

Mroczkowski, Ireneusz

Moralne wyzwania liberalizmu

Studia Płockie 32, 119-130

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ireneusz Mroczkowski

MORALNE WYZWANIA LIBERALIZMU

Choć pojęcie liberalizmu jest szerokie, to można przyjąć, że w życiu politycznym liberalizm związany jest z instytucjami republikańskimi i demokracją, w życiu ekonomicznym przejawia się w kapitalizmie, a jako system filozoficzno-społeczny akcentuje ideę wolności człowieka oraz indywidualistyczną i racjonalistyczną koncepcję człowieka. Jako dominujący kierunek myślenia europejskiego mieszczaństwa w XIX w. liberalizm w wieloraki sposób wpływał i wpływa na chrześcijańską myśl społeczną, etyczną i teologiczną.

Ciekawą panoramę tych wpływów przedstawił M. Novak w książce: *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Novak jest gorącym rzecznikiem pojednania myśli Kościoła z liberalizmem, ponieważ – jak twierdzi – „żaden inny zbiór instytucji społecznych nie zawdzięcza tak wiele podstawowym intuicjom żydowskim i chrześcijańskim, dotyczącym natury i przeznaczenia ludzkich społeczności, i żaden nie wróży tak wielkiego powodzenia w pełnym rozkwicie żydowskich i chrześcijańskich ideałów. Społeczeństwa liberalne są dziećmi tych ideałów”¹.

Pojednanie między liberalizmem, a chrześcijaństwem przypomina jednak rachunek sumienia, który mogłyby czynić obie strony. Myśl katolicka nie może przeoczyć, że liberalna koncepcja wolności negatywnej przyniosła niebagatelne owoce w postaci niezależności człowieka, szeroko rozumianych swobód osobistych, a liberalizm stworzył konkretne instytucje, które umożliwiają czynienie tego, co się powinno chcieć.

Kościół nie może przeoczyć też sytuacji, że po upadku komunizmu liberalizm w swoim potrójnym wcieleniu praktycznie dominuje w świecie rozwiniętych społeczeństw. Obywatele inaczej urządzonych czy rządzonych społeczeństw tęsknią do tego systemu albo konsumują liberalne wartości kulturowe podawane przez środki masowej komunikacji. Novak pokazał, że wiele społecznych wartości liberalnych ma swoje źródła w judeochrześcijańskiej tradycji religijnej.

¹ M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne, przeł. W. Bücher, Poznań 1993, s. 59.

Z drugiej – liberalnej – strony wyzwania moralne oznaczają taki rachunek sumienia, w którym deficyt moralności – w imię której przecież tworzono liberalizm – pogłębia się wraz z postępowaniem postmodernizmu. Największe wyzwanie stojące dziś przed samym liberalizmem polega na tym, że niekwestionowane instytucje demokracji i gospodarki rynkowej budowane są przez ludzi, którzy nie mają moralnej siły, aby *móc chcieć, czego się powinno chcieć* (Monteskiusz).

Łącząc więc wyzwania moralne, jakie stoją przed Kościołem żyjącym w świecie liberalnym i te, które stoją przed samym liberalizmem, można wskazać na trzy problemy. Po pierwsze postnowoczesna krytyka poznania pozbawia dyskurs liberalny możliwości odróżnienia sensu, po drugie lęk przed tyranią wartości podmywa w liberałach możliwość wolnego wyboru, po trzecie Kościół nie może wycofywać się z życia liberalnych społeczeństw, ale powinien budować własne struktury kulturowe.

Poszukiwanie sensu

Liberalizm rozpoczął się rewindykowaniem prawa do indywidualnego rozwoju, urzeczywistniania własnych celów, dążeń i aspiracji. Monteskiusz pouczał jednak, że wolność nie polega na tym, aby robić to, co się zechce. Wolność polega na mocy czynienia tego, „czego się powinno chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego się nie powinno chcieć”². W tym słynnym i często cytowanym zdaniu Monteskiusza zawiera się istota wolności negatywnej. W języku J. S. Milla brzmi to tak: „Jedyną swobodą zasługującą na to miano jest swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób”³.

Powstaje pytanie, czego się **powinno chcieć**? Kto mną rządzi? Czy potrafię dążyć do własnego dobra na swój własny sposób? Czy ma to wyznaczyć prawo natury, prawa przyrodzone, użyteczność, imperatyw kategoryczny, tzw. świętość umowy społecznej? Już ilość tych kryteriów wyznaczających u wielu liberalnych autorów to, z czego nie można zrezygnować, aby nie naruszyć granic człowieczeństwa, wskazuje na bodaj największy dylemat moralny liberalizmu. Czy zagwarantowanie wolności negatywnej wystarczy do tego, abym był panem siebie?

Liberałowie bronili się i bronią przed moralnym wyznaczaniem wszelkich pozytywnych granic wolności. Najwybitniejsi z nich byli świadomi tego, że pozytywne koncepcje wolności związane były z antropologicznymi podstawami moralności. Ponieważ jednak najważniejszą i jedyną dla nich wartością jest wolność, ma się czasami wrażenie, że świadomie kapitulowali wobec wyzwań prawdziwej antropologii, aby w niczym nie zranic wolności. Najszybciej uporali się z tymi, którzy dla osiągnięcia prawdziwej wolności szli drogą rezygnacji ascetycznej, kwietystycznej, stoickiej, buddyjskiej i wszelkiej religijnej. Berlin pisze, że jest to taka ucieczka od świata, społeczeństwa i opinii publicznej, która pozwala wyrzec się

² Ch. L. Montesquieu, O duchu praw, t. L, Warszawa 1957, s. 276.

³ J. S. Mill, Utylitaryzm. O wolności, przeł. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 133-134.

„wszelkich wartości tego świata i pozostawać na jego skraju, w odosobnieniu i niezależności, gdzie żaden cios nie może (...) już ugodzić”⁴. Prowadzi to do izolacjonizmu i autarkii gospodarczej. Ascetyczne samozaparcie może być źródłem prawości charakteru, ale nie może być źródłem powiększania wolności. Zamiast usuwać przeszkody, zwolennik pozytywnej wolności je omija. Nie zasługuje więc na miano liberała w pełnym tego słowa znaczeniu.

Prawdziwy liberał – przynajmniej w rozumieniu Berlina – nie ulega też czarowi ograniczania wolności w imię racjonalności. Nie jest prawdą, że prawda wyzwala. Prowadzi jedynie do autorytarnego państwa, do despotyzmu. Nawet, gdy jest to despotyzm najlepszych i najmądrzejszych – jak w świątyni Sarastra w *Czarodziejskim flecie* – zawsze pozostaje despotyzmem. Jeśli despotyzm miałby się równać wolności, to błąd musiałby leżeć w jednym z czterech założeń takiej doktryny: wszyscy ludzie mają jeden prawdziwy cel; cele wszystkich istot rozumnych tworzą jeden wszechogarniający system; wszystkie konflikty są wynikiem starcia racjonalnego z nieracjonalnym; wszyscy ludzie racjonalni są w pełni posłuszni prawu i wolni⁵.

Jeśli nie wyzwala prawda i rozum, to jak i gdzie zakreślić granice między równością i braterstwem ludzi? Berlin jest przekonany – z jednej strony – że mieszanie wolności z równością i braterstwem prowadzi do nieliberalnych konkluzji, zastępujących wolność bezpieczeństwem, dobrobytem, nagrodą na tamtym świecie. Z drugiej strony Berlin zdaje się być sceptyczny wobec sprowadzania wszystkiego do wolności. Uważa, że niektórzy współcześni liberałowie „zdają się nie rozumieć świata, w którym żyją. Ich argumenty są jasne, a sprawa słuszna. Jednak nie uwzględniają oni różnorodności podstawowych potrzeb człowieka ani pomysłowości, z jaką ludzie potrafią ku własnej satysfakcji udowodnić, że droga do jednego ideału prowadzi zarazem do jego zaprzeczenia”⁶.

Cóż więc robić z tymi potrzebami człowieka? W historii liberalizmu różnymi drogami zaspokajano te potrzeby, zwłaszcza przy budowaniu życia społecznego. Berlin mówi o dwóch zasadach koniecznych przy takiej budowie. Pierwsza to ta, że absolutne mogą być tylko prawa człowieka, a nie władza, „co znaczy, iż wszyscy ludzie, obojętnie, kto nimi rządzi, mają absolutne prawo odmówić zachowania się w sposób nieludzki; i druga zasada, że są granice, w których obrębie ludzie powinni być nietykalni, i że granice te nie są arbitralne, lecz wyznaczone przez reguły tak dawno i powszechnie uznawane, że przestrzeganie ich weszło w skład samego pojęcia człowieka normalnego i co za tym idzie, także definicji postępowania nieludzkiego lub szalonego”⁷.

Pomijając już samo doprecyzowanie pojęcia człowieka normalnego, kluczowym pozostaje pytanie: jak zagwarantować absolutność praw człowieka bez mo-

⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: Tenże, *Cztery eseje o wolności*, przeł. D. Grinberg, Poznań 2000, s. 202.

⁵ Por. tamże, s. 220-221.

⁶ Tamże, s. 229.

⁷ Tamże, s. 232.

ralnej wrażliwości wobec siebie samego? Jeśli ktoś wierzy, że można tego dokonać wyłącznie poprzez gwarancje negatywnej wolności, musi pogodzić się z doświadczeniem niemocy moralnej. Berlin mówi, że w praktyce konieczne jest zawieranie kompromisów między negatywną i pozytywną wolnością, chociaż żądań obu nie można w pełni zaspokoić.

Historia liberalnego kompromisu między tymi pojęciami ma już swoje owoce. Zastanawiające jest, że postępowanie liberalizmu w tej dziedzinie nie tylko nie wzmacnia przestrzeni człowieka normalnego, ale jakby ustępuje pola racjonalności. Wraz z wysychaniem źródeł podmiotowości człowieka częściej mówi się nie o jego normalności, ale braku właściwości. Niewątpliwie przyczyny detronizacji rozumu odkrywającego prawdę o naturze człowieka można znaleźć u samych ojców liberalizmu. J. S. Mill należał do tej linii angielskich myślicieli, którzy krytykowali pojęcie substancji, naukę opierali jedynie na faktach, atomistycznie rozumieli psychologię i utylitarystycznie etykę. Umysł, jaźń i dusza były wyrazami oznaczającymi tylko ludzkie przeżycia. Używając takich słów, kładzie się nacisk jedynie na stałość takich przeżyć.

Detronizacja zdolności do rozumowego poznania czegoś więcej niż fakty i wrażenia następowała konsekwentnie poprzez ewolucyjną teorię poznania i freudyzm. W postmodernizmie prawda jest raczej wytwarzana niż odkrywana. Według amerykańskich neopragmatyków (Rorty, Putnam) wiedza i uzasadnienie zależą od kontekstu społecznego. Postmoderniści często nawiązują do Heideggerowskiej krytyki poznania. Umysł nie może być pojemnikiem obiektywnych idei, a poznanie – odbiciem istniejącej rzeczywistości. Sens, rozum i racjonalność to tylko sposoby radzenia sobie z nekającą człowieka przypadkowością. Niestety, nie są sposoby skuteczne. „Nic więc dziwnego, iż – pisze J. Niżnik – współczesny stan ducha jawi się niekiedy jako chaos. Jednak chaos postmodernizmu jest nieodzownym etapem. Przyszłość pokaże, czy jest to tylko etap prowadzący do nowego świata, czy też stadium kończące ludzki świat w ogóle. Jedno wydaje się pewne – postmodernizm nie obiecuje nowego świata, jest raczej kolejnym wyzwaniem dla ludzkich możliwości autokreacji”⁸.

Tak oto stajemy dziś przed wyzwaniem trudniejszym niż pogodzenie wymuszonej wprost przez wolność negatywną względności norm i wierności liberalnemu pogładowi⁹. Stajemy dziś przed możliwością skończenia ludzkiego świata, tak-

⁸ J. Niżnik, *Idea racjonalności a współczesny status filozofii*, w: S. Czerniak, A. Szahaj, Red., *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa 1996, s. 347-348.

⁹ R. Legutko zauważa, że libertarianinem kierują dwie „rozbieżne tendencje: jedna, która zmusza go, by zachowywał się tak, jakby wszystkie normy były względne i jakby stanowiło rzecz niewłaściwą oraz niebezpieczną, dążenie do prawdy powszechnej; druga, która czyni go wyznawcą jakiegoś szczególnego zespołu poglądów uważanych przez niego za prawdziwsze i lepsze od poglądów propagowanych przez inne społeczności. Z jednej więc strony dostrzega on (...) «inspirującą wizję» w wielokulturowości i jest skłonny «stanąć na barykadach», by rozpowszechnić jej przesłanie; z drugiej, wybiera on pewną kulturę wraz z wbudowanym w nią mechanizmem moralnej i intelektualnej dyskryminacji wobec kultur.” Tenże, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1998, s. 50 -51.

że świata liberalów, ponieważ zdolność autokreacji bez możliwości odkrycia racjonalnego sensu świata i życia zagraża podstawom samej wolności. Jeśli uwierzylibyśmy w dodatku Dawkinsowi, że to geny trzymają kulturę na smyczy, a umysł ludzki jest zjawiskiem biologicznym (A. R. Damasio), to skąd wziąć męstwo bycia dla samej zdolności autokreacyjnej człowieka?

W nieustannym dialogu z późnymi wnukami oświeceniowych bojowników o wolność negatywną chrześcijańska moralność musi odkrywać te źródła mocy, które sprawiają, że człowiekowi współczesnemu będzie chciało się być wolnym. W obronie wolności należy przewyciężyć ewolucyjno-przyrodniczą redukcję ludzkiego ducha, socjobiologiczne wyjaśnienie moralności i zamknięcie człowieka na transcendencję. Ze strony moralności chrześcijańskiej jest to zadanie tym bardziej oczywiste, im bardziej Kościół uświadamia sobie znaczenie godności człowieka, przyswaja ideę praw ludzkich i konsekwentnie szuka dialogu ze światem.

Na początku XX w. zachodnia myśl liberalna nie tyle musi troszczyć się o możliwość wolności negatywnej, ile martwić o zdolność do podjęcia wolnego działania. Po Soborze Watykańskim II Kościół uznał nie tylko kluczową rolę wolności w antropologii, ale poprzez „Fides et ratio” broni miejsca rozumu w refleksji etycznej. Poprzez kategorię stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga teologowie mogą spotkać się z wszystkimi, którzy nie rezygnują z podmiotowości ludzkiej, bronią przestrzeni duchowości w życiu człowieka.

Poprzez praktykę codziennego życia swoich wiernych Kościół przypomina współczesnemu światu, że ludzka wolność jest prawdziwa, ale ograniczona: nie ma absolutnego i bezwarunkowego punktu wyjścia w sobie samej. Znajduje się zawsze wewnątrz egzystencji, która stanowi – owszem – jej szansę, ale zarazem jej ograniczenie. Jan Paweł II powie, że „jest to wolność istoty stworzonej, a więc wolność dana, którą trzeba przyjąć niczym kielkującą dopiero roślinę i troszczyć się odpowiedzialnie o jej wzrost”¹⁰. Zadaniem chrześcijanina jest troska o wolność własną i innych wypływająca z miłującego patrzenia Boga, który ofiarował siebie dla ludzkiego zbawienia.

Świętość zasad wolnościowych

Chociaż liberalowie bronili się przed wszelką koncepcją wolności prawdziwej, to jednak nie brak u nich wzmianek o godności człowieka i jego prawach. Na początku mówili wprost o cnotcie, umacnianiu duszy, panowaniu nad sobą. Montaigne twierdził wprost, że zajmowanie się handlem złagodzi typowy temperament religijny, skłonny do nietolerancji, entuzjazmu i fanatyzmu; handel uczy uwagi, dyscypliny, oszczędności, zapobiegliwości i szacunku dla regularnie prowadzonych rachunków¹¹.

¹⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Rzym 1993, nr 86.

¹¹ Por. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, s. 271.

Czytając te słowa, nie możemy zapomnieć, ile razy wyśmiewano potem moralność mieszczańską. Nie czynili tego tylko marksizujący poeci. Trudno przecież zakładać, że sam handel nauczy ludzi wrażliwości moralnej. Podobnie było z nauką pięknych idei o równości i braterstwie. Wisiały one na sztandarach rewolucyjnych, pod którymi walczono o wolność, niszcząc setki tysięcy ludzi.

Analizując tę wolność, nie można zapomnieć, że wielcy „mistrzowie podejrzliwości”: Marks, Freud i Nietzsche czuli się – każdy na swój sposób – wezwani do naprawienia szeroko rozumianego liberalizmu. Owoce ich reformy niestety nie były przekonujące, ponieważ środki zastosowane w kuracji były gorsze od choroby. Marks zniszczył ideę wolności, Freud zanadto zaufał instynktowi, a Nietzsche wolność postawił poza dobrem i złem. Ludzka agresja, chciwość i poządlliwość okazały się silniejsze.

Dzisiaj wnukowie liberalistów podchodzą do nich w podwójny sposób. Jedni wierzą, że konsumpcjonizm i bogacenie się jest najlepszą metodą oduczenia ludzi nietolerancji, fanatyzmu i agresji. Wartości moralne traktuje się tak jak wartości ekonomiczne. Jeśli jest na nie podaż, można je serwować, a ostoją się te, które wytrzymają konkurencję. Zakłada to oczywiście pluralizm wartości, prawo do subiektywnego ich tworzenia i obronę przed tyranizowaniem nimi¹².

Takie nastawienie znajduje konkretny wyraz w etyce postmodernistycznej. Ludyczna lekkość bytu jest tu naczelną zasadą życia, a realizować ją może człowiek traktowany jako włóczęga, turysta, spacerowicz i gracz¹³. Zdumiewające jest, jak w strzępach antropologii ponowoczesnej łatwo wygrywa Narcyz z uwielbianym przez liberalistów Prometeuszem. Dzieje się to w atmosferze dumnej szczerości człowieka, przyznającego się do niemocy duchowej, w której wartości witalne wypierają ducha ludzkiego.

Jest jednak i drugi nurt we współczesnym liberalizmie. Nawet według postmodernistów, przekonanych, że człowiek jest tworem oddziałujących na niego dyskursów, relatywizm moralny ma służyć zachowaniu wewnętrznej autonomii i wolności. Szahaj pisze, że w pewnym sensie „postmodernizm nie jest nihilizmem. Nie starając się budować jakichś nowych kodeksów etycznych, bardziej zawierając elementarnej wrażliwości moralnej niż społecznie obowiązującym wzorcom etycznym, zwracając się przeciwko wszelkim uniwersalistycznym utopiom i totalizują-

¹² Zwolennicy takiego patrzenia na człowieka odezwali się szczególnie głośno w czasie wojny z Irakiem w kwietniu 2003 r. Po szybkim zwycięstwie aliantów nad wojskami reżimowymi Husajna przyszedł czas na tak zwaną demokratyzację Iraku. Wielu wierzyło, że można ją wprowadzić tylko za cenę erozji islamu, a ta dokona się nie poprzez prądy myślowe, ale zmianę mody i stylu życia codziennego. Jeden z publicystów polskich napisał, że dzinsy i kostki dziewczyn, które spod tych dzinsów dają się ujrzeć – to potęga większa niż wszystkie Kanty czy Hegle. „Zbliżać się (w Iraku) do demokracji można w każdej wiosce, na każdym osiedlu. Wszystkimi wedle potrzeb, jeśli są na to środki. Dla każdej rodziny choćby płachta dykty czy papy pod głową. Policjant musi być, to jasne, ale czy musi się do wszystkiego wtrącać? I niech będzie w miarę po równo. Żeby wszędzie była ogólnodostępna studnia, to istne źródło demokracji, „Wprost” 2003, nr 16 (20. IV. 2003), s. 106.

¹³ Por. Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7-35.

cym dyskursom, wielkim, ujednociającym historie narracjom, postmoderniści akcentują wagę jednostkowej autonomii, różnorodności i odpowiedzialności, co przypomina nieco nastawienie egzystencjalistów, lecz pozbawione jest całego dramatycznego i metafizycznego zaplecza ich filozofii¹⁴.

Powstaje pytanie, za jaką cenę możliwa jest autonomia bez totalizujących dyskursów. Przecież aby zbudować autonomię, trzeba zgodzić się na trwałość przynajmniej tych zasad, które dla siebie wybieram. Liberalowie są niekonsekwentni, kiedy dopuszczają świętość zasad bez godzenia się na ich trwałość. Berlin pisze: „Zasady nie stają się mniej święte przez to, że nie można zagwarantować ich trwałości. W istocie samo pragnienie gwarancji, że nasze wartości spoczywają wiecześnie i bezpieczne w jakichś niebiosach obiektywizmu, jest chyba tylko wyrazem tęsknoty za pewnością dzieciństwa lub za absolutnymi wartościami naszej pierwotnej przeszłości. «Uświadomienie sobie względności swoich przekonań – powiada znakomity pisarz, nam współczesny – a mimo to niezachwiane trwanie przy nich, oto, co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy». Pragnienie czegoś więcej to zapewne głęboka i nieuleczalna potrzeba metafizyczna: ale zgoda, aby to pragnienie determinowało naszą praktykę, to symptom równie głębokiej, lecz bardziej niebezpiecznej niedojrzałości moralnej i politycznej¹⁵.”

Jeśli nie posądzamy Berlina o hipokryzję, to tylko dlatego, że w cytowanym fragmencie mimochodem dotyka dramatu wolności ludzkiej. Jakiego potrzeba heroizmu, aby być wiernym nietrwałym wartościom? Powstaje wtedy pytanie: dlaczego mam siebie nimi wiązać (autonomia), skoro one są względne? Nie tylko wśród cywilizowanych ludzi wielu jest barbarzyńców, ponieważ barbarzyństwem jest zła ludzka wola. Okazuje się, że ona sama wymaga wyzwolenia, które Berlin wierzy zobaczyć pod maską cywilizacji. O ile to złudzenie można było żywić w XVIII w., to nie wypada chępliwić się nim na początku XXI w., gdzie żniwo cywilizacji śmierci jest wyjątkowo obfite.

Wobec takiego fundamentalnego wyzwania moralności chrześcijańscy nie tylko powinni być stróżami kruchego daru wolności. Muszą pokazywać, że sama wolność wymaga wyzwolenia z mocy zła i oparcia w ludzkim sumieniu. Świeccy filozofowie szukają tego oparcia w ludzkim poświęceniu. Czyni tak L. Ferry, francuski myśliciel, który pisze: „pragnienie autonomii, tak drogie nowożytnemu humanizmowi, nie likwiduje pojęcia poświęcenia ani pojęcia transcendencji. Trzeba zrozumieć, że pragnienie to pociąga za sobą jedynie humanizację transcendencji i tym samym nie oznacza tradycyjnych postaci świętości, lecz raczej pewne jej przewartościowanie. Miłość niegdyś należna tylko Bogu (lub kierowana ku bytom wyższym od człowieka, takim jak Ojczyzna lub Rewolucja), teraz zostaje uczłowiczona, a wraz z nią – z tych samych powodów – uczłowiczone zostały ideologie poświęcenia¹⁶.”

¹⁴ A. Szahaj, Co to jest postmodernizm? „Etos” 1996, nr 33/34, s. 75-76.

¹⁵ Berlin, Dwie koncepcje wolności, s. 239.

¹⁶ L. Ferry, Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia, Warszawa 1998, s. 93.

Chrześcijanie wiedzą, że taka transcendencja, która zakorzenia się we własnej pewności, pozostaje niezaspokojoną tęsknotą za laicką świętością. Nie można jej dezawuować, choć trudno wróżyć spełnienie. Chrześcijan ośmiela to do korzystania z prawdy życia Jezusa Chrystusa, który nie tylko uczy o poświęceniu, ale wprowadza je w życie każdego wierzącego. Spotkanie z Jezusem – Prawdą, Drogą i Życiem – powinno więc realizować w nietrwałym życiu trwałą miłość. Jest to jednak zawsze porywanie się na coś, co wymaga przekroczenia własnych granic, wzniesienia się ponad przygodność bytu ludzkiego.

Chrześcijańsko-społeczny dialog z liberalizmem

Skrócony opis kondycji moralnej liberalizmu nie jest w stanie oddać całego bogactwa rzeczywistości społecznej, z jaką mamy do czynienia na początku XXI w. w cywilizacji zachodniej. Niewątpliwy postęp liberalizmu nie doprowadził ani do zaniku historii, ani też nie wyeliminował Kościoła z przestrzeni życia społecznego. Nie znaczy to oczywiście, że liberalizmowi nie brakuje problemów i nie mógłby skorzystać z odrzuconych źródeł chrześcijaństwa.

Powrót do tych źródeł nie jest chętnie akceptowany przez liberałów. Poza neokonserwatystami liberalnymi większość liberałów niechętnie przyjmuje pouczenia od chrześcijan, zwłaszcza zaś katolików. Legutko pisze wprost, że „kapitalizm współczesny wraz z całą współczesną cywilizacją sypcha religię coraz bardziej na margines, co świadczyć może albo o zaniku religii, albo o szerszeniu się jej substytutów”¹⁷. Autor jest przekonany, że zachodzi druga ewentualność. Stanowi to wyzwanie dla religii, ale także jeszcze raz potwierdza konieczność nasycania liberalizmu wartościami, które pochodzą spoza jego obszarów.

Z chrześcijańskiej strony nie należy ograniczać się tylko do cenzurowania liberałów i krytyki współczesnej cywilizacji. Jesteśmy przecież w jakimś stopniu jej twórcami i akceptując jej dokonania, musimy wziąć współodpowiedzialność za jej naprawę. Chrześcijańska współodpowiedzialność polega nie tyle na przejmowaniu mentalności liberalnej, ile na świadczeniu o prawdzie człowieka i życia społecznego. To zaś obciążone jest złem, o czym zresztą zapomina wielu liberałów, wierzących, że wolność w robieniu tego, co się chce, wystarczy człowiekowi. Jan Nervesen pisał, że „wszyscy ludzie powinni w największym możliwym stopniu móc robić to, co robić pragną, na dobre czy na złe”¹⁸.

Odwaga wolności czynienia zła jest do zniesienia na kartach książek, chociaż i tutaj może stać się przyczyną zgorzenia. Liberałowie zapominają, że człowiek wytwarza zło *jak pszczoła miód* (Golding). Uczciwość intelektualna liberałów powinna pozwolić im dojrzeć współczesną redukcję psychologiczno-społeczną w podejściu do problemu zła. Jan Paweł II ujmuje ten problem bardzo precyzyjnie: „troska, by nie obciążać winą czy nie hamować wolności, prowadzi do nieuzna-

¹⁷ R. Legutko, *Spory o kapitalizm*, Kraków 1994, s. 346

¹⁸ Cyt. za Legutko, *Spory o kapitalizm*, s. 358.

wania w żadnym wypadku jakiegokolwiek uchybienia. Wskutek niewłaściwej ekstrapolacji kryteriów wiedzy socjologicznej dochodzi się (...) do zrzucenia na społeczeństwo wszelkich win, od których uwalnia się jednostkę. Podobnie pewien rodzaj antropologii kulturalnej, poprzez wyolbrzymianie skądinąd niezaprzeczalnych uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych oddziaływających na człowieka, nazbyt ogranicza jego odpowiedzialność, nie uznając, że człowiek jest zdolny do wykonywania aktów prawdziwie ludzkich, a zatem nie uznaje możliwości popełnienia grzechu”¹⁹.

Słowa te wyjaśniają dziwny paradoks współczesnego liberalizmu. Podjęte w imię wolności wyzwolenie ze zła, wskutek redukcji antropologii do współczesnych nauk o człowieku, sprowadza na człowieka niewolę, której nie można pozbyć się poprzez odpowiedzialne działanie, ponieważ wolnej woli nie ma. **Paradoksem naszych postnowoczesno-liberalnych czasów jest dążenie do wolności z jednoczesnym negowaniem wolnej woli.** W podręcznikach psychologii, która zastępuje etykę i teologię w wychowaniu współczesnym, często jest mowa o czynnikach behawioralnych, emocjach, czynnikach genetycznych i społecznych, natomiast nie wspomina się o wolnej woli człowieka. Przypomina to budowanie domu wolności na piasku. W dodatku mocno rygluje się drzwi do tego domu przed obcymi. Skutek jest taki, że człowiek ma prawie nieograniczoną wolność negatywną, ale rysują się fundamenty wolności. Czyż można się dziwić, że następuje atrofia wolności i największym problemem staje się to, że człowiekowi nie chce się chcieć?

Okazuje się, że wielkie opowieści o rozumie, prawdzie, postępie i autonomii stały się logocentrycznym, totalizującym projektem nowoczesności. Dostarczały apodyktycznej prawdy i złudnego racjonalizmu. Jednostka ludzka, zanurzona w zmieniającej się rzeczywistości, nie tyle uczestniczy w dramacie alienacji, ile w ekstazie komunikacji. Baumann opisuje skutki takiej ekstazy: „Wszelki wzór, jaki może się wyłonić z przypadkowych ruchów autonomicznych podmiotów działania jest tak samo przypadkowy i nieumotywowany, jak coś, co mogłoby pojawić się zamiast niego lub co usiłowałoby go zastąpić, a jeśli nawet tak, to tylko na jakiś czas. Wszelki porządek, jaki da się odkryć, jest zjawiskiem lokalnym, płynnym i przejściowym. Jego istotę oddać może metafora wirów pojawiających się w nurcie rzeki zachowujących swój kształt jedynie przez stosunkowo krótki czas, kosztem nieustającego metabolizmu i stałego odnawiania treści.”²⁰.

Może byłoby to dobrym programem na życie, gdyby nie niosło śmierci, cierpienia, niesprawiedliwości społecznej. Wprawdzie niektórzy z postmodernistów uważają życie za grę cieni, ale wcześniej czy później człowiek musi wyłonić się zza owego cienia i zmierzyć z życiem. Oryginalność propozycji chrześcijańskiej polega na tym, że wychodzi się z cienia bez udawania czy jakiegokolwiek gry. Chrześcijanin wezwany jest do tego, aby zmierzyć się z życiem i śmiercią, złem i dobrem, własnym egoizmem i obowiązkiem miłości nieprzyjaciela.

¹⁹ Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984, nr 18.

²⁰ Z. Baumann, *Socjologiczna teoria postmoderny*, w: A. Zeidler-Janiszewska, Red., *Postmodernizm w perspektywie filozoficzno kulturoznawczej*, Warszawa 1991, s. 9.

Czy da się osiągnąć taką odwagę bycia bez radykalnego otwarcia na nowy horyzont sensu? Chrześcijaństwo odpowiada na to słowami Apokalipsy św. Jana: „*Oto czynię – wszystko nowe*” (Ap 21, 5). Ta nowość nie jest tylko nowym programem studiów czy działania. W 1968 r. I. Hasim, wówczas metropolita Lakatii (Laodycea), tak mówił o Nowości chrześcijaństwa jako wiecznie trwającym wydarzeniu: „*«niebo i ziemia przeminą»*”, a wydarzenie Nowości nie przemija. Zjawisko Nowości nie pochodzi ze świata przyczyn ani z woli ludzkiej, lecz od Boga i jedynie od niego samego. Nie bądźmy – nawoływał Hasim – ani archeologami chrześcijaństwa, ani socjologami zrewolucjonizowanego Kościoła! To wszystko jest bezpowrotnie stare. Bądźmy prorokami nowości, widzącymi Zmartwychwstałego Chrystusa²¹”.

Bycie takimi prorokami rozpoczyna chrześcijańską świętość. Dlatego Jan Paweł II, pisząc *Veritatis splendor*, encyklikę na czasy liberalizmu moralnego, nie boi się mówić o męczeństwie, czyli takiej wierności wezwaniu moralnemu Jezusa, które nie waha się oddać życia za Nowość Zmartwychwstałego. W codziennym życiu Nowość ta powinna ukazać się w sumieniu człowieka, uformowanym na obiektywnej prawdzie o człowieku.

W tym miejscu dotykamy jakości chrześcijańskiej koncepcji moralności, która tak samo musi uwzględniać słuszne postulaty liberalne, jak i zdecydowanie naprawiać ich błędy. Słuszne postulaty moralne, na które zwrócił chrześcijanom uwagę liberalizm, można sprowadzić do dwóch: takiego pojmowania wolności ducha, które nie wycofuje się z życia publicznego i społecznego oraz przestrogi przed jakimkolwiek przymusem do dokonywania właściwych wyborów.

Pierwszy błąd prowadził nie tylko do wycofywania się ze świata, ale usprawiedliwiał omijanie problemów, które trzeba było rozwiązywać z ponoszeniem oczywiście ryzyka pomyłki. Spokój ducha mieszał się często ze świętym spokojem. Można wymienić wiele wyzwań świata, które chrześcijanie podjęli za późno albo nie podjęli wcale. Drugi błąd moralistów chrześcijańskich miał także poważne skutki, a wynikał z „*pokusy nadgorliwości*” czy może niecierpliwości moralistów chrześcijańskich. Kształtowali oni często moralność systemów moralnych, które „*tak mocno podkreślały swój charakter prawny, obiektywny, stałą ważność i bezwyjątkową moc wiążącą, aż do męczeństwa*”. Cena ta – pisze nota bene krytyk *Veritatis splendor* – znana jest dzisiaj dobrze szerokiej opinii publicznej: w dziejach składały się na nią ubezwłasnowolnienie, dyscyplinowanie, a także różnego rodzaju psychiczne skrzywienia, dzisiaj jest nią często podwójna moralność, która pragnie na użytek zewnętrzny udawać coś, czego w rzeczywistości dawno już nie ma²².

Jeśli dzisiaj mamy budować moralność, która nie powróci do takiego stanu, to jednocześnie musi bronić prawdy moralnej wbrew ewidentnym błędom liberałów. Nie można przecież traktować prawd moralnych i wartości moralnych jako towaru w sklepie, gdzie o wszystkim decyduje popyt. Koncepcja społeczeństwa zbudowa-

²¹ Cyt. za: J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 437.

²² K. Hilpert, *Glans der Wahrheit: Licht und Schatten. Eine Analyse der neuen Moralenzenzyklika, „Herder-Korrespondenz”* 1993, nr 12, s. 613.

wanego na takiej moralności nie ma – w przeciwieństwie do systemu gospodarki wolnorynkowej – pozytywnej zasady selekcyjnej. Bankructwo na takim rynku oznacza krzywdę, samounicestwienie albo w najlepszym razie poddanie się pod władzę współczesnych manipulatorów i menedżerów. Radykalny liberał nawet jeśli widzi to niebezpieczeństwo, nie ma środków, aby mu zaradzić.

Nie zabezpieczają przecież przed tym zasady oparte na kontrakcie społecznym, czyli umowie zawierającej minimum warunków gwarantujących przeżycie. Dla większości kontraktualistów umowa dotyczy możliwości realizowania instynktu egoistycznego. Aby siebie zrealizować, nie potrzeba ani cnoty, ani religii, ani tradycji narodowych, ani nawet sprawiedliwości. Ma rację Legutko, życzliwie patrzący zresztą na niektóre konsekwencje kontraktualizmu, gdy sam kontraktualizm ocenia surowo. Píše: „człowiek pozostający w związkach kontraktowych jest poddany dwóm siłom: po pierwsze, musi przestrzegać zobowiązań wynikających z kontraktu, na który się zgodził, uznając go za racjonalny. Z drugiej jednak strony, istnieje ogromna pokusa – zważywszy, iż każdy kieruje się przede wszystkim interesem własnym – by, o ile tylko ma zagwarantowaną bezkarność, złamać ustalenia kontraktu i uzyskać korzyść znacznie przekraczającą tę, która wynika z trzymania się ustaleń przez wszystkie strony”²³.

Moralne konsekwencje kontraktualizmu najbardziej dotyczą ludzi biednych i obciążają liberalizm gospodarczy poważnymi wyrzutami sumienia. Jeśli mimo to liberałowie mają dobre samopoczucie i chwalą się dobrobytem, złożyć to trzeba na karb przytępionego sumienia oceniającego innych z własnej egoistycznej perspektywy.

Widząc te skutki, moralność chrześcijańska musi wykazać się klarownością ewangeliczną oraz korzystać ze współczesnych nauk o człowieku. Korzystanie z nich powinno być oparte na adekwatnej koncepcji osoby, w której nie zatracą się duchowego wymiaru człowieka. W takim ujęciu przewycięża się dualistyczną wizję człowieka, która nazbyt radykalnie oddzielała wolność od cielesności. Tymczasem katolicy teologowie przypominają dzisiaj, że cielesność człowieka wyraża znacznie więcej niż materialność ludzkiego ciała. Cielesność jest wyrazem samostanowienia człowieka w świecie, czasie i historii. Otwiera się na analizę popędów ludzkich, emocji i lęków. Dlatego moralność chrześcijańska uwzględnia w opisie działania ludzkiego oprócz rozumu – zaufanie, oprócz wolności – emocje, oprócz popędu – wyobraźnię miłości. Tę perspektywę ostatecznie dopełnia doświadczenie wiary w Jezusa Chrystusa. Jezusowe posłuszeństwo Ojcu owocowało miłością aż do końca. Każdy, kto realizuje swoją wolność z Chrystusem, otwiera swoją osobowość na wiarę, nadzieję i miłość.

Budowanie osobowości nie dokonuje się samotnie. Wspólnotowy wymiar chrześcijaństwa demaskował i demaskuje erozję wspólnot. Zanika rola małych zbiorowości, które stanowiły naturalne środowisko kreowania cnot i realizowania ideałów moralnych. Widać to w procesie globalizacji, w którym następuje nie tyl-

²³ Legutko, Spory o kapitalizm, s. 364.

ko szybki i nie zawsze sprawiedliwy przepływ kapitałów, ale także zbanalizowanych treści kultury. Dlatego Jan Paweł II, oceniając globalizację, zwraca uwagę na konieczność pierwszeństwa etyki w wymianie dóbr wolnorynkowych: „Rynek narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości. Ci, którzy podlegają jego oddziaływaniom, często postrzegają globalizację jako niszczycielską powódź, zagrażającą zasadom społecznym, które zapewniały im bezpieczeństwo i fundamentom kultury, która nadawała kierunek ich życiu”²⁴.

Globalizacja nie musi być jednak tylko katastrofą. Globalizacji trzeba nadać kierunek przyjazny dla człowiekowi i jego wspólnoty. Niewątpliwie rolę taką powinno podjąć chrześcijaństwo poprzez obronę prawdy moralnej, podmiotowości człowieka oraz – co jest niezwykle ważne – wzmacnianie naturalnych wspólnot ludzkich: rodziny, narodu, wspólnoty religijnej. Nie da się tego zrobić bez zakładania szkół i uniwersytetów katolickich, bez obecności Kościoła w środkach społecznego przekazu i przestrzeni życia społecznego.

Nie powinno to być traktowane jako ideologizacja, instytucjonalizacja czy ukościelnienie wiary. Realizm chrześcijańskiej miłości nie może omijać konkretów życia społecznego. Takim konkretem jest obrona rodziny, narodu, solidarności społecznej i sprawiedliwości. Wobec deficytu tych wartości w społeczeństwach liberalnych misja Kościoła może się okazać zbawienna. W tym sensie można zgodzić się z Tomaszem Halikiem, który pisze, iż „Chrześcijanie mają dzisiaj przed sobą nową misję, która jest równie ważna jak niegdyś stworzenie cywilizacji na ruinach imperium rzymskiego. Polega ona na umożliwieniu komunikacji dwom światom, które w ramach procesu globalizacji zaczynają się przenikać, choć pod względem duchowym są sobie zupełnie obce. Z jednej strony jest to zlaicyzowana cywilizacja Zachodu, z drugiej tradycyjne religie na całym świecie, z których najbardziej dynamiczną jest dzisiaj bez wątpienia islam”²⁵.

SOMMARIO

L'autore del articolo ricorda i rapporti tesi fra la Chiesa cattolica e il pensiero liberale. Considerando il liberalismo sistema filosofico, sociale ed economico, l'autore dimostra i vari livelli dell'influsso contemporaneo di liberalismo sulla prassi cristiana. Il vero dialogo esige da ambedue le parti il sincero esame di coscienza. Il pensiero cattolico – specialmente dopo le encicliche *Sollicitudo rei socialis* e *Centesimus annus* – deve sostenere le istituzioni sociali della provenienza liberale. La cultura liberale – d'altra parte – non dovrebbe rinunciare ai valori morali, né nel discorso filosofico, né nella prassi politico-sociale.

²⁴ Jan Paweł II, Etyka globalizacji musi być etyką solidarności, „Etos” 2002, nr 59-60, s. 16.

²⁵ T. Halik, Religia i globalizacja, „Znak” 2003, nr 4, s. 18-19.