

Ks. JAN KRUCINA

ZGODA ETYCZNEGO MINIMUM PODSTAWĄ DEMOKRACJI

Średniowiecze miało stulecia twórczego porywu, znanego z budowy wspinających katedr i opracowywania sum filozoficzno-teologicznych, pełnych niebywałych syntez naukowych, ale miało też swoje mroki. Jeżeli wspomnimy niejedną śmiertelnośny stos, choćby ten, na którym w XV w. z poręki obłądnych władców spłonęła Joanna z Arc, kanonizowana dopiero pięć wieków później, rodzą się w nas przekonania, że najgorsza demokracja jest zawsze lepsza od najlepszej dyktatury. Doświadczenia tyranii potwierdzają także dzieje komunizmu i hitleryzmu¹ czy nawet nowoczesne ustroje demokratyczne, nierzadko mało przejryste i ryzykowne. Doświadczenia te stawiają przed nami niebłaha pytania:

1) Czy dominujące w demokracji procedury, zwłaszcza zasada werdyktu większości, nie mogą stanowić punktu, który wytrąci z równowagi to, co miało być najwyższą wartością – wolność?

2) Co stanowi gwarancję zabezpieczenia i harmonii ustroju demokratycznego?

3) Co strzeże dorobku długich zmaganiań wyzwoleniczych przed unicestwieniem?

4) Co potrafi zapewnić obywatelom przeciwieństwo tego, z czego mają być oswobodzeni, a więc z tyranii, samowoli?²

Pytania te są dociekaniem o meritum i granice prawdziwej demokracji. Poszukiwanie odpowiedzi wyznacza kolejność rozważania następujących zagadnień: 1) Demokratyczny sposób sprawowania władzy w państwie.

¹ A. F. U t z. *Ethik und Politik*. Stuttgart 1970 s. 52.

² Zob. K. J. B e r t g e s. *Mahrheitsprinzip. Strukturelement unserer Demokratie*. Köln 1986 s. 3.

2) Konieczność podłoża moralnego dla funkcjonowania ustroju wolnościowego. 3) Dojrzałość obywatelska – akceptacja wartości najwyższych.

I. SPRAWOWANIE WŁADZY

Państwo jest cywilizacyjnym ucieleśnieniem ludzkich marzeń o społeczności doskonałej, niedościgłej w ludzkim życiu. Idea społeczności kompletnej, jaka wyłania się z treści ludzkiego współżycia, uwidacznia się w realizacji dążeń państwowotwórczych wyrosłych na kanwie wzrostu potrzeb ludzkich, związanych z rozwojem kulturowym, który odstąpił ograniczone możliwości rodziny czy koczujących lub sąsiadujących ze sobą patriarchalnych szczepów rodowych. Wzrost kulturowy domaga się doskonalszej, nadrzędnej struktury społecznej – społeczności, która obejmując wszystkie ugrupowania cząstkowe, zapobiegałaby niedostatkom, jakich owe mniejsze grupy pokonać o własnych siłach nie potrafią.

Nie wchodząc w kontrowersje wokół powstania państwa, soborowa nauka Kościoła stwierdza, że „jednostki, rodziny i zrzeczenia, które składają się na wspólnotę obywatelską, mają świadomość własnej niewystarczalności dla urządzenia prawdziwie ludzkiego życia i uświadamiają sobie konieczność szerszej wspólnoty, w której wszyscy współpracowaliby dla coraz lepszego rozwoju dobra wspólnego. Z tej przyczyny tworzą różnego rodzaju wspólnoty polityczne. Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens, z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo” (KDK 74).

I tu rozpoczyna się spór o kształt dobra wspólnego i zarazem o to, co w jego obrębie jest trwałe, nieprzemijające, a co jest zmienne i wobec tego w okolicznościach czasu musi być ciągle na nowo definiowane i określane³.

Wśród elementarnych wartości składających się na dobro wspólne państwa jedni eksponują wyposażenie materialne, np. sposoby komunikacji, poziom zamieszkania, szkoły, teatry, wieżowce, fabryki, domy towarowe z ofertą poszukiwanych wyrobów po możliwie niskich cenach. Inni zaś nie negując wartości instrumentalnych, „służebnych”, pytają o ich sens i preferują to, czemu owe środki i instytucje mają służyć: rozwój osoby ludzkiej, obywatelską pomyślność w dziedzinie społeczno-administracyjnej, kulturalnej, go-

³ Cz. S t r z e s z e w s k i. *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 1994 s. 413.

spodarczej – nie tylko z uwagi na komfort i dostatek, lecz również wewnętrzny spokój człowieka⁴.

Jan Paweł II twierdzi, że podstawowa zasada dobra wspólnego „ostatecznie sprowadza się do tego, kim w społeczeństwie jest każdy człowiek – jak pracuje i jak żyje”⁵. Oznacza to taki kształt ludzkiego współżycia, w którym każdy obywatel może stawać się kimś.

Co sprawić, by każdy mógł stawać się kimś? Jakich wydolności w państwie wymagają instytucje oświatowe i kulturalne? Jak ma wyglądać organizacja gospodarstwa, życia gospodarczego, począwszy od produkcji poprzez wymianę i rozdział dochodu aż po konsumpcję i inwestycje? Co zrobić z administracją, która w praworządnym państwie winna skutecznie osłaniać naturalne prawa osoby ludzkiej?

Urzeczywistnienie dobra wspólnego służącego dobru wszystkim, domaga się podwójnego postępowania: 1) w warstwie dyskusyjnej dobro wspólne wymaga rozpoznania i określenia; 2) w praxis to, co rozpoznane i określone, wymaga wiążącego nałożenia obywatelom do realizacji, a także takiego czuwania nad jego spełnieniem, by dawało równocześnie możliwość jego „rozdania” i obywatelskiego w nim uczestnictwa. Stąd bierze się konieczność istnienia władzy, legitymizowanego autorytetu społecznego, który opierając się na możliwie najlepszym rozeznaniu, sprawuje ją odpowiedzialnie i rzetelnie⁶.

Konieczność władzy na ogół rzadko jest kwestionowana, debaty natomiast ogniskują się wokół sposobu jej sprawowania. Spór toczy się o ustrój państwa, o to, jak rządzić. Czy władzę ma piastować jedna osoba, kilka czy wszyscy. Rozwiązania czerpie się z doświadczeń historii, są rezultatem ludzkiej wynalazczości i kultury.

Dążnościom emancypacyjnym i poziomowi świadomości ludzkiej nie odpowiada już dzisiaj taka monarchia, kiedy władca sam decydował o rozmiarach dobra wspólnego, domagając się posłuszeństwa. Według Arystotelesa władca był wyposażony w mądrość architekta, budowniczego, natomiast poddani mieli tylko sprawność rzemieślnika, który wykonuje projekt budowli. Przykładem zapożyczonym od Arystotelesa służy św. Tomasz z Akwinu – w wojsku tylko dowódca, oficer zna się na kierunku marszu, tylko jemu

⁴ L. R o o s. *Demokratie als Lebensform*. München 1969 s. 57.

⁵ „L'Osservatore Romano” (pol.) 1:1981 s. 24.

⁶ A. F. U t z. *Sozialethik*. Bd. 3: *Die soziale Ordnung*. Bonn 1986 s. 24, 200.

jednemu wolno wydawać rozkazy. Poddani, czyli reszta społeczeństwa musi maszerować, jak nakazuje komenda⁷.

Od starożytności czy średniowiecza odbiega Jan XXIII, dla którego wzrost ludzkiej świadomości sprawia, że każdy uczestnik życia społecznego ma jakąś, choćby wstępną orientację o tym, co dotyczy wszystkich. Dlatego też odwołuje się w encyklice *Pacem in terris* „do sumień ludzkich, to znaczy do ciężącego na każdym obowiązku chętnego współdziałania dla wspólnego pożytku wszystkich” (nr 6).

Wiadomo, że wraz z dążeniami wolnościowymi czasów nowożytnych również monarcha etapami odstępował swoje prerogatywy poszczególnym stanom społeczeństwa. Działo się tak aż do ukształtowania nowoczesnego ustroju demokratycznego, którego początki symbolizuje ogłoszenie niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej w roku 1776. U nas wspominamy Konstytucję 3 maja z roku 1791, a potem podkreśla się Deklarację Praw Człowieka i Obywatela Francji – lata 1791, 1793 i 1795. Polskę międzywojenną, zmagającą się o godziwy ustrój, dotknęła okupacja hitlerowska, a potem panowanie komunizmu do roku 1989. W państwie komunistycznym program państwa narzucany był przez komitet centralny rządzących komunistów i wraz z ich upadkiem przeszedł do historii.

W demokracji wizję dobra wspólnego, a więc praworządności, kultury i dobrobytu projektują stronnictwa i partie, chociaż czynią to mniej lub bardziej udolnie. Ponieważ praktycznie nie wszyscy obywatele mogą bezpośrednio wykonywać władzy, toteż tylko partie mają możliwość łączenia wyborców w grupy, które są zdolne do politycznego działania i do bezpośredniego kształtowania dobra wspólnego. A zatem tylko zrzeszenia polityczne mają możliwość kształtowania takiego a nie innego ustroju państwowego, skoro one uczestniczą w realizowaniu woli politycznej, społeczeństwu nie pozostaje nic innego, jak posługiwać się partiami, by móc wpływać na decyzje polityczne – i w ten sposób uczestniczyć w powoływaniu mandatariuszy narodu, włodarzy dobra wspólnego.

Każda partia może zgłaszać własny projekt konstytucji, który jest wstępnym opisywaniem dobra wspólnego państwa jako celu jego działalności. Sama konstytucja zaś staje się rezultatem kompromisu czy zgody wypracowa-

⁷ U t z. *Ethik und Politik* s. 54.

nej przez poszczególne stanowiska polityczne i społeczne. Konstytucja zatem może być wynikiem werdyktu większości, która pokonuje mniejszość⁸.

Ci, którzy projektują konstytucję, rozróżniają w niej treść formalną i materialną, merytoryczną. Znaczenie formalne ma przede wszystkim zbiór reguł i procedur umożliwiających stanowienie większości i przy jej pomocy przekazywanie władzy oraz jej zamianę. Opiera się ona na mechanizmach wyborów, plebiscytów, głosowań, referendum⁹.

Odwrotnie ma się sprawa z materialną treścią konstytucji, w której decyduje treść postanowień obejmujących poszczególne obszary dobra wspólnego państwa.

Z potrzeby zagwarantowania pokoju społecznego wynikają założenia ustawy zasadniczej, dotyczące: bezpieczeństwa zewnętrznego i ładu wewnętrznego, organizowania obrony, szczegółowej działalności prawodawczej, polityczno-prawnej, wykonywania przymusu, ale i osłona ukonstytuowanego porządku, który polega przede wszystkim na poszanowaniu praw osobowych obywateli.

Dążność obywateli do integralnego doskonalenia dyktuje ramy prawne umożliwiające rozwój kultury, oświaty, wychowania, choćby wspomaganie rodziny, szkolnictwa wszystkich stopni itp.

Prawne tworzenie warunków dobrobytu zakłada rozwój i popieranie celowych przedsięwzięć ekonomicznych – wzrost produkcji, właściwy rozdział wypracowanego dochodu społecznego, a także jego redystrybucję, wreszcie stymulowanie wszystkich sektorów gospodarczych: rolnictwa, przemysłu prywatnego i państwowego, jego optymalnej prywatyzacji oraz usług¹⁰.

Konstytucja winna zarysowywać wizję realizacji porządku dobra wspólnego państwa – wszechstronnej pomyślności obywateli osiąganey za pomocą optymalnych urządzeń kulturowych i gospodarczych w prawnie zabezpieczonym pokoju społecznym, gwarantującym prawa osoby ludzkiej¹¹.

Demokratyczne samostanowienie żąda możliwie dużo wolności, niekiedy swobody bez granic, a zatem wolności ile tylko można, a ograniczeń i władzy tylko tyle, ile trzeba. W ustroju demokratycznym miarą wolności, wedle której należy sporządzać prawa, jest wola większości. Jednak, czy

⁸ Por. V. M a n t l. *Demokratie*. W: *Katholischen Soziallexikon*. Wyd. A. Klose i inni. Innsbruck 1980 s. 427 nn.

⁹ R o o s, jw. s. 333.

¹⁰ A. F. U t z. *Sozialethik*. Bd. 4: *Wirtschaftsethik*. Bonn 1994 s. 62.

¹¹ J. M a j k a. *Etyka społeczna i polityczna*. Warszawa 1993 s. 242 n.

pobłądzenie większości jest zawsze wykluczone? Czy większość zawsze zdaje sobie sprawę z tego, czym jest wolność? Czy pojęcie wolności nie może być puste, bezkierunkowe?

I tu stajemy przed pytaniem o zasadę demokracji: Czy zasada większości zawsze czyni zadość bezpiecznemu dochodzeniu do dobra wspólnego, także do tego, co w jego obrębie jest niezmiennie i najcenniejsze: do wrodzonych praw osoby ludzkiej, jej nienaruszalnej godności, jej rozwoju w wolności? Dopiero bowiem w wartościach niezmiennych, stanowiących rdzeń dobra wspólnego państwa, gwarantowanych przez konstytucję, każdy obywatel może odkrywać dobro własne, bliskie sobie i drogie. Tak rozumiane dobro wspólne, oparte na wrodzonym porządku moralnym, na prawie naturalnym, może dostarczyć obywatelom warunków, by każdy mógł stawać się kimś i stać się ościeniem działania na co dzień¹².

II. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA U PODŁOŻA MORALNOŚCI SPOŁECZNEJ

W związku z debatami nad konstytucją państwa rodzą się pytania: czym ona jest, co ma zawierać, jaka jest jej moc wiążąca. Pytania wydawałoby się banalne, a w istocie znaczące tyle, co oglądanie się za projektem budowy domu. Cegły znosić możemy zewsząd, ale bez planu domu nie zbudujemy.

Z owego planu, czyli z konstytucji możemy się dowiedzieć rzeczy istotnych: dokąd zmierza społeczeństwo, jak wygląda przyszłość, czy są zabezpieczone wartości podstawowe i jak wyglądają wspierające te wartości przekonania, czy zagwarantowane są wyznawane przez społeczeństwo poglądy dotyczące kształtu przyszłości państwa.

Wśród sporów bierze górę kwestia, czy konstytucja ma się rozpoczynać od inwokacji Boga, nie tylko dla retorycznej ozdoby, ale szczególnie po to, by odsłonić ostateczne źródło jej wiążącej mocy w transcendencji najwyższego Prawodawcy. Rozróżniamy trzy modele legitymizacji, uzasadniania podstawowych wartości podłoża praworządności, owej istotnej, nienaruszalnej części dobra wspólnego, które tkwi u podstaw ustroju państwowego.

Pierwszy model – teonomiczny – poszukuje mocy wiążącej bezpośrednio u Boga, w prawie Bożym. I to szczególnie uroczyście chce podkreślić inwokacja imienia Bożego w konstytucji. Przeciwnieństwem tego modelu jest model

¹² V. P o s s e n t i. *La società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*. Marietti 1991 s. 290, 321.

drugi – pozytywistyczny, liberalno-laicki – który bez odniesienia do wartości nadrzędnych, nie mówiąc już o rekursie do Boga, lansuje państwo liberalne. Ma to sprzyjać jego neutralności, która w tym miejscu akurat przestaje być bezstronnością światopoglądową, a zamienia się w obojętność aksjologiczną, moralną, prowadzącą do nihilizmu etycznego – słowem: do „odmoralnienia” życia społecznego¹³.

Pobrzmiwa tu liberalistyczne rozumienie wolności zapisane we francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z roku 1789, która zapewniała jedynie wolność prawną i dawała prawo postępowania „jak się chce” i możliwość czynienia „tego, co się żywnie chce”. Tymczasem wolność nie wyczerpuje się w swobodzie od przymusu zewnętrznego – w otwarciu wszelkich granic. Wolność ludzi różni się od wolności, jaką cieszą się choćby dzikie zwierzęta, gdyż żyją „na wolności” w lasach i na polach – bez ograniczeń i swobodnie. Taka wolność nie stanowi fundamentu wartości i praw osoby ludzkiej¹⁴.

W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II wskazuje m.in. przyrodzone źródło powinności, ukazuje więc trzeci model legitymizacji mocy wiążącej, a mianowicie model prawnonaturalny. „W trosce o przyszłość społeczeństwa i rozwój zdrowej demokracji – pisze Jan Paweł II – trzeba pilnie odkryć na nowo istnienie wartości ludzkich i moralnych, należących do samej istoty i natury człowieka, które wynikają z prawdy o człowieku oraz wyrażają i chronią godność osoby: wartości zatem, których żadna jednostka, żadna większość, ani żadne państwo nie mogą tworzyć, zmieniać ani niszczyć, ale które winny uznać, szanować i umacniać” (nr 71).

Trzeba więc u podstaw wiążących postanowień prawodawczych, a zwłaszcza w konstytucji wyrazić czytelne przekonanie, że każdy człowiek posiada swą nienaruszalną godność, że ma uprawnienia nie tylko do życia, ale i do narodzin, że jest wyposażony w rozum i wolę i ma sumienie – „głos, który jest ze mnie i który jest nade mną”. Człowiek dysponuje intuicją, zdolną wyczuwać i odkrywać wartości i zasady moralne, które są wrodzone. Tyle oznaczają słowa encykliki o „uznaniu dobra wspólnego za cel i kryterium rządzące życiem politycznym” (nr 70), tyleż i dalsze stwierdzenie, iż „w żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia ani narzucić norm, które przekraczają jego kompetencje, do których należy

¹³ E. F e i l. *Grundwerte und Naturrecht*. „Stimmen der Zeit” 195:1977 nr 10 s. 660 n.

¹⁴ F. J. M a z u r e k. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*. Lublin 1991 s. 28.

ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej” (nr 71, 100).

Demokracja liberalno-relatywna za jedyną miarę, wedle której należy stanowić prawa, uznaje wolę większości, gdyż ona jest pierwszym źródłem praw. Zapomina, jak złowrogi może się okazać ustrój istniejący tylko dla jednostkowej samowoli, którego najwyższym celem jest ochrona źle pojętej wolności – samodysponowania ostatecznego. Beztreściowa, pusta wolność jednostki, która przyjmuje postać swawoli i czyni z siebie cel najwyższy, prędzej czy później samą siebie zniszczy¹⁵. Jan Paweł II dodaje, że to, co uchodzi za prawo, „zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zadaniom, przeradza się w istocie w system totalitarny” (EV 20).

Względność owego sceptycznego pojmowania demokracji ilustruje biblijny proces Jezusa, a przede wszystkim pytanie postawione Chrystusowi przez Piłata: „Co to jest prawda?” (J 18, 38). Jest ono – zdaniem liberalnych demokratów (H. Kelsen) – wyrazem koniecznego sceptycyzmu polityka, gdyż prawda jest nieosiągalna. Piłat, nie oczekując odpowiedzi, zamiast dociekać prawdy, zwrócił się do tłumu. Oddał w ten sposób cały los Chrystusa i pytanie o prawdę w ręce większości.

Można rzec – oto figura relatywistycznej demokracji sceptycznej, która nie opiera się na wartościach, na prawdzie, na dobru wspólnym, tylko na procedurach i głosowaniach. To, że w wypadku Chrystusa zasądzony został ktoś niewinny, ktoś sprawiedliwy – nie odgrywa żadnej roli. Nie ma żadnej innej prawdy, jak tylko ta wynikająca z werdyktu większości. Inne dopytywanie o prawdę, o dobro zdaje się nie mieć sensu¹⁶.

Kiedy rodził się hitleryzm, H. Schlier przedstawił zgoła inną interpretację ewangelicznego przekazu o Chrystusie przed sądem – bliższą demokracji prawdziwej. Jest to rozumowanie, które dopatruje się istnienia czegoś, co uprzedza władzę i zarządzane głosowanie.

Jezus uznaje władzę sądowniczą Piłata, a raczej władzę państwa rzymskiego, które reprezentuje Piłat. Jezus jednak ogranicza tę władzę podkreślając, że Piłat nie ma jej od samego siebie: „Nie miałbyś władzy nade mną, gdyby ci nie była dana z góry” (J 19, 11). Piłat sprzeniewierza się jednak sprawowanej przez siebie władzy, zafalszowuje ją w momencie, w

¹⁵ Kard. J. R a t z i n g e r. *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in pluralistischer Gesellschaft*. Internationale Zeitschrift „Communio” 21:1992 nr 6 s. 501.

¹⁶ P o s s e n t i, jw. s. 336.

którym przestaje ją sprawować jako powiernictwo wyższego porządku, zależnego od prawdy. Piłat nie liczył się z czymś, co jest pierwotne wobec sprawowanej przez niego władzy. Traktując ją formalnie, używał jej do celów dowolnych¹⁷.

Czy władza demokracji może z natury pozostawać relatywna, w ogromnym stopniu ryzykowna? Papież odpowiada: „Można odnieść wrażenie, że wszystko odbywa się z pełnym poszanowaniem praworządności przynajmniej w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży czy eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi. W rzeczywistości jednak mamy tu do czynienia jedynie z tragicznym pozorem praworządności, zaś ideał demokratyczny – który zasługuje na miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw” (EV 20).

Zapewnienie osobowych i niezbywalnych swobód człowieka jest najgłębszym powodem, dla którego istnieje demokracja, ale to nie znaczy, że nie mogą być one uzależnione od licytacji, plebiscytu czy werbunku. One nie podlegają pluralizmowi, lecz są samą treścią tolerancji i wolności; one ją stanowią, są jej podstawą. Tyle oznacza stwierdzenie encykliki *Evangelium vitae*, że „jako wrodzone prawa każdej osoby są one uprzednie wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa” (nr 18).

Co wynika z przykładu o sędzie nad Chrystusem? To, że Piłat sprzeniewierzył się pełnionej władzy. Żadna władza nie jest sama dla siebie. Nie kreuje ona rzeczywistości społecznej, lecz jej służy. Podporządkowana jest wyższej rzeczywistości, którą uczestnicy wspólnoty wraz z własną godnością wnoszą w obręb życia społecznego, a zatem: własną godność, własne prawa i porządek moralny wynikający z intuicji moralnej. Jeżeli tak nie jest, to – jak pisze papież – „zanika wszelkie odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich: życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu. Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negocjacji: także owo pierwsze z podstawowych praw, jakim jest prawo do życia” (EV 20).

Dla uwypuklenia demokracji, którą encyklika nazywa prawdziwą, przypomnijmy, że demokracji liberalno-relatywistycznej nie pojmujemy treściowo, lecz formalnie. Ta forma demokracji, kierując się zbiorem reguł o głosowaniach i plebiscytach, umożliwia procedurę uzyskiwania większości. U podstaw rozstrzygnięć przez większość widzi zazwyczaj teorię umowy spo-

¹⁷ H. S c h l i e r. *Die Zeit der Kirche*. Freiburg 1958 s. 60.

łecznej, wedle której wszyscy ludzie, nawet ci bez jakichkolwiek zdrowych zasad odnajdują się w życiu społecznym. W takiej demokracji większość zajmuje miejsce uprzedzającej życie społeczne zasady dobra wspólnego, miejsce przedpaństwowej prawdy czy przedplebiscytowych, podstawowych wartości ogólnoludzkich.

Przeciwieństwem tego sposobu myślenia jest przekonanie, że konieczność życia społecznego jest wrodzona i że wrodzone załączki ludzkiej współzależności i uczestnictwa we wspólnocie zawiązują ostatecznie każdy jej rodzaj: rodzinę, przyjaźń, naród, państwo. Dobro wspólne, które te wspólnoty konstytuuje, wyprzedza wszelkie procedury demokratyczne i wytycza im drogę. Rządzenie tylko wówczas jest słuszne i wobec wolności służebne, jeżeli służy wartościom i wrodzonym uprawnieniom, najcenniejszym w dobru wspólnym¹⁸. Jest to droga tzw. demokracji uczestniczącej, którą Jan Paweł II nazywa demokracją prawdziwą. Nie może bowiem „istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw” (EV 101).

III. OBECNOŚĆ WARTOŚCI PODSTAWOWYCH W ŻYCIU PUBLICZNYM

Demokracja uczestnicząca, a więc taka, która liczy się z wrodzonymi wartościami człowieczeństwa, wychodzi z założenia, że prawda nie jest produktem polityki czy większości, lecz ją wyprzedza i jej przyświeca. Polityka zaś służy wolności tylko wówczas, jeżeli pozostaje na usługach wartości i praw, które wskazuje świątły rozum. Sceptycyzmowi wszystkich relatywistycznych teorii demokracja uczestnicząca przeciwstawia zaufanie do rozumu w dochodzeniu do prawdy. Oprócz wolności drugą podstawową komponentą człowieczeństwa jest prawda. Aby wybrać jakąś wartość, trzeba ją poznać. Poznanie, a więc prawda znajduje się przed decyzją o wyborze, przed korzystaniem z wolności¹⁹.

Co natomiast przeważa w praktyce ustroju demokratycznego? Twierdzi się, że już sam charakter ustroju demokratycznego, jego pluralizm domaga się rezygnacji z totalnej zgody. Bez kompromisu trudno o porozumienie we wszystkich sprawach. Opowiada się równocześnie za tolerancją, za wzajemnym respektowaniem wolności działania. I tu narzuca się pytanie: Gdzie,

¹⁸ R a t z i n g e r, jw. s. 506-507.

¹⁹ P o s s e n t i, jw. s. 290, 321.

w jakim miejscu tolerancja natrafia na granice? Przekroczenie jakich barier oznacza nietolerancję i otworzenie drogi do przejęcia władzy, a tym samym i samounicestwienie demokracji. Odpowiedź jest dość prosta. Już sam wybór demokracji oznacza opowiedzenie się za wartością, u podstaw której tkwi zasada tolerancji i odrzucenie dyktatury oraz przyznanie, że istnieją wartości, które nie podlegają głosowaniu, ponieważ należą do tzw. konsensu minimalnego – do minimum zgody etycznej. Zapewnia to zaledwie elementarną integrację społeczeństwa i legitymizację jego prawodawstwa²⁰.

Zasadnicza trudność polega jednak na tym, że werdykt woli większości w jakimś sensie zobowiązuje także mniejszość. Nie oznacza to, że mniejszość rezygnuje z własnych przekonań i reprezentowanych opcji. Dlatego i po zapadających decyzjach większości pozostaje polaryzacja między poglądami jednych i drugich. Stąd nie wystarczy tylko uznanie tego stanu rzeczy, trzeba jeszcze osłony prawnej, ram legislacyjnych dla działania mniejszości.

Nie zmienia to jednak mocy wiążącej werdyktu większości, rozciągającego się również na mniejszość. Z jakiego powodu tak się dzieje? Czy z faktu przegranej wobec większości, która może okazać się chwiejna. Otóż nawet większość musi być postrzegana mimo wszystko jako tylko część jeszcze większej całości. I tu wracamy do konsensu. Jeżeli zasada większości ma się stawać powinnością także dla mniejszości, zakładać to musi istnienie uprzedzającej zgody podstawowej całej społeczności co do tego, że wola większości zastępuje wolę wszystkich, również mniejszości.

Wymaga to szczególnej dojrzałości obywatelskiej, która potrafi się przebić do nadrzędnej więzi, tworzącej kwalifikowane zespolenie, które tam, gdzie decyduje większość, jest w stanie pogodzić wszystkich uczestników życia społecznego. Już tu wyłania się konsens, dla którego uzasadnienia nie trzeba sięgać do owej fikcyjnej, ahistorycznej, a zatem mitycznej praukowy społecznej, na którą powołują się zwolennicy Oświecenia. Podstawowe zjednoczenie, o które chodzi, stanowi dla obywateli pewną oczywistość kulturową, obyczajową, moralną. Oznacza to, że w społeczeństwie dokonała się ważna transpozycja wartości podstawowych, również i tego, co jest niepodważalnym sensem życia, na konkretny sposób ich obecności w życiu publicznym, w przekonaniu powszechnym, w opinii całego społeczeństwa. Oznacza to akceptację najwyższych wartości zarówno w opinii społecznej, jak też ich

²⁰ O. von Nell-Breuning. *Soziale Sicherheit. Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*. Freiburg 1979 s. 139.

przebicie się na arenę polityczną, która czerpie z ich ucieleśnienia w konstytucji, gdzie poprzez zwykłą większość nie mogą one być naruszone²¹.

Zasada większości (dotyczy to również zasady mniejszości) może domagać się aprobaty obywatelskiej tylko tak długo, jak długo trwa zgoda etycznego minimum – konsens co do podstawowych wartości człowieczeństwa. Nie jest więc ów konsens jednorazową, koniunkturalną aprobatą. Musi trwać nieprzerwanie i stanowić warunek ciągłości prawdziwej demokracji państwa. Dlatego dojrzałość, świadomość i odpowiedzialność obywateli pozostaje zadaniem nieustającym. Widzimy więc, że z etycznego punktu widzenia istotnym składnikiem ustroju demokratycznego są nie tyle nosiciele władzy, mandatariusze dobra wspólnego, ile moralna dyspozycja, stopień wyrobienia obywateli, którzy przekazują swój mandat piastowania urzędów owym mandatariuszom²².

Nie może nas zatem dziwić, że niekiedy dochodzi do napięcia, a nawet polaryzacji między Kościołem a demokracją. Demokracja zasadza się na większości – Kościół zaś nie ma być stróżem większości, lecz prawdy. W dyskusjach wokół demokracji wszczętych już w XIX w., Kościołowi chodziło o zachowanie chrześcijańskiej kultury, moralności i o podstawowe odniesienie do prawdy. Temu też służyła początkowa wstrzeźliwość Leona XIII wobec ustroju demokratycznego. Ci wszyscy, którzy i dzisiaj stanowisko Kościoła interpretują jako obronę anachronicznych struktur władzy, zapominają o istocie Kościoła – o tym, że wbrew demokracji zaprzatającej się większością jednym z głównych zadań Kościoła jest obrona prawdy²³.

Nie oznacza to bynajmniej, że Kościół nie opowiada się za utrzymaniem demokracji. Ukształtowanie prawdziwie demokratycznego społeczeństwa domaga się wykształcenia moralnego i kulturalnego podłoża. Współczesne zróżnicowanie opinii, dowolna konkurencja poglądów i rynek różnych idei wynikłych z braku spójnej wewnętrznie i ujmującej etyki tylko utrudnia osiągnięcie owego podstawowego zadania ustroju demokratycznego. Ustrój taki nie może długo egzystować bez owego podstawowego konsensu obywateli – bez minimum etycznego, które musi zachowywać odniesienie do obiektywnej treści, to znaczy do prawdy (EV 18).

²¹ H. J u r o s. *Polski katolicyzm polityczny*. „Przegląd Powszechny” 9:1922 s. 209; B e r t g e s, jw. s. 9-10.

²² A. F. U t z. *Voraussetzungen der Demokratiesierung*. „Die Neue Ordnung” 49:1995 nr 3 s. 180, 182.

²³ H. M a i e r. *Der Christ in der Demokratie*. Augsburg 1968 s. 28 n.

Wiemy, że niektórzy usiłują odrzucić taki postulat jako rzekome naruszenie neutralności demokracji. Oznacza to, że za regułę demokracji uznaje się tylko jednakową wolność prawną wszystkich obywateli, ale wolność ta pozbawiona jest istotnego odniesienia do wartości, norm i zasad dyktowanych przez ludzką naturę. Tymczasem moralna odpowiedzialność, która winna obejmować wszystkie grupy w społeczeństwie, domaga się dostępnej, obiektywnej prawdy, którą jest tylko prawo naturalne, zaś jego instrumentem pozostaje prawy rozum, czyli sumienie. Na tej więc tylko płaszczyźnie jest możliwe poszukiwanie owego konsensu, owej zgody etycznej, ale też i wychowywanie obywateli w jego duchu²⁴.

W kształtowaniu katalogu podstawowych wartości Kościół odgrywa szczególną rolę jako depozytariusz prawdy objawionej. Również dlatego, że jego nauczanie społeczne, przedkładane przez Urząd Nauczycielski, opiera się na wspomnianym prawie naturalnym. Zasady społeczne tego nauczania wywodzą się z transcendencji osoby ludzkiej, z sumienia i intuicji moralnej. Dostarczają one, szczególnie w chaosie politycznym, nie tylko właściwej orientacji, ale i zakotwiczenia tych nakazów w Bogu, który jest źródłem mocy wiążącej. Zasady prawa naturalnego są busołą życia społeczno-państwowego. Według nich należy też dokonywać słusznej modernizacji tradycji narodowej w kierunku prawdziwej nowoczesności.

Minimum etyczne, obejmujące wierność i wiarę, sprawiedliwość i prawość, solidarność i tolerancję, a zwłaszcza wolność rozumianą jako wolność ukierunkowaną na drugich – to wartości, bez których żadne społeczeństwo na dłuższą metę nie zdoła się rozwijać. Państwo wartości tych samo nie potrafi sobie nadać – musi je otrzymać od sumiennych i odpowiedzialnych obywateli, gdyż tylko oni wnoszą słuszne przekonania o wartościach w obręb życia społecznego²⁵. Z tej racji rodzi się też konieczność gwarancji, by wartości mogły być nie tylko ukazywane, ale by trwała również nieustanna formacja, by dokonywał się przekaz wartości i zasad w grupach i wspólnotach, w stowarzyszeniach i partiach, w rodzinach, parafiach i szkołach. Tym bardziej że z moralnej powagi wielkich Nauczycieli łatwo wyprowadzić wzór – często niedościgły. Jednak może on być odebrany wręcz jako rozkaz, a zarazem i siła z rozkazem²⁶.

²⁴ P o s s e n t i, jw s. 290, 921.

²⁵ A. P ü t t m a n n. *Christliche Weltverantwortung in der Wertkrise. Zu sozioethischen Orientierungsleistungen der Kirche.* „Die Neue Ordnung” 49:1995 nr 2 s. 121-131.

²⁶ Por. A. R o d z i ń s k i. *Osoba, moralność, kultura.* Lublin 1989.

THE AGREEMENT FOR AN ETHICAL MINIMUM
THE BASIS OF DEMOCRACY

S u m m a r y

The paper contains three parts. The first reminds us that the best model of a state is parliamentary democracy, for it is in this socio-political regime that the common good of the whole of society is most highly valued. The democratic state is based upon constitution, which traces the borderlines of the common good. The second part of the paper proves that at the grounds of social morality there lies the dignity of man as person. No state, not even the democratic one, may function without accepting the catalogue of the basic and stable values. The liberal state promotes the theory of neutrality of outlook and ethics, which in fact reverses into axiological indifference and leads into moral nihilism. The liberal-formal democracy refers exclusively to the will of the majority of citizens, ignoring the objective values with the truth at their lead. The third part of the paper discusses the need for the basic values in public-national life. This demands moral maturity of citizens on the basis of which it is possible to find an ethical consensus as a condition of personalistic democracy. The social doctrine of the Church obviously accepts democracy, but at the same time shows the necessity to base it on respect for man's dignity and the common good of society.

Translated by Jan Kłos