

George WEIGEL

PRAWDA I WOLNOŚĆ: KONSEKWENCJE DLA DEMOKRACJI*

Alternatywą dla deprecjacji wolności i zastąpienia jej przez dowolność nie jest całkowite wyparcie się wolności, lecz jej spełnienie w dobru, w rozkwicie człowieczeństwa. Wolność, która spełnia się w dobru, jest wolnością pełną i spotęgowaną przez swoje przywiązanie do prawdy. To właśnie wyzwanie musi zostać podjęte wobec społecznego kryzysu, który opanował dziś zachodnie społeczeństwa.

Pomiędzy zawiłymi spekulacjami filozofii moralnej i teologii z jednej strony – a zgiełkiem życia politycznego w państwie demokratycznym z drugiej – wydaje się leżeć przepaść, której nie sposób pokonać. Można by zapytać, co tak tajemnicze tematy, jak natura „aktu moralnego”, możliwość zdefiniowania pewnych czynów jako „wewnętrznie złych” czy zdolność osoby ludzkiej do działania w oparciu o instynkt dobra mają wspólnego z p o l i t y k ą? Okazuje się, że mają wiele wspólnego.

Każda demokracja w dzisiejszym świecie, stara czy nowa, staje w obliczu nieuniknionych kwestii moralnych. Musi na przykład odpowiedzieć na pytanie: czym jest r ó w n o ś ć w o b l i c z u p r a w a? Jest bowiem jasne, że pod wieloma względami ludzie nie są równi: trudno mówić o równości pod względem inteligencji, energii, urody, siły woli czy kreatywności. Co wobec tego mamy na myśli, twierdząc, że równość wszystkich ludzi w obliczu prawa jest kamieniem węgielnym demokracji? Na jakiej podstawie przypisujemy osobom równość w porządku prawnym? Czy uznanie tej równości powinno wykluczać podtrzymywanie przez państwo – poprzez system pewnych przywilejów i korzyści – istnienia tradycyjnych więzi społecznych, na przykład heteroseksualnej rodziny składającej się z ojca, matki i dzieci? Jaka relacja zachodzi między równością poszczególnych obywateli wobec prawa i socjokulturowym faktem, że obywatele ci są jednocześnie członkami odmiennych grup rasowych, etnicznych lub religijnych?

Istnieje również kwestia granic demokratycznej społeczności politycznej. Kto do niej przynależy? Co podtrzymuje jej istnienie? Dlaczego powinniśmy być względem niej lojalni? Jeśli weźmiemy pod uwagę wszystkie pozostałe wymagania lojalności w stosunku do rodziny, grupy etnicznej czy

* Artykuł ten jest fragmentem książki George'a Weigla *Soul of the World. Notes on the Future of Public Catholicism*, Washington D.C. – Grand Rapids 1996, s. 161-180.

plemienia, społeczności religijnej, grupy zawodowej, związku zawodowego czy partii, jaka jest natura i zasięg lojalności względem demokratycznego polis, wobec mojego miasta, państwa, kraju? I w jaki sposób owa społeczność polityczna przyczynia się do prawdziwego rozwoju człowieka? Czy po prostu ustanawia ona prawną strukturę umożliwiającą realizację celów i dążeń poszczególnych osób, czy też może sama ta struktura powinna być nabudowana na pojęciu dóbr dla człowieka? Jakie są nasze obowiązki jako politycznej społeczności w stosunku do tych form życia ludzkiego, które uznajemy za niewygodne bądź trudne do zaakceptowania? Przykładem jest obecność w społeczeństwie ludzi odmiennych pod względem etnicznym lub rasowym, dzieci nie planowanych, nie narodzonych, wyznawców „obcych” religii czy terminalnie chorych przebywających w domach opieki.

A co z pasjami i interesami? Cokolwiek można by powiedzieć na temat ludzi końca dwudziestego wieku, nie możemy w żaden sposób stwierdzić, że stali się oni stworzeniami doskonałymi, niezdolnymi do egoizmu, okrucieństwa czy chciwości. Czy istnieje więc w jednostkach i społeczeństwach coś, co pozwala okiełznać nasze pasje i skanalizować nasze interesy w taki sposób, aby nie niszczyły ani nas, ani naszych społeczności, lecz aby faktycznie przyczyniały się do ogólnego dobrobytu? Czy owo okiełznanie pasji i kanalizowanie interesów jest przede wszystkim funkcją struktur życia publicznego? Czy istnieją może jakieś inne, wcześniejsze czynniki, które są tu istotne?

W jaki sposób zachowujemy uczciwość w życiu publicznym i w zarządzaniu krajem? W ciągu ostatnich trzech dekad wiele energii włożyliśmy w Stanach Zjednoczonych w tworzenie coraz to bardziej skomplikowanych „kodeksów etycznych” dla urzędników publicznych. Mimo to poziom korupcji w urzędach publicznych wydaje się wyższy niż kiedykolwiek. Nikt nie oczekuje, że ludzie pełniący funkcje publiczne będą idealni, lecz demokracja nie może się rozwijać, a wręcz może okazać się niezdolna do przetrwania pośród publicznego cynizmu i korupcji. Czy nie istnieje więc żadne lekarstwo na upadek prawości poza nieskutecznym poszerzaniem „podręczników etyki” dla każdego rodzaju agend rządowych?

W końcu należy też rozważyć problem dekadencji. Czy demokracje przetrwają, jeśli staną się tym, co Zbigniew Brzeziński określił jako „permissywne kornukopie”?¹ Czy niespotykany dotąd poziom zamożności materialnej nieuchronnie prowadzi do powstania kultury, w której im więcej się posiada, tym bardziej się jest? Co dzieje się z państwem demokratycznym, kiedy kultura w nim panująca traktuje ludzką seksualność niczym jeden ze „sportów kontaktowych”? Co dzieje się z państwem demokratycznym, gdy wskaźnik urodzeń dzieci ze związków pozamałżeńskich osiąga niespotykany dotąd w his-

¹ Zob. Z. Brzeziński, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century*, New York 1993 (wyd. pol. *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, Warszawa 1994).

torii poziom we wszystkich klasach społecznych, a w niektórych częściach kraju zbliża się nawet do siedemdziesięciu pięciu procent? Czy pojawienie się form „rozrywki”, które oddziałują wyłącznie na to, co zwykliśmy nazywać naszymi „gorszymi instynktami”, ma jakiegokolwiek znaczenie dla kwestii przetrwania instytucji demokratycznego zarządzania? Czy – pokonawszy „idola” rasy i klasy, obecnego w totalitarnych teoriach nazizmu i komunizmu – rozwinięte demokracje ryzykują dziś, że zostaną obalone przez „idola” innego rodzaju, mianowicie przez zasadę przyjemności pojętej jako główny motyw kierujący „autonomicznym ja”?

Powyższe pytania przybierają z pewnością różną formę w różnych społeczeństwach demokratycznych. Doniesienia środków przekazu wskazują jednak wyraźnie, że wszystkie demokracje, stare i nowe, próbują uporać się z moralnymi problemami, które są wynikiem rewolucji seksualnej, gwałtownego rozwoju technologii medycznej i pasji związanych z odradzającym się poczuciem przynależności etnicznej, plemiennej czy religijnej. Obojętne, czy chodzi o problem *gastarbeiterów* w Niemczech czy o dostępność „rozrywki dla dorosłych” w polskiej telewizji, o samobójstwo przy współudziale lekarza w Holandii, o praktykowanie religii islamskiej we Francji, etykę biznesu w Republice Czeskiej, prawa mniejszości językowych i etnicznych w Słowacji, korupcję w życiu publicznym we Włoszech, o relacje między grupami wyznaniowymi w Indiach czy o zezwolenie na dokonywanie aborcji w USA – państwa demokratyczne na całym świecie stają wobec trudnego faktu, że pomimo toczących się akademickich dyskusji o demokracji, w których jest ona określana jako „delikatna republika procedur”, procedury te załamują się, jeśli nie są zakorzenione w społeczeństwie obywatelskim, które może powstać jedynie jako rezultat wspólnych dla wszystkich ludzi przekonań moralnych.

Stwierdzamy więc, że to, co na pierwszy rzut oka może wydawać się oderwanymi od życia dysputami prowadzonymi przez etyków i teologów, okazuje się mieć poważne konsekwencje dla życia publicznego.

Veritatis splendor („Blask prawdy”), encyklika Jana Pawła II z roku 1993 na temat podstawowej struktury moralności chrześcijańskiej, miała na celu przede wszystkim odniesienie się do pewnych istotnych problemów katolickiej teologii moralnej. Zaprezentowane przez papieża Jana Pawła II omówienie istoty życia moralnego dotyka również – bezpośrednio i pośrednio – zagadnień przyszłości demokracji w sposób, który może niejednokrotnie stanowić wyzwanie dla przekonań moralnych tych wszystkich, którzy utrzymują, że dążenie do dobra jest wpisane w życie każdego człowieka. Być może poniższa analiza pięciu zagadnień obecnych w encyklice *Veritatis splendor* pozwoli nam sprowadzić tę debatę do miejsca, gdzie można najbardziej owocnie podjąć owe żarliwie dyskutowane kwestie polityczne – do poziomu pierwszych zasad.

RÓWNOŚĆ WOBEC PRAWA

Podstawowa zasada demokracji: zasada równości osób wobec prawa – jest stale zagrożona zarówno przez uprzedzenia na tle rasowym, etnicznym czy religijnym, jak i przez oczywistą nierówność jednostek w aspekcie ich zdolności fizycznych, intelektualnych czy estetycznych. Jednak pojęcie demokracji nie uznającej równości osób wobec prawa byłoby sprzecznością. W jaki więc sposób można utrzymać przywiązanie do tego poczucia równości w społeczeństwie łączącym wielość perspektyw religijnych i filozoficznych?

Za pomocą śmiałego intelektualnego manewru Jan Paweł II wskazuje, że zagadnienie równości demokratycznej bezpośrednio wynika z rozstrzygnięcia pewnego problemu natury filozoficznomoralnej, mianowicie czy pewne akty są zawsze i wszędzie wewnętrznie złe, bez względu na intencje działającego podmiotu czy ich możliwe konsekwencje. Papież pisze, że prawdziwa demokracja „może się narodzić i wzrastać 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”².

Demokratyczna równość wobec prawa okazuje się więc ucieleśnieniem w życiu publicznym fundamentalnej równości moralnej wszystkich ludzi. Owa moralna równość oznacza, że wszyscy jesteśmy poddani pewnym podstawowym i bezwyjątkowym normom moralnym. Czym są owe bezwyjątkowe normy? Jakich czynów zakazują? Aby to zilustrować, Papież odwołuje się w *Veritatis splendor* do ogólnie uznanego za najbardziej „liberalny” z dokumentów Soboru Watykańskiego II, mianowicie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W niej bowiem ojcowie soborowi wskazali na „akty, które jako takie, same w sobie, niezależnie od okoliczności, są zawsze wielką niegodziwością ze względu na przedmiot”³. Do czynów tego rodzaju należy „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, wysiłki w kierunku 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”⁴. Zakaz podejmowania tych czynów jest absolutny i wiążący we wszystkich okolicznościach: nikt nie

² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 96.

³ Tamże, nr 80, por. *Gaudium et spes*, nr 27.

⁴ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 80.

może próbować je usprawiedliwić przez odwołanie się do bogactwa, pozycji społecznej, siły politycznej czy też do jakiegokolwiek innej rzeczy.

Moralny fakt istnienia czynów wewnętrznie złych posiada konsekwencje zarówno dla społeczeństwa, jak i dla poszczególnych ludzi, ponieważ stanowi on podstawę, na której można bezpiecznie dowodzić równości osób. Dlaczego? Ponieważ podstawa ta jest niezmienna. Czyny wewnętrznie złe zawsze przynoszą poważną szkodę zarówno człowieczeństwu osoby, która je popełnia, jak i osobom będącym ich ofiarami. Natura aktów wewnętrznie złych nie jest więc jedynie powodem *z a k a z u* pewnych zachowań, prowadzi ona także do *personalistycznej a f i r m a c j i* dóbr niezbędnych dla rozwoju człowieka, zarówno dla jego rozwoju indywidualnego, jak i dla jego rozwoju w społeczeństwie obywatelskim. Ten typ personalizmu, podkreślający nasz podstawowy i nierozzerwalny związek z innymi ludźmi w społeczności, której podstawą jest moralna równość wszystkich jej członków, może stanowić znacznie silniejszą podbudowę dla obywatelskiego przywiązania do zasady równości wobec prawa niż liczne pojęcia „autonomii”, które redukują obywatela do zatomizowanej jednostki cechującej się – w najlepszym razie – bardzo słabą więzią moralną z innymi ludźmi.

GRANICE DEMOKRATYCZNEJ SPOŁECZNOŚCI POLITYCZNEJ

Jeśli „demokracja” ma oznaczać coś więcej niż jedynie formalną, instytucjonalną zbitkę procedur politycznych, jeśli łączy się z ukształtowaniem i stałym podtrzymywaniem tego, co J. Maritain nazywał mianem „obywatelskiej przyjaźni”, a co V. Havel, V. Benda i ich towarzysze nazwali „społeczeństwem obywatelskim” – charakter relacji łączących ludzi w społeczeństwie demokratycznym nie może zostać w pełni opisany wyłącznie w kategoriach prawnych. Obywatelska społeczność demokratyczna wymaga bowiem czegoś *w i ę c e j*. Owo „coś więcej” to cechujące jej członków poczucie wzajemnego zobowiązania i odpowiedzialności oparte na gruncie moralnym.

Historia pokazuje, że społeczności polityczne formowały się wokół pewnych typów zobowiązań: plemiennych, etnicznych, rasowych czy narodowych. Trzeba jednak stwierdzić, że tak jak nie można rozumieć społeczności demokratycznej na sposób platoński, w oderwaniu od tych trwałych realności ludzkiego bytowania, tak też nie można jej do nich redukować. Jeśli bowiem eksperyment demokratyczny jest praktycznym wyrazem przyjęcia w życiu publicznym pewnych fundamentalnych prawd o osobie ludzkiej, autentyczni demokraci muszą zgodzić się, że granice ich demokratycznej społeczności nie mogą być ostatecznie zdefiniowane w kategoriach plemiennych, rasowych, etnicznych czy wyznaniowych.

Prawdą jest, że w niektórych państwach demokratycznych może dominować jedna grupa rasowa czy etniczna, czy też jedna grupa wyznaniowa; wydaje się prawdopodobne, że w Ameryce więcej będzie chrześcijan niż żydów, w Polsce więcej Polaków niż Ukraińców, a we Francji więcej kaukaskich Francuzów niż północnoafrykańskich muzułmanów, przynajmniej w najbliższej przyszłości. Jednakże fakt istnienia społeczności mniejszościowych (który jest nieuniknioną konsekwencją współczesności) nie wyklucza utworzenia demokratycznej wspólnoty politycznej, *jeśli* – jak stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – „fundament życia społecznego” stanowi „moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszędzie, bez żadnych wyjątków”⁵.

Istnienie obiektywnego porządku moralnego, który można odczytać w wyniku namysłu nad naturą ludzką i ludzkim czynem, dostarcza więc niezbywalnej podstawy o charakterze moralnym i kulturowym, na której dopiero może zostać nabudowana pluralistyczna demokratyczna społeczność polityczna. Obowiązki moralne innych – włączając w to „innych” pod względem rasowym, etnicznym lub religijnym – stanowią lustro, w którym każdy może dostrzec swoje własne moralne zobowiązania, a w istocie – swoje własne człowieczeństwo. Owo poczucie wzajemnych zobowiązań moralnych jest podstawą społeczności demokratycznej w państwie obywatelskim, gdzie przepaść różnic rasowych, etnicznych czy religijnych jest omijana w celu osiągnięcia dobra wspólnego.

Kryje się tu pewna stara prawda. „Druga tablica” Dekalogu przez wieki dostarczała tego, co Jan Paweł II określa jako „elementarne zasady moralne życia społecznego”⁶. Ta stara prawda domaga się jednak dziś powtarzania w obliczu problemów, które niesie z sobą pluralizm przez sam fakt istnienia różnic rasowych, etnicznych i religijnych. Prawda ta przypomina nam, że musimy być ostrożni i że nie wolno nam zakreślać zbyt wąsko granic demokratycznej społeczności politycznej. Jednak kwestia ustalania granic wspólnoty demokratycznej dotyczy również spraw sięgających dalej niż problemy rasowej, etnicznej i religijnej dyskryminacji, które niepokoją wszystkie społeczeństwa. Pojawia się na przykład, w szczególności w państwach rozwiniętych, kwestia dotycząca życia pewnych ludzi, które wymaga nałożenia szczególnych obciążeń zarówno na społeczeństwo demokratyczne, jak i na poszczególnych obywateli. Nie planowane i nie narodzone dzieci, stanowiący ciężar ludzie starzy, ludzie ciężko upośledzeni – czy ich życie pozostaje w obrębie, czy też poza granicami wzajemnych zobowiązań i ochrony prawnej, które określają społeczeństwo obywatelskie w praworządnym państwie demokratycznym? Co dzieje się z moralną strukturą demokratycznej społeczności, która uznaje, że takie stanowiące ciężar dla innych życie znajduje się „poza” owymi grani-

⁵ Tamże, nr 97.

⁶ Tamże.

cami obowiązku i ochrony? Lub też, mówiąc ostrzej, na jakim gruncie moglibyśmy wówczas uznać, że owo wyłączenie jest w swojej istocie różne od wstrętnego nam pojęcia „lebensunwertes Leben”, pojęcia „życia niewartego życia”, którego używano dla uzasadnienia holocaustu i nazistowskiego programu eutanazji?

Nawiązania do okresu nazistowskiego są zawsze narażone na pewne niebezpieczeństwa, w tym na ryzyko trywializowania horroru tamtych czasów przez porównywanie go z różnymi rodzajami mniejszego zła. Wspomniane pytanie musi jednak być postawione. Autorami książki na temat eliminacji ludzi upośledzonych umysłowo, zatytułowanej *The Permit to Destroy Life Not Worth Living* [Pozwolenie na niszczenie życia niewartego przeżycia], nie byli bowiem zaciekli ideolodzy nazistowscy, lecz niemiecki prawnik Karl Binding i wybitny psychiatra Alfred Hoche. Trzydzieści lat przed dojściem Hitlera do władzy Binding i Hoche usankcjonowali – z punktu widzenia prawa i medycyny – przekonanie, że społeczność polityczna może w sposób uzasadniony uznać pewnych swych członków, którzy „wymagają szerokiej opieki i nie roszą nadziei na to, że będą użyteczni z punktu widzenia państwa”, za pozostających tak dalece poza granicami wzajemnych zobowiązań i ochrony, iż społeczność ta może się ich całkowicie pozbyć. Z chwilą, gdy w imię likwidacji życia niosącego obciążenia, czy też życia „niewygodnego”, moralna granica została raz przekroczona, coraz łatwiejsza stała się dla maniaków i ideologów nienawiści racjonalizacja eliminacji również innych ludzi, którzy zostali uznani za pasożytów: Żydów, Cyganów i homoseksualistów⁷.

Nie chcemy tu bynajmniej sugerować, że któraś ze współczesnych demokracji zamierza podążać drogą nazistowskich Niemiec. Musimy jednak pamiętać, co podkreśla J. T. Burchaell, że „nie można zniszczyć wygłodniałego barbarzyństwa, które wówczas zyskało wolność opanowania kraju. Można je jedynie ujarzmić. Wciąż jednak pojawia się pod innymi postaciami, w innych czasach, w innych celach”⁸. Na przykład decyzja dotycząca kontynuowania terapii śmiertelnie chorego pacjenta, w którego przypadku nie ma większych nadziei na uruchomienie jakiegokolwiek istotnej funkcji mózgu, nigdy nie będzie sprawą prostą czy oczywistą. Chrześcijanie rozumieją, że w takich właśnie przypadkach w sposób szczególny „widzimy jakby w zwierciadle, niejasno” (1 Kor 13, 12). To jednak właśnie ów brak jasności widzenia, w połączeniu z rzeczywistością społecznoetycznej „równi pochyłej” (której brutalne działanie mieliśmy niejednokrotnie szansę obserwować w dwudziestym wieku), powinien wzbudzać obiekcyjne co do „rozwiązania” problemu uciążliwości życia przez prosty zabieg prawny zawężający społeczne granice obowiązku i ochrony. Poza poważną niesprawiedliwość w stosunku do poszczególnych ludzi, która

⁷ Por. J. T. B u r c h a e l l, *Rachel Weeping*, San Francisco 1982, s. 151, 153.

⁸ Tamże, s. 236.

byłaby jego wynikiem, sam eksperyment demokratyczny mógłby być skazany na poważny kompromis poprzez taki akt wyłączenia⁹.

PASJE I INTERESY

Problem stosunku do bliźniego datuje się od czasu biblijnej historii Kaina i Abla. W nowoczesnym skomercjalizowanym społeczeństwie ów stary problem może stać się jeszcze bardziej bolesny. Obecność wolnego rynku może sprzyjać sytuacji, w której ludzie skupią swoją energię i zainteresowania na działaniach produktywnych i zarazem przynoszących korzyść materialną. Wolny rynek może jednak równocześnie dawać pożywkę namiętnościom i promować egoizm na sposób, który może okazać się destruktywny tak dla poszczególnych osób, jak i dla społeczeństw, jeśli owe ludzkie pasje i interesy nie są dyscyplinowane za pomocą panującej w danej społeczności kultury moralnej, która temperuje gorączkę zachłanności i szukania przyjemności. Jeśli bowiem zjawiska te nie podlegają kontroli, mogą prowadzić do nowych form tyranii w życiu osobistym i publicznym¹⁰.

Jest dla nas oczywistą konstatacją, że zniszczenie dokonane przez nazistowski i komunistyczny totalitaryzm wyrastało z ich zaprzeczenia pewnym prawdom o osobie ludzkiej. Nazistowska ideologia rasy jawi się nam jako prostacka, wulgarna i nieracjonalna, podczas gdy komunistyczna obrona zabójstw dokonywanych na wrogach klasowych w imię sprawiedliwości rewolucyjnej może burzyć spokój ludzi należących do klasy średniej na Zachodzie. Możemy jednak mieć pewien kłopot próbując postawić paralelną diagnozę moralnokulturowej sytuacji współczesnych państw demokratycznych.

Dlaczego jednak ustrój demokratyczny miałby być odporny na zagrożenie tyranią, jeśli pojawia się ona pod nieznaną dotąd postacią? Nie okiełznane

⁹ Autor hasła „Etyka” w *Encyclopaedia Britannica*, australijski filozof Peter Singer, jasno wyraża swoje odmienne stanowisko w stosunku do głoszonej przez Jana Pawła II etyki „świętości życia”. W pracy *Re-thinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (New York 1994) proponuje, zamiast niej, etykę „jakości życia”. Analiza dokonana przez Singera nigdy jednak nie łączy się z próbą rozwiązania problemów pojawiających się dziś w praworządym państwie demokratycznym, takich jak prawo osoby prywatnej do zadawania śmierci realizowane przez prawne dopuszczenie aborcji lub eutanazji. Singer nie zastanawia się również, co dla kultury demokratycznej oznacza sytuacja, w której jedna grupa społeczna uznaje, iż posiada prawo do tego, aby określać, czy inna osoba (lub grupa ludzi) cieszy się wystarczająco wysoką „jakością życia”, aby zakwalifikować się do grupy obywateli powszechnie chronionych. W latach dwudziestych zwolennicy tego poglądu byli przynajmniej bardziej szczerzy propagując swój projekt pod właściwą mu nazwą eugeniki.

¹⁰ „Twórcza destrukcja” stanowiła jedną z głównych sił napędowych kapitalizmu, którą przeanalizował J. Schumpeter. Problem polega na tym, jak zapobiec przekształceniu się twórczej destrukcji w destrukcję niszczycielską.

pasje i nie powstrzymana pogoń za realizacją interesu osobistego nie sprzyjają cywilizowanemu życiu społecznemu ani też wypełnianiu przez państwo międzynarodowych zobowiązań¹¹. Przez długi czas uznawano więc w państwach demokratycznych, że osobiste i „komercyjne” pasje i interesy muszą być ograniczane zarówno przez prawo, jak i przez moralnokulturowe przyzwyczajenia. Co jednak może stanowić uzasadnienie ingerencji prawa w wolny rynek i podtrzymywać moralnokulturowe przyzwyczajenia, które mogą służyć kontroli ludzkich namiętności? Jan Paweł II nie uważa, że uzasadnienia te mogą być jedynie instrumentalnej natury (to znaczy, że mogą zostać uznane za właściwe, ponieważ „sprawdzają się”). Muszą być raczej zakorzenione, raz jeszcze, w pewnych prawdach o osobie ludzkiej: „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”¹².

Przyzwyczajenia, nawet najbardziej prawych obywateli, nie wystarczą jednak, aby zagwarantować trwałe istnienie społeczeństwa obywatelskiego zdolnego do zachowania zarówno demokracji, jak i dobrze funkcjonującego rynku. Struktury prawne i regulacyjne są zasadniczym instrumentem służącym skanalizowaniu energii wolnych ludzi i skierowaniu jej na przedsięwzięcia, które wspomagają prawdziwy rozwój człowieka i promują dobro wspólne. Podobnie jednak jak moralne przyzwyczajenia poszczególnych ludzi, również te struktury przetrwają tylko wtedy, jeśli nie będą zakorzenione po prostu w swojej skuteczności, lecz w publicznie wyznawanych przekonaniach na temat natury i dóbr dla osoby jako jednostki i jako członka społeczności.

INTEGRALNOŚĆ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Kwestia „dobrego rządu” stanowi odwieczny problem dla państw demokratycznych, podobnie jak i dla większości innych państw w ciągu dziejów. Cel jest jasny: państwa demokratyczne potrzebują urzędników publicznych, o których ogół obywateli mógłby powiedzieć to, co Fryderyk Wielki powiedział

¹¹ Por. B r z e z i ń s k i, *Out of Control* (analiza związku między dekadencją panującą wewnątrz państwa i brakiem odpowiedzialności w relacjach międzynarodowych).

¹² J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 44.

o swoich pruskich oficerach: „Nie będą kłamać i nie można ich kupić”. Lecz jak ten cel osiągnąć?

Na pewno nie przez dystrybucję opasłych „podręczników etyki” ani też nie przez zmuszanie urzędników publicznych do uczestnictwa w wykładach z tego przedmiotu. Życie publiczne w Ameryce wypełnione jest skandalami, podczas gdy etyka stała się czymś na kształt chałupnictwa, zarówno w rządzie, jak i poza nim. Co powoduje tę sytuację? Otóż prawa i reguły działają o tyle tylko, o ile wyrażają ustalone przekonania społeczności, przyswojone przez urzędników publicznych, co do obowiązków dotyczących życia publicznego. Tymczasem „uczciwość rządu” nie może być osiągnięta tanim kosztem. Jak zauważa Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, „uczciwość w kontaktach między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie praw przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe i uczciwe wykorzystanie pieniędzy publicznych, odrzucenie niegodziwych metod zdobywania, utrzymywania i poszerzania władzy za wszelką cenę – to zasady, które znajdują swe najgłębsze źródło, a jednocześnie uzasadnienie swej najgłębszej ważności, w transcendentnej wartości osoby i w obiektywnych nakazach moralnych, dotyczących funkcjonowania państw”¹³.

Mówiąc krótko, to właśnie „prawda o człowieku”, o ludzkiej osobie i o relacjach międzyosobowych w społeczeństwie jest podstawą uczciwości życia publicznego. W tym punkcie napotykaemy również kolejną negatywną konsekwencję uznania sceptycyzmu i relatywizmu za podstawę demokratycznego eksperymentu. Okazuje się, że sceptyczny relatywizm nie tylko nie broni w sposób wystarczający wolności, której demokracja ma służyć, lecz również „wyplukuje” moralną kulturę społeczeństwa obywatelskiego, czyniąc coraz trudniejszym wytłumaczenie, szczególnie ludziom młodym, dlaczego uczciwość jest podstawą życia publicznego. Nie możemy wyeliminować odwołania się do moralności z wielu innych aspektów codziennego życia (na gruncie twierdzenia, że demokracja nie może rozstrzygać między konkurencyjnymi systemami moralnymi) bez podania w wątpliwość samego pojęcia „życia moralnego”, które podbudo- wuje nasze wysiłki na rzecz zapewnienia „etyki rządu”. Istnieje bowiem swoista cecha sceptycyzmu i relatywizmu w odniesieniu do moralności: usprawiedliwione w jednej sferze życia, wkrótce opanują pozostałe.

Prawda nie neguje wolności, lecz jej służy. Jak zauważył Jan Paweł II, historia uczy nas, że „demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹⁴. Dlatego też niedawne nawoływania do „uczciwości w rządzie”, czy też etyki życia publicznego, przypominają nam,

¹³ T e n ż e, *Veritatis splendor*, nr 101.

¹⁴ T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 46.

że próba oddzielenia moralności od polityki nieuchronnie prowadzi do zniszczenia tej drugiej i zredukowania życia publicznego do bezkompromisowej pogoni za siłą pojętą jako zdolność do narzucania swojej woli innym. Totalitarna pokusa jest wynikiem „wypędzenia” moralności z dziedziny życia publicznego.

PROBLEM DEKADENCJI

W ostatnich latach intelektualni i polityczni przywódcy nowo uprzemysłowionych krajów Azji Wschodniej prezentują otwartą krytykę „gnijących” zachodnich społeczeństw. Krytyka ta z pewnością pachnie hipokryzją, gdyż niektóre tyranie usiłują w ten właśnie sposób usprawiedliwić swój opór względem „trzeciej fali” demokratyzacji¹⁵. Totalne odrzucenie tej krytyki, jako retoryki stosowanej przez polityków Wschodu w celu utrzymania się przy władzy, byłoby jednak wielkim błędem ze strony Zachodu.

W wiosennym numerze „The Washington Quarterly” z roku 1994 Kishore Mahbubani, były przedstawiciel Singapuru przy ONZ, dowodzi, że „większość mieszkańców Azji Wschodniej nie chciałaby widzieć upadku Stanów Zjednoczonych”. Według ambasadora Mahbubaniego stoimy dziś przed tym zagrożeniem, gdyż „Stany Zjednoczone [...] zbliżają się do krawędzi zbroczy, której istnienia wydają się całkowicie nie dostrzegać”. Upadek, gdyby do niego doszło, nie będzie rezultatem militarne go rozbrojenia, lecz raczej głębokiego „społecznego zepsucia”. Następnie Mahbubani stawia poważne oskarżenie oparte na dowodach empirycznych: „Od roku 1960 liczba ludności w Stanach Zjednoczonych wzrosła o 41 procent. W tym samym okresie nastąpił wzrost ilości brutalnych przestępstw o 560 procent, wzrost liczby urodzeń dzieci ze związków pozamałżeńskich o 419 procent, 300-procentowy wzrost liczby dzieci zamieszkujących tylko z jednym rodzicem, więcej niż 200-procentowy wzrost wskaźnika samobójstw wśród nastolatków oraz spadek o blisko 80 punktów w przeciętnym wyniku testu SAT, określającego możliwości intelektualne uczniów. Również niedawny raport ONZ stawia Stany Zjednoczone na pierwszym miejscu wśród krajów uprzemysłowionych pod względem liczby zabójstw dokonanych z premedytacją, doniesień o gwałtach oraz liczbie więźniów. [...] Ilość ludzi głodujących zwiększyła się w Stanach Zjednoczonych o 50 procent od roku 1985. Amerykańskie elity sądzą, że rozumieją to zjawisko, ponieważ obserwują je w telewizji. W rzeczywistości nadal nie są świadome społecznego zepsucia, głównie dlatego, że większość z nich wycofała się na

¹⁵ Zob. S. H u n t i n g t o n, *Democracy's Third Wave*, „Journal of Democracy”, kwiecień 1994, nr 2, s. 12-34. Por. też: t e n ż e, *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995.

odległe przedmieścia, do swoich własnych enklaw, aby odciąć się od tych problemów”¹⁶.

Jednak przynajmniej niektórzy członkowie „amerykańskiej elity” są świadomi tego nowego problemu dekadencji. Analizując te same wskaźniki społecznego zepsucia, jak również kierunki polityki społecznej zmierzającej do zmiany tej sytuacji, D. A. Moynihan pisze o „zacieraniu granic dewiacji”. Według przeprowadzonej przez niego analizy upadek społeczny stał się tak poważny, tak bardzo nie dający wytłumaczyć się rozumowo, że Amerykanie próbują dawać sobie z nim radę stosując formy psychicznego odrzucenia. Używając sformułowania Ch. Krauthammera, zareagowaliśmy na epidemię „wyrzucając większość objawów poza definicję choroby. Obniżamy próg tego, co jesteśmy przygotowani określać jako normalne, aby utrzymać ilość odchyień – odchyień zredefiniowanych – w dających się tolerować proporcjach”¹⁷.

Co więcej, zarówno Moynihan, jak i Krauthammer starają się nazwać przyczynę owej „eksplozji dewiacji w życiu rodzinnym, zachowań przestępczych oraz publicznego demonstrowania psychicznych odchyień”. Zdaniem Krauthammera przyczyna ta leży w „moralnym rozregulowaniu” datującym się od lat sześćdziesiątych. Ci jednak, którzy nie chcą przyznać, że kryzys moralny poprzedził i umożliwił kryzys społeczny, muszą proponować inne wyjaśnienie zachowań obserwowanych dookoła, strategia zaś, którą wybrali, polega na „redefiniowaniu dewiacji poprzez redukcję jej granic, aby wyjaśnić i uznać za «normalne» to, co bardziej cywilizowane, przestrzegające porządku i zdrowe społeczeństwo już dawno określiłoby jako dewiację”. Krauthammer uważa, że problem ten jest nawet poważniejszy, ponieważ „obniżając granice” dewiacji, jednocześnie „podwyższamy je”, tak więc to, co niegdyś było uznawane za „normalne” (na przykład tradycyjna rodzina), jest dziś widziane jako przejaw patologii.

Podanie nowej definicji dewiacji nie jest po prostu kwestią manipulowania danymi i definicjami. U swego korzenia jest to sprawa filozofii moralnej oraz społecznej kultury moralnej. Jednak w życiu kilku ostatnich pokoleń obserwujemy, w całym zachodnim świecie demokratycznym, proces stopniowego osłabiania wymagań klasycznej moralności zachodniej, która w pierwszym rządzie oznacza moralność biblijną. Owo osłabianie wymagań moralnych jest wyraźnie widoczne w prawie, w nauczaniu wielu kościołów, w ogólnych oczekiwaniach ludzi pod adresem swoim i innych. Jak twierdzi Krauthammer, owo „moralne rozregulowanie” ma kilka źródeł. Niektóre z nich mogą nawet wydawać się szlachetne, jeśli źle pojmujemy ich sens, jak na przykład panująca w wielu kościołach tendencja, aby „obniżyć poprzeczkę” dla moralności seksualnej,

¹⁶ K. M a h b u b a n i, *The United States: „Go East, Young Man”*, „The Washington Quarterly”, Spring 1994, nr 2, s. 6.

¹⁷ Ch. K r a u t h a m m e r, *Defining Deviancy Up*, „The New Republic”, 22 XI 1993, s. 20.

motywowana duszpasterską troską o chrześcijan, dla których chrześcijańska moralność seksualna jest zbyt wymagająca. W innych zaś przypadkach, jak już zauważyliśmy, moralne rozregulowanie zachodnich demokracji jest konsekwencją powszechnego wśród intelektualistów przekonania, według którego poznanie w sposób pewny norm moralnych nie jest możliwe. Zaprzeczenie istnieniu relacji przyczynowej między owym moralnym rozregulowaniem i zepsuciem panującym w społeczeństwie, nad którym boleją Mahbubani, Moynihan i Krauthammer, wymaga aktu samozakłamania ze strony ludzkiej woli.

Rozwiązanie kryzysu dekadencji na Zachodzie, które proponuje Mahbubani, polega na stłumieniu, w sposób raczej dramatyczny, poszanowania dla tego, co większość państw demokratycznych uznałaby za podstawowe prawa obywatelskie. Nie ma wątpliwości, że dziś są one zbyt często rozumiane w kategoriach „woli przyjemności” władczego, autonomicznego „ja” oraz prawniczej „republiki procedur”. Wielu Amerykanów wykazuje jednak zrozumiałą niechęć do przyjmowania pouczeń na temat reformy społeczeństwa od reprezentantów autorytarnego rządu, który określałby, jakie fryzury mogą nosić obywatele i które gazety mogą czytać.

Lepsze rozwiązanie polega na zreformowaniu naszego rozumienia moralności i jej relacji do prawdy i demokracji. Ta odnowa naszej demokratycznej kultury moralnej może być oparta, w całej rozciągłości, na religijnych i obywatelskich tradycjach cnoty w życiu publicznym, które niegdyś przenikały amerykański eksperyment demokratyczny. Encyklika *Veritatis splendor* może okazać się niezwykle pomocna również w tym punkcie. Chociaż w kwestii tej Jan Paweł II wypowiada się w języku ściśle teologicznym, implikacje dokonanej przez niego analizy „zawężania definicyjnych granic dewiacji” są powszechnie znane i rozciągają się daleko poza obszar religii rzymskokatolickiej: „Chrystus nas odkupił! Znaczy to, że obdarzył nas możliwością realizacji całej prawdy naszego istnienia; że wyzwolił naszą wolność spod władzy pożądania. Skoro więc odkupiony człowiek wciąż grzeszy, nie świadczy to o niedoskonałości Chrystusowego aktu odkupienia, ale o woli człowieka, chcącej wymknąć się łasce, jaka płynie z tego aktu. [...] W tym kontekście otwiera się odpowiednia przestrzeń dla Bożego Miłosierdzia wobec grzechu człowieka, który się nawraca, oraz dla wyrozumiałości wobec ludzkiej słabości. Ta wyrozumiałość nie oznacza nigdy zniekształcenia ani zafałszowania miary dobra i zła w celu dostosowania jej do okoliczności. Podczas gdy bardzo ludzka jest postawa człowieka, który zgrzeszywszy uznaje swą słabość i prosi o przebaczenie winy, to nie sposób zgodzić się z rozumowaniem kogoś, kto z własnej słabości czyni kryterium prawdy o dobru, tak że może czuć się usprawiedliwiony przez samego siebie bez uciekania się do Boga i Jego miłosierdzia. Tego rodzaju postawa prowadzi do rozkładu moralności całego społeczeństwa, ponieważ podaje w wątpliwość obiektywność prawa moralnego w ogóle i neguje absolutny charakter moralnych zakazów, dotyczących określonych

czynów ludzkich, a ostatecznie wprowadza zamęt w dziedzinę wszelkich sądów o wartościach”¹⁸.

Wolność nie jest dowolnością. Kiedy społeczne pojmowanie wolności przechyla się w kierunku rozumienia jej jako szeroko pojętej dowolności w zaspokajaniu własnych indywidualnych „potrzeb” i pragnień, akceptowanej dopóki nikt nie jest przez to poszkodowany, demokracja przestaje być szlachetnym, moralnym eksperymentem co do możliwości samorządności nakierowanej na dobro wspólne. Zniewolona swoimi pragnieniami jednostka jest nie mniej zakuta w kajdany niż V. Havel i V. Benda zaaresztowani za podawanie w wątpliwość komunistycznej kultury opartej na kłamstwie. Uwięzieni Havel i Benda byli jednak bardziej wolni niż człowiek, który stał się więźniem własnej zachłanności, ponieważ zachowali prawdziwie ludzką wolność inicjatywy moralnej i działając w oparciu o nią mogli złamać siłę otaczającej ich tyranii.

Używając kategorii chrześcijańskich można powiedzieć, że Chrystus odkupił naszą wolność z niewoli naszych pragnień oraz że odkupienie służy sprawie prawdziwej ludzkiej wolności. Bez względu jednak na to, czy myślimy o perspektywach demokracji w kategoriach ściśle chrześcijańskich czy nie, odróżnienie prawdziwej wolności od dekadentycznej dowolności stało się dziś imperatywem. Eksperyment polegający na moralnym rozregulowaniu, przeprowadzony na całym Zachodzie w ciągu życia dwóch ostatnich pokoleń, przyniósł już swoje owoce, które można określić jako gorzkie, a nawet trujące. „Obniżanie poprzeczki” moralności publicznej nie prowadzi do osobistego szczęścia ani też nie przyczynia się do pogłębienia demokratycznej świadomości obywatelskiej. Tymi, którzy ponoszą najgorsze konsekwencje załamania się publicznego porządku moralnego, są najslabsi członkowie społeczności, w szczególności zaś ludzie biedni i wywłaszczeni, ponieważ dysponują najmniejszym marginesem błędu i najwęższym marginesem bezpieczeństwa.

Alternatywą dla deprecjacji wolności i zastąpienia jej przez dowolność nie jest całkowite wyparcie się wolności, lecz jej spełnienie w dobru, w rozkwicie człowieczeństwa. Wolność, która spełnia się w dobru, jest wolnością pełną i spotęgowaną przez swoje przywiązanie do prawdy. To właśnie wyzwanie musi zostać podjęte wobec społecznego kryzysu, który opanował dziś zachodnie społeczeństwa. Ci jednak, którzy pragną ponownego połączenia wolności z prawdą, powinni unikać złorzeczeń i zrzędzenia. Jak bowiem pisze Jan Paweł II „przejrzyste i żywe przedstawienie prawdy moralnej winno zawsze uwzględniać głęboki i szczery szacunek, ożywiony cierpliwością i ufną miłością, jakiej stale potrzebuje człowiek na swej drodze moralnej, często uciążliwej na skutek trudności, słabości i bolesnych sytuacji”¹⁹.

¹⁸ J a n P a w e ł II, *Veritatis splendor*, nr 103-104.

¹⁹ Tamże, nr 95.

Jednak miłość, która służy prawdziwemu przekształcaniu świata, wiąże się z użyciem silnych argumentów oraz z unikaniem moralnej pychy i wymaga podjęcia czasochłonnego i trudnego zadania moralnej perswazji. Mówi prawdę w obliczu tego, co wcześniejsze pokolenie określało mianem pożądania, w obliczu iluzji „pójścia własną drogą”. Dla chrześcijanina bowiem prawda jest siłą wyzwalającą. Autentyczna, wyzwalająca miłość do innych zaś „nie może [...] polegać na ukrywaniu lub osłabianiu prawdy moralnej, lecz na ukazywaniu, że w swej istocie jest ona promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej [...] i służbą człowiekowi, która pozwala mu wzrastać w wolności i dążyć do szczęścia”²⁰.

NIEMOŻLIWE MARZENIE?

Sposób, w jaki myślimy o relacji między prawdą i wolnością, oraz sposób, w jaki pojęcia te ucieleśnione są w prawie i kulturze, okazuje się więc mieć duży wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa demokratycznego. Im słabszy jest związek między prawdą i wolnością, tym większe niebezpieczeństwo, że eksperyment demokratyczny zawiedzie.

Można więc zgodzić się, tworząc pewne abstrakcyjne desideratum, że powinniśmy starać się na nowo połączyć wolność z prawdą w eksperymencie demokratycznym. Czy można jednak tego dokonać? Czy naprawdę możliwe jest w Ameryce końca dwudziestego wieku oraz w innych demokratycznych społeczeństwach odnowienie publicznej debaty moralnej opartej na pojęciu obiektywnego i transcendentnego porządku moralnego?

Jest powód, aby zastanawiać się nad odpowiedzią na to pytanie. W Stanach Zjednoczonych bowiem język „autonomii” i „osobistego wyboru” osiągnął prawdziwie kanoniczny status w polityce, nawet wobec dominującej ogólnie „niesekularyzacji” społeczeństwa. Jedynie odważny, a nawet lekkomyślny polityk odważy się tu powiedzieć, że Jej Cesarska Mość Autonomia jest naga.

Wykładowcy filozofii moralnej stwierdzają, że najgorsza sytuacja panuje wśród ludzi młodych. Znany amerykański filozof polityki żalił się koledze pod koniec 1993 roku, że studenci przychodzący na elitarny uniwersytet, na którym wykłada, są przepojeni moralnym sceptycyzmem i relatywizmem. Jego kolega, człowiek pomysłowy, odpowiedział: „Zapytaj ich, czy byłoby kiedykolwiek rzeczą słuszną popełnić gwałt, dyskryminować kogoś na podstawie jego orientacji seksualnej czy parkować samochód na miejscu przeznaczonym dla niepełnosprawnych”. Pewien profesor katolickiego uniwersytetu twierdzi, że jego studenci poproszeni o podanie definicji „cnoty” w najlepszym przypadku określali ją jako „czystość”. Inny wykładowca (zajmujący się interpretacją or-

²⁰ Tamże.

todoksyjnego judaizmu) często pyta swoich młodych słuchaczy, komu udzieliłby pomocy, gdyby mieli wybrać między uratowaniem swojego tonącego psa i nieznanego człowieka. Niezmiennie wygrywa pies.

OTWARCIE NA ODNOWĘ

Delikatnie mówiąc, opisana sytuacja nie napawa optymizmem. Jednak w debatach na temat reform społecznych, wzrostu ilości przestępstw oraz kryzysu klas niższych w USA, toczonych w połowie lat pięćdziesiątych, można było spotkać się z opiniami, iż konieczne jest zaakceptowanie twierdzenia, że upadek „charakteru” i „cnót” łączy się z problemami patologii społecznej, z powodu których wiele amerykańskich miast zmieniło się dziś w „strefę ognia”. O podobnych głosach słyszy się podczas debaty na temat szkolnictwa i reformy systemu edukacji społecznej w Ameryce.

Trzy dalsze przykłady sugerują, że możemy jednak cieszyć się ostrożnym optymizmem co do możliwości ponownego związania wolności z prawdą w publicznej debacie moralnej. Po pierwsze, musimy spojrzeć kilkadziesiąt lat wstecz na ruch na rzecz praw człowieka w klasycznym okresie jego rozwoju w latach 1955-1965. Przez dziesięć lat Amerykanie murzyńskiego pochodzenia stawiali – w kategoriach ściśle moralnych – żądanie głębokich przemian społecznych i prawnych. Segregacja rasowa była bowiem zaprzeczeniem amerykańskiej obietnicy wolności i sprawiedliwości dla wszystkich, naruszeniem ludzkiej godności i niezbywalnych praw człowieka, owych „samooczywistych prawd”, z których wyrastała amerykańska ambicja niezależnego bytu narodowego. Ponad wszystko jednak prawna segregacja była moralnie zła. Potęga zaś owej ambicji okazała się wystarczająco silna, aby w krótkim okresie dziesięciu lat obalić prawną strukturę istniejącego od ponad trzystu lat wzorca relacji społecznych między ludźmi należącymi do różnych ras. Jeszcze bardziej imponującą rzeczą było to, że działalność ruchu zaowocowała zmianą opinii większości ludzi na temat praw mniejszości narodowych.

Po drugie, mniej zwycięskim w sensie politycznym, lecz imponującym w swojej sile okazał się ruch na rzecz prawa do życia. Pomimo ostrego sprzeciwu ze strony głównych centrów opiniotwórczych w społeczeństwie amerykańskim, ruch ten, jednoczący miliony zwolenników, od ponad dwudziestu lat twierdzi, że dotychczasowe rozstrzygnięcie Sądu Najwyższego w kwestii prawa do życia jest błędne, że jego wpływ na społeczeństwo jest zgubny oraz – przede wszystkim – że aborcja na żądanie jest złem. Co więcej, rezultatem działalności ruchu na rzecz prawa do życia jest powstanie, na bazie dobrowolnych działań, szerokiej sieci ośrodków, których zadaniem jest opieka nad kobietami przeżywającymi dramat niechcianej ciąży. W styczniu 1973 roku najbardziej wpływowa gazeta amerykańska „New York Times” stwierdziła, że Sąd Najwyższy

wydając werdykt w sprawie *Roe v. Wade*, zgodnie z którym aborcja na żądanie, bez żadnych ograniczeń, została uznana za podstawowe prawo konstytucyjne, zakończył debatę na temat aborcji w USA. Okazało się jednak, że wcale nie było to prawdą. Trwające nadal zamieszanie w kwestii dopuszczalności aborcji świadczy o tym, jak wielki wpływ na kształt życia publicznego w Ameryce ma narodowa debata moralna.

Po trzecie, w latach 1990-1991 byliśmy świadkami debaty na temat możliwego wykorzystania amerykańskiej potęgi militarnej w celu powstrzymania irackiej inwazji i okupacji Kuwejtu. Owa publiczna debata była prowadzona w ściśle moralnych kategoriach, dla których tłem stała się logika klasycznej tradycji wojny sprawiedliwej, płynąca z prawa naturalnego. „Sprawiedliwa przyczyna”, „dobra intencja”, „prawowita władza”, „rozsądna szansa na sukces”, „ostatnia instancja”, „proporcjonalność” i „dyskryminacja” – wszystkie te pojęcia były dyskutowane w trwającym miesiące sporze, który był głośny, momentami chaotyczny, często wyjątkowo zacięty, jednym słowem: demokratyczny. Wykazał on jednak w sposób zdecydowany, że Amerykanie są nadal zdolni do przeprowadzenia narodowej debaty moralnej w sprawie wielkiej wagi dla całego kraju, nawet jeśli sprawa ta dotyczy kwestii polityki zagranicznej i militarnej.

Podsumowując należy stwierdzić, że mimo iż istnieją liczne dowody potwierdzające to, że władza od dosyć dawna spoczywa w rękach barbarzyńców, ostateczny werdykt jeszcze nie zapadł. Istnieją bowiem również liczne, jeśli nie przytłaczające, dowody wskazujące na możliwość odnowy moralnej debaty publicznej w USA, pomimo kulturowej dominacji „autonomii” i „wyboru”.

Nowe państwa demokratyczne świata postkomunistycznego doświadczyły problemu relacji między wolnością i prawdą w sposób odmienny, niż ma to miejsce w USA. Lata totalitarnych rządów doprowadziły tam do wytworzenia się takiej atmosfery w życiu publicznym, w której jakakolwiek debata na temat „publicznej kultury moralnej” łatwo byłaby łączona z powrotem przeszłości pełnej represji. Komunistyczna kultura kłamstwa pozostawiła po sobie zniszczenie moralno-ekologiczne: nawyki, które formowały się przez ponad czterdzieści lat, bez względu na to, czy dotyczą oszukiwania przy płaceniu podatków czy upodlenia bliźniego, na pewno nie znikną szybko. Intelktualiści w nowych państwach demokratycznych zostali również skażeni (bardziej niż zdają sobie z tego sprawę) tezą, że realizacja „autonomicznego autoprojektu” jest warunkiem sine qua non demokratycznej wolności i koniecznym korelatem „normalnego społeczeństwa”, na powstanie którego żywili nadzieję przez lata swojej nielegalnej działalności dysydenckiej.

Chciałoby się jednak wierzyć, że doświadczenie roku 1989, jak również dekady, która umożliwiła zaistnienie wydarzeń tego roku, nie zostanie szybko zapomniane. Powstanie tych nowych państw demokratycznych było przecież rezultatem świadczenia o prawdzie, które okazało się wystarczająco silne, aby

obalić największą tyranie na świecie i uczynić to bez użycia siły. Na tym doświadczeniu z pewnością można dziś budować, gdy te nowo powstałe państwa demokratyczne koncentrują swoje wysiłki na osiągnięciu prawdziwej demokracji i wolności ekonomicznej.

ŚWIADECTWO KOŚCIOŁA OTWARTEGO

Chcąc nauczać na temat związku między prawdą i wolnością, Kościół musi sam, w obrębie własnej wspólnoty, nieść świadectwo o unii chrześcijańskiej wolności i prawdy o osobie ludzkiej, o ludzkiej społeczności, historii i przeznaczeniu. Kościół otwarty da najlepsze świadectwo swojemu przekonaniu, że wolność spełnia się w wolnym przyłgnięciu do prawdy²¹.

Kościół otwarty jest ekumeniczny zarówno w kategoriach eklezjalnych, jak i politycznych. Łączy on różne społecznoetyczne wątki wewnątrz chrześcijaństwa zaczerpnięte z różnych tradycji teologicznych i z różnych prądów filozofii politycznej. Kościół otwarty pielęgnuje różnorodność. Nie toleruje jedynie różnych poglądów na temat pełnego sensu sprawiedliwości społecznej, ale zachęca i zaprasza do ich formułowania i głoszenia, w przekonaniu, że skoro Bóg nie dał nam jednej, jedynej recepty na porządek społeczny, szczerą wymianą poglądów na temat różnych wizji sprawiedliwego społeczeństwa wzmacnia poszukiwanie prawdy i pomaga naprawiać nieuchronnie pojawiające się błędy.

Kościół otwarty popiera dyskusję i debatę prowadzoną między swoimi członkami na temat **p o w i n n o ś c i** istniejących w naszym życiu społecznym. Jego przywódcy, będący kapłanami, chętnie angażują się w możliwie szerokie konsultacje z przedstawicielami swoich świeckich braci i sióstr w Chrystusie. Mówiąc innymi słowy, społeczne świadectwo Kościoła nie jest prywatną domeną klerykalnej czy biurokratycznej elity.

Kościół otwarty umożliwia swoim wiernym bycie dobrymi obywatelami i efektywnie działającymi urzędnikami służb publicznych. Jeżeli zajmuje stanowisko w kwestii polityki społecznej, to nie po to, aby głosić swoje własne poglądy, lecz aby dać ludziom siłę odpowiedzialnego i efektywnego podejmowania własnych decyzji. Kościół otwarty rozumie, że przemawia najbardziej przekonująco, kiedy pozwala mówić ludziom, którzy go tworzą. Jego przywódcy duchowi rozumieją, że są tym bardziej godni zaufania, im bardziej mówią w imieniu tych, którym przewodzą. Czasami jednak muszą rzucać wyzwanie ludowi Bożemu, aby wyraźniej podkreślić jego publiczne i moralne zobowią-

²¹ Użyty tu opis „Kościola otwartego” oparty jest na pojęciach po raz pierwszy zawartych w dokumencie założycielskim Instytutu Religii i Demokracji *Religion and Democracy*, opracowanym przez R. J. Neuhaus w roku 1981 i zredagowanym ponownie przeze mnie w 1991 roku, w obu przypadkach przy aprobacie Rady Instytutu.

zania; w ważnych okolicznościach wyzwanie to może nawet przyjmować formę ostrej konfrontacji. Konfrontacje te pozostają w zgodzie ze starą maksymą: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas” („W rzeczach koniecznych – jedność, w rzeczach spornych – wolność, we wszystkich rzeczach – troska”).

Kościół otwarty może przyjmować wiele różnych propozycji właściwego rozumienia i kształtowania życia społecznego, politycznego i ekonomicznego właśnie z tego powodu, że jego refleksja na temat życia publicznego jest silnie zakorzeniona w przekonaniach dotyczących prawdy moralnej i religijnej. Prawie przez dwa tysiące lat chrześcijanie wypełniają swoją misję, aby stać się solą i światłością świata w niezwykle różnorodnych warunkach społecznych. Przez te dwa millennia chrześcijanie często wchodzili w spory na temat właściwych dróg poszukiwania pokoju, wolności, sprawiedliwości, porządku obywatelskiego i dobrobytu. Spory takie nie powinny być zaskakujące, podobnie jak nie muszą mieć charakteru destrukcyjnego, ponieważ jedność Kościoła w Chrystusie jest silniejsza niż jakikolwiek przygodny osąd dotyczący spraw publicznych, co do których chrześcijanie mogą mieć rozbieżne opinie.

W pamiętnym sformułowaniu Richarda Johna Neuhausa Kościół otwarty staje się – na wszystkie wymienione sposoby – oazą prawdomówności w świecie pełnym zakłamania. Niektóre z przekłamań tego świata dotyczą znaczenia i celów wolności. Kościół otwarty może stanąć do konfrontacji z licznymi kulturami kłamstwa, które są zagrożeniem dla wolności, ponieważ w definicji jego misji zawiera się proklamacja prawdy, która czyni człowieka wolnym w najgłębszym rozumieniu wolności. Czyniąc to Kościół otwarty będzie pogłębiał moralnokulturowe podstawy eksperymentu demokratycznego, tym samym prowadząc do rozwoju człowieka we wszystkich wymiarach – włączając w to jego otwarcie na Boga, który dał nam życie i wolność.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska*