

Edward Sienkiewicz

Nasze problemy z demokracją

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 19/2, 157-171

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Edward Sienkiewicz¹

Nasze problemy z demokracją

Zdecydowanie „nasze problemy z demokracją”, a nie w demokracji, które to ujęcie mogłoby sugerować, iż bezkrytycznie przyjmujemy tę właśnie formę porządkowania wymiaru społecznego jako jedynie słuszną. Wówczas przyczyn wszelkich nieporozumień i kryzysów, w wymiarze społecznym, należałoby szukać nie po stronie systemu, uznawanego przez wielu za najlepszy z możliwych, ale w naszym braku możliwości lub umiejętności wykorzystania jego zdobyczy czy też dostosowania się do jego reguł oraz rozwiązań. Nasze problemy z demokracją chciałbym zatem rozumieć jako najbliższy kontekst takiej oceny i takich wyborów, które z jednej strony nie zakładają współczesnego rozumienia demokracji oraz realizacji takiej formy sprawowania władzy, jako czegoś od dawna przesądzonego i nienaruszalnego. Przy tym niemalże idealnego². A z drugiej, nieuciekania się do kontestacji dla samej kontestacji, rozumianej jako nieodpowiedzialne krytykanctwo, bez zaangażowania i troski o społeczny wymiar życia ludzkiego, co się dość często zdarza, również w związku z demokracją. Tym bardziej, że przy krytyce demokracji, wciąż trudno jest o wskazanie gotowych, lepszych i wszystkich zadowalających rozwiązań³.

Dziś bowiem stawia się problem mniej więcej w taki sposób: „Jeśli nie demokracja to na pewno tyrania. Jakaś forma despotycznych rządów jednego, najczęściej zdegenerowanego władcy”⁴. A jeśli nie, to już tylko któraś z kolektywistycznych form porządku społecznego, od dawna uważanych za mroczne, wręcz tragiczne, przy czym bardzo odległe i niemożliwe do powtórzenia. Jak się okazuje, nie wszędzie. Może się jednak pojawić pytanie: Czy forma sprawowania władzy, rządzenia, nie przez jednego człowieka, a przez wiele podmiotów – osób, lub przez wielu akceptowana, to tym samym i zawsze ucieleśnienie cnót moralnych, mądrości; najlepszych z możliwych rozwiązań?

¹ ks. Edward Sienkiewicz, kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, profesor nadzwyczajny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, redaktor „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”, autor wielu książek i artykułów naukowych. Ostatnio opublikował: *Ateny i Jerozolima*, Szczecin 2012.

² G. Burdeau, *La démocratie*, Paris 1966, s. 9.

³ S. Filipowicz, *Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu*, Warszawa 2007, s. 27-28.

⁴ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, tłum. M. Gawlik, Warszawa 2012, s. 84-89.

Na pewno nie, ponieważ o tym, jak bardzo nierozumny czy przestępczy jest czyn, nie decyduje ilość popełniających go osób.

1. „Ja” czy raczej „my”?

Każda ludzka osoba to niepowtarzalne indywiduum, będące podmiotem praw i cieszące się godnością nieporównywalną z żadnym innym bytem na ziemi. Niemniej wszystko, co stanowi osobę, zarówno w podstawie jej bytu i tego, co jest wynikiem jej działania – jej *esse* i *agere* – polaryzuje się tak naprawdę dopiero po odniesieniu jednostkowego bytu do drugich osób⁵. Jednostka bowiem bez społeczeństwa, wyizolowana jako indywiduum, jest tematycznie trudna do ujęcia, a tym bardziej opisywania, nie mówiąc już o definiowaniu⁶. Uporządkowanie zatem, znajdującego się na zewnątrz każdej osoby świata, zorganizowanie go według jej potrzeb i zamiarów, z konieczności angażuje ten wymiar ludzkiego życia, który określamy jako wewnętrzny; jego własny, drugim niedostępny⁷. Spotyka się także z wszystkimi drugimi, którym z kolei – podobnie jak nam – ich zewnętrzny świat w relacji do tego wewnętrznego nie jest obojętny i wobec którego mają określone zamiary oraz pragnienia. W ten sposób powstaje jakby dodatkowa – ale nie dodana – rzeczywistość. Trudno ją też nazywać nową, ponieważ jest tak samo „stara” i „nowa” jak sam człowiek, społeczeństwu właśnie zawdzięczający niemalże wszystko to, co pozwala go opisywać i definiować. Dlatego też niezależnie od obrazu, rozwoju i struktury społeczeństwa, człowiek nie potrafi bez niego myśleć o swojej przeszłości i przyszłości; bez tego – jak się okazuje – koniecznego odniesienia nie potrafi mówić o swoim osobistym obrazie i bytowej strukturze.

Z konieczności pomijamy w tym miejscu długi rozwój struktur i rozwiązań społecznych, tkwiących w dużej mierze w dość trudnych do przeniknięcia mrokach prehistorii, który doprowadził z biegiem czasu do znanych nam dziś rozwiązań⁸. Przy czym rozwiązania te ujmuje się zwykle w schemat swoistego konfliktu między jednostką a społeczeństwem (np. tzw. umowa społeczna według Hobbsa), gdzie rozwiązaniem ma być przyjęta lub narzucona forma organizacji życia społecznego⁹. Nieodłączne od niej są cele, które w tej formie wy-

⁵ G. Dogiel, *Antropologia filozoficzna*, Kraków 1992, s. 66.

⁶ S. Kowalczyk, *Kim jest człowiek?*, Wrocław 1992, s. 95.

⁷ J.-P. Sartre, *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 135; tenże, *Diabeł i Pan Bóg*, tłum. J. Kott „Dialog” 9 (1959), s. 67; tenże, *Muchy*, w: *Dramaty*, dz. cyt., s. 103; S. Kowalczyk, *Odmowa nadziei - rozpacz*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej*, W. Słomka (red.), Lublin 1992, s. 340.

⁸ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 198-199.

⁹ A. M. Krapiec, *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 187-188; E. L. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka i wszechświata*, Warszawa 1986, s. 40-41; J. Leclercq, *Katolicy i wolność myśli*, Kraków 1964, s. 17; J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Poznań 1920, s. 16; Monteskiusz, *O duchu praw*, t. 1, Warszawa 1957, s. 232; F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, Warszawa-Kraków 1912, s. 242.

znacza się społeczeństwu. Wynikają z nich określone zadania oraz prawa. Jak pokazuje doświadczenie, najczęściej przywoływanym kryterium w tym względzie jest wolność człowieka, mimo że bardzo różnie rozumiana¹⁰. Z tej też perspektywy ocenia się i wartościuje każdy sposób organizacji społecznej. Obecnie za najbardziej właściwą formę potwierdzenia i zarazem zabezpieczenia wolności człowieka, w ramach rozstrzygnięć społecznych, uważa się właśnie demokrację. Postrzeganą także jako wartość odnośna wobec wszystkich tych, którzy z różnych powodów nie opowiadają się za takim rozwiązaniem.

Może jednak warto zwrócić uwagę na to, że wolność nie zatrzymuje się i nie wyczerpuje na samej możliwości wybierania. W tej perspektywie św. Augustyn już w starożytności, do której będziemy jeszcze wracać, dokonał epokowego rozstrzygnięcia. Niestety nie zostało ono docenione i w pełni spożytkowane. Otóż według tego autora wola ludzka to nie to samo co wolność człowieka. O ile pierwsza (*liberum arbitrium*) jest trwałym i nienaruszalnym składnikiem ludzkiego bytu, bez którego poważnie byłoby naruszone również człowieczeństwo, to już wolność (*libertas*), jako wewnętrzna autonomia ludzkiego ducha, człowiekowi zadana, nie jest – jego zdaniem – czymś człowiekowi należnym, przez wszystkich w jednakowym stopniu posiadanym, ale nabytym przez moralny wysiłek, umiejętność samoopanowania¹¹. Poza tym brak wolności jednostek i całych grup społecznych jest nie tylko do pomyślenia, ponieważ – niestety – jest częstym składnikiem naszego codziennego doświadczenia. Wyraźną intuicję tego problemu zdradza autor drugiego opisu stworzenia człowieka w Księdze Rodzaju (2,4-3,24). Pierwszy człowiek w Edenie, wybierając – na podstawie wolnej woli – zło, bardzo szybko przekonał się, jak dalece jego wolność zależy od tego, co wybiera¹².

Obraz ten, z najważniejszymi konsekwencjami, stara się nieco dokładniej zarysować o. Jacek Woroniecki, znający oprócz Augustyńskiej, również myśl św. Tomasza z Akwinu, a także wiele innych tradycji, które ją ubogacają i pozwalają lepiej zrozumieć. Chodzi o znany przykład tego polskiego myśliciela, rektora KUL, przedstawiający karła o przenikliwym wzroku i atletycznego ślepeca. W pojedynkę obaj skazani na zgubę, postanawiają żyć w symbiozie.

¹⁰ J. W. Gałkowski, *Religia zagrożeniem czy wsparciem wolności?*, w: Z. Zdybicka, *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 36; J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 103.

¹¹ A. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1985, s. 25–28; Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 92.

¹² Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, XV, 27, 50; tenże, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, III, 1, 2–3; XVIII, 53; tenże, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, II, 6, 14; tenże, *Duch a litera*, tłum. W. Eborowicz, Warszawa 1977, s. 73–74; 87–91; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii. Prezentacja – antologia tekstów – dyskusja*, Kraków 1998, s. 152–153; B. Altaner, A. Stuibler, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1988, s. 272–274; D. Oko, *Łaska i wolność*, Kraków 1997, s. 89–96.

Ślepy atleta bierze więc na swoje ramiona tego dobrze widzącego, ale z trudem poruszającego się karła i idą. Ten dobrze zbudowany i silny pyta: co widzisz? A kwiatki widzę – odpowiada – łąkę, rzekę i błoto. No i ten wielki hyc w to błoto, wykrzykując z nieukrywaniem zadowoleniem, że to najbardziej lubi.

Tłumaczenie tego obrazu wydaje się zbędne. Wola jest tytanem w człowieku, z którym nasz rozum musi się zmagać, w jakiś sposób go okiełznać, aby dzięki swojej sile ten tytan nie poprowadził nas do zguby. Poza tym wolność człowieka nie polega na wybieraniu czegokolwiek, ale na wybieraniu dobra. I tylko dobra, ponieważ kiedy na podstawie wolnej woli wybiera się zło, wolność może szybko ulec ograniczeniu. A nawet zniesieniu, czego dowodem są całe zastępy alkoholików i narkomanów.

Demokracja tymczasem, a wraz z nią wolność człowieka, ponieważ z rozumieniem tej pierwszej bardzo związana i do niej najbardziej odnośna, jest pojęciem prymarnym. Niestety takie ujęcie, niezależnie od siły przekonania, nie rozwiewa w dostatecznym stopniu wszystkich wątpliwości. Nie rozwiązuje również wielu, pojawiających się przed współczesnymi społeczeństwami problemów¹³. Ani bowiem wolność, a tym bardziej demokracja, nie wyjaśnia się sama przez się i nie tłumaczy. Zwłaszcza, że jedna i druga wartość jest bardzo różnie rozumiana oraz niejednokrotnie wskazywana jako najważniejsze kryterium rozwiązywania sporów społecznych i forma sprawowania władzy. Demokracja traktowana przez wielu wręcz jak religia, staje się swoistym szyfrem kryjącym w sobie rozumienie wolności jako niczym nieograniczone „ja”, niepodlegające żadnym społecznym barierom¹⁴. Dlatego też jakiegokolwiek normy i prawa, które usiłuje się narzucić człowiekowi z zewnątrz, postrzegane są w tej perspektywie jako formy manipulacji. Tyle tylko, że w takiej wizji człowiek zostaje pomyłony z Bogiem, ponieważ rozumiany jest jako istota posiadająca wolność absolutną, gdzie każde ograniczenie ma wydźwięk pejoratywny. Takiej jednak niezależności i władzy – jak zauważa Alexis de Tocqueville – nie powinno się przyznawać żadnej instancji, ponieważ tak wielki mandat zaufania, otwierający praktycznie drogę do wszechwładnego panowania, jest nieproporcjonalny do ludzkiej mądrości, wiedzy, roztropności i doświadczenia¹⁵. W równym stopniu dotyczy to również każdej grupy ludzi, wyrastającej przy pomocy takiego instrumentu na prawdziwą potęgę. I naprawdę mało istotne jest to, czy grupę taką nazwiemy „ludem”, „dworem”, „monarchią”, „republi-

¹³ *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (red.), Torino 1991; S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 324; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 55.

¹⁴ Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961, s. 26; *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Milano 1993, s. 654.

¹⁵ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976, s. 192n; tenże, *Dawne rządy i rewolucja*, tłum. W. M. Kozłowski, Warszawa 2009, s. 67; J. L. Talmon, *O demokracji totalitarnej*, „Znak” 4 (1992) 443, s. 67-80.

ką”, „arystokracją” czy „demokracją”. Jakakolwiek zatem wola większości i posiadana przez nią możliwość wprowadzania jej w życie – władza, nie może być pozostawiona bez ograniczeń, stałej kontroli, z możliwością ingerencji oraz odnośnego bardzo czytelnego kryterium¹⁶.

Jakie jest wobec tego to kryterium i dlaczego należy je postawić ponad demokracją oraz samowolą jednostek lub dążeniem do niezależności wielkich grup społecznych? Zanim podejmiemy się odpowiedzi na tak postawione pytanie, powinniśmy najpierw – jak się wydaje – zatrzymać się nad samym pojęciem (rozumieniem) demokracji, które nie wyczerpuje się tylko we współczesnych doświadczeniach, związanych z tworzeniem struktur społecznych i rozwiązywaniem, pojawiających się w ich ramach konfliktów.

2. Przede wszystkim wybór dobra, a nie wybór jako taki

Obiektywnie trzeba stwierdzić, że demokracja nie jest naszym wynalazkiem, który jako taki ma przecież swoją historię i uwarunkowania, tudzież swoje, raczej niekwestionowane, zdobycze. Podobnie jak i potknięcia; błędy, których nie można powtarzać, ale trzeba o nich pamiętać¹⁷. Dziś mamy do czynienia z taką sytuacją, w której o historii mówi się bardzo rzadko. To taki – jak słyszymy – „zbędny balast”. Stąd wielu popełnionych błędów i nadużyć władzy, ograniczających poważnie wolność, a nawet prawo do życia, z powołaniem się na reguły demokratyczne, po prostu się nie pamięta.

Problem ten korzeniami sięga kultury w Mezopotamii oraz starożytnego Egiptu, kiedy to dochodziło do licznych kontaktów takich kultur jak babilońska, asyryjska, egipska, minojska, mykeńska i fenicka, z których powoli wyłaniało się nowe rozumienie społeczności i nowy kształt relacji międzyludzkich. Widocznym przełomem w tym kontekście, gdzie bardzo często dochodziły do głosu despotyzm i niewolnictwo, było greckie rozumienie jednostki ludzkiej oraz społeczności, które starano się zabezpieczyć przez obowiązujące wszystkich prawo. Zafascynowani ideą piękna i harmonii starożytni Grecy w swoich poszukiwaniach intelektualnych, w ten sam sposób chcieli postrzegać kształtowane przez siebie życie społeczne.

Kierujący polityką Aten Perykles (ok. 500-429) zastanawiał się, jak połączyć w jeden organizm społeczny małe państwa helleńskie? Poza tym dostrzegał wielką niesprawiedliwość w takim sposobie sprawowania władzy, kiedy

¹⁶ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, s. 92-93.

¹⁷ Z. Krasnodębski, *Europa – legenda i zadanie*, „Znak” 9 (2001) 556, s. 4-11; J. M. Kłoczowski, *Rzym chrześcijański w Europie Środkowo-Wschodniej XIII-XV wieku*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia*, A. Białecka i J. J. Jadacki (red.), Warszawa 2001, s. 122; Cz. S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 89; A. Gieysztor, *Europa ponad geografiją: starsze dzieje idei*, w: *Szkola przeżycia cywilizacyjnego*, J. M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), Warszawa 1997, s. 102.

jakaś jedna klasa ustanawia prawo dla całości lub jedna część społeczeństwa rządzi ogółem. Przez wiele lat zastanawiał się, jak przeprowadzić reformę takiego sposobu rządzenia, aby nie doprowadzić do anarchii. W końcu znalazł rozwiązanie w głosowaniu zgromadzenia ludowego. Chciał, by jak najwięcej Ateńczyków brało udział w zebraniach i dokonującym się podczas nich kształtowaniu prawa. Zgromadzenie ludowe reprezentowało jednak tylko jedną warstwę społeczną, tę najliczniejszą, ale i najniżej sytuowaną. Kiedy sięgnęło po władzę absolutną, doszło do tyranii. Wiele wieków musiało upłynąć, zanim Ateńczycy zrozumieli, że żadna forma rządów, żaden sposób sprawowania władzy, nie niesie ze sobą niepodważalnej gwarancji sprawiedliwych rządów, jeśli nie towarzyszy mu powszechnie uznawane ograniczenie, odnoszące się w równym stopniu do oligarchii, jak i demokracji. Chodziło tylko o kryterium, które pozwalałoby się zbliżyć do upragnionego ideału sprawiedliwości i pokojowego współistnienia jednostek. Wreszcie za podstawę owej regulacji czy też koniecznych ograniczeń, uznano sprawdzone w tradycji prawa; powszechnie znane i mające charakter zobowiązujący; stanowiące także podstawę nienaruszalnej konstytucji¹⁸.

To nie przypadek, że te rozwiązania pojawiają się akurat w Grecji. Droga do takiego odkrycia przygotowywana była bardzo długo i w sposób, wielu współczesnym tej kulturze, nieznany. Refleksja nad człowiekiem, umożliwiająca powiązanie wolności ludzkiej i sumienia z prawdą, odkrycie podmiotowości, prowadziło Greków do poznania subtelnej różnicy między dobrem i dobrami; między *ratio* i *religio*. Jako miłośnicy różnych sztuk, posiadający teatr komedii oraz dramatu, uprawiający poezję, muzykę, rzeźbę, a także wielce zainteresowani pomnażaniem, systematyzacją wiedzy o świecie i człowieku oraz sposobem przekazywania jej, stworzyli kulturę, nazywaną i rozpoznawaną jako klasyczna. Grecy znali metodę indukcyjnego badania rzeczywistości oraz intelektualnej interpretacji jej wyników. Wnieśli w kulturę europejską podstawy geometrii, astronomii, medycyny. Stworzyli podstawy wzniosłej etyki (np. przysięga Hipokratesa). Wszystko to pozwalało im przekroczyć ów próg dzielący mity od prawdziwej wiedzy, co inspirowało ich oraz wszystkie następujące po nich i czerpiące z ich dorobku kultury, do dalszego rozwoju¹⁹.

¹⁸ Lord Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 41-42; K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1975, s. 146; M. Finley, *Polityka w świecie starożytnym*, tłum. D. Kozińska, Kraków 2000, 147-169; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. II, Lublin 1997, s. 508-525; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowicz Warszawa 1973, s. XLI; tenże, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. LV; R. Legutko, *Czy demokracja jest ustrojem mądrym?*, w: *Demokracja dla wszystkich*, J. Pluta, E. Stawowa, S. Wilkanowicz (red.), Kraków 1992, s. 10.

¹⁹ S. Wilkanowicz, *Pytania do Europy*, „Znak” 3 (1995), s. 48; Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961, s. 25; Herodot, *Historie I*, 4, tekst cytowany według wydania A. Colonna i F. Bevilacqua, UTEF, Torino 1996, s. 63.

Cokolwiek byśmy jednak nie powiedzieli o dokonaniach i osiągnięciach starożytnych Greków, o ich kulturze, sztuce, filozofii, wszystko to nie byłoby raczej możliwe gdyby nie jońscy filozofowie przyrody, pozornie nieinteresujący się człowiekiem, ale raczej otaczającym go światem²⁰. Otóż zadając pytanie o *arché*, wprawdzie udzielali oni różnych odpowiedzi, niemniej wszystkie one prowadziły do odkrycia niewzruszonej podstawy, na której niejako dokonują się wszelkie procesy²¹. Należy tę podstawę rozumieć zarówno w sensie fizycznym – kosmicznym, jak i etycznym. Wówczas wiedza nie była odrywana od etyki i dlatego prowadziła do mądrości, którą sami Grecy rozumieli jako sztukę szczęśliwego, tzn. dobrego życia. Innymi słowy, nie tak ważne były odpowiedzi na pytanie: o *arche*, ile raczej samo pytanie, prowadzące do odsłonięcia właśnie niezmiennej, odwiecznej – według Greków – zasady, prawa, wreszcie wartości, które rozum ludzki powinien odkryć, a działanie ludzkie i ludzkie wybory w każdym warunkach uszanować, a nie je ustanawiać²².

3. Współczesna apoteoza wolności i kryzys wartości

Tymczasem współczesne demokracje zdają się „wynałzkami” starożytnych Greków zupełnie nie przejmować, sięgając do innych wzorców i doświadczeń; bardziej odpowiednich do potwierdzenia i zagwarantowania wolności. Wolność bowiem jest dziś w najbardziej rozwiniętych formach społecznych najwyższym stawianym dobrem. Rodzi się jednak pytanie: Czyja wolność, a także jaka wolność? Jak łatwo zauważyć, rozumienie demokracji, stawiające w centrum ludzką wolność; czyniące z niej najważniejszą i niewzruszoną podstawę wznoszenia struktur społecznych i stanowienia regulujących nimi praw, bardzo różni się od tego rozumienia, które właściwe było starożytnym Ateńczykom²³. Może zatem nie tylko demokrację rozumiano wówczas inaczej, ale też samą wolność. Chociażby właściwe mentalności i najbardziej rozpowszechnionej koncepcji świata oraz człowieka greckie *ananke*, pozwala nam stwierdzić, że wolność dla starożytnych Hellenów nie była elementem najistotniejszym i największą wartością. Poza tym bardzo mocno – zresztą podobnie jak u nas – uzależnioną od

²⁰ M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991; B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 33.

²¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 35; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 27. 30.

²² J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 30-33; H. Dummy, *Persone*, w: *Encyclopedia Universalis*, t. XIV, Paris 1985, s. 292; J. Auer, *Person*, Regensburg 1979, s. 16nn; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, s. 128; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. V, s. 49; A. Wierzbicki, *Sokrates: narodziny Europy*, „Ethos” 21/22 (1993), s. 206; Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 129nn.

²³ J. Strzelecki, *Wokół doktryn wyzwolenia*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, w: Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16-17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą, Rzym 1987, s. 204-212.

obrazu świata. *Kosmos* – czyli ład jest przecież zawsze wynikiem niewzruszonego podporządkowania; powszechnie obowiązującej zasady, która nie toleruje jakiegokolwiek formy dowolności, a tym bardziej przygodności. Odejście zatem od stałych zasad, niezmiennych praw i obrazu świata, tłumaczącego się przez swoją całość, zupełność, harmonię, musiało prowadzić do rozluźnienia i z czasem coraz większego uniezależnienia od siebie poszczególnych elementów rzeczywistości. I choć proces ten trwał dość długo, niemalże przez całe średniowiecze, ostatecznie doprowadził do rozbicia i pokawałkowania naszego świata, który coraz trudniej było opisywać i rozumieć jako niewzruszone, pozwalające się ogarnąć ludzkiemu umysłowi *universum*. Wówczas narzuca się przede wszystkim to co relatywne, zmienne, szczegółowe, a nie to co stałe i ogólne; to co dowolne, a nie to co zasadnicze. Stąd kierunek mógł być już tylko jeden.

O ile odkrycie starożytnych Greków (Perykles), pozwalające dostrzec, że ludzie łączą się w związki, grupy ze względu na interesy a nie zasady, kazało im poszukiwać przede wszystkim zasad, to nowożytne społeczeństwa bardziej były zainteresowane interesami²⁴.

Ale demokracji, przede wszystkim w nowoczesnych społeczeństwach, wyznaczono znacznie wyższe i – jak się utrzymuje – szlachetniejsze cele niż usprawiedliwianie lub umożliwianie interesów większych czy też mniejszych grup. Od tej bowiem formy sprawowania władzy i związanego z nią ubiegania się o tak wysoki mandat społeczny oczekuje się wytłumaczenia całości postępowania oraz wartościowania człowieka. Tyle tylko, że w systemach demokratycznych nadal nikt nie jest specjalnie zainteresowany wskazaniem jakiegoś, wszystkich obowiązującego odniesienia, ponieważ ono musiałoby ograniczać demokrację. Podobnie jak według tej wizji ogranicza ludzką wolność, gdyż nie pozwala jej się zatrzymać na samej możliwości wybierania, wskazując co człowiek lub grupa ludzi wybrać powinna, aby własnej wolności i wolności drugich nie zniszczyć przez zły wybór. W ten sposób wiele współczesnych nam społeczeństw wpada w zastawioną przez siebie pułapkę²⁵.

Większość sama z siebie nie jest zabezpieczona przed błędną decyzją, błędnym wyborem. Czy w tym kontekście wybór kwalifikowanej większości współczesnych Sokratesowi mieszkańców Aten, skazujących go na śmierć, czy też wybór mieszkańców Jerozolimy ułaskawiający Barabasza w miejsce Jezu-

²⁴ M. Schooyans, *La diñve totalitaire du libéralisme*, Paris 1991, tense, *Totalitarne zagrożenie demokracji*, tłum. K. Deryło, „Ethos” 21/22 (1993), s. 126-127; zob. *Research in Human Reproduction. Biennial Report 1988-1989*, Geneva 1990, s. 49-58.

²⁵ R. Bartoszcze, *Gwarancje wolności wypowiedzi w Europie Zachodniej*, Kraków 1995, s. 9-73; J. Staniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006, s. 199-226; G. de Rosa, *Relatywizm współczesny*, „Przegląd Powszechny” 10 (2006), s. 53-68; C. P. Sajak, *Dyktatura relatywizmu?*, tłum. G. Schmidt, „Przegląd Powszechny” 10 (2006), s. 42-52; N. Bobbio, *Liberalizm i demokracja*, tłum. P. Bravo, Kraków 1998, s. 40; J. Baudrillard, *W cieniu milczącej większości*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 31, 28-42.

sa, nie mówiąc już o większości, która pozwoliła dojść Hitlerowi do władzy w Niemczech, może się uchylić przed bardzo surową oceną? Uznanie ich przecież za błędne pozwoliło obronić wiarę w człowieka i umożliwiło poszukiwanie rozwiązań oraz mechanizmów, które miały przed takimi błędami chronić demokratyczne społeczeństwa. Demokracja pozbawiona fundamentu obiektywnych wartości jest zagrożona wielkim ryzykiem przekształcenia się w dyktaturę²⁶.

4. Demokratyczny spór o prawdę

Demokracji zatem nie sposób sobie wyobrazić bez prawa. To prawo w klasycznej tradycji związane jest z obiektywną prawdą. Wszędzie zatem, gdzie się neguje obiektywną prawdę, pojawia się bardzo poważne zagrożenie totalitaryzmem. Charakter tej prawdy jest oczywiście transcendentny, a człowiek ma obowiązek ją odkryć i być jej posłuszny. Ona bowiem stanowi jedyną, pewną zasadę gwarantującą sprawiedliwe stosunki między ludźmi. Brak takiej zasady i brak uznania prawdy transcendentnej, stwarza sytuację, w której każda siła dąży do maksymalnego skumulowania władzy, przejęcia jak największej liczby dostępnych środków i narzucenia innym swojej woli czy własnych poglądów. Nie zastanawiając się przy tym nad prawami oraz wolą innych. Historia zna przecież przypadki zbrodni dokonywanych w imię „prawdy” i „demokracji”²⁷.

Tymczasem we współczesnych demokracjach prawa i prawdy nie pojmuje się i nie definiuje treściowo, ale formalnie. Funkcję prawa i prawdy zajmuje w nich decyzja większości. Praktyka zatem ma decydować o tym, co jest dobre i co jest prawdą. Prawda jednak wyprzedza wszelką praktykę i decyduje o tym, czy praktyka jest dobra czy zła²⁸. Polityka jest wtedy dobra i wspiera wolność, kiedy służy wartościom i prawom, które odsłania przed człowiekiem rozum. Należy zatem odrzucić koncepcję państwa, które chce obdarowywać swoich obywateli szczęściem i uznaje siebie za źródło prawdy oraz prawa. Państwo czerpie wiedzę o prawdzie z zewnątrz. Nie na podstawie czystego rozumu, ponieważ on jest niewystarczający w dziedzinie moralności, ale na podstawie rozumu dojrzewającego na gruncie historycznej wiary (przypadek T. Kotarbiń-

²⁶ J. Ratzinger, *Sumienie w dziejach*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 212; tenże, *Wolność i więzy kościelne*, tłum. J. Kruczyńska, „Communio” – kolekcja: *Kościół – ekumenizm – polityka*, 5 (1990), s. 224; V. Possenti, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1991, s. 293.

²⁷ H. U. Balthasar, *Znaczenie słów Chrystusa: „Ja jestem prawdą”*, tłum. Z. Hanas, „Communio” 4 (1987), s. 12; T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, s. 117.

²⁸ T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 78-79; W. Piwowarski, *Słownik katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1993, s. 141.

skiego)²⁹. Chodzi więc o wskazanie i zarazem uszanowanie przez systemy demokratyczne takiej, zewnętrznej do nich instancji, która rości sobie pretensje do poznania i przekazania drugim prawdy³⁰, czyli do formowania ludzkiego sumienia, czego żadnej władzy państwowej czynić nie wolno. Choćby z tego tytułu, że nie dysponuje odpowiednimi do tego narzędziami³¹.

Demokracja właściwie funkcjonuje tylko wówczas, kiedy prawidłowo działa ludzkie sumienie. A to nie ma nic do powiedzenia bez wartości chrześcijańskich i bez Boga. Dlatego Bóg nie może być spychany wyłącznie do sfery prywatnej³². Ateizm radykalny i bezkompromisowy nie jest dziś w modzie. Znacznie większe uznanie zdobywa wiara człowieka w to, co człowiek sam – ktokolwiek – uzna za przedmiot swojej wiary. Wiary niby się nie zwalczą, ale nie ma publicznej zgody na jej treść³³. Chrześcijaństwo przez swoją ideę niezbywalnej i z niczym nieporównywalnej godności człowieka, z której wynikają wszystkie inne prawa osoby ludzkiej; przez swoje rozumienie sprawiedliwości, zasadę miłości braterskiej, tworzy też nową wizję ładu społecznego³⁴. Tymczasem chrześcijaństwo we wszystkich swoich instytucjach, przede wszystkim w Kościele, jest dziś systematycznie i metodycznie separowane od struktur politycznych, co ma świadczyć o bardzo nowoczesnym sposobie sprawowania władzy i tworzenia porządku publicznego. Tyle tylko, że bez tego dziedzictwa, jakie współczesne społeczności i narody zawdzięczają chrześcijaństwu, idei demokracji oraz praworządności, którą się dziś tak szcycimy, najprawdopodobniej nigdy by nie było. Należy oczywiście pamiętać i doceniać wkład starożytnej kultury greckiej, jej zdobycze i rozwiązania, ale najbardziej pełne i konkretne ukazanie prawdy, która oświeca, poucza i prawa, które zobowiązuje oraz pozwala stworzyć sprawiedliwy ład społeczny, znajdujemy właśnie w chrześcijaństwie³⁵. Sama bowiem zasada większości i jej stosowanie niczego

²⁹ P. Tillich, „Co to jest prawda?”, tłum. J. Łata, „W Drodze” 1 (1987), s. 29; Z. Zdybicka, *Religia a sens bycia człowiekiem*, Lublin 1994, s. 36; J. M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Kraków 1994, s. 103.

³⁰ S. Rosik, *Sytuacjonizm etyczny a chrześcijańska roztropność*, Studium teologiczno-moralne, Poznań 1986, s. 55-64; R. Latourelle i R. Fisichella, a cura di R. Fisichella, *Dizionario di Teologia Fundamentale*, Assisi 1990, s. 1450; P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1991, s. 1655.

³¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, p. 1777; A. Zuberbier, *Prawda*, w: *Słownik teologiczny*, t. II, A. Zuberbier, (red.), Katowice 1989, s. 142-143.

³² E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, s. 127.

³³ D. Kowalczyk, *Wiara dla dorosłych*, w rozmowie z ks. Tomaszem Jaklewiczem, „Gość Niedzielny” 41 (2012), s. 20.

³⁴ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, p. 37. 39; K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 355.

³⁵ M. Jaworski, *Wyzwolenie człowieka w chrześcijaństwie*, w: *Problem wyzwolenia człowieka – Materiały z sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej (Rzym) w dniach 16-17 maja 1986 r. w Kazimierzu nad Wisłą*, Rzym 1987, s. 241.

tak naprawdę nie wyjaśnia i nie gwarantuje. Stąd w każdym wypadku musi się odnosić do czegoś, co stanowi niewzruszone kryterium wyborów.

Chrześcijańska wizja demokracji bardzo precyzyjnie rozdziela dwie sfery, które nie mogą się nigdy utożsamiać, ale też nie mogą pozostawać zupełnie niezależnymi. Jakakolwiek większość musi podejmować decyzje dotyczące wkładu wysiłku poszczególnych obywateli i grup w celu realizacji dobra wspólnego, różnych interesów. Są to przecież wielkości rozporządzalne. Nie można jednak w ten sam sposób rozumieć wartości, które są nierozporządzalne i muszą stanowić odnośną normę, niewzruszoną oraz stałą dla wszystkich innych decyzji większości. Nie można przecież prawdy jako takiej, która nie jest moją własnością, tylko do mnie nie należy i ode mnie nie zależy, z którą nie mogę czynić tego, co mi się podoba, traktować podobnie jak innych dóbr czy interesów³⁶. O pieniądzach, które należą do mnie, mogę decydować i robić z nimi, co chcę, ale wartości już nie można potraktować w taki sam sposób. Choć proces urynkowienia, nawet prawdy, jest dziś w wielu społecznościach bardzo mocno posunięty, przez co czyni się z nich wyjątkowo niebezpieczne „miejsce” łamania praw człowieka pod pozorami demokratycznych reguł³⁷.

Odniesienie demokracji do religii nie tylko nie jest żadnym zagrożeniem, ograniczeniem tej pierwszej, ale stanowi jej najbardziej skuteczne zabezpieczenie. Wszelkie formy rządzenia lub spory o władzę, także te akademickie, zahaczają o religię – ludźmi można rządzić tylko przy pomocy strachu lub autorytetu. Religia nadal pozostaje – wbrew szumnym hasłom i zapowiedziom pozytywistów, a także postmodernistów – najważniejszym czynnikiem odróżniającym nasz ludzki świat od tego zwierzęcego. W życiu społecznym chrześcijanie często są jedynymi obrońcami fundamentalnych zasad prawa naturalnego i podstawowych praw człowieka; tudzież obrońcami demokracji, a przynajmniej jej prawdziwego kształtu i właściwego funkcjonowania, co odpowiada ich zobowiązaniu względem dostępnej ludzkiemu rozumowi Prawdy³⁸. Tylko w relacji do niej można mówić o błędzie i odpowiedzialności, także o winie. Każdy człowiek ma poczucie winy.

To poczucie jest człowiekowi równie potrzebne jak ból fizyczny, informujący o niewłaściwym funkcjonowaniu jego organów. Dlatego też brak tego poczucia świadczy o jakiejś ciężkiej chorobie. Innymi słowy: ktoś, kto nie ma poczucia winy, jest „żywym trupem, woskową figurą”. Człowiek, który nie widzi, nie rozpoznaje prawdy, że upadł, że zabijanie jest winą, bardzo oddalił się od prawdy. Stąd celnik, który popełnił wiele złych czynów, jest dla Boga

³⁶ Św. Augustyn, *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1953, s. 13-21.

³⁷ K. Starczewska, *Wartości podstawowe*, w: *O wartościach, normach i problemach moralnych*, M. Środa (wybr.), Warszawa 1994, s. 236 i 243.

³⁸ W. Sedlak, *Inną drogą*, Warszawa 1988; K. Kaucha, J. Kędziński, *Werytatywny argument*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, (red.), Lublin-Kraków 2002, s. 1317.

bardziej sprawiedliwy niż faryzeusz, który spełnił wiele dobrych uczynków (Łk 18,9-14). Człowiek tylko wtedy nie widzi, nie poznaje prawdy, kiedy nie chce; kiedy się na nią zamyka, odrzuca światło. Prawda jest obecna w człowieku. Owa jedyna prawda pochodząca od Stwórcy, która dzięki objawieniu stała się Pismem³⁹. Potwierdza to także św. Paweł, gdy mówi, że poganie nawet bez znajomości Prawa wiedzieli, czego oczekuje od nich Bóg (Rz 2,12-16). Błądzące sumienie jest wygodne tylko w pierwszej chwili. Później rodzi dehumanizację świata i śmiertelne zagrożenie. Winą nie jest postępowanie zgodnie z własnym przekonaniem. Wina leży głębiej. Winą jest to, że doszliśmy do takiego przekonania, którego nie można pogodzić ze sprawiedliwością. Winą jest stan naszej duszy i zachwaszczenie naszego sumienia, które przytępiło głos obecnej w nas prawdy, przytępiło słuch i wzrok⁴⁰.

5. Ontologiczne podstawy oceny demokracji i jej rozwiązań

Postawmy zatem dość kontrowersyjną – jak można bezsprzecznie sądzić – tezę. Pojawiają się, choć niezbyt odważnie i często artykułowane opinie, że swoistym sprawdzianem trwałości oraz wartości porządku demokratycznego staje się rzeczywistość Europy Środkowej po transformacji systemowej; po upadku kolektywistycznej – w tym regionie i nie tylko – wizji społeczeństwa. Egzamin niestety nie wygląda najlepiej, choć podobno wszyscy zdajemy go dobrze. Nasze społeczeństwo, tak jak jemu podobne, nie radzi sobie z wolnością. A wszyscy, którzy czują się odpowiedzialni za ten stan i wywołani do uregulowania tegoż, zatrzymują się przeważnie na argumentach ekonomicznych, sprowadzając często regulację w sferze zasad do tzw. „niewidzialnej ręki rynku”. Kiedy to nie działa, liberalna koncepcja, przyjmująca ekonomiczne kryteria jako niewzruszony wyznacznik dziejów człowieka i jego obecnego sposobu życia, nie wycofuje się. Zmienia tylko swoje priorytety⁴¹. Nawiasem mówiąc niezgodne z jej założeniami. Czyli „ręka powinna być teraz nie tylko widzialna – dostrzegana, doświadczana, ale wręcz kierowana i jak trzeba zaciskająca się w pięść”⁴².

³⁹ R. Spaemann, *Uniwersalizm czy europocentryzm*, tłum. T. Fiałkowski, w: *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Michalski K. (red.), Warszawa 1990, s. 340-341; Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Ecclesia in Europa*, nr 19; Jan Paweł II, *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna*. Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej, Strasburg, 8 października 1988 r., *L'Osservatore Romano – polskie* 4 (1988), nr 10-11, s. 5.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, z Kardynałem rozmawia Peter Seewald, tłum. G. Świński, Znak, Kraków 1997, s. 197.

⁴¹ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, s. 125.

⁴² A. Stanowski, *Społeczne struktury grzechu*, „Ethos” 11/12 (1990), s. 189; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 118; Cz. S. Bartnik, *Naród i jego dzieje jako dzieło Personarum in communione*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*. „Gdzie jesteś, Adamie”, T. Styczeń (red.), Lublin 1987, s. 171-172.

Co może nas jeszcze zaskoczyć w świecie, w którym zwolennicy liberalnej koncepcji, chcąc potwierdzić swoje tezy, uciekają się do radykalnie nieliberalnych rozwiązań? Mają zatem wiele racji ci wszyscy, którzy nasz region i nasze warunki – tzw. transformacji systemowej, określają jako sprawdzian kondycji liberalizmu i demokracji⁴³. Najogólniej streściłbym to określeniem: „kapitalizm w wykonaniu przedsiębiorców o kolektywistycznej – socjalistycznej mentalności”. Przypomina mi się, zarysowany swego czasu obraz kołowrotka i maszyny parowej przez ks. Józefa Tischnera. Obraz skądinąd mający przybliżyć sposób rozwiązywania problemów społecznych i ekonomicznych w zmieniającym się postkolektywistycznym świecie⁴⁴.

W świecie, w którym – przypomnijmy – niemalże z dnia na dzień likwidowano PGR-y, wyprzedawano za bezcen majątek i pozostawiano całe obszary bezrobocia oraz związanej z tym biedy ekonomicznej i moralnej, co do dziś ma swoje głębokie konsekwencje, z którymi nie potrafimy sobie poradzić. Natomiast kołowrotki i maszyna parowa, konsekwentnie i nieodwołanie wypierająca ten pierwszy sposób produkcji, przez długi czas funkcjonowały obok siebie. Czy trzeba dodawać, że podobnie jest z maszyną parową i silnikiem spalinyowym oraz tym ostatnim i napędem jądrowym; książką i zapisem cyfrowym? I nie tylko chodzi o nas ani o innych, do nas podobnych. Chodzi też o tych, którzy budują – w swoim mniemaniu – wspólnotę europejską przy jednoczesnym forsowaniu innych praw i przywilejów dla grupy z innym pieniądzem, czyli wspólnota ze wskazaniem na elitarnych lepszych i zobowiązanych do uznania tego gorszych⁴⁵.

Okazało się, że demokracja sprawdzona – przetestowana w nowych warunkach wyraźniej pokazała swoją starą twarz, która bez drogiego, zachodniego pudru jest tylko bardziej pomarszczona. Te największe bruzdy to populizm i korupcja. W demokracji kupuje się przede wszystkim głosy. Nieważne już, jaka jest forma płatności: obietnice, zobowiązania, wdzięczność, układy, perspektywa rozwiązania niemalże wszystkich problemów od ręki. Najlepszym „paliwem” korupcji w demokracji jest brak odpowiedzialności. Można podjąć najbardziej szkodliwe społecznie decyzje i spokojnie wycofać się w zacisze prywatnego życia; zająć się pracą na uniwersytecie, wejść do jakiejś rady nadzorczej, może zostać prezesem banku lub jakiejś dużej firmy, doradcą, ponownie zająć się swoją praktyką adwokacką. Swoje „osiągnięcia” posiada również populistyczna amatorszczyzna demokracji, której konsekwencją jest niekontrolowane już dyletanctwo. Kto lepiej rozwiąże nasz problem, kiedy zepsuje się

⁴³ Redakcja, *Solidarni: wolni przez prawdę*, „Ethos” 3/4 (1990), s. 6-8.

⁴⁴ I. Tokarczuk, *Problemy pracy w Polsce*, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Program Duszpasterski na rok 1990/91, s. 35; i J. Tischner, *Przyczyny rozkładu etosu pracy i sposoby wyjścia*, w: jak wyżej, s. 38.

⁴⁵ R. Bąk, *Solidamentum - to, co umacnia*, „W Drodze” 7/8 (1991), s. 36-37.

samochód, nawet najgorszy w mieście mechanik czy najlepszy kardiochirurg⁴⁶? U nas jednak jest tak, że dobry chirurg, który codziennie ratuje czyjeś życie, nie pomyśli nawet możliwości zajęcia się polityką. Za to byle jaki szybko odkrywa w niej swoje pięć minut, które wystarcza już później na całe życie.

Innymi, raczej wątpliwymi „zdobyczami” demokracji są kuriozalne nadużycie statystyki i powszechne braterstwo. Statystyka jest przecież bezosobowa, a demokracja – jak mawiają Amerykanie – rozumie władzę jako rządy prawa, a nie ludzi. Bezduszne paragrafy wiele potrafią rozwiązać, ale i wiele zasłonić – nie mają przecież sumienia i dlatego nigdy nie czują się winne. Ileż to razy przepisy musiały u nas usprawiedliwiać znieczulicę, maskować brak odpowiedzialności. Jeśli zaś chodzi o braterstwo, to rozumiane ono być powinno jako powszechne i w duchu Rewolucji Francuskiej, czyli bez idei i instancji ojca, co jest nader problematyczne⁴⁷.

I wreszcie to „osiągnięcie” demokracji, jakim jest nierówność. Jak działa nierówność demokracji, która nikomu nie przeszkadza? Spójrzmy na to na przykładzie Kościoła w systemie demokratycznym – za jaki uważa się choćby nasz porządek. Kościołowi nie wolno wtrącać się do polityki – co niektórzy rozumieją jako w ogóle brak zgody na zajmowanie się polityką pasterzy Kościoła, hierarchów, proboszcza, zwłaszcza tam, gdzie ma on duży autorytet, a z tym, co mówi o polityce, kojarzone są konkretne, dobrze znane w środowisku osoby, reprezentujące różne ugrupowania partyjne i interesy. Choć nie tylko. Polityką według tak myślących nie powinni zajmować się także teologowie i wszyscy ci, którzy należą do różnych organizacji chrześcijańskich, katolickich. Tylko u nas, to już kiedyś było i to nie tak dawno. Ludziom wierzącym nie wolno było nie tylko polityką się zajmować, ale w ogóle obnosić ze swoimi przekonaniem, systemem wartości w przestrzeni publicznej⁴⁸. I właśnie to doprowadziło nas do systemu, sposobu działania, który polityce odbiera ludzką twarz. Czyni świat nieludzkim, przestępczym i zbrodniczym. Zwróćmy jednak uwagę, że już politykom wolno ingerować w sprawę Kościoła, walczyć z Kościołem na mocy uzyskanego od społeczeństwa mandatu politycznego, także uzyskanego od chrześcijan, ludzi wierzących.

Porządkowanie wolności nie może jednak odbywać się na poziomie ekonomicznym, ponieważ ten nie jest adekwatny do tego problemu. Musi się odbyć na poziomie ontologicznym. Struktury zatem demokratyczne, nie wyjaśniają i nie tłumaczą struktur o wiele pierwotniejszych i stanowiących ich uwarunkowanie. Do takich natomiast należą struktury bytu ludzkiego, których nie można pomijać, jeśli chce się zrozumieć, jak i dlaczego człowiek wybiera? Dlaczego jest raczej wolny a nie zdeterminowany? Dlaczego jest kimś więcej niż tylko to, co odsłania jego taki lub inny wybór? W tym celu należy sięgnąć

⁴⁶ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, s. 125.

⁴⁷ Tamże, s. 61.

⁴⁸ Cz. S. Bartnik, *Nauka społeczno-polityczna Kościoła*, Lublin 2008, 16-28.

do innej wykładni, innego wymiaru, który na poziomie tylko „narzędzi”, bardziej lub mniej sprawnego działania, nie jest dostępny. Podkreślana na każdym kroku fragmentaryczność świata, rzutuje na fragmentaryczny, bardzo rozbity i rozproszony obraz człowieka, który nie może pretendować do ukazania elementów trwałych oraz istotnych. Ocena tego sposobu postępowania musi być bardzo negatywna. W jej świetle osiągnięcie starożytnych Greków nie zostało nawet dostrzeżone. Przekreślenie całych wieków rozwoju ludzkiej myśli nie może być potwierdzeniem wyższych, doskonalszych osiągnięć współczesności. Wręcz przeciwnie. Osiągnięcia te nie rozwiązują naszych poważnych dylematów moralnych i każą nam żyć w „lepszem świecie”, ale budowanym przez „gorszych ludzi”. Człowiek, który nie zna swojego *esse* – kim jest i jaki naprawdę jest; nie może wyczerpująco zrozumieć, a tym bardziej w pełni panować nad swoim *agere* – jak i dlaczego tak właśnie działa, postępuje⁴⁹.

Ale dziś większość z tzw. „porządkowych” wie o ontologii mniej więcej tyle, ile wyraża się w ich rozumieniu „stworzenia”, które siedziało kiedyś na drzewie i przez to było mniej niezależne. Kiedy jednak temuż udało zejść z tego drzewa i jakoś urządzić na ziemi, to wówczas jego wolność i niezależność uległa znacznemu poszerzeniu. W niektórych miejscach tak bardzo, że ci przyzwyczajeni do życia na ziemi i w swoich domach, muszą teraz chronić się na drzewa. Oczywiście przed tymi, którzy z nich niedawno zeszli. A tak już poważnie: W porządkowaniu wolności nie można pominąć wymiaru, który przesądza o tym, dlaczego i jak człowiek jest wolny. Dopóki jednak będziemy uważać metafizykę za przebrzmiały już sposób dochodzenia do rozumienia człowieka, wciąż będziemy się starali budować coraz lepszy świat przy użyciu coraz gorszych elementów i zastosowaniu coraz gorszych narzędzi.

Summary

Man as a social being by nature is constantly trying to organize this aspect of his existence. Democratic systems, similarly as freedom do not explain by themselves. They need a stable and committing criterion constituting an objective truth, which refers to the rules being a basis of human activity and setting out the direction of human action, so as he would not lose his freedom because of bad choices.

Human existence in the social and individual dimension, in its freedom and social structures building is only understandable on the ground of ontology, which also best explains its activity.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 196.