

Szymon OSSOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

## Jan Paweł II a demokracja

„Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”

(Jan Paweł II)<sup>1</sup>

Powyższe słowa, zawarte w encyklice *Centesimus annus*, a powszechnie znane przede wszystkim od czasu pamiętnej wizyty Jana Pawła II w Sejmie Rzeczypospolitej i wystąpienia skierowanego do członków obu

---

<sup>1</sup> J. Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl). Należy podkreślić, iż tak powszechnie cytowany fragment jest jedynie zakończeniem punktu 46. Encykliki, w całości poświęconego demokracji, który został zawarty w Rozdziale V „Państwo i kultura”. Dlatego też zasadnym wydaje się przytoczenie go w całości. Jan Paweł II pisał, iż „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi. Nie może zaś demokracja sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczają sobie władzę w państwie. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w Państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę, i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość, czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”. Warto też pamiętać, iż Encyklika *Centesimus annus* opublikowana została w dniu 1.05.1991 roku dla upamiętnie-

izb parlamentu<sup>2</sup> w dniu 11 czerwca 1999 roku, są bez wątpienia najczęściej cytowaną opinią nieżyjącego już Papieża na temat współczesnej demokracji. Demokracji, która według wielu opinii zaistniała w Polsce, a nawet całej Europie Środkowo-Wschodniej głównie dzięki politycznej działalności Papieża – Polaka. Na pozór zachodzi tu więc sprzeczność. Z jednej bowiem strony mamy do czynienia z ostrą i jednoznaczną krytyką demokracji, z drugiej strony pojawia się ona w ustach człowieka, któremu przypisuje się ogromny, jeżeli nie decydujący wkład w obalenie „komunizmu”<sup>3</sup> i narodziny demokracji w tej części Europy. Sprzeczność ta jest jednak tylko pozorna. Należy sobie bowiem zdawać sprawę, iż Jan Paweł II, a co za tym idzie i Kościół katolicki w określony sposób postrzegają i definiują demokrację. Prezentowane podejście Kościoła, tak wyraźnie i zarazem jeszcze ostrzej podkreślone w ostatniej książce Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość*, jest w wielu punktach sprzeczne z zasadami, na których opiera się dominujący współcześnie w Europie model demokracji. Model powszechnie określany jako liberalna demokracja.

Dlatego też punktem wyjścia dla wszystkich dyskusji na ten temat musi być przypomnienie, iż podstawowym i nagminnie powtarzaniem błędem jest postrzeganie demokracji jako terminu jednoznacznego, zapominając równocześnie jaką ewolucję przeszło to pojęcie od czasów starożytnej Grecji po czasy współczesne. Trafną ilustracją tego faktu może być popularny w okresie „demokracji ludowej” dowcip, wskazujący na zasadniczą różnicę pomiędzy demokracją, a demokracją socjalistyczną, którą to całkowicie słusznie przyrównano do różnicy pomiędzy krzesłem

---

nia 100-lecia ogłoszenia encykliki Leona XIII *Rerum Novarum*. I choć Encykliki nie mają pieczęci nieomyślności, są jednak dokumentami wyjątkowymi. Są swego rodzaju okólnikiem skierowanym do odbiorców, a zarazem syntezą oficjalnej nauki Kościoła na dany temat. A. Szostkiewicz, *Duchowy maraton*, „Polityka” 2005, nr 14 (2498), s. 17. Na marginesie warto też podkreślić, iż wbrew popularnemu powiedzeniu historia nigdy się nie powtarza.

<sup>2</sup> Była to zarazem pierwsza w dziejach wizyta Papieża w parlamencie narodowym.

<sup>3</sup> Autor celowo umieszcza komunizm w cudzysłowie, pamiętając, iż w rzeczywistości trudno mówić o powojennej Polsce jako o kraju *stricto* komunistycznym, zwłaszcza u schyłku systemu w latach 80. W 1989 roku skończył się nie komunizm, lecz co najwyżej dominacja pozbawionej społecznej legitymacji, skorumpowanej, nieefektywnej i opartej na hegemonicznej partii władzy.

a krzesłem elektrycznym<sup>4</sup>. Wydaje się, iż podobną analogię można z powodzeniem zastosować przy wykazywaniu różnic występujących pomiędzy modelem demokracji uznawanym za właściwy przez społeczną naukę Kościoła katolickiego, a konstytuującą współczesną Europę od dziesięcioleci demokracją liberalną. Po przyjęciu tego założenia przestaje już dziwić krytyczny stosunek Jana Pawła II do demokracji. W ostatecznym rozrachunku wszystko sprowadza się bowiem do definicji oraz poznania i podkreślenia najważniejszych i zarazem fundamentalnych różnic pomiędzy demokracją liberalną a demokracją uznawaną przez Kościół, scharakteryzowaną m.in. przez Jana Pawła II. Podstawowa różnica dotyczy oczywiście kwestii wartości, ich definiowania oraz pochodzenia. Najważniejsze jest tu bowiem źródło demokratycznych wartości. Zdecydowanie mniejsze znaczenie należy z tego punktu widzenia przypisać natomiast historii Europy i miejscu zajmowanym w niej przez tradycję chrześcijańską.

Kwestia miejsca i znaczenia tradycji chrześcijańskiej oraz roli i wpływu Kościoła katolickiego na kształt współczesnej europejskiej tożsamości jest oczywiście stale obecna w dyskusji. Z tego punktu widzenia na korzenie cywilizacji europejskiej (takie określenie pada najczęściej) składa się przede wszystkim wpływ kultury starożytnej Grecji, prawa cesarstwa rzymskiego, judaizmu i chrześcijaństwa oraz kultury europejskiego barbarzyństwa<sup>5</sup>. To perspektywa historyczna. Jednakże Europa to dziś przede wszystkim demokracja liberalna, która co podkreśla m.in. F. Fukuyama opiera się na dwóch podstawowych zasadach – wolności i równości<sup>6</sup>. A należy pamiętać, że „aż po schyłek XVIII wieku panowało przekonanie że demokracja [bynajmniej jeszcze nie liberalna – Sz.O.] to jeden z najgorszych ustrojów – władza motłochu i jego specyficznych populistycznych «elit» pozbawionych wszystkich cnót, zarówno intelektualnych jak i moralnych, niezbędnych do sprawowania władzy»<sup>7</sup>. Dopiero od czasu Rewolucji Francuskiej w kulturze europejskiej stopniowo coraz większą

---

<sup>4</sup> S. Kaniewski, D. Wybranowski, *Reżimy polityczne*, w: *Wybrane problemy teorii polityki*, pod red. A. Wojtaszaczaka, D. Wybranowskiego, Szczecin 2002, s. 79.

<sup>5</sup> M. Golka, *Cywilizacja, Europa, Globalizacja*, Poznań 1999, s. 55.

<sup>6</sup> F. Fukuyama, *Sztuka rządzenia cyrkiem*, „Forum” 2005, nr 12, s. 6.

<sup>7</sup> Z. Stawarski, *Moralność a demokracja*, w: *Oblicza demokracji*, pod red. R. Legutki, J. Kleczkowskiego, Kraków 2002, s. 164.

rolę odgrywała opinia, że to właśnie demokracja jest ustrojem najlepszym. Działo się to nie gdzie indziej, tylko w Europie, dziś można by powiedzieć Europie Zachodniej. Przypomina o tym S. P. Huntington, według którego „nowożytna demokracja jest produktem cywilizacji zachodniej. Jej korzenie tkwią w rozmaitych zjawiskach – pluralizmie społecznym, systemie klasowym, społeczeństwie obywatelskim, wierze w rządy prawa, doświadczeniu z organami przedstawicielskimi, rozdziale władz duchownych od świeckich oraz indywidualizmie – które zaczęły występować w Europie Zachodniej już jakieś tysiąc lat temu. W XVII i XVIII wieku stały się one przyczyną walk o udział w polityce”. I choć dodaje, że wymienione zjawiska występowały w różnych cywilizacjach, to jednak razem zaistniały tylko na Zachodzie. Dlatego też nowożytna demokracja jest „dzieckiem” kultury zachodniej. „Europa jest więc źródłem, i to wyłącznym, idei swobód jednostki, demokracji, praworządności, praw człowieka i swobód kulturowych. Są to europejskie idee, nie azjatyckie, afrykańskie czy bliskowschodnie. Fundamentem takiej demokracji jest liberalizm, która z kolei go umacnia”<sup>8</sup>. Natomiast fundamentem liberalizmu jest kontraktualizm – koncepcja nowożytnej umowy społecznej, której przesłanki stworzyła koncepcja *cogito*, zakładająca istnienie w świecie jedynie aktów świadomości konkretnych indywidualów. W efekcie jedynym pewnym bytem we wszechświecie jest jednostka – twórca wszystkiego co istnieje<sup>9</sup>. Zdaniem W. Kautego u progu nowożytności w kulturze i cywilizacji Europy rodzi się więc nowy Bóg – Ja. Podkreśla on jednoznacznie, że *cogito* zburzyło dotychczasowy świat, w którym jak w kulturze greckiej i chrześcijańskiej istniał dualizm bytu – sfera wartości transcendentnych i świat wartości ludzkich, które dla tych pierwszych były tylko ich „cieniem”. Dlatego też w świecie nowożytnym „to nie Bóg ma człowieka, to człowiek ma Boga”. Natomiast w odniesieniu do sfery polityki *cogito* oznacza, iż suwerenem jest jednostka, a jej funkcjonowanie obok innych jednostek gwarantuje

---

<sup>8</sup> Podkreśla też, że w demokracjach liberalnych nie istnieje żadna świecka ideologia polityczna, która stanowiłaby dla niej konkurencję. S. P. Huntington, *Wielki uskok przed skokiem*, „Forum” 2004/2005, nr 51/52, s. 15–17. Przypomnijmy, że w skład cywilizacji Zachodniej wchodzi Europa, Ameryka Północna oraz Australia i Nowa Zelandia. Patrz S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 21, 50–51.

<sup>9</sup> *Słownik myśli społeczno-politycznej*, Bielsko-Biała 2004, s. 281, 306.

„umowa”<sup>10</sup>. Potwierdził to też Jan Paweł II w ostatniej książce *Pamięć i tożsamość*. Potwierdził, a zarazem ukazał stosunek nauki katolickiej do liberalnej demokracji.

Zdaniem Jana Pawła II „*Cogito, ergo sum* – myślę, więc jestem, przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania”. Papież podkreśla, że od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia, a wszystko to co jest bytem, w tym zarówno świat stworzony, jak i Stwórca, pozostają w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. „W logice *Cogito, ergo sum* Bóg mógł pozostać jedynie jako treść ludzkiej świadomości, natomiast nie mógł pozostać jako Ten, który wyjaśnia do końca ludzkie *sum* [...]. Pozostaje tylko «idea Boga», jako temat do dowolnego kształtowania przez ludzką myśl. W ten sposób zawaliły się również podstawy «filozofii zła» [...]. Człowiek został sam: sam [w rzeczywistości nie sam, lecz z innymi ludźmi – Sz.O.] jako twórca własnych dziejów i własnej cywilizacji; sam jako ten, który stanowi o tym, co jest dobre, a co złe...”<sup>11</sup>. A więc zdaniem Papieża skoro człowiek może decydować o tym co dobre, a co złe, to może też zadecydować, że pewna grupa ludzi powinna zostać unicestwiona<sup>12</sup>.

Dokonać to się jednak może tylko w demokracji rozumianej jako jakaś wynaturzona wola większość. Coś takiego nie może natomiast zaistnieć w systemie opartym na wartościach liberalno-demokratycznych. Sugerowanie takiej możliwości świadczy o niezrozumieniu zasad nią rządzących. Bowiem liberalna demokracja opiera się przecież na pewnym katalogu wartości, który w wielu punktach jest styczny z wartościami uznawanymi

---

<sup>10</sup> W. Kaute, *Cogito i idea „umowy społecznej” jako paradygmat nowożytności*, w: *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie. Doktryna i myśl polityczna*, pod red. W. Kautego, przy współpracy P. Świercza, Katowice 2004, s. 27.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 16–19.

<sup>12</sup> Jako przykłady podając niemal w jednej linii eksterminację Żydów przez powstałą na bazie demokratycznych procedur Trzecią Rzeszę, „eksterminację poczętych istnień ludzkich” przez wybrane parlamenty czy uznanie związków homoseksualnych przez Parlament Europejski, wszystko to nazywając „ideologią zła”. Jest to z kolei efekt ideologii pooświeceniowych, które odrzuciły Boga jako stwórcę. Ibidem, s. 20. Oczywiście stawianie znaku równości pomiędzy ww. zjawiskami uznać należy za nieporozumienie. Ten tok myślenia jest zresztą pewną kontynuacją myśli zawartych w *Centesimus annus*, gdzie w punkcie 13 czytamy, iż z oświeceniowym racjonalizmem jest ściśle związany ateizm, w sposób mechaniczny pojmujący zdaniem papieża rzeczywistość ludzką i społeczną.

za chrześcijańskie. Inny jest tylko (i aż) przede wszystkim sposób dochodzenia do nich, inne są też granice, których przekroczyć nie wolno. Granice te dobrze oddaje I. Kant w zasadzie wolności, pisząc, iż „nikt nie może mnie zmusić, bym był szczęśliwy na jego sposób (czyli tak, jak on sobie przedstawia dobrobyt innych). Każdy może bowiem szukać swojej szczęśliwości na drodze, która jemu samemu wydaje się dobra, jeśli tylko nie narusza wolności innych dążących do podobnego celu, wolności, którą może dać ogólna ustawa”. Każdemu bowiem przysługuje taki zakres wolności, jaki daje się pogodzić z równym zakresem wolności innych, a poszukiwanie szczęścia to sprawa prywatna każdego poddanego i może się odbywać dowolną drogą, z jednym warunkiem – nie może powodować naruszenia sfery wolności innych ludzi. Czyż to nie kwintesencja etyki liberalno-demokratycznej? Dlatego też I. Kant zdecydowanie potępił rządy paternalistyczne, które traktują swoich poddanych jak istoty niezdolne do rozróżnienia, co dla nich korzystne, a co szkodliwe (a więc wybór dobra i zła), nazywając je największym dającym się poznać despotyzmem. Obok idei wolności, drugą najważniejszą ideą jego myśli politycznej jest idea porządku, sprowadzająca się do posłuchu władzy, lecz nie każdej władzy. I. Kant ma na myśli władzę ustawodawczą, powstałą w wyniku umowy pierwotnej pomiędzy wolnymi i równymi obywatelami<sup>13</sup>. Jeszcze lepiej kwestie liberalno-demokratycznego rozumienia wolności oddaje J. Rawls w zasadach sprawiedliwości, zwłaszcza w zasadzie pierwszej, która mówi że „każda osoba powinna mieć równe prawo do możliwie najrozleglejszego całościowego systemu równych wolności podstawowych, jaki da się pogodzić z takimż system wolności wszystkich pozostałych osób”. A więc wolność może być ograniczana tylko dla dobra wolności, a zmniejszenie zakresu wolności musi wzmacniać całościowy system wolności<sup>14</sup>. Jest więc jasno określona granica, której nie może znieść żadna umowa, oczywiście jeżeli mówimy o liberalnej demokracji.

Przedstawione powyżej przykłady pokazują, iż definiując liberalną demokrację nie można pominąć kwestii liberalno-demokratycznego rozumienia wolności, ściśle powiązanej z problemem dopuszczalności wyboru wartości i w konsekwencji decydowania o dobru i złu. Oczywiście podsta-

---

<sup>13</sup> Z. Porębski, *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków 1999, s. 103–127.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 137–165.

wowym ujęciem wolności jest jej podział na wolność pozytywną i negatywną. Na wolność do i wolność od<sup>15</sup>. Chrześcijańska nauka społeczna odrzuca negatywne rozumienie wolności, najdoskonalej scharakteryzowane chyba przez I. Berlina jako „niewtrącanie się w moje sprawy”, uznając, że „niewtrącanie się nie powinno bynajmniej oznaczać obojętności ani na los jednostkowy, ani społeczny”, gdyż „uwolnienie od autorytarnej władzy nie zwalnia od odpowiedzi na pytanie: jak organizować struktury władzy państwowej, by w jej ramach społeczeństwo mogło w sposób wolny (co nie znaczy dowolny) działać?”<sup>16</sup>. Co więc taką wolność ogranicza? W systemie liberalno-demokratycznym jest tym prawo, oczywiście nie każde, ale tylko będące wynikiem umowy pomiędzy członkami społeczności, z poszanowaniem pewnych zasad, dobrze opisanych powyżej przez J. Rawlsa i I. Kanta. Natomiast zgodnie z nauką chrześcijańską człowiek otrzymał do swej dyspozycji całą ziemię z wyjątkiem drzewa poznania dobrego i złego, przez co nie decyduje o dobru i złu, ale to dobro i zło wybiera jako zasadę swojego działania<sup>17</sup>. Dlatego też podejście reprezentowane przez np. J. S. Milla i wymowa jego eseju *O wolności* w sposób oczywisty nie dają się z tym pogodzić. Ograniczeniem wolności jest więc nie tyle prawo (chyba że prawo jako wyraz autorytarnej woli władzy, a nie społeczeństwa), lecz przede wszystkim prawda, będąca podstawowym kontekstem spełniania się wolności. „Kościół bowiem to depozytariusz wiary, w której to co istotne, pozostaje niezmiennie, choć forma zewnętrzna ulega zmianie”<sup>18</sup>. To stwierdzenie pokazuje doskonale czym jest dla Kościoła demokracja – jest jedynie formą, nie treścią. Kiedyś formą był autorytaryzm. I oczywiście lepiej, iż jest nią demokracja, lecz dla demokratycznej formy nigdy nie zrezygnuje się z autorytarnej treści. Ideałem wolności jest tu „nie możliwość robienia tego co chcemy, lecz prawo, byśmy mogli robić to, co powinniśmy”<sup>19</sup>. Demokracja jest więc dla Kościoła, i była dla Jana Pawła II, tylko formą. Ten nurt wyraźnie reprezentuje P. S. Mazur, pisząc o demokracji jako o jednej z technik rządzenia, dodając, iż „właściwie stanowione i oparte na prawie naturalnym prawo

<sup>15</sup> Szerzej patrz I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000.

<sup>16</sup> J. Kłós, *Liberalizm i chrześcijaństwo – dwa spojrzenia na wolność*, w: *Demokracja, liberalizm, społeczeństwo obywatelskie...*, op. cit., s. 41.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 46. A to co powinniśmy według definicji mówi nam Kościół.

pozytywne i zdrowe zasady moralne prowadzą do rozwoju każdego systemu politycznego, tak jak złe prawo i zasady każdy system, nawet najlepszy, za jaki niektórzy uważają demokrację – niszczą”<sup>20</sup>.

Jan Paweł II pisze wręcz o dramacie europejskiego oświecenia, współczesną Europę przełomu stuleci określając jako kontynent spustoszeń, podkreślając, że choć „katolicka etyka społeczna skłania się do rozwiązania demokratycznego, [...] daleka jest od kanonizowania tego ustroju. Pozostaje prawdą, że każde z tych rozwiązań ustrojowych – monarchia, arystokracja i demokracja – może pod ściśle określonymi warunkami służyć realizowaniu tego, co jest istotnym celem władzy, to znaczy dobra wspólnego”<sup>21</sup>. Nie neguje oczywiście roli prawa w państwie demokratycznym, lecz „pochodzący od Boga kodeks moralności, praw zatwierdzone w Starym i Nowym Przymierzu, jest nienaruszalną podstawą również każdego ludzkiego prawodawstwa w jakimkolwiek ustroju, a w szczególności w ustroju demokratycznym”<sup>22</sup>. Prawo stanowione nie może być też w sprzeczności z odwiecznym prawem Boga, trzeba też wysuwać zastrzeżenia wobec postanowień prawnych, które zostały zadecydowane w parlamentach współczesnych demokracji, które przekraczają tym samym według Papieża swoje kompetencje, pozostając w konflikcie z prawem Bożym<sup>23</sup>. Potwierdza to M. Zięba, podkreślając, iż państwo demokratyczne to państwo „prawa opartego na bazie podstawowych wartości etycznych zawartych w Dekalogu”, co było jego zdaniem ważnym aspektem pielgrzymki Papieża z roku 1991<sup>24</sup>. Jan Paweł II mówił o tym również podczas wizyty

---

<sup>20</sup> P. S. Mazur, *O „spodleniu” demokracji*, „Cywilizacja” 2005, nr 12, s. 69–70. Zgodnie z tym podejściem system autorytarny może być więc uznany za lepszy od systemu demokratycznego. Demokracja nie może być oczywiście pozbawiona wartości, lecz one nie mają już liberalno-demokratycznego charakteru, gdyż są po prostu dane.

<sup>21</sup> Jan Paweł II, op. cit., s. 136. Dziwić może również zastosowany podział ustrojów, który uznać należy współcześnie za wysoce anachroniczny. Zwłaszcza miejsce monarchii i arystokracji obok demokracji jest współcześnie trudne do zrozumienia.

<sup>22</sup> Również i w tym przypadku można wnioskować, że nie ważny jest ustrój, lecz wartości przez niego realizowane. A więc czyżby tu także cel uświęcał środki? Ibidem, s. 138.

<sup>23</sup> Co z kolei świadczy o teokratycznym charakterze proponowanego porządku. Prawo jest wówczas zresztą nie tyle tworzone przez Boga, co w rzeczywistości definiowane i jednocześnie interpretowane przez Kościół w tego Boga imieniu.

<sup>24</sup> M. Zięba OP, *Jan Paweł II i polska demokracja*, [www.papiez.wiara.pl](http://www.papiez.wiara.pl).



w Sejmie w kontekście sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym, co „pozbawia życie społeczności cywilnej trwałego moralnego punktu odniesienia, odbierając mu w sposób radykalny zdolność poznania prawdy. Jeśli bowiem [i tu dalej już cytaty z *Centesimus annus* – Sz.O.] nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przekształca się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”<sup>25</sup>. Złożoność problematyki trafnie wydają się oddawać słowa, iż Kościół porzucił wszelką myśl o teokracji i zaakceptował demokrację jedynie pod warunkiem ograniczenia autonomii rozumu – jak mówi A. Besancon – „Kościół uważa, że jest w posiadaniu prawdy absolutnej, wynikającej z objawienia, może więc zaakceptować demokratyczny pluralizm, lecz nie relatywizm”. Zresztą w takim razie nasuwa się pytanie: gdzie jest ta subtelna granica pomiędzy nimi? A. Besancon przypomina też, że w systemie demokratycznym nie uznaje się prawdy absolutnej, lecz tylko różne opinie – „liberalny demokratą mógłby przecież zapytać, dlaczego prawda Rzymu ma być lepsza od prawdy buddyzmu lub prawdy myślicieli”<sup>26</sup>.

Absolutna jest natomiast prawda chrześcijańska, tak samo jak absolutna jest jej etyka<sup>27</sup>. M. Weber podkreśla, że niezbędnym elementem etyki absolutnej jest obowiązek głoszenia prawdy, bez względu na skutki które etyki absolutnej nie interesują. Dlatego też wyróżnia on dwie przeciwstawne i nie dające się pogodzić maksymy – etykę przekonania i etykę odpo-

---

<sup>25</sup> Jan Paweł II w Sejmie, [www.plazynski.pl](http://www.plazynski.pl). Słowa te warto zestawić ze stwierdzeniem L. Kołakowskiego, który podkreśla, że „nie ma żadnej niezawodnej hierarchii wartości. Gdybym wierzył, że jest taka hierarchia, to dążyłbym do uznania jakiejś wartości za absolut i unieszczęśliwiłbym innych, a także i siebie, chociaż może udałoby mi się tego nie zauważyć”. *Co jest w życiu ważne*, Rozmowa z Leszkiem Kołakowskim, „Niezbędnik inteligenta. Bezpłatny dodatek tygodnika Polityka”, 2004, nr 38 (2470), s. 6. Wydaje się, iż społeczna nauka Kościoła w kwestii demokracji również nie wszystko zauważa. Te same wątki pojawiają się zresztą również w Encyklice *Veritatis splendor*, gdzie czytamy (101) iż pojawia się „nie mniej poważna groźba zanegowania podstawowych praw osoby ludzkiej i ponownego wchłonięcia przez politykę nawet potrzeb religijnych, zakorzenionych w sercu każdej ludzkiej istoty: jest to groźba sprzymierzenia się demokracji z relatywizmem etycznym”, [www.opoka.org.pl](http://www.opoka.org.pl).

<sup>26</sup> *Wszystkiemu winny Kartezjusz*, „Forum” 2005, nr 12, s. 24–25.

<sup>27</sup> W tym sensie, że jest ona (być powinna) absolutna dla chrześcijan.

wiedzialności<sup>28</sup>. Etykę przekonań wyjaśnia przywołując religijną zasadę, iż chrześcijanin czyni dobrze, a rezultat pozostawia Bogu, a „jeżeli skutki działania płynącego z czystych przekonań są złe, to dla niego nie ten, kto działa, jest za to odpowiedzialny, lecz świat, głupota innych ludzi lub wola Boga, który ich takimi stworzył”. Wyznawca etyki przekonań czuje się więc odpowiedzialny jedynie za to, „by nie zgasł płomień czystych przekonań”, a jego celem jest rozniecanie tego płomienia wciąż na nowo. Natomiast wyznawca etyki odpowiedzialności ponosi odpowiedzialność za (dające się przewidzieć) skutki swoich działań i nie obarcza innych ich skutkami<sup>29</sup>. Etyka przekonań odpowiada w tym rozumieniu mniej więcej etyce chrześcijańskiej, w tym chrześcijańskiej etyce politycznej, natomiast etyka odpowiedzialności znacznie bliższa jest etyce liberalno-demokratycznej.

Jak ważne jest rozgraniczenie pomiędzy liberalną demokracją a „inną demokracją” uzmysławiają raporty Freedom House, jednej z najbardziej znanych organizacji, która systemy polityczne dzisiejszego świata dzieli na systemy autorytarne, demokracje liberalne oraz tzw. demokracje pod kontrolą władz<sup>30</sup>. Należy podkreślić, że demokracje liberalne to oprócz Japonii i Indii, wyłącznie państwa Zachodu, a więc w zdecydowanej większości państwa europejskie. Różnice pomiędzy liberalnym i chrześcijańskim podejściem do demokracji można przyrównać do dokonanego przez J. L. Talmona podziału na demokrację totalitarną i liberalną. Konstytutywnym elementem tej pierwszej jest założenie o istnieniu jednej i wyłącznej prawdy w polityce. Polityka jest tu według J. L. Talmona sztuką stosowania określonej filozofii w organizowaniu społeczeństwa, a ostateczny jej cel zostaje osiągnięty dopiero wówczas, gdy filozofia ta rozciągnie swe panowanie na wszystkie sfery życia. Paradoks demokracji totalitarnej polega zdaniem autora na zakładanej możliwości pogodzenia wolności z wyłącznością postulowanego modelu życia, choć nie jest bynajmniej tożsama z władzą absolutną lub sprawowaniem tejże władzy na mocy prawa boskiego. Autor dostrzega fundamentalną różnicę pomiędzy wszechgarniającą i zbawczą wiarą a wolnością. Cele demokracji liberalnej nie mają zdaniem J. L. Talmona tego samego charakteru co w demokracji totalitar-

<sup>28</sup> M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998, s. 102.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>30</sup> W raporcie za rok 2005 wyróżniono 88 demokracji liberalnych, 55 tzw. demokracji pod kontrolą władz i 49 reżimów autorytarnych. S. P. Huntington, *Wielki uskoki...*, op. cit., s. 16.

nej, gdyż po pierwsze demokracja liberalna jest zazwyczaj przedstawiana w terminach negatywnych (np. wolność od), a po drugie jej powiązanie z tak dziś oczywistą koncepcją suwerenności ludu powoduje, że domaga się akceptacji dla twierdzenia, że wola większości nie musi być koniecznie tożsama z wolą powszechną<sup>31</sup>.

Podobne podejście zaprezentował P. F. d'Arcais, rozróżniając demokrację jakobińską i liberalną. Dla tej pierwszej wszystkim jest konsensus, a większość stanowi tu o prawie. Właśnie taka demokracja, poprzez grożący jej „plebiscytarny dryf”, może być wylęgarnią totalitaryzmów. Wolę ludu autor porównuje do równie jego zdaniem abstrakcyjnej formuły jak „Bóg tak chce”. Natomiast demokracja liberalna narzuca jego zdaniem ograniczenia na suwerenność większości po to, by zagwarantować „swobody każdej jednostce składającej się na rzeczywisty lud”. P. F. d'Arcais słusznie krytycznie odnosi się również do idei prawa naturalnego, zgodnie z którą każdy jej zwolennik „niechybnie i osobiście «odkrywa» jako «naturalne» prawa, które mu osobiście leżą na sercu; własność, jeśli jest posiadaczem; życie płodu ludzkiego, jeśli zaś katolickim integralistą...”<sup>32</sup>. Podejmując się próby określenia podstawowych zasad państwa liberalno-demokratycznego, słusznie wymienia prawo do herezji oraz uwolnienie sfery publicznej od jakichkolwiek roszczeń do posiadania prawdy na temat właściwego porządku świata. Dziwić może nieco jedynie jego stwierdzenie, że formuła o „wolności, które nie naruszają wolności innych ludzi” jest mglista, przez co poszukuje najmniejszego wspólnego mianownika, znajdując go w demokracji proceduralnej. I mimo, iż jego zdaniem „nie powinno to sprawiać kłopotu”, w rzeczywistości daleko mu do poliarchii R. Dahla. Ostatecznie najmniejszy wspólny mianownik sprowadza do leżącej u podstaw tego rozumowania logiki, zgodnie z którą „chodzi o neutralizację w sferze publicznej Boga Ojca i boga pieniądza oraz wszystkiego, co niweczy autonomiczny charakter podejmowanych decyzji”. Jak widać, próbując uciec w kierunku procedur, i tak wraca do kwestii wartości. Zresztą zaraz potem jednoznacznie podkreśla, iż w liberalnej demokracji „wolność religii (bądź ateizm) zakłada, że żąd-

---

<sup>31</sup> J. L. Talmon, *Korzenie demokracji totalitarnej*, „Przegląd Polityczny” 2005, nr 69, s. II–VIII.

<sup>32</sup> P. F. d'Arcais, *Wybory w Ameryce: lekcja filozofii politycznej*, „ResPublica nowa” 2005, nr 3, s. 103–104.

na wiara nie może narzucać swoich wartości; nie można niczego zabronić, gdy nie krzywdzi innych”<sup>33</sup>.

Biorąc pod uwagę zarysowane powyżej kwestie, należy jeszcze raz podkreślić, iż nie sposób precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie, czy Jan Paweł II oraz cały Kościół katolicki jest zwolennikiem demokracji, gdyż zostało ono błędnie postawione. Odpowiedź na takie pytanie nie tylko nie wyjaśnia, lecz wręcz całą kwestię komplikuje. Możliwie są tu bowiem dwa całkowicie sprzeczne warianty odpowiedzi. Racja może równie dobrze znajdować się po stronie odpowiedzi twierdzącej, jak i przeczącej. Czy więc zwolennik demokracji może być równocześnie jej przeciwnikiem? Odpowiedź na to, z pozoru nielogiczne pytanie, musi być twierdząca. Być zwolennikiem demokracji definiowanej zgodnie ze społeczną nauką Kościoła, to nie to samo, co uznawać prymat dominującej dziś wyraźnie w świecie Zachodu liberalnej demokracji. Istnieje między nimi oczywista sprzeczność, wynikająca w mniejszym nawet stopniu z katalogu wartości podstawowych, lecz przede wszystkim ze sposobu ich kształtowania. Całkowicie odmiennie są tu bowiem definiowane źródła wartości. W pierwszym przypadku tym źródłem jest Bóg, w drugim zawarta pomiędzy ludźmi umowa. Z jednej strony spotykamy się więc z autorytarną decyzją Stwórcy, z drugiej z kontraktualnym źródłem norm. Sprzeczność ta jest nie tylko podstawowa, lecz przede wszystkim nieusuwalna. Jedynie akceptacja tego założenia może być punktem wyjścia do próby opisu i zrozumienia tej skomplikowanej relacji, jaka zachodzi pomiędzy reprezentowanym do niedawna przez Jana Pawła II Kościołem katolickim a demokracją. W *Centesimus annus* pojawia się zresztą charakterystyczne sformułowanie „autentyczna demokracja”, jednoznacznie sugerujące, że wizja demokracji prezentowanej przez społeczną naukę Kościoła nie jest być może jedyna, lecz z całą pewnością jest właściwa. W tym kontekście można mówić o rozróżnieniu przynajmniej dwóch typów demokracji: tej złej – liberalnej oraz tej dobrej – autentycznej.

---

### Summary

The Author observes a certain paradox: on the one hand John Paul II sharply criticized modern liberal democracy, but on the other such words were uttered by the man

---

<sup>33</sup> Ibidem, s. 105–106.

who took credit for an immense, if not decisive, contribution to the collapse of Communism and the birth of democracy in Central and Eastern Europe. This contradiction, however, is only apparent since John Paul II, and the Catholic Church, perceived and defined democracy in a particular way. Their way is in many aspects contradictory to the principles of a modern model of democracy, that is liberal democracy, prevailing in Europe and elsewhere.

Szymon OSSOWSKI, absolwent, a obecnie doktorant w Zakładzie Systemów Prasowych i Prawa Prasowego Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM (ukończył specjalność samorządową i marketing polityczny); przygotowuje dysertację doktorską „Etyka polityczna liberalnej demokracji a postawy etyczne polityków polskich”. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół następujących dziedzin: etyki politycznej, teorii demokracji, kodeksów honorowych, mediów masowych oraz dostępu do informacji publicznej.