny cytat z encykliki „*Sollicitudo rei socialis*” jest tu o tyle na miejscu, że zawiera esencję tego, co na temat nauki społecznej Kościoła Jan Paweł II w czasie swego pontyfikatu powiedział. W tym kierunku idzie większość katolickich myślicieli społecznych. Jan Krucina uważa, że „(...) katolicka nauka społeczna stanowi integralną część tego orędzia, w którym Kościół wypowiada się o istnieniu, losie i przeznaczeniu człowieka, orędzia, które stanowi treść całej jego działalności”⁴⁶. Natomiast Piotr Nitecki podkreśla, iż jest ona „(...) uważnym wsłuchiowaniem się w głosy płynące ze świata i wpatrywaniem w znaki czasu, a także wsłuchiowaniem się w nauczanie społeczne Kościoła, które stanowi fragment *magisterium Ecclesiae* i w związku z tym jest wypływającym z wiary zobowiązaniem dla ludzi należących do tego Kościoła”⁴⁷. To zaakcentowanie duchowego i formacyjnego wymiaru nauki społecznej Kościoła jest o tyle istotne w wypowiedzi Niteckiego, gdyż dostrzega on na jej horyzoncie pewne stale nabrzmiewające zagrożenie: „(...) obserwujemy dzisiaj pewną niebezpieczną tendencję zajmowania się katolicką nauką społeczną przede wszystkim w perspektywie jej roli w umacnianiu demokracji, a nie w zasadniczej dla niej perspektywie rozbudzania i umacniania radykalizmu ewangelicznego w życiu społecznym”⁴⁸. A przecież ewangelizacja stanowi najgłębszy sens całej działalności Kościoła, który został powołany by urzeczywistnić w czasie i przestrzeni posłannictwo Jezusa Chrystusa⁴⁹.

Obecny papież Benedykt XVI w encyklice „*Deus Caritas Est*” pisze, iż „nauka społeczna Kościoła argumentuje, wywodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej. Wie, że nie jest zadaniem Kościoła sprawiać, aby sama ta nauka miała znaczenie polityczne: ona chce służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do realizacji w oparciu o nie, również, gdy sprzeciwiałoby się to

⁴⁶ Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s. 93.

⁴⁷ Ks. Piotr Nitecki, *Quod est Veritas? Spotkanie z Jezusem w Pretorium Pilata* [W:] „Społeczeństwo” Rok XVIII (XIV) Nr 6 listopad-grudzień 2008, s. 658.

⁴⁸ Tamże.

osobistej korzyści” (DCE 28). Według papieża Kościół nie może podejmować się zadań związanych bezpośrednio z polityką, gdyż to należy do zadań państwa i jego organów. Ale też nie może pozostać obojętny na sprawy społeczne, szczególnie, gdy dotyczą one sprawiedliwości. Do tego jednak nie potrzebuje włączać się w walkę polityczną. Jego orężem winno być przekonywanie w duchu miłości, a także domaganie się sprawiedliwości stając w obronie tych, którzy jej braku najboleśniej doświadczają.

Na koniec przypomnijmy: Antropologia chrześcijańska odsłania i akcentuje dwa wymiary ludzkiej osobowości. Z jednej strony, widzi człowieka jako byt społeczny (arystotelesowski *animal sociale*), a z drugiej, jako indywidualność z całą paletą wyjątkowości i niepowtarzalności. Człowiek widziany oczyma uzbrojonymi w Objawienie obdarzony jest nieśmiertelną duszą, dzięki której otwiera się na Transcendencję i który szuka swego całkowitego spełnienia w świecie, który przerasta każdą ludzką organizację społeczną.

Na bazie tej antropologii nauka społeczna uprawiana w Kościele mogła dokonać ważnego rozróżnienia pomiędzy wspólnotą polityczną a społeczeństwem obywatelskim, i dzięki temu stworzyć pozytywną wizję społeczeństwa pluralistycznego. „Kompendium nauki społecznej Kościoła” określa „społeczeństwo obywatelskie” jako „(...) całość stosunków i zasobów kulturowych i wspólnotowych, względnie niezależnych zarówno od polityki, jak też ekonomii”⁵⁰. W sposób samodzielny planuje zasady współżycia, co pozwala wszystkim czuć się osobami ważnymi zarówno dla wspólnoty, jak i społeczeństwa. Cechą charakterystyczną społeczeństwa obywatelskiego jest wyczulenie na problemy lokalne. Dzięki temu potrafi zmobilizować się w celu obrony swych interesów.

Wspólnota polityczna natomiast jest już pewną organizacją państwa. Jej naturę wyjaśnia „Konstytucja” soborowa: „Jednostki, rodziny i zrzeczenia, które składają się na wspólnotę obywatelską, mają świadomość własnej niewystarczalności dla urządzenia prawdziwie ludzkiego życia i uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, w której wszyscy współpracowaliby codziennie dla coraz lepszego rozwoju dobra wspólnego. Z tej przyczyny tworzą różnego rodzaju wspólnoty polityczne” (KDK 74). Zatem sensem istnienia wspólnoty politycznej jest ochrona dobra wspólnego, które to „(...) obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” (tamże)⁵¹. Jej zadaniem ostatecznym jest służba

⁴⁹ Patrz: Ks. Piotr Nitecki, *Socjalizm, komunizm, ewangelizacja*, POLIHYMNIA, Lublin 1998, s. 36.

⁵⁰ Papiaska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, dz.cyt., nr 417.

⁵¹ Por. także *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1910: „Jeśli każda wspólnota ludzka posiada dobro wspólne, które pozwala jej uznać się za taką, to właśnie we *wspólnocie politycznej* znajduje ona swoje najpełniejsze urzeczywistnienie. Do państwa należy obrona i popieranie dobra wspólnego społeczności cywilnej, obywateli i instytucji pośrednich”.

osobom i grupom, które tworzą społeczeństwo. Czyni to m.in. przez odpowiednie prawo, które z jednej strony gwarantuje wolność obywatelską, z drugiej, interweniuje, gdy jest ona zagrożona.

3. Prawa człowieka jako etyczny fundament demokracji

Ta dość obszerna prezentacja stanowiska Kościoła wobec wolności sumienia i pluralizmu społecznego była konieczna, by rozwiązać wszystkie wątpliwości, co do zarzutu, że jest on mu przeciwny. Trudno, żeby Kościół był temu przeciwny, skoro źródło owej różnorodności widzi w naturze człowieka. Można zatem powiedzieć, że jest on orędownikiem pluralizmu i wolności sumienia, pod warunkiem wszakże, że nakreśli im się granicę ekspansji, którymi są wartości podstawowe chroniące nienaruszalność godności człowieka.

Inaczej jednak podchodzi Kościół do pluralizmu w zakresie zasad etycznych. Jego stanowisko w tej kwestii, określane często jako dogmatyczne, konserwatywne, fundamentalne (a czasem wręcz fundamentalistyczne), wywołuje wiele kontrowersji i zarzutów o blokowanie rozwoju demokracji społeczeństw. Czy słusznie? Czy za tym, co głosi Kościół stoi tylko przywiązanie do tradycji, Objawienie, moralna zaborczość? Czy nie stoją za tym racje, które można oddzielić od konfesyjności czy wyznaniowości?

Zacznijmy od zarzutu o hamowaniu demokracji. W „Katechizmie Kościoła katolickiego” czytamy, że „jeśli władza odwołuje się do porządku ustanowionego przez Boga, to jakakolwiek ‘forma ustroju politycznego i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli’. Różne ustroje polityczne są moralnie dopuszczalne pod warunkiem, że dążą do uprawnionego dobra wspólnoty, która te ustroje przyjmuje. Ustroje, których natura jest sprzeczna z prawem naturalnym, porządkiem publicznym i podstawowymi prawami osób, nie mogą urzeczywistniać dobra wspólnego narodów, którym zostały narzucone” (KKK 1901). A zatem Kościół nie uważa, by demokracja była jedynym możliwym systemem władzy godnym jego poparcia. Każdy porządek polityczno-ustrojowy, który szanuje wartości moralne ustanowione przez Boga i zapisane w naturze, oraz który został wybrany w sposób wolny przez społeczeństwo, znajduje w Kościele swego sojusznika w realizacji dobra wspólnego. Takie stanowisko Kościoła, z jednej strony plasuje go ponad konkretnymi ustrojami (także demokracją), z drugiej, daje mu możliwość moralnej oceny jego wartości.

Nie ulega jednak wątpliwości i to, że spośród znanych nam ustrojów, demokracja poprzez swoje otwarcie się na człowieka i jego wielowymiarową strukturę bytu, najbardziej w oczach Kościoła zasługuje na poparcie. Papieże minionego stulecia, a w szczególności Jan Paweł II, wielokrotnie wyrażali swoją pozytywną ocenę dla tego sposobu rządzenia państwem. Czynili jednak przy tym zastrzeżenie, że demokracja musi mieć mocne zorientowanie etyczne. Na kanwie tego postulatu wyrosła cała myśl społeczna Kościoła,

zwana personalizmem katolickim. Tutaj zajmiemy się jedynie tą częścią jej rozważań, która koncentruje się na dowartościowaniu demokracji elementami etycznymi.

Zaznaczmy jednak, iż potrzeba nasycenia demokracji wartościami ogólnoludzkimi nie jest domeną jedynie obserwatorów politycznych ukształtowanych na gruncie katolickiej nauki społecznej. Gesine Schwan, filozof i politolog niemiecka, rektor Uniwersytetu Europejskiego Viadrina we Frankfurcie nad Odrą napisała: „Mówiąc w tym kontekście o demokracji, mam na myśli system polityczny gwarantujący autonomię i podmiotowość obywateli w pluralistycznym społeczeństwie, a także wolność polityczną, czyli prawo każdego człowieka do odpowiedzialnego uczestniczenia w kształtowaniu decyzji politycznych. Subiektywno-kulturowym wyrazem owego systemu są cnoty polityczne – takie jak poczucie sprawiedliwości, tolerancji, solidarności – oraz odpowiednie nastawienie i dyspozycje psychiczne; chodzi zwłaszcza o zaufanie do siebie i innych, a także o świadomość własnych kompetencji, otwartość, zdolność do empatii i współpracy. Idealna demokracja zakłada konsensus obywatelski wokół tych podstawowych, powszechnie uznanych wartości”⁵². Kościół, jak widać, nie jest osamotniony w tym aksjologicznym sposobie patrzenia na demokrację.

Właściwie wszystkie tzw. podstawowe wartości, które widzimy jako konstytutywne źródło dla demokratycznej władzy wypływają z praw człowieka⁵³. Nie od razu Kościół dostrzegł ich znaczenie i docenił ich wagę. Gdy w XIX wieku nabrały one konkretnego kształtu i stały się politycznym postulatem wywodzącym się z kręgów liberalnych, Kościół zareagował na nie negatywnie. W tym właśnie duchu wypowiedział się choćby papież Pius IX w „Sylabusie”. Trzeba tu jednak wyjaśniająco dodać, że dystans, czy nawet wrogość Kościoła wobec idei praw człowieka miała swoje korzenie w doświadczeniu Rewolucji Francuskiej, gdzie z równą siłą głoszone hasła równości, wolności i braterstwa, co łamano je, mordując i prześladując tych, którzy opowiadali się za *ancien regime*.

Ale to negatywne nastawienie Kościoła do praw człowieka bezpowrotnie już minęło⁵⁴. Jak to wyjaśnia Czesław Strzeszewski, zainteresowanie katolickiej myśli społecznej

⁵² Gesine Schwan, *Polityczny sens przemilczanej winy*, „Gazeta Wyborcza”, 31 sierpnia - 1 września 2002, s. 18-20.

⁵³ Bp Luigi Negri twierdzi nawet, że „problem praw człowieka stanowi zasadniczy punkt w ocenie nowożytnej i współczesnej antropologii i kultury.”, Bp Luigi Negri, *Prawa człowieka w perspektywie nauki społecznej Kościoła* [W:] „Społeczeństwo” Dwumiesięcznik Rok XVIII (XIV) Nr 1, styczeń-luty 2008, s. 99.
Na temat praw człowieka patrz także: Ewa Nowak, Karolina M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, dz.cyt., s. 213 nn.

⁵⁴ „W języku chrześcijańskiej nauki społecznej można powiedzieć, że doktryna praw człowieka zastąpiła dawną doktrynę prawa naturalnego o obiektywnych porządkach; inaczej mówiąc, że prawa człowieka stanowią społecznie skuteczną i stosowną do czasu formę doktryny prawa naturalnego: Ludzie mają względem siebie prawa i obowiązki nie tyle jako członkowie uważanych za ‘naturalne’ porządków, stanów i wspólnot, ile jako

prawami człowieka związane było przede wszystkim ze wzrostem potęgi państwa, a co za tym idzie coraz silniejszą ingerencją polityki w życie jednostkowe i rodzinne⁵⁵. Oczywiście, ta ingerencja państwa odbywała się głównie przez nakładanie różnych ciężarów na jednostkę, co łączyło się z ograniczeniem jej praw. „Dlatego też – pisze Strzeszewski – ostatni papież, a zwłaszcza Pius XII, Jan XXIII i Jan Paweł II szczególną wagę przywiązują do ochrony i rozwoju praw osobowych jako warunku realizacji chrześcijańskiego porządku społecznego”⁵⁶.

Zauważyć należy, że choć i dziś nadal obecne są pewne rozbieżności pomiędzy Kościołem a środowiskiem liberałów, co do tego, jak należy owe prawa rozumieć i jak daleko winny one emancypować jednostkę od społeczeństwa. Bernhard Sutor w „Etyce politycznej” wskazuje na zasadnicze problemy w interpretacji praw człowieka, z którym wówczas Kościół nie był w stanie sobie poradzić, bowiem „(...) wprowadzana z pomocą idei praw człowieka niezależność jednostek od istniejących autorytetów w sprawach wiary, od przekonania o wartościach, od poglądów i zasad postępowania, nie gwarantuje rozwoju osobowej wolności, mianowicie samoodowiedzialnego etycznego postępowania osoby i odpowiedzialnego współkształtowania wspólnego, godnego człowieka porządku”⁵⁷.

I właśnie kwestia odpowiedzialności jednostki za społeczeństwo i społeczeństwa za jednostkę z całym ciągiem wynikających z tego konsekwencji jest tu punktem szczególnie zapalnym. Kościół akcentując fakt społecznej natury człowieka oraz wynikające z tego idee solidarności i pomocniczości wskazuje na ograniczenia niezależności jednostki względem społeczeństwa. To znów musi mieć swoje odbicie w instytucjach i ustawach – dopowiada Sutor. Do stanowiska tego z dużym dystansem podchodzą jednak liberałowie, dla których indywidualizm człowieka cierpi, gdy nakłada mu się zbyt duży ciężar odpowiedzialności za społeczeństwo.

Interesująco Bernhard Sutor przedstawia również historię uzasadnień praw człowieka, dlatego teraz, odwołując się głównie do jego „Etyki politycznej” naświetlimy meandry tego problemu. Wiele współczesnych kierunków filozoficznych uzasadniając godność człowieka i idące za tym jego prawa wskazuje na „(...) zdolność i aspiracje ludzkiego rozumu do etycznej autonomii w stosunku do społecznych instytucji

osoby, które są wolne i samoodowiedzialne, lecz do tej wolności mogą dorosnąć jedynie w obcowaniu z drugim.”, Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, „KONTRAST” Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994, s. 203-204.

⁵⁵ Patrz: Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 391.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, „dz.cyt.”, s. 202.

i porządków”⁵⁸. Jak się wydaje, akcent położony jest tu na autonomię bytu człowieka, co podkreśla jego indywidualizm, a w konsekwencji i subiektywizm. Oczywiście, ma się to odnosić głównie do jego relacji z państwem, a nawet jako prawo do obrony przed nieuprawnionymi roszczeniami państwa.

Obecnie zwolennikiem takiej liberalno-indywidualistycznej koncepcji praw człowieka jest m.in. Otfried Höffe. W książce „Etyka i państwo prawa” proponuje, aby wobec panującej obecnie kultury pluralizmu odejść od antropologii normatywnej, a przyjąć „antropologię częściową”, skupiającą się głównie na ukazaniu człowieka stanowiącego zagrożenie dla innych ludzi. Pisze: „Z powodu tkwiącej w naturze człowieka konfliktowości rozwój instytucji społecznych nie może już uchodzić za wykwit z góry danych impulsów społecznych. Człowiek, choć jest istotą społeczną, musi sam siebie jako istotę społeczną ustanowić: społeczeństwo powstaje dopiero wskutek wzajemnego uznania. Prawa człowieka wydobywają małą cząstkę tego uznania, to, co dotyczy elementarnej warstwy przyrodzonych interesów”⁵⁹. Od razu dostrzegamy tu inspirację filozofią Thomasa Hobbesa, dla którego człowiek jako istota z natury egoistyczna znajduje się w społeczeństwie wiedziony instynktem samozachowawczym. Przyjmuje na siebie różne ograniczenia uznając, że są one koniecznym kosztem za którym stoi jednak jego indywidualistyczne dobro. Dla Höffe cała etyka społeczna sprowadza się więc tylko do „sprawiedliwości wymiennej”, będącej podstawą relacji międzyludzkich i fundamentem życia społecznego (stadnego) człowieka.

Patrząc z tego punktu widzenia na prawa człowieka Höffe przyznaje, że „(...) chodzi o ogólne ważenie zasady związane z samym człowieczeństwem (...)”, a prawa takie „(...) przysługują każdemu człowiekowi niezależnie od płci, i koloru skóry, pochodzenia, rasy, języka, przekonań religijnych czy politycznych, a także pozycji ekonomicznej czy społecznej. Chodzi tu więc w samej rzeczy o prawa, które niezależnie od stosunków osobistych, konstelacji politycznych, warunków historycznych są z punktu widzenia czasu ważne zawsze, z punktu widzenia przestrzeni – wszędzie”⁶⁰.

Dla Höffe, jak to ocenia Stanisław Kowalczyk, prawa człowieka mają sens w ramach korzyści, jakie jednostka osiąga i dlatego dla ich uzasadnienia nie potrzebuje odwoływać się do jakiejś koncepcji moralnej⁶¹. O ich zasadności decyduje zdrowy rozsądek. „Są one (prawami – przyp. P.W.) przedpaństwowymi, w sensie poprzedzającymi prawo pozytywne i konstytucyjne, zasadami prawnymi, których państwo czy wspólnota państw nie może ani

⁵⁸ Tamże, s. 204.

⁵⁹ Otfried Höffe, *Etyka i państwo prawa*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1992, s. 109.

⁶⁰ Tamże, s. 65.

⁶¹ Stanisław Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, dz.cyt., s. 148-149.

ustanawiać, ani odrzucać, a jedynie respektować bądź naruszać”⁶². Ich zadaniem jest ochrona jednostki w obszarze przysługujących jej wolności i równości wobec prawa.

Inaczej prawa człowieka uzasadniają ci, którzy opierają się na socjalnym i dialogicznym wymiarze człowieczeństwa. Odnajdują je w relacji, jaką osoba nawiązuje z inną osobą, a przez to rozwija i ubogaca swoje człowieczeństwo. Tu także dużo bardziej dochodzą do głosu zobowiązania i odpowiedzialność, jakie jedna osoba ma wobec drugiej. Jednak przeakcentowanie socjalnego wymiaru człowieczeństwa może doprowadzić do redukcji wymiaru indywidualistycznego, co stało się faktem w ideologii marksizmu. W wyniku tej operacji powstaje przekonanie, że człowiek bez społeczeństwa jest właściwie nikim, i że to społeczeństwu czy kolektywowi przysługują prawa nadrzędne w stosunku do praw jednostki. Inaczej rzecz ujmując, to społeczeństwo określa status jednostki, a nie jednostka status społeczeństwa. Marksizm jeśli już dostrzegał prawa człowieka, to jako wynik rewolucyjnego rozwoju stosunków społecznych wywołanego zmianą w produkcji i dystrybucji dóbr materialnych (zgodnego z zasadą, że to byt kształtuje świadomość), a nie, jak to się tradycyjnie czyni, jako przysługujące mu z natury i niezależne od społecznego kontekstu osobowe uprawnienia. To oczywiście w znaczący sposób wpływało na politykę, jaką państwa socjalistyczne czy komunistyczne prowadziły w stosunku do swoich obywateli.

Pierwszym z papieży, który wprost i zdecydowanie odniósł się do praw człowieka był Leon XIII. Odcinając się od socjalizmu i liberalizmu, sformułował koncepcję praw człowieka w oparciu o prawo naturalne, które stanowi podstawę dla społecznego i politycznego ładu. Na nim też formułował swoje tezy broniące praw robotników do własności, do partycypacji w zyskach przedsiębiorstwa, do posiadania prawa zrzeszania się i do uczestnictwa w demokratycznym podejmowaniu decyzji w sprawach, które ich dotyczą. A w encyklice „*Rerum novarum*” z 1891 roku przedstawił zasadę pomocniczości⁶³, głoszącą

⁶² Otfried Höffe, *Etyka i państwo prawa*, dz.cyt., s. 66.

⁶³ „Prawo wymaga, żeby ani jednostka, ani rodzina nie była pochłaniana przez państwo; jest więc rzeczą słuszną, by i jednostka i rodzina miała swobodę działania, jak długo nie zagraża dobru powszechnemu lub nie wyrządza krzywdy bliźniemu. Niemniej obowiązkiem rządów jest czuwać nad społeczeństwem i nad jego częściami składowymi. ‘Nad społeczeństwem’, albowiem natura powierzyła je staraniom zwierzchniej władzy tak dalece, iż troska o dobro powszechne nie tylko prawem najwyższym jest dla władzy; ale jeszcze źródłem i celem; a zaś ‘nad częściami składowymi społeczeństwa’, albowiem odpowiednio do prawa natury rząd powinien mieć na oku nie interes osób rządu sprawujących, ale dobro tych, którzy mu są poddani. Oto nauka zarówno filozofii, jak i wiary chrześcijańskiej. Że zaś władza rządzenia od Boga pochodzi i do pewnego stopnia jest uczestnictwem w Jego najwyższym władztwie, przeto winno się ją sprawować według wzoru Boskiej władzy, która po ojcowsku kieruje sprawami jednostki i ogółu. Jeśli zatem interesy bądź ogółu, bądź jednej klasy społecznej zostały naruszone lub zagrożone, a nie ma już innych środków zaradczych, wówczas należy uciec się do władzy publicznej” (RN 28).

pierwszeństwo osoby i rodziny przed państwem. „Zasada ta stanowi – stwierdza Józef Majka – podstawę chrześcijańskiej doktryny o prawach osoby ludzkiej i prawach rodziny”⁶⁴.

Rozwijając tę zasadę papież Pius XI zastosował ją do skonstruowania modelu ustroju samorządu społeczno-gospodarczego, który w encyklice „Mit Brennender Sorge” z 1937 roku skonfrontował z hitlerowskim pojęciem pozytywizmu prawnego⁶⁵. Zasiadający po nim na Tronie Piotrowym papież Pius XII musiał już zdecydowanie występować przeciwko nazizmowi i jego zbrodniom w czasie II wojny światowej. „Na podstawie tych wypowiedzi - pisze Józef Majka – można zrekonstruować najpierw sześciopunktową, a potem nawet kilkunastopunktową listę podstawowych praw osoby ludzkiej”⁶⁶.

Jej rozwinięcie znajdujemy w encyklice „Pacem in terris” Jana XXIII z 1963 roku⁶⁷. Papież ten zapoczątkował podmiotowe ujmowanie prawa do wolności i wyznania, stąd na jego „liście” są prawa osoby: do godnego życia, zabezpieczenia materialnego koniecznego do utrzymania odpowiedniego poziomu życia (żywność, odzież, dom, wypoczynek, opieka zdrowotna), nienaruszalności własnego ciała (por.: PT 11). Człowiek ma prawo do korzystania z wartości kulturalnych i moralnych, co należy rozumieć, że przynależy mu naturalne prawo do szacunku, dobrej opinii; prawo do poszukiwania prawdy z zachowaniem zasad moralnego porządku i dobra ogółu, głoszenia własnych poglądów oraz do prawdziwej informacji (por.: PT 12). Człowiek ma prawo do wiedzy i wykształcenia (por.: PT 13). „Do praw człowieka zalicza się również możliwość do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawnego sumienia oraz wyznawanie religii prywatnie i publicznie”

⁶⁴ Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 25.

⁶⁵ „W życiu wewnętrznym państwa, mieszając dziedzinę pożytku i dziedzinę prawa, zapoznaje się zasadniczą prawdę, że człowiek jako osoba posiada prawa dane mu od Boga. Muszą one być strzeżone przed wszelkimi atakami ze strony duchowieństwa, które by chciało im zaprzeczyć, zniszczyć je lub zlekceważyć. Gardzić tą prawdą - to znaczy nie widzieć, że ostatecznie określamy i poznajemy dobro wspólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki społeczne, jak i cel społeczności, który również określany jest przez naturę ludzką. Bóg chciał, by społeczność istniała jako środek pełnego rozwoju zdolności indywidualnych i społecznych, które człowiek przez wzajemną wymianę na wykorzystać dla swego dobra i dobra drugich. Bóg chciał również, by owe ogólniejsze i wyższe wartości, możliwe do zrealizowania tylko przez społeczność, a nie jednostkę, istniały ostatecznie dla człowieka, by służyły jego przyrodzonemu i nadprzyrodzonemu rozwojowi i jego udoskonaleniu. Oddalić się od tego porządku - znaczy wstrząsnąć samymi podstawami, na których opiera się społeczność, i narazić na szwank jej spokój, bezpieczeństwo i samo istnienie.

Człowiek wierzący posiada niezniszczalne prawo wyznawania swej wiary i praktykowania jej w odpowiedni sposób. Prawa uniemożliwiające lub utrudniające wyznawania i praktykowania tej wiary są sprzeczne z prawem naturalnym.

Rodzicom sumiennym, świadomym swego wychowawczego obowiązku, przysługuje pierwotne prawo do wychowania dzieci danych im przez Boga, w duchu prawdziwej wiary, według jej zasad i przepisów. Prawa i rozporządzenia, które nie uznają tego przyrodzonego prawa rodziców w sprawach szkolnych lub też przez groźbę i przymus odbierają im wszelką wartość praktyczną, są sprzeczne z prawem przyrodzonym i w najgłębszych swych podstawach niemoralne” (MbS 41-43).

⁶⁶ Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 25.

⁶⁷ Patrz: Jan XXIII, *Pacem in terris*, dz.cyt., t.I., s. 269-303.

Patrz także: Czesław Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, dz.cyt., s. 392-393.

(PT 14). Ludzie mają prawo wybrać sobie stan, jaki uznają za najlepszy dla siebie, czy to małżeński, kapłański czy zakonny (por.: PT 15). Z wyborem stanu małżeńskiego idzie prawo do utrzymania i wychowania własnych dzieci (por.: PT 17). W dziedzinie gospodarczej człowiekowi przysługuje prawo do godziwej pracy zarobkowej (por.: PT 18). „Wiąże się z tym prawo do takich warunków pracy, aby ani siły fizyczne człowieka nie słabły, ani nie zostawała naruszana nieskazitelność jego obyczajów, ani nie ponosił szkody właściwy rozwój młodzieży. Kobietom zaś należy zapewnić możliwość wykonywania pracy w warunkach zgodnych z ich małżeńskimi czy też macierzyńskimi potrzebami i obowiązkami” (PT 19). Pracownikowi należy się godziwa zapłata zgodna z zasadą sprawiedliwości oraz musi być wystarczająca, by zabezpieczyć odpowiedni poziom życia jemu i jego rodzinie (por.: PT 20). Człowiek ma prawo do własności prywatnej dóbr czy środków do ich wytworzenia (por.: PT 21), ale każda własność ma także swój wymiar społeczny (por.: PT 22). Poza tym Jan XXIII wymienia jeszcze prawa do zrzeszania się (por.: PT 23 i 24), emigracji i imigracji (por.: PT 25), udziału w życiu publicznym (por.: PT 26) oraz prawo do ochrony swych praw (por.: PT 27). Oprócz wymienionych praw papież wskazuje obowiązki ciężące na człowieku. „I tak, aby posłużyć się paroma przykładami, prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymywania własnego życia, prawo do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy – z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań” (PT 29).

Idea praw człowieka znalazła także swoje miejsce podczas obrad drugiego soboru watykańskiego. Najobszerniej Ojcowie soboru odnieśli się do niej w „Deklaracji o wolności religijnej”⁶⁸ i w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym”⁶⁹.

⁶⁸ „Ponieważ wspólne dobro społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej, troska o respektowanie prawa do wolności religijnej należy do obywateli, do grup społecznych, do władz cywilnych, do Kościoła i innych wspólnot religijnych, do każdego z tych czynników we właściwy mu sposób, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego.

Strzeżenie i wspieranie nienaruszalnych praw człowieka jest istotnym obowiązkiem każdej władzy państwowej. Powinna więc władza państwowa przez sprawiedliwe prawa i inne odpowiednie środki otoczyć skutecznie opieką wolność religijną wszystkich obywateli i stwarzać dobre warunki do rozwoju życia religijnego, aby obywatela naprawdę mogli korzystać z praw religijnych i wypełniać wyznaczone przez religię obowiązki i aby samo społeczeństwo korzystało z dóbr sprawiedliwości i pokoju, które wynikają z wierności ludzi wobec Boga i Jego świętej woli. (...)

Wreszcie władza cywilna winna troszczyć się o to, by nigdy, czy w sposób otwarty, czy ukryty, nie była naruszana z powodów związanych z religią równość obywateli w dziedzinie prawa, należąca przecież do wspólnego dobra społeczności, i żeby wśród obywateli nie miała miejsca dyskryminacja.

Wynika z tego, iż niegodziwie postępuje władza publiczna, jeśli za pomocą siły albo strachu, albo innych środków chce narzucić obywatelom wyznawanie albo odrzucenie jakiegokolwiek religii albo przeszkodzić komukolwiek we wstąpieniu do wspólnoty religijnej albo w opuszczeniu jej. Tym bardziej wykracza się przeciwko woli Bożej oraz świętym prawom osoby i rodziny narodów, kiedy w jakikolwiek sposób używa się siły w celu zniszczenia albo ograniczenia religii czy to w całej ludzkości, czy w którymś kraju albo w określonej grupie ludzi.” Deklaracja o wolności religijnej, dz.cyt., nr 6.

W dokumentach tych potwierdzono, iż prawa osoby ludzkiej mają swe źródło w powołaniu człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym. Tu także swoją przyczynę i swój sens znajduje wspólnotowy sposób bytowania człowieka. W społeczeństwie człowiek może realizować swoje powołanie do doskonałości, co uzależnione jest od przyjętego dobra wspólnego⁷⁰. Dlatego dobro jednostki i dobro wspólnoty muszą się zająć w poczuciu wzajemnej odpowiedzialności. Sobór podkreślił przez to podmiotowość nie tylko jednostki, ale także wspólnot: rodziny i narodu.

Przyjrzyjmy się teraz jak Jan Paweł II rozumie prawa człowieka, jaki wytycza im kierunek i do czego zobowiązuje. Przeanalizujmy najpierw encyklikę „Redemptor hominis”, a szczególnie jej 17. rozdział zatytułowany „Prawa człowieka: ‘litera’ czy ‘duch’”. Na wstępie papież wskazuje, że minione stulecie było czasem niewoli człowieka, zniszczeń zarówno materialnych jak i moralnych. Widząc zło, które człowiek może wyrządzić innemu człowiekowi, powołano do istnienia Organizację Narodów Zjednoczonych⁷¹, której zadaniem ma być ochrona praw człowieka. Powołanie to, jak podkreśla papież, nieobce jest również Kościołowi. Zagadnienie pokoju społecznego i międzynarodowego było treścią zarówno drugiego soboru watykańskiego, jak i wielu oficjalnych wystąpień i dokumentów papieskich. Sam pokój Jan Paweł II definiuje jako „(...) poszanowanie nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw” (RH 17). Jeżeli więc prawa człowieka naruszane są w stanie pokoju, to jest to wyrazem walki z człowiekiem, dehumanizacją życia

⁶⁹ „Ponieważ wszyscy ludzie posiadający duszę rozumną i stworzeni na obraz Boga mają tę samą naturę i ten sam początek, a odkupieni przez Chrystusa cieszą się tym samym powołaniem i przeznaczeniem, należy coraz bardziej uznawać podstawową równość między wszystkimi.

Rzecz jasna, nie wszyscy ludzie są równi pod względem różnych swoich możliwości fizycznych oraz różnorodności sił intelektualnych i moralnych. Należy jednak przezwyciężyć i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu. Naprawdę bowiem ubolewać należy nad tym, że podstawowe prawa osoby nie wszędzie są zagwarantowane. Tak bywa np., gdy kobiecie odmawia się prawa wolnego wyboru małżonka czy stanu albo dostępu do równego z mężczyzną wychowania i wykształcenia.

Ponadto, choć zachodzą między ludźmi uzasadnione różnice, równa godność ich osób wymaga, aby były zaprowadzone bardziej ludzkie i sprawiedliwe warunki życia. Albowiem zbytnie nierówności gospodarcze i społeczne wśród członków czy ludów jednej ludzkiej rodziny wywołują zgorszenie i sprzeciwiają się sprawiedliwości społecznej, równości, godności osoby ludzkiej oraz pokojowi społecznemu i międzynarodowemu.

Ludzkie zaś instytucje, tak prywatne jak i publiczne, niech starają się służyć godności i celowi człowieka, zwalczając zarazem usilnie niewolę społeczną czy polityczną oraz strzegąc podstawowych praw ludzi w każdym ustroju politycznym. Co więcej, wypada, żeby tego rodzaju instytucje powoli dostosowywały się do spraw duchowych, górujących nad wszystkimi innymi, choćby niekiedy trzeba było jeszcze wiele czasu, aby doprowadzić do pożądanego celu.” Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, dz.cyt., nr 29.

⁷⁰ Por.: Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 26.

⁷¹ Na temat Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, dokumentu wydanego przez ONZ, szereg informacji i omówień znajdziemy w piśmie „Chrześcijanin w świecie” 1983 nr 12 (123).

społecznego i brakiem szacunku dla godności osoby. Dlatego ONZ musi mieć na uwadze „(...) dobro człowieka – osoby we wspólnocie – które jako podstawowy wyznacznik dobra wspólnego musi stanowić istotne kryterium wszystkich programów, systemów czy ustrojów” (tamże). Jeśli ten warunek będzie łamany, szczególnie w warunkach pokoju, będzie to znaczyło, że pozwalamy na bezkrytyczny rozwój przemocy, totalitaryzmu i neokolonializmu. Co istotne, gwałcenie praw człowieka idzie w parze z gwałceniem praw narodu. Nie można zadowalać się „literą” praw, sformułowanych w licznych konwencjach międzynarodowych, jeżeli „duch”, czyli aplikacje tych praw, pozostawiają wiele do życzenia. Sprawa „ducha” to sprawa także Kościoła. Jego misja polega m.in. na nauczaniu zasad moralnego współżycia między jednostkami, społecznościami czy narodami. Stąd Kościół poucza, że zadaniem władzy jest troska o dobro wspólne społeczeństwa. Aby mogła ona realizować przynależne mu zadania, musi posiadać liczne uprawnienia. „Ale właśnie w imię tych założeń obiektywnego porządku etycznego uprawnienia władzy nie mogą być rozumiane inaczej, jak tylko na zasadzie poszanowania obywatelskich i nienaruszalnych praw człowieka” (tamże). Jedynie wówczas dobro wspólne będzie w pełni poszanowane i urzeczywistniane. Prawa człowieka domagają się bowiem szeroko rozumianej sprawiedliwości i solidarności społecznej. Do tego problemu Jan Paweł II nawiązuje także podczas wizyty w Polsce w 1997 roku. W homilii wygłoszonej we Wrocławiu, Papież powiedział: „Niech solidarność weźmie górę nad niepohamowaną chęcią zysku i nad stosowaniem tych zasad rynku, które nie biorą pod uwagę niezbywalnych praw ludzkich”⁷². Każdy z nas jest za to odpowiedzialny. Ale do tego potrzebny jest „ład wolności”⁷³.

Jan Paweł II wymienia jako jedno z przysługujących człowiekowi praw, prawo do wolności religijnej i do wolności sumienia. Nawiązuje tym samym do dorobku *Vaticanum Secundum*, gdzie Ojcowie Soborowi dali głęboko teologiczną i filozoficzną jego wykładnię w kontekście prawa naturalnego⁷⁴. Przyrodzona godność człowieka zobowiązuje, by mógł on

⁷² Jan Paweł II, *Homilia na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 czerwca 1997* [W:] *Jan Paweł II w Polsce. 31 maja 1997 - 10 czerwca 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 32.

⁷³ Papież wyjaśnia, że chodzi tu przede wszystkim o ład moralny w sferze wartości, prawdy i dobra. Tam, gdzie brak tego ładu, wolność umiera przyduszona chaosem i zamętem. Człowiek staje się niewolnikiem instynktów, namiętności i kłamliwych wartości. Wolność kosztuje, wymaga trudu, pracy i dyscypliny. Ale potrzebne jest jeszcze coś innego: potrzebna jest obecność Chrystusa.

⁷⁴ „Obecny Sobór Watykański oświadcza, iż osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Tego zaś rodzaju wolność polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek innej władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie. Poza tym oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem. To

w sposób wolny oddawać się praktykom religijnym. Wobec takiego stanowiska niemożliwe jest przyjęcie jako nadrzędnego prawa ateizacji struktur społecznych i całego życia publicznego⁷⁵.

W encyklice „*Laborem exercens*” z 1982 roku Jan Paweł II wprowadza nas w zagadnienie pracy ludzkiej. „Jeśli praca – w wielorakim tego słowa znaczeniu – jest powinnością, czyli obowiązkiem, to jest ona równocześnie źródłem uprawnień po stronie człowieka pracującego. Uprawnienia te należy rozpatrywać w szerokim kontekście ogółu praw właściwych człowiekowi (...)” (LE 16). Prawo do pracy jest więc jednym z kluczowych praw ludzkich. Jest ono także warunkiem pokoju w świecie. Prawo to jest o tyle istotne, iż wynikają z niego inne uprawnienia zdobyte dzięki pracy: prawo do własności prywatnej, zabezpieczeń socjalnych, wypoczynku itd. Jan Paweł II mówi o pracy także jako o powinności. Wynika ona z obowiązku, jaki Stwórca nałożył na człowieka, by dzięki swemu wysiłkowi panował nad ziemią oraz by dzięki temu bardziej stawał się człowiekiem⁷⁶.

Podsumujmy i uporządkujmy to, co powiedzieliśmy na temat praw człowieka. Według Bernharda Sutor można je podzielić na dwie grupy: prawa wolnościowe, czyli obronne i społeczne prawa uczestnictwa. Do tych pierwszych zalicza prawo osoby do życia i nieskrępowanego rozwoju, co w szczególności oznacza „(...) prawo do ochrony przed samowolnym uwięzieniem, prawo do równości wobec prawa, prawo do wolności religijnej i wolności sumienia, prawo do przemieszczania się, do wolności opinii i prasy, do zgromadzeń i stowarzyszeń, do prywatnej własności, do swobodnego wyboru zawodu i stanu życia, do wolności zarobkowania”⁷⁷.

Historycznie prawa wolnościowe wyprzedzają i w jakiś sposób także warunkują prawa uczestnictwa. Są one także podstawą demokracji liberalnej opartej na konstytucji. Stanisław Kowalczyk stwierdzając, iż „prawo do wolności jest naczelnym prawem człowieka, gdyż do jego natury należy rozumność i możliwość wyboru”, wyodrębnia w wolności trzy aspekty: „wolność od czegoś, wolność po co oraz wolność dla kogo”⁷⁸. Zwraca także uwagę, iż myśliciele proweniencji liberalnej zdają się dostrzegać tylko ten pierwszy aspekt – wolność od – co każe im budować demokrację na zasadzie maksymalizowania swobód

prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej powinno być w ten sposób uznane w prawnym ustroju społeczeństwa, aby stanowiło prawo cywilne.”, Deklaracja o wolności religijnej nr 2.

⁷⁵ Przypomnijmy, że Jan Paweł II pisze tę encyklikę w epoce agresywnego ateizmu w krajach komunistycznych.

⁷⁶ Przez pracę człowiek „(...) urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej ‘staje się człowiekiem’” (LE 9).

⁷⁷ Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 206.

⁷⁸ Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 152.

jednostki przez ograniczenie kompetencji państwa i sprowadzenie go do roli strażnika wolności swoich obywateli.

Nie można jednak oczekiwać, iż prawa wolnościowe same w sobie wystarczą i nie wzbudzą oczekiwań na coś więcej. A to „coś więcej”, to prawo człowieka *do* uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym swego kraju i możliwość kształtowania jego oblicza. Do nich zalicza się: prawo do zrzeszania się, do zakładania związków, partii, stowarzyszeń, prawo do działań opozycyjnych wobec władzy, powszechne prawo wyborcze, prawo do piastowania urzędów państwowych itd. Te prawa politycznego uczestnictwa stanowią obecnie fundament dla społeczeństwa obywatelskiego w państwie demokratycznym⁷⁹.

Trudna do zakwestionowania wartość praw wolnościowych człowieka napotyka jednak często na opór w ich pełnej realizacji z powodu głębokich różnic socjalno-bytowych w społeczeństwie. Nierówności ekonomiczne, szczególnie gdy rozpiętość między najbiedniejszymi i najbogatszymi jest bardzo duża, mogą spowodować, że szereg praw wolnościowych będzie dla tych pierwszych nieosiągalne. I dlatego m.in. na tym gruncie wyrasta idea równości, która obok idei wolności, jest wkomponowana w program praw człowieka, a także stanowi istotny element etosu demokracji.

Wobec tego problemu pojawia się pytanie, czy państwo nie powinno wziąć w obronę tych najsłabszych i poszerzając pomoc socjalną zmniejszać nierówności, a tym samym umożliwić tym niżej sytuowanym ekonomicznie korzystanie z jak najszerzej palety praw wolnościowych. Pytanie o społeczne przyzwolenie na takie działanie państwa jest szczególnie kłopotliwe dla środowisk liberalnych. Z jednej bowiem strony stoją mocno na stanowisku obrony praw wolnościowych człowieka i z niechęcią patrzą na wszelkie przejawy interwencjonizmu państwa w życie prywatne obywateli i ograniczanie ich wolności (są nawet skłonni do stałego uwalniania jednostki spod władzy państwa czy presji społeczeństwa poprzez dopisywanie ciągle nowych uprawnień i swobód). Z drugiej jednak uważają, że w gospodarce zasada wolnego rynku najlepiej służy ekonomicznemu wzrostowi i zapewnieniu dobrobytu. Dlatego postulują o ograniczenie ingerencji państwa w sferę gospodarki, nawet wówczas, gdyby miała ono wspierać najsłabszych. Kładą natomiast nacisk na równość polityczną, czyli powszechność prawa wyborczego, dostęp wszystkich do urzędów państwowych, zniesienie przywilejów klasowych itd. „Liberalizm dawny i współczesny za atrybut demokratycznego państwa uznaje tzw. równość szans”⁸⁰ – twierdzi Stanisław Kowalczyk. Przez nią należy rozumieć brak barier ograniczających spełnienie się

⁷⁹ Patrz: Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 206.

w życiu politycznym, społecznym czy ekonomicznym. Problem jednak w tym, że aby ten postulat był możliwy do spełnienia muszą iść odpowiednie działania państwa, a to wymusza zwiększenie jego kompetencji.

„Socjalne prawa człowieka” – w odróżnieniu od wolnościowych (obronnych) – czyli m.in.: „(...) prawo do pracy, do mieszkania, do socjalnego bezpieczeństwa i zaopatrzenia na wypadek choroby, inwalidztwa i w starości; prawo do wykształcenia i wczasów (...)”⁸¹, to ogromne zobowiązanie, które społeczeństwo nakłada na siebie w imię równości i życia w pokoju wszystkich obywateli. Dlatego wskazując na prawa człowieka, zarówno te wolnościowe, jak i te socjalne, trzeba się zastanowić nad ich zakotwiczeniem w prawie stanowionym i, w konsekwencji, nad ich realizacją ze strony państwa. Bernhard Sutor trafnie dostrzega, że o ile nie ma większych trudności z wpisaniem praw wolnościowych np. do konstytucji, gwarantując jednostce ochronę przed natarczywością władzy, o tyle z prawami socjalnymi jest już pewien kłopot. Trudno bowiem obciążać państwo odpowiedzialnością karną za brak pracy, czy niedobór mieszkań w sytuacji, gdy gospodarką rządzi wolny rynek. Państwo, które miałoby zadbać o te wszystkie prawa socjalne, musiałoby przejąć kontrolę nad całością gospodarki, a to równałoby się z państwem socjalistycznym lub nawet komunistycznym (a jak wiadomo i w tych krajach się to nieudało). W związku z tym należy stwierdzić że: „(...) socjalne prawa człowieka są sformułowaniem celów i programów, ale nie mogą stanowić zaskarżalnych praw elementarnych”⁸². W krajach demokratycznych opartych o rynek kapitalistyczny realizacja postulatów socjalnych leży przede wszystkim po stronie jednostek i różnorodnych wspólnot, zrzeszeń, związków i grup. Rola państwa powinna ograniczyć się do konstruowania zycziwego w tej mierze prawa oraz do działań w oparciu o zasadę pomocniczości, lub – gdy zajdzie taka potrzeba wobec słabszych jednostek – zasadę solidarności.

Po tym, co przedstawiliśmy wyżej widać, że prawa człowieka są kwintesencją wartości, na których winien opierać się każdy system społeczny, polityczny i ekonomiczny. Co do tego nie ma większych kontrowersji szczególnie w łonie tych państw, które określają siebie jako demokratyczne. Problem jednak pojawia się wówczas, gdy z poziomu etycznych postulatów o prawach człowieka trzeba przejść do ich prawnego umocowania. Jest rzeczą oczywistą, że gwarancje ich respektowania można osiągnąć tylko wówczas, gdy nada się im instytucjonalny charakter i gdy zagwarantuje się im jurydyczną oprawę, z prawem do

⁸⁰ Patrz: Stanisław Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, dz.cyt., s. 157.

⁸¹ Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, dz.cyt., s. 207.

⁸² Tamże, s. 209.

nakładania sankcji na tych, którzy nie chcą się im podporządkować. Temu celowi służy m.in. konstytucja, lub inne akty prawne o randze ustaw zasadniczych. To władze państwowe dysponujące właściwymi narzędziami sprawowania władzy powinny być protektorem praw człowieka. Jeśli nie wezmą na siebie tego obowiązku stracą moralną legitymizację reprezentowania ludu, gdyż będą działały na ich niekorzyść. W ostateczności zburzy to ideę demokracji.

Konieczność istnienia właściwego organu władzy sprawującego pieczę nad przestrzeganiem praw człowieka wynika także i z tego, że już samo ich zastosowanie w konkretnych sytuacjach może budzić wiele problemów. Domaganie się zachowania jednego wskazanego prawa może wiązać się z koniecznością ograniczenia innego prawa, lub z koniecznością ograniczenia prawa innego człowieka. A zatem aby uniknąć kolizji roszczeń, trzeba uznać zasadę, że innym też przysługują te same prawa co mnie i trzeba to uszanować. Rolą państwa i powołanych przez niego instytucji jest być autorytatywnym arbitrem w sytuacjach spornych.

Fundamentem demokratycznego ustroju politycznego jest zabezpieczenie porządku społecznego opartego na zasadach pluralizmu. Pluralizm ten, w zależności od społecznego charakteru, może być bardzo szeroki, obejmujący nie tylko zgodę na współwystępowanie wielu partii politycznych i istnienie różnych podmiotów społecznych, ale także pluralizm w świecie wartości, postaw i poglądów. Może jednak być ograniczony powołując się na konieczność istnienia konsensusu w kwestii „minimum etycznego”, leżącego u podstaw ładu społecznego. Konsensus taki musiałby przybrać kształt zgody na istnienie wartości podstawowych dla społeczeństwa, a przez to chronionych prawem – najlepiej ustawą zasadniczą. Uznając, że określone wartości są niezbędne dla porządku społecznego i nadając im prawną ochronę zabezpieczamy się przez niebezpieczeństwem ich uchylecia w wyniku takiej lub innej konfiguracji parlamentarnej.

4. Konieczność wypracowania etycznego minimum dla demokracji w nauczaniu Jana Pawła II

Jak prezentuje się demokracja bez oparcia na mocnym systemie wartości? Codziennosc odpowiada nam na to pytanie aż nadto boleśnie. Trudno znaleźć środowisko, którego nie dotknęły w ostatnim czasie jakaś „afery”. Korupcja urzędników państwowych, lekarzy, nauczycieli, polityków, samorządowców zdaje się nie dziwić dziś nikogo. Równie spokojnie przechodzimy obok doniesień o kontaktach polityków, policjantów, prawników ze środowiskiem gangsterskim. Jakby nie dość było tego, słyszymy że parlamentarzyści uchwalają prawo, biorąc pod uwagę własne interesy i nie bacząc na społeczne straty. Do tego obrazu całości należy dodać wzrastającą kryminalizację młodzieży a nawet dzieci. Ich agresja wobec innych przełamała już dawno wszelkie zbrodnicze bariery. Lecz cóż się temu dziwić, skoro nawet matki mordują własne dzieci.

Na tle sygnalizowanych tu problemów wyrasta pytanie o to, czy możliwe jest takie urządzenie demokracji, które zabezpieczyłoby ją przed dewiacją wolności na każdym poziomie życia społecznego. Czy też może jest to nieunikniona cena za ustrój, który gwarantując swobodę, wielu odbiera poczucie bezpieczeństwa i pewności jutra? Platon opisując ustroje umieścił demokrację pomiędzy oligarchią a dyktaturą. Uznał, że cenę, jaką społeczeństwo demokratyczne płaci za wolność, nieposzanowanie praw i chciwość jest nastanie tyraństwa (z woli najbardziej upośledzonej materialnie warstwy ludu), który przywracając porządek w państwie odwoła się do argumentów siły i represji⁸³. Czy taka jest każdorazowo przyszłość demokracji? Czy może jednak społeczeństwo demokratyczne jest w stanie wypracować prawne i etyczne „przeciwciała” dla dręczących je chorób społecznych?⁸⁴

W nauczaniu Jana Pawła II często spotykamy się z wyrazami jego troski o teraźniejszość i przyszłość demokracji. Wiemy, że wielokrotnie pozytywnie wypowiadał się o niej, jako o ustroju władzy, który powinien być proponowany każdemu państwu i każdemu społeczeństwu. Nie znaczy to – o czym już pisaliśmy – że był wobec tego ustroju bezkrytyczny. Dostrzegał zarówno jej pozytywną rolę w kształtowaniu się odpowiedzialnego społeczeństwa, ale też zagrożenia, jakie ze sobą niesie demokracja pozbawiona mocnych

⁸³ Patrz: Platon, *Państwo*, Księga VIII, dz.cyt.

⁸⁴ Prawo niszczy objawy choroby, lecz w niewielkim stopniu likwiduje przyczynę ich powstania. Natomiast wychowanie w zakresie etycznym dotyka samych korzeni choroby i nie pozwala rozwinąć się chorym zachowaniom.

fundamentów etycznych. Przyjrzyjmy się tu wypracowanym przez niego postulatом mówiącym o konieczności przeniknięcia elementów aksjologicznych do tego modelu sprawowania władzy. Przytoczmy też od razu najczęściej wysuwane słowa krytyki, jakie pod jego adresem padały. Dodajmy, iż przeważnie szły one od strony liberalów. Z nimi też, oraz z tymi, którzy opowiadali się za scentralizowanym życiem społeczno-gospodarczym, musiał Jan Paweł II polemizować, wskazując na wartości, które w jego ocenie są niezbędne, by mówić o prawdziwie ludzkim sprawowaniu władzy.

Uczyńmy przewodnikiem naszej refleksji dokument, który najbardziej bezpośrednio spośród innych wydanych przez tegoż papieża, odnosi się do wartości, jakie powinny być chronione w państwie demokratycznym. Mowa tu o encyklice „Evangelium vite”. Już sam tytuł i pierwsze zawarte w niej słowa wskazują na to, jaki aspekt rzeczywistości ludzkiej papież zamierza autorytatywnie Kościołowi i „wszystkim ludziom dobrej woli” przedłożyć. Chodzi oczywiście o wartość życia ludzkiego. Czytamy zaraz na początku: „Człowiek jest powołany do pełni życia, które przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej. Życie w czasie jest bowiem podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji” (EV 2). Na końcu zaś, a więc w podsumowaniu toczonych przez siebie rozważań, papież pisze: „Nie może istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw” (EV 101). Zatem wskazówka kompasu dla tych, którzy szukają najdogodniejszych urządzeń dla demokracji powinna zawsze wskazywać na godność człowieka.

Ten oczywisty paradygmat społeczny mieści jednak w sobie szereg wątpliwości. Różnie bowiem rozumiane jest to, co pod pojęciem godności człowieka należy umieścić. Niepewne dla wielu jest też to, kogo za człowieka będziemy uznawać; w jakim momencie człowiek staje się osobą, a w jakim osobowość traci. Jako przykład zacytujmy tu poglądy amerykańskiego filozofa Petera Singera, słusznie uchodzącego za współczesnego guru tych, którzy godność człowieka postrzegają w kategoriach skrajnie utylitarnych: „Moja sugestia jest więc taka, żeby nadać życiu płodu nie większą wartość niż życiu zwierzęcia niebędącego człowiekiem o podobnym stopniu racjonalności, samoświadomości, świadomości, zdolności odczuwania itd. Ponieważ żaden płód nie jest osobą, żaden nie ma takiego samego roszczenia wobec życia jak osoba. (...) aborcja usuwa istnienie, które nie ma w ogóle ‘wewnętrznej’ wartości. Od momentu, gdy płód może być świadomy, chociaż nie samoświadomy, aborcja nie powinna być dokonywana lekko (o ile w ogóle kobieta kiedykolwiek traktuje ją lekko).

Ale poważne interesy kobiety normalnie przeważają podstawowe interesy nawet świadomego płodu. W rzeczywistości trudno zabronić nawet aborcji w późnej ciąży z najbardziej trywialnych powodów, jeżeli nie zabronimy także uboju dużo bardziej rozwiniętych form życia dla smaku ich mięsa”⁸⁵. „Powinniśmy z pewnością obwarować bardzo ścisłymi warunkami przyzwolenie na zabijanie niemowląt; ale bardziej ze względu na skutki zabijania dla innych niż na wewnętrzne zło ich zabijania. (...) *wewnętrzne* zło zabicia późnego płodu i *wewnętrzne* zło zabicia nowo narodzonego niemowlęcia nie są zasadniczo różne. (...) zabijanie niemowląt może być zrównane z aborcją tylko wtedy, gdy ci najbliżsi dziecku nie chcą, żeby żyło”⁸⁶. „Jednym z ważnych powodów, dla którego normalne jest okropną rzeczą zabić niemowlę, jest więc skutek, jaki zabicie ma dla jego rodziców”⁸⁷.

Jego drastyczne poglądy na wartość ludzkiego życia jednych szokują, lecz dla drugich stanowią naukową podbudowę ich własnych przekonań. Co gorsza, podobne temu teorie funkcjonują nie tylko jako problem akademickich dysput, ale mają swoje odbicie w prawie stanowionym; w jurysdykcji danego państwa.

Dla papieża niektóre rozwiązania prawne i cywilizacyjne są tak odległe od proponowanej przez Kościół ochrony godności człowieka, że nazywa je wprost „kulturą śmierci”. Z diagnozy tej rodzi się propozycja zbudowania „kultury życia”. Jej fundamentem ma być poprawna koncepcja osoby ludzkiej oraz system wartości podstawowych wyznaczających zasady życia społecznego. W „*Evangelium vitea*” znajdujemy wyznaczniki przemiany cywilizacyjnej, którą społeczeństwa – głównie europejskie, demokratyczne – muszą przebyć, by znaleźć się w kręgu „kultury życia”. Ale już rok wcześniej, w 1994 roku, papież w Liście Apostolskim „*Tertio Millennio Adveniente*” napisanym w związku ze zbliżającym się nowym tysiącleciem wyznaczył Kościołowi zadanie: „Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć cywilizacją miłości opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie” (TMA 52)⁸⁸.

Dla Jana Pawła II i całego Kościoła fundamentem godności człowieka jest fakt, iż człowiek został stworzony z miłości przez Boga, na Jego obraz i podobieństwo, oraz że, został on odkupiony z mocy zła, jakie sam na siebie nałożył, przez Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Ta prawda wiary ożywia chrześcijańską nadzieję i kieruje naszą miłość nie tylko ku rzeczom doczesnym, ale jeszcze bardziej na wieczność osiągniętą po śmierci. Zatem

⁸⁵ Peter Singer, *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 149.

⁸⁶ Tamże, s. 168-169.

⁸⁷ Tamże, s. 176.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja Tertio milleninio adveniente*, Wrocław 1994.

mówiąc o godności człowieka widzimy w niej nie tylko tego, który jest owej godności nosicielem, ale także Tego, który ją nam dał. Człowiek jest odbiciem godności Stwórcy, jest tym, w którym Bóg umieścił cząstkę swojej godności. Nie bez przyczyny mówi się, że w twarzy człowieka odbija się twarz samego Boga.

Bez wątpienia takie rozumienie godności człowieka dostępne jest jedynie tym, którzy otworzyli się na światło Objawienia. Czy jednak ci, którzy nie podzielają chrześcijańskiej wiary pozbawieni są możliwości dotarcia do prawdy o człowieku? Jeśli tak, to czy mamy prawo sami ją sobie stworzyć? Zbudować definicję człowieka na miarę tworzącego ją człowieka! – pokusa czy jedyne możliwe wyjście z dręczącego impasu? A może zdanie: „Człowiek to...” ma pozostać niedokończone? Może jest ono od początku pozbawione sensu, gdyż nie istnieje nic, co odpowiadałoby jego treści? Może nie istnieje nic, co można by określić mianem „człowiek”, a jest tylko „ten konkretny” człowiek? Dawny spór o uniwersalia ożywa w dobie postmodernizmu z siłą znacznie potężniejszą i skutkami idącymi znacznie dalej niż w dobie średniowiecza, bo obejmującymi prawodawstwo, inżynierię społeczną, pedagogikę, religię oraz inne dziedziny życia. W ten sposób ziszcza się najczarniejszy sen myślicieli z nurtu realizmu filozoficznego.

Papież, choć sam reprezentuje filozofię realistyczną, nie patrzy na ten problem z takim pesymizmem. Uważa, iż: „mimo wszelkich trudności i niepewności każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro może dzięki światłu rozumu i pod wpływem tajemniczego działania łaski rozpoznać w prawie naturalnym wypisanym w sercu (por. Rz 2, 14-15) świętość ludzkiego życia od poczęcia aż do kresu oraz dojść do przekonania, że każda ludzka istota ma prawo oczekiwać absolutnego poszanowania tego swojego podstawowego dobra. Uznanie tego prawa stanowi fundament współżycia między ludźmi oraz istnienia wspólnoty politycznej” (EV 2). Widzimy, że wg Jana Pawła II dostrzeżenie świętości ludzkiego życia nie jest czymś, nad czym pochylić muszą się jedynie ludzie wierzący. Można by nawet powiedzieć, że „świętość ludzkiego życia” jest wartością uniwersalną, niezwiązaną tylko z jednym światopoglądem, a wobec tego oczekuje ona uznania dla siebie od wszystkich ludzi. Oczekuje także, by owa akceptacja miała przełożenie na ustawodawstwo regulujące porządek społeczny. Dla Kościoła, dla ludzi wierzących w Chrystusa, owa świętość jest szczególnie zobowiązująca. Nie bez przyczyny w pierwszej swojej encyklice Jan Paweł II mówił, że człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła⁸⁹.

Pomimo iż Kościół od początku swego istnienia głosi ową naukę o godności człowieka, nie może powiedzieć, że odniósł na tym polu zasadnicze sukcesy. Jan Paweł II

⁸⁹ Patrz: Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14.

skłonny jest nawet twierdzić, że dzisiaj problem poszanowania życia ludzkiego staje przed nami wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem. Dostrzegalny wszędzie postęp techniczny nie idzie w parze z postępem na drodze humanizacji życia społecznego. Do dawnych zjawisk głęboko raniących świętość życia ludzkiego dochodzą nowe, przeważnie wywołane przez samych ludzi. Papież wymienia tu za „Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym” zjawiska godzące w człowieka⁹⁰, mając zarazem świadomość, że lista ta jest daleko niepełna. Co gorsza, te negatywne zjawiska zyskują coraz to większą aprobatę społeczną, przez co, i wskutek czego, utrwalają się w świadomości ludzkiej do tego stopnia, że zmieniają jego kulturę. Usprawiedliwia się to wszystko fałszywie pojętą wolnością i opartym na niej samostanowieniu. Wymusza się na organach władzy ustawodawstwo aprobujące aborcję, eutanazję, sztuczną kontrolę urodzeń, zapłodnienie *in vitro* itp. zjawiska. Środowiska wyjątkowo aktywne w propagowaniu tego rodzaju wolności domagają się nawet ochrony prawnej i medycznej dla tych działań⁹¹. Dla Jana Pawła II jest to sytuacja, która ujawnia głębokie niezrozumienie dla godności człowieka i świętości życia. Burzy to naturalne więzi międzyludzkie, podważa zaufanie do władzy państwowej, wypacza wrażliwość moralną i sprawiedliwy osąd sumienia. Nie można wobec tego typu zjawisk przejść obojętnie. Problem jest już na tyle nabrzmiały, że konieczna jest zdecydowana interwencja Kościoła. „Evangelium vitae” jest tego wyrazem: „Niniejsza Encyklika, owoc współpracy Episkopatu wszystkich krajów świata, ma zatem być stanowczym i jednoznacznym potwierdzeniem wartości ludzkiego życia i jego nienaruszalności, a zarazem żarliwym apelem skierowanym w imię Boże do wszystkich i do każdego: szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu! Tylko na tej drodze znajdziesz sprawiedliwość, rozwój, prawdziwą wolność, pokój i szczęście!” (EV 5).

⁹⁰ „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzia zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazając cywilizację ludzką bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy.” Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, dz.cyt., nr 27.

⁹¹ „W tym miejscu pragniemy jednak zwrócić szczególną uwagę na inny rodzaj zagrożeń wymierzonych przeciw życiu poczętemu lub życiu, które zbliża się do końca: dostrzegamy w nich nowe aspekty, nieznanne w przeszłości oraz problemy niezwyklej wagi, związane z faktem, że w świadomości zbiorowej te zamachy na życie tracą stopniowo charakter ‘przestępstwa’ i w paradoksalny sposób zyskują status ‘prawa’, do tego stopnia, że żąda się uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia. Zamachy te uderzają w ludzkie życie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony. Jeszcze groźniejszy jest fakt, że w dużej mierze dochodzi do nich w gronie rodziny i za sprawą rodziny, która przecież ze swej natury powinna być ‘sanktuarium życia’” (EV 11).

Realizacji programu ochrony każdego życia ludzkiego sprzeciwia się „ekspansja kultury antysolidarystycznej” (EV 12). Wyrasta ona ze świadomości wyjałowionej z głębszego poczucia łączności z innymi ludźmi, wzajemnej współzależności i odpowiedzialności za środowisko, w którym się żyje. Zjawisko to nabiera rozpędu dzięki poparciu, jakie zyskuje w środowiskach kulturowych, gospodarczych i politycznych, w których naczelną zasadą jest osiągnięcie sukcesu. Rozmiary tego problemu są już tak rozległe, iż można tu mówić o prawdziwej strukturze grzechu⁹², która tworzy „kulturę śmierci”. W ramach tej „kultury” dokonuje się określonej standaryzacji ludzkiego życia, gdzie za kryterium przyjmuje się, z jednej strony, użyteczność takiego życia i jego przydatność społeczną, z drugiej, w przypadku kalectwa, podeszłego wieku czy niskiego poziomu IQ, szacuje się wartość tego życia w przeliczeniu na społeczne koszty jego utrzymania. W prosty sposób owa standaryzacja życia ludzkiego generuje klasy społeczne, w których pewne dobra (np. określone usługi medyczne) dla jednych są normą, dla innych pozostają w sferze nieziszczalnych marzeń. Kolejnym krokiem jest tu propozycja legalizacji selekcji eugenicznej. W ocenie Jana Pawła II jest to powrót do epoki barbarzyństwa, z której dawno się wyzwoliliśmy (por.: EV 14). Ocenia to także jako współczesny totalitaryzm wymierzony wobec najsłabszych i bezbronnych.

W sercu antynatalistycznych działań znajduje się też propozycja kontroli urodzeń propagowana jako reakcja na zjawisko przeludnienia niektórych regionów świata. Nie dość konsekwentnie widzi się jednak, że problem ten dotyczy głównie krajów z zapóźnionym rozwojem gospodarczym czy cywilizacyjnym, a nie krajów wysoko rozwiniętych, gdzie przyrost naturalny z roku na rok się obniża. Już teraz kraje Europy Zachodniej martwią się tym, że ich społeczeństwa coraz bardziej się starzeją a młode, zdolne do pracy pokolenia są coraz mniej liczne. Pod znakiem zapytania staje zatem możliwość zagwarantowania świadczeń emerytalnych osobom starszym. Próbuje się temu zaradzić otwarciem rynku pracy dla emigrantów z krajów ubogich. To jednak często stwarza kolejne problemy, m.in. na styku

⁹² Problematyką „struktur grzechu” zajął się Jan Paweł II w m.in. w 16. punkcie adhortacji „*Reconciliatio et paenitentia*”. Powstaje bowiem problem, czy lub ewentualnie *na ile* wytworzone przez społeczeństwo czy państwo struktury generujące grzeszne zachowania zwalniają poszczególne jednostki od odpowiedzialności? Józef Majka odpowiadając na to pytanie przez pryzmat papieskiego dokumentu twierdzi, iż: „(...) w takim stopniu, w jakim działający działał świadomie i dobrowolnie, jest oczywiście za to odpowiedzialny. Innymi słowy, ta okoliczność, że działamy w społeczeństwie, nie tylko nie zmniejsza naszej odpowiedzialności za to działanie, ale w takim stopniu, w jakim może ono wpłynąć na losy i działania innych, staje się większa.”. Ks. Józef Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, dz.cyt., s. 69.

Natomiast w komentarzu do encykliki „*Sollicitudo rei socialis*” Jana Pawła II Józef Majka pisze: „Struktury grzechu przyczyniają się do ujednoczenia postaw i zachowań ludzi, utrudniają im dokonywanie wyborów, wywierają na nich pewne rodzaje presji, a nawet zamykają przed nimi możliwości pewnych działań, ale to nie znaczy, że pozbawiają ich odpowiedzialności moralnej lub też zwalniają od odpowiedzialności za ich

różnic kulturowych, obniżania płacy na rynku pracy także dla pracowników rodzimych itd. Nie są to problemy łatwe do rozwiązania, jednak likwidowanie ich za pomocą sztucznej kontroli urodzeń jest niezgodne z naturalnym prawem do życia każdej poczętej istoty ludzkiej. Krajom biednym i często przeludnionym należy zaoferować pomoc w dziedzinie gospodarczej, handlowej czy edukacyjnej, co pozwoli im na samodzielne decydowanie o sobie. Błędem, w ocenie papieża, jest traktowanie takiej pomocy jako środka uzależniającego biednych od bogatych, a w następstwie tego sterowanie nimi dla uzyskania własnej korzyści. Polityka taka zasługuje na zdecydowane potępienie.

Idąc w kierunku źródeł, z których wypływa owa pogarda dla ludzkiego życia, Jan Paweł II dochodzi do zagadnienia pojmowania wolności. Stwierdza najpierw, że obecne jej rozumienie sprzyja przesuwaniu jej granicy tam, gdzie narusza się już podstawowe prawa człowieka. I konkluduje: „W ten sposób dokonuje się tragiczny w skutkach zwrot w długim procesie historycznym, który doprowadziwszy do odkrycia idei ‘praw człowieka’ – jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa – popada dziś w zaskakującą sprzeczność: właśnie w epoce, w której uroczyste proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć” (EV 18).

To rzeczywiście zdumiewa. Mnożenie się licznych deklaracji chroniących prawa człowieka idzie w parze z coraz częstszym i coraz mniej bulwersującym opinię społeczną ich łamaniem. A przodują w tym kraje, które są głównymi inicjatorami owych deklaracji i które siebie stawiają za wzór demokracji. Dla Jana Pawła II sprzeczność ta prowokuje pytanie o sens obecnego kształtu demokracji, skoro wyklucza się z nich tych, którzy najbardziej potrzebują naszej pomocy. System demokratyczny przestaje być dla nich systemem bezpiecznym – systemem równych praw. Do tego należy dodać specyficzną agresję krajów wysoko rozwiniętych w dziedzinie polityki gospodarczej stosowaną wobec krajów ubogich. Narzucają one porządek ekonomiczny, który *de facto* utrwała upośledzenie cywilizacyjne, umacnia stosowanie przemocy i niesprawiedliwości tak w sferze gospodarczej jak i prawnej. Oczywisty wyzysk określany jest przez niektórych obserwatorów polityki międzynarodowej jako rekolonializm, a dzieje się to wszystko za zgodą organizacji międzynarodowych i przy biernej postawie społeczeństwa zachodniego. Jasne jest, że polityka taka za nic ma podstawowe prawa człowieka.

Analiza traktowania marginalizowanych przez społeczeństwa jednostek ze względu na ich przymioty (wiek, kondycję fizyczną i psychiczną itp.) oraz spychania z polityczno-gospodarczej sceny krajów rozwijających się, pozwala papieżowi znaleźć dla obu tych zjawisk wspólny mianownik. Jest nim przenikająca kulturę mentalność, „(...) która doprowadzając do skrajności, a nawet wypaczając pojęcie subiektywności, uznaje za posiadacza praw tylko tego, kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych” (EV 19). Jest to jawnie sprzeczne z twierdzeniem o naturalnej godności człowieka i faktem, że osobą ludzką nie można dysponować czy rozporządzać podobnie do zwierząt czy innych stworzeń. Człowiek, choćby był w stanie największego upośledzenia, jest osobą, której przysługuje pełnia praw ludzkich. Analogicznie prawa te odnoszą się po wszystkich państwach i narodów.

Sprzeczność między deklarowaniem praw ludzkich a ich praktycznym stosowaniem leży, jak już wspomnieliśmy, w specyficznym traktowaniu wolności. Ciężar jej rozumienia przechyla się na korzyść indywidualizmu z marginalizacją jej społecznych i solidarnościowych odniesień. Konsekwencją tak rozumianej wolności jest postrzeganie jej w kategoriach walki (konkurencji), gdzie silniejszy pokonuje słabszego. Mówi się nawet, że jest to stan naturalny, obserwowany w przyrodzie, a zatem przynależny również człowiekowi. Solidarność zostaje tu zastąpiona chwilowymi sojuszami, zawiązywanymi dla zdobycia określonych korzyści, nie wiążąca jednak ludzi w sposób trwały i obejmujący całość osobowych relacji. Trudno odnaleźć tu także to, co rozumiemy pod postawą bezinteresownego służenia innym, ofiarowania siebie czy poświęcenia. Akceptacja drugiego jest tu bardzo zawężona, stosowana o tyle, o ile nie przeszkadza to w realizacji własnych planów. Papież pisze, że nawet eliminacja życia poczętego czy śmiertelnie chorego dokonywana z litości, w gruncie rzeczy kryje owe indywidualistyczne i egoistyczne pojmowanie wolności⁹³.

Jan Paweł II odczytuje jednak w Słowie Objawionym inne jej znaczenie. W opowieści o zbrodni Kaina na Ablu ukryta jest prawda o wolności, która ma wymiar relacyjny, albowiem Bóg powierzył człowieka człowiekowi. Z tego wynika, że: „Wolność

⁹³ Ważną w tym kontekście uwagę czyni Waldemar Irek w artykule „Granice Europy?”, w którym pisze: „Innym przejawem kryzysu kultury ogólnoludzkiej będzie promocja wartości ekonomicznych nad wartościami duchowymi. Do zjawiska tego ustosunkowuje się Jan Paweł II, podnosząc problem cywilizacji materialistycznej i przestrzegając przed przyjmowaniem prymatu rzeczy w stosunku do osoby. Tak jak marksizm widział w człowieku tylko producenta rzeczy, tak kapitalizm chciałby dostrzegać w nim tylko i wyłącznie ich konsumenta. Środki masowego przekazu pełne są reklam, podkreślających ciągły wzrost potrzeb konsumpcyjnych społeczeństwa, uznając po prostu prymat ekonomii nad etyką, utrudniając bądź wręcz uniemożliwiając współczesnemu człowiekowi twórczą refleksję nad wartościami wyższymi”. Waldemar Irek, *Granice Europy?* [W:] „Chrześcijańskie w Świecie” 1997 nr 2 (203), s. 51-52.

jest wielkim darem Stwórcy, jako że ma służyć osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka” (EV 19). W tej perspektywie wolność pojmowana indywidualistycznie jest wypaczeniem prawdziwej wolności. Prowadzi do jej absolutyzacji, gdzie godność człowieka schodzi na plan dalszy lub w ogóle zostaje zniszczona.

Spoglądając całościowo na naukę Jana Pawła II zawartą w tej właśnie encyklice możemy powiedzieć, że obok wskazania na źródła godności człowieka mówi on także o źródłach i zasadach godności samej wolności. Jest ona osadzona na godności człowieka i z niej wypływa. To godność człowieka, jako pierwotna, określa godność wolności. Człowiek, w nauczaniu papieskim, jest wartością o charakterze absolutnym (w porządku stworzenia) i to jemu podporządkowana ma być wolność, jemu ma służyć. Kiedy jednak Bóg stwarzał człowieka rzekł: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27). Stwarzając człowieka Bóg uczynił ich dwoje. Obdarzył ich wolnością, by ich zbliżała i łączyła, a nie oddalała i dzieliła. Mieli jej używać odpowiedzialnie, czyli z poszanowaniem drugiego człowieka, dla swojego i jego dobra. A więc, powtórzmy za Janem Pawłem II – wolność ma wymiar relacyjny, osobowy a nie indywidualistyczno-jednostkowy.

Godność wolności podważona jest jeszcze wówczas, gdy oderwana jest od prawdy. To kolejny mocny punkt nauczania papieskiego na temat wolności. W omawianej tu encyklice Jan Paweł II pisze: „(...) wolność zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować konstytutywną więź, jaka łączy ją z prawdą. Ilekroć wolność, pragnąc wyswobodzić się od wszelkiej tradycji i autorytetu, zamyka się nawet na pierwotne najbardziej oczywiste pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego, wówczas człowiek nie przyjmuje już prawdy o dobru i złu jako jedynej i niepodważalnego punktu odniesienia dla swoich decyzji, ale kieruje się wyłącznie swoją subiektywną i zmienną opinią lub po prostu swym egoistycznym interesem i kaprysem” (EV 19)⁹⁴.

Oderwanie wolności od prawdy czyni niemożliwym do zrealizowania postulat społecznego zawarte *implicite* w demokracji⁹⁵. Sytuacja taka deformuje porządek społeczny

⁹⁴ Por.: „(...) wolność sumienia nie jest nigdy wolnością ‘od’ prawdy, ale zawsze i wyłącznie ‘w’ prawdzie (...)” (VS 64).

⁹⁵ Por.: „Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za

oparty na zasadach dobra wspólnego, solidarności, pomocniczości i sprawiedliwości. Trudno bowiem zbudować jakąkolwiek trwałą społeczność i dodatkowo wyznaczyć jej kierunek rozwoju odpowiadający naturze człowieka, jeśli oprze się ją na wolności pojmowanej wyłącznie w kategoriach autonomii, niezależności od innych i egoistycznie rozumianej samorealizacji. Wolność zdradzająca społeczną naturę człowieka oraz wyrzekająca się podporządkowania prawdzie skazana jest na alienację. A przecież ani prawda, ani zbudowane na niej prawo, nie eliminuje wolności człowieka. Bynajmniej, stwarza dla niej dogodne warunki, by mogła zrealizować swój cel – umożliwić człowiekowi rozwój ku doskonałości. W „*Veritatis splendor*” Jan Paweł II poddaje krytyce stanowiska temu przeciwne: „W zupełnie innym kierunku zmiernają jednak niektóre współczesne tendencje kulturowe, stanowiące podłoże dość licznych nurtów myśli etycznej, które podkreślają *rzekomy konflikt między wolnością a prawem*. Należą do nich doktryny, które przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo *decydowania o tym, co jest dobre, a co złe*: według nich ludzka wolność może ‘stwarzać wartości’ i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej *autonomii moralnej*, która w praktyce oznaczałaby *pełną jej suwerenność*” (VS 35). Społeczność ludzka kierująca się takim wzorcem wolności skazana by była na egzystencję, w której poszczególne jednostki co najwyżej „ocierają się” o siebie, lecz nie tworzą wspólnoty; „styka się” ze sobą, lecz nie przenikają, odnajdując w drugim człowieku brata. Relacje międzyludzkie zeszyły by do poziomu „klient – usługodawca” czy „konsument – wytwórca”. W świecie, w którym rządzi jedynie interes własny, deptanie praw ludzkich nie jest niczym nadzwyczajnym. I żadne *konwencje* ani *deklaracje* tego nie powstrzymają. Społeczeństwo kierujące się wolnością oderwaną od

nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm.

Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną, czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej.

Wolność jednak w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych. Chryścijanin żyje wolnością (por. J 8, 31-32) i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał. W dialogu z innymi ludźmi, baczny na każdy fragment prawdy, obecny w konkretnym życiu i w kulturze poszczególnych osób oraz Narodów, nie przestaje potwierdzać tego, co poznał dzięki wierze i właściwemu używaniu rozumu” (CA 46).

prawdy, a więc rządzące się całkowitym relatywizmem w zakresie wyznawanych wartości, skazane jest na chaos, w którym niemożliwe staje się wypracowanie jakiegoś dobra wspólnego.

Efektom tej aksjologicznej degrengolady jest kwestia uznania za życie ludzkie poczęte dzieci czy nieuleczalnie chorych i starych. Przyznanie temu życiu prawnej ochrony poddaje się pod głosowanie lub innej formie społecznej oceny, jakby prawo takie nie wynikało z samej jego natury. W ocenie Jana Pawła II jest to skazywanie niewinnego i często bezbronniego życia na łaskę i niełaskę silniejszego. „W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już ‘wspólnym domem’, gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronych, dzieci jeszcze nie narodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy” (EV 20).

Pozory demokratycznej praworządności są zachowane – wszystko to odbywa się w ramach procedur jak najbardziej demokratycznych. Tu jednak potykamy się o poważną słabość demokracji. Jeśli bowiem postrzegać ją będziemy wyłącznie jako zespół procedur (tzw. demokracja proceduralna), to znaczy to, że każdą, nawet najmniej sensowną propozycję ustawodawczą traktować musimy z powagą równą naprawdę istotnym sprawom państwowym. Z drugiej strony, każda, nawet najbardziej oczywista, ważna czy korzystna sprawa, musi zostać zatwierdzona przez społeczeństwo czy jego reprezentantów, co siłą rzeczy ją relatywizuje. Do takich kwestii zaliczyć należy właśnie sprawę ochrony życia. Papież uważa, że demokracja, która podważa zasadność ochrony każdego życia ludzkiego, zdradza swoje ideały, wśród których na pierwszym miejscu umieszcza się przecież równość wszystkich wobec prawa. Staje się równocześnie krzewicielem „kultury śmierci”, gdzie święte są jedynie procedury.

Wypieranie „kultury życia” przez „kulturę śmierci” ma swoje źródło w indywidualistycznie pojmowanej wolności, rozbijającej więzy międzyludzkie oparte na solidarności i prawdzie. Ale Jan Paweł II widzi jeszcze jedną, nie mniej istotną przyczynę tej sytuacji. Jest nią zanik wrażliwości człowieka na Boga i człowieka (patrz: EV 21). Coraz częściej współczesnemu człowiekowi towarzyszy zsekularyzowana wizja świata, pozbawiona jakichkolwiek odniesień do nadprzyrodzoności⁹⁶. Wraz z nią zaciera się obraz człowieka jako istoty posiadającej swą godność nie ze społecznego nadania, ale z uczestnictwa w boskiej

⁹⁶ Patrz także: Ks. Waldemar Irek, *Aby przetrwać kryzys kultury. Troska Kościoła o Europę*, dz.cyt., s. 67 nn.

naturze. Powstała w ten sposób wyrwa odblokowała hamulce chroniące człowieka przed różnego rodzaju manipulacją, której celem jest zawładnięcie nim. Ale manipulacji uległ nie tylko człowiek. Coraz skuteczniej postęp naukowo-techniczny zmienia naszą rzeczywistość, nie zawsze z korzyścią na wszelkiego rodzaju życia. Natura staje się też materiałem, czy też tworzywem, które dowolnie możemy obrabiać. Geniusz ludzkiego rozumu nie chce poprzestać na odkrywaniu praw przyrody, lecz pragnie nad nimi zapanować i podporządkować je sobie. Chce zmieniać świat, nie zawsze bacząc na konsekwencje. Coraz wyraźniej widzimy, jak technika oderwana od etyki zaczyna zagrażać człowiekowi. I nie chodzi tu tylko o produkcję coraz doskonalszej broni. Owo zagrożenie jest bardziej subtelne, ukryte w wytworach, do których dostęp ma coraz większa rzesza ludzi, często nieświadoma zagrożenia, lub nie przyjmująca go do siebie⁹⁷.

Źródło rozdźwięku pomiędzy słuszną dumą z postępu cywilizacyjnego, którego sprawcą jest sam człowiek a zagrożeniem z niego wynikającym leży w tym, iż z postępem techniczny nie idzie w parze z postępem w dziedzinie etyki i moralności. Słusznie zatem stawia się pytanie, czy świat w którym żyjemy i który tak zmieniliśmy, jest jeszcze wciąż światem ludzkim; światem, w którym człowiek staje się bardziej człowiekiem, na wzór Bożego zamysłu? Czy człowiek osadzony w tym świecie staje się lepszy i duchowo dojrzalszy?

Pytania tu postawione są zapewne kłopotliwe dla tych, którzy z wygody lub czyjegoś zaniedbania obrali światopogląd, w którym świat ma tylko jeden wymiar – ten doczesny. Urywająca się w teraźniejszości perspektywa życia połączona z techniczno-ekonomiczną hierarchią wartości zwalnia ich z poczucia odpowiedzialności za wytwory, których są sprawcami. Kierując się zasadą, że jeśli tylko coś jest technicznie możliwe, to należy to zrobić, nie oglądając się na „prawdopodobne” konsekwencje, kreują nową etykę w pełni sobie podporządkowaną. I tak jak w surrealistycznej sztuce, gdzie jawa miesza się ze snem, tak w tu faktyczne konsekwencje mieszają się z nie popartymi niczym życzeniami.

Racjonalizm naukowo-techniczny – twierdzi autor encykliki – odrzuca prawdę o naturze stworzenia, a tym samym Boży zamysł wobec życia. Kreuje postawę, w której nie ma miejsca na Boga, nie ma miejsca na tajemnicę i świętość, wobec których człowiek musiałby stanąć w pokorze. „Osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu. (...) W ten sposób wartości związane z ‘być’ zostają zastąpione przez wartości związane z ‘mieć’” (EV 23). Zbudowany w ten sposób

⁹⁷ Patrz: Jan Paweł II *Redemptor hominis*, nr 15.

konsumpcyjny styl życia za podstawowy cel wyznacza sobie dobrobyt materialny, czerpiący przyjemność jedynie ze stale podnoszonej dawki doznań zmysłowych. Życie przestaje być traktowane, jako ciąg zdarzeń, a jedynie jako ciąg wrażeń. Na margines zepchnięte zostają wartości duchowo-religijne, etyczne czy intelektualne.

Trudno się też dziwić, że w takim świecie cierpienie ludzkie – jak twierdzi papież – staje się tematem „ocenzurowanym”, przez co należy rozumieć, że odbiera mu się jakikolwiek sens, a wraz z tym stara się go wszelkimi możliwymi sposobami zlikwidować. Słuszność działań medycznych dążących do ulżenia osobom chorym jest jednak mocno etycznie podważona, gdy chce się wraz cierpieniem usunąć cierpiącego.

W tym samym miejscu moralnej oceny znajduje się pogląd i idąca z tym postawa postrzegająca ludzkie ciało wyłącznie w kategoriach materialnych, biologiczno-fizycznych oraz zmysłowych. Niedostrzeżenie w nim elementu duchowo-transcendentnego sprowadza wiele ludzkich działań do czynności, których jedynym celem jest dostarczenie człowiekowi jedynie zmysłowych przyjemności⁹⁸. Wyraźnie dostrzega się to w traktowaniu ludzkiej seksualności. Sfera ta zredukowana została do doznań o charakterze hedonistycznym, pozbawionych wymiaru osobowo-duchowego. Seksualność przestaje być wyrazem miłości dwojga ludzi, sposobem komunikowania sobie tego uczucia, obdarowywania siebie pełnią swojej osobowości, a stała się jedynie sposobem zaspakajania swej popędliwości. Trudno w tej sytuacji mówić o owych dwóch naturalnych celach seksualności: jednoczącym i prokreacyjnym. Ten ostatni cel bywa coraz częściej postrzegany jako coś, co przeszkadza, co zatem należy usunąć lub czasowo ograniczyć.

Można by w tym miejscu zapytać, o znaczenie jakie mają powyższe uwagi dotyczące zmian kulturowych zachodzących wokół nas na demokratyczny sposób sprawowania władzy w państwie. Czy zagadnienie rozumienia ludzkiej seksualności nie jest sprawą dotyczącą wyłącznie indywidualnego człowieka i jego sumienia? Czy podobnie nie powinniśmy traktować problemu laicyzacji społecznej oraz transformacji w zakresie priorytetów aksjologicznych?

⁹⁸ „Problemem etycznym jest użycie seksualne, ale bez redukowania osoby do ‘przedmiotu użycia’. Rygoryzm, który jednostronnie nastawia się na przewyciężenie seksualnego *uti*, właśnie nieodpowiednie doń prowadzi, bodaj w sferze intencji. Jedyną drogą do przewyciężenia owego *uti* jest przyjąć obok niego tę drugą zasadniczo odmienną możliwość, którą św. Augustyn określa słowem *frui*. Istnieje wszak zgodna z naturą popędu seksualnego, a równocześnie dostosowania do poziomu osób radość, która w całej rozległej dziedzinie miłości pomiędzy kobietą a mężczyzną wpływa ze wspólnego działania, z wzajemnego zrozumienia i harmonijnej realizacji wspólnie wybranych celów. Radości tej, owego *frui*, może dostarczyć również ta wielopostaciowa przyjemność związana z odrębnością płci, a także rozkosz seksualna, jaką niesie z sobą współżycie małżeńskie. Radość tę Stwórca zamierzył i związał z miłością kobiety i mężczyzny, o ile miłość ta na podłożu popędu seksualnego kształtuje się w pełni prawidłowo, czyli w sposób odpowiadający człowiekowi jako osobie”, Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz.cyt., s. 60.

Jakby w odpowiedzi na tą wątpliwość Jan Paweł II wprowadza pojęcie sumienia społecznego, które jest wyrazem sumień indywidualnych⁹⁹. Dla papieża: „(...) jest ono w jakiś sposób odpowiedzialne nie tylko dlatego, że toleruje albo popiera zachowania wymierzone przeciw życiu, ale także dlatego, iż kształtuje ‘kulturę śmierci’, posuwając się nawet do tworzenia i utrwalania prawdziwych ‘struktur grzechu’, wymierzonych przeciw życiu” (EV 24). W tym destrukcyjnym działaniu sumienie społeczne otrzymuje wsparcie w świecie mediów, które bardzo często promują postawy, w których zaciera się różnica między dobrem a złem. Dotyczy to także kwestii prawa do życia. I choć słychać głosy broniące wartości naturalnych, to jednak często nie znajdują one wystarczającego zainteresowania środków przekazu. Papież ma jednak nadzieję, że wszelkie te działania nie są w stanie zagłuszyć głosu Boga, który obecny jest w każdym ludzkim sumieniu¹⁰⁰.

W przemówieniu do uczestników 44. Tygodnia Społecznego Katolików Włoskich, które miało miejsce w październiku 2004 roku Jan Paweł II powiedział, że relatywizm moralny jest jednym z najpoważniejszych zagrożeń dla demokracji. Stwierdził także, że: „Jeżeli działalność polityczna nie ma odniesienia do wyższych kryteriów etycznych oraz integralnej wizji człowieka i społeczeństwa, to zostaje podporządkowana celom niewłaściwym, a może nawet niegodziwym. Prawda natomiast jest najlepszym antidotum na ideologiczny fanatyzm w sferze nauki, polityki, a nawet religii. Ewangelia głosi bowiem orędzie o centralnym miejscu człowieka, a tym samym daje wszystkim solidny, ponadideologiczny punkt odniesienia. Bez takiego zakorzenienia w prawdzie człowiek i społeczeństwo padają ofiarą gwałtownych namiętności oraz jawnych lub ukrytych uwarunkowań”¹⁰¹. Papież podkreślił rolę i zadania katolików świeckich, którzy dzięki swemu zaangażowaniu w życie publiczne winni nieść prawdę w środowiska, z których pochodzą i w których działają. Mają oni też przeciwstawiać się politycznemu i ekonomicznemu naciskowi, ograniczającemu dostęp nauki społecznej Kościoła szerokim grupom społecznym.

⁹⁹ „Czy społeczeństwo ma sumienie? Zaiste, jest sumą tych szczególnych głosów, które jeżeli wydobędą ze siebie i ponad siebie, to mogą otworzyć drogę do rozwiązania tych wszystkich bolączek, które zatrzymują nas na etapie pierwotnego wyzwolenia i hamują drogę do prawdziwej wolności.”, Ks. Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s. 24-25.

¹⁰⁰ Por.: *Gaudium et spes* nr 16.

¹⁰¹ Cytat za: *Nasz Papież. Kronika pontyfikatu*, Znak (2006) nr 9, s. 9.; Por: „Wolność jednak w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych. Chrześcijanin żyje wolnością (por. J 8, 31-32) i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał. W dialogu z innymi ludźmi, baczny na każdy fragment prawdy, obecny w konkretnym życiu i w kulturze poszczególnych osób oraz Narodów, nie przestaje potwierdzać tego, co poznał dzięki wierze i właściwemu używaniu rozumu” (CA 46).

Trzeba tu jeszcze poruszyć kwestię dopuszczalności kary śmierci¹⁰². Problem ten w wielu krajach demokratycznych nie schodzi z wokandy publicznej debaty. Nasila się on wówczas, gdy media donoszą o kolejnej zbrodni, która wywołuje masowy gniew pragnącego pokoju i sprawiedliwości społeczeństwa. W „*Evangelium vitae*” papież uważa, iż: „Problem ten należy umieścić w kontekście sprawiedliwości karnej, która winna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym – w ostatecznej analizie – zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa” (EV 56). Co to dokładnie oznacza? Sprawiedliwość karną papież rozumie jako wymierzenie komuś odpowiedniej kary za przestępstwo, którego dopuścił się względem społeczeństwa czy osoby prywatnej. Warunkiem sprawiedliwości owej kary jest jednak to, by była adekwatna do popełnionego przestępstwa, niosła ze sobą naprawę wyrządzonych krzywd, chroniła społeczeństwo przed kolejnymi tego typu przestępstwami, przywracała ład publiczny, i o ile to możliwe, umożliwiała sprawcy poprawę swego postępowania¹⁰³.

Jak znajduje się, wobec tych warunków, sprawiedliwość kary śmierci? Jan Paweł II z jednej strony przypomina tradycyjną naukę Kościoła, wedle której nie wyklucza się stosowania takiej kary w sytuacjach absolutnie wyjątkowych, czyli, gdy społeczeństwo w danej chwili nie ma innej możliwości obrony przed nieprzejednanym zbrodniarzem. „Dzisiaj jednak – twierdzi Papież – dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” (EV 56). I to jest ostateczne stanowisko Kościoła w sprawie stosowania kary zasadniczej. Jan Paweł II od początku swego posługiwania usilnie zabiegał, by państwa zniosły karę śmierci,

¹⁰² Według danych Amnesty International kara śmierci została zniesiona w 86 krajach i regionach. Jedenaście krajów dopuszcza karę zasadniczą tylko w wyjątkowych przypadkach, jak np. zbrodni wojennych. W 25 krajach istnieje prawo dopuszczające taką karę, jednak od ponad 10 lat jej nie wykonywano. W Polsce kara śmierci została zniesiona w 1998 roku. W sumie więc już 122 kraje nie mają w kodeksie kary śmierci lub już od dawna jej nie wykonuje. Pozostaje jednak 74 krajów, które karę tą mają i stosują. Można jednak mówić o stopniowym wycofywaniu kary śmierci z kodeksów.

¹⁰³ W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy na ten temat: „Uprawniona obrona może być nie tylko prawem, ale poważnym obowiązkiem tego, kto jest odpowiedzialny za życie drugiej osoby, za wspólne dobro rodziny lub państwa. Ochrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi. Z analogicznych racji sprawujący władzę mają prawo użycia broni w celu odparcia napastników zagrażających państwu, za które ponoszą odpowiedzialność. Pierwszym celem kary jest naprawienie nieporządku wywołanego przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Ponadto, kara ma na celu ochronę porządku publicznego i bezpieczeństwa osób. Wreszcie, kara ma wartość leczniczą; powinna w miarę możliwości – przyczynić się do poprawy winowajcy. Jeśli środki bezkrwawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napastnikiem i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej” (KKK 2265-2267).

której wykonywanie, w jego przekonaniu, rani godność człowieka, a w konsekwencji dehumanizuje społeczeństwo.

Jeżeli wykonywanie kary zasadniczej jest niemoralne, sprzeczne z przykazaniem „nie zabijaj” i negatywnie wpływa na sprawiedliwość społeczną, to tym bardziej ocena taka odnosi się do problemu przerywania życia osób niewinnych. Jasną i wyraźną definicję tej nauki znajdujemy w „*Evangelium vitae*”: „Dlatego mocą Chrystusowej władzy udzielonej Piotrowi i jego Następcom, w komunii z biskupami Kościoła Katolickiego, potwierdzam, że bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym. Doktryna ta, oparta na owym niepisanym prawie, które każdy człowiek dzięki światłu rozumu znajduje we własnym sercu (por. Rz 2, 14-15), jest potwierdzona w Piśmie Świętym, przekazana przez Tradycję Kościoła oraz nauczana przez Magisterium zwyczajne i powszechne” (EV 57). A zatem – wyjaśnia Jan Paweł II – świadoma i dobrowolna decyzja o pozabawieniu życia niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze złem i czyn taki nie może znaleźć moralnego usprawiedliwienia ani wówczas, gdy jest zamierzonym celem, ani wówczas, gdy służy nam jako środek do celu – choćbyśmy nawet widzieli w tym cel szlachetny. Kluczem do rozumienia zasadami miłości i sprawiedliwości względem drugiego człowieka¹⁰⁴. Ponadto, każda istota ludzka musi mieć zagwarantowane takie samo prawo do życia, a jeśli jest ono w taki, czy inny sposób z niego wykluczone, to narusza to podstawę prawdziwych relacji społecznych opartych na równości wszystkich wobec prawa. Państwo czy społeczeństwo, które prawnie „koncesjonowałoby” życie ludzkie, byłoby zbrodnicze wobec własnych obywateli.

Papież domaga się zatem, by społeczeństwa i wyłonione przez nie władze państwowe prowadziły politykę rodzinną opartą na prawdzie i poszanowaniu każdego życia ludzkiego, niezależnie od jego kondycji, wieku czy miejsca pobytu¹⁰⁵. Zdaje sobie sprawę

¹⁰⁴ Papież przytacza tu wypowiedź Kongregacji nauki Wiary z 1980 roku, którą warto tu zacytować: „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, czy to jest embrión czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający. Ponadto nikt nie może się domagać, aby popełniono ten akt zabójstwa wobec niego samego lub wobec innej osoby powierzonej jego pieczy, nie może też bezpośrednio ani pośrednio wyrazić na to zgody. Żadna władza nie ma prawa do tego zmuszać ani na to przyzwalać.”, Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o eutanazji iura et bona*, 5 maja 1980.

¹⁰⁵ Wśród najczęściej wysuwanych argumentów zwolenników aborcji głosi się twierdzenie, że nie można twierdzić, iż człowiekiem się jest od momentu poczęcia. Jan Paweł II odpowiadając na ten pogląd cytuje wypowiedź Kongregacji Nauki Wiary z 1974 roku: „(...) od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Tę oczywistą prawdę, zawsze uznawaną, (...) nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana.”, Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o przerywaniu ciąży*, 18 listopada 1974.

z trudności, jakie niektóre społeczeństwa mogą mieć z propagowaniem prenatalnej kultury, jeśli jednak przyjmiemy życie ludzkie jako wartość największą, to trudno wyobrazić sobie, by nie szły za nim działania chroniące tą wartość. Włączyć się w to powinni wszyscy, a w szczególności instytucje władzy państwowej, stowarzyszenia, Kościoły, fundacje itd.

Najobszerniej na temat uwzględnienia ochrony życia ludzkiego w prawodawstwie państwowym wypowiada się Jan Paweł II w rozdziale „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5, 29): prawo cywilne a prawo moralne” encykliki „*Evangelium vitae*”. Do najpoważniejszych zamachów wymierzonych w ludzkie życie zalicza legalizację aborcji czy eutanazji. Ocenę tą wzmacnia sytuacja, w której dąży się do tego, aby zabiegi te dokonywały się w asyście bezpłatnej opieki medycznej.

Jakie argumenty wysuwa się w obronie takiego porządku prawnego? Oczywiście, stoi za tym określona antropologia pozwalająca na szacowanie wartości cudzego bądź własnego życia. Za kryterium często przyjmuje się to, co papież nazwał „logiką proporcjonalności” lub zwyczajne wyrachowanie, gdzie konkretne życie ludzkie porównuje się z innymi dobrami i na podstawie takiego szacunku określa się na ile ono jest warte utrzymania. Ilustracją może tu być postępowanie niektórych lekarzy, którzy mając chorego i starego pacjenta nie chcą udzielić mu właściwej pomocy, uważając, że koszty, które będą musieli w związku z tym ponieść, lepiej spożytkować na kogoś młodszego¹⁰⁶.

Inny rodzaj argumentacji opiera się na założeniu, że to sam człowiek znajdujący się w określonej sytuacji zmuszającej go do podjęcia takiego lub innego działania ma prawo orzekać o wartości moralnej swojego czynu. Nie ma zatem żadnych ostatecznych kryteriów obiektywnej oceny czynu, a wszystko zależy od sytuacji i intencji czyniącego. I jeśli prawodawca przyjmie takie założenie, to konsekwentnie musi dopuścić możliwość dokonywania aborcji czy eutanazji, gwarantując obywatelom samodzielne podejmowanie decyzji o charakterze moralnym, w które on nie ma prawa ingerować.

Spółeczeństwa demokratyczne uwrażliwione na samostanowienie praw, jakie miałyby ich obowiązywać wysuwają postulat, by problem legalności bądź jej brak

¹⁰⁶ Na temat eutanazji wiele ciekawych uwag możemy przeczytać w pracy Jenny Teichman. Pisze ona m.in.: „Słowa ‘eutanazja’ używa się też eufemistycznie, aby opisać praktyki i motywy, które mało mają wspólnego z litością. Tak na przykład określa się zarówno dawne, jak i współczesne praktyki dzieciobójcze, ponieważ dzieci kalekie są częstym przedmiotem uśmiercania. Takie użycie tego słowa, po pierwsze, prowadzi do zacierania faktu, że przez całą znaną historię większość dzieci zabitych po urodzeniu to nie dzieci kalekie, lecz dziewczynki. Po drugie, zdarza się od czasu do czasu, że w kontekście ‘eutanazji’ pojawiają się aluzje (a nawet otwarte wzmianki) do korzyści finansowych padających z ust dyrektorów szpitali państwowych w Wielkiej Brytanii oraz polityków w Anglii – takie użycie tego słowa także nie ma nic wspólnego z litością. Po trzecie, zwolennicy darwinizmu społecznego czy też eugeniki wspominają od czasu do czasu o uśmiercaniu rzekomych niepełnowartościowych niemowląt, nazywając ten proceder eutanazją.”, Jenny Teichman, *Etyka społeczna. Podręcznik dla studentów*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 77-78.

w kwestiach aborcji czy eutanazji powinno się podejmować na drodze ogólnospołecznej debaty zakończonej referendum, w którym podjęto by odpowiednie rozwiązania prawne. Dodatkowo twierdzi się, że przyjęcie ustawodawstwa zakazującego takich praktyk doprowadzi jedynie do spopularyzowania „podziemia aborcyjnego”, które w sposób pozaprawny i w warunkach zagrażających zdrowiu i życiu pacjenta dokonywałoby tych zabiegów. Jeszcze inni uważają, że uchwalanie prawa, które byłoby powszechnie łamane, godzi w autorytet innych praw.

Ostatnim na liście argumentów popierających liberalną postawę wobec zabiegów niszczących życie ludzkie jest przekonanie, że społeczeństwo pluralistyczne nie powinno nikomu narzucać zachowania wobec tego problemu. Każdy człowiek ma prawo do wolnego dysponowania własnym życiem, oraz życiem, które w nim się narodziło. Owo dysponowanie nie powinno być objęte żadnym ograniczeniem prawnym, ani też podlegać jednej ocenie moralnej.

W kierunku takich właśnie rozwiązań idą współczesne demokracje. Niepokoi to Jana Pawła II, który w żaden sposób nie chce zgodzić się na postrzeganie demokracji wyłącznie jako zespołu procedur bez wyraźnego konsensusu porządkującego sferę wartości i na tej podstawie budującego ład społeczny. Prawo konstruowane jedynie na podstawie uchwyconej w określonych okolicznościach większości głosów nie gwarantuje sprawiedliwości społecznej, która *implicite* powinna się w nim zawierać, i której ono właśnie ma służyć. Ani prawo, ani zasady moralne, ani tym bardziej prawda nie mogą być wynikiem średniej arytmetycznej. Chociaż w demokracji obywatele są prawdziwie suwerenni, to jednak nie jest to równoznaczne z przyznaniem im pełnej autonomii w ocenianiu tego, co jest prawe, moralne czy prawdziwe¹⁰⁷.

W „*Evangelium vitae*” Jan Paweł II wskazuje na wewnętrzną sprzeczność takiej postawy. Z jednej bowiem strony żąda się, by obywatele mieli pełną autonomię dotyczącą spraw moralnych, by nikt i nic im nie narzucał jednej i zawsze obowiązującej oceny moralnej czynów i postaw, drugiej zaś chcą, by wyłonieni w wyborach ich reprezentanci polityczni sami siebie pozbawili możliwości kierowania się własnym sumieniem a działali jedynie tak,

¹⁰⁷ Na poziomie filozoficznym istnieje wiele jej koncepcji i definicji. Możemy się spotkać z tzw. koncepcją prawdy koherencyjnej, wedle której w centrum istnieje jakiś system/teoria który określa prawdziwość krążących wokół niego elementów i ich wzajemną spójność. Rolę tego „systemu” może pełnić jakaś ideologia, religia a nawet osoba o odpowiedniej charyzmie i wynikającym z tego autorytecie. Zatem za prawdziwe uznaje się tu takie zdanie, które jest niesprzeczne z przyjętą wcześniej teorią. Inną nieklasyczną teorią prawdy jest tzw. pragmatyczna koncepcja prawdy. Tu za prawdziwe uważa się to, co sprawdza się w praktyce, co jest przydatne w działaniu. Oczywistą słabością tej koncepcji jest jej skrajny subiektywizm. Trzecią nieklasyczną koncepcją prawdy jest tzw. konsensualna koncepcja prawdy. Orzeczenie o prawdziwości jakiejś kwestii odbywa się przez np. głosowanie zainteresowanych stron sporu.

jak tego chcą ich wyborcy. Władza publiczna miałaby więc za swój cel realizację tego, co z woli większości jest zapisane w ustawach, bez możliwości ich oceny i zmiany. Zmusza się w ten sposób osoby sprawujące władzę do rezygnacji z „(...) własnego sumienia przynajmniej w sferze działalności publicznej” – ostrzega papież (EV 69). I tak, zamiast budować demokrację, w której obowiązuje zasada odpowiedzialności indywidualnej i społecznej na różnych szczeblach partycypacji we władzy, tworzy się państwo o mechanistycznych strukturach organizacyjnych, w których odpowiedzialność leży jedynie po stronie przepisów. Zamiast demokracji mielibyśmy tu do czynienia z dyktaturą legislatywy, uchwalanej – w taki czy inny sposób – na podstawie opinii społecznej.

Oczywiście, równie niedopuszczalne jest, by po wyborach wyłoniona reprezentacja polityczna zaczęła sprawować władzę z pominięciem oczekiwań społecznych i deklaracji, jakie złożyła na ręce wyborców. Byłoby to jawnym pogwałceniem demokratycznych standardów i prostą drogą prowadziłyby do form sprawowania władzy bliższych dyktaturze czy oligarchii niż demokracji.

Wydaje się więc, że społeczeństwo dążące do zbudowania sprawiedliwego i sprawnie działającego systemu sprawowania władzy powinno dojść do porozumienia w kwestii wartości podstawowy, a więc nienaruszalnych i wszystkich obowiązujących. Na przeszkodzie staje jednak eskalujący coraz bardziej relatywizm etyczny, który nie pozwala na taki konsensus. Wielu uważa nawet, że ów relatywizm jest warunkiem demokracji, że tylko on jest w stanie zagwarantować prawdziwą tolerancję, wzajemny szacunek, pokój, stabilizację i dynamizm cywilizacyjno-gospodarczy. Argumentuje się to tym, że ustalenie obiektywnych norm moralnych będzie źródłem nietolerancji i zacofania, oraz stygmatyzacji inaczej myślących grup społecznych.

Historia rzeczywiście nie jest łaskawa dla obrońców prawdy i wartości obiektywnych. Wiele dokonało się z tego tytułu krzywd, niesprawiedliwości i wojen. W imię jedynej „prawdy” mordowano, skazywano na banicję, więziono, w sposób haniebny „naprostowywano” niesłuszne poglądy i ich głosicieli. Papież jednak uważa, że nie mniej zła dzieje się w świecie z winy „etycznego relatywizmu” (patrz: EV 70). Bo czyż nie na taką ocenę nie zasługuje zabijanie jeszcze nienarodzonego dziecka, które odbywa się w majestacie demokratycznie uchwalonego prawa? Jan Paweł II nazywa to „tyranią” wobec najsłabszych i niewinnych. I nie ma dla niego zasadniczej różnicy pomiędzy zbrodnią dokonaną przez dyktatora a zbrodnią dokonaną w ramach zatwierdzonego większością głosów prawa. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z naruszeniem przykazania „nie zabijaj”, które nie uwzględnia wyjątków.

To wszystko każe papieżowi wysunąć zasadnicze i dla naszych rozważań najważniejsze twierdzenie, iż „(...) demokracji nie można przeceniać, czyniąc z niej namiastkę moralności lub ‘cudowny środek’ na niemoralność. Jest ona zasadniczo ‘porządkiem’ i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter ‘moralny’ demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje. Jeśli wartość demokracji jest dziś prawie powszechnie uznawana, to należy w tym widzieć pozytywny ‘znak czasów’, co również stwierdził wielokrotnie Urząd Nauczycielski Kościoła. Ale wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie ‘dobra wspólnego’ za cel i kryterium rządzące życiem politycznym” (EV 70).

W przypisie cytowanego powyższego fragmentu papież odsyła nas do swych rozważań na temat demokracji zawartych w 46. punkcie encykliki „Centesimus annus”. Píše tam, że: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi” (CA 46). Zastrzega jednak, że ta akceptacja nie jest pozbawiona warunków, jakie ów system musi spełniać. Po pierwsze, nie może być tak, że służy ona jedynie wąskiej grupie uprzywilejowanych osób czy wspólnot, które, gdy tylko przejmą ster rządzenia, za swój cel zasadniczy uznają nie dobro wspólne, lecz własne, partykularne interesy.

Po drugie, demokracja, której Kościół jest przychylny i która w jego ocenie spełnia kryteria sprawiedliwego ustroju, może zaistnieć tylko w państwie prawa, które kieruje się poprawną koncepcją osoby ludzkiej. System ten musi mieć na uwadze troskę zarówno wobec poszczególnych osób, dbając o ich wychowanie i formację na gruncie prawdziwych ideałów, jak też wobec społeczności, by uczynić je podmiotem procesów zachodzących w państwie, a nie przedmiotem działań polityków. Zarówno jednostki, jak i społeczności mają czuć się współodpowiedzialne za los kraju, w którym żyją. Będzie tak, jeśli faktycznie staną się gospodarzami swego państwa, z autentyczną siłą wpływania na to, co się w nim dzieje.

Także w „Centesimus annus” Jan Paweł II zwraca uwagę na szkodliwość przekonania, że prawdziwa demokracja możliwa jest tylko w społeczeństwie, które kieruje się filozofią hołdującą agnostycyzmowi i sceptycznemu relatywizmowi, a tych, którzy uznają istnienie obiektywnego systemu wartości i którzy ośmielają się twierdzić, iż znają prawdę,

traktują jako fundamentalistów i wrogów demokracji. W społeczeństwie, w którym żadne twierdzenie nie ma prawa być uznawane za prawdziwe, jeśli nie zostało demokratycznie przegłosowane, rodzi się pokusa manipulowania prawdą w większym jeszcze stopniu, niż w społeczeństwie, gdzie istnieje pewien fundamentalny porządek ontologiczny i aksjologiczny. „Historia uczy – pisze tu papież – że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (CA 46). Odpowiadając na często wysuwany zarzut pod adresem Kościoła, że w swym nauczaniu dąży on do stworzenia państwa, gdzie to on będzie miał monopol na prawdę, papież stwierdza, że wiara chrześcijańska nie należy do tych, które uważają, iż mają prawo narzucić innym swój, oparty na Objawieniu, system wartości. Wiara chrześcijańska nie jest ideologią, która rości sobie pretensję do absolutnej wiedzy. Nie chce też naruszać ludzkiego, naturalnego prawa do wolności w poszukiwaniu prawdy. Natomiast Kościół głosi i broni „transcendentną godność osoby ludzkiej” i wynikające z tego faktu konsekwencje. „Wolność jednak w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych. Chrześcijanin żyje wolnością (por. J 8, 31-32) i służy jej zgodnie z misyjną naturą swego powołania, ofiarowując innym prawdę, którą sam poznał. W dialogu z innymi ludźmi, baczny na każdy fragment prawdy, obecny w konkretnym życiu i w kulturze poszczególnych osób oraz Narodów, nie przestaje potwierdzać tego, co poznał dzięki wierze i właściwemu używaniu rozumu” (tamże).

Tu także Jan Paweł II podaje wartości („autentyczne prawa”), na których winna się wznosić każda demokracja. „Wśród zasadniczych należy przede wszystkim wymienić prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnętrznie rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich; prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości. Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby” (CA 47).

Prawa te nie powinny nigdy być podważane, poddawane pod osąd opinii publicznej, zawężane do jakiejś jednej grupy osób z wyłączeniem innej itp. Niestety, nawet w krajach o długiej tradycji demokratycznej i wrażliwości na prawa człowieka, nie zawsze są one

należycie respektowane. Coraz częściej zdarza się, że pod naciskiem liberalnych sił społeczno-politycznych dokonuje się ich rewizji, ze zniesieniem włącznie. W ocenie zasadności danego prawa zastępuje się kryterium sprawiedliwości i dobra wspólnego, kryterium *vox populi*. A przecież wiemy, że nie zawsze ów głos jest oparty na solidnej wiedzy czy dostatecznej wrażliwości. Opinią społeczną można manipulować: można wywrzeć presję wywołaną strachem; można uruchomić w niej chwilowe emocje, które co prawda szybko zgasną, jednak rozbudzone w odpowiednich chwili mogą przyczynić się do podjęcia trudnych do odwrócenia decyzji. Wszystko to upewnia nas, że kwestie tak wielkiej wagi, jak opracowanie podstawowego systemu wartości nie można czynić zdając się na werdykt większości podczas głosowania. Ale czy można uczynić to ponad głowami tych, których owe wartości będą obligowały do przestrzegania? Czy nie mamy tu już do czynienia z końcem demokracji? Wieszczów takiej wersji wydarzeń słychać coraz częściej. Czy – zapytajmy wreszcie – papieskie przekonanie, że skoro owe podstawowe wartości i prawa są wpisane w naturę człowieka, i jeśli tylko człowiek wsłucha się w głos swojego sumienia, to je odkryje, nie jest nazbyt optymistyczne? Czy istnieją dostateczne dowody, empiryczne i racjonalne, by poprzeć to stanowisko?

Choć pytania te pojawiły nam się tu w sposób niejako wymuszony rozpatrywanym aktualnie problemem, to jednak spróbujemy na nie odpowiedzieć pod koniec niniejszej rozprawy. Pozostawmy je tu jednak, by szukanie odpowiedzi między innymi na nie właśnie, rozświetlało nam tok dalszych rozważań.

Wróćmy zatem do społeczno-etycznych myśli Jana Pawła II, zapisanych głównie w encyklice „*Evangelium vitae*”. Nie podważa on znaczenia głosu społeczeństwa dla sprawnego funkcjonowania porządku demokratycznego. Jest to w końcu jedno z najważniejszych, ba – fundamentalnych założeń tego systemu, gwarantujący podmiotowość polityczną i społeczną każdemu obywatelowi. Wybory czy referendum nie mogą jednak rozwiązywać wszystkich spraw dotyczących ładu społecznego. Są takie zagadnienia, które mogą być rozwiązywane jedynie przez kompetentne grono specjalistów. Są też i takie, które, choć dotyczą człowieka, są ponad jego kompetencją wyboru i twórczego oddziaływania. Im człowiek może się jedynie podporządkować, jeśli nie chce zniszczyć w sobie człowieczeństwa. Aby nie narażać się na taką niebezpieczną manipulację, trzeba wyróżnić owe fundamentalne wartości i otoczyć je ochroną – możliwie najskuteczniejszą i najpewniejszą. Jedną z takich osłon jest system prawny. Inną, nie mniej konieczną i skuteczną, jest profilaktyka rozumiana jako formacja duchowo-intelektualna, rozpoczęta już w najmłodszym wieku. Prawna ochrona wartości podstawowych połączona z odpowiednią

formacją stanowić będzie najskuteczniejsze zabezpieczenie przed zjawiskiem, które papież określa jako „zagłuszenie sumienia zbiorowego” wywołane sceptycyzmem wobec fundamentalnych zasad prawa moralnego. W konsekwencji zachowany zostanie ład demokratyczny bez uszczerbku dla swoich ideałów.

Bez zakorzenienia w obiektywnej moralności demokracja nie zapewni społeczeństwu trwałego pokoju „(...) tym bardziej że pokój, jeśli jego miarą nie są wartości takie, jak godność każdego człowieka i solidarność wszystkich ludzi, nierzadko okazuje się pozorny” (EV 70) – stwierdza Jan Paweł II. Nietrudno bowiem sobie wyobrazić, że tam, gdzie o prawie i porządku z niego wynikającym decydują „silniejsi” czyli większość, „słabsi”, choćby obiektywnie przysługiwała im słuszność wynikająca z prawa natury, mogą czuć się dyskryminowani, czy też obywatelami drugiej kategorii.

Na podstawie tych argumentów papież wysuwa ważne dla nas stwierdzenie: „Tak więc w trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać” (EV 71).

Czego zatem oczekuje Jan Paweł II od demokratycznej władzy państwowej w odniesieniu do wskazanych przez niego podstawowych praw ludzkich? Przede wszystkim prawie zagwarantowanej ochrony. Ale czy to domaganie się nie jest uderzeniem w zasadę neutralności państwa wobec światopoglądów i postaw moralnych obywateli? Aby rozwiązać ten problem papież przypomina podstawowe zasady określające relację między prawem cywilnym a prawem moralnym.

Pomiędzy tymi prawami nie stoi znak równości – to pierwsza zasada, która choć wydawałoby się oczywista, to jednak nie zawsze jest poprawnie rozumiana. Prawo cywilne – przypomina z naciskiem papież – nie może zastępować sumienia. A gdy dochodzi do konfliktu między normami prawa stanowionego a prawem moralnym zapisanym w sumieniu, należy postępować zgodnie z sumieniem.

Prawo cywilne sens swój znajduje w ochronie ładu społecznego opartego na prawdziwej sprawiedliwości – uczy papież w omawianym tu dokumencie. Wynika z tego zobowiązanie sformułowania podstawowych praw chroniących godność człowieka oraz takie ich jurydyczne opracowanie, by nikt nie mógł ich naruszyć. Na nich też powinny być umocowane pozostałe prawa stanowione. Oczywiście, jako jedno z najważniejszych takich

praw, powinno być prawo do ochrony życia każdego człowieka, bez wyjątku dla jego wieku czy stanu zdrowia. Prawo to nie powinno być korygowane żadną siłą, a tym bardziej siłą „większości” opinii społecznej. I żadne argumenty, nawet powołujące się na wrażliwość sumienia w obliczu cierpienia ludzkiego, nie mogą – w ocenie Jana Pawła II – usprawiedliwiać łamania tego prawa. Tym bardziej nie można żądać jego zniesienia czy ograniczenia ze względu na wolność człowieka i jego prawo do samostanowienia.

Widzimy tu wyraźnie, gdzie papież nakreśla granicę wolności ludzkiej. Nie jest nią tylko wolność drugiego człowieka, jak tego chcą myśliciele liberalni, ale owa granice leży w naturze człowieczeństwa, w której mieści się oczywiście każdy indywidualny człowiek, ale której żaden człowiek (indywidualnie czy zbiorowo) nie może zmienić. To „człowieczeństwo” jest naszą naturą, a skoro tak, to każde jej naruszenie grozi katastrofą: moralną, kulturową czy cywilizacyjną. Podobnie jak katastroficzne mogą okazać się skutki manipulacji na biologicznej naturze człowieka, dokonywane w laboratoriach medycznych, tak też i może się stać z duchowo-moralną strukturą człowieka, gdy zacznie się na niej eksperymentować bez poszanowania dla prawdy o jego „człowieczeństwie”. Sygnałem ostrzegawczym mogą tu być doświadczenia osób przebywających w sektach o charakterze destrukcyjnym. Nabyte tam zranienia duchowe, moralne czy fizyczne, są nierzadko niemożliwe do zaleczenia. Dezintegracja osobowościowa, której człowiek jest tam poddawany, prowadzi do uzależnienia od sekty, zerwania więzi z naturalnym środowiskiem, jakim jest rodzina, ograniczenia świadomości i oczywiście wolności. W sytuacjach krańcowych, kontakt z toksyczną grupą wyznaniową może zakończyć się samobójstwem. Czy doprowadzenie do tego można usprawiedliwić wolnością – wolnym wyborem? Jeśli tak, to wolność sama w sobie jest czymś niebezpiecznym i wrogim człowiekowi. Jeśli nie, to znaczy, że istnieje jej dobre i złe wykorzystanie; trafnie i nie trafnie postawione granice. Bez wątplenia wolność jest czymś, czego trzeba się uczyć. Tak, jak trzeba poznawać i uczyć się własnego „człowieczeństwa”. Myśl ta nie jest nowa, oryginalna, stworzona przez Jana Pawła II. Wiele miejsca wychowaniu do wolności poświęca m.in. społeczna nauka Kościoła. Przytoczmy tu tylko fragment wypowiedzi Jana Kruciny, który pisze, że wolność oznacza „przede wszystkim sposób zachowania, postawę, umiejętność, z czego wynika rysująca się konieczność uczenia się wolności, rozumienia warunków obchodzenia się z wolnością. To zaś wymaga nie byle jakich dyspozycji moralnych”¹⁰⁸. Z wolnością nieodłącznie związana jest odpowiedzialność za dobro wspólne, czyli za warunki, by każdy człowiek mógł w sposób

¹⁰⁸ Jan Krucina, *Sumienie społeczeństwa*, dz.cyt., s. 8.

najkorzystniejszy dążyć do własnej doskonałości¹⁰⁹. Ową doskonałość można budować jedynie na bazie podstawowych praw ludzkich stanowiących o jego godności.

Wolność ma więc charakter nie tylko indywidualny, ale przede wszystkim społeczny. A skoro tak, to władza państwowa zobowiązana jest do tego, by – jeśli zajdzie taka potrzeba – ingerować w wolność jednostki naruszającej wolność innych osób. Oczywiście, również władza organów państwowych czy samorządowych w stosunku do jednostki i jej prawa do wolności nie jest pozbawiona ograniczeń. Przede wszystkim leżą one w tym samym miejscu, w którym znajdują granice wyznaczone wolności jednostki – w obszarze integralności „człowieczeństwa” umocowanego na naturalnych jego prawach. Jeśli władza swoimi decyzjami narusza owe prawa (nawet wówczas, gdy są one legitymizowane wolą ludzi), czyni to bezprawnie, przekraczając swoje kompetencje. Nikt i nic nie może upoważnić władzy państwowej do zmiany natury człowieka. Nikt nie może żądać, by działała ze szkodą dla podstawowej godności osoby ludzkiej. Każda władza, nawet demokratyczna, jeżeli nie respektuje tych praw, moralnie siebie detronizuje, albowiem przez czynienie niesprawiedliwości dopuszcza do sytuacji, w której „upoważnia” naród do nieposłuszeństwa wobec siebie na mocy prawa sumienia.

Zatem asymilacja podstawowych praw człowieka przez ustawodawstwo państwowe jest pierwszym i podstawowym warunkiem uznania danej władzy za legalną. Z punktu widzenia społecznej nauki Kościoła oraz światopoglądu, który afirmatywnie traktuje prawa naturalne, poprawność stosowania procedur demokratycznych przy podejmowaniu *pewnych* decyzji nie jest wystarczająca dla uznania ich za legalne. Owe *pewne* decyzje, które nie mogą być podjęte za pomocą znanych demokracji metod bazujących na „woli większości”, to przede wszystkim te, które odnoszą się do wartości podstawowych. Tak podjęte decyzje (uchwalone prawa), jeśli są sprzeczne z prawem naturalnym, nie mają mocy obowiązywania.

Jan Paweł II przypomina naukę głoszoną przez Kościół od początku swego istnienia, że istnieje konieczność zachowania zgodności między prawem cywilnym a prawem moralnym (patrz: EV 72). Rozbijanie tej zgodności, czy to przez indywidualnego obywatela, czy też przez różnego rodzaju podmioty władzy, jest zawsze bezprawiem. Szczególnie

¹⁰⁹ „(...) wymiar społeczny wspólnoty wchodzi w sposób adekwatny w całą właściwą podmiotowi ludzkiemu dążność do samospełnienia. Dobro wspólne jako przedmiotowa podstawa tego wymiaru stanowi większą pełnię wartości niż dobro jednostkowe każdego z osobna ‘ja’ w określonej wspólnotcie. Ma ono więc charakter nadrzędny – i w tym charakterze odpowiada podmiotowej transcendencji osoby. Nadrzędny charakter dobra wspólnego, większa pełnia wartości, która o nim stanowi, polega ostatecznie na tym, że dobro każdego z podmiotów tej wspólnoty, określającej siebie jako ‘my’, w owym dobru pełniej się wyraża i pełniej urzeczywistnia. Tak więc poprzez dobro wspólne ludzkie ‘ja’ pełniej i gruntowniej odnajduje siebie właśnie w ludzkim ‘my’.”, Karol Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz.cyt., s. 406.

uciążliwym przypadkiem jest dokonywanie tego na poziomie prawodawstwa. Prowadzi to bowiem do wytworzenia się struktur zła, które mogą, przez pozór swej legalności, przyćmić właściwy osąd sytuacji i ewentualnie przeciwstawić się jej.

Papież przypomina też w tym miejscu naukę św. Tomasza z Akwinu, który uczył o zgodności prawa ludzkiego z prawym rozumem, który partycypuje w prawie wiecznym. Jeśli brak takiej zgodności, to – wg Akwinaty – mamy do czynienia z prawem niegodziwym i prowadzącym do przemocy. Papież cytuje też znamienne słowa Świętego: „Każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa”¹¹⁰. Twierdzenie to Jan Paweł II odnosi przede wszystkim do prawnej ochrony każdego ludzkiego życia¹¹¹. Rozwiązania ustawodawcze, które zezwalają na zabicie człowieka, czy to przez eutanazję, czy aborcję są w tej ocenie aktem bezprawia naruszającym prawo każdego człowieka do życia i równości wszystkich osób.

Pytanie, które się tutaj zazwyczaj stawia brzmi: „Czy prawo do życia równa się obowiązkowi życia?” lub inaczej: „Czy ustawodawstwo państwowe można komuś narzucić obowiązek życia w sytuacji, gdy ktoś chce z niego zrezygnować?” Problem ten dotyczy przede wszystkim tych, którzy proszą o eutanazję z powodu cierpienia wywołanego nieuleczalną chorobą. Zatem, czy państwo uniemożliwiająca eutanazję na prośbę osoby zainteresowanej, nie przekracza swoich kompetencji ingerując w tak prywatną, wręcz intymną sferę życia człowieka? Czy da się to pogodzić z ideą demokracji sławiącą wolność jednostki? Wszystkie te pytania prowadzą nas do jednego i zasadniczego pytania, które być może rozstrzygnie nasz problem, a mianowicie, czy życie jest sprawą prywatną? Nauka Kościoła wobec tego pytania udziela jednoznacznej odpowiedzi: życie ludzkie w pełni należy tylko do Stwórcy i dlatego jedynie On może nim dowolnie dysponować. Człowiek życie

¹¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologie*, I-II q. 95, a. 2.

¹¹¹ Magdalena Środa w wywiadzie udzielonym Sebastianowi Dudzie dla miesięcznika „WIEŻ” wskazuje na różnicę w pojmowaniu prawa naturalnego przez chrześcijaństwo i myślicieli nowożytnych, na którym to wznosi się gmach nowożytnych (czytaj: demokratycznych) państw: „Prawa naturalne – twierdzi Środa – według Tomasza to rodzaj obowiązków moralnych płynących z faktu, że człowiek został stworzony przez Boga w określony sposób i w określonym celu. By go osiągnąć, musimy dysponować środkami, które do celu tego prowadzą. Musimy dysponować obiektywną prawdą o naturze ludzkiej i jej przeznaczeniu. Jeśli mamy ‘prawo naturalne’ do życia, to znaczy, że mamy obowiązek życia, bo prawdą jest, że życie jest darem Boga i do niego należy. W oświeceniowym rozumieniu praw naturalnych prawo do życia oznacza prawo do niebycia zabitym, prawo do bezpieczeństwa. Po to organizujemy się we wspólnotę, żeby nasze prawo do życia miało gwarancje przestrzegania. Samo życie jest naszą własnością. Stąd na gruncie poświeceniowego rozumienia prawa naturalnego, możemy popełnić samobójstwo, bo jesteśmy autonomiczni, a na gruncie chrześcijańskiego – nie, bo mamy obowiązek moralny trwania w życiu.” *Bóg jest dla mnie mało interesujący*, wywiad Sebastiana Dudy z Magdaleną Środą [W:] „WIEŻ” 5-6 (607-608), maj-czerwiec 2009, s. 27-28.

swoje otrzymał w darze, który zakłada troskę o nie, a zatem przerwanie go w momencie dla siebie dogodnym, mija się z wolą Bożą.

Tyle głosi oficjalna nauka Kościoła. Jak widzimy, opiera się ona głównie na Objawieniu, a więc źródle wiedzy, które nie jest uznawane przez wszystkich ludzi. Nie można zatem – w świetle demokratycznych standardów neutralności wyznaniowej – narzucić tej argumentacji i wniosków wszystkim obywatelom. Gdyby jednak dało się podważyć twierdzenie o prywatności życia w drodze racjonalnej argumentacji, to znaleźlibyśmy uzasadnienie dla prawnej ochrony życia, nawet w sytuacji, gdy ktoś sam prosi o śmierć dla siebie.

W „*Evangelium vitae*” papież nie rozstrzyga tego problemu wprost. To dziwne zważywszy, że do tematu tego często nawiązują myśliciele polemizujący z Kościołem i głoszący wolność człowieka wobec własnego życia. Jan Paweł II podchodzi do sprawy z innej strony. Wskazuje na to, co stałoby się z państwem, gdyby konsekwentnie i bez wyjątków nie chroniło prawa do życia. Uważa, że państwo, które uznawałoby żądanie eutanazji „(...) za prawomocne i zezwoliłoby na jego spełnienie, usankcjonowałoby swoistą formę samobójstwa-zabójstwa, wbrew podstawowym zasadom, które zabraniają rozporządzać życiem i nakazują ochraniać każde niewinne życie. W ten sposób zmierza się do osłabienia szacunku dla życia i otwiera drogę postawom niszczącym zaufanie w relacjach społecznych. Prawa, które dopuszczają oraz ułatwiają przerywanie ciąży i eutanazję, są zatem radykalnie sprzeczne nie tylko z dobrem jednostki, ale także z dobrem wspólnym i dlatego są całkowicie pozbawione rzeczywistej mocy prawnej” (EV 72).

Dla Jana Pawła II prawne dopuszczenie do stosowania aborcji i eutanazji jest wewnętrznie niesprawiedliwe, dlatego nie można tego zaakceptować (głosować za nim) ani tym bardziej w nim uczestniczyć nie narażając czystości własnego sumienia. Szczególnym przypadkiem jest sytuacja, kiedy w parlamencie dochodzi do głosowania nad zaostreniem prawa do aborcji czy eutanazji, które jednak nie jest równoznaczne ze zniesieniem go. Wobec takiej sytuacji parlamentarzysta „postąpiłby słusznie” głosując za większą restrykcyjnością prawa, ograniczając w ten sposób ilość dokonanych zabójstw, mimo iż w jego przekonaniu nie jest ono wystarczające i nie spełnia wszystkich moralnych wymogów (patrz: EV 73).

Całe przesłanie encykliki „*Evangelium vitae*” sprowadza się do promocji „kultury życia” w każdej sferze ludzkiej obecności. Z teologicznego punktu widzenia jest to uczestniczenie w potrójnej misji Chrystusa, oraz w głoszeniu Ewangelii, do której zobowiązany jest – we właściwym sobie zakresie – każdy chrześcijanin. Szczególne zadanie

spoczywa tu na tych członkach społeczeństwa, którzy zaangażowali się w działalność polityczną. Papież ponagla wszystkich wiernych, do aktywności w tym zakresie, widząc, jak bardzo „kultura śmierci” wypiera „kulturę życia”. I co szczególnie bolesne, dzieje się to w systemach państw demokratycznych, gdzie rzekomo respektuje się prawa człowieka.

Dlatego Jan Paweł II namawia do kierowania się w życiu społecznym i politycznym „realizmem miłości”. Polega on na „głoszeniu i obronie wartości życia w naszych coraz bardziej złożonych i pluralistycznych społeczeństwach. Jednostki, rodziny, grupy i stowarzyszenia są odpowiedzialne – choć z różnego tytułu i na różne sposoby – za tę działalność społeczną i za realizację przedsięwzięć w dziedzinie kultury, gospodarki, polityki i prawodawstwa, które kierując się szacunkiem dla wszystkich i logiką demokratycznego współistnienia, przyczyniają się do budowania społeczeństwa opartego na uznaniu i ochronie godności każdej osoby oraz na obronie i promocji życia wszystkich” (EV 90).

Dotyczy to zwłaszcza społeczeństw demokratycznych. Papież wielokrotnie wyraża pochwałę dla tego porządku władzy. Dostrzega tu ogromne możliwości promocji wartości podstawowych, z prawem do życia każdej ludzkiej istoty włącznie. Nie dokona się to jednak bez prawnego zastrzeżenia ich nienaruszalności. Ta nienaruszalność nie może być chwiejna, dyskusyjna, gwarantowana niepewną konfiguracją partyjną na politycznej scenie. I choć samo prawo nie zlikwiduje przestępstw wobec życia, to będzie ono wyznaczało ową nieprzekraczalną granicę, poza którą nikomu bezkarnie nie wolno wychodzić.

Wydaje się, że agresywność propagandowa „kultury śmierci” odnośni obecnie sukcesy. Dlatego papież nalega, by wzmocnić w sobie wrażliwość na rozeznawanie prawdziwych wartości o autentycznych potrzebach (patrz: EV 95). Widzi potrzebę powszechnej mobilizacji sumień w obronie „kultury życia”¹¹². Działania te należy rozpocząć w środowiskach wspólnot Kościoła, gdyż idee permisywizmu etycznego zaczynają wkraczać także tutaj. Widać to w postawach i głoszonych poglądach poszczególnych ludzi, jak też w rodzinach chrześcijańskich. Ponadto należy rozpocząć dialog na temat wartości podstawowych z niewierzącymi i wyznawcami innych religii. Z wielu spotkań tego typu widać, że idee, które głosi Kościół nie są zupełnie obce wiernym innych Kościołów i wspólnot religijnych. W wielu wypadkach należy tylko zjednoczyć wysiłki i wspólnym

¹¹² „Należy koniecznie budzić wrażliwość opinii publicznej na absolutną wartość ludzkiego życia, które winno być w pełni uznawane we wszystkich swoich stadiach, od chwili poczęcia aż do śmierci, i we wszystkich swoich formach, również wtedy, gdy jest naznaczone chorobą lub jakąkolwiek ułomnością fizyczną czy duchową. Coraz bardziej szerzy się bowiem mentalność materialistyczna i hedonistyczna, według której życie tylko wtedy zasługuje na ochronę, gdy odznacza się zdrowiem, młodością i pięknem.”, Jan Paweł II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu*, 1986, nr 3., dz.cyt.

głosem domagać się poszanowania dla życia każdego człowieka. Nie należy zapominać także o formacji prowadzonej w szkołach, zakładach pracy, stowarzyszeniach i organizacjach świeckich.

Formacja zmierzająca do kształtowania szacunku do życia, musi mieć wpisaną w swój program formację do wolności. Dla Jana Pawła II pomiędzy życiem a wolnością istnieje nierozzerwalna więź, w której obie te wartości nawzajem się warunkują, a nie ograniczają. „Nie ma prawdziwej wolności tam, gdzie nie przyjmuje się i nie miłuje życia; pełnia życia jest możliwa tylko w wolności” – twierdzi autor encykliki (EV 96). Ów związek łączy wspólny mianownik – jest nim powołanie do miłości. Jeśli rozumiemy ją jako bezinteresowny dar z siebie, to odkryjemy sens i powołanie do życia i do wolności. Zrozumienie miłości i wprężenie jej w relacje międzyludzkie stanowi swoisty katalizator dla wolności i sensu życia każdej istoty ludzkiej. Jednak obecne pojmowanie miłości, oparte głównie na doznaniach zmysłowo-emocjonalnych i zaspakajaniu egoistycznych pragnień nie nadaje się do tej funkcji. Trzeba zatem oczyścić pojęcie miłości z tego, co ją wypacza, a napęlić treściami akcentującymi altruizm, akceptację człowieka w całym uroku jego człowieczeństwa.

Nie można też zapomnieć o więzi, która łączy wolność i prawdę¹¹³. Obecne separowanie tych wartości wynika głównie z przekonania, że prawda obiektywna albo nie istnieje, albo jest dla ludzkiego rozumu nieosiągalna. W tej sytuacji pozostaje albo wycofanie pojęcia prawdy ze słownika współczesnej kultury, albo uznanie, że każdy może mieć swoją jej definicję, i może ją w sposób twórczy i dla siebie dogodny zmieniać. Uznanie czegoś za prawdę i próba jej obiektywizacji zdaje się być dzisiaj działaniem barbarzyńskim, pozbawionym kulturalnej ogłady i wrażliwości na to, co inni za prawdę uznają. Zaczyna funkcjonować przekonanie, według którego prawda jest „kwestią smaku”, „rzeczą gustu”, nad

¹¹³ „Stanowczość, z jaką Kościół broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych, nie ma bynajmniej na celu umniejszać człowieka, ale służyć jego prawdziwej wolności: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia.

Posługa ta jest skierowana ku *każdemu człowiekowi*, postrzeganemu w jedyności i niepowtarzalności jego egzystencji: tylko w posłuszeństwie uniwersalnym normom moralnym znajduje człowiek pełne potwierdzenie swojej jedyności jako osoba oraz możliwość prawdziwego wzrostu moralnego. I właśnie dlatego posługa ta jest skierowana ku *wszystkim ludziom*: nie tylko ku jednostkom, ale także ku wspólnotcie i ku społeczeństwu jako takiemu. Normy, o których mowa, stanowią bowiem solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, która może się narodzić i wrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli, posiadających takie same prawa i obowiązki. *Wobec norm moralnych, które zabraniają popełniania czynów wewnętrznie złych, nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków*. Nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim ‘nędzarzem’ na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy absolutnie równi” (VS 96).

czym nie wypada dyskutować, spierać się i polemizować. Dotyczy to także prawd związanych z zasadami etycznymi. Skoro jednak społeczeństwo pozbawione pewnego konsensusu moralnego nie może funkcjonować dla siebie bezpiecznie, proponuje się demokratyczną metodę ustalenia owego etycznego minimum za pomocą głosowania. W ten sposób dokonuje się ekscerpcji wartości moralnych mających obowiązywać w społeczeństwie, gdzie kryterium wyboru leży nie po stronie prawdy o wewnętrznej zawartości danej normy etycznej, lecz prawa „większości”. Nie jest to sytuacja „komfortowa” dla ochrony praw człowieka. Zdanie się na łaskę i niełaskę aktualnych zapatrywań społeczeństwa może okazać się w pewnych sytuacjach tragiczne. Pamiętajmy, że wiele totalitaryzmów zaistniało tylko dlatego, że początkowo hasła głoszone przez ich przywódców znalazły poklask w społeczeństwie.

Jan Paweł II mając w pamięci te zagrożenia chce im zapobiec umocowując prawa człowieka nie na fundamencie woli większości, ale na „solidnej bazie racjonalnej” (Patrz: EV 96). Wsparciem dla niej pozostaje wiara w Nadprzyrodzoną Siłę Stwórczą, w której człowiek i wszechświat znajduje swój początek i koniec. Odrzucenie Boga, życie tak, jakby On nie istniał, stwarza niebezpieczeństwo odrzucenia człowieka w całej jego prawdzie i w całej jego godności. Aby temu zapobiec, papież jeszcze raz wskazuje na konieczność właściwego wychowania z poszanowaniem dla prawdy i zachęca do jej poszukiwania.

Wszystkie te działania mają zmierzać do odnowy kultury. Jan Paweł II rozumie ją jako odważne przyjęcie „nowego stylu życia, którego wyrazem jest opieranie konkretnych decyzji – na płaszczyźnie osobistej, rodzinnej, społecznej i międzynarodowej – na właściwej skali wartości: na primacie ‘być’ nad ‘mieć’ i osoby nad rzeczą. Ten odnowiony styl życia domaga się także zmiany postawy – z obojętności na zainteresowanie drugim człowiekiem oraz z odrzucenia go na akceptację: inni ludzie nie są konkurentami, przed którymi trzeba się bronić, ale braćmi i siostrami, zasługującymi na solidarność i na miłość; wzbogacają nas samą swoją obecnością” (EV 98). Ta nowa kultura przywraca pojęcie egalitaryzmu, z tym, że w nauczaniu papieskim, ma ono przede wszystkim odniesienie do równości w godności i prawie do życia. Ten minimalizm w żaden sposób nie wyklucza poszukiwania równości także w innych sferach życia. Nikt bowiem nie powinien czuć się wykluczony z możliwości korzystania z dóbr określanych mianem wspólnych. Ani prawo, ani struktury społeczno-polityczne, ani inne osoby nie powinny stać na przeszkodzie w dążeniu do doskonałości komukolwiek. Nikt też nie powinien czuć się zwolniony z działań na rzecz nowej kultury – „kultury życia”. Papież kieruje przesłanie tej encykliki – zawarte już w samym tytule – do

wszystkich ludzi: i tych związanych z Kościołem mocą sakramentu chrztu, i do tych, którzy formalnie do niego nie przynależą, choć wyznają wiarę w Boga, ale również do tych, których określa „ludźmi dobrej woli”.

Głoszenie „ewangelii życia”, choć jest prostą konsekwencją nauki Chrystusa, to jednak nie jest czymś, co nie znajduje swego uzasadnienia na płaszczyźnie racjonalnej i co nie przekłada się na budowanie ładu w społeczeństwie kulturowo i światopoglądowo mozaikowym. Jan Paweł II zapewnia, że „Kiedy Kościół stwierdza, że bezwarunkowe poszanowanie prawa do życia każdej niewinnej osoby – od poczęcia do naturalnej śmierci – jest jednym z filarów każdego cywilizowanego społeczeństwa, ‘pragnie po prostu przyczyniać się do budowy państwa o ludzkim obliczu. Państwa, które uznaje za swą podstawową powinność obronę fundamentalnych praw człowieka, zwłaszcza człowieka słabszego’” (EV 101). A zatem, „ewangelia życia” jest przeznaczona dla całej społeczności ludzkiej, gdyż każde życie jest wartością samą w sobie i przez to godną wszelkich zabiegów dla jego ratowania i podtrzymania. Troska o nie jest budowaniem dobra wspólnego, na fundamencie którego istnieją państwa. Trudno mówić o solidarności społecznej, jeśli brak jest wrażliwości na cierpienie niewinnych istot. Trudno mówić o prawdziwym pokoju tam, gdzie depta się podstawowe prawo ludzkie, jakim jest prawo do życia. „Nie może bowiem istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw” (EV 101).

Zakończenie

Wiele jest świadectw mówiących o tym, że nasze społeczeństwo jest wrażliwe na cierpienia innych ludzi. Akcje, które cyklicznie bądź okazjonalnie są w Polsce przeprowadzane dowodzą, że jesteśmy hojni i ofiarni. Trzeba jednak przyznać, że przy dobrze rozwiniętej humanitarności jakoś karłowato wygląda nasz humanizm, bo choć potrafimy reagować na różne społeczne choroby, to nadal nie potrafimy im dostatecznie dobrze zapobiegać. I jeśli jest tak, że musimy dopiero widzieć konkretne cierpienie, by nabrać doń właściwego stosunku i chcieć na nie zareagować, a gdy go nie ma, to stajemy się obojętni, to czy nie świadczy o tym, że całe nasze podejście do godności człowieka ma raczej podłoże emocjonalne, a nie racjonalne?

Nie bez powodu wychodząc od tej właśnie refleksji chcemy dokonać podsumowania niniejszej dysertacji. Dotykamy bowiem w niej tego, o czym – idąc za Janem Pawłem II – mówiliśmy przez niemal całą przedkładaną tu pracę: etycznych wyznaczników dla demokracji. Nasuwa się zatem prosty wniosek będący zarazem rozwiązaniem postawionego wyżej problemu: gdyby nasączyć prawno-organizacyjne struktury demokracji wartościami humanistycznymi, a do tego wzmocnić humanistyczną formację społeczeństwa, to niesprawiedliwości i cierpienia byłoby znacznie mniej. Do tego jest jednak potrzebny ogólnospołeczny *konsensus*, co do wartości podstawowych. Czy istnieje na to jakaś szansa?...

Możemy tu przyjąć, że demokracja powinna wznosić się na dwóch rodzajach wartości: pierwszy to wartości *implicite* mieszczące się w demokracji, czyli: suwerenność ludu, wolne wybory, rotacja władzy, wolność słowa, wolność zakładania stowarzyszeń i partii politycznych. Wartości te *de facto* konstytuują demokrację, dlatego zniesienie którejś z nich podważa, a nawet likwiduje demokrację, jako taką. Za tym stwierdzeniem idzie prosta konstatacja: w demokracji nigdy nie można spierać się o to, czy lud ma posiadać suwerenną władzę; czy powinno się organizować wolne wybory; czy władza w państwie powinna być sprawowana z wyboru ludu i tylko przez niego powinna być wymieniana; czy władza powinna zezwalać na głoszenie opinii jej nieprzychylnych i poglądów sprzecznych z jej poglądami; czy państwo powinno gwarantować obywatelom wolność stowarzyszania się i zakładania partii politycznych. Już samo doprowadzenie do głosowania nad istnieniem tych wartości będzie poczytane, jako naruszenie zasad demokracji lub brak zaufania do niej

i poszukiwanie innych zasad sprawowania władzy. To oczywiście nie ucina dyskusji i poszukiwań najdogodniejszych form ich zabezpieczeń czy realizacji.

Drugą grupę wartości stanowią te, które możemy nazwać *stricte* etycznymi, a które w katolickiej nauce społecznej noszą nazwę „wartości podstawowych”. Wśród nich Jan Paweł II wymienia: godność człowieka opartą na niezbywalnych i podstawowych prawach, nienaruszalność życia, wolność i sprawiedliwość, braterstwo i solidarność. Ich podłożem jest uznanie istnienia obiektywnej prawdy, a przede wszystkim tej prawdy, dotyczącej samego człowieka. Papież mówi zatem o „błędzie antropologicznym”, który w skrajnej swej postaci redukuje byt ludzi, albo do egoistycznej i autonomicznie działającej jednostki, albo przeciwnie, pozbawia człowieka podmiotowości widząc w nim jedynie część społeczeństwa. I to w ostateczności stanowi punkt sporny w spojrzeniu na demokrację pomiędzy przedstawicielami socjalistów, liberałów, konserwatystów i Kościoła katolickiego. Na tym opiera się ich odmienna diagnoza orzekająca o jakości demokracji w jej obecnym kształcie, oraz tu rozchodzą się drogi w prognozach co do jej przyszłości.

Powtórzmy, iż dla Jana Pawła II i całego Kościoła demokracja jest systemem, który jak najbardziej godny jest tego, by polecać ją krajom wychodzącym z różnego rodzaju reżimów totalitarnych, gdyż „(...) zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi” (CA 46). Nie można jednak demokracji przeceniać „(...) czyniąc z niej namiastkę moralności lub ‘cudowny środek’ na niemoralność. Jest ona zasadniczo ‘porządkiem’ i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter ‘moralny’ demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje. Jeśli wartość demokracji jest dziś prawie powszechnie uznawana, to należy w tym widzieć pozytywny ‘znak czasów’, co również stwierdził wielokrotnie Urząd Nauczycielski Kościoła. Ale wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie ‘dobra wspólnego’ za cel i kryterium rządzące życiem politycznym” (EV 70).

Przytoczone tu najważniejsze, jak nam się wydaje, fragmenty dwóch encyklik, odnoszące się do demokracji pozwalają uchwycić esencję janopawłowego rozumienia tego ustroju sprawowania władzy. Można je też sprowadzić do twierdzenia, iż dla papieża ostatecznym celem i najgłębszym sensem wszelkich urządzeń społecznych, w tym także

(a może przede wszystkim) demokracji, jest dobro integralnie pojętej osoby ludzkiej. Demokracja moszcząc sobie miejsce w określonej kulturze, sama tę kulturę współtworzy, a zatem i zmienia. Jeśli czynić to będzie z troską o prawa człowieka, o jego dobro widziane w perspektywie jego integralności i transcendentnej godności, to tę kulturę wzbogaci i uczyni bardziej ludzką. Jeśli natomiast przyjmie zakłamaną wizję osoby ludzkiej, redukując ją do określonych tylko cech, czy władz, to wówczas przyczyni się do takiego wypaczenia kultury, która jawnie lub skrycie zniszczy człowieka.

Tym, co wydaje się być nadal najbardziej trudne do przyjęcia w nauczaniu Jana Pawła II to, obok jego realistycznej koncepcji prawdy, jest jego koncepcja wolności. Wyraźnie zderza się ona z tym, co proponują liberałowie, którzy twierdzą – w pewnym uproszczeniu – że jej granice leżą tylko w tym miejscu, w którym znajduje się granica wolność drugiego człowieka. A zatem, jeśli swoim zachowaniem, choćby było skrajnie dziwaczne i szkodzące mi osobiście, nie naruszam wolności innego człowieka, to mam prawo to czynić i nikt, ani nic nie może mi tego zabronić.

Dla Jana Pawła II ta granica wolności jest dalece niewystarczająca. Choć twierdzi, iż „istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”¹, to jednak nie jest ona nieograniczona i dlatego „(...) musi się zatrzymać przed ‘drzewem poznania dobra i zła’, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia” (VS 35). Bóg zapisując w swoim stworzeniu, w tym także w człowieku, swoje prawa nie umniejszył ludzkiej wolności, a przeciwnie – jak twierdzi papież w cytowanym tu dokumencie – chroni ją i pozwala na to, by mogła w pełni się urzeczywistnić. Zatem granicą ludzkiej wolności powinna być prawda, a szczególnie prawda o człowieku. I dopiero z tej perspektywy można rozważać problem *wolności-od* i *wolności-do* w demokracji.

Niestety, w wielu krajach, w których obecny jest ustrój demokratyczny – nawet w tych, które uważane są za najbardziej pod tym względem rozwinięte – wiele praw człowieka doznaje poważnego uszczerbku. Jan Paweł II szczególnie zwraca uwagę na kwestię prawa do życia poczętych dzieci, problem dopuszczalności eutanazji, obecności w systemie prawnym kary śmierci, prostytucji, czy sztucznej kontroli urodzin. Zgodna na te zjawiska godzi w godność człowieka i prowadzi do selektywnego postrzegania jego wartości. Najbardziej bolesne wydaje się jednak to, że obecność tych nieprawidłowości ma swoją

¹ Jan Paweł II, *Orędzie z okazji Światowego Dnia Pokoju*, 1981, n. 5., cytat za: *Encyklopedia nauczania Społecznego Jana Pawła II*, dz.cyt., s. 579.

„legitymizację” w woli większości. Jeśli zatem „werdykt większości” ma służyć zalegalizowaniu takiej czy innej dyskryminującej selekcji społecznej i odbieraniu komukolwiek podstawowych praw ludzkich, to podważa on zaufanie do siebie i zwalnia od obowiązku podporządkowania się mu. Istnieją bowiem takie wartości, które w żadnym wypadku nie mogą być poddawane społecznej ocenie i nie mogą podlegać weryfikacji przez żadną demokratyczną władzę.

Obowiązkiem demokratycznej władzy jest zatem strzeżenie podstawowych praw człowieka. W „Centesimus annus” Jan Paweł II zalicza do nich: „(...) prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnętrznie rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich; prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości. Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby” (CA 47).

Tylko taka demokracja, która strzeże tych praw, oraz która organizuje struktury państwa w ramach prawa pozytywnego zakorzenionego w prawie naturalnym zasługuje na miano autentycznej. I tylko taka demokracja znajduje w oczach papieża uznanie.

Na koniec można by postawić pytanie: co Kościół może zaoferować demokracji? Na podstawie poczynionych w niniejszej pracy analiz i badań, ze szczególnym uwzględnieniem całego nauczania Jana Pawła II można powiedzieć, że: Po pierwsze, Kościół może dać demokracji opartą na realizmie poznawczym koncepcję osoby ludzkiej. Wiemy już, że żaden system polityczny, żadne urządzenie społeczne nie będzie właściwie funkcjonowało, jeśli u jego podstaw leżeć będzie wadliwa wizja człowieka, zniekształcająca jego obraz i wypaczająca jego naturę. Po drugie, na poprawnie nakreślonej antropologii można dopiero zbudować przyjazny człowiekowi system wartości, który z jednej strony chronić będzie jego indywidualność, a z drugiej, nie zagubi jego społecznych odniesień. Po trzecie, wychodząc od tych wartości, można zbudować system etyczny kształtujący odpowiedzialnego obywatela i demokrację.

Czy oferta Kościoła złożona moderatorom życia społecznego w ramach demokratycznego ustroju zostanie przyjęta? Czy może twórcze zbliżenie różnych stanowisk będzie możliwe jedynie wówczas, gdy połączy ich wspólny wróg, który zagrażać będzie

każdemu? W dużej mierze zależy to będzie od stopnia oddziaływania „hałaśliwej propagandy liberalizmu”² – jak to wyraził Jan Paweł II podczas swoje pielgrzymki do Ojczyzny w 2002 roku – dążącej do wolności bez prawdy i odpowiedzialności. To z tej strony pada najczęściej zarzutów pod adresem Kościoła, który rzekomo chce demokrację podporządkować sobie i uczynić z niej jakąś formę klerykalnego absolutyzmu.

Jednakże ani nauczanie Jana Pawła II, ani posoborowa doktryna Kościoła nie dają podstaw do takiego oskarżenia. Wydaje się więc, że w poszukiwaniu twórczego porozumienia wszyscy musimy przyjąć, iż demokracja jest dla nas wartością wspólną, tak samo ważną dla jednej, jak i dla drugiej strony. Jest dobrem wspólnym wraz z całym inwentarzem wartości w niej obecnych. Kościół bowiem docenia walory tego systemu społecznego ładu, który, jak się wydaje, najbardziej odpowiada ludzkiej naturze. Przytoczmy tu jeszcze raz wypowiedź papieża, w której określił źródło swojego, ale i całego Kościoła, zaangażowania politycznego: „(...) nie głoszę demokracji; głoszę Ewangelię. Oczywiście do przesłania Ewangelii należą wszystkie problemy praw człowieka i jeśli demokracja oznacza prawa człowieka, także ona należy do przesłania Kościoła”³.

Choć przedłożona rozprawa stosunkowo rozlegle traktuje o demokracji i nauczaniu Jana Pawła II na ten temat, to jednak nie wyczerpuje wszystkich istotnych kwestii. Przeciwnie, można powiedzieć, że dogłębna analiza papieskiego nauczania na wskazany tytułem pracy temat ujawniła nowe obszary zagadnień, które wymagają osobnego studium. Do nich należy m.in. kwestia równości w kontekście poczucia bezpieczeństwa społecznego i ekonomicznego w demokracji w świetle nauki Jana Pawła II. Na szerokie naukowe opracowanie zasługuje także papieskie nauczanie na temat związku demokracji z globalizacją, oraz obecności Kościoła w globalizującym się świecie.

Mamy nadzieję, że czynione tu badania wzbogacą wiedzę na temat stawianych przez Jana Pawła II moralnych wyznaczników dla demokracji, a także będą inspiracją do dalszego zgłębiania w Jego społeczne nauczanie.

² Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej na krakowskich Błoniach* 18.08.02 r., dz.cyt.

³ Jan Paweł II, *Wywiad w drodze z Chile do Paragwaju*, dz.cyt.