

Dorota Sepczyńska

W STRONĘ „USZLACHETNIANIA DEMOKRACJI”¹

TOWARDS A „ENNOBLING OF DEMOCRACY”

W następstwie odrzucenia monarchii absolutnych powstały nowożytny systemy polityczne, określane jako „demokracje”. Pamiętajmy jednak, że to pojedyncze słowo jest jedynie skrótem. W gruncie rzeczy współczesna demokracja to demokracja liberalna (nazywana także „demokracją konstytucyjną”, „konstytucyjnym reżimem demokratycznym”, „społeczeństwem demokratycznym”, „nowoczesnym państwem demokratycznym” czy „demokracją przedstawicielską”, „demokracją pośrednią”, „demokracją parlamentarną”)². Wedle krytyków (np. C. Schmitt), jak i apologetów (np. J. Rawls, J. Habermas) tej formy ustroju, jego istota sprowadza się do skomunikowania elementów liberalnych z demokratycznymi. Jest to bowiem forma reżimu, która łączy dwie odmienne tradycje myślenia o polityce: nurt Locke’owski przyznający prymat podmiotowym wolnościom (w terminologii Benjamina Constanta „wolnościom nowoczesnym”,

¹ Posługuję się wyrażeniem Thomasa L. Pangle’a, por. *Uszlachetnianie demokracji: wyzwanie epoki postmodernistycznej*, Kraków 1994.

² Por. G. Sartori, *Teoria demokracji*, 1994, s. 587; G. Ulicka, *Demokracje zachodnie: zasady, wartości, wizje*, Warszawa 1992, s. 15. Liberalna demokracja może przybierać różne formy, może być republiką (Stany Zjednoczone, Indie, Francja) lub monarchią konstytucyjną (Wielka Brytania, Hiszpania), systemem prezydenckim (Stany Zjednoczone), parlamentarnym (Wielka Brytania) czy mieszanym (Francja).

m.in. sumienia i wyznania, myśli, słowa i druku, zrzeszania się i nauczania, zawierania umów i nabywania, zbywania, przekazywania własności prywatnej) oraz takim instytucjom jak rząd przedstawicielski, ograniczenie władzy politycznej (przez sposób jej legitymizacji – zgoda, tych nad którymi ma być sprawowana, przez wskazany cel – ochrona indywidualnych uprawnień, oraz przez trójpodział), rządu prawa (konstytucjonalizm), rozdział religii od polityki, oddzielenie sfer ludzkiej działalności (prywatnej, publicznej od politycznej) z nurtem Rousseau’wskim podkreślającym ważność równości i władzy ludu, wolności jako współdziałania we władzy (w terminologii Constanta „wolnościom starożytnych”³).

Demokracja liberalna nie jest jednak luźnym splotem zasad liberalnych i demokratycznych, przyznaje bowiem pierwszeństwo pierwszych nad drugimi. Rzecz w tym, że w demokracji liberalnej procedury demokratyczne nie są celem samym w sobie, ale środkiem do ochrony wolności osobistej (nazywanej przez Isaiaha Berlina „wolnością negatywną, a przez Friedricha Augusta Hayeka „wolnością indywidualną”⁴). W systemie tym status ochrony godności i autonomii jednostki wynika z tego, iż uznaje się, że tylko wolność, jako brak przymusu, jest w stanie zagwarantować realizację wolności wewnętrznej („metafizycznej” w ujęciu Hayeka, „pozytywnej” – Berlina), umożliwić ludziom by prywatnie i publicznie ziszczali własne koncepcje dobra, szczęścia czy doskonałości⁵.

³ Por. C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków-Warszawa 2000, s. 16, 127–128; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998, s. 33–34; J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, s. 111, 115; B. Constant, *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, Res Publica Nowa 7(2003), s. 149–160.

⁴ Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: idem, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 182–191; F. A. Hayek, *Wolność i swobody*, w: idem, *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006, s. 25–27.

⁵ Por. G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 472–479; W. Kymlicka, *Liberalizm a komunitaryzm*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004, s. 152–153; Ch. Mouffe, *Wstęp. Paradoks demokracji*, w: idem, *Paradoks*

Po II wojnie światowej demokracja liberalna stała się typem ustroju polityczno-społecznego dominującym w Europie Zachodniej, a później (zwłaszcza po upadku Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich) upowszechniła się na całym świecie⁶. Od połowy XIX wieku mamy jednak do czynienia z pewnym „paradoksem demokracji”⁷, wygodny skrót jest zarazem niefortunnym skrótem, a powszechna akceptacja terminu „demokracja” nie wiąże się z uznaniem istniejących demokracji. Z jednej strony, mamy do czynienia z pozytywnym wartościowaniem określenia „demokracja”⁸, z drugiej – z rozmywaniem znaczenia tego słowa⁹. Nazwa „demokracja” cieszy się wręcz kultem, akceptują ją niemal wszystkie nurty filozofii polityki, ale używając jej, nie mówią o tej samej rzeczy. Liberalowie afirmują demokrację liberalną, uznają ją za ostatnią formę reżimu społeczno-politycznego (F. Fukuyama), czy w słabszej, ale powszechniejszej

demokracji, Wrocław 2005, s. 24; I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, s. 192–195; F. A. Hayek, *Wolność i swobody*, s. 29; A. Chmielewski, *Spółczesność otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001, s. 146–165; N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, Kraków-Warszawa 1999.

⁶ W 2007 r. na 167 zbadanych państwach 112 z nich okazało się demokracjami liberalnymi, a 55 systemami autorytarnymi (por. L. Kiekic, *The Economist Intelligence Unit's index of democracy*, www.economist.com/media/pdf/Democracy_Index_2007_v3.pdf).

⁷ Korzystam z wyrażenia Ch. Mouffe, *Paradoks demokracji*.

⁸ Co jest zjawiskiem dość nowym. Najbardziej znani filozofowie (m.in. Sokrates, Platon, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Thomas Hobbes) byli zdeklarowanymi wrogami demokracji, co przyczyniło się do tego, że do XVIII w. słowo „demokracja” właściwie nie istniało w słowniku politycznym, a kiedy się odrodziło to budziło skojarzenia z przestarzałą lub z niebezpieczną propozycją ustrojową (z demokracją bezpośrednią antycznych Aten niemożliwą do zastosowania w czasach liczebnych społeczeństw nowożytnych znajdujących się na dużym obszarze lub z „zagrożeniem wolności”, „tyranią większości” czy „suwerennością motłochu”). Za sprawą rewolucji 1830 („lipcowej”) i 1848 („lutowej”) i „czerwcowej”) oraz J.S. Milla i innych demokratycznych liberałów rozpoczęła się zmiana konotacji terminu „demokracja”. Por. J. Bartyzel, *Demokracja*, w: J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski, *Encyklopedia polityczna*, t. 1, Radom 2007, s. 53–54.

⁹ Por. G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 587–593; R. A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków-Warszawa 1995, s. 8.

wersji (np. J. Rawls) – najlepszy jak dotychczas ustrój, który można i należy reformować, ale którego podstawowych zasad nie powinno się negować. Inne orientacje ideowe zawłaszczając termin „demokracja” modyfikują jego rozumienie. I nie jest to jedynie spór o słowo, chodzi o realne „uszlachetnianie demokracji”, czy to przez poprawienie demokracji liberalnej w imię własnych ideałów, czy sfabrykowanie lepszej, alternatywnej jej odmiany – prawdziwej i zdrowej demokracji („socjalistycznej”, „ludowej”, „narodowej” czy „agonistycznej”). Na czym polega propozycja katolicka? Czy katolicyzm oferuje własną wizję demokracji czy też proponuje ulepszenie demokracji liberalnej¹⁰?

Przypomnijmy, że dzieje Magisterium Kościoła katolickiego to długa tradycja afirmacji monarchii. Przynajmniej od czasów Piusa VI (1775–1799) Urząd Nauczycielski potępiał idee demokratyczne (wolności politycznej jako równego uczestnictwa w sprawowaniu władzy, równości społecznej ludzi, suwerenności ludu), jak i liberalne (praw człowieka, reprezentacji rządzonych przez rządzących, ograniczania władzy, równouprawnienia wyznań, tolerancji religijnej, wykluczenia Kościoła ze spraw politycznych, nieposłuszeństwa obywatelskiego) ściśle łącząc je ze sobą.

Dopiero na przełomie XIX i XX wieku Kościół instytucjonalny zaczął stopniowo godzić się ze słowem „demokracja” i regułami rządów ludu. Leon XIII (1878–1903) zdjął z samego terminu anatemę. W encyklice *Graves de communi* użył bowiem wyrażenia „demokracja chrześcijańska”, na określenie zalecanej dobroczynnej działalności społecznej katolików, mającej na celu nie społeczno-ekonomiczny egalitaryzm, ale solidaryzm w warunkach nierówności między ludźmi, gwarantujący współpracę wszystkich grup społecznych dla wspólnego dobra. Ów porządek społeczny miał być oparty na fundamentach religijno-moralnych tradycji Kościoła katolickiego. Poza tym

¹⁰ Wcześniej problem ten był przeze mnie rozważany w książce *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008.

słynną encykliką *Rerum novarum* papież rozpoczął oficjalny katolicki dyskurs o prawach człowieka, do których zaliczył przede wszystkim prawa społeczne (do: posiadania własności prywatnej, pracy i jej wyboru, płacy pozwalającej utrzymać siebie i rodzinę, wypoczynku – przede wszystkim w dni świąteczne, stowarzyszania się w grupy katolickie – w głównej mierze w związki stanowo-zawodowe, bractwa i zakony).

W wielu encyklikach głosił, że Kościół nie potępia żadnej formy rządu, jeżeli tylko rządzący kierują się prawem Bożym i zasadami wiary (*Immortale Dei*, *Sapientiae christianae*, *Au milieu des sollicitudes*). Tym samym warunkowo uznał demokrację polityczną za dopuszczalną formę ustrojową. Potwierdzeniem tego stanowiska była modyfikacja katolickiej koncepcji władzy, papież przyjął bowiem, że od Boga pochodzi zasada władzy, ale wyboru konkretnych władców może dokonywać *demos* (*Diuturnum illud*, *Immortale Dei*). Nowe ujęcie oznaczało, że oficjalny katolicyzm uznał potępianą wcześniej możliwość udziału ludu w tworzeniu rządu i prawa. Kontynuacją tego przyzwolenia było cofnięcie zakazu udziału katolików w życiu parlamentarnym. Nie zapominajmy jednak, że do czasów Soboru Watykańskiego II wedle Magisterium Kościoła podmiotem realizującym misję Kościoła w relacjach wewnętrzkościelnych i w stosunku do państwa była jedynie hierarchia kleru. Świeccy mogli uczestniczyć w misji zewnętrznej Kościoła tylko z mandatu biskupa (zatwierdzanie kierowników grup narodowych) lub papieża (zatwierdzanie kierowników ruchów międzynarodowych).

Leon XIII kontynuował oskarżenia liberalizmu o samowolę, ateizm, indyferentyzm, naturalizm, racjonalizm oraz potępienie liberalnych zasad i wartości. Jednoznacznie odrzucając możliwość pojednania się katolicyzmu z liberalizmem (*Libertas praestantissimum*) przyznał, że własność prywatna jest prawem naturalnym (*Rerum novarum*), a w encyklice *Longinqua oceani* pragmatycznie zgodził się na niektóre instytucje liberalne (wolności sumienia i wyznania,

słowa, prasy i nauczania, rozdział Kościoła od państwa), uznając je za mniejsze zło w państwie, w którym katolicy nie stanowią większości (Stany Zjednoczone). Podstawą tego stanowiska była koncepcja tolerancji jako tymczasowego znoszenia niekatolickości (zła, błędu) w praktyce, ale odrzucania jej w teorii, związana z rozróżnieniem pomiędzy „tezą” a „hipotezą”. Teza odnosiła się do braku tolerancji dogmatycznej, wedle której prawo do istnienia i wolności w idealnym państwie (katolickim) przysługuje tylko prawdzie, głoszonej przez Kościół rzymskokatolicki, hipoteza odsyłała do możliwości cierpliwej, praktycznej tolerancji błędu do momentu, gdy prawdziwa religia zostanie zadekretowana.

W niemal całym swoim nauczaniu Leon XIII jasno i dobitnie poparł koncepcje państwa katolickiego i pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym, adresując je do wszystkich form ustrojowych. Według niego, Bóg podzielił opiekę nad ludźmi między dwie władze: kościelną i świecką, przedmiotem pierwszej uczynił sprawy duchowe, drugiej – doczesne. Ich odrębność nie oznacza jednak rozdziału, lecz zgodę porównywalną do zgody istniejącej między duszą a ciałem. Tak jak w przypadku człowieka dusza rządzi ciałem, tak w związku Kościoła i państwa istnieje hierarchia – Kościół posiada pośrednią zwierzchność nad państwem. Oznacza to, że ze względu na wyższość celu Kościoła sprawy doczesne (dotyczące zbawienia lub kultu Bożego) podpadają pod jego władzę. Odwrotnie: doczesne wspólne dobro, które jest celem państwa, jest pośrednio podporządkowane celowi ostatecznemu człowieka, ma ułatwiać osiągnięcie poddanym wiecznej szczęśliwości. Dlatego też państwo pełni funkcję służby wobec Kościoła, musi nie tyle nie stawiać żadnych przeszkód, ile zapewniać wszystkie środki do poszukiwania i osiągnięcia najwyższego dobra, to znaczy zbawiania dusz. Państwo musi troszczyć się o katolicyzm jako jedyną religię prawdziwą, uznać ją za religię oficjalną i zakazać wyznawania innych religii. Głowy państw, urzędnicy i pojedynczy poddani mają obowiązek oddawania politycznej czci Chrystusowi i bycia posłusznym Jego prawom. Dlatego też

w ustalaniu praw, w podejmowaniu decyzji, w edukacji musi być respektowane naturalne prawo Boże i katolickie zasady¹¹.

Nawiązując do poglądów Tomasza z Akwinu Leon XIII nauczał, że wolność jest zdolnością woli człowieka do wybierania odpowiednich środków do tego, co z góry wyznaczył Bóg (zbawienie). Owa wolność wyboru wymaga wskazywania przez rozum dobra, do którego wola ma dążyć. Z racji, że wola i rozum ludzki nie są doskonałe, zdarza się, iż rozum przedstawia woli nie dobro rzeczywiste, ale pozór dobra. Dlatego Bóg udziela człowiekowi łaski i dał mu prawo, które jest wyrazem woli Bożej. Prawo Boże, które jest prawem wiecznym, wskazuje człowiekowi obowiązki, określa to, co należy czynić, a czego zaniechać, by osiągnąć ostateczny cel. Jest ono wypisane w ludzkim rozumie jako powszechne i niezmienne prawo naturalne. Z powodu grzechu pierworodnego człowiek ma problemy z odczytywaniem prawa naturalnego, dlatego winien być posłuszny autorytetowi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który jest jedyną instytucją autentycznie interpretującą sens jego norm¹².

Zdaniem Leona XIII, nauka o wolności metafizycznej stosuje się do każdego społeczeństwa politycznego. To bowiem, co naturalne prawo powoduje w indywidualnych ludziach, to w państwie sprawia władza polityczna przez wydawanie i stosowanie norm prawa stanowionego. Prawa pozytywne ludzkie, ogłoszone dla dobra wspólnego, wskazują co jest dobrem lub złem. Ich moc obowiązująca nie wynika z woli ludu, lecz z prawa naturalnego, a tym samym z prawa wiecznego. Prawodawca ziemski w przepisach objętych prawem naturalnym ma się zatem ograniczać do tego, by korzystając z przymusu politycznego powstrzymywał poddanych od złego i zwracał ich ku dobru. Jeżeli rozkaże coś sprzecznego z prawem naturalnym czy

¹¹ Por. Leon XIII, Encyklika *Immortale Dei* (1885), p. 131, 136; idem, Encyklika *Libertas praestantissimum* (1888), p. 200; J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 35–37, 51–54, 85, 87, 115–116.

¹² Por. Leon XIII, Encyklika *Libertas praestantissimum*, p. 5–8.

prawem pozytywnym Bożym, to nie ma to znaczenia prawa, jest nieważne¹³.

Kolejnym etapem magisterialnego „uszlachetniania demokracji” był pontyfikat Piusa XII (1939-1958), przypadający na czasy II wojny światowej. W katolicyzmie zaczęto oddzielać elementy demokratyczne od liberalnych, godząc się na pierwsze, a negując drugie. W *Przemówieniu radiowym na Boże Narodzenie „Benignitas et humanitas”* Pius XII potwierdził warunkową akceptację demokracji, uznał, że „prawdziwa i zdrowa demokracja”, jak każda forma rządzenia, musi przyjmować katolicką doktrynę o absolutnym porządku bytów i celów, o pochodzeniu i sprawowaniu władzy, o wolności. Niemal w całym swoim nauczaniu nakazywał odrzucenie laickich koncepcji praw człowieka oraz genezy i sprawowania władzy, uznając je za przyczynę oddalania człowieka i społeczeństw od Boga, od życia katolickiego, generalnie – za źródło wszelkich nieszczęść. W 1947 roku wciąż podkreślał, iż należy pamiętać, że „[...] kotłownisko zła, przeżytego w ostatnich latach, przyszło na ludzkość głównie dlatego, że boska religia Chrystusa, która jest podniętą do wzajemnej miłości obywateli, ludów i narodów, nie kierowała życiem prywatnym i narodowym, tak jak powinna. Jeżeli więc wskutek odejścia od Chrystusa zgubiliśmy drogę właściwą, trzeba do Niego powrócić w życiu politycznym i osobistym. Jeżeli błąd zaćmiewa umysły, to trzeba powrócić do prawdy przez Boga objawionej i wskazującej zbawienną drogę”¹⁴.

W ten sposób oficjalny katolicyzm trzymał się stanowiska Leona XIII, wedle którego sprawą najważniejszą dla Kościoła nie jest „kto” rządzi, lecz „czy” sprawujący władzę uznają panowanie Boże i zwierzchnictwo Kościoła rzymskokatolickiego. Mówiąc innymi słowy: czy rządzący gwarantują katolicki charakter państwa, przy sta-

¹³ Ibidem, p. 9-11.

¹⁴ Pius XII, Encyklika *Optatissima pax* (1947), p. 8; por. idem, Encyklika *Summi Pontificatus* (1939), p. 65; idem, *Orędzie radiowe na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy encykliki Rerum novarum*, La solennita Della Pentacoste (1942).

nowieniu prawa i w działaniu kierują się naturalnym i objawionym prawem Bożym. Przeto za kryterium zdrowia (prawdziwości) czy choroby (fałszywości) demokracji uznano nie zasady liberalne czy demokratyczne, lecz katolickie idee i normy religijno-moralne. Sens papieskiego uszlachetniania demokracji jest taki: jedyną prawomocną odmianą demokracji jest demokracja katolicka, która powinna zastąpić demokrację laicką. Należy ją zatem odczytywać jako propozycje rechryścianizacyjnej kontrofensywy, tj. przywrócenia religijno-etycznej jedności katolickiej przez uwzględnienie w życiu prywatnym, społecznym i politycznym tego, co mówi autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

W tej fazie uszlachetniania demokracji przywoływano starą, autorytatywno-autorytarną metodę uzyskiwania fundamentu aksjologicznego państwa, zalecającą uległości i lojalności wobec Magisterium Kościoła rzymskokatolickiego. Przypomnijmy, że w katolicyzmie normodawcza kompetencja papieża i biskupów jest uzasadniana teologicznie, przez odwołanie do hierarchiczno-charyzmatycznej struktury Kościoła, do Pisma Świętego, a ostatecznie do Boga. Powołaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest misja nauczycielska, czyli ewangelizowanie i katechizowanie wszystkich ludzi dla zbawienia całego świata. Bardziej szczegółowo: Urząd Nauczycielski jest strażnikiem, autentycznym interpretatorem i nośnikiem depozytu wiary/prawdy (Objawienia Bożego), zawartego w Biblii (świętej księdze uznawanej za słowo Boże) i Tradycji Kościoła (prawdy objawione pierwotnie ustnie przekazane Kościołowi przez apostołów, nie zawarte w Piśmie Świętym, wyrażane w orzeczeniach papieży i soborów, w składach wiary, w księgach liturgicznych, w aktach świętych męczenników, w pismach ojców i pisarzy Kościoła, w historii Kościoła, w pomnikach sztuki chrześcijańskiej). Papież i biskupi troszcząc się o dobro nadprzyrodzone ludzi, mają prawo/obowiązek wypowiedzenia autorytatywnego słowa w zagadnieniach dotyczących wiary i moralności (w sferze prywatnej, społecznej i politycznej). Chodzi nie tylko o głoszenie zasad moralnych dotyczących szeroko pojętego

życia społecznego, wydawanie oceny doktryn (religijnych, filozoficznych, politycznych i ekonomicznych), określonych wydarzeń i instytucji, ale też o autorytatywne rozstrzygnięcia w sytuacjach konfliktu między ogólnymi zasadami moralnymi (normy prawa naturalnego lub prawa Bożego pozytywnego) a konkretnymi wydarzeniami. W sprawach wiary i obyczajów nauczanie papieża i soborów jest wolne od wszelkiego błędu, przekazywane w formie dogmatów. Stąd od wszystkich katolików wymagana jest cnota posłuszeństwa i wiary w to, czego uczy *Magisterium Ecclesiae*, obowiązek traktowania oficjalnego nauczania jako negatywnego kryterium własnych ustaleń, w przeciwnym razie popełnią oni grzech nieposłuszeństwa w stosunku do autorytetu Kościoła. Wedle doktryny pośredniej władzy Kościoła nad doczesnością także władza świecka miała być posłuszna nauczaniu Magisterium, w przeciwnym razie Kościół hierarchiczny, z racji przysługującego mu prawa, podejmował interwencję, które miały charakter prawnych nakazów lub zakazów adresowanych do rządzących¹⁵.

Kamieniem milowym ewolucji stanowiska Watykanu wobec demokracji był czas Jana XXIII (1958–1963) i Pawła VI (1963–1978) oraz wydarzenie, które wyróżniło ich pontyfikaty – Sobór Watykański II (1962–1965). Po dwóch stuleciach katolicyzm uznał, że do słownika moralnego należą demokratyczne i liberalne instytucje. Idzie o prawo do czynnego udziału w życiu publicznym i politycznym, prawo do decydowania o formie rządów, prawo do wybierania

¹⁵ W sprawie Magisterium por. F. Arduzzo, *Magisterium Kościoła. Postęga Słowa*, Kraków 2000; B. Sesboüé, *Władza w Kościele: autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003. Na temat społecznej nauki Kościoła rzymskokatolickiego por. A. Dylus, *Spółeczna nauka Kościoła*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski Warszawa 2003, s. 122–125; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym-Lublin 1987; W. Ockenfels, *Zarys katolickiej nauki społecznej: wprowadzenie*, Warszawa 1993; W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej. Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, cz. 1, Pelplin 1993; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.

rzządzających, prawo do określania zakresu i zasad sprawowania władzy, konstytucyjny porządek prawny, parlamentaryzm, system kontroli rządu oparty na trójpodziale władzy oraz zasadę, że podstawą, przyczyną i celem instytucji społecznych i politycznych jest człowiek i ochrona jego praw. Od tego momentu Kościół stał się jednym z orędowników demokracji i praw człowieka. Papieże i ojcowie soborowi podtrzymywali twierdzenie, że Kościół nie proponuje żadnego modelu ustrojowego, ale zarazem z uznaniem odnieśli się do demokracji, a nawet więcej uznali ją za wzór ustrojowy. Pamiętajmy jednak, że choć nie mówili tego wprost, to chodziło tylko o demokrację personalistyczną i katolickie prawa osoby ludzkiej.

Jan XXIII (a po nim Sobór i Paweł VI) idąc drogą personalizmu katolickiego, „pobłogosławioną” po raz pierwszy przez Piusa XII, zaliczył do praw osoby ludzkiej, wynikających z prawa naturalnego, prawo do wolności sumienia i religii, do wolność słowa i druku. Włączenie idei praw człowieka w katolicką naukę o prawie naturalnym doprowadziło do jej reinterpretacji. W magisterialnej doktrynie obok przedmiotowego prawa naturalnego (obowiązków człowieka wobec Boga, Kościoła i państwa, np. obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie) pojawiły się podmiotowe prawa naturalne (uprawnienia człowieka, np. prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze). Pamiętajmy jednak, iż w katolicyzmie uprawnienia mają swoją podstawę w obowiązkach, są bowiem niezbędnymi środkami do ich realizacji. A pierwszym obowiązkiem człowieka jest doskonalenie religijno-moralne, polegające na dążeniu do celu, dla którego został on stworzony. Zatem punktem stałym katolickiej nauki o prawie naturalnym była teza, iż każdy człowiek został „wybrany” przez Boga do zbawienia, a dzięki prawu naturalnemu poznaje on w swojej naturze ten ostateczny cel, do którego powinien dążyć. Za podstawę naturalnych praw podmiotowych uznana zostawała, wywodząca się od Tomasza z Akwinu, katolicka koncepcja wolności pozytywnej (metafizycznej), która w ujęciu wewnętrznym oznaczała autodeterminizm, duchową samo-

realizację polegającą na rozumnym kierowaniu swoją wolą w wyborze środków prowadzących do wypełnienia podstawowego powołania, a w ujęciu zewnętrznym – religijno-moralny paternalizm państwowy, postępujący według kościelnej interpretacji prawa naturalnego¹⁶.

Reinterpretacja katolickiego prawa naturalnego nie zmieniła nauki o obowiązku państwa względem prawdziwej religii i Kościoła. Choć oficjalny katolicyzm odstąpił od używania wyrażen typu „państwo katolickie”, „pośrednia władza Kościoła w sprawach doczesnych”, choć głosił, że Kościół i wspólnota polityczna są w swoich dziedzinach niezależne i autonomiczne, to zarazem zastrzegając, iż jest to autonomia względna i zalecał „zdrową współpracę” w osiąganiu dobra osoby ludzkiej w wykładni katolickiej¹⁷. Mimo że zaczął postrzegać związek polityki z religią nie z perspektywy doskonałości struktur i autorytetu władzy, ale z punktu widzenia godności człowieka, to z racji tego, że antropologia miała odwzorowywać teocentryczną metafizykę, wciąż uznawał konieczność przyznania szczególnego miejsca w porządku publicznym i politycznym prawnonaturalnej doktrynie rzymskokatolickiej¹⁸. Paweł VI wyraził to mówiąc, że wszelkie prawa i decyzje władzy politycznej powinny być „zgodne z nakazami prawa moralnego”, bowiem „władza polityczna [...] ma zmierzać do realizacji dobra wspólnego”, tzn. „ma ona starać się skutecznie o zapewnienie wszystkim koniecznych warunków, których wymaga prawdziwe i pełne dobro człowieka, włącznie z jego duchowym przeznaczeniem”¹⁹. W dokumentach soborowych stwierdzono, że porządek spraw doczesnych stanowi pomoc do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego (*Dekret o apostołstwie świeckich* „*Apostolicam ac-*

¹⁶ Por. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, s. 154, 269–270.

¹⁷ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 36, 74, 76.

¹⁸ Por. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, s. 96–97.

¹⁹ Paweł VI, *List apostolski Octogesima adveniens* (1971), p. 18, 46.

tuositatem”), że władza polityczna winna ochraniać wartości religijne w środkach masowego przekazu (*Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli „Inter mirifica”*) i przyznawać preferencje religii rzymskokatolickiej w szkolnictwie (*Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”, Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*).

Novum soborowego ujęcia „uszlachetnienia demokracji” polegało na porzuceniu starej wykładni obrony prawdy jako działalności Kościoła hierarchicznego w sferze politycznej przez wydawania nakazów i zakazów adresowanych do władzy świeckiej. Uznano, że powinna ona polegać na aktywności moralnej Kościoła hierarchicznego w porządku prywatnym, publicznym i politycznym oraz zaangażowaniu społecznym i politycznym katolików świeckich, inspirowanych Ewangelią i nauką głoszoną przez Urząd Nauczycielski Kościoła, mającym na celu odnowę porządku doczesnego zgodnie z wymogami Ewangelii i z zasadami katolickimi²⁰.

Poza tym Magisterium Kościoła uznało, iż w uetycznianiu demokracji świeccy katolicy mogą współdziałać z ludźmi wyznającymi odmienny światopogląd, w rozwiązywaniu konkretnych problemów dotyczących spraw społecznych czy politycznych. Za punkt wyjścia praktycznego dialogu uznano dyskurs doktrynalny mający na celu ustalenie zasad moralnych i filozoficznych, na których powinno opierać się praktyczne współdziałanie. Zatem od lat sześćdziesiątych XX wieku katolicy mogą prowadzić dialog praktyczny i teoretyczny z reprezentantami niekatolickich doktryn (czyli również liberałami i demokratami), lecz tylko taki, który opiera się na warunkach stawianych przez Kościół katolicki. Co do nich należy? Respektowanie wymogów prawdy i wolności katolickiej, nienaruszanie zasad wiary

²⁰ Por. Sobór Watykański II, *Lumen Gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, p. 30, 36; idem, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem* (1965), p. 7; Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (1967), p. 81; idem, List apostolski *Octogesima adveniens*, p. 48; idem, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, p. 70.

i moralności katolickiej. Wobec tego dialog doktrynalny ze strony katolickiej nie dopuszcza żadnych kompromisów czy zmian własnego stanowiska (w kwestiach religii, teologii, filozofii czy moralności), ma być on przekonywaniem do prawdy własnej nauki, z kolei inaczej myślący powinni reformować głęboko swoje stanowisko, aby przyjmując katolicyzm uwalniać się od błędów i fałszu. Ojcowie soborowi w łagodniejszym tonie powtórzyli zalecenia *Syllabus errorum* Piusa VI: „Kościół nie może zaprzestać odrzucania z całą stanowczością, jak przedtem, tych boleśnie zgubnych doktryn”, teorii opartych na filozofii materialistycznej i ateistycznej, które nie respektują myśli religijnej, kierującej życie do wiecznego celu ostatecznego. Wskazali jednak, że zawsze powinno się pamiętać, aby w dialogu odróżnić błąd od człowieka, który mu ulega, a temu ostatniemu okazać życzliwość i szacunek wynikający z teistycznej godności ludzkiej. W sytuacji, gdy nie można nawiązać doktrynalnego dialogu, nauczanie społeczne Kościoła rzymskokatolickiego wyraziło pozwolenie na „roztropny dialog praktyczny”, zachowujący zasady prawa naturalnego, naukę społeczną Kościoła i słuchający zaleceń władz kościelnych²¹.

Jest to jednak kamień milowy w sprawie katolicyzacji demokracji, oficjalny katolicyzm uznał bowiem, że może się ona dokonywać nie tylko w sposób autorytatywny, ale i dialogiczny, nie tylko odgórnie, ale i oddolnie. Metoda dyskursywna nie odrzuca etosotwórczej mocy autorytetu Magisterium Kościoła, ale uwzględniając nowożytny zwrot ku podmiotowi uznaje, iż autorytet Urzędu Nauczycielskiego jest wiążący tylko dla katolików, dla innych ludzi moc norm wskazywanych przez Kościół zależy od siły i jakości uzasadniających normy argumentów, od tego, czy ludzie ci zostali do nich przekonani drogą argumentacji i dobrowolnie zaakceptowali je. Z tej perspekty-

²¹ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* p. 21; Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1964), p. 58–116; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, s. 122–123.

wy uznaje się, że przejść od sytuacji rozbieżnych roszczeń moralnych do politycznie gwarantowanej normatywnej jednorodności można tylko poprzez deliberację²². Poza tym, przyjmuje się, że podstawowe normy etyczne (prawo naturalne w wykładni katolickiej) nie są przedmiotem dyskursu, ale z niego czerpią swą wiążącą moc społeczno-polityczną. Rzecz w tym, że dyskurs ma dotyczyć nie tylko reguł kooperacji ludzi, ale także kwestii metafizycznych (natura ludzka) i moralnych (wspólne wszystkim ludziom prawo moralne zależne od przeznaczenia człowieka, a nie od jego woli) ważnych dla całej przestrzeni życia ludzkiego (prywatnej, społecznej i politycznej). Dialog nie po to jest prowadzony, by poddawać uzgodnieniu naturę człowieka czy treść praw naturalnych, te trafnie opisuje autorytet Kościoła. Deliberacja to skuteczny sposób przekazywania prawdy reprezentantom odmiennych światopoglądów czy religii, ale także atrakcyjna metoda aplikacji ahistorycznej, obiektywnej i uniwersalnej wiedzy o człowieku i moralności do konkretnego kontekstu kulturowo-historycznego.

Jan Paweł II (1978–2005) kontynuując naukę o dialogu zalecał podjęcie „nowej ewangelizacji”, nawracania nowymi metodami, z zastosowaniem nowych środków, kultur zdechrystianizowanych czy nieschrystianizowanych wcześniej, „przekładającej” zasady wiary i moralności katolickiej na pojęcia odwołujące się do lokalnej kultury²³, ukazującej racjonalny, powszechnie zrozumiały i przekazywalny charakter naturalnego prawa w interpretacji katolickiej²⁴.

W swoim nauczaniu Jan Paweł II wyakcentował kwestię konieczności oddzielenia demokracji od liberalizmu, uznał, że demokracja liberalna, to unia niekonieczna i groźna dla człowieka. Suge-

²² Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, Kraków 2008, s. 125–126, 129–133.

²³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, p. 106–108; idem, Encyklika *Redemptoris missio*, p. 52–54.

²⁴ Por. idem, *Orędzie na XVI światowy Dzień pokoju. Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów* (1983), p. 6–8, 11–12; idem, Encyklika *Redemptoris missio*, p. 36, 74.

stie te wiążą się z pewną ogólniejszą tezą wysuwaną przez filozofów polityki, głoszącą istnienie sprzeczności między demokracją jako metodą ustanawiania praw i rządu, a liberalizmem jako filozofią promującą aksjologię, która w hierarchii wartości przyznaje priorytetowe miejsce wolności i słuszności (sprawiedliwości)²⁵. W encyklice *Centesimus annus* papież aprobował instytucje demokratyczne, liberalne i kapitalistyczne, natomiast negował liberalizm jako teorię, utożsamiał ją w całości z ideologią skrajnie indywidualistyczną, racjonalistyczną, ateistyczną, związaną z etycznym sceptycyzmem, relatywizmem i nihilizmem. Jednym z podstawowych wątków jego nauczania jest przecież twierdzenie, że wolność niepowiązana z prawdą transcendentną jest destrukcyjna, niszczy nie tylko wymiar etyczny ludzkiego życia, ale także pozytywny charakter demokracji i wolnego rynku, kulturę przekształca w „kulturę śmierci”, a demokrację – w „jawny bądź zakamuflowany totalitaryzm”. Aby do tego nie doszło, Jan Paweł II proponował odkrywanie „chrześcijańskich” korzeni tkwiących u podstaw społeczeństwa demokratycznego, a także ochronę i pielęgnowanie wartości religijnych i moralnych w wymiarze państwowym, polegające m.in. na przełożeniu praw naturalnych na prawa stanowione²⁶.

Co spowodowało ewolucję magisterialnego stanowiska wobec demokracji? Należałoby wskazać nurt katolickiego, nieoficjalnego myślenia wolnościowego (pierwsze próby pojednania katolicyzmu z demokracją i liberalizmem podjęte zostały w połowie XIX wieku w nauczaniu prywatnym uczonych i działaczy katolickich tworzących ruch chrześcijańskiej demokracji, katolickiego liberalizmu czy personalizmu), który choć bardzo powoli, to jednak wywarł niezaprzeczalny wpływ na oficjalną doktrynę Kościoła. Bez wątpienia

²⁵ Por. C. Schmitt, *Duchowa i historyczna sytuacja dzisiejszego parlamentaryzmu*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, s. 115–116, 123, 127–128; N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, s. 31–32.

²⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, zwłaszcza p. 24, 39, 44–47, 51, 54; idem, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa* (2003), p. 108; D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, s. 149–218.

ważny był także czynnik zewnętrzny, tragiczne doświadczenia II wojny światowej i dwóch totalitaryzmów. Wypada zgodzić się z wnioskiem amerykańskiego neokonserwatysty, George’a Weigela, że za sprawą tych tragicznych wydarzeń w Rzymie zrozumiano, iż największym przeciwnikiem katolicyzmu nie jest demokracja czy demokraci, lecz ideologie z istoty negujące wolność²⁷.

Katolicyzm oficjalny głosi, że demokracja bez moralnych wartości ma skłonność do przekształcania się w tyranie. Jest to spostrzeżenie bliskie liberałom, którzy także głoszą konieczność normatywnej demokracji i popierają deliberacyjną metodę uzyskiwania jedności aksjologicznej stanowiącej fundament instytucji społeczeństwa demokratycznego. Jednak różnica między katolicyzmem a liberalizmem polega na rozwinięciu tych tez. Z perspektywy katolickiej demokrację uchroni jedynie połączenie jej z katolickimi założeniami antropologicznymi i normami moralno-religijnymi. Tu efektem dialogu reprezentantów odmiennych poglądów jest przyjęcie przez wszystkich obywateli jedynej autentycznej koncepcji dobrego życia, której depozytariuszem jest Magisterium Kościoła rzymskokatolickiego. Deliberacja jest zatem sposobem wypełniania obowiązku apostołskiego, narzędziem szerzenia prawdy katolickiej i jednoczenia w niej, a nie metodą osiągania konsensusu²⁸. Uznaje się bowiem, że pluralizm jest przemijającym faktem kultury, zaś niezmiennym celem jedność. Przeto zgoda na pluralizm nie oznacza akceptacji innych koncepcji dobra czy szukania z nimi porozumienia, jest raczej aprobatą wielości w jedności organicystycznego i homogenicznego moralnie społeczeństwa, którego podstawą jest własna propozycja ładu metafizycznego i aksjologicznego, tak jak to było w okresie przednowożytnym²⁹.

²⁷ Por. G. Weigel, *Freedom and its Discontents: Catholicism Confronts Modernity*, Washington 1991, s. 34.

²⁸ Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, p. 81, 88, 99.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego* (1980), p. 3–4.

Katolicy odwołują się do wolności pozytywnej, „wolnością do” w ujęciu Isaiaha Berlina, identyfikowanej z samostanowieniem, samorządnością, która wprowadzona do polityki niesie ze sobą wielkie niebezpieczeństwo, może legitymizować stosowanie przemocy w imię dobra jednostki, może usprawiedliwiać kontrolę jakiejś grupy społecznej nad jednostką. Dlaczego? Wszelkie koncepcje „wolności do” opierają się na założeniu istnienia w człowieku dwóch jaźni: panującej (wyższej, prawdziwej, racjonalnej, autonomicznej) i uległej (niższej, fałszywej, irracjonalnej, heteronomicznej). Już sama terminologia wskazuje, że założenie to wiąże się ze wskazaniem właściwej relacji zachodzącej między jednym a drugim „ja”, zgodnie z nim człowiek jest wolny, jeżeli jego jaźń wyższa rządzi jaźnią niższą, kiedy kieruje się w działaniach rozumem, a nie namiętnościami, chwilowymi impulsami czy okolicznościami. Przeniesienie tego założenia antropologicznego do porządku politycznego wiąże się z ryzykiem, że jakaś grupa społeczna (plemię, Kościół, naród, partia) utożsamiając się z jaźnią panującą, będzie próbowała narzucić swoją własną wolę innym (brany za jaźń uległą). Tu stosowanie przymusu nie jest złem, jest on bowiem narzędziem do kierowania ludzi ku ich dobru, gdy nie są oni go świadomi czy świadomie je odrzucają³⁰. Uznaje się, że stosowanie przymusu nie prowadzi do tyranii i okrucieństwa, gdy władza zniewalając wyzwala człowieka od irracjonalizmu, błędu czy niewiedzy. Stąd pomimo tego, że władza polityczna w demokracji jest władzą ludu (wszystkich wolnych i równych obywateli), to ma służyć dobru człowieka, wskazanemu przez partykularną doktrynę. Prawo stanowione powinno narzucać i przymuszać ludzi do określonego etosu. Tego typu postępowanie nie zagwarantuje stabilności politycznej. Historia uczy, że akty negowania pluralizmu ideowego i ograniczania wolności osobistej, dążenia do ujednoczenia członków społeczeństwa powodują bunt przeciwko uprzedmiotowie-

³⁰ Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, s. 182–183, 192–195; także rozważania F.A. Hayeka o wolności wewnętrznej (metafizycznej), *Wolność i swoboda*, s. 25–35.

niu, dyskryminacji i wykluczeniu, a tym samym uderzają w trwałość wspólnoty politycznej.

O ile katolicka interpretacja wolności jest groźna, wiąże się z możliwością opresyjnego użycia władzy i niestabilnością, o tyle katolicka wykładnia dialogu jest nierealna. W spluralizowanych społeczeństwach nie jest możliwe, by w wolnej debacie wszyscy obywatele zgodzili się na prawo naturalne jako katalog wspólnych wartości, by przyjęli konkretną interpretację jego zakresu i treści poszczególnych norm. Nawet gdy ogół uzna, że takim prawem jest prawo każdego człowieka do życia, to pojawi się niezgoda w kwestii definicji życia i człowieka czy bez/wyjątkowości tej normy i ewentualnych uzasadnień odstępstwa od niej. Nawet gdy obywatele zgodzą się z tym, że rodzina jest naturalną formą ludzkiego życia, to pojawią się spory o rozumienie czym ona jest. Czy rodzina „to rodzice plus dzieci, czy rodzice plus dziadkowie plus dzieci, czy jeden rodzic plus dzieci; czy osoby opiekujące się dziećmi winny być różnych płci itd.) i czy w każdym wypadku jest tak, jak wyżej powiedziano (np. czy czasami nie lepiej, jeśli dzieci są izolowane od rodziców lub jednego z rodziców)”³¹.

W wykładni liberalizmu politycznego Johna Rawlsa (1921–2002) demokrację ocali tylko połączenie jej z cnotami i wartościami politycznymi³², na które zostanie uzyskana zgoda wszystkich rozumnych obywateli. Różnorodność wierzeń i doktryn filozoficznych jest uznawana nie za przypadek historyczny, lecz za trwałą cechę kultury społeczeństwa demokratycznego³³. Dlatego też twierdzi się, że podstawą instytucji tegoż porządku społeczno-politycznego nie może być żadna doktryna religijna czy filozoficzna. Deliberacja jest tu narzędziem osiągnięcia jedności w postaci konsensusu co do moralności politycznej (*overlapping consensus*). Ustala polityczne zasady

³¹ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, s. 238–239.

³² Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 41.

³³ Por. *ibidem*, s. 74, 198, 298.

sprawiedliwej dystrybucji dóbr (a nie interesy, prawdy metafizyczne czy moralne), wypracowanych w ramach społecznej kooperacji przez ludzi wyznających różne koncepcje dobra³⁴. Ów moralny konsensus jest zarazem częściową zgodą, tzn. taką, która dotyczy tylko tego, co polityczne, jak i zazębiającą się, polega bowiem na zachodzeniu na siebie odmiennych doktryn filozoficznych i religijnych we wskazanym wyżej ograniczonym zakresie³⁵.

O ważności politycznej zasady sprawiedliwości uzyskanej dyskursywnie świadczy nie prawda, lecz rozumność (*reasonable*). Jest to cnota osób polegająca na gotowości proponowania i dotrzymywania sprawiedliwych warunków współpracy oraz na uznawaniu omylności ludzkich władz poznawczych („ciężarów sądów”)³⁶. Ciężary sądów (*burdens of proof*) nakładają pewne ograniczenia na to, co można uzasadnić wobec innych: skoro wszyscy możemy się mylić, to nie ma powodu, aby posłużyć się władzą polityczną według tego, co zaleca moja doktryna. Toteż do konsekwencji przyjęcia ciężarów sądów należy akceptacja jakiejś formy wolności sumienia, wolności myśli

³⁴ Por. ibidem, s. 194–243 i *Skorowidz pojęć*.

³⁵ Por. ibidem, s. 208–215.

³⁶ Por. ibidem, s. 89–90, 97, 99, 102–108, 131–132, 147. Rawlowska „rozumność” nie jest tożsama z „racjonalnością”, u Rawlsa są to dwie odrębne i niezależne (ani z siebie nie wynikają, ani nie są swoim przeciwieństwem), choć komplementarne idee. Każda odnosi się do jednej z dwóch władz moralnych osoby: rozumność do zdolności poczucia sprawiedliwości i słuszności, brania pod uwagę konsekwencji swych działań dla pomyślności innych, a racjonalność do zdolności posiadania koncepcji dobra i dbania o własne korzyści (por. ibidem, s. 92, 89). Rawls pojmuje zatem rozumność etycznie jako wzajemność, a racjonalność jako racjonalność instrumentalną, której używa się w technologii czy też w wypracowaniu hobbesowskiego *modus vivendi* (użycie jak najskuteczniejszych środków do realizacji danego celu). Kolejna różnica między owymi ideami polega na tym, iż to, co rozumne, jest publiczne, a to, co racjonalne, nie (por. ibidem, s. 96). Ich uzupełnianie się polega na tym, że działając racjonalnie, mamy własne cele, a działając rozumnie, potrafimy uznać ważność roszczeń innych ludzi (por. ibidem, s. 94). Dodajmy, że Rawlowska rozumność jest kryterium poprawności nie tylko osób i koncepcji, ale i zasad, sądów, racji czy instytucji (por. ibidem, s. 146). Ponadto nie jest ona stoicką cnotą typu „albo tak – albo nie”. Zdaniem Rawlsa, w pewnych kwestiach rozległa doktryna może być rozumna, w innych nie (por. ibidem, s. 333).

i tolerancji, a co za tym idzie, niezgłaszanie roszczeń do opresywnego użycia władzy państwowej w celu narzucenia ogółowi ludzi swego poglądu. Zatem konkurując z innymi światopoglądami w politycznych dyskusjach, należy unikać (*avoidance*) problemów filozoficznych i religijnych czy posługiwania się wskazaniem takich doktryn przy rozstrzyganiu fundamentalnych kwestii politycznych³⁷.

Overlapping consensus czyni dziedzinę polityczności (sferę władzy politycznej używającej sankcji obwarowanych przymusem) bezstronną wobec pozostających w sporze poglądów na temat dobrego życia. Państwo ufundowane na nim nie robi niczego w zamiarze faworyzowania czy promowania określonej doktryny, ani niczego, co dawałoby większe wsparcie tym, którzy ją wcielają w życie. Antagonizmy doktrynalne istnieją, lecz zostają przesunięte w sferę społeczeństwa obywatelskiego w wąskim ujęciu („kulturę podłoża” i „niepubliczną kulturę polityczną”) jako obszaru, w którym występuje wiele różnorodnych stowarzyszeń, działających w obrębie prawa zapewniającego wolność myśli i słowa oraz wolność zrzeszania się³⁸.

Wedle Johna Rawlsa, problemy z zakresu metafizyki, epistemologii, teologii i szeroko ujętej etyki są ważne, ale w polityce niepotrzebne, a nawet groźne. Prowadzą do nierozwiązywalnych i niekończących się sporów, a nawet do bezprawnej przemocy. W demokracji liberalnej obywatele nie mogą bowiem osiągnąć dobrowolnego politycznego porozumienia, co do problemów filozoficznych czy religijnych. Przyczyną tego stanu rzeczy jest konfliktowy pluralizm niewspółmiernych doktryn religijnych i filozoficznych wraz z ich koncepcjami dobra. W warunkach różnorodności wszelkie zabiegi mające na celu osiągnięcie i utrzymanie zgody, co do prawdziwości jakiejś doktryny, polegają na opresywnym użyciu władzy państwowej, naruszającym podstawowe wolności i suwerenność ludu, bowiem w ustroju tym najwyższa władza jest władzą wszystkich wol-

³⁷ Por. *ibidem*, s. 310.

³⁸ Por. *ibidem*, s. 45–46, 38, 59p, 77, 199, 268–277, 303; *idem*, *Prawo ludów*, Warszawa 2001, s. 190–191.

nych i równych obywateli jako ciała zbiorowego³⁹. Andrzej Szahaj ujął to tak: „Liberalizm (czy właściwie – demokracja liberalna) jest najlepszym ze znanych sposobów radzenia sobie ze społecznym, kulturowym i światopoglądowym zróżnicowaniem. Słowem, wtedy gdy *pluralizm już* zaistniał, wybór wydaje się przesądzony: albo pluralizm (demokracja liberalna), albo przemoc”⁴⁰.

Jak wykazuje I. Berlin liberałowie w polityce zalecają stosowanie wolności negatywnej („wolności od”). Wedle tej koncepcji osoba jest wolna, gdy posiada pewien obszar wyborów i działań, w granicach którego nie podlega przymusowi ze strony innych. Wyznaczają go konkretne wolności indywidualne, m.in. wolność sumienia i myśli, wolność wyznania, wolność nauczania i zrzeszania się. Nie znaczy to, że liberałowie negują możliwość istnienia w polityce innych wartości (m.in. sprawiedliwości, równości)⁴¹. Na przykład John Rawls utrzymuje, że w bezstronnym dialogu ludzie zgodzą się na dwie zasady sprawiedliwości politycznej: „a. Każda osoba ma równe prawo do w pełni wystarczającego systemu równych podstawowych wolności, który jest możliwy do pogodzenia z podobnym systemem wolności dla wszystkich. b. Nierówności społeczne i ekonomiczne mają spełnić dwa warunki. Po pierwsze, muszą być związane z dostępnością urzędów i stanowisk dla wszystkich, w warunkach autentycznej równości szans; i po drugie, muszą być z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych członków społeczeństwa”⁴².

Czy proponowany przez Rawlsa *overlapping consensus* zagwarantuje stabilność polityczną? Uznaje pluralizm za trwały fakt kulturowy i afirmuje wolność osobistą, ma inkluzyjny charakter, gwarantuje ludziom o odmiennych poglądach nie tylko bezpieczeństwo, ale i kooperację oraz wzajemny szacunek. W tym ujęciu dialogu,

³⁹ Por. idem, *Liberalizm polityczny*, s. 75–76.

⁴⁰ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 190–191, 232.

⁴¹ Por. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, s. 182–191.

⁴² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 392; por. idem, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 28, 87, 344, 414–416.

jeżeli dojdzie do zmiany w rozkładzie władzy politycznej między poglądami, to nie zmieni to poparcia dla politycznej koncepcji sprawiedliwości⁴³. Obywatele bowiem popierają polityczne zasady sprawiedliwości z punktu widzenia własnych doktryn religijnych czy filozoficznych. Tu trwałości zagraża jedynie nierozumność, pochodząca z zewnątrz konsensusu politycznego. Dopóki nie stanie się ona większością, demokracja liberalna jest trwałym ustrojem.

Różnice między katolickimi a Rawlowskim ujęciem uszlachetniania demokracji można sprowadzić do odmienności występujących między rozległą etyką a etyką polityczną, etyką teleologiczną a etyką deontologiczną, esensjalizmem a konstruktywizmem, uniwersalizmem a etnocentryzmem. Rozwińmy nieco tę myśl. Liberalizm polityczny jest koncepcją *stricte* polityczną, jak dalece to możliwe niezależną od innych części filozofii, odnosi się tylko do podstawowych instytucji politycznych i społecznych oraz artykułuje wyłącznie polityczne wartości i cnoty⁴⁴. Z kolei katolickie propozycje są związane z katolicką filozofią moralną (o ogólnym zakresie przedmiotowym i rozległej treści), związaną z określoną teologią i metafizyką. Pierwszą można dopasować do różnych „ogólnych i rozległych doktryn”⁴⁵, druga jest do przyjęcia tylko dla katolików.

Etyka teleologiczna to etyka dobrego życia i monizmu agatonicznego. Głosi się w niej istnienie tylko jednej prawdziwej koncepcji dobra oraz priorytet dobra nad słusnością. Tu „dobro jest określane niezależnie od słusności, słusność zaś definiuje się jako to, co maksymalizuje dobro”⁴⁶. Z kolei etyka deontologiczna to etyka słusności (sprawiedliwości) i pluralizmu agatonicznego. Z jej punktu widzenia istnieje wiele koncepcji dobra, a w uzupełnianiu się

⁴³ Por. idem, *Liberalizm polityczny*, s. 203; A. Chmielewski, *Ekskluzywizm, jedność, interpasyność*, w: *Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Kraków 2007, s. 19–21.

⁴⁴ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 9–18, 195–196.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 43–45, 79, 202, 208, 246, 307.

⁴⁶ Idem, *Teoria sprawiedliwości*, s. 39; 40–41, 446–456.

słuszności i dobra pierwszeństwo przysługuje słuszności. Rzecz w tym, że wszystkie dążenia do realizacji własnej koncepcji dobra muszą być zgodne z polityczną koncepcją sprawiedliwości, tu bowiem polityczna koncepcja sprawiedliwości zakreśla granice ideom dobra⁴⁷.

U katolików porządek moralny został dany przez Boga wraz ze stworzeniem świata, określeniem przez Niego natury i celów poszczególnych bytów. Wiedzę o nim posiada Urząd Nauczycielski Kościoła. Dialog polityczny, jaki prowadzą katolicy ze swymi współobywatelami, ma na celu przekonywanie inaczej myślących do przyjęcia katolickiej prawdy jako fundamentu polityki. U Rawlsa porządek wartości politycznych jest wytworzony w dialogu, którego efektem jest częściowy i zazębiający się konsensus co do politycznej koncepcji sprawiedliwości.

Stanowisko katolickie zakłada uniwersalizm, uznanie niezmienności i powszechności natury ludzkiej, stworzonej przez Boga oraz wpisanego w nią celu ostatecznego ludzkich działań. Z celem wiąże wspólne wszystkim ludziom środki jego realizacji (prawo naturalne), które są podstawą etosu, będącego rudymmentem polityki na całym świecie. Z kolei w liberalizmie politycznym moralność polityczna demokracji liberalnej jest tworem historycystycznym⁴⁸ ustalaniem w drodze dyskursu, który jest uwarunkowany określonym kontekstem historycznym i kulturowym, mającym genezę w wojnach religijnych, które nastąpiły po reformacji, rozwoju zasady tolerancji, utrwaleniu rządów konstytucyjnych i instytucji gospodarki rynkowej⁴⁹. Dlatego też polityczna koncepcja sprawiedliwości jest sformułowana w kategoriach idei (wolność, równość i kooperacja) ukrytych w zastanych praktykach i tradycjach społeczeństwa liberalnego („pu-

⁴⁷ Por. *ibidem*, s. 244–245, 247, 270–271, 282, 290.

⁴⁸ Por. R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, Odra 7–8(1992), s. 24, 26, 28; *idem*, *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, *Transit* 3(1997), s. 117, 126; także S. Mulhall, A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, s. 193.

⁴⁹ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 40, 42–47.

blicznej kulturze politycznej”⁵⁰. Na przykład w Stanach Zjednoczonych okazuje się wyrażaniem, doprecyzowaniem i systematyzowaniem przekonań wspólnie podzielanych przez Amerykanów od *Deklaracji niepodległości* do czasów współczesnych, takich jak zasada tolerancji religijnej i odrzucenie niewolnictwa⁵¹.

BIBLIOGRAFIA

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do etyki*, Kraków 2008.
- Ardusso F., *Magisterium Kościoła. Posługa Słowa*, Kraków 2000.
- Bartyzel J., Szlachta B., Wielomski A., *Encyklopedia polityczna*, t. 1, Radom 2007.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994.
- Bobbio N., *Liberalizm i demokracja*, Kraków-Warszawa 1999.
- Chmielewski A., *Spółczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*, Wrocław 2001.
- Constant B., *Wolność starożytnych z wolnością nowoczesną porównana*, Res Publica Nowa 7(3003).
- Dahl R. A., *Demokracja i jej krytycy*, Kraków-Warszawa 1995.
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005.
- Hayek F.A., *Konstytucja wolności*, Warszawa 2006.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1992.

⁵⁰ Ibidem, s. 246, 45–46, 307.

⁵¹ Por. ibidem, s. 38, 86. Jednak etnocentryzm Rawlsa nie jest skrajny, lecz umiarkowany. Amerykanin nie jest zwolennikiem relatywistycznego stanowiska, że każde rozstrzygnięcie polityczne jest tak samo dobre, jeżeli tylko jest artikulacją podzielanych znaczeń kulturowych, jakiekolwiek by one były. Według niego, kultury polityczne nie są aksjologicznie równe, euroamerykański sposób życia przedkłada on bowiem nad inne, ale bez pychy moralnej, uznającej swoją własną kulturę za twór skończenie doskonały. Liberalizm polityczny jest przecież próbą korekty współczesnych społeczeństw tzw. „Zachodu”, poszukiwaniem nowego sposobu organizacji znanych, akceptowanych idei i zasad w koncepcję polityczną, która zagwarantuje stabilną i sprawiedliwą kooperację między wolnymi i równymi obywatelami społeczeństwa liberalno-demokratycznego.

- Kiekic L., *The Economist Intelligence Unit's index of democracy*, www.economist.com/media/pdf/Democracy_Index_2007_v3.pdf.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993.
- Kymlicka W., *Liberalizm a komunitaryzm*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa 2004.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym-Lublin 1987.
- Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, Wrocław 2005.
- Ockenfels W., *Zarys katolickiej nauki społecznej: wprowadzenie*, Warszawa 1993.
- Pangle Th. L., *Uszlachetnianie demokracji: wyzwanie epoki postmodernistycznej*, Kraków 1994.
- Piwowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej. Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, cz. 1, Pelplin 1993.
- Pytania współczesnej filozofii polityki*, red. Pietrzyk-Reeves D., Kraków 2007.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, Warszawa 1998.
- Rawls J., *Prawo ludów*, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. Gadacz T., Milerski B., Warszawa 2003.
- Rorty R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, Odra 7-8(1992).
- Rorty R., *Sprawiedliwość jako poszerzona lojalność*, 3(1997) *Transit*.
- Sartori G., *Teoria demokracji*, Warszawa 1994.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków–Warszawa 2000.
- Sepczyńska D., *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008.
- Sesboüé B., *Władza w Kościele: autorytet, prawda i wolność*, Kraków 2003.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Szahaj A., *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000.
- Ulicka G., *Demokracje zachodnie: zasady, wartości, wizje*, Warszawa 1992.
- Weigel G., *Freedom and its Discontents: Catholicism Confronts Modernity*, Washington 1991.
- Wykorzystane przedruki dokumentów papieskich są dostępne w internecie [m.in.: <http://www.vatican.va>, <http://www.opoka.org.pl>, <http://www.non-possumus.pl>, <http://www.tradycja.koc.pl>, <http://www.kns.gower.pl>, <http://www.tezeusz.pl/>]; w czasopismach [m.in.: Pius IX, *Syllabus błędów*, M. Wojciechowski, *Studia Theologica Varsoviensis* 2(1998)]; w odrębnych wyda-

niach książkowych [m.in. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus. Teksty i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998]; czy wreszcie w wyborach dokumentów Kościoła [m.in.: *Liberalizm potępiony przez papieża*, red. A. Małaszewski Warszawa 2003; *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1–2, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987; Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Lublin 1988; *Program społeczny: wybór tekstów Magisterium Kościoła*, red. R. A. Sirico, M. Zięba, Poznań-Kraków 2000].

TOWARDS A „ENNOBLING OF DEMOCRACY”

SUMMARY

This article is based on the research that places the discussion between political philosophy and history of thought. Author involves the following issues: the genesis, essence, and characteristics of social policy; its ultimate justification or lack thereof; the relationship between the political power and citizens, between the civil society and the state; the genesis, nature and duties of political authorities; the definition of the law, its foundations and limitations; the relations taking place between politics and religion; and, finally, what is the highest political value: liberty, equality or truth.

Author examines the problem of the relations between the official Catholic teaching and theory of liberal democracy. Shows the teachings of many Popes, from Leo XIII to John Paul II. From the liberal focus on the political liberalism of John Rawls. He tries to provide an answers for following questions: Is Catholicism has its own vision of democracy or liberal democracy proposes to improve? Has the social thinking of the Church evolved in its assessment?