

Andrzej SZOSTEK MIC

## PRAWDA A ZASADA PLURALIZMU W DIALOGU SPOŁECZNYM I ORGANIZACJI PAŃSTWA<sup>1</sup>

*Uczestnicy dialogu muszą być otwarci nie tyle na siebie, ile raczej na prawdę [...]. Właśnie dobro człowieka jest prawdą, której poszukuje się we wspólnototwórczym dialogu i którą usiłuje się przełożyć na prawo jako zespół słusznych zasad życia społecznego.*

Jak ze sobą rozmawiać, żeby rozmowa zbliżała, a nie oddalała rozmówców od siebie? Pytanie chyba ważne, bo bez rozmowy, bez dialogu nie zbuduje się międzyludzkiej wspólnoty, ani małej, ani wielkiej. Odpowiedzi na to pytanie jest zapewne wiele – ale chciałbym zatrzymać się na jednym, jak myślę, podstawowym warunku owocnego dialogu: na roli prawdy w nim, zwłaszcza zaś w dialogu wspólnototwórczym, także tym, który zmierza do ulepszenia organizacji państwa. Ranga prawdy w dialogu pozwala dopiero, jak sądzę, dostrzec wartość pluralizmu – ale i przestrzec przed demagogicznym nieco sposobem jego rozumienia. Dlatego o pluralizmie będzie mowa pod koniec poniższych rozważań, które traktuję jako zaproszenie do – ważnej dla nas wszystkich, może szczególnie dziś w Polsce – „rozmowy o rozmowie”.

### DIALOG I UCZESTNICTWO

Dlaczego bez dialogu nie sposób zbudować społeczności? Pierwszy powód tego jest aż banalnie oczywisty: organizacja życia społecznego jest zadaniem nazbyt trudnym, by ktokolwiek sam zdołał się z niego zadowalająco wywiązać. Nie jest to możliwe już w przypadku małej wspólnoty, takiej jak rodzina, tym bardziej konieczny jest dialog w społeczności takiej jak państwo.

Ta elementarna konstatacja prowadzi do równie elementarnej, ale też fundamentalnie ważnej dyrektywy adresowanej do każdego, kto uczestniczy we wspólnototwórczym dialogu: dyrektywy otwartości. Nakazuje ona nade wszystko służyć innym opiniom, wczuć się w sytuację drugiego,

---

<sup>1</sup> Jest to zmodyfikowana nieco wersja referatu wygłoszonego w Instytucie Jana Pawła II KUL dnia 10 XII 1991 roku, w ramach konwersatorium poświęconego tematowi: „Prawda – wolność – solidarność”.



usiłować spojrzeć na problemy społeczne jego oczami. Niechęć lub niezdolność zajęcia tak rozumianej postawy otwartej wypływać może z pychy: pochopnego przeświadczenia o tym, że żadne inne (oprócz własnych) argumenty i aspekty diskutowanego problemu nie są na tyle ważne, by warto było poważnie brać je pod uwagę. Brak otwartości wynika też często z – nie zawsze uświadomionej – zawężonej perspektywy tego, kto ma na uwadze nie tyle dobro wspólne całej społeczności, ile dobro własne lub grupy, z którą się utożsamia, a której interesy nie zawsze pokrywają się z interesami całej społeczności. Nigdy nie dość podkreślać potrzebę pokory i wysiłku zrozumienia innych, do których dyrektywa otwartości niejako się odwołuje. Pokorny i inteligentny człowiek niekiedy lepiej rozumie i skuteczniej broni racji swego oponenta, niż on sam.

Przypominanie tu o tym wydać się może trochę niestosownym moralizowaniem, ale trudno mi nie zatrzymać uwagi na tym warunku pożytecznego dialogu społecznego. Jeżeli nasilone w ostatnich miesiącach w Polsce parlamentarne i prasowe dyskusje na tematy społeczne i polityczne napawają nas tak często niesmakiem i przygnębieniem, to czy nie z powodu wielkiej dysproporcji pomiędzy powagą diskutowanej sprawy – a także rangą gremium, w którym się ona toczy – a sposobem, w jaki dyskusja ta przebiega? Obawiam się, że nikt z nas nie jest wolny od tej utrudniającej lub wręcz unieumożliwiającej dialog tendencji do mówienia raczej, niż słuchania; do upartego powtarzania własnych przekonań bez głębszego zastanowienia się nad powagą zgłoszonych pod ich adresem zastrzeżeń; do podejrzliwości wobec myślących inaczej, skłaniającej do tego, by wszelkie inne opinie interpretować w kategoriach politycznych rozgrywek, nie zaś teoretycznie i praktycznie ważkich argumentów. Dyrektywę otwartości uznaje się niekiedy za tak oczywistą, że aż nie wartą przypominania, ale się jej nie stosuje. Tymczasem bez otwartości nie ma po prostu dialogu.

Nie ma go jeszcze z jednego, nie mniej ważnego, choć bardziej ukrytego powodu. Otóż jeśli ma to być dialog wspólnototwórczy, to przywołać trzeba kategorię uczestnictwa, której zarys teorii przedstawił kard. Karol Wojtyła jeszcze w 1969 roku. Autor *Osoby i czynu* przez uczestnictwo rozumie nie sam fakt współżycia i współdziałania ludzi z sobą, lecz tkwiącą w każdej osobie podstawę różnorodnych społecznych odniesień człowieka: właściwość samej osoby, która spełnia się jako osoba wtedy, gdy „wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, wybiera dlatego, że wybierają inni – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną”<sup>2</sup>. Dobro wspólne, jakie osiąga się przez takie współdziałanie nie sprowadza się więc jedynie do znalezienia najbardziej optymalnego rozwiązania jakiegoś społecznego problemu. Ważniej-

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 296.



szym elementem tego dobra jest to, że wszyscy, którzy takiego rozwiązania wspólnie szukają, coraz głębiej się ze wspólnotą niejako utożsamiają, coraz pełniej w jej życiu uczestniczą – i wtedy właśnie dojrzewają jako osoby.

Uczestnictwo to na ogół nie obywa się bez kolizji, toteż Autor *Osoby i czynu* wskazuje na dwie formy autentycznego uczestnictwa: solidarności i sprzeciwu. Postawa solidarności polega na akceptacji przyjętego w danym społeczeństwie sposobu rozumienia dobra wspólnego i dążenia do jego realizacji. Sprzeciw zaś wyraża ten, kto uważa, iż społeczeństwo źle rozumie dobro wspólne lub niewłaściwą drogą do niego dąży – ale on także traktuje dobro wspólnoty jako własne, z tej troski przecież jego sprzeciw wyrasta i dlatego jest on dla społeczeństwa cenny, nawet jeśli nie jest wygodny. W tym dopiero kontekście mówi kard. Wojtyła o zasadzie dialogu.

Najbliższym etymologicznie i znaczeniowo polskim odpowiednikiem dialogu jest rozmowa. Rozmowa to nie spór po prostu, ale też nie swobodna i nie obowiązująca konwersacja. Rozmowa, podobnie jak grecki dialog, wskazuje na różną mowę wielu podmiotów, a jednocześnie na dokonujące się przez wymianę słów ich spotkanie. Spotkanie takie ubogaca jego uczestników tym, czego człowiek sam, bez dialogu z innymi, nie jest w stanie dostrzec lub zrozumieć. Jego owocem jest więc szczególne uznanie za swoje tego, co dotąd było tylko „własnością” partnera dialogu. Owoce ten dojrzewać musi niekiedy długo, poprzedzają go burzliwe dyskusje, nawet starcia – ale jedynie tą drogą realizuje się ów podmiotowy, z punktu widzenia rozwoju osoby najważniejszy, wymiar uczestnictwa. Nie tylko osiąga optymalne rozwiązanie jakiegoś problemu, ale – szukając takiego rozwiązania na drodze dialogu – pełniej niż dotąd rozpoznaje w dobru wspólnoty swoje własne dobro. Oddajmy raz jeszcze głos kard. Wojtyły: „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnorodnych wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi”<sup>3</sup>.

## DIALOG I PRAWDA

„Podejmuje to, co jest prawdziwe i słuszne”. Dialog to rozmowa istot rozumnych. Jeżeli pomimo dzielących ludzi konfliktów jest on możliwy i bywa owocny, to dlatego, że ci, którzy w nim uczestniczą, potrafią zarówno ukazać to, co sami uważają za prawdę, jak też poznać oraz uznać tę prawdę, której rzecznikiem jest partner dialogu. Dialog tym właśnie różni się od konwersacji, że chodzi w nim o lepsze poznanie prawdy i oparte na niej rozeznanie, jakie postępowanie jest słuszne: „co może być źródłem dobra dla ludzi”. Niepisanym warunkiem sensowności dialogu – niepisanym dla-

<sup>3</sup> Tamże, s. 314.



usiłować spojrzeć na problemy społeczne jego oczami. Niechęć lub niezdolność zajęcia tak rozumianej postawy otwartej wpływać może z pychy: pochopnego przeświadczenia o tym, że żadne inne (oprócz własnych) argumenty i aspekty diskutowanego problemu nie są na tyle ważne, by warto było poważnie brać je pod uwagę. Brak otwartości wynika też często z – nie zawsze uświadomionej – zawężonej perspektywy tego, kto ma na uwadze nie tyle dobro wspólne całej społeczności, ile dobro własne lub grupy, z którą się utożsamia, a której interesy nie zawsze pokrywają się z interesami całej społeczności. Nigdy nie dość podkreślać potrzebę pokory i wysiłku zrozumienia innych, do których dyrektywa otwartości niejako się odwołuje. Pokorny i inteligentny człowiek niekiedy lepiej rozumie i skuteczniej broni racji swego oponenta, niż on sam.

Przypominanie tu o tym wydać się może trochę niestosownym moralizowaniem, ale trudno mi nie zatrzymać uwagi na tym warunku pożytecznego dialogu społecznego. Jeżeli nasilone w ostatnich miesiącach w Polsce parlamentarne i prasowe dyskusje na tematy społeczne i polityczne napawają nas tak często niesmakiem i przygnębieniem, to czy nie z powodu wielkiej dysproporcji pomiędzy powagą diskutowanej sprawy – a także rangą gremium, w którym się ona toczy – a sposobem, w jaki dyskusja ta przebiega? Obawiam się, że nikt z nas nie jest wolny od tej utrudniającej lub wręcz uniemożliwiającej dialog tendencji do mówienia raczej, niż słuchania; do upartego powtarzania własnych przekonań bez głębszego zastanowienia się nad powagą zgłoszonych pod ich adresem zastrzeżeń; do podejrzliwości wobec myślących inaczej, skłaniającej do tego, by wszelkie inne opinie interpretować w kategoriach politycznych rozgrywek, nie zaś teoretycznie i praktycznie ważkich argumentów. Dyrektywę otwartości uznaje się niekiedy za tak oczywistą, że aż nie wartą przypominania, ale się jej nie stosuje. Tymczasem bez otwartości nie ma po prostu dialogu.

Nie ma go jeszcze z jednego, nie mniej ważnego, choć bardziej ukrytego powodu. Otóż jeśli ma to być dialog wspólnototwórczy, to przywołać trzeba kategorię uczestnictwa, której zarys teorii przedstawił kard. Karol Wojtyła jeszcze w 1969 roku. Autor *Osoby i czynu* przez uczestnictwo rozumie nie sam fakt współżycia i współdziałania ludzi z sobą, lecz tkwiącą w każdej osobie podstawę różnorodnych społecznych odniesień człowieka: właściwość samej osoby, która spełnia się jako osoba wtedy, gdy „wybiera to, co wybierają inni, albo nawet, wybiera dlatego, że wybierają inni – widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną”<sup>2</sup>. Dobro wspólne, jakie osiąga się przez takie współdziałanie nie sprowadza się więc jedynie do znalezienia najbardziej optymalnego rozwiązania jakiegoś społecznego problemu. Ważniej-

<sup>2</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 296.



szym elementem tego dobra jest to, że wszyscy, którzy takiego rozwiązania wspólnie szukają, coraz głębiej się ze wspólnotą niejako utożsamiają, coraz pełniej w jej życiu uczestniczą – i wtedy właśnie dojrzewają jako osoby.

Uczestnictwo to na ogół nie obywa się bez kolizji, toteż Autor *Osoby i czynu* wskazuje na dwie formy autentycznego uczestnictwa: solidarności i sprzeciwu. Postawa solidarności polega na akceptacji przyjętego w danym społeczeństwie sposobu rozumienia dobra wspólnego i dążenia do jego realizacji. Sprzeciw zaś wyraża ten, kto uważa, iż społeczeństwo źle rozumie dobro wspólne lub niewłaściwą drogą do niego dąży – ale on także traktuje dobro wspólnoty jako własne, z tej troski przecież jego sprzeciw wyrasta i dlatego jest on dla społeczeństwa cenny, nawet jeśli nie jest wygodny. W tym dopiero kontekście mówi kard. Wojtyła o zasadzie dialogu.

Najbliższym etymologicznie i znaczeniowo polskim odpowiednikiem dialogu jest rozmowa. Rozmowa to nie spór po prostu, ale też nie swobodna i nie obowiązująca konwersacja. Rozmowa, podobnie jak grecki dialog, wskazuje na różną mowę wielu podmiotów, a jednocześnie na dokonujące się przez wymianę słów ich spotkanie. Spotkanie takie ubogaca jego uczestników tym, czego człowiek sam, bez dialogu z innymi, nie jest w stanie dostrzec lub zrozumieć. Jego owocem jest więc szczególne uznanie za swoje tego, co dotąd było tylko „własnością” partnera dialogu. Owoce ten dojrzewać musi niekiedy długo, poprzedzają go burzliwe dyskusje, nawet starcia – ale jedynie tą drogą realizuje się ów podmiotowy, z punktu widzenia rozwoju osoby najważniejszy, wymiar uczestnictwa. Nie tylko osiąga optymalne rozwiązanie jakiegoś problemu, ale – szukając takiego rozwiązania na drodze dialogu – pełniej niż dotąd rozpoznaje w dobru wspólnoty swoje własne dobro. Oddajmy raz jeszcze głos kard. Wojtyły: „Zasada dialogu dlatego jest tak trafna, gdyż nie uchyla się od napięć, konfliktów i walk, o jakich świadczy życie różnorodnych wspólnot, a równocześnie podejmuje właśnie to, co w nich jest prawdziwe i słuszne, co może być źródłem dobra dla ludzi”<sup>3</sup>.

## DIALOG I PRAWDA

„Podejmuje to, co jest prawdziwe i słuszne”. Dialog to rozmowa istot rozumnych. Jeżeli pomimo dzielących ludzi konfliktów jest on możliwy i bywa owocny, to dlatego, że ci, którzy w nim uczestniczą, potrafią zarówno ukazać to, co sami uważają za prawdę, jak też poznać oraz uznać tę prawdę, której rzecznikiem jest partner dialogu. Dialog tym właśnie różni się od konwersacji, że chodzi w nim o lepsze poznanie prawdy i oparte na niej rozeznanie, jakie postępowanie jest słuszne: „co może być źródłem dobra dla ludzi”. Niepisanym warunkiem sensowności dialogu – niepisanym dla-

<sup>3</sup> Tamże, s. 314.



tego, że uznanym za sam przez się oczywisty – jest przyzwolenie wszystkich jego uczestników na to, by o jego ostatecznym wyniku decydowały racje stron. Chodzi przecież o wspólnototwórczy dialog, a więc o rozmowę, której celem jest prawidłowe ukształtowanie wspólnoty. Jest zaś ono prawidłowe, gdy prawidła, którymi się wspólnota rządzi („to, co słuszne”), respektują prawdę o człowieku: o tym, co faktycznie przyczynia się do jego dobra.

Dyrektywa respektowania prawdy to postulat, który nie tyle dopełnia sformułowaną poprzednio dyrektywę otwartości, ile raczej ją uzasadnia. Trzeba być otwartym na to, co ma do powiedzenia partner dialogu, ponieważ dostrzegł on, być może, tę prawdę, której ja nie dostrzegłem. Nawet jeśli mam rację w tym, co głoszę (a nie jest to pewne, wszyscy jesteśmy omylni), to jeszcze trzeba mi rozważyć tę „moją rację” w pełniejszym kontekście „racji całej społeczności” i dążyć do uzyskania możliwie adekwatnego obrazu rzeczywistości społecznej – w tej bowiem dopiero perspektywie można właściwie uchwycić także rangę „mojej racji”. Uczestnicy dialogu muszą więc być otwarci nie tyle na siebie, ile raczej na prawdę, ponieważ tylko na jej gruncie mogą się spotkać jako istoty rozumne i w ten sposób – solidarnie albo w formie sprzeciwu – autentycznie w życiu wspólnoty uczestniczyć.

No dobrze, ale o jaką prawdę tu chodzi? Dialog, o którym mówimy, to nie dysputa naukowa, w której liczą się tylko argumenty rzeczowe i wszelkie autorytety naukowe, opinie większości itp. muszą się im podporządkować. W tym sensie nauka jest „niedemokratyczna”: nie obowiązują w niej żadne prawa lub upodobania większości. Dialog wspólnototwórczy zaś nie może być niedemokratyczny. Zmierza on do takiego uformowania społeczności, by – jeśli nie wszystkim, to możliwie wielu jej członkom – było w niej dobrze. Tu więc opinia większości i jej upodobania stanowią argument. Demokracja, jak każdy ustrój, ma swoje wady, różnie też bywa rozumiana (nawet jeśli wyłączymy z gamy dopuszczalnych jej znaczeń tzw. demokrację ludową), jej oczywistym atutem jest jednak to właśnie, że wszystkim członkom społeczności daje szansę uczestnictwa w budowaniu takiego jej kształtu, który oni sami zechcą uznać za najlepszy, za „swoją”. Jeśli więc mowa o prawdzie i o konieczności jej respektowania, to czy opowiadając się za demokracją nie opowiadam się za tą istotną prawdą o człowieku, iż jest on istotą wolną, zdolną i uprawnioną do tego, by kształtować swe życie wedle własnego zamysłu?

Owszem. Zaraz jednak pojawia się problem granic wolności jednostki. Powiada się, że wyznacza ją wolność innych: w społeczeństwie demokratycznym człowiekowi wolno (w sensie prawnym) czynić wszystko, co jej nie narusza. Ale jaki sens ma ta reguła? Czy jedynym jej uzasadnieniem jest społeczna umowa? Gdyby tak było, to nie powinniśmy mieć pretensji do tych, którzy się umówili inaczej i postanowili np. nie dopuszczać do pełni



praw obywatelskich kobiet, Murzynów, mniejszości narodowościowych lub opozycjonistów. Tymczasem nie: praktyki takie, nawet jeśli są „zalegalizowane” demokratycznie uchwaloną ustawą, nie tylko nie zyskują aprobaty w państwach uznanych (i uznających się) za demokratyczne, ale spotykają się z ich strony z sankcjami (co prawda, z różną siłą i konsekwencją), przy czym – rzecz znamieną – dezaprobata ta i ewentualne sankcje odwołują się w takich przypadkach nie tyle do zasad demokracji, ile nade wszystko do praw człowieka. Jednym z nich jest zasadniczo równe prawo (jako uprawnienie: *ius*) wszystkich członków społeczeństwa do wolnego stanowienia o sobie i uczestniczenia w życiu publicznym. Podstawą tego prawa nie jest jedynie umowa członków społeczeństwa; przeciwnie – wszelkie takie umowy muszą je respektować. To prawa człowieka są podstawą demokracji, a nie odwrotnie.

Mowa o prawach człowieka – i liczba mnoga jest tu istotna. Niektóre z nich wiążą się z wolnością przysługującą człowiekowi, inne np. z jego życiem i zdrowiem. Jeśli opinia społeczna reaguje – poprzez organizacje takie, jak Amnesty International – na złe traktowanie więźniów, to niekoniecznie dlatego, że podważa zasadność samego pozbawienia ich wolności, ale dlatego, że nawet w więzieniu człowiek nie traci swych ludzkich praw i kara nie powinna uniemożliwiać mu lub zbytnio utrudniać dalszego życia i rozwoju. Ciągle jednym z najtrudniejszych terenów regulacji prawnej jest rodzina, a to m.in. dlatego, że z jednej strony trudno nie reagować na akty znęcania się rodziców nad własnym dzieckiem, z drugiej zaś – bynajmniej nie służy jego dobru poddanie rodziny wnikliwej inwigilacji prawnej ani tym bardziej pochopne ograniczanie lub pozbawianie rodziców ich praw rodzicielskich.

Odwołuję się do opinii publicznej – jakże trudnej do zbadania i często zmiennej – nie dlatego, by czynić z niej instancję decydującą o kształcie prawa w danym społeczeństwie, ale dlatego, że w niej właśnie, w prawach człowieka, na które jest ona tak wrażliwa, dochodzi szczególnie wyraźnie do głosu zasada podporządkowania społeczeństwa (na czele z państwem jako swoście „doskonałą” formą życia społecznego) człowiekowi. Nie obywatelowi, lecz człowiekowi, ponieważ także przyznanie komuś praw obywatelskich lub pozbawienie go ich, jak również treść tych praw, ma za podstawę dobro poszczególnych ludzi.

Otóż to właśnie dobro człowieka jest prawdą, której poszukuje się we wspólnototwórczym dialogu i którą usiłuje się przełożyć na prawo (*lex*) jako zespół słusznych zasad życia społecznego. Niektóre takie prawdy raczej nie podlegają dziś dyskusji. Najważniejszą z nich zdaje się być prawda o godności każdego człowieka, w imię której formułuje się poszczególne jego uprawnienia.

W tym miejscu wspomnieć jednak trzeba o opinii wyrastającej ze scjentyistycznego, radykalnego oddzielenia sfery wartości od sfery faktów. Zgod-



nie z tą opinią nie można poznać wartości (godności) człowieka. Można mu ją tylko nadać: nie wynika bowiem ona z żadnych faktycznych (możliwych do poznania) cech ludzkiego bytu. Owszem, godność ta (człowieczeństwo w sensie wartościującym, wraz z wynikającymi stąd uprawnieniami) zostaje nadana poszczególnym egzemplarzom gatunku *homo sapiens* nie dowolnie; niemałe znaczenie może mieć tu także opisowa (empiryczna) wiedza o człowieku, ale przypisanie komuś godności ma koniec końców charakter decyzji, nie zaś moralnie wiążącej normy, której podstawą jest poznanie jakiejś prawdy o człowieku. W państwie podmiotem takiej decyzji jest całe społeczeństwo i postuluje się, by podejmowało ją ono w harmonii z szeregiem innych swych decyzji legislacyjnych, no i oczywiście w zgodzie z indywidualnymi preferencjami większości jego obywateli. Opinię taką wyrażano kilkakrotnie w kontekście dyskusji wokół legalizacji aborcji i ciągle mam wrażenie, że uszedł społecznej uwagi istotny jej sens oraz konsekwencje, do których ona zdaje się prowadzić.

Jeśli bowiem tak się ma rzecz z wartością (godnością) człowieka, to nie inaczej z wszelkimi wartościami moralnymi pochodnymi wobec niej. Tak więc np. pochwała prawdomówności lub odwagi i dezaprobata postaw oraz czynów im przeciwnych musi mieć także charakter w gruncie rzeczy umowny. Temu, kto ceni tchórzostwo i kłamstwo, mogę przeciwstawić jedynie swą wobec niego niechęć, wrogość, nie mogę natomiast sensownie twierdzić, że ja mam rację, on zaś nie. Odwołanie się do opinii większości nie ma nic do rzeczy (niby dlaczego każdy musi się do niej stosować?), a ponadto odwraca cały omówiony poprzednio – tak oczywisty, zdawałoby się, że aż banalny – stosunek pomiędzy demokracją a prawami człowieka. Idąc jeszcze głębiej: zmienia znaczenie wspólnototwórczego dialogu. Jego podstawą i warunkiem sensowności przestaje być jakakolwiek prawda o człowieku, ponieważ z żadnej z nich (nawet z uznania, że człowiek jest istotą wolną) nie wynikają normatywne konkluzje. Dialog oznacza w tym kontekście jedynie starcie odmiennych opcji wartościujących, grę sił, w której jedną z metod może być stosowanie ocen moralnych, ale w gruncie rzeczy oceny te mają w tym ujęciu – jak cała etyka – charakter perswazyjny, ideologiczny, pozaracjonalny. Miejsce siły racji zajmuje „racja siły”. Jeśli nawet wprost się tego nie mówi, to tylko ze względów propagandowych (perswazyjnych). Zgodnie z tym stanowiskiem, prawda nie odgrywa w dialogu wspólnototwórczym żadnej roli, szermowanie zaś jej hasłami tłumaczy się albo naiwnością (za którą stoi ideologiczne samozłudzenie), albo próbą „wygrania” jej autorytetu ugruntowanego w nauce.

Dopowiedzmy: skoro tak, to również takie określenia, jak „zbrodnia przeciw ludzkości” i moralne potępienie Hitlera czy Stalina mają charakter pozaracjonalny, w gruncie rzeczy konwencjonalny. Hitler zresztą doszedł wprawdzie do władzy nie bardzo uczciwymi środkami (w końcu nie on je-



den), ale został kanclerzem III Rzeszy w wyniku legalnych wyborów. Póki odnosił sukcesy militarne, jego polityka – w tym także jego polityka dyskryminacji Żydów i Cyganów – miała silne poparcie niemieckiego społeczeństwa. Demokracja?

Wiem, że odwołanie się do niepożądanych konsekwencji jakiegoś stanowiska nie wystarczy, by je obalić. Na pełną z nim dyskusję nie ma tu miejsca, myślę jednak, że ukazanie jego konsekwencji pomaga zobaczyć, jakim fundamentalnym doświadczeniem człowieka każe ono zaprzeczyć w imię swoich scjentystycznych założeń. Dodam jeszcze, że w moim przekonaniu tu właśnie dotykamy sedna sporu o legalizację aborcji.

## PRAWDA I PRAWA

Jeśli bowiem człowieczeństwo w jego wymiarze wartości może być jedynie nadane aktem decyzji, która nie musi (bo nie może) powołać się na żaden poznawczy fundament (na żadną prawdę), to oczywiście, mają słuszność ci, którzy powiadają, że człowieczeństwo ludzkiego płodu ma charakter decyzji moralnej i nikogo nie można do niej zmusić. Idąc dalej tym tropem myślenia należałoby zmienić ustawę z 1956 roku, ale w kierunku jej radykalnej liberalizacji: w żadnym przypadku aborcja nie powinna być karana, nawet wtedy, gdy jej dokonanie zagraża życiu kobiety; o ile mi bowiem wiadomo, prawo nie karze tych, którzy szkodzą swemu zdrowiu lub życiu. Ewentualna decyzja społeczeństwa jako całości (dokonana w drodze referendum lub przez jego parlamentarnych przedstawicieli) o karalności aborcji w niektórych przypadkach zasługiwałaby na uznanie jej za niepożądany z punktu widzenia całego systemu demokratycznego akt ograniczenia wolności osobistej przez państwo.

Jeżeli natomiast można człowieka poznać w jego godności (choć jest to niewątpliwie poznanie szczególnego rodzaju); jeżeli poznanie to można i należy „przełożyć” na uprawnienia człowieka, te zaś muszą znaleźć swój wyraz w prawie obowiązującym wszystkich; jeżeli podstawowym prawem człowieka jest jego prawo do życia; i wreszcie jeśli brak podstaw, by odmówić człowieczeństwa nienarodzonym – to nie widzę, w jakim sensie można by się powołać na „przekonania moralne” jako na argument przemawiający przeciw delegalizacji aborcji. Już bardziej zasadne byłoby powołanie się na przekonania empiryczne: na argumenty przemawiające przeciw człowieczeństwu płodu ludzkiego. Argumenty takie bywają podnoszone. Nie uważam ich za przekonujące, ale też nie zamierzam ich tu szczegółowo omawiać, ponieważ zajmować się chcę wprost nie prawną ochroną dziecka poczętego, lecz znaczeniem prawdy we wspólnototwórczym dialogu. Tyle że problem ten szczególnie wyraźnie, wręcz dramatycznie dochodzi do głosu właśnie w związku z dyskusją wokół aborcji.



Zauważmy bowiem, że dyskusja ta i całe zagadnienie roli prawdy w dialogu społecznym i organizacji państwa mieszczą się w obrębie filozofii – dokładniej zaś: etyki – prawa. Chodzi o to, czy prawda jest podstawą prawa. Usiłowałem przedstawić i w wielkim skrócie uzasadnić twierdzącą odpowiedź na to pytanie; pokazać, że społeczeństwo – w tym zwłaszcza państwo – wtedy jest praworządne, gdy jest „prawdorządne”, a więc gdy fundamentem tego prawa jest poznana i uznana prawda o człowieku. Ale rzecz jest bardziej skomplikowana. Prawda o człowieku nie jest znana tak, by można było sformułować zespół norm prawnych, na które należy ją przełożyć i które w dodatku przez wszystkich ludzi są poznane i uznane za oczywiście słuszne. Jest raczej przeciwnie: wiedza o człowieku i o prawach, jakie mu przysługują, stale się kształtuje. Jeżeli nawet uznać optymistycznie, że jest to proces dojrzewania, to przyznać trzeba, że jest to dojrzewanie długie i dokonuje się nierównomiernie. Nie tak wiele lat upłynęło od czasu, gdy uznano niewolnictwo za ubliżające człowiekowi, zaś „Konwencja ONZ przeciwko torturom oraz innym formom niehumanitarnego traktowania” została ogłoszona i podpisana przez uważające się za cywilizowane państwa dopiero 10 XII 1984 roku. Chlubimy się Zygmuntem Augustem, który na wieść o augsburskiej zasadzie „cuius regio eius religio” miał zakrzyknąć: „Czyż jestem królem ludzkich sumień?!”, i chlubimy się słusznie, ponieważ w okrzyku tym zawarte jest sedno tej prawdy o wolności sumienia i wyznania, której dojrzałą formułę wypowiedział Kościół dopiero na Soborze Watykańskim II. Wolno przypuszczać, że tocząca się dziś dyskusja o zasadności kary śmierci jest następnym przykładem tego procesu moralnego dojrzewania społeczeństwa. Dodaję do tej listy także współczesną debatę wokół aborcji, absorbującą nie tylko Polaków.

Wydaje się bowiem, że o ile od czasu Rewolucji Francuskiej społeczeństwa – zwłaszcza związane cywilizacyjnie z tą rewolucją – dostrzegały coraz wyraźniej prawa człowieka dotyczące wolności jako specyficznego ludzkiego wymiaru życia i spełniania się człowieka, o tyle obecnie dochodzą do głosu te prawa, które wiążą się z życiem człowieka jako z dobrem, bez którego nie da się realizować jakichkolwiek specyficznego ludzkiego wartości. Oczywiście, przeświadczenie o szczególnej randze ludzkiego życia nie jest nowe: jego klasyczną formułą jest piąte przykazanie Dekalogu (pierwsze w szeregu zakazów chroniących dobra człowieka). Pamiętać także należy, że walka o wyzwolenie Murzynów w Ameryce oznaczała m.in. walkę o to, by nie można ich było bezkarnie zabijać. Tym niemniej odnosi się wrażenie, że w świadomości społeczeństw – przynajmniej w obrębie tzw. cywilizacji atlantyckiej – prawa człowieka związane z jego wolnością są na ogół uznane (co nie znaczy, że zawsze przestrzegane), natomiast spór toczy się o rangę ludzkiego życia i prawa stąd płynące, w tym m.in. o zachowanie lub zniesienie kary śmierci oraz o legalizację lub delegalizację aborcji.



Czy jednak można dokonać owego przekładu prawdy na prawo tam, gdzie prawda nie jest przez społeczeństwo dostatecznie uznana? Załóżmy, że zgadzamy się co do tego, że aborcja jest złem, ale jednocześnie świadomi jesteśmy tego, że wielu innych bądź tak aborcji nie traktuje, bądź też przekonanie to nie wystarcza, by ich przed dokonaniem tego zła powstrzymać. Czy delegalizacja aborcji w tej sytuacji jest aktem słusznym? Czy można wprowadzać prawo, o którym się wie, że nie będzie zachowywane? Czy nie obniża się w ten sposób jego powagi? Czy nie jest to w gruncie rzeczy próba uchylecia się przez społeczeństwo od realizacji trudnego zadania, wymagającego czasu, cierpliwości i zaangażowania wielu moralnych autorytetów – i obarczenie nim prawa? Czy w ogóle możliwe są tu prawa sprawiedliwe, uwzględniające cały złożony społeczny kontekst, w jakim zazwyczaj dochodzi do aktów aborcji?

Nie można lekceważyć tych pytań. Stanowią one wyraz autentycznej troski o społeczeństwo (państwo) i jego prawo, a także dotyczą problemów merytorycznie trudnych. Prawo ma rzeczywiście swoje ograniczenia, które trzeba respektować, inaczej osiągnie się cel przeciwny do zamierzonego. Żle by też było, gdyby ewentualna ustawa antyaborcyjna miała uspokoić sumienia tych, którzy widzą w niej panaceum na całą tę złożoną bolączkę społeczną, z której aborcja wyrasta. Wszystko to prawda. Ale jednocześnie pytania te nie mogą przesłonić serii innych, nie mniej poważnych niepokojów: czym staje się państwo i jego prawo, gdy wyjmie się spod ochrony prawnej kogokolwiek? Co będzie podstawą prawa, jeśli jawnie i formalnie zrezygnuje ono z kierowania się prawdą o człowieku tam, gdzie prawda ta wymaga najbardziej elementarnej normatywnej konkluzji: ochrony życia niewinnych i bezbronnych?

Można odpowiedzieć: będzie tak, jak już jest w większości krajów na Zachodzie. Otóż tę odpowiedź trzeba uzupełnić: po pierwsze, odpowiadać będzie każdy za siebie. Gdyby powoływanie się na przykłady prawodawstwa innych państw miało być wiążące, nigdy by nie doszło do zmiany dawniejszych ustaw (m.in. nie wprowadzono by legalizacji aborcji). Po drugie, w państwach tych bynajmniej problem aborcji nie został zamknięty. A nie został zamknięty m.in. dlatego, że wskutek postępu nauk biomedycznych trudno jest – i na Zachodzie, i w Polsce – mówić o aborcji tak, jak się mówiło jeszcze dwadzieścia lat temu. Chyba także dlatego, że powoli wychodzą na jaw konsekwencje legalizacji aborcji: w Holandii trwa dyskusja o eutanazji, w Ameryce są tacy, którzy proponują za człowieka (w sensie moralnym, pociągającym za sobą uprawnienia) uznać dziecko dopiero w parę miesięcy po urodzeniu. Można wówczas uniknąć kosztownych, niepewnych i wciąż ryzykownych dla zdrowia matki badań płodu w jej łonie. Przy założeniu umowności decyzji, od kiedy człowiek w sensie genetycznym staje się człowiekiem w sensie moralnym, trudno odmówić temu pomysłowi logiki.



Prawo samo przez się nie wychowuje społeczeństwa – z tym trzeba się zgodzić. Ale jego autorytet opiera się na przeświadczeniu, że nie stanowi ono jedynie prostego zapisu statystycznych przekonań w społeczeństwie co do tego, jakie czyny i jak mają być karane, lecz wyraża podstawową ideę sprawiedliwości: oddania każdemu człowiekowi tego, co mu należy. Nawet gdy prawo nie jest zachowywane (kiedyż brakowało złodziei?), nie wyciąga się stąd wniosku, że należy je znieść, choć ciągle rozmyśla się, jak je udoskonalić. Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy pytaniem, jak najskuteczniej wyrażać aktem prawa prawdę o człowieku – o należyj mu godności i związanych z nią uprawnieniach, a pytaniem, czy w ogóle prawo powinno kierować się prawdą, czy też jedyną jego podstawą jest umowa społeczna, która już dalszej racjonalnej podstawy nie ma.

### PRAWDA I PLURALIZM

Od tego, jak się pojmuje rolę prawdy w dialogu, zależy też sposób rozumienia pluralizmu. Jeśli dialog ten nie odwołuje się do żadnej prawdy, a ewentualne enuncjacje utrzymane w „konwencji poznawczej” należy interpretować właśnie i tylko jako konwencjonalne, to wszelkie poglądy są z zasady równouprawnione, a o przyjęciu któregośkolwiek z nich decyduje, jak wspomniałem, nie siła racji, a racja siły: większości albo innych atutów, jakimi dana grupa nacisku dysponuje. Odwoływanie się do dobra wspólnego traci swą moc. Pozostaje próba przekonania rzeczników jakichś częściowych (partyjnych) interesów, że na dłuższą metę szkodzą nie tylko innym, ale i sobie. Obserwacja niektórych sporów związkowych i sposobów realizacji roszczeń poszczególnych grup społecznych raczej nie napawa optymizmem. Nazbyt często przekonującym argumentem okazuje się tylko odwołanie do własnego – i to niezbyt szeroko pojętego – interesu danej grupy.

A przecież byłoby niesprawiedliwością uznać tę argumentację za jedyną, jaką się ludzie w życiu społecznym kierują. Geneza „Solidarności” – nazwy ruchu i jego istoty – wskazuje na możliwość przewyciężenia wąsko pojętego egoizmu grupowego w imię dobra całej społeczności. Także na możliwość wyboru metod działania, które unikają stosowania kłamstwa i przemocy. Czy to przypadek, że wśród strajkowych haseł solidarnościowych tak często na pierwszym miejscu wymieniano godność? Owszem, koniec końców jedynie dobro wspólnoty uznane za dobro własne pozwala rozwinąć się jednostce ludzkiej w wymiarze uczestnictwa. Ale przejęcie się dobrem wspólnoty jako najgłębiej własnym nie jest tym samym, co kalkulacja zmierzająca do ustalenia, jaki rodzaj zaangażowania społecznego najlepiej się kalkulującemu opłaci. I wszyscy znamy ludzi ofiarnych, społecznie zaangażowanych, których postawa zdecydowanie wykracza ponad tak pojęty utilitaryzm.

Jest rzeczą znamioną, że tam, gdzie chodzi o możliwie trafne i pełne ujęcie prawdy, tam szukającym prawdy – a także odpowiadających jej słusz-



nych reguł działania – nie wystarcza, że znajdują się w obrębie statystycznej większości, dostatecznej do przeprowadzenia własnej opcji. Na ostatnim Soborze bywało, że projekt dokumentu uzyskał już wymaganą większość, a jednak odsyłany był do kolejnego przepracowania, uwzględniającego w miarę możliwości również te propozycje poprawek, które zgłaszała „przegłosowana” mniejszość. Czyniono tak parokrotnie, aż dokument uzyskał aprobatę niemal wszystkich Ojców soborowych. Pamiętamy film *Dwunastu gniewnych ludzi*, panegiryk na cześć amerykańskiego systemu sądowego, wymagającego zgodności wszystkich dwunastu ławników przy ogłoszeniu wyroku. Zasada ta może się wydać bardzo niepraktyczna, tam jednak, gdzie chodzi o poznanie prawdy, tam (nie tylko w nauce) „argument z roli większości statystycznej” schodzi na plan dalszy lub w ogóle znika. Istnieje więc pluralizm poglądów w tym sensie, że nie wszyscy się ze wszystkimi zgadzają, ale ideałem jest nie sam pluralizm, lecz jedność, której podstawą jest wspólnie dostrzeżona i uznana prawda.

Polakowi może tu przyjść na myśl tak surowo i tak słusznie krytykowana zasada liberum veto. Wiadomo, że u jej podstaw leżała przesadna apoteoza indywidualnej wolności każdego szlachcica. Wiadomo, jak często była ona stosowana dla wygrywania prywatnych interesów magnatów i jak tragiczny miało to skutki dla Polski. O tym wszystkim pamiętając można jednak zapytać: czy w samej idei liberum veto nie tkwiło przekonanie, że prawda i słuszność powinny pociągać wszystkich, a jeśli kogoś nie pociągają, to być może z powodu czegoś, co dostrzec i uszanować powinni wszyscy?

Naiwne to przekonanie, nie uwzględniające bogatej i złożonej rzeczywistości bytu społecznego. Na tej ziemi, zamieszkałej przez ułomnych i omylnych ludzi, pluralizm jest wręcz pożądany; nikt bowiem, jak powiedziano, nie jest w stanie ująć całej ważnej prawdy o człowieku i wspólnotcie, a także przełożyć jej na słuszne prawa. Tym niemniej pluralizm nie jest stanem, do którego trzeba w dialogu dążyć. Nie o wielość różnych poglądów w nim chodzi, a o prawdę. Pluralizm sam się zjawi i okaże się błogosławiony właśnie wtedy, gdy będzie się go próbowało w imię prawdy przewyciężyć. Ten, kto sądzi inaczej niż ja, stanowi dla mnie ostrzeżenie i wyzwanie, ale jest jednocześnie moim sojusznikiem w szukaniu prawdy, tak jak ja jestem jego sojusznikiem – jeśli tylko nie „bawimy się” w dialog i pluralizm, o ile obaj uczciwie szukamy prawdy, gdy trzeba, to w mocnym sporze.

Inaczej jest natomiast wtedy, gdy dialog nie ma oparcia w prawdzie. Ten, kto dąży w innym niż ja kierunku, jest dla mnie zagrożeniem. Mogę próbować go przeciągnąć na swoją stronę albo zwalczyć – i wiem, że on to samo będzie próbował czynić ze mną. Miejsce wspólnoty w prawdzie zająć musi przewaga silniejszego. O sojuszu lub wzajemnym ubogaceniu nie ma mowy. Nieuchronnie otwiera się drogę do totalitaryzmu. Jego widmo zjawia



się zawsze tam, gdzie człowiek na ogół nie wprost, ale za zasłoną pięknych haseł – przestaje szukać prawdy.

Czy zasłoną taką nie może być religia?

Może być i, niestety, często bywa – ale być nie musi. Ten, kto chce uczestniczyć w życiu społecznym, współbudować jego kształt jako członek określonej wspólnoty religijnej, ten nie musi zdradzać zasady wierności prawdzie ani odwoływać szeregu związanych z nią innych wspominanych postulatów. Wierzący podzielać może z niewierzącym szereg przekonań, których trafność można dostrzec posługując się tzw. naturalnym poznaniem, choć ich ostateczny, najgłębszy sens wierzący dostrzega w przenikającej całą „naturalną doczesność” perspektywie religijnej. Sądzę, że tak właśnie ma się rzecz z Objawieniem chrześcijańskim oraz stanowiskiem Kościoła w sprawie aborcji (by raz jeszcze wrócić do klasycznego tu przykładu). Nie trzeba Objawienia ani autorytetu Kościoła, by poznać i uznać tę podstawową prawdę, iż człowiek godzien jest respektu dla niego samego, a w imię tego respektu godzien jest życia. Natomiast dla chrześcijanina człowiek jest tym, którego Bóg uczynił szczególnie podobnym do Siebie Samego, którego Syn Boży odkupił drogocenną Krwią Swoją. Cóż dziwnego więc, że Kościół dopomina się o respekt dla człowieka i jego życia, że pragnie jak najszerzej otworzyć oczy wszystkich na jego szczególną godność, co przecież nie znaczy, że apel o poszanowanie życia (w tym także życia nienarodzonych) ma charakter czysto wyznaniowy. Podobnie gdy Kościół występuje przeciw pornografii lub nawołuje do wspomagania najuboższych (choć, być może, powinien to czynić energiczniej), to formułuje postulaty, które są zrozumiałe i uzasadnione w wymiarze naturalnego poznania, a jednocześnie najgłębsze racje, dla których Kościół to czyni, tkwią głęboko w Objawieniu. Kościół nie wymaga więc od wiernych rezygnacji z respektu dla prawdy w imię „dyscypliny wyznaniowej”. Raczej przeciwnie: skoro Chrystus powiedział o Sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem, to naprawdę szuka Go ten, kto szuka prawdy i jej nade wszystko chce być posłuszny.

I wezwanie do dialogu więc, choć zrozumiałe i ważne już w płaszczyźnie naturalnej, nabiera w świetle Objawienia sensu religijnego. Bez niego nasza wiara może się okazać złą wiarą.