

## **Michał Gierycz: Dwie drogi sekularyzacji a współczesna polityka**

Już w Księdze Rodzaju odnaleźć można tropy dwóch sposobów rozumienia sekularyzacji: pierwszy, w którym sekularyzacja jest związana z procesem zajmowania przez człowieka adekwatnego do prawdy o jego istocie i uzdolnieniach miejsca w świecie. Drugi jest ufundowaną na fałszu o rzeczywistości, mniej lub bardziej świadomą próbą ustanowienia człowieka „tym, co Wyższe” – pisze Michał Gierycz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Projekt: sekularyzacja”.

José Casanova rozpoczynając swoją analizę sytuacji religii w zsekularyzowanych, nowoczesnych społeczeństwach, poniekąd żartobliwie zaznaczył, iż „u wejścia na ów grząski teren, zwany teorią sekularyzacji, powinna znajdować się tablica z ostrzeżeniem: „wchodzisz na własne ryzyko”[1]. Na wstępie warto zatem spróbować zmniejszyć niebezpieczeństwo zamierzonej wędrówki poprzez doprecyzowanie sposobu rozumienia tego terminu.

Zjawisko sekularyzacji można naukowo rozpatrywać w różnych perspektywach. W perspektywie prawa kanonicznego proces sekularyzacji odnosi się do zmiany statusu osoby, która z duchownej staje się osobą świecką. W perspektywie nauk o kulturze możemy mówić o sekularyzacji jako procesie „odczarowywania świata”, w wyniku którego świat utracił swój sakralny wymiar, a sacrum nabrało nowego jakościowo znaczenia. W zakresie nauk historycznych o

sekularyzacji mówi się często w kontekście zmian instytucjonalnych: wywłaszczenia i zawłaszczenia majątków kościelnych przez władze świeckie. W naukach o polityce pojmuje się sekularyzację zazwyczaj funkcjonalnie, pisząc o przejmowaniu przez instytucje świeckie funkcji pełnionych dotychczas przez instytucje religijne. W tym ujęciu, jak się wydaje, spełnieniem sekularyzacyjnego procesu byłoby państwo realizujące ideę francuskiej *laïcité*, uznające osoby religijne za, by użyć zgrabnej formuły J. Habermasa, „archaiczne relikty przedwspółczesnych społeczeństw”. Z tym ostatnim podejściem koresponduje wreszcie, na gruncie socjologii, rozumienie procesu sekularyzacji jako systematycznej (i nieuchronnej) erozji praktyk, wartości i wierzeń religijnych w nowoczesnym świecie (klasyczna teoria sekularyzacji), lub, w bardziej wysublimowanej wersji, wypchnięcia *sacrum* z centralnego, osiowego miejsca, porządkującego życie społeczne.

Nawet ten, jakże szkicowy, zarys interpretacji interesującego nas pojęcia odsłania, że kategorią sekularyzacji oznaczamy w nauce przedmiotowo i jakościowo różne procesy. W konsekwencji, mogą być one również odmiennie wartościowane. Nietrudno zauważyć, że o ile dla przedstawicieli oświeceniowo-świeckiej kultury, wszelka sekularyzacja jest zasadniczo wartościowana pozytywnie i uznawana za akt emancypacji człowieka i dowód jego autonomii, o tyle katolicy wydają się stać w pewnym rozkroku. Pewne fenomeny określane mianem sekularyzacji wartościują pozytywnie (np. dokonane przez chrześcijaństwo „odczarowanie” świata pogańskiego), w innych unikają zazwyczaj formułowania publicznie jednoznacznego osądu (vide przypadki porzucenia stanu duchownego), inne tezy wreszcie wartościują negatywnie (np. tezy sekularystów). Choć nawet dla niektórych chrześcijan (vide np. ruch radykalnej ortodoksji) wyglądać to może jak dzielenie włosa na czworo, u podstaw tej ambiwalencji

względem sekularyzacji jako pojęcia, a przede wszystkim dążenia do precyzji w określaniu swojego stosunku do jej różnych form, leży istotna racja teologiczna.

### **Księga Rodzaju: dwie wskazówki odnośnie do rozumienia sekularyzacji**

Już lektura Księgi Rodzaju dostarcza w tej sprawie ważnych tropów. Jak czytamy w jej pierwszym rozdziale, Bóg stworzył „na obraz Boży” mężczyznę i kobietę, pobłogosławił im, „mówiąc do nich: Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszelkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” [Rdz 1,28]. Niezwykle: od razu po akcie stworzenia, Bóg przekazuje człowiekowi, dotychczas należąca wyłącznie do Boga, władzę nad światem stworzonym; niejako wycofuje się, czyniąc miejsce dla jego aktywności. To, jeśli wypada tak rzec, pierwsza sekularyzacja w historii ludzkości. Od strony antropologicznej odsłania ona, jak komentuje św. Jan Paweł II, że „człowiek, jako „obraz Boga” jest osobą, czyli bytem podmiotowym uzdolnionym do planowego i celowego działania, zdolnym do stanowienia o sobie i zmierzającym do spełnienia siebie” [LE 6]. Są sprawy, które – z woli i zamysłu Boga – stanowią obszar decyzji ludzkich i, dodajmy, są to sprawy ważne. Lapidarnie ujmuje to Księga Syracha stwierdzając, iż Bóg „na początku stworzył człowieka i zostawił go własnej mocy rozstrzygania” [Syr 15,14]. Tym niemniej, co warto podkreślić, Bóg zostawiając wolność i tworząc miejsce działania człowiekowi, ani nie umniejszył Swego znaczenia, ani nie porzucił człowieka. Sprawy rajy to wciąż Jego sprawy, choć stały się sprawami pierwszych ludzi. Jak zauważa Fabrice Hadjadj, „kiedy On chce zrobić komuś miejsce, nie musi w tym celu się kurczyć”[2]. Podobnie, jak

matka, która robi dziecku miejsce wewnątrz siebie: „dziecko nie widzi matki, choć przecież w niej żyje, porusza się i jest”[3]. Owa bliskość Boga ma kluczowe znaczenie dla samodzielnych rozstrzygnięć pierwszych ludzi: wszystkie ich decyzje podejmowane są w kontekście zażyłości z Nim.

Horyzont Boga pozwalał przy tym człowiekowi zachować realizm:

prawdę o rzeczywistości, w tym prawdę o tym, kim jest on sam.

Elementarnym aspektem tej prawdy jest to, że nie jest Bogiem; że istnieją obiektywne czy – ujmując to w pojęciach filozofii klasycznej – ontologiczne granice jego możliwości działania. Autor natchniony ukazuje je jednoznacznie, przywołując rozkaz Boży: „z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać wedle swego upodobania, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy tylko z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz” [Rdz 2.15]. Konsekwencja śmierci nie jest tutaj – jak się wydaje – groźbą. Jest raczej opisaniem nieuchronnej konsekwencji zjedzenia owocu ze wspomnianego drzewa. Ten, który stworzył i podtrzymuje w istnieniu świat (więc wie, jak on działa) ostrzega z miłości człowieka o prawach nim rządzących; prawach, których człowiek nie jest władny zmienić.

Tragiczne wydarzenia opisane w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju także można odczytać w perspektywie namysłu nad sekularyzacją. Jak wiadomo, wąż, „bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe”, kusi w nim skutecznie Ewę i Adama do zjedzenia „zakazanego owocu”: owocu z drzewa poznania dobra i zła. Kuszenie nie jest bezproblemowe. Księga Rodzaju podaje, że przez pewien czas Ewa opiera się podszeptom węża, aż do momentu, gdy ten mówi: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą wam się oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”. Dopiero ta

wypowiedź sprawia, że Ewa uznaje, że drzewo „jest rozkoszą dla oczu”, ma owoce „dobre do zjedzenia” i nadające się do „zdobycia wiedzy” [Rdz 3,4-6]. Dlaczego ją te słowa skusiły? W perspektywie teologicznej, fakt, iż „człowiek wbrew Bożemu zakazowi ulega pokusie węża i wyciąga ręce ku drzewu życia”, a zatem rzuca „wyzwanie Bogu, swojemu jedynemu Panu i źródłu życia”, opisuje dążenie człowieka, by „przełamać swoje ograniczenie”[4]. Nie chodzi tu o ograniczenie w sensie niedoskonałości czy grzechu – upadek jeszcze nie nastąpił. Chodzić zatem musi o przełamanie „ograniczenia” ontologicznego, o sprzeciw wobec swojej własnej obiektywnie istniejącej kondycji stworzenia. Inaczej mówiąc, chodzi o to, by być „tak, jak Bóg”. Wobec takich ambicji, horyzont prawdziwego Boga staje się nie do zaakceptowania. Konieczna jest, radykalnie odmienna w swym znaczeniu, sekularyzacja. Warto podkreślić, że w momencie, gdy pierwsi ludzie ulegają pokusie zajęcia miejsca Boga, równocześnie (i z konieczności) ulegają oczywistemu kłamstwu o rzeczywistości („na pewno nie umrzecie”). Poddają się swojej, inspirowanej przez węża, wyobraźni i nawet w raju uznają, „że rzeczy mogą być różne, inne, lepsze, niż są”. Z realizmu przenosimy się w przedsiönki konstruktywizmu. Jego koszty już niebawem staną się oczywiste. Póki co, zwraca uwagę spostrzeżenie autora natchnionego o nowych, nieadekwatnych do rajskiej rzeczywistości, zwyczajach wprowadzonych przez Adama i Ewę w krótkim czasie ich rządów rajem po próbie „puczu”: od teraz ciało człowieka ma być powodem do wstydu i należy stosować listki figowe.

Reasumując, już w Księdze Rodzaju odnaleźć można tropy dwóch sposobów rozumienia sekularyzacji. Pierwszy, w którym sekularyzacja jest związana z procesem zajmowania przez człowieka adekwatnego do prawdy o jego istocie i uzdolnieniach miejsca w świecie. Proces ten, nie tylko w czasach wiary w fatum (skądinąd powracającej): dość odnotować

rosnącą popularność wróżbitów, horoskopów, tarota, etc. w późnonowoczesnych społeczeństwach), może być związany z przejmowaniem obszaru tradycyjnie przynależnego sacrum. Tym niemniej, dla prawdziwego Boga nie stanowi zagrożenia. Człowiek, świadom prawdy o sobie samym, porusza się tutaj, by zastosować kategorie Rémi Brague, w horyzoncie „tego, co Wyższe”. W tradycji chrześcijańskiej jest to horyzont Trójjedynego Boga (ortodoksja chrześcijańska); w filozoficznej tradycji antyku, który jeszcze prawdziwego Boga nie poznał, byłby to horyzont Natury (ortodoksja naturalna)[5]. Warto dodać, że przy takim rozumieniu sekularyzacji, ludzka, „zeświecczona” rzeczywistość, również po upadku, który sprawił, że wszelkie działania człowieka z konieczności naznaczone będą odtąd różnorodną niedoskonałością i przemijalnością, może być zorientowana na rzeczywiste dobro człowieka i związane z nim dobro wspólne.

Drugie rozumienie sekularyzacji zgrabnie oddaje tytuł jednej z popularnych ostatnio książek: *Homo Deus*. Jest ono, ufundowaną na fałszu o rzeczywistości, mniej lub bardziej świadomą próbą ustanowienia człowieka „tym, co Wyższe”. Z Księgi Rodzaju nauczyć się przy tym możemy, że również ta sekularyzacja, co oczywiste, sama z siebie nie stanowi zagrożenia dla prawdziwego Boga. Stanowi jednak poważne zagrożenie dla człowieka, który ostatecznie ponosić będzie potężne i ciężkie nawet do opisanie koszty takich zabiegów.

**Dwie wizje człowieka[6]**

Księga Rodzaju pozwala dostrzec, że u korzenia dwóch odmiennych koncepcji sekularyzacji i związanych z nimi koncepcji świeckości leżą radykalnie odmienne wizje człowieka, a ostatecznie radykalnie odmienne stanowiska teologiczne. Wydaje się, że można słusznie powiedzieć, że dialog między niewiastą a wężem dotyczy tego, czy władza człowieka nad rajskim ogrodem jest nieograniczona, czy też człowiek podejmując decyzje odnośnie przyszłości własnej i ogrodu musi się liczyć z wolą Stwórcy, która jest wpisana w naturę rzeczywistości.

Antropologia ograniczona uwzględnia podwójne ograniczenie człowieka. Pierwsze jest konsekwencją grzechu pierworodnego. Wszystko za co zabiera się człowiek skażone jest niedoskonałością. Świadomość obecności skutków grzechu pierworodnego w życiu społecznym prowadzi do ustanowienia mechanizmów kontroli władzy w celu zapobieżenia nadużyciom (system *check and balance*). Warto podkreślić: ostateczna racja przemawiająca za instytucjonalnym ograniczeniem władzy, np. w formie trójpodziału, ma charakter antropologiczny. Realistyczna antropologia nakazuje uwzględnienie równej i nienaruszalnej godności każdej osoby, naturalnej inklinacji człowieka ku dobru oraz powszechnej skłonności do wyboru zła. Pierwszy element związany jest z biblijną wiarą w stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże, przez co człowiek jest podmiotem pewnych przyrodzonych i nienaruszalnych praw. Dwa ostatnie – z wiarą w grzech pierworodny, który „uszkodził”, ale nie zniszczył całkowicie skłonnej do dobra natury człowieka[7].

*Antropologia ograniczona  
uwzględnia podwójne  
ograniczenie człowieka.  
Pierwsze jest konsekwencją  
grzechu pierworodnego.  
Wszystko za co zabiera się  
człowiek skażone jest  
niedoskonałością*

Drugie ograniczenie  
ma bardziej  
fundamentalny  
charakter. Nie  
wynika z „zepsucia”  
natury ludzkiej, ale z  
faktu bycia  
stworzeniem.  
Człowiek jest w  
swojej naturze  
ograniczony, gdyż  
nie jest

wszechmocnym Bogiem. Przez cały czas istnienia związany jest z koniecznością odnoszenia się do woli Stwórcy i podejmowania własnej decyzji w jej kontekście. Uwzględnienie tego w obszarze polityki oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w sprawowaniu władzy politycznej i stanowieniu prawa. Istnieją polityczne czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), które „zakazają cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy”[8], których żadnej władzy w żadnych okolicznościach nie wolno czynić. Na wysuniętą przez kard. Ratzingera propozycję, aby odwrócić postulat oświecenia i zorganizować sferę polityczną „tak, jak gdyby Bóg istniał” (*veluti si Deus daretur*), agnostyk, Marcelo Pera, odpowiada: „Jest to postulat do przyjęcia, a wezwanie do podjęcia. Podstawowym powodem jest fakt, że świecki, który działa *veluti si Deus daretur*, staje się bardziej odpowiedzialny moralnie. Nie będzie już mówił, że płód jest «rzeczą» albo «skrzepem komórek», albo «materiałem genetycznym». Nie będzie mówił, że usunięcie płodu albo embrionu nie narusza żadnych praw. (...) Nie będzie już mówił, że jedyna racjonalność to racjonalność naukowa, a

jedyna świeckość to ta bez wartości. (...) Nie będzie już myślał, że demokracja prostego przelicznika głosów zastępuje mądrość. (...) Działamy jako wolni i równi, jakbyśmy wszyscy byli dziećmi Bożymi”.  
[9]

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.  
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Przeciwny pogląd na ludzką naturę, na ogół ufundowany na przesłankach materialistycznych, zakłada brak zewnętrznej (pozaświatowej) instancji, wobec której człowiek musiałby się rozliczać ze swoich działań oraz brak wewnętrznych, wbudowanych w naturę ludzką ograniczeń, które stanowiłyby zaporę dla samowolnych ludzkich decyzji (antropologia nieograniczona)[10]. Zgodnie z tą perspektywą byt ludzki jest moralnie i epistemicznie doskonały. Tworzy on świat „tak, jakby Boga nie było”, znosząc „to, co Wyższe” i sam lokując się w miejscu istoty najwyższej, określającej kryteria dobra i zła. O ile zatem w nurcie ograniczonym rozumność pojmowana jest jako dyspozycja zawierająca w sobie zmysł moralny, pozwalający odwołać się do „tego co Wyższe” (Absolutu czy niezależnej od człowieka normy powszechnej związanej z naturą człowieka), o tyle w nurcie nieograniczonym, reguły etyczne mają ostatecznie charakter instrumentalny (np. w utylitaryzmie rozstrzyga użyteczność, w marksizmie interes klasowy). W konsekwencji, klasyczna kategoria rozumu i sumienia, jak również kategorie moralne, stają się niejako irrelewantne.

Nieprzypadkowo Jan Jakub Rousseau, w którego pracach po raz pierwszy wyrażone zostały „paradoksy nowożytnego, nieteleologicznego pojęcia natury”[11], uznaje, że ludzie w stanie

natury nie utrzymywali ze sobą „żadnych ze sobą stosunków natury moralnej”, a zatem „nie mogli być ani źli, ani dobrzy i nie mieli cnót”[12]. Konsekwentnie, wbrew potocznej wizji „dobrego dzikusa”, człowiek, w stanie natury wedle Rousseau, nie jest dobry. Nie jest również zły. Pod względem moralnym ma status zbliżony do ameby: moralność jest po prostu irrelevantna.

Powyżej naszkicowany stosunek do moralności jest jednym z kluczowych twierdzeń antropologii nieograniczonej, którą z Rousseau podziela nie tylko Hobbes, ale wszyscy właściwie luminarze Wieku Świata i ich dziedzice, ukazując względność i historyczność przekonań moralnych. Dość przywołać, zawarte we wstępie do Encyklopedii przez d’Alamberta, wyprowadzenie idei dobra i zła z buntu przeciw opresji[13] czy – jak u Newtona i Woltera[14] - biologicznych instynktów. Jego trwałość w logice nieograniczoności dokumentują twierdzenia J.S. Milla, podkreślającego, iż dyspozycje moralne nie są wrodzone[15] i „przy odpowiednim stosowaniu sankcji zewnętrznych i urabianiu ludzi już od wczesnego dzieciństwa, mogą się one rozwinąć w dowolnym prawie kierunku, tak że każdą niemal niedorzeczność i każde zło można [...] wmówić człowiekowi”[16]. Oczywiście, J.S. Mill, podobnie jak i większość innych zwolenników nieograniczoności, nie życzyłby sobie etycznej degradacji człowieka. Przeciwnie, autor Utylitaryzmu u progu swego etycznego traktatu utyskiwał na „nikły postęp w rozstrzyganiu sporów o kryterium dobra i zła”[17], któremu chciał przeciwdziałać poprzez etykę utilitarystyczną. Kluczowe jest tu jednak założenie, że nie istnieje możliwa do odkrycia, przynależąca do istoty człowieczeństwa moralność. Dobra i zła zostają tutaj uhistorycznione, stając się kategoriami względnymi, pozwalającymi na uznanie, że u swych fundamentów moralność „elastycznie [może] ulegać zmianie”[18].

## Dwie wizje nowoczesnej polityki

Badając spór towarzyszący nowoczesnej polityce, Thomas Sowell i Jacob Talmon ukazują znaczenie wyboru antropologicznego dla odmiennych konsekwencji dwóch rewolucji: amerykańskiej i francuskiej.[19] Pierwsza zaowocowała zaprowadzeniem rządu ograniczonego, odnoszącego się z szacunkiem do obecności religii w sferze publicznej, druga zorganizowała państwowy terror w imię demokracji, połączony z otwartą wojną przeciwko chrześcijaństwu.[20] Jak dowodzą, ich odmiennie skutki nie wynikają z odmiennych pragnień. W obu rewolucjach ambicje są ogromne: chodzi o „wynalezienie nowego porządku świata”. Jednak o ile „amerykański sen jest obietnicą, która ma się pewnego dnia ziścić [...] horyzontem, który nie ogranicza się do tej ziemi, podtrzymuje nadzieję i umożliwia postęp”, o tyle rewolucja francuska traktuje utopijne marzenie „jako program przeznaczony do natychmiastowej realizacji za wszelką cenę”[21]. W konsekwencji o ile Amerykanie upatrywali istotę wolności w spontaniczności i braku przymusu, o tyle rewolucjoniści francuscy wierzyli „w to, że wolność może być urzeczywistniona li tylko jako rezultat dążenia do absolutnych i kolektywnych celów”[22].

Dla religijnych emigrantów budujących Amerykę było oczywiste, że polityka jest ograniczona trojako: po pierwsze, nie obejmuje całości egzystencji człowieka; po drugie, nie zapewnia doskonałych rozwiązań spraw ludzkich; po trzecie, nie stanowi najwyższego porządku normatywnego. Tymczasem rewolucjoniści francuscy, nieprzypadkowo wypowiadając wojnę religii, rozszerzali zakres polityki „tak, by ogarnąć pełnię egzystencji człowieka”[23]. Postulowali „ustalony z góry, harmonijny i doskonały układ spraw, do którego ludzie nieodparcie

zmierzają i do którego z pewnością dotrą”, widząc ostatecznie w polityce projekt totalny, gwarantujący ostateczne rozwiązania problemów społecznych. Zakładając nieograniczone możliwości rozumu, nieograniczona wizja promowała „dążenie do największych ideałów i najlepszych rozwiązań”[24]. Ich rozumowe odkrycie domaga się skutecznej implementacji, niejako nie bacząc na ewentualne koszty.

*Odmienne rozumienie człowieka i związanych z tym wartości i celów świeckiej polityki ma istotne konsekwencje dla pojmowania roli i charakteru procedur politycznych*

Odmienne rozumienie człowieka i związanych z tym wartości i celów świeckiej polityki ma istotne konsekwencje dla pojmowania roli i charakteru procedur

politycznych. O ile w ograniczonej wizji polityki demokracja opiera się o poszanowanie tradycji i głosu społeczeństwa jako całości (suwerena), wychodząc z założenia, że racjonalność systemowa (zakodowana w pamięci całej społeczności) jest bardziej wiarygodna niż racjonalność jednostek (oświeconej elity)[25], o tyle zwolennicy logiki nieograniczonej umieszczają prawo do decydowania po stronie „awangardy” (elity społecznej), której członkowie są, z jakiś przyczyn, bardziej kompetentni w określaniu poznawalnego i możliwego do realizacji dobra. Myślenie w kategoriach nieograniczoności zakłada implicite istnienie grupy „edukatorów” i „edukowanych”[26]. Jej zwolennicy zgadzają się bowiem, że większość populacji reprezentuje wąskie horyzonty, a grupa kultywujących rozum wąski krąg[27]. Traktują to jako wezwanie do działania: grupa „najbardziej rozwiniętych intelektualnie” powinna sprawować władzę, albowiem

„dobrostan mas jest osiągalny tylko przez przewodnictwo i zaangażowanie elity”[28]. Przykładowo, Helwecjusz i Holbach byli przekonani, że „prawodawcy, moralisci i naukowcy zajmujący się dziedzinami ścisłymi powinni się połączyć, aby ukształtować człowieka na podstawie swych nauk... W mocy rządów leży hodowla geniuszy, podwyższanie lub obniżanie poziomu umiejętności narodu”[29]. Intelktualiści, napisze William Godwin, są prekursorami swoich współczesnych w odkrywaniu prawdy[30].

Warto to podkreślić, ukazuje to bowiem, iż antropologia nieograniczona, bardziej niż antropologię doskonałości stanowi apologię doskonałości (przyszłego, konstruowanego) człowieka czy, raczej, ludzkości, będąc w istocie swoistą syntezą twierdzeń o doskonałości etyczno-poznawczej człowieka (samego w sobie) i niedoskonałości tego realnego. Niedostająca ideału rzeczywistość upoważnia niejako elitę do działania „w zastępstwie” społeczeństwa, w celu prowadzenia go na „coraz wyższy poziom rozumienia i działania (...) w ramach zdeterminowanego postępu ludzkości, która pewnego dnia osiągnie pułap, na którym każdy będzie mógł samodzielnie podejmować decyzje społeczne”. [31] W trakcie teleologicznego procesu prowadzącego do zmiany społecznej dopuszczalne jest stosowanie przemocy, traktowanej jako przejściowy środek w okresie społecznej transformacji.

## **Współczesna sytuacja**

Nie ulega wątpliwości, że ukształtowana po II wojnie światowej koncepcja świeckiego, demokratycznego państwa prawa, zakorzeniona została jednoznacznie w, genetycznie chrześcijańskiej, ograniczonej

koncepcji polityki. Charakterystyczne, że w Ustawie Zasadniczej RFN, budowanej w najściślejszym związku z pamięcią o niemieckich zbrodniach w czasie II wojny światowej, wprowadzono artykuły „niezmienialne”, a zatem nie podlegające możliwości jakichkolwiek, demokratycznie przeprowadzonych, konstytucyjnych modyfikacji. Pierwszym z tych artykułów jest, nieprzypadkowo, pierwszy artykuł Grundgesetz, stwierdzający, że „1. godność człowieka jest nienaruszalna. Obowiązkiem władzy publicznej jest jej poszanowanie i ochrona. 2. Dlatego naród niemiecki uznaje nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka jako podstawę każdej wspólnoty ludzkiej, pokoju i sprawiedliwości na świecie”. Równie charakterystyczne wydaje się przyjęcie w 1948 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ufundowanej na „przyrodzonej” (w sensie przynależenia do istoty człowieczeństwa, a nie wynikania z faktu narodzenia – ang. *inherent*) godności człowieka, wyraźnie nawiązującej do logiki prawnonaturalnej. Jej pierwszy artykuł wprost stwierdzał, że człowiek posiada rozum i sumienie (w sensie władzy poznawczej, a nie emocjonalnej), a zatem ukazywał związek praw człowieka z, możliwą do obiektywnego, rozumowego poznania, normą powszechną, niezależną od woli człowieka. W następnych latach ta właśnie Deklaracja stała się punktem odniesienia tak dla standardów konstytucyjnych, jak i regionalnych systemów ochrony praw człowieka.

Wszystko to ukazywało dążenie do przyjęcia perspektywy świeckości pozostającej w horyzoncie „tego, co Wyższe”. Obrazowało poszukiwania liberalnej demokracji, w ramach której, jak pisał Monteskiusz, „wolność może polegać jedynie na tym, aby móc czynić to, czego powinno się chcieć, a nie być zmuszonym czynić tego, czego nie powinno się chcieć”. Tym niemniej, nie można zapominać, że próby te następowały bezpośrednio po wstrząsie, jakie Niemcy zgotowały całemu światu. Wstrząsie tak wielkim, że nawet przypomniano sobie o

*Powojenny powrót do inspiracji chrześcijańskich (połączony z poparciem dla partii chadeckich) nastąpił jedynie w części Europy, gdyż za „żelazną kurtyną” władzy komunistów poddana została olbrzymia grupa europejskich narodów*

prawie naturalnym, by w Norymberdze móc osądzić zbrodniarzy niemieckich. A musiano sobie przypominać, gdyż specyficzny klimat intelektualny, w którym m.in. rozkwitał komunizm i narodowy socjalizm zasadniczo porzucił takie

„wsteczne” teorie. Jego wektory wyznaczały raczej idee pozytywizmu prawniczego, filozoficznej teorii „śmierci Boga”, nadczłowieka i jej rasistowsko-narodowych wariacji, socjalistycznych, materialistycznych wizji „nowego świata” i rządów postępowej awangardy, oraz politycznie realizowanej sekularyzacji. Dodajmy, że powojenny powrót do inspiracji chrześcijańskich (połączony z poparciem dla partii chadeckich) nastąpił jedynie w części Europy, gdyż za „żelazną kurtyną” władzy komunistów poddana została olbrzymia grupa europejskich narodów. Komunizm oddziaływał dalej. Mentalnie poddana mu była również istotna część intelektualistów „wolnej Europy”. Nawet wówczas, gdy – jak z goryczą zauważał Richard Wurmbrand – na Wschodzie komuniści byli coraz bardziej zawiedzeni, zachodni humaniści z „niestrudzonym zapałem” rozpowszechniali swoją wiarę[32].

Powojenna dominacja otwartej „ku górze” teorii świeckości, wiążąca się z ograniczeniem ambicji polityki, nie oznaczała zatem zniesienia atrakcyjności i siły oddziaływania drugiego ze wskazanych wyżej podejść do świeckości. Ich erupcja nastąpiła stosunkowo szybko, bo w roku 1968. Wspólnym mianownikiem ówczesnych zająć na Zachodzie było odrzucenie dotychczasowych autorytetów, władzy, norm, hierarchii, zgodnie z hasłem francuskich strajków: „zakazuje się zakazywać”[33]. Wolność miała być zupełna. Zakazana została myśl o tym, że coś się powinno i w związku z powyższym, czegoś innego robić nie należy. „Zakaz zakazywania” był możliwy, bo implicite zakładano, że rzeczywistych powinności nie ma: dobro i „oparta na nim moralność, prawda, sens, całość czy też jedność bytu” rewolucja ’68 roku uznawała za swoiste „środki zaradcze”, które nie są dłużej potrzebne w momencie, gdy życie Europejczyków w znacznie mniejszym stopniu naznaczone jest niepewnością czy lękiem.

W powyższej perspektywie nie dziwi, jak zauważył Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Bundestagu, że „o ile aż do czasów oświecenia, Deklaracji Praw Człowieka po drugiej wojnie światowej i do sformułowania Ustawy Podstawowej kwestia fundamentu ustawodawstwa wydawała się jasna, o tyle w ostatnim półwieczu sytuacja dramatycznie się zmieniła. Idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako nauka specyficznie katolicka, o której rzekomo nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, toteż ludzie niemal się wstydzą nawet o nim wspominać”. Jako, że nawet w okresie dominacji chadecji po II wojnie światowej nie odważono się wspominać o Bogu jako punkcie odniesienia dla praw człowieka (za co m.in. Pius XII krytykował Powszechną Deklarację Praw Człowieka) współcześnie pojawia się już wyraźnie, od pewnego czasu przeczuwane[34], poważne pytanie o możliwości utrzymania koncepcji ograniczonej polityki.

## **Metapolityka czy polityka moralności**

Szczególnie wrażliwym z perspektywy koncepcji polityki obszarem wydaje się tzw. polityka moralności. Ciekawe, że określenie to pojawia się w politologii w latach '70 ubiegłego wieku. Jego zastosowanie stanowi – jak się wydaje – świadectwo istotnej zmiany: o ile dotychczas moralność traktowano jako granicę działań politycznych (vide np. wspomniana wyżej rola sumienia w koncepcji praw człowieka czywciąż istniejąca w prawie klauzula moralności publicznej), o tyle od lat '70 (a zatem mniej więcej równoległe do procesów legalizacji aborcji) moralność zaczyna być postrzegana jako przedmiot politycznej regulacji. Warto to podkreślić: negacja prawa naturalnego i uznanie go za jeden z reliktyw chrześcijańskiego postrzegania świata uderza ostatecznie w ideę „nienaruszalności godności”. Skoro, jak zauważa Gianni Vattimo „trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne”[35], to zarówno moralność (w tym prawa człowieka), jak i religijność zakwalifikowane zostają do obszaru subiektywności. Jeśli zaś „są subiektywne, są ustanowione przez człowieka. Nie poprzedzają nas, to my je wyprzedzamy i ustanawiamy”[36]. W logice politycznej oznacza to, że prawo siły (czy głosu) zwycięża siłę prawa, a jednocześnie podmywa samą ideę demokracji jako rządów prawa[37].

Polityka moralności – wskazują politolodzy – dotyczy regulowania prawnego kwestii „pierwszych zasad”[38], a zatem rozstrzygnięć dotyczących najbardziej fundamentalnych wartości. Wyróżnia się w niej cztery podobszary: kwestie życia i śmierci (m.in. aborcję, eutanazję, sztuczne zapłodnienie, badania na embrionach czy karę śmierci); kwestie zachowań seksualnych (homoseksualizm, prostytutka,

pornografia); kwestie związane z uzależnieniami (hazard, narkotyki); zagadnienia odnoszące się do bazowych decyzji nt. relacji między indywidualnymi wolnościami i zbiorowymi wartościami (np. edukacja religijna, kontrola posiadania broni)[39]. Patrząc od strony funkcjonalnej, pierwsze dwa typy problemów odnoszą się „do zagadnień, w których konflikty wartości konstytuują podstawowy wymiar politycznego procesu decyzyjnego”. Zagadnienia te określa się niekiedy mianem manifestacyjnych polityk moralności. Pozostałe dwa zagadnienia opisuje kategorią polityk latentnych.

Rozróżnienie to posiada głębokie uzasadnienie. Jak podkreśla Kenneth J. Meier, cechą charakterystyczną w przypadkach legalizacji rozmaitych perwersji (jak prostytutka czy hazard) jest to, iż „nikt nie ma ochoty opowiadać się za grzechem. Ustawodawcy nie podnoszą kwestii radości z bycia upitym, przyjemności prostytutki czy dreszczyka emocji, jaki przynosi seryjne morderstwo”[40]. Ustawodawca w tych przypadkach nie pyta o wartość danej aktywności (jest jasne, że jest to – w sensie moralnym – antywartość) a o to czy legalne może być coś, co ludzie chcą zrobić, choć ma to charakter ich deprawujący. Pytanie to zatem porusza się w granicach dyskusji o autonomii prawa, pytając o akceptowalne obszary odmienności norm prawnych i moralnych, nie podważając jednak właściwości tych ostatnich[41]. Dopuszczenie prostytutki, sprzedaży alkoholu czy papierosów nie jest motywowane ich zaletami, a – wynikającą zasadniczo ze świadomości słabości człowieka – zasadnością rozróżnienia tego, co jest moralnością od tego, co jest prawem; tego, co człowiek powinien robić, od tego do czego się go przymusza sankcjami.

Jeśli w przypadku polityk latentnych meritum sporu dotyczy zakresu autonomii prawa w ramach powszechnie uznanej moralności, o tyle w przypadku sporów określanych przez Knilla jako manifestacyjne chodzi o coś dużo poważniejszego. W przypadku tych polityk pojawia się nowy aspekt, związany z faktem, iż rozwiązania proponowane do sankcjonowania prawnego (jak legalizacja aborcji, małżeństw jednopłciowych, in vitro, etc.) nie są prezentowane jako moralne „przestępstwa”, ale przyznawany im jest status wartości, które powinny być uznane i gwarantowane przez państwo[42]. Nie chodzi zatem o dopuszczenie prawne – z takich czy innych względów, w określonym wymiarze – czegoś deprawującego człowieka, ale o uznanie, iż to, „co niektórzy ludzie uważają za grzech” nie tylko nie przeczy ludzkiej godności, ale jest elementem jej ochrony i rozwoju. Podkreślić trzeba, iż ta zmiana charakteru i istoty sporu moralnego nie zawsze od razu jest widoczna. Czasami bowiem dyskurs moralny zaczyna się podobnie, jak w przypadku polityk latentnych. Przykładowo, w przypadku sporu o aborcję w latach '70 i '80 nierzadko przywoływano konieczność rozdzielenia tego, co legalne od tego, co moralne. Uważny obserwator dyskursu mógł jednak zauważyć, że w głębi argumentacji proaborcyjnej krył się zupełnie inny argument. Jak przenikliwie zauważa Kazimiera Szczuka, najważniejszym argumentem za aborcją, od samego początku tego sporu, „staje się odwrócenie wartości”[43]. Analogicznie prowadzony był dyskurs nt. praw gejowskich. Franklin Kameny, jeden z pionierów nowoczesnego ruchu gejowskiego, w toku rozpraw z końca lat '50. ubiegłego wieku, podkreślał, iż „homoseksualizm nie tylko nie jest niemoralny, ale jest afirmatywnie moralny”[44], by w 1968 roku ukuć frazę: „gay is good”[45]. Współczesne dyskusje o in vitro czy macierzyństwie zastępczym przebiegają w podobnym duchu.

## **Świeckość a totalitaryzm**

Jan Paweł II wspominając w szeroko komentowanej encyklice *Centesimus annus* o możliwości przekształcenia się demokratycznego państwa w państwo totalitarne[46] – co doskonale koresponduje zarówno z przekonaniami wielkich filozofów starożytności, jak Platon czy Arystoteles, współczesnych myślicieli, takich jak choćby wspomniany wyżej Jacob L. Talmon, oraz z historycznym doświadczeniem Republiki Weimarskiej – w *Evangelium Vitae* podaje konkretny przykład takiego procesu transformacji. Odnosi go właśnie do regulacji z zakresu ochrony życia ludzkiego: „Można odnieść wrażenie, że wszystko odbywa się z pełnym poszanowaniem praworządności, przynajmniej w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży lub eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi. W rzeczywistości mamy tu jednak do czynienia jedynie z tragicznym pozorem praworządności, zaś ideał demokratyczny – który zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw: «Czyż można mówić o godności każdej osoby, kiedy pozwala się na zabijanie tej najsłabszej i najbardziej niewinnej? W imię jakiej sprawiedliwości poddaje się osoby najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, uznając niektóre z nich za godne obrony, a odmawiając tej godności innym?». Pojawienie się takich sytuacji oznacza, że działają już mechanizmy, które prowadzą do zaniku prawdziwego ludzkiego współżycia i do rozpadu samego organizmu państwowego”[47].

Papieskie uwagi na temat wynaturzeń demokracji mogą bulwersować niektórych uczestników publicznej debaty. Ciężko jednak zaprzeczyć, że uchwalane w ramach procedur demokratycznych przepisy pozwalające m.in. na: tworzenie chimer i hybryd ludzko-zwierzęcych; eksperymenty na ludzkich embrionalnych komórkach macierzystych,

wymagające wcześniejszego zniszczenia tychże embrionów; aborcję czy niszczenie ludzkich zarodków (np. zamrożonych); eutanazję dobrowolną i niedobrowolną, w tym także dzieci; surogację i nieodłącznie z nią związany handel dziećmi i niewolnictwo seksualne kobiet, etc. w oczywisty i poważny sposób sprzeciwiają się istocie świeckiej polityki w jej wolnościowym, ograniczonym znaczeniu. Jak zauważa Chantal Delsol, „XX wiek spodziewał się wytworzenia nowego człowieka – palingenezy, rewolucji antropologicznej... ponowoczesność zmierza do tych samych celów. Nie chce jednak rewolucji opartej na terrorze”[48].

Jak się wydaje jesteśmy w momencie, gdy, nie tylko w teorii, zaczynamy dostrzegać kluczowy problem związany z nieograniczonym pojmowaniem świeckiej polityki, a zatem wypchnięciem Boga z horyzontu naszego myślenia. Jak zauważa Leszek Kołakowski: „w miarę jak usuwamy sacrum, to znaczy w miarę jak postępuje tak zwana sekularyzacja, cele świeckie w naturalny sposób przypisują sobie jego cechy... Całkowita eliminacja sacrum – gdyby była możliwa (na szczęście nie jest, jak sądzę) – doprowadziłaby więc do przypisania wszystkiemu pseudosakralnego aspektu, do powszechnej pseudosakralizacji w formie totalitarnej. Totalitaryzm to całkowita sekularyzacja, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co absolutne, na rzeczywistość profanum, a więc karykaturalna imitacja zbawienia wiecznego”[49]. Na nasze szczęście, że we współczesnej demokracji nie jesteśmy na taką świeckość skazani. Jesteśmy za to „skazani” na odpowiedzialność za przyjęte w naszej wspólnocie politycznej rozumienie świeckości. Rzec można, że w demokracji wszyscy szczególnie wyraźnie doświadczamy tego, że Bóg zostawił człowieka „własnej mocy rozstrzygania” [Syr 15,14].

\*\*\*

[1] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s.34. W niniejszym tekście wykorzystuję miejscami napisany wspólnie z ks. P. Mazurkiewiczem artykuł: M. Gierycz, P. Mazurkiewicz, *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*, w: J. Nadolska, T. Wallas, K.A. Wojtaszczyk, *Z kim, którą i dokąd? Dylematy integracyjne Polski i Unii Europejskiej*, Uniwersytet Warszawski, Aspra-JR, Warszawa 2018, jak również nasz, będący obecnie w druku, tekst *Dylematy nowoczesnej demokracji*.

[2] F. Hadjadj, *Zmartwychwstanie – instrukcja obsługi*, W drodze, Poznań 2017, s. 77.

[3] Tamże.

[4] Papieska Rada Iusticia et Pax, *Kompendium...*, nr 115, s.76

[5] Warto dodać, jak podkreśla A. Besançon, że chrześcijaństwo nie jest sprzeczne z ortodoksją naturalną. Przeciwnie, stanowi jej wypełnienie: poszerza i pogłębia obecne w niej rozumienie rzeczywistości

[6] Szczegółowo moją interpretację dwóch nurtów myślenia o człowieku w zachodniej myśli politycznej, w tym kwestię ich ideowych źródeł i ich konsekwencji dla współczesnej polityki Unii Europejskiej

prezentuję w pracy M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa 2017

[7] Potrzebę istnienia takiego mechanizmu kontroli dobrze wyrażają słowa Jamesa Madisona: „Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne. Gdyby aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby konieczna ani zewnętrzna, ani wewnętrzna kontrola nad władzą”. J. Madison, Dalej na ten sam temat z tego samego punktu widzenia oraz wnioski, w: F. Quinn (red.), *Eseje polityczne Federalistów*, Kraków - Warszawa 1999, s. 151.

[8] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 27; Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 79-81.

[9] M. Pera, *Wprowadzenie. Propozycja*, w: J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 34.35.36.

[10] Por. szerzej: M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka...*, s.216-247

[11] Robert Spaemann, *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s.11

[12] J.J. Rousseau, *Rozprawa o nierówności...*, s.170 Jak dowodzi: „dzicy właśnie dlatego nie są źli, że nie wiedzą, co znaczy być dobrym; nie rozum to bowiem należycie oświecony i nie wędzidło prawa powstrzymują ich od złych czynów, lecz brak namiętności i nieznajomość występku”

[13] E. Voegelin, *Od Oświecenia...*, s.114

[14] Tamże, s.45-46

[15] Por. John Stuart Mill, *Utylitaryzm*, w: Tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, PWN, Warszawa 2012, s.41

[16] Tamże, s.42 Był to, dodajmy na marginesie, jeden z argumentów Milla za możliwością wdrożenia człowiekowi zasady użyteczności.

[17] Tamże, s.5

[18] Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*, FNP, Wrocław 2010, s.170

[19] T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*, New York 2007.

[20] O ile zasadą rządu ludowego w czasie pokoju jest cnota, o tyle zasadą rządu ludowego w czasie rewolucji jest cnota i terror równocześnie; cnota, w której terror jest śmiertelny; terror, bez którego cnota jest bezsilna. Terror jest niczym innym jak sprawiedliwością, niezwłoczną, srogą, nieugiętą; dlatego jest emanacją cnoty; nie tyle jest specjalną zasadą, ale konsekwencją ogólnej zasady demokracji

dostosowaną do najpilniejszych potrzeb naszego państwa): M. Robespierre, *Przemówienie do Konwentu Narodowego*, 5 lutego 1794 r., w: *Discours par Maximilien Robespierre – 17 Avril 1792 – 27 Juillet 1794*.

[21] Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, PAX, Warszawa 2016, s.35

[22] J.L. Talmon, *Źródła demokracji...*, s.10

[23] Tamże.

[24] Tamże, s.27

[25] T. Sowell, *A Conflict of Visions...*, s. 27.

[26] Warto zwrócić uwagę, że ten sposób patrzenia na człowieka odnajdujemy już w myśli Machiavellego, który „zdaje się podzielać pogląd, że człowiek posiada wolną wolę, ale ... tylko w pewnym zakresie.... Tylko ‘wybitnym, nielicznym indywidualnościom’ przysługuje ona w podwyższonym stopniu”. R. Piekarski, *Machiawelizm, patologia ducha, sacrum i polityka. Eseje z filozofii politycznej*, Spółdzielczy Instytut Naukowy, Sopot 2016, s.21

[27] T. Sowell, *A conflict...*, s.41-42

[28] Tamże, s.152

[29] J. Talmon, *Źródła demokracji...*, s.37

[30] Tamże, s.68

[31] T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*

[32] R. Wurmbrand, *Torturowani z powodu Chrystusa. Miłość, która zwycięża nienawiść*, Kraków 2005, s.74

[33] Por. P. Berman, *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*, tłum. P. Nowakowski, Universitas, Kraków 2008, s.115.

[34] Chantal Delsol uważa, że „niejasne poczucie podobieństwa i braterstwa pomiędzy nowoczesnymi demokracjami i emancypacyjnym totalitaryzmem pojawia się ... w chwili, gdy upada Mur Berliński”.

[35] G. Vattimo, *Kościół popełnia samobójstwo*, „Europa. Tygodnik idei”, 14-15.03.2009, s.13

[36] J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Wyd. M, Kraków 2001, s.26

[37] Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus...*

[38] Por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka...*, s. 284-313

[39] Ch. Knill, *The study of morality policy: analytical implications from a public policy perspective*, "Journal of European Public Policy", 20:3, 2013, s. 311.

[40] Meier Kenneth J., *Drug, Sex and Rock and Roll The theory of Morality Politics*, "Policy Studies Journal", Vol. 27, No. 4, 1999, s. 683.

[41] Por. Marek Safjan, *Recht, Werte, Demokratie*, "Christentum-Welt-Politik", Nr 3, 2008, s.5-27, oraz ks. Franciszek Longchamps de Berier, *Rechtsautonomie und Moral*, "Christentum-Welt-Politik", Nr 3, 2008, s. 29-37.

[42] Por. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 11, s. 651.

[43] Kazimiera Szczuka, *Milczenie owieczek*, WAB, Warszawa 2004, s.145.

[44] David W. Dunlap, Franklin Kameny, Gay Rights Pionier, Dies At 86, "New York Times" 12.10.2001, cyt. za: Robert R. Reilly, *Making Gay Okay. How Rationalizing Homosexual Behaviour Is Changing Everything*, Ignatius Press, San Francisco, 2014, s..3-4.

[45] Tamże.

[46] Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, nr 46, s.515

[47] Jan Paweł II, *Evangelium vitae...*, nr 20, s.661

[48] Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, s.20

[49] L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*,  
Znak, Kraków 2014, s.38