

Michael A. CASEY

## JAK ROZUMIEĆ GLOBALIZACJĘ\*

*Pytania, które według Papieża powinniśmy sobie postawić: Jaki obraz człowieka proponuje globalizacja? Którą kulturę faworyzuje? Czy pozostawia przestrzeń dla doświadczenia wiary i życia wewnętrznego?, faktycznie wyprowadzają nas poza kwestię dotyczącą bezpośrednio globalizacji, ku temu, co niektórzy określają jako „problem religii” w nowoczesnym świecie. Pytanie zaś, które ów „problem” wyraża, dotyczy tego, czy bez religii można odnaleźć prawdziwe rozwiązanie wyzwań, przed którymi stoi globalizacja.*

Wkrótce po ataku na Światowe Centrum Handlu i Pentagon we wrześniu ubiegłego roku w tygodniku „The Economist” opublikowano artykuł wstępny, w którym analizowano „korzenie nienawiści”, leżące u podłoża tego ataku. Rozpatrywano wiele powodów, dla których ludzie mogą nienawidzić Stanów Zjednoczonych. Powodami tymi mogły być: propozycja amerykańskiego systemu obrony przeciwrakietowej, status Ameryki jako największego producenta gazów wywołujących efekt cieplarniany, odmowa wyrażenia zgody na podleganie obywateli amerykańskich jurysdykcji międzynarodowych trybunałów, dokonana przez Stany Zjednoczone redukcja pomocy dla krajów ubogich oraz dążenie Ameryki do tego, aby w polityce zagranicznej podporządkować zasady moralne swojemu interesowi narodowemu.

Redakcja „The Economist” stwierdzała, że chociaż wszystkie te działania mogły wywołać niezadowolenie, niemożliwe jest, aby stały się motywem któregoś z samobójczych ataków dokonanych 11 września. Podobnie potraktowano kwestię amerykańskiej polityki na Bliskim Wschodzie: mimo że za główne źródło antyamerykańskich nastrojów w świecie arabskim uznano stosunek Ameryki do Palestyńczyków i do Iraku, w artykule przeważała opinia, iż rozważając tę kwestię, nie należy zapominać o wysiłkach administracji amerykańskiej na rzecz porozumienia między Żydami i Palestyńczykami, a także o sukcesie USA w ochronie bośniackich muzułmanów w Kosowie. Przywództwo Ameryki w świecie nie jest idealne, konkludowali autorzy artykułu wstępnego, ale ludzie, którzy nie są z niego zadowoleni, powinni zastanowić się nad tym,

---

\* Poniższy artykuł został po raz pierwszy opublikowany w miesięczniku „First Things” 2002, nr 10(126), s. 47-56. Artykuł ten, pod tytułem *Preliminary Reflection on Globalization and Religion after September 11*, w roku 2001 został wyróżniony Nagrodą Michaela Novaka przyznaną przez Acton Institute w Grand Rapids (USA) – przyp. red.

Wszystkie pozostałe przypisy pochodzą od tłumacza.

jak wyglądałby świat, gdyby zimną wojnę wygrał Związek Radziecki. Jeśli zaś chodzi o powody wydarzeń z 11 września, stwierdzono, że – poza nienawiścią i moralnym zagubieniem – trudno jest wskazać na możliwe wyjaśnienie, jakimi motywami kierowali się ich sprawcy oraz ci, którzy je zaplanowali.

A zatem w kwestii wyjaśnienia motywów, według których działali Mohammed Atta i jego wspólnicy, artykuł ten pozostawiał wiele do życzenia. Mimo że wyraźnie i jednoznacznie odrzucono w nim twierdzenie, że Stany Zjednoczone w pewien sposób same sprowadziły na siebie ataki z 11 września, próba alternatywnego wyjaśnienia tych tragicznych wydarzeń przez tygodnik „The Economist” zakończyła się dokładnie w tym miejscu, w którym się rozpoczęła. Źródła zazdrości, nienawiści i moralnego zagubienia, które powodowały siatką terrorystyczną odpowiedzialną za ataki, pozostały tajemnicą. Dla stałych czytelników tego tygodnika nie powinno być to niespodzianką, gdyż oczywiste źródła wspomnianej zazdrości, nienawiści i moralnego zagubienia można odnaleźć na obszarze dwóch „plamek ślepych”, którymi w przypadku tygodnika „The Economist” są globalizacja i religia. Autorzy artykułu nawet nie wspominają o roli fundamentalizmu islamskiego, a ewentualność, że globalizacja stanowi źródło niezadowolenia, jest przez nich z góry wykluczona jako niedorzeczna. Być może jednak mamy tu do czynienia po prostu z niefortunnym doбором słów. Chociaż bowiem w analizie, której dokonał tygodnik „The Economist”, kwestia globalizacji nie jest w ogóle rozpatrywana, szczegółowo rozważona została możliwość, że wydarzenia z 11 września zostały spowodowane niechęcią do Ameryki z powodu jej odmowy spłaty należności wobec Organizacji Narodów Zjednoczonych.

Pismo to jednak miało wkrótce otrzymać kolejną możliwość ustosunkowania się do kwestii, które wcześniej przeoczyło. Niedługo bowiem po opublikowaniu wspomnianego artykułu wstępnego przez „The Economist”, tygodnik „New Statesman” zamieścił wypowiedź Johna Graya, który otwarcie umieścił globalizację na ławie oskarżonych, religię zaś – zdecydowanie na miejscu dla świadka<sup>1</sup>. Gray dowodził, że upadek komunizmu został wykorzystany przez zwycięski Zachód jako „historyczna możliwość realizacji kolejnego rozległego projektu utopijnego – globalnego wolnego rynku. Świat miał ulec przemianie na podobieństwo zachodniej nowoczesności, zdeformowanej przez ideologię rynku, która tak dalece odbiega od jakiejkolwiek ludzkiej rzeczywistości, jak niegdyś marksizm”. Gray kontynuował tę myśl, dowodząc, że: „uderzające jest to, jak bardzo liberalna filozofia rynku, leżąca u podstaw globalizacji, przypomina marksizm. Obydwie ideologie są bowiem w istocie laickimi religiami, w których eschatologiczne nadzieje i fantazje chrześcijaństwa otrzymują oświeceniowy kształt. W obu historia rozumiana jest jako postęp gatunku, wspierany

<sup>1</sup> Zob. J. Gray, *The Era of Globalisation is Over*, „New Statesman” z 24 IX 2001 (tłum. wszystkich obcojęzycznych cytatów – D. Ch.).

rozwijającą się wiedzą oraz bogactwem, i kulminujący w światowej cywilizacji. Ludzie postrzegani są przede wszystkim w kategoriach ekonomicznych, jako producenci lub konsumenci, którzy – w gruncie rzeczy – podzielają te same wartości i mają identyczne potrzeby. Tradycyjna religia widziana jest jako zjawisko marginalne, które ma wkrótce zaniknąć lub ograniczyć się do sfery prywatnej, gdzie nie będzie już mogło wywoływać wstrząsów politycznych ani wzniecać wojen”. Dla rynkowego liberalizmu „istnieje tylko jedna możliwość: stać się nowoczesnym”. Wolny rynek i indywidualne wartości obowiązują wszystkich, a jeśli „przekonania religijne jakiegoś narodu lub jego wzorce życia rodzinnego stoją temu na przeszkodzie, to, cóż, jest to jego problem. [...] Nie można przyrzadzić omletu, nie rozbijając jajek”.

Zdaniem Graya, po wydarzeniach z 11 września „cały światopogląd, który wspierał wiarę ideologii wolnego rynku w globalizację, stopił się [...] i nie może zostać przywrócony”. Zamożniejsze państwa nie są już zabezpieczone przed chaosem wynikłym z załamania się struktury państwa w Afganistanie, w dużej części Afryki i w części Rosji, co stanowi „bolesny cios zadany przekonaniom, które są podstawą globalnego rynku”. Nawet pojęcie nowoczesności wydaje się dziś wątpliwe. „Czy rzeczywiście wszystkie społeczeństwa mają prędzej czy później połączyć się na bazie tych samych wartości i poglądów?” Państwom należy raczej pozwolić „odnaleźć ich własną wersję nowoczesności lub nie modernizować się w ogóle”. Próba „wymuszenia wszędzie jednakowego stereotypu życia” może jedynie stać się zarzewiem konfliktu. Nigdy nie zrozumieemy wydarzeń z 11 września, konkluduje Gray, jeśli nie nauczymy się widzieć w nich tego, czym są w istocie: „autentycznym odrzuceniem zachodniej nowoczesności”.

Znaczna część wypowiedzi zwróconej przeciwko globalizacji i rynkowemu liberalizmowi, którą Gray przedstawił na łamach pisma „New Statesman”, powtarza argumentację zawartą w jego niedawno opublikowanej książce *False Dawn* [Fałszywy świt – D. Ch.]. Mimo to czas opublikowania artykułu w „New Statesman” i jego prowokacyjny styl pomogły Grayowi zyskać szeroką publiczność, i to do tego stopnia, że „The Economist” poczuł się zmuszony bezpośrednio odnieść się do jego twierdzeń w swoim kolejnym numerze. Redakcja daleka była jednak od podawania w wątpliwość tez Graya, a wymijający ton artykułu wstępnego wydawał się wręcz dowodzić jego racji. Charakteryzując globalizację wprost jako pogląd, że ludziom powinno się zostawić wolność pokojowego prowadzenia wzajemnego handlu, redakcja przywołała studium zamieszczone w tym samym numerze gazety, które wykazywało, że globalizacja nie jest zagrożeniem dla demokracji ani dla państwa dobrobytu, że pozostaje w zgodzie z polityką ochrony środowiska i jest najskuteczniejszą siłą działającą na rzecz ograniczenia ubóstwa w Trzecim Świecie. Biorąc jednak pod uwagę to, że w artykule zamieszczonym w tygodniku „New Statesman” Gray nie kwestionował żadnego z tych punktów, przytoczony argument raczej chybiał celu.

Wymijający charakter miała również odpowiedź tygodnika „The Economist” na istotne twierdzenia Graya. Rozważając kwestię oddziaływania procesów globalizacyjnych na kultury lokalne, w artykule wstępnym (nieco nieszczerze) wskazywano, że interakcje ekonomiczne w systemie rynkowym mają charakter dobrowolny, co oznaczałoby, że jeśli któremuś państwu nie odpowiada kulturowy wpływ globalnego handlu, może ono w nim nie uczestniczyć. Chociaż twierdzenie to może się wydawać teoretycznie prawdziwe, w praktyce autarkię cechuje niewielka atrakcyjność. Jest również prawdą, co stwierdzała dalej redakcja, że jeśli na całym świecie ludzie jadają u McDonalda i noszą buty produkowane przez firmę „Nike”, czynią to z wyboru, nie zaś pod przymusem. Zdaniem redakcji „The Economist” nie musi stąd jednak wynikać, że nie-zachodnie kultury powinny postrzegać globalizację jako zagrożenie większe niż wolność indywidualna. Globalizacja nie jest barierą dla religijnej różnorodności, twierdziła redakcja tygodnika – ale nikt przecież nie twierdzi, że tak jest. Gray mówi raczej, że globalizacja często się łączy z laickim pędem do zepchnięcia religii na peryferia życia i że to ów laicki pęd właśnie, nie zaś religijny imperializm, rodzi troskę. Jeśli zaś twierdzi się, że globalizacja prowadzi do homogenizacji kultury, to do wniosków takich skłania niesiona przez nią sekularyzacja. „The Economist” odrzuca tę tezę, wskazując na różnice między takimi państwami, jak Stany Zjednoczone, Szwecja czy Japonia, w których globalizacja rozwija się przecież od wielu lat w szybkim tempie. Nie dostrzega jednak, że prawdziwym problemem jest upowszechnianie się w świecie pewnej formy instrumentalnej racjonalności oraz istotne zawężenie sensu takich pojęć, jak natura ludzka czy dobrobyt człowieka, które jest podstawą wykształcenia się tej racjonalności.

Wymiana poglądów na temat wydarzeń z 11 września między tygodnikiem „The Economist” a J. Grayem jest istotna z kilku powodów, a jej niezadowalający rezultat należy do najważniejszych z nich. Chociaż dyskusja ta angażuje znakomitego rzecznika globalizacji i znakomitego jej przeciwnika, tym, do czego prowadzi, jest nie tyle wymiana opinii, co dialog głuchych. Dla Graya globalizacja jest ostatnim rewolucyjnym projektem Zachodu, realizowanym w pogoni za millennium. Według pisma „The Economist” globalizacja stanowi pragmatyczne rozszerzenie sprawdzonych rozwiązań ekonomicznych i politycznych na cały świat w celu polepszenia losu zwykłych ludzi we wszystkich jego częściach. Zdaniem Graya żaden człowiek kierujący się dobrą wolą ani charakteryzujący się pewnym poziomem inteligencji nie może być zwolennikiem globalizacji. W świetle poglądów przedstawionych w „The Economist” nikt nie powinien być jej przeciwnikiem. Debata ta toczy się wokół kwestii wolności ekonomicznej, jej uprawnień i granic. Ciężko na tę kwestię rzuca jednak inny problem, dotyczący „czarnego konia”, którym jest religia. Obydwie strony żywią niejasne przekonanie, że religia jest w ten czy w inny sposób ważna, ale to, gdzie należy szukać dla niej miejsca i jaką rolę odgrywa, pozostaje w ich stanowiskach niejasne.

Wydarzenia z 11 września sprawiają jednak, że potrzebna jest nam dużo jaśniejsza świadomość co do wielu spraw. Najważniejsze z tych spraw to niewątpliwie globalizacja i religia. Próbując zrozumieć głębiej, jak istotny jest związek między globalizacją a religią, warto sięgnąć do myśli bezstronnego obserwatora. Naturalny wybór do tej roli stanowi papież Jan Paweł II. Jego pontyfikat cechuje bowiem niespotykane głębokie i sięgające szczegółowych problemów zaangażowanie w kwestie dotyczące kultury oraz sił, które mają na nią negatywny wpływ, a wśród tych sił nie bez znaczenia jest gospodarka. Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, pochodząca z 1991 roku, nadała nowy wymiar nauczaniu społecznemu Kościoła. Podkreśliła niezastąpioną rolę, jaką odniesienie do transcendencji odgrywa w zagwarantowaniu owocnego funkcjonowania wolności nie tylko w życiu jednostki, ale także w życiu społeczeństwa, społeczności politycznej i gospodarczej. Bez odniesienia do transcendentnej rzeczywistości, które jest konstytutywne dla życia ludzkiego, ryzykujemy, że otwarte społeczeństwo, demokracja i wolna gospodarka będą się niewiele różnić od instytucji służących niekończącej się pogoni za władzą. „Wolność [...] w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (CA, nr 46). Akcentowanie przez Papieża związku wolności z prawdą ma różnorodne implikacje, a jedną z nich jest jednoznaczna, jeśli nawet warunkowa, pochwała gospodarki rynkowej, która powinna być „ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej” (nr 42).

Pod koniec encykliki *Centesimus annus* Papież zwięźle omawia globalizację w kontekście promowania sprawiedliwości i zapewnienia możliwości „włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym Narodom, które są z niego wykluczone czy pozostawione na uboczu” (nr 58). Spełnienie tego postulatu będzie wymagało zmiany zarówno stylu życia i wzorców konsumpcji, jak i zmiany „utrwalonych struktur władzy, na których opierają się dziś społeczeństwa” (tamże). Dążąc do tego celu, globalizacji gospodarczej nie należy uznawać za zjawisko negatywne, „gdyż może [ono] stwarzać niezwykle możliwości osiągnięcia większego dobrobytu” (tamże). Najważniejsze wyzwanie polega na stworzeniu odpowiedniej struktury, wewnątrz której będzie mogła rozwijać się globalizacja. Papież zauważa, iż zadanie to przekracza kompetencje pojedynczego państwa, „choćby najpotężniejszego” (tamże), i będzie wymagało większej współpracy zarówno poszczególnych krajów, jak i międzynarodowych organizacji. „Niewątpliwie w tej dziedzinie wiele pozostaje do zrobienia” (tamże), napisał Papież już w roku 1991, przede wszystkim po to, aby „instytucje te brały zawsze w stosownej mierze pod uwagę te Narody i Kraje, które nie mają dużego znaczenia na rynku międzynarodowym, ale najdotkliwiej cierpią z powodu niedostatku i które najbardziej potrzebują pomocy, aby się rozwijać” (tamże).

Poparcie dla wolnego rynku, które Jan Paweł II wyraził w encyklice *Centesimus annus*, zostało uznane przez niektórych komentatorów za przełom, a nawet za zerwanie przez Papieża z tradycyjnym nauczaniem społecznym Kościoła. Niewątpliwie niektórzy dziewiętnastowieczni papieże byli zdecydowanie bardziej sceptyczni, jeśli nie wprost wrodozy, formom, które w ich czasach przybierały demokracja i kapitalizm. Dokonana przez Jana Pawła II analiza globalizacji wyraźnie jednak wskazuje, że encyklikę *Centesimus annus* należy odczytywać w tradycji papieskiego nauczania społecznego powstałego w ciągu całego dwudziestego wieku. Jak wykazał Samuel Gregg, to, co dziś nazywamy globalizacją, od początku stanowiło przedmiot dokładnej analizy papieży<sup>2</sup>. W encyklice *Mater et Magistra* z roku 1961 Jan XXIII zwrócił uwagę na „wzrost «uspołecznienia»” (nr 59) w nowoczesnym życiu, szczególnie na poziomie międzynarodowym. Ówczesnemu papieżowi nie chodziło jedynie o fakt powstawania różnych nowych instytucji, ale o ich wciąż rosnącą, złożoną współzależność. Zjawisko, na temat którego wypowiedział się Jan XXIII, było następnie (w sposób niezbyt zręczny) określane jako socjalizacja, a w jego analizie nie koncentrowano się raczej na kwestiach gospodarczych, ale na szerszej relacji między światem rozwiniętym a obszarami rozwijającymi się. Jan XXIII postrzegał jednak odpowiedzialność Kościoła wobec „socjalizacji” w taki sam sposób, w jaki Jan Paweł II postrzega dziś odpowiedzialność Kościoła wobec globalizacji. Przedmiotem troski bowiem jest nawet nie tyle samo zjawisko, co forma, którą ono przyjmuje, oraz jego zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki dla rozwoju ludzkiego.

W swoim przemówieniu do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych w kwietniu 2001 roku Jan Paweł II sam wyraźnie wypowiedział się na ten temat: „Globalizacja nie jest a priori dobra ani zła. Będzie taka, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu”<sup>3</sup>. Papież podkreślił, że od czasu upadku komunizmu „ludzkość weszła w nową fazę, w której, jak się zdaje, gospodarka rynkowa opanowała prawie cały świat”<sup>4</sup>. Chociaż globalizacja spowodowała większe wzajemne powiązanie gospodarek oraz społeczeństw i silnie działa na rzecz eliminacji „przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów”<sup>5</sup>, przynosi także „ewolucję sys-

<sup>2</sup> Zob. S. Gregg, *Globalization and the Insights of Catholic Social Teaching*, „Journal of Market and Morality” 4(2001) nr 1 (Spring), s. 1-13.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

temów społecznych i kultur”<sup>6</sup>. To ostatnie sformułowanie wyraża kluczowe pytania, które należy postawić odnośnie do tego, co „uczyniliśmy” do tej pory z globalizacją: Czy sprzyja ona sprawiedliwości? Czy szanuje kultury? Czy wyzwala ludzi? Czy służy wolności, czy też jej przeciwdziała? Czy służy prawdzie o osobie ludzkiej, czy się jej sprzeciwia?

W innym przemówieniu na ten sam temat, wygłoszonym w listopadzie 2001 roku, Jan Paweł II podkreślił, że do Kościoła „kierowane są prośby o rozeznanie i ocenę kulturowego novum, będącego rezultatem globalizacji”<sup>7</sup>. Rozeznanie to ma za swój podstawowy przedmiot obraz człowieka, który proponuje globalizacja, formę kultury, którą globalizacja faworyzuje, i przestrzeń, którą pozostawia „wierze i życiu duchowemu”<sup>8</sup>. To właśnie „kulturowe aspekty globalizacji”<sup>9</sup> stanowią „dla wspólnoty chrześcijańskiej przedmiot szczególnego zainteresowania”<sup>10</sup>, chociaż wszelka ocena dotyczy tu z konieczności również aspektu gospodarczego. W przemówieniu tym, podobnie jak w encyklice *Centesimus annus*, Papież jasno stwierdza, że o ile globalizacja „nie jest ujęta w ramy systemu prawnego” (CA, nr 42), o tyle jej kulturowy i etyczny wpływ będzie zdecydowanie negatywny. W tej sytuacji logika rynku staje się „nośnikiem nowej kultury”<sup>11</sup>. „Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości”<sup>12</sup>. Z tego powodu: „Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniu, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo, i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu.

Problem polega na tym, że postęp technologiczny i zmiany w stosunkach pracy dokonują się zbyt szybko, aby kultura mogła na nie właściwie zareagować. Zabezpieczenia socjalne, prawne i kulturowe – powstałe jako owoc ludzkich działań w obronie wspólnego dobra – są nieodzowne, jeśli jednostki i społeczności mają zachować swoją centralną rolę. Globalizacja jednak grozi często zniszczeniem tych pieczołowicie tworzonych struktur, narzucając nowe style pracy, życia i organizowania wspólnot”<sup>13</sup>.

Szczególną uwagę należy zwracać na niebezpieczeństwo, na które narażone są grupy i instytucje pośrednie. Bez względu na ich rolę w życiu kulturalnym i społecznym oraz w promowaniu wolności indywidualnej i politycznej, każdy system gospodarczy, który niszczy grupy i instytucje pośrednie, odmawia sa-

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, Watykan, 8 XI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 44.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> T e n ż e, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

memu sobie prawomocności i podkopyuje swoją substancjalność. Michael Novak dowodzi, że międzynarodowy system gospodarczy, jeśli ma być prawdziwie zaangażowany na rzecz wyzwolenia ubogich na całym świecie z więzienia ubóstwa, musi wykorzystywać instytucje, które opierają się na dobrowolnej współpracy i jej sprzyjają. System taki wykazywałby pewien rodzaj powszechnej solidarności, połączonej ze zdrową praktyką subsydiarności, a lokalne społeczności odgrywałyby w nim zasadniczą rolę w procesie podejmowania decyzji i stanowiłyby główne źródło inicjatywy i energii społecznej. Tendencja do podkopywania roli instytucji pośrednich, którą zauważa Jan Paweł II, jest absolutnie nie do pogodzenia z prezentowaną przez Novaka wizją tego, czym mogłaby się stać globalizacja, i raczej budzi skojarzenie z radykalną ideologią kapitalizmu, która odmawia nawet rozpatrywania tych problemów, „pozostawiając ze ślełą wiarą ich rozwiązanie swobodnej grze sił rynkowych” (CA, nr 42). Co więcej, wizja Novaka wskazuje również na doniosłość prawnych zabezpieczeń, o których w przemówieniu do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych wspomina Jan Paweł II<sup>14</sup> i których konieczność dostrzegana jest również przez takich komentatorów, jak Novak. Innymi słowy, rządy i agencje międzynarodowe mają do odegrania ważną rolę. Realizacja tego, co Jan Paweł II określa w *Centesimus annus* jako „społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo” (nr 35), domaga się, „by poprzez odpowiednią kontrolę ze strony sił społecznych i Państwa było zagwarantowane zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa” (tamże).

Ważne jest podkreślenie tego, że wypowiadając się na temat globalizacji, Jan Paweł II nie wkracza w publiczną debatę niczym partyzant. Z perspektywy Kościoła bowiem globalizacja jest zjawiskiem, które należy głęboko przeanalizować, aby wszelkie wywołane przez nią kwestie moralne mogły zostać przedyskutowane na bazie obiektywnej wiedzy. Troska Papieża o wpływ, jaki globalizacja może wywierać na te instytucje społeczne, które czasami bywają określane jako pośrednie, nie jest bezpodstawna. W swoim wystąpieniu przedstawionym podczas VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, w kwietniu 2001 roku, profesor Paul H. Dembinski dowodził, że erozja instytucji pośrednich może być funkcją integracji międzynarodowych rynków i ciągłego powiększania się „szerokości informacji”<sup>15</sup>, które umożliwia technologia informatyczna. Dzieje się tak w szczególności wówczas, gdy dochodzi do wpływu rynków finansowych na gospodarki i przedsiębiorstwa lokalne. Globalna informacja, wykorzystywana dla określenia wartości aktywów i możli-

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> P. H. D e m b i n s k i, *The New Global Economy: Emerging Forms of (Inter)Dependence*, w: The Pontifical Academy of Social Sciences, *Globalization: Ethical and Institutional Concerns*, Vatican City 2001, s. 93.



wych wyników lokalnych przedsięwzięć gospodarczych, stawia je „w perspektywie sztucznej i iluzorycznej «totalności»”<sup>16</sup>. Zwykła zmiana cen akcji spowodowana tą informacją wymusza na lokalnym przedsięwzięciu reakcję na wydarzenia, które mogą nie mieć żadnego związku z jego działalnością i nad którymi nie ma ono żadnej kontroli, ale od których „uzależniono je wskutek integracyjnego działania rynków finansowych”<sup>17</sup>. „Za pomocą swoich decyzji, podmioty społeczne, przedsiębiorstwa czy rządy mogą wpływać jedynie na niektóre obszary rzeczywistości, lecz wskutek oddziaływania na nie integracyjnej siły rynków finansowych są one narażone na konieczność reagowania na o wiele szerszy zakres informacji i czynników. W tym względzie można dowodzić, że poszerzanie się zakresu informacji, który musi być uwzględniany przez rynki finansowe, zwiększa asymetrię w pętli sprzężenia zwrotnego między rynkami finansowymi a podstawowymi elementami faktycznie funkcjonującej gospodarki. W przypadku przedsiębiorstw średniej wielkości czy też mniejszych państw asymetria między zakresem globalnej informacji, wykorzystywanej w celu oszacowania wartości reprezentowanych przez nie aktywów, a faktycznym zasięgiem wpływu podmiotu gospodarczego jest szczególnie silna. W rezultacie, szczególnie w przypadku małych graczy ekonomicznych, współzależność ta przekształca się w ich uzależnienie od wyroku rynków finansowych”<sup>18</sup>.

Integracja na tym obszarze okazuje się zatem w rezultacie „postępującym zanikiem wszelkich pozostałości subsydiarności w dziedzinie pieniądza i finansów”<sup>19</sup>. Dembinski wyjaśnia także, w jaki sposób globalny rynek, działający bez dobrodziejstwa odpowiedniej struktury prawnej i społecznej kontroli, narzuca jednostkowym działaniom „swoją sposób myślenia i działania”<sup>20</sup> oraz „kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości”<sup>21</sup>. Jeśli uznajemy, że życie gospodarcze jest jednym z wielu aspektów życia, to stosowanie konsekwencjalistycznej i utylitarnej formuły „działania racjonalnego”, która jest właściwa w przypadku procesu podejmowania decyzji w dziedzinie czysto ekonomicznej, musi zostać ograniczone do tej tylko dziedziny. Im ważniejsza jednak w życiu społeczności będzie gospodarka, tym trudniejsze stanie się zapobieganie różnym odmianom myślenia egoistycznego, przenikającym inne sfery życia.

Ważna rola gospodarki rynkowej płynie dzisiaj z jej ogromnego potencjału możliwości wytwarzania bogactwa. Zanim jednak prawda ta została uznana ogólnie za oczywistą, życie gospodarcze nabrało znaczenia z powodu roli, którą odgrywało w stabilizowaniu życia społecznego. Dembinski dowodzi, że jedno z głównych pytań osiemnastowiecznej filozofii politycznej dotyczyło tego, jak

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 93n.

<sup>19</sup> Tamże, s. 94.

<sup>20</sup> J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

<sup>21</sup> Tamże.

okiełznać czy też zharmonizować ludzkie namiętności w celu osiągnięcia trwałszej stabilizacji społecznej. Przełomu w tym zakresie dokonał Adam Smith, wskazując na tożsamość jednostkowego interesu, zmierzającego do polepszenia warunków życiowych, i społecznego dobrobytu oraz spokoju. Pozostawienie ludziom wolności działania jest niewątpliwie znacznie łatwiejsze do wykonania niż sprawowanie kontroli nad ludzkimi namiętnościami. To zaś rozwiązanie problemu stabilności społecznej stało się jednym z powodów ogromnego sukcesu książki *O bogactwie narodów* (1776).

Smith był oczywiście filozofem moralistą i jednostkowy interes, realizowany w warunkach uczciwości i przyzwoitości, postrzegał, jak twierdzi Gertrude Himmelfarb, jako „zasadę moralną sprzyjającą interesowi ogólnemu”<sup>22</sup>. Nie pragnął on uznania gospodarki za dziedzinę całkowicie niezależną od polityki, religii czy od społeczeństwa. Pojawienie się takiej tendencji jest natomiast po części skutkiem nieprzewidywalnych i wzajemnie niepołączonych z sobą zjawisk, takich jak upadek wiary religijnej. W pewnym sensie jednak tendencja ta jest konsekwencją ogromnego sukcesu idei Smitha, stosowanych w praktyce ekonomicznej i w zabezpieczaniu społecznej stabilizacji. Erozja przekonań religijnych na Zachodzie i pojawienie się różnych odmian filozofii materialistycznej i utylitarystycznej sprawiły, że rozciągnięcie „gospodarczych” sposobów myślenia na resztę życia stało się niemal nieuniknione. Z drugiej strony jednak, pragnienie powielenia ekonomicznego sukcesu Zachodu przez inne kultury działało na rzecz otwartości w nich na te właśnie sposoby myślenia, które z kolei – szybko wychodząc poza sferę gospodarczą – zaczęły służyć nie tyle jako instrumenty przyjmowania kultury Zachodu (jak się często utrzymuje), ile jako instrumenty sekularyzacji. Na Zachodzie te sposoby myślenia zbiegają się z mentalnością konsumpcyjną, która stale podwyższa kryterium „przyzwoitego” czy też „normalnego” życia, wymagając, jak twierdzi Dembinski, utrzymywania „coraz wyższego poziomu dochodu”<sup>23</sup>. To z kolei ma coraz silniejszy wpływ „na sposób, w jaki [ludzie] dzielą swój czas pomiędzy działania rynkowe i nie-rynkowe”<sup>24</sup>. Mówi o tym także Pierre Manent, twierdząc, że zysk, nie zaś religia, jest duszą tego bezdusznego świata, w którym człowiek musi pracować się, aby przeżyć<sup>25</sup>.

Papież ma zatem rację, wskazując, że w wyniku działania procesów globalizacyjnych ludzie żyjący w innych kulturach mają wrażenie, iż narzucone im zostają „nowe skale wartości, opierające się na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających ja-

<sup>22</sup> G. H i m m e l f a r b, *The Idea of Compassion: The British vs the French Enlightenment*, „The Public Interest”, nr 145, Fall 2001 ([http:// www.thepublicinterest.com/](http://www.thepublicinterest.com/)).

<sup>23</sup> D e m b i n s k i, dz. cyt., s. 97.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Zob. P. M a n e n t, *The City of Man*, Princeton 1998.

kiemukolwiek otwarciu na Transcendencję”<sup>26</sup>. Ludzie czują, że są deptani przez „bezosobowe mechanizmy”<sup>27</sup> i tracą poczucie tożsamości i godności, a ich kultury nie są akceptowane i szanowane w ich oryginalności i bogactwie<sup>28</sup>. Globalizacja „będzie taka, jaką uczynią ją ludzie”<sup>29</sup>. Rozważając, co do tej pory uczyniliśmy z globalizacją i czym może się ona stać, dostrzegamy, jak istotny wydaje się jej wpływ na kulturę i społeczeństwo. Można by nawet stwierdzić, że kwestia ta okazała się ważniejsza od problemu ekonomicznych oddziaływań globalizacji. Jak wskazuje John Lloyd, może to być spowodowane faktem, iż trudno jest „obalić twierdzenie, że – ogólnie rzecz biorąc – system wolnego handlu jest dobry tak dla bogatych, jak i dla biednych, i że im bardziej otwarte jest biedne państwo, tym bardziej prawdopodobne jest to, że się ono wzbogaci”<sup>30</sup>. Podejście Jana Pawła II do globalizacji wydaje się potwierdzać opinię Lloyda. Pytania, które według Papieża powinniśmy sobie postawić: Jaki obraz człowieka proponuje globalizacja? Którą kulturę faworyzuje? Czy pozostawia przestrzeń dla doświadczenia wiary i życia wewnętrznego?, faktycznie wyprzedzają nas poza kwestie dotyczące bezpośrednio globalizacji, ku temu, co niektórzy określają jako „problem religii” w nowoczesnym świecie. Pytanie zaś, które ów „problem” wyraża, dotyczy tego, czy bez religii można odnaleźć prawdziwe rozwiązanie wyzwań, przed którymi stoi globalizacja.

Apelując o to, aby globalizacja „respektowała wielość kultur”<sup>31</sup>, Jan Paweł II apeluje o szacunek dla wolności. Globalizacja „nie może odbierać ubogim tego, co pozostaje dla nich najcenniejsze, w tym ich wierzeń i praktyk religijnych, ponieważ autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności”<sup>32</sup>. Wielu ludzi jednak dyskutowałoby z tym poglądem i utrzymywałoby, że przekonania religijne są w istocie zasadniczą przeszkodą w poszerzaniu i utwierdzaniu zakresu wolności. Michael Lind na przykład dowodzi, że walka z terroryzmem nie jest walką chrześcijaństwa z islamem, ale walką cywilizacji humanistycznej z cywilizacją religijną. Twierdzi on, że tradycja judeochrześcijańska w niczym nie przyczyniła się do rozwoju wolnego, „tolerancyjnego, indywidualistycznego, skomercjalizowanego społeczeństwa”<sup>33</sup> na Zachodzie. Chrześcijaństwo „zawsze miało dużo mniej wspólnego z cywilizacją humanistyczną niż z ortodoksyjnym islamem”<sup>34</sup>. Wzajemna

<sup>26</sup> J a n P a w e ł I I, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> T e n ż e, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

<sup>30</sup> J. L l o y d, *The New Deal*, „Prospect” 2002, nr 12 (80), (<http://www.prospect-magazine.co.uk/>).

<sup>31</sup> J a n P a w e ł I I, *Globalizacja i etyka*, s. 43.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> M. L i n d, *Which Civilisation?*, „Prospect” 2001, nr 11 (68), (<http://www.prospect-magazine.co.uk/>).

<sup>34</sup> Tamże.

wrogość między z jednej strony chrześcijaństwem i islamem, a rozumem z drugiej, jest wyraźnie widoczna w opozycji obu tych religii wobec „feminizmu, praw dla homoseksualistów, aborcji, antykoncepcji i wolności od cenzury”<sup>35</sup> i nie sposób znaleźć racjonalnej podstawy dla podania tego faktu w wątpliwość. „Dalekie od bycia źródłem cywilizacji humanistycznej [...] chrześcijaństwo jest nie do pogodzenia z liberalnym, demokratycznym, zsekularyzowanym społeczeństwem, którego gospodarka opiera się na naukach stosowanych i na handlowej wymianie”<sup>36</sup> – twierdzi Lind.

Andrew Sullivan z kolei napisał, że jedną z pozytywnych rzeczy, które wynikną z wydarzeń 11 września jest to, że osłabnie teraz wpływ „teokonserwatystów”, takich jak Michael Novak, ks. Richard John Neuhaus (którego Lind oskarżył o „otwarte flirtowanie z nawoływaniem do buntu” podczas sympozjum „End of Democracy?” [Koniec demokracji – D. Ch.]<sup>37</sup>) czy też Marvin Olasky z administracji prezydenta G. W. Busha. W końcu „trudno jest prowadzić wojnę przeciwko polityczno-religijnemu ekstremizmowi, jeśli przymyka się oko na jego słabsze odmiany we własnej politycznej koalicji”<sup>38</sup>. Argument, że wolne społeczeństwo potrzebuje transcendentnych punktów odniesienia, jest równoważny opowiedzeniu się za „totalną fuzją religii i polityki”<sup>39</sup> w poszukiwaniu „teokratycznego porządku”<sup>40</sup>.

Jan Paweł II wypowiedział się bezpośrednio na temat tego sposobu myślenia w encyklice *Centesimus annus*: „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” (nr 44). Kościół zdaje sobie sprawę z „niebezpieczeństwa fanatyzmu czy indywidualizmu” (nr 46), w których ludzie „w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra” (tamże). Jednak „prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe” (tamże).

Nie jest to myśl nowa, ale jak zauważył George Weigel, projekt uczynienia Stanów Zjednoczonych krajem, w którym dla religijnie ugruntowanych wartości i argumentów nie ma miejsca w życiu publicznym, kontynuowany jest do

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> *The End of Democracy? The Judicial Usurpation of Democracy*, „First Things” 1996, nr 11 (68).

<sup>38</sup> A. Sullivan, *The War and the Right. After September 11 Not Only the Left Has Problems*, „The New Republic” z 6 XII 2001, (<http://www.andrewsullivan.com>).

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

dzisiaj. Kościół katolicki postrzegany jest jako największa przeszkoda instytucjonalna w realizacji tego celu i mimo że w ciągu ostatnich trzydziestu lat stał się on głównym światowym instytucjonalnym promotorem projektu demokratycznego (przede wszystkim na obszarze Europy Środkowo-Wschodniej, Filipin i Ameryki Łacińskiej), to nadal spotyka się z zarzutem, że jest nieuleczalnie antydemokratyczny. Jak jednak wykazuje Weigel, zarzucanie katolicyzmowi tego, że stanowi on niebezpieczeństwo dla demokracji, jest podnoszeniem problemu pozornego, przykrywającego zupełnie inną kwestię, a mianowicie problem, czym powinna być demokracja<sup>41</sup>. Nie jest to spór, który toczy się jedynie w Ameryce. Anthony Fisher OP, jeden z wiodących australijskich bioetyków, wypowiedział się ostatnio na temat ważnej konferencji dotyczącej sztucznych technik reprodukcyjnych, która miała miejsce w Melbourne. W jednym z wygłoszonych podczas niej odczytów prelegent opowiadał się stanowczo za tym, aby w kwestii technik sztucznej reprodukcji rządu i agencje rządowe nie godziły się na przyjmowanie przedłożeń od grup takich, jak Kościół katolicki, ponieważ kwestie te nie dotyczą bezpośrednio tych grup, a także dlatego, że Kościół nie ma żadnej specjalnej prerogatywy, aby mógł reprezentować dzieci czy wypowiadać się w kwestii moralności. Prelegent twierdził dalej, że demokracja nie dotyczy w żaden sposób moralności, a jedynie szacunku dla indywidualnego wyboru<sup>42</sup>.

Według Jana Pawła II pogląd taki jest nie do pogodzenia z autentyczną demokracją. Założenie, że „filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej” (CA, nr 46), toruje drogę dla „instrumentalizacji idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza” (tamże). Podobny mechanizm można zaobserwować także na przykładzie naruszających wszelkie granice działań podejmowanych w biotechnologii, a napędzanych przez pragnienie zysku finansowego. „Demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (tamże) i jeśli wartości nie są „zakorzenione w samej naturze człowieka”<sup>43</sup>, to będą raczej służyć wyłącznie usprawiedliwieniu czy też uzasadnieniu systemu niż „zabezpieczeniu wszystkiego, co ludzkie w każdym systemie”<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Zob. G. Weigel, „*Centesimus annus*” a przyszłość demokracji: powtórna lektura, w: Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”. Tekst i komentarze, Lublin 1998, s. 115-131.

<sup>42</sup> Zob. A. Fisher, *From „Evangelii nuntiandi” to „Ecclesia in Oceania” and Beyond*, Conference of the Fellowship of Catholic Scholars (Australia) and the John Paul II Institute (Melbourne), 24 XI 2001 (<http://www.jp2institute.org/news/14html/>).

<sup>43</sup> Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

<sup>44</sup> Tamże.

Demokracja nie jest po prostu zbiorem rozwiązań instytucjonalnych, które zaczną same sprawnie funkcjonować, jeśli tylko zostaną wprowadzone. Zdaniem Weigla „demokracja jest sposobem życia publicznego, sposobem stanowienia społeczności politycznej”<sup>45</sup>, a jeśli ma ona funkcjonować, to potrzebna jest przeważająca liczba ludzi, którzy „uczynili swoimi wartości i prawdy moralne, uczące nas, jak być obywatelsko odpowiedzialnymi, tolerancyjnymi, pełnymi szacunku, jednym słowem – demokratycznymi”<sup>46</sup>. Same instytucje nie są wystarczające, a demokracja, która nie uwzględnia wiążących norm moralnych jako horyzontu swojego życia publicznego z tego powodu, że prawdę moralną uznaje albo za złudną, albo za sekciarską, prowadzi do sytuacji, w której problemy można rozwiązywać jedynie przez odwołanie się do argumentu siły, stosowanego poprzez zawłaszczenie tych instytucji i kontrolę nad nimi. Jak wskazywał Leszek Kołakowski, bez prawdy demokratyczna wolność staje się dziedziną, w której wszystko jest możliwe. Nie jest to triumf ducha ludzkiego, lecz jego głęboka porażka.

Potrzeba związania wolności z prawdą nie jest charakterystyczna wyłącznie dla Zachodu. Ponieważ wypływa ona z podstawowej prawdy o ludzkim życiu i o kulturze, jest prawdziwa w odniesieniu do ludzkiego życia i do kultury w każdym miejscu świata. Jak zatem argument dotyczący roli wiary w podtrzymywaniu i kontynuowaniu autentycznej demokracji na Zachodzie przekłada się na rzeczywistość innych kultur i innych sytuacji? W szczególności, jak przekłada się on na rzeczywistość świata islamu? Samo postawienie tego pytania w kontekście wydarzeń z 11 września wskazuje, iż łatwo w odpowiedzi na nie wysunąć świecki argument, że religia nie jest przychylna rozwojowi królestwa wolności, że obecna w procesach globalizacyjnych tendencja do sekularyzacji jest siłą prowadzącą do wyzwolenia człowieka oraz że w kulturze, w której wiara religijna stanowi podstawowe zaangażowanie emocjonalne ludzi, nie ma gwarancji dla wolności. Pójście w tym kierunku prowadzi jednak w ślepy zaułek. Jak dostrzegliśmy bowiem, istnieje bardzo realne niebezpieczeństwo, że globalizacja będzie służyć jako środek rozprzestrzeniania na świecie tych problemów, które reżim wolności-bez-prawdy wywołał w kulturze Zachodu. To, jak islam może twórczo odpowiedzieć na niebezpieczeństwo tego rodzaju, nie zamykając się w sobie ani nie zwracając się przeciwko reszcie świata, nie jest natychmiast oczywiste.

Pozornie relacja między demokracją a islamem wydaje się w najlepszym razie niespokojna. Coroczne badanie prowadzone przez Freedom House wykazało, że w latach 1999-2000 mniej niż jedna czwarta z czterdziestu siedmiu państw muzułmańskich na świecie stanowiła demokracje przedstawicielskie

<sup>45</sup> G. Weigel, *The Truth of Catholicism: Ten Controversies Explored*, Washington 2001 (<http://www.eppc.org/>).

<sup>46</sup> Tamże.

(w porównaniu z ponad trzema czwartymi stu czterdziestu siedmiu państw niemuzułmańskich). Państwa muzułmańskie stanowiły siedem z dziesięciu państw na świecie, w których dopuszczany był najmniejszy zakres wolności. Inne porównania w tej skali również nie przemawiały na korzyść tych państw. W badaniu przeprowadzonym przez Freedom House 58% państw niemuzułmańskich zostało natomiast sklasyfikowane jako państwa wolne (tzn. w pełni demokratyczne), 14% – jako państwa, które nie są wolne (tzn. stanowią pewne formy dyktatury), a pozostałe 28% – jako państwa częściowo wolne. Spośród czterdziestu siedmiu państw muzułmańskich jednak tylko jedno (Mali) uznano za państwo wolne, wśród pozostałych zaś za częściowo wolne uznano 38%, a 60% określono jako państwa, w których nie ma wolności.

Joshua Muravchik zauważył, iż liczby te ujawniają, że wśród krajów pozbawionych wolności państwa muzułmańskie stanowią zdecydowaną większość<sup>47</sup>. Muravchik dowodzi, że sytuacja ta nie jest wynikiem ubóstwa – państwa afrykańskie, które również brały udział w badaniu, mają bowiem roczny dochód na mieszkańca równy około połowie przeciętnego dochodu w krajach muzułmańskich, lecz znacznie wyższe notowania dotyczące wolności. Sytuacji tej nie powoduje również sama religia – z badań przeprowadzonych w przeszłości przez Freedom House wynika, że dwadzieścia lat temu notowania poziomu wolności dopuszczanej w państwach muzułmańskich były znacznie wyższe. W tym kontekście powinniśmy również przypomnieć sobie, iż niegdyś zwykło się mawiać, że wartości konfucjańskie w Azji i katolicyzm w Ameryce Łacińskiej oznaczają, że w regionach tych nigdy nie rozwinie się demokracja.

Muravchik zauważa, że perspektywy dla demokracji w krajach muzułmańskich są najbardziej ponure na Bliskim Wschodzie. Opisując ten stan rzeczy, wskazuje on na pojawienie się na tamtym terenie islamskich ekstremistów oraz na wywołany przez nie cykl przemocy i represji w sytuacji, gdy laickie reżimy, istniejące tam od początku okresu postkolonialnego, zmagają się z utrzymaniem swojej władzy. Wyjaśnienie to jednak nie tłumaczy pojawienia się islamskich ekstremistów ani też nie rzuca światła na znacznie szerszą kwestię kultury islamskiej i problemu jej otwarcia się na wolność. Radykalny islam dzieli z socjalizmem, sekularyzmem i panarabskim nacjonalizmem, który był jego poprzednikiem w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, pragnienie przywrócenia prestiżu i siły państwom muzułmańskim w odpowiedzi na dominację Zachodu. Laicy zwolennicy modernizacji usiłowali przywrócić wielkość islamowi, przyjmując z Zachodu idee i techniczne innowacje, aby przezwyciężyć dziedzictwo korupcji, niekompetencji i niepowodzeń pozostawione przez imperium otomańskie. Również islamizm pragnie przywrócić wiel-

<sup>47</sup> Zob. J. M u r a v c h i k, *Freedom in the Arab World*, „The Weekly Standard” z 31 XII 2001-7 I 2002 (<http://www.aei.org/oti13656.htm>).

kość religii muzułmańskiej oraz przewyciężyć dziedzictwo niekompetencji i niepowodzeń, ale preferowanym w nim środkiem działania jest odnowa ahistorycznego, „czystego” islamu i przekształcenie narodu w wierną wspólnotę religijną.

Chociaż obydwie te podejścia napędzane były pragnieniem zmanifestowania niezależności islamu i przedstawiały się jako ruchy na rzecz stawienia oporu Zachodowi i przeciwstawienia się mu, obydwie zostały w stopniu decydującym ukształtowane przez wpływy zachodnie. Oczywiście jest, dlaczego było tak w przypadku ideologii reprezentowanych przez laickich zwolenników modernizacji. Sekularyzm, socjalizm i nacjonalizm nie były ideami, które w sposób naturalny pojawiły się w świecie islamskim. Sekularyzm łączył się z odrzuceniem „upadłej” kultury religijnej. Nacjonalizm i socjalizm były nie mniej atrakcyjne z powodu swojej niechęci do demokracji i do kapitalizmu, co przekonująco wykazał Bernard Lewis<sup>48</sup>. Akceptacji tych ideologii towarzyszyło zarozumiałe przekonanie, że pomimo swojej słabości nawet laickie państwa islamskie reprezentują bardziej „duchową” i bardziej autentyczną „cywilizację” niż pozbawiony duszy konsumpcyjny świat imperialistycznego Zachodu.

Stosunek radykalnego islamu do wpływów zachodnich jest znacznie bardziej zawyły. Korzenie islamskiego ekstremizmu, w postaci, w jakiej mamy z nim dziś do czynienia, sięgają Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, które zostało założone w Egipcie w roku 1928 przez Hasana Al-Bannę. Po drugiej wojnie światowej stowarzyszenie to nabierało coraz bardziej radykalnego charakteru, a po konflikcie z G. Naserem, przy pomocy Arabii Saudyjskiej, przekształciło się w organizację międzynarodową. Jednym z jego najważniejszych działaczy był Sajjid Kutb (1906-1966), często przedstawiany jako intelektualny mentor nowoczesnego islamizmu, jako ideolog, który wywarł potężny wpływ na radykalizm islamski. Od jego czasów jednym z centralnych założeń islamskiego fundamentalizmu stało się przekonanie, że polityka łączy się nie tylko z konfrontacją konkurujących organizacji politycznych, ale z konfrontacją całych systemów politycznych. Mimo to, tworząc swoją filozofię, Kutb w znacznym stopniu opierał się na ideach zachodnich, w szczególności zaś na witalistycznym ujęciu kultury reprezentowanym przez H. Bergsona oraz na egzystencjalistycznych ideach zaangażowania zorientowanego na działanie.

Pierwsza radykalna grupa, która powstała w Egipcie po dokonanej przez reżim egzekucji Kutba, poszła o krok dalej, czerpiąc inspirację nie tylko z „islamskich idei”, ale również z propagandy czynu grupy Baader-Meinhof. Ajatollah Sajjid Rouhallah Chomeini, którego radykalizm wynikał z przeciwstawienia się próbom podziału ogromnych posiadłości ziemskich, pomagających

<sup>48</sup> Zob. np. B. Lewis, *Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview*, „Journal of Democracy” 7(1996) nr 2, s. 52-63.



utrzymać siłę religijnego ruchu szyitów w Iranie, również pozostawał pod wpływem zachodniej myśli, szczególnie idei J.-P. Sartre'a i – co nie bez znaczenia – K. Marksa. Dalekie od typowo islamskiego charakteru ideologie, jakimi kierują się muzułmańscy radykałowie, są hybrydami, które odzwierciedlają wypracowaną formułę ich zaangażowania w nowoczesność i w świat Zachodu. Niewątpliwie pozostaje to, że ta konkretna formuła zaangażowania jest bezowocna, gdyż źródła, z których korzystają ci ideolodzy, zamykają ich w polityczno-filozoficznym dyskursie, który Zachód prowadził w latach trzydziestych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku.

Niezadowolenie, któremu daje wyraz radykalny islam, jest do pewnego stopnia podobne do tego rodzaju niezadowolenia, które stało się pożywką ekstremistycznych grup politycznych na Zachodzie. W państwach muzułmańskich gwałtownie postępuje urbanizacja, a dla ludzi, których charakter i światopogląd został ukształtowany w oparciu o tradycyjną wiarę, charakteryzującą społeczność zamieszkującą tereny rolnicze w głębi lądu, konfrontacja z chaotycznym i pogańskim światem wielkich miast, tak w kraju, jak i zagranicą, może okazać się głęboko destabilizująca. Edukacja i rozwój ekonomiczny utrudniają utrzymanie tradycyjnej struktury rodziny krewniaczej i wpływają na zmianę ról przeznaczonych tradycyjnie dla kobiet. Spotkanie z nowym światem kina, telewizji satelitarnej, technologii informatycznych, a poprzez nie ze światem zachodniego konsumpcjonizmu, również odgrywa istotną rolę. Zmiany te bywają odbierane nie jako wyzwolenie, ale jako atak na kulturę, tradycję i praktyki religijne. Bywają one również uważane za poniżające, wyraźnie bowiem jest w nich widoczna tendencja szerzenia kultury Zachodu oraz prymatu Zachodu nad światem islamskim.

Dla muzułmanów tymczasem świat dzieli się na dwa królestwa: królestwo wiernych (*dar al-islam* – sfera islamu) i królestwo niewiernych (*dar al-harb* – sfera niewiary, wojny). Chociaż właściwe i naturalne jest to, że wierni rządzą niewiernymi, bluźnierstwem i rzeczą nienaturalną jest, jeśli niewierzący dominują nad wiernymi. Według Bernarda Lewisa wielu muzułmanów uważa, że konieczność akceptowania takiej sytuacji prowadzi do upadku religii i do demoralizacji społecznej, do lekceważenia tradycji i podważania prawa Bożego<sup>49</sup>. Upadek religii i demoralizacja ujawniały się już od pewnego czasu poprzez inwazję obcych idei i sposobów życia, ale dopiero w ostatnim czasie ich wpływ stał się odczuwalny w najbardziej prywatnej sferze dotyczącej rodziny, gdzie „wycemacypowane” kobiety i „zbuntowane” dzieci zagrażają panowaniu wiernego w jego własnym domu. Jednocześnie jednak gniewowi i niezadowoleniu z powodu wpływu Zachodu towarzyszy silne poczucie atrakcyjności zachodniego stylu życia i żywione przez niektórych przekonanie, że wolne społeczeństwo

<sup>49</sup> Zob. B. Lewis, dz. cyt.

może zaoferować alternatywę wobec „licznych niepowodzeń w rozwoju i postępie w świecie islamskim”<sup>50</sup>.

Równie skomplikowane i ważne jak kwestia radykalnego islamu, główne pytanie, zarówno dziś, jak i w dłuższej perspektywie czasowej, dotyczy jednak otwartości islamskiej kultury na wolność. B. Lewis twierdzi, że pojawienie się Osamy bin Ladena i Talibów dostarcza „nowego i sugestywnego wglądu w zamknięcie tego, co niegdyś stanowiło najwspanialszą, najbardziej zaawansowaną cywilizację w historii ludzkiej”<sup>51</sup>. Dla zachodniego obserwatora to „właśnie brak wolności [...] leży u podłoża licznych kłopotów świata islamskiego”<sup>52</sup>. W świecie islamskim pojęcie wolności odnosi się zasadniczo raczej do niepodległości narodowej lub do wolności sprawowania praktyk religijnych przez wspólnotę wiernych niż do wolności jednostki. Ali Belhadej, jeden z przywódców algierskiego Islamskiego Frontu Zbawienia (FIS), uważa, że celem Zachodu jest osłabienie w muzułmanach postanowienia o czynieniu dobra i unikaniu zła, pod pozorem, że jednostki cechuje wolność wyboru swoich czynów. Przynajmniej zatem dla Belhadeja islam niesie inne pojęcie natury ludzkiej od tego, które znane jest na Zachodzie, gdzie jednostki postrzegane są jako wolne podmioty.

Słowo „islam” oznacza poddanie lub posłuszeństwo, a w swojej fazie ekspansji islam rozprzestrzenił się zdecydowanie poprzez wymuszone poddanie mu się podbitych narodów, nie zaś przez perswazję czy też przez nawracanie. Głównym wymaganiem w stosunku do wiernego w islamie jest posłuszeństwo nakazom Boskim i używanie Jego inteligencji w odróżnianiu prawdy od fałszu. W dniu sądu wierny poniesie odpowiedzialność za to, jak wywiązywał się z tego zadania. Chociaż odpowiedzialność implikuje wolność działania, odpowiedzialność, o jakiej jest tu mowa, nie jest jednak odpowiedzialnością, która rodzi się z przeżywania wiary w świetle sumienia. Implikowana w ten sposób wolność działania nie jest zaś wolnością wyboru, którą z odpowiedzialnością łączą ludzie Zachodu. Jest to wolność ulegania czy też poddania się zwierzchnictwu Boga, która zasadniczo mierzona jest zewnętrznymi wymaganiami pięciu filarów islamu.

Islam jednak jest czymś więcej niż wypełnianiem nakazów płynących z zewnątrz. Chociaż słowo „dżihad” rozumiane jest na Zachodzie przede wszystkim jako święta wojna, to pierwszym znaczeniem tego słowa jest „wysiłek”, „trud”. Tradycyjnie uważa się, że wierny może powziąć dżihad swoim sercem, swoim językiem, rękami lub mieczem, lecz najważniejsze wśród nich jest serce. Przywiązywanie wagi do walki wewnętrznej określane bywa jako „większy dżihad”,

<sup>50</sup> A. L i e v e n, *The Roots of Terrorism, and a Strategy Against It*, „Prospect” 2001, nr 11(68). (<http://www.prospect-magazine.co.uk/>).

<sup>51</sup> B. L e w i s, *What Went Wrong?*, „The Atlantic Online”, vol. 289, 2002, nr1 (<http://www.theatlantic.com/issues/2001/01/index.htm>).

<sup>52</sup> Tamże.

a ścieżką tą poszedł sufizm, mistyczny odłam islamu, który skierował część sił islamu do zamknięcia się w sobie. Pogłębienie doświadczenia religijnego nie było jednak w sufizmie podjęte w opozycji do zewnętrznych praktyk, ale jako środek ich udoskonalenia, a nawet bardziej zdyscyplinowanego ich odprawiania. I chociaż w centrum zainteresowania stało indywidualne doświadczenie religijne, nie zmierzało ono do pozbawienia społecznego podłoża – rodziny, plemienia, dar al-islam – tożsamości religijnej.

W przypadku chrześcijaństwa sytuacja jest całkowicie inna. Chociaż i Koran, i Biblia mówią o miłości Bożej, akcent na wymogi tej miłości, który odnajdujemy w Ewangeliach, prowadzi nas w całkowicie innym kierunku. Aż nadto jasną czyni ten kierunek odpowiedź, której Chrystus udziela uczonemu w Prawie na jego pytanie dotyczące treści najważniejszego przykazania: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 37-40). Życie wiary poprzedza wszystko inne i stanowi najważniejszy wymiar życia wewnętrznego, pogłębianie i rozwijanie tego życia zaś nakazane jest zarówno jako środek urzeczywistniania prawa, jak i droga podtrzymywania prawa miłości. Pojęcia odpowiedzialności, wolności i osoby ludzkiej, które wpisane są w tę koncepcję, radykalnie różnią się od tych, które działają w islamie. Bez pojęć tych jednak indywidualność i indywidualizm, które uznajemy za oczywiste na Zachodzie, nigdy by się nie pojawiły.

Z różnic między chrześcijaństwem a islamem wypływa wiele istotnych konsekwencji dla rozwoju demokracji i wolnego społeczeństwa. W pewnym sensie islam jest indywidualistyczny. Ponieważ nie istnieje w nim Kościół, relacja między wiernym a Bogiem i Jego przykazaniami nie jest zapośredniczona, lecz bezpośrednia. Konsekwencją tego jest jednak poddanie jednostki większej dominacji. Brak jakiegokolwiek centralnej instytucji w islamie przeszkodził pojawieniu się jego przeciwwagi w postaci laickiego państwa. Prawo islamskie rozwijało się niezależnie od instytucji odpowiedzialnych za jego egzekwowanie, a zatem normą stały się rządy militarno-plemienne. Państwo było zatem czymś, co stało nad społeczeństwem, nie zaś czymś, co było w nim zakorzenione.

Łączy się z tym to, że prawo islamskie (szarijat) dotyczy jedynie jednostek. Szarijat nie dysponuje pojęciem osobowości prawnej w odniesieniu do instytucji, dziedzina publiczna zaś traktowana jest w nim po prostu jako suma jej poszczególnych składowych. Przez kontrast przypomnieć można, że średnio-wieczny Kościół w Europie stworzył szeroki wachlarz instytucji pośrednich, tak w swoim łonie, jak i poza sobą, prawo kanoniczne zaś od początku uznawało wszystkie te instytucje za osoby prawne. Kościół rozwinął też sieć urzędów, których zadaniem było rozwiązywanie sporów, a także wytworzył instytucjonalną trwałość, konieczną dla podtrzymywania swojego rozwoju. W ten sposób

nie tylko położył podwaliny pod to, co pewnego dnia miało się stać demokratycznym ustrojem Zachodu, ale także utorował drogę dla rozwoju kapitalizmu.

Konsekwencją nieobecności w islamie granic instytucjonalnych między dziedzinami życia oraz braku prawnego uznania grup pośrednich jest to, że nawet dziś musi on walczyć o wytworzenie legalnej dziedziny publicznej, w której mogłaby rozwijać się wolność polityczna i gospodarcza. Problem ten nasila się ze względu na to, że w kulturze islamskiej fundamentalną rolę odgrywa rodzina. Rodzina jest jedyną zbiorową instytucją, której istnienie uznaje szariat. Zajmuje ona uprzywilejowaną prawnie pozycję i dysponuje znacznym stopniem niezależności. Kiedy jednak łączy się to z brakiem wyraźnego oddzielenia sfery publicznej i prywatnej oraz z praktycznie nieistniejącą relacją między państwem a społeczeństwem, w konsekwencji rząd i jego instytucje stają się łatwą pożywką dla korupcji i zawłaszczenia przez sieci potężnych rodzin.

Głęboki wpływ, który islam wywiera na kształtowanie kultury, charakteru i społeczeństw w zdominowanych przez niego państwach, w szczególności na Bliskim Wschodzie, stanowi istotną przeszkodę dla globalizacji. Reprezentuje on także ważne wyzwanie. Globalizacja nie minie (przynajmniej w przewidywalnej przyszłości) i chociaż jest ona potężną siłą, nie jest nie do odparcia – ukazuje to historia pierwszej połowy dwudziestego wieku. Islam również nie przeminie ani też nie zostanie zdegradowany do roli prywatnie wybranego stylu życia. Możliwe jest jednak zrobienie pewnego kroku w przód w tych kwestiach, chociaż rozwiązanie takie będzie wymagało ponownego, zasadniczego przeanalizowania świeckich założeń, które tkwią u podstaw uznania roli religii w życiu politycznym za rolę wyłącznie negatywną.

Dobrym punktem wyjścia są refleksje Jana Pawła II, interakcja między Zachodem a islamem jest zaś dobrym miejscem, do którego można je odnieść. Czyniąc to, możemy odkryć, że religia, daleka od stanowienia istotnej przeszkody, jest faktycznie decydującym elementem umożliwiającym wolność na świecie.

Aktualny problem związany z globalizacją dotyczy jej tendencji do promowania sekularyzacji wśród narodów i kultur, które nie są laickie i nie chcą ulec sekularyzacji. Jak opisał to Jan Paweł II, ludzie żyjący w tych kulturach odnoszą przede wszystkim wrażenie, iż zniesione zostają normy społeczne oraz „fundamenty kultury, która nadawała kierunek ich życiu”<sup>53</sup>. Narzucona zostaje natomiast nowa skala wartości opierających się „na kryteriach niejednokrotnie arbitralnych, materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających jakimkolwiek otwarciu na Transcendencję”<sup>54</sup>. Tych konsekwencji globalizacji nie można beztrąsko odrzucać jako ceny, którą należy zapłacić za obietnicę wzrostu zamożności kraju. Niewątpliwie jest, że globalizacja nieuchronnie wiąże

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

<sup>54</sup> Tenże, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 45.

się ze zmianami, ale jeśli ma ona być siłą pozytywną i pozytywnie przyczynić się do rozszerzania politycznej i ekonomicznej wolności, musi działać w sposób, w którym obecny jest szacunek dla najważniejszych punktów odniesienia w życiu ludzi, i tych punktów nie podkopywać.

Ze strony Zachodu oznacza to odrzucenie iluzji, że istnieje tylko jeden sposób bycia nowoczesnym, jeden sposób bycia demokratycznym, jeden sposób budowania wolnej gospodarki i zarządzania nią. Posługując się znanym sformułowaniem, można powiedzieć, że demokracja pojawiła się na Zachodzie jako konsekwencja organicznego rozwoju zwyczajów i instytucji, które trwały przez wieki, dzięki czemu można dziś utrzymywać ją „na głębokim poziomie”. Jak wykazał Michael Novak, nie jest to „czysto racjonalne, abstrakcyjne, pojęciowe osiągnięcie”<sup>55</sup>, ale produkt „wielu pokoleń społecznego eksperymentowania”<sup>56</sup>. Będzie to również prawda o państwach muzułmańskich. Mamy tendencję do zapominania, że otwartość rozwoju demokratycznego oznacza, że może on przesuwać się w różnych kierunkach i przyjmować różne formy. Z tego powodu, między innymi, ważne jest dzisiaj obserwowanie i analizowanie eksperymentu demokratycznego, który aktualnie trwa w Republice Iranu. Chociaż nie jest on w żadnym razie idealny, nie powinien być uznany za niewarty uwagi wyłącznie z tego powodu, że nie dotyczy on świeckiej demokracji.

Ze swojej strony islam będzie musiał ponownie odkryć pewną intelektualną giętkość, która doprowadziła go do okresu naukowej i kulturowej świetności w okresie między dziewiątym a piętnastym wiekiem. Pojęcie demokracji w takim sensie, w jakim jest ono rozumiane na Zachodzie, jest dla islamu problematyczne, częściowo dlatego, że jest ono związane z zachodnią dominacją, częściowo zaś z tego powodu, że jego podstawowa zasada suwerenności narodu czyni je nie do pogodzenia z suwerennością Boga w islamie. Niezbędne jest w nim natomiast wypracowanie pojęcia osoby, które przyjmuje, że obok cech takich, jak miłość i rozum, wolność jest elementem współkonstytuującym naturę ludzką, i które da początek prawdziwej autonomii poddanej zwierzchnictwu prawdy. Jest to niewątpliwie projekt długoterminowy, ponieważ islam skłania się raczej ku temu, aby postrzegać wolność jako coś zewnętrznego wobec człowieka i uwarunkowanego zwierzchnictwem Boga niż jako coś wewnętrznie ludzkiego i konstytuującego człowieka. Prawo i moralność rozumiane tu są w podobny sposób, raczej jako zewnętrzne nakazy, narzucone wolą Boga, niż jako wyraz praktycznej wiedzy o dobru „zapisanej w sercu”, która służy jako podstawa chrześcijańskiego pojęcia sumienia.

Wejście w autentyczny dialog z islamem na temat tych kwestii okazałoby się także pomocne w promowaniu pojęcia praw człowieka. Tak długo, jak

<sup>55</sup> M. N o v a k, *Human Dignity, Personal Liberty, and the Person*, „Journal of Markets and Morality” 1(1998), nr 2, s. 113.

<sup>56</sup> Tamże.

prawa człowieka postrzegane będą jako realizowanie interesów poszczególnych jednostek, wbrew żądaniom ze strony rodziny, społeczności i religii, będą one nadal odrzucane w świecie islamskim jako zachodni sposób krzewienia destrukcyjnego społecznie indywidualizmu. Świeckie próby odpowiedzi na ten zarzut, odwołujące się do uniwersalnego charakteru praw człowieka poprzez ukazanie ich najbardziej podstawowego wspólnego mianownika, jakim jest na przykład dążenie do unikania bólu i poniżenia, zawodzą, ponieważ świadomie unikają one odniesienia się do podstawowych filozoficznych kwestii dotyczących natury ludzkiej i ludzkiego rozwoju. W przypadku obydwu stron spotkanie z personalizmem Jana Pawła II może otworzyć nowe możliwości wzajemnego zrozumienia i osiągnięcia wspólnej płaszczyzny porozumienia. Jest to ważne, ponieważ starcie pomiędzy globalizacją a islamem wymaga pozytywnej odpowiedzi z obu tych stron. Przykładem praktycznych i natychmiastowych środków, które Zachód może wziąć pod uwagę, zmierzając do rozwiązania konfliktu, jest zachęta do większej wrażliwości na wartości innych kultur ze strony środków masowego przekazu. Elektroniczne media i międzynarodowy przemysł reklamowy wywierają znaczny wpływ na kultury lokalne. Wrażliwość na wartości respektowane w islamie w prezentowaniu obrazu kobiety oraz w normalizowaniu związków i sposobów zachowania, które muzułmanie odbierają jako dziwaczne, byłoby ważnym krokiem w przód.

Sprawą najważniejszą dla krajów islamskich – chociażby w tym celu, aby odnieść się do problemu korupcji – jest z kolei działanie na rzecz wytworzenia wyraźnych granic między dziedziną publiczną i prywatną. Niektórzy muzułmanie twierdzą, że szarijat jest niezmienny, ale przecież zawsze towarzyszyły mu prawo zwyczajowe i prawo państwa. W różnym stopniu ma to miejsce do dzisiaj nawet w sześciu muzułmańskich krajach, które zadeklarowały się jako państwa islamskie. Dlatego też pojawia się tu przestrzeń, w której może się rozwinąć pojęcie osobowości prawnej w odniesieniu do instytucji, co znacznie pomogłoby w wyznaczeniu dziedziny publicznej i w stymulowaniu wolności zarówno politycznej, jak i ekonomicznej. Rozwój efektywnego i sprawnego rządu oraz organizacji pozarządowych również pomógłby w odpieraniu propagandy ze strony tych islamskich grup, których szeroko rozprzestrzenione organizacje odgrywają istotną rolę w generowaniu i podtrzymywaniu poparcia dla islamu w miastach przez ludność biedną i wysiedloną.

Można by jeszcze wymienić wiele innych sugestii, ale u podstaw większości z nich leży potrzeba intelektualnego zwrotu ze strony Zachodu, tak aby religia nie była już postrzegana jako przeszkoda dla wolności, ale raczej jako jej kamień węgielny. Muzułmanie są osobami ludzkimi i wolność stanowi część ich natury, bez względu na ograniczenia, które historia i kultura mogły na nią nałożyć. Demokracja może rozwijać się w świecie islamskim, tak jak rozwijała się szczęśliwie w wielu bardzo nieprawdopodobnych miejscach w ciągu ostatnich trzydziestu lat dwudziestego wieku. Być może nie rozwinie się tam ona

w krótkim czasie, być może nie rozwinię się w szybkim tempie, a z pewnością nie rozwinię się na podobieństwo demokracji zachodniej. Pozostawienie tej możliwości otwartą jest jednym z dóbr, którym powinna służyć globalizacja. Zły typ globalizacji mógłby jednak zamknąć tę możliwość dla całych pokoleń. Rezultat będzie zależał od gotowości ze strony Zachodu i międzynarodowych organizacji do ponownego rozważenia wartości i założeń, które napędzają globalizację, oraz typu kultury, który jest w konsekwencji przez nią promowany. Sprawdzianem będzie natomiast zdolność globalizacji do poważnego potraktowania religii. Wiara, która znajduje się w centrum życia ludzi w kulturach niezachodnich, musi być szanowana i angażowana w taki sposób, aby poszerzenie zakresu wolności i dobrobytu, do którego ma doprowadzić globalizacja, można było osiągnąć przez autentyczne uczestnictwo.

Właściwe pytanie zaś dotyczy tego, czy aby to osiągnąć, Zachód potrafi przezwyciężyć swoje laickie uprzedzenia. Pozostawienie w centrum kultury miejsca dla „wiary i życia duchowego”<sup>57</sup> nie oznacza ulegania teokracji. Stwierdzenie „prawda i wolność” nie oznacza alternatywy. Demokracja musi ponownie to odkryć, a globalizacja musi się tego nauczyć. Śmiertelne zarozumiałstwo nie polega bowiem na przekonaniu, że wolność może odnieść sukces wbrew religii, ale że może to uczynić bez niej.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

<sup>57</sup> T e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji*, s. 44.