

Demokracja wobec wartości*

*Musimy ponownie uczynić demokrację
pojęciem kontrowersyjnym*

Jean-François Lyotard

*Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni
człowiek, który wszystko zdrabnia*

Friedrich Nietzsche

Tytuł artykułu wywołuje problem odniesień systemu demokracji do sfery wartości. Natychmiast rodzą się pytania: jakiej demokracji i o jakie oraz jak rozumiane wartości chodzi? Spróbujmy zatem – w nieco szkolny sposób – określić najpierw w dwóch punktach rozumienie demokracji i wartości jako fundamentalnych kategorii pojęciowych referatu, a następnie w punkcie trzecim przyjrzeć się relacjom między nimi zachodzącym, by w epilogu postawić słabe tezy futurologiczne. Taki układ pozwoli – przynajmniej częściowo – ujaśnić skomplikowaną materię zarówno teorii demokracji, jak i ogólnej teorii wartości. Dzięki temu postawione tezy będą miały zakreślone granice swego obowiązywania.

Co to jest demokracja?

Demokracja może być rozumiana na dwa sposoby: polityczny, stanowiący sens ścisły tego pojęcia, i społeczny, realizujący sens szeroki. Demokracja w pierwszym znaczeniu to – w ujęciu hasłowym – pewna forma ustroju politycznego zasadzającego się na równoprawnym uczestnictwie wszystkich posiadających prawa obywateli w sprawowaniu władzy. W demokracji zatem to społeczeństwo sprawuje władzę

* Publikowany tekst jest opracowanym zapisem wykładu wygłoszonego podczas XXI Bydgoskich Dni Społecznych – pod hasłem „Wyzwania współczesnej demokracji”.

i ustanawia prawa. Wyróżnia się demokrację bezpośrednią (możliwa do realizacji w małych społecznościach) i pośrednią – przedstawicielską. Ta druga, charakterystyczna dla prawie wszystkich współczesnych państw demokratycznych, posługuje się śladowo bezpośredniością sprawowania rządów, a to głównie poprzez instytucję referendum ogólnonarodowego. Nerwem demokracji pośredniej są wybory, w których obywatele wyłaniają organy przedstawicielskie sprawujące władzę. Wybory muszą być równe, powszechne, bezpośrednie, proporcjonalne i tajne. W sensie szerszym natomiast demokrację rozumie się jako synonim wolności i praw obywatelskich, równość szans i możliwości. Warunkiem tak rozumianej demokracji społecznej jest oczywiście demokracja polityczna i prawna, ale dochodzą tu jeszcze inne warunki, jak praworządność i świadomość polityczna społeczeństwa¹.

Ojczyzną demokracji była starożytna Hellada, a mówiąc ściślej – Ateny, gdzie władzę sprawował ogół obywateli, jednak z wykluczeniem kobiet i niewolników. Po raz pierwszy słowa tego użył Herodot w V w. a.Chr. Taki ustrój wyraźnie przeciwstawiał się rządowi oligarchii i arystokracji. To tu, w Atenach, w 332 r. a.Chr. ustanowiono kult Demokracji rozumianej jako personifikacja ustroju państwowego. Ten kult demokracji nie był jednak bezkrytyczny. *Już starożytni mędracy zwracali uwagę na fakt, że demokracja jest ustrojem trudnym i wymagającym, a zarazem bezbronny, jeśli chce się ją zniszczyć lub brakuje woli do podtrzymania jej w istnieniu*². Idee demokracji, modne, ale i krytykowane w starożytności, były szeroko dyskutowane w średniowieczu (np. Marsyliusz z Padwy), by w czasach nowożytnych osiągnąć apogeum rozkwitu teoretycznego, a w czasach współczesnych również praktycznego. Europa zaczęła wprowadzać demokrację dopiero w czasach nowożytnych, a ściślej od XIV-wiecznego precedensu w Anglii. J. Locke opowiadał się za ideą społeczeństwa obywatelskiego, postulując uznanie suwerenności ludu, co rewolucja francuska próbowała wcielić w życie. Podział władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą zaproponowany przez Monteskiusza stał się kamieniem węgielnym współczesnych demokracji. W XIX w. ukształtował się model demokracji liberalnej, który jest aktualny współcześnie. Demokracja liberalna opiera się na trzech fundamentalnych zasadach: suwerenności narodu, reprezentacji i podziału władz. Współczesna demokracja

¹ Por. W. Bernacki, *Demokracja*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna*, s. 71–73; M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1988, s. 5–8.

² J. Byrska, *Demokratyczne państwo prawa i jego znaczenie dla człowieka w ujęciu Ernsta-Wolfganga Böckenfördego*, Kraków 2005, s. 14.

wciela też ideę pluralizmu i państwa prawa. W takim kształcie formalnym funkcjonuje demokracja we współczesnym świecie.

Od swych początków demokracja spotykała się z żywą, a często i namiętną krytyką. Platon, nieprzejednany jej wróg, twierdził, że ustrój ten prowadzi do rządów biednego i żądnego wzbogacenia się motłochu. Nie może wszak zasługiwać na pochwałę ustrój, w którym możliwe jest skazanie na śmierć najdoskonalszych obywateli. Przykład Sokratesa był dla Platona typiczny. Myśliciele rzymscy widzieli w demokracji głównie jeden fundamentalny negatyw, polegający na pogwałceniu hierarchicznego porządku społecznego. J.S. Mill obawiał się dyktatury większości nad mniejszością, a A. de Tocqueville bał się indywidualizmu, według niego, immanentnie tkwiącego w systemie demokratycznym. Współcześnie krytycy skupiają się na wykazywaniu niskiego stopnia świadomości wyborców, manipulacji, jakiej są poddawani etc. Wszystko to ma sprawiać, że demokracja to tylko idea, która nigdy nie była i nie będzie realizowalna w konkretnym systemie politycznym. Władza jest zawsze sprawowana przez elity polityczne, które na skutek mniej lub bardziej wyrafinowanych metod manipulacji społecznej otrzymują legitymizację demokratyczną. Władza ludu jest zatem pozorna. Takie tezy głoszą m.in. V. Pareto czy G. Moska. Zwraca się też uwagę na coraz większe skomplikowanie maszyny ustroju demokratycznego, co zmniejsza szybkość i skuteczność podejmowanych decyzji. Warto też zauważyć, że często decyzje o wielkiej wadze dla obywateli podejmuje się ułamkową większością głosów. Akceptację dla przystąpienia Francji do Unii Europejskiej wyraziło 50,06 proc. w stosunku do 49,94 proc. głosów przeciwnych. Większość jest większością – ta zasada stanowi jeden z filarów demokracji. Przeciwnicy demokracji zwracają też uwagę na znaczący spadek liczby obywateli biorących udział w wyborach w ostatnich 20 latach oraz na wzrost zaufania do gremiów niewybiranych w wyborach powszechnych (np. Trybunału Stanu) kosztem znaczenia społecznego parlamentu. Ma to świadczyć, według nich, o schyłku demokracji.

Wiele zastrzeżeń w stosunku do demokracji liberalnej wnoszą myśliciele chrześcijańscy, którzy często nie widzą możliwości pogodzenia idei liberalnych i demokratycznych z aksjologią religijną. E.W. Böckenförde postawił wręcz tezę, że wrogość w stosunku do liberalnej demokracji popchnęła Kościół niemiecki do poparcia rządów Hitlera, co znalazło swój wyraz w zawarciu Konkordatu w 1933 r.³

³ Por. E.-W. Böckenförde, *Wolność-państwo-Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994.

Nerwem sporu jest tu problem prawdy i stosunku do niej demokracji. Czy ktoś, kto błądzi, może być zrównany w prawach z kimś, kto posiada prawdę? Demokracja nie może rozstrzygać o prawdzie, chce zapewnić obywatelom warunki dla życia i poszukiwania prawdy, przyznając im określoną przestrzeń wolności. Demokracja chce stać na straży praw obywatelskich jako takich. Godność człowieka zdaje się być pomostem między ideą demokracji a chrześcijańską wizją rzeczywistości: *Wprawdzie wartość prawdy nie równa się wartości błędu, ale godność osoby ludzkiej jest wszędzie taka sama. Okoliczność, że jakaś osoba znajduje się w błędzie, nie umniejsza w niczym jej godności*⁴. Taką optykę przyjął Sobór Watykański II w *Deklaracji o wolności religijnej* oraz Jan Paweł II w swym nauczaniu o prawach człowieka. Poza tym, warto pamiętać, że pluralizacja religijna i związana z tym sekularyzacja polityki (spór o inwestyturę, wojny religijne etc.) wyprzedzały czasowo państwo jako takie w nowożytnej Europie⁵. To nie państwo stworzyło wielogłos na temat prawdy, lecz odwrotnie – powstanie państwa spowodowało przejście od wspólnoty z jej immanentnym etosem do tworu historycznego z priorytetem władzy, autonomicznym rozumem politycznym i zastąpieniem prawdy obowiązawalnością i legalnością⁶. Etos musi przyjść z „zewnątrz” struktury demokratycznego – czy szerzej: nowożytnego – państwa.

Krytycy demokracji nie potrafią wskazać na ustrój lepszy od niej, a zatem ich krytyka – niezależnie od stopniowalnej zasadności – nie jest konstruktywna, co maksymalnie obniża jej ideologiczne i społeczne oddziaływanie. Maksyma „jedynym lekarstwem na niedomaganie demokracji jest więcej demokracji”, nadal jawi się jako aktualna. Pisze jeden z teoretyków współczesnej demokracji: *Demokracja opiera się na przeświadczeniu, że nikt lepiej od ogółu obywateli danego społeczeństwa nie może decydować o tym, jak mają żyć ludzie i jak ma działać system społeczny. Popierając ustrój demokratyczny, kierujemy się zasadą wyboru mniejszego zła i należy dobrze o tym pamiętać*⁷. Optyka idealnego ustroju nie nadaje się do opisu faktycznych ram funkcjonowania społeczeństw i polityki, co najwyżej może pełnić rolę idei regulatywnej. W świetle takiej idei demokracja jawi

⁴ J. Tischner, *Prawda i godność*, w: E.-W. Böckenförde, dz. cyt., s. 19.

⁵ Por. E.-W. Böckenförde, dz. cyt., s. 99–121. Por. J. Byrska, dz. cyt., s. 71–100.

⁶ Por. P. Kaczorowski, *Ethos demokracji*, „Znak” 4 (1992), s. 88.

⁷ M. Król, dz. cyt., s. 7.

się jako optymalna organizacja porządku społeczno-politycznego, daleka jednak od realizacji materii tej idei.

Co to są wartości?

Wartość jako kategoria filozoficzna narodziła się w epoce współczesnej, a więc w czasie rozpadu klasycznej metafizyki z jej teorią transcendentaliów. Dobro pozbawione fundamentów metafizycznych zdawało się nie mieć już racji bytu i stawało się kategorią anachroniczną. Wartości weszły w tę pustkę agatyczną, próbując udźwignąć – według diagnozy Nietzschego czy Heideggera z mizernym skutkiem – ciężar dobra. Pierwsze teorie wartości powstały w kręgu myśli neokantowskiej oraz w szkole F. Brentany, a najdojrzałe jej wersje stworzyli fenomenolodzy, tacy jak M. Scheler, N. Hartmann, R. Ingarden i D. von Hildebrand. Powstanie aksjologii wiązało się z przewagą myślenia epistemologicznego nad ontologicznym, zarysowaną wyraźnie już w myśli Kartezjusza, oraz z oderwaniem bytu od powinności zapoczątkowanym w myśli Kanta. Wartościami zaczęto nazywać to, co ważne samo w sobie, to, co dla człowieka doniosłe, istotne, wiążące, to, co ma znaczenie. W ujęciu obiektywistycznym, przyznającym wartościom jakiś sposób bytowania niezależny od podmiotu, wartości mają swój wewnętrzny *logos*, tworzą układ hierarchiczny. Najbardziej klasyczną hierarchię wartości przedstawił Scheler. Najniżej ulokował wartości hedoniczne, wyżej wartości utylitarne, następnie witalne, duchowe (estetyczne, prawne, poznawcze), a najwyższą rangę przyznał wartościom sakralnym. Fundowane emocjonalnie poznanie aprioryczne daje człowiekowi wgląd w wartości i pozwala mu kierować się zasadą preferencji – wyboru wartości wyższej kosztem niższej. Wartości w aksjologii są w ścisły sposób powiązane z powinnością – wartości do czegoś zobowiązują, wzywają do adekwatnej odpowiedzi. Szczególnie widoczne jest to w przypadku wartości moralnych i moralnie doniosłych. Nie ma tutaj potrzeby i miejsca, by przywoływać dyskusje i spory aksjologiczne, dotyczące sposobu istnienia wartości, ich obowiązywania, problemu oderwania bytu od powinności, sposobu poznawania wartości etc. Wartość przestała być li tylko filozoficzną kategorią pojęciową. O wartościach mówi się w psychologii, psychoterapii, socjologii, teologii, politologii, a także w mowie potocznej. Wartość staje się synonimem ważności – tak w aspekcie indywidualnego życia, jak i funkcjonowania wspólnot społecznych i państw. O dobru mówimy z pewnym onieśmieniem, wolimy posługiwać się

terminem „wartości”, w najlepszym wypadku widząc w nich rozparcelowane czy spartykularyzowane dobro.

Wartości okazały się sprawnym narzędziem analizy etycznej. Wartości moralne takie, jak: odpowiedzialność, sprawiedliwość, wierność, męstwo, prawdomówność, stały się w różnych nurtach współczesnej filozofii moralnej ważnymi kategoriami pojęciowymi. Wszak podejście do moralności od strony opisu doświadczenia etycznego w jego treściowym uposażeniu wydobywa z niego doniosłość samą w sobie, która w wyniku „obróbki” filozoficznej staje się właśnie pojęciem „wartość”. Wartość można traktować normatywnie lub opisowo. W pierwszym wypadku opisujemy motywację moralną, decyzje i postępowanie człowieka w kategoriach odpowiedzi na wartości, na ich zobowiązujące roszczenia. W drugim wypadku – czysto etologicznych i *eo ipso* empirycznych badań – możemy opisywać funkcjonowanie wartości jako swoistych „faktów” społecznych lub psychicznych. Możemy rekonstruować faktyczne „życie” wartości moralnych w człowieku i pośród ludzi. Optyka normatywna – dla przykładu wyrażająca się w pytaniu, co oznacza wierność w małżeństwie i jakie niesie zobowiązania w życiu małżeńskim – zostaje wtedy zastąpiona optyką opisową, dla której pytanie o wierność w małżeństwie przyjmie zupełnie odmienną postać: w jakich rozkładach statystycznych ludzie przyjmują wartość wierności małżeńskiej i co przez nią rozumieją? Dla socjologa moralności wartość będzie oznaczała *zinternalizowane standardy zachowań i postaw przejęte przez osoby w procesie socjalizacji w kontekście kulturowym określonej społeczności*, żeby przywołać tu powszechnie uznaną definicję G. Heppa⁸. Tę preskrypcyjno-deskrypcyjną dwubiegowość wyrażał Arystoteles, posługując się słówkiem *ethos* w jego dwojakiej transkrypcji, raz oznaczającej zespół obyczajów i przyjmowanych w społeczności norm, a drugi raz wyrażając aspekt normatywny. *Ethos* może zatem oznaczać faktycznie przyjmowane wartości, normy i zasady moralne (*ἔθος*) lub też właściwe dla człowieka i jego rozwoju wartości, normy i zasady moralne (*ἡθος*).

Wartości jawią się więc jako aspekt treściowy życia moralnego tak w skali indywidualnej, jak i społecznej. Człowiek *wartości odkrywa, wartościami żyje, w nich uczestniczy. Do wartości odnosi się, interioryzuje je i w związku z nimi kształtuje się jego egzystencja w pro-*

⁸ Por. G. Hepp, *Zerfall der politischen Kultur? Wertvorstellungen im Wandel*, Köln 1984, s. 3; W. Piwowarski, *Podstawowe wartości społeczeństwa polskiego*, w: *Liberalizm i katolicyzm dzisiaj*, Warszawa 1994, s. 2.

cesie aktywności „ku...”⁹. W szerszej niż moralna perspektywie można powiedzieć, że wartości są treścią egzystencji człowieka. Wszak jego życie wypełniają przyjemności i przykrości, sukcesy i porażki, wzruszenia i przeżycia estetyczne, poznawcze zmagania się z prawdą, służba dobru, relacje do Boga etc. Żyjemy wartościami i ponieważ dla wartości. Ta konstatacja, niezależnie od ewentualnych interpretacji teoretycznych w ramach aksjologii, jest daną doświadczenia i zdaje się nie podlegać radykalnemu zakwestionowaniu. Jako taka stanowi dobry punkt wyjścia do spojrzenia na wartości przez pryzmat demokracji i na demokrację w optyce wartości.

Demokracja a wartości

Współczesna demokracja liberalna wyrosła z pragnienia zagwarantowania jednostkom wolności, osiągnięcia szczęścia według własnego rozpoznania jego istoty i środków doń prowadzących oraz wpływania na kształt struktur państwowych, w jakich żyją. Już to określenie wskazuje na istnienie fundamentu aksjologicznego demokracji. Demokracja jest oparta/broni wartości uznanych za najbardziej fundamentalne i w tym charakterze będących *conditio sine qua non* zaistnienia w przestrzeni społecznej innych wartości. Spór o to, które wartości są fundamentalne i konstytutywne dla demokracji jako takiej oraz czy i ewentualnie jakie wartości powinny być przez demokrację chronione, często nazywa się we współczesnym dyskursie politycznym sporem o wartości podstawowe. Czy są to: wolność, równość, godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość? Czy – w ogólnym sformułowaniu – prawa człowieka? A może tolerancja stanowiąca we współczesnym folklorze politycznym jedną z nielicznych wartości, co do których istnieje dość powszechny konsensus? Tak czy inaczej, warto zwrócić uwagę na jedną kwestię – wartości stanowiące ścisły fundament aksjologiczny współczesnej demokracji liberalnej są rozumiane formalnie, a nie materialnie (treściowo). Ta konstatacja będzie przywołana w dalszym ciągu analiz. Państwo demokratyczne stawia przed sobą jeden fundamentalny cel: zagwarantowanie obywatelom wolności, aby mogli dokonywać samookreślenia i wyboru dróg swego życia. Tym samym, państwo musi zabezpieczać cele życia człowieka, takie jak zewnętrzny

⁹ K. Popielski, *Wartości i ich znaczenie w życiu ludzi*, w: *Człowiek-Wartości-Sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 63.

pokój, bezpieczeństwo, prawa i wolności, umożliwienie dobrobytu czy rozwój kultury¹⁰. Przy czym, państwo musi zabezpieczać te wartości w stosunku do wszystkich obywateli, a nie tylko jakichś wybranych grup. Oto fundamentalne zadanie państwa demokratycznego w aspekcie tak politycznej pragmatyki, jak i orientacji etycznej.

Demokracja stwarza zatem swoiste ramy dla życia obywateli, nie przesądzając – przynajmniej wprost – o treści i materii tego życia. Pisał Böckenförde: *Porządek demokratyczny zawiera każdorazowo tylko taką treść, jaką nadadzą mu jednostki, grupy, a ostatecznie cały naród dzięki swemu usposobieniu, postawie i inteligencji*¹¹. I w innym miejscu: *Liberalne, zsekularyzowane państwo ma podstawę w czymś, czego samo nie może zagwarantować [...]. Państwo może istnieć jako państwo liberalne tylko dzięki temu, że wolność, którą zapewnia obywatelom, będzie regulowana od wewnątrz, z racji moralnej substancji jednostki i jedności społeczeństwa*¹². Wartości moralne i pozamoralne mogą, a poniekąd muszą być realizowane w ramach porządku stwarzanego przez demokrację z jej formalnym kośćcem aksjologicznym. Ale ten porządek *stricte* aksjologiczny już leży poza bezpośrednią kompetencją demokratycznych struktur. Jakie wartości będą realizowane zależy od substancji etyczno-aksjologicznej narodu i poszczególnych jego członków, a nie od państwa. Zatem, wobec wartości jakościowo określonych nowoczesna demokracja chce programowo być indyferentna. Prawo formalne demokracji określa nie „co” czynić, lecz „jak” czynić (bez użycia siły!)¹³. Odpowiedzi na pierwsze pytanie udziela etyka normatywna i etos narodu oraz obywateli, będąc w tym sensie czynnikami zewnętrznymi wobec struktury ładu demokratycznego, a jednocześnie dopełniając ją. Wszak faktyczne życie, tak w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym, musi nappełnić formy określoną materią, treścią. Życie moralne jest tego doskonałym przykładem. Czy jednak ten prosty schemat jest do końca realizowalny w praktyce? Czy struktury demokratycznego ładu oparte na formalnych wartościach w żaden sposób nie wpływają na treściowy etos obywateli? Czy demokratyczne państwo może całkowicie dyspensować się od popierania i promowania określonych wartości treściowych doniosłych społecznie?

¹⁰ Por. E.-W. Böckenförde, dz. cyt., s. 175.

¹¹ Tamże, s. 32.

¹² Tamże, s. 120.

¹³ Por. J. Tischner, dz. cyt., s. 18.

Trzeba najpierw zapytać o substancję aksjomoralną ludzi nowoczesnej demokracji kontynentalno-europejskiej, o *fizjonomię moralną naszego czasu* (Ratzinger). Wydaje się, że na obecnym etosie naszego kręgu cywilizacyjnego odciska się piętnem ideologia konsumpcjonizmu oraz rewolucja Maja 1968 r.¹⁴ Wtedy to na ulicach Paryża młodzież licealna i studencka zapoczątkowała charakterystyczne zmiany w mentalności i aksjologii Europejczyków. Wspominał kardynał J.M. Lustiger: *Spoleczeństwo eksplodowało wskutek tego, że całe ciało społeczne wpadło w rezonans*¹⁵. Bunt dotyczył przede wszystkim kultury z jej wartościami, normami, zasadami, gdyż wszystko to miało w opinii „rewolucjonistów” charakter perwersyjny i oparty na przemocy (*kultura represyjnie zintegrowana* Marcusego). Opowiadano się za całkowitą autonomią jednostki i przeciw jakimkolwiek normom i zakazom: *Zabrania się zabraniać! (Il est interdit d'interdire!)* głosiło jedno z haseł Maja 1968. Na transparentach można było przeczytać: *Ani nauczyciela, ani Boga, Bóg to Ja (Ni maître, ni Dieu, Dieu c'est Moi)*. Moralność nie ma być oparta na żadnych autorytetach ani na zakazach, lecz na wolnej i świadomej decyzji człowieka indywidualnego. Echo autonomizmu Kanta pobrzmiwało w tych postulatach, niestety, w bardzo uproszczonej i zbanalizowanej postaci.

Wśród przywoływanych przez zrewoltowaną młodzież autorytetów znaleźli się też filozofowie. Najbardziej bodaj zaciążył na mentalności ruchu H. Marcuse ze swą książką zatytułowaną *One-Dimensional Man*. Owa jednowymiarowość to wtłoczenie człowieka późnego kapitalizmu we wszechogarniające relacje konsumpcjonizmu. Poprzez szerzenie ideałów konsumpcyjnych cywilizacja naukowo-techniczna zaprowadza totalitarne porządki, odbierając człowiekowi wolność, a w zamian dając złudne poczucie wolności. Wartości nieutilitarne, pozakonsumpcyjne przestają istnieć, a moralny indyferentyzm zastępuje dotychczasowe etosy. Pisał Marcuse: *Ludzie rozpoznają się w swych towarach; odnajdują swoją duszę we własnym samochodzie, sprzęcie hi-fi, wielopoziomowym mieszkaniu, wyposażeniu kuchennym*¹⁶. Diagnoza Marcusego była frapująca i trafiała w niepokoje wielu innych – ideowo obcych mu – myślicieli. Natomiast terapię proponował on

¹⁴ Por. monograficzny zeszyt „Pouvoirs” 39 (1986); M. Jędraszewski, *Rok 1968*, „W drodze” 1 (1995), s. 27–35; tenże, *Rok 1968: na rozdrożu prawdy o człowieku*, „Przegląd Powszechny” 5 (1996), s. 184–195; J.-M. Lustiger, *Wybór Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1992, s. 205–215.

¹⁵ J.-M. Lustiger, dz. cyt., s. 210.

¹⁶ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. zb., Warszawa 1991, s. 26–27.

dość osobliwą: trzeba budować cywilizację prawdziwie wolnych ludzi, którzy kierują się zasadą przyjemności. Drogi do osiągnięcia przyjemności są różne, zatem tolerancja wobec dróg cudzych musi być fundamentem społecznego współlistnienia współczesnych neo-narcyzów, kształtujących swą egzystencję według libidalnych popędów. O ile seksualność była u Freuda wyhamowywana i represjonowana przez zasadę rzeczywistości i wydajności, to Marcuse podkreślał, iż dopiero w naszych czasach można oddać się całkowicie na służbę Erosowi, gdyż współczesna cywilizacja daje człowiekowi wielki margines czasu i zróżnicowane możliwości zabawy. Diagnoza Marcusego wskazywała na wyalienowanie człowieka we współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej, terapia raczej nie zapowiadała przerwania alienującej jednowymiarowości. Wiara w to, że zapatrzony w swe potrzeby i nastawiony na przyjemności człowiek czując się wolnym twórcą własnego życia, zakorzeni się w wyższych wartościach, zdaje się być wiarą niedorzeczną. W każdym razie, teza o represjonującym charakterze wszelkich norm i zakazów stała się „zdobyczą” Maja 1968 r. Kierunek ku „wychładzaniu” i osłabianiu wszelkich wartości i odrzucaniu jakichkolwiek powinności zakazujących został wyraźnie wskazany i uznany za optymalny z punktu widzenia dobra człowieka. Natomiast konsumpcjonizm, przeciw któremu protestowali ideowi przywódcy 1968 r., utrwalił się i znalazł nowe sposoby realizacji w świadomości naznaczonej anomią i libidocentryzmem. To jeden z paradoksów Maja 1968. Walcząc z ideologią konsumpcjonizmu, utrwalił ją na gruncie zrodzonej nowej ideologii narcystycznego zapatrzania w swe przyjemnościowe skłonności.

Dla klasyków republikanizmu i demokracji liberalnej powiązanie demokracji z prawdą i wartościami moralnymi nie ulegało wątpliwości. Spinoza dla potrzeb politycznego myślenia skonstruował gmach rygorystycznej etyki *more geometrico*, a Locke cały traktat napisał o moralnej edukacji dzieci jako fundamencie życia społeczno-politycznego. Podobnie sprawa jawiła się u Milla czy nawet Woltera. Mill podkreślał, że trzeba dopuszczać głoszenie błędnych poglądów, by przegrały w konfrontacji z prawdą. Wolność słowa rozumiana była zatem jako metoda dochodzenia do twierdzeń prawdziwych. Oświecenie podjęło wielką próbę oparcia moralności, religii, polityki, porządku społeczno-politycznego na rozumie, który sam z siebie – jak wierzone – może rozpoznać prawdę, a na niej wszak opiera się cały ład ludzkiego życia, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Sytuacja uległa dogłębnej zmianie dopiero współcześnie. Dla Rorty’ego prawda, w tym przede wszystkim prawda moralna z wizją

absolutnych i obiektywnych wartości, ma charakter totalitarny i represyjny, stąd należy ją wyrugować z przestrzeni nowoczesnej demokracji. Pisał J. Ratzinger: *Pojęcie prawdy zostało przesunięte w sferę nietolerancji i antydemokracji*¹⁷. Im zatem nasze przekonania moralne są słabsze, tym lepiej, bo nie grozi to próbą zastosowania środków przymusu i przemocy w stosunku do ludzi mających inne przekonania. Skąd ta zmiana stosunku do prawdy? Zdaniem Nietzschego, a szczególnie Heideggera, nihilizm jest konsekwencją oświeceniowej próby ugruntowania wszystkiego w rozumie. Rozum naukowo-techniczny prowadzi, ich zdaniem, do nihilizmu. Stąd transformacja w zakresie wartości, która w naszych czasach zdaje się osiągać kres. Słaba prawda, słaba myśl (*il pensiero debole* Vattimo), słabe wartości i zasady – to *credo* współczesnego postmodernizmu. „Schłodzenie” wartości jawi się jako postulat, który człowiek ponowoczesny powinien realizować, jeżeli chce przystawać do współczesnego etosu demoliberalnego. Jakie mechanizmy są za to odpowiedzialne? Wszak demokracja deklaratywnie jest indyferentna aksjologicznie w sensie nieangażowania wartości materialnych dla swego funkcjonowania.

Szczególną rolę we współczesnym etosie naszego kręgu kulturowego odgrywa tolerancja. *We współczesnym folklorze politycznym tolerancja uzyskała rangę bliską świętości. Nie narażając się na zarzut przesady, można powiedzieć, iż tryumf światopoglądu liberalnego uczynił z tego pojęcia niemal jedyny powszechnie akceptowany probierz moralności. W każdym razie żadna inna kategoria – ani sprawiedliwość, ani równość, ani wolność – nie ma za sobą tak szerokiego poparcia w obyczajach i języku politycznym świata zachodniego*¹⁸. Nietolerancja jawi się jako największy grzech współczesnego człowieka. Skąd taka promocja tolerancji, będącej wszak uszczegółowieniem i zbanalizowaniem cnoty cenionej od starożytności – sprawiedliwości? Odpowiedź jest prosta – tolerancja jest odpowiedzią na dość skrajną pluralizację religijną, obyczajową, polityczną i aksjologiczno-etyczną współczesnego świata zachodniego. Pisał O. Höffe: *Uznając grupy różniące się co do interesów, przekonań, sposobu bycia, urzeczywistnia się tolerancję. Tak więc idea pluralizmu jest poprzez swoją treść normatywną z góry ukierunkowana na tolerancję, a tolerancja, podobnie jak pluralizm, znajduje podstawę legity-*

¹⁷ J. Ratzinger, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, w: *Naród-wolność-liberalizm*, Poznań 1994, s. 184.

¹⁸ M. Grabowski, *Trzy mowy przeciw tolerancji*, „Znak” 6 (1993), s. 37–47.

mizacji w idei sprawiedliwości i nowożytnej zasadzie wolności. Wyraźniej: pluralizm i tolerancja ujmują ten sam fenomen z odmienną perspektywą¹⁹. Tolerancja nie jest wartością samoistną, nadbudowuje się nad szacunkiem i pokorą wobec prawdy oraz szacunkiem wobec człowieka i jego godności. Tolerancja nie jest zatem celem samym w sobie. Jeżeli znoszę drugiego człowieka w jego odmienności, inności z powodu tolerancji, a nie jego samego, to znieważam osobę ludzką. Tolerancja, będąca stróżem wolności obywateli i ich godności, posiada swą naturalną granicę – wolność i godność człowieka: *Tam, gdzie to konieczne dla ochrony wolności i ludzkiej godności, tolerancja przeradza się w oskarżenie, krytykę i protest*²⁰. Jednak bez tolerancji, bez znoszenia – zgodnie ze znaczeniem słowa *tolero* – odmienności i inności demokracja nie jest w stanie istnieć, stąd można uznać ją za zasadę nowoczesnych państw²¹. Tolerancja zdaje się jednak mieć roszczenia dalej idące niż tylko znoszenie cudzej inności, chce pełnej akceptacji, a ta zdaje się być możliwa przy wyzbyciu się własnych przekonań dotyczących wartości i moralności. W najlepszym wypadku trzeba maksymalnie „schłodzić” wartości, wśród nich przede wszystkim prawdę, by móc uznać sprzeczne stanowiska za równoprawne nie tylko w sensie społecznym, ale i prawdziwociowym. Słaba prawda i słabe przekonania są tu jak najbardziej pożądane. I tu – jak się wydaje – jesteśmy na tropie jednego z mechanizmów relatywizacji wartości. Pluralizm i tolerancja zdają się uniformizować świat wartości, spłaszczają go i zobojętniać nań ludzi. Pluralizm i tolerancja, będąc warunkiem koniecznym funkcjonowania demokracji, wprowadzają w nią formalny mechanizm osłabiania przekonań aksjologicznych, a – koniec końców – i doświadczeń wartości w ich zobowiązującym, powinnościowym i dignitalnym wymiarze. Podział na wartości formalne demokracji, czekające na wypełnienie wartościami materialnymi etosu społecznego, trzeba zatem uzupełnić o tezę o czynnym wpływie pierwszych na drugie. Pluralizm i tolerancja to pierwsze przykłady na powyższą tezę. Kolejnym może być wolność, stanowiąca fundament demokracji liberalnej. Bardzo często przeakcentowuje się wolność negatywną („od”), widząc w wartościach czynniki ją ograniczające. Taką optykę zapoczątkował we współczesnym myśleniu J.P. Sartre, absolutyzując wolność ludzką

¹⁹ O. Höffe, *Pluralizm i tolerancja. W sprawie legitymizacji modernizmu*, tłum. Cz. Porębski, „Znak” 4 (1992), s. 60.

²⁰ Tamże, s. 65.

²¹ Por. G. Püttner, *Toleranz als Verfassungsprinzip*, Berlin 1977.

i usuwając z jej funkcjonowania wszystko – Boga, wartości, miłość etc. – co może ją ograniczać. Teza ta w różnych postaciach nieustannie krąży nie tylko po myśli filozoficznej, ale też w głowach współczesnych ludzi. Zupełnie zatracono świadomość, że wolność potrzebuje jakiejś treści, że w formie beztreściowej znosi samą siebie. Tak więc wartości formalne, stanowiące fundament aksjologiczny nowoczesnej demokracji, niezależnie od deklaracji jej piewców, wpływają na etos aksjomoralny obywateli żyjących w demokracji liberalnej.

Między demokracją a wartościami zachodzą zatem rozliczne relacje. Z jednej strony, demokracja jako formalna struktura społeczno-polityczna pozwala trwać różnym preferencjom aksjologicznym obywateli i poniekąd domaga się takiego dopełnienia. Z drugiej strony, funkcjonują w niej podskórne i pozadeklaratywne procesy wpływające na kształt uznawanych, przeżywanych i deklarowanych wartości treściowych oraz paniczny często lęk przed dogmatyzmem czy fundamentalizmem. Szerokie rozumienie tych kategorii umożliwia każde silne przekonanie co do prawdy lub dobra zaklasyfikować jako opresyjnie fundamentalistyczne. Upowszechnienie relatywizmu jako stanowiska najmniej podejrzanego zdaje się być jednym z poważniejszych problemów z tym związanych. Uznaję przy tym w pełni różnicę między pluralizmem a relatywizmem, twierdząc jednak, że pluralizm okazuje się ciężać w stronę relatywizmu, co jest zrozumiałe choćby na płaszczyźnie psychologii wartości i moralności. Demokratyczne „jak” czynić – zdaje się w jakiejś mierze określać także aspekt drugi – „co” czynić. Jeżeli nasza diagnoza mechanizmu za to odpowiedzialnego jest właściwa, wtedy jest on – jako element konstytutywny dla demokracji – z istoty do niej przynależny. Czy zatem jesteśmy skazani na relatywizm, nihilizm jako śmierć wartości, amoralizm? Czy akceptując demokrację, przykładamy rękę do wyalienowania człowieka z jego naturalnego środowiska, jakim są wyższe wartości? Podjąc te pytania możemy tu wyłącznie w epilogowej formie.

Epilog: czy nihilizm jest przeznaczeniem i spełnieniem demokracji liberalnej?

Pisze współczesny postmodernistyczny myśliciel, G. Vattimo: *Sądę, że nasze stanowisko wobec nihilizmu (co oznacza: nasze usytuowanie w procesie nihilizmu) można zdefiniować, odwołując się do postaci często pojawiającej się w pismach Nietzschego, a mianowicie „nihilisty spełnionego”. Nihilista spełniony to ten, kto zrozumiał, że*

*nihilizm jest jego (jedyną) szansą. Oto jak dziś wygląda nasz stosunek do nihilizmu: zaczynamy być – zaczynamy umieć być – spełnionymi nihilistami*²². Nihilizm współczesny cechuje dobry nastrój, nihilizm nie wywołuje już lęku, lecz staje się zabawą, zgodnie z zasadą *Spiel macht frei*²³. Współczesny nihilizm to *banalny nihilizm* (Spaemann). Czy nihilizm jest prostą konsekwencją funkcjonowania mechanizmów demokracji, o których mówiliśmy? Odpowiedź pozytywna byłaby daleko idącym uproszczeniem. Kształt racjonalizmu, jaki został wygenerowany przez naszą cywilizację, nie jest tu bez znaczenia. Wartości wszak są *in genere* nieuchwytnie dla metody naukowej, są zakorzenione w przestrzeniach dla rozumu naukowego „subiektywnych” i „podświadomych”, są poza faktami, jak pisał Wittgenstein²⁴. Pokazywał to nieustannie Heidegger, nie mówiąc z wielu powodów o wartościach, lecz o znakach Bycia, sensach, drogowskazach etc. Pytanie o genezę takiego racjonalizmu to temat na osobny referat. W każdym razie, wąsko pojmowany racjonalizm oraz pluralizacja aksjologiczna funkcjonująca w demokracji dobrze do siebie przystają w roli wzmacniania mechanizmów prowadzących do osłabiania relacji człowieka z wartościami, wyobcowując człowieka z etosu, który jeszcze 100 lat temu był powszechnym miejscem duchowego zakorzenienia ludzi. Nie należy też zapominać, że konsumpcjonizm czy relatywizm przybierają formy ideologiczne i posiadają wielkie możliwości oddziaływania społecznego. Czy w zetknięciu z nimi wartości duchowe i moralne mają równe szanse? Czy zachodzi tu równość szans na tworzenie społecznego etosu? Czy współczesny obywatel demokratycznego państwa rzeczywiście w wolności tworzy swą hierarchę wartości, czy też jest poddawany ideologicznej presji, często na granicy manipulacji psycho-społecznej? Czy jednostka ma szansę na rzeczywiście własne wybory, kiedy ideologia konsumpcjonizmu, skrajnego relatywizmu, praktycznego materializmu przy wsparciu ogromnych nakładów finansowych kształtuje go w bardzo określonym celu? Oto wielkie niepokoje aksjologa czy etyka powstające w sytuacji *hic et nunc*.

Co dalej z demokracją i wartościami? Czy *postmodernistyczny pęd do ucieczki od głębi* (Pangle) stanie się naszym przeznaczeniem? Czy relatywizm będzie postępował dalej aż do wyparcia z ludzkiej świadomości jakichkolwiek przekonań aksjomoralnych? A może nasili się

²² G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 15.

²³ Por. T.L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 27 nn.

²⁴ Por. tamże, s. 53.

zjawisko nietolerancyjności relatywizmu i przerwie ów zakłęty krąg? Wszak trzeba zauważyć, że relatywizm współczesny przestaje tolerować jakiegokolwiek mocne przekonania, a one coraz wyraźniej zaczynają odzywać w różnych przestrzeniach życia społecznego czy religijnego, domagając się dla siebie miejsca gwarantowanego demokratyczną zasadą pluralizmu! Demokracja liberalna zdaje się ciężać w stronę anarchistycznego demokratyzmu, panicznie lękając się wartości moralnych, rozumianych obiektywnie oraz silnych przekonań moralnych, osadzających się na uznanej prawdzie. Stwarza to, według rzeczników takiego stanowiska w demokracji, groźbę zaistnienia przemocy i opresywnych tendencji społeczno-politycznych. Czy zatem zwolenników „mocnej” etyki i „silnej” prawdy trzeba wykluczyć z państwa? Wykluczyć ze struktur demokratycznego porządku? Przecież kwestionowałoby to podstawową zasadę demokracji, a wręcz jej historyczny fundament. Przecież zwolennik „silnego” myślenia nie musi być zwolennikiem przemocy i narzucania siłą prawdy innym. *Plus ratio quam vis!* Siła argumentów to nie przemoc, choć dla postmodernistów nie musi to być oczywiste. Trzeba zatem wracać do pluralizmu i odsłaniać jego istotową różnicę w stosunku do relatywizmu! Pluralizm oznacza wielość postaw, poglądów i ich równouprawnione bycie, ale owo „równouprawnienie” trzeba rozumieć wyłącznie formalnie i instrumentalnie, a nie finalnie. Höffe: *Pluralizm nie jest w stanie sam sobie nadać sensu; jest jedynie pomocniczą, żadną miarą niewystarczającą, formą organizacyjną wolności i sprawiedliwości*²⁵. Poza tym, można mieć nadzieję, że następująca konstatacja amerykańskiego filozofa T.L. Pangle jest zasadna: *Można bowiem zapewne wątpić, czy natura ludzka zniesie przez czas dłuższy banalizację ludzkiej egzystencji*²⁶. Duchowo pusty indywidualizm obywatela współczesnej demokracji liberalnej jest niszczący dla niej samej. Tworzy się bowiem fałszywy obraz demokracji jako takiej, a nie należy zapominać, że alternatywa w stosunku do demokracji liberalnej została już historycznie „przerobiona”. Zatem pozostaje droga *uszlachetniania demokracji* (Pangle) na drodze tworzenia optymalnego etosu dla człowieka. Wiele zależy od indywidualnego kształtowania swych postaw, wartościowań, ocen, wrażliwości na prawdę i na sumienie. Nie da się przecenić przekazu wiary, moralności, wrażliwości na wyższe wartości, dokonującego się w rodzinie, w wymianie międzypokoleniowej. Środki masowej komunikacji, organizacje, instytu-

²⁵ O. Höffe, dz. cyt., s. 57.

²⁶ T.L. Pangle, dz. cyt., s. 120.

cje religijne to kolejne elementy kształtowania etosu współczesnego człowieka, jego moralnej i aksjologicznej substancji. Można wreszcie zapytać, czy państwu demokratycznemu nie wolno minimalnie choćby ingerować w etos obywateli w zakresie wartości podstawowych? Konsensus etyczny jawi się przecież jako warunek ładu i spokoju społecznego, więc nie powinno to być dla państwa obojętne. Dla Hegla instytucjonalne wsparcie wartości duchowych i moralnych jawiło się jako oczywista konieczność. Czy jednak nie jest to próba uczynienia z państwa zsekularyzowanej formy religii? Państwo ma wszak zabezpieczać cele i kształt życia zbiorowego, a nie poszczególnych obywateli, którym ma zapewniać ochronę subiektywności i partykularności²⁷. Czy jednak zabezpieczając kształt życia społecznego, państwo demokratyczne nie może promować żadnych wartości jakościowych? Te pytania i wątpliwości musimy przenieść na inną okazję.

W kształtowaniu etosu obywateli niemałą rolę odgrywa Kościół. Jednak warto pamiętać o słowach kardynała K. Lehmana: *Kościół nie mają żadnego monopolu w tej dziedzinie. Nie powinny też pozwolić, by zepchnięto je do roli jedyne go gwaranta moralności w zeświecczonym społeczeństwie*²⁸. Wydaje się, że to bardzo ważna kwestia. Przestrzeń wolności stwarzanej ludziom w demokracji niesie za sobą ryzyko, a często dramat. Chrześcijanin nie powinien jednak zapominać, że to Bóg Stwórca podjął ryzyko dramatu ludzkiej wolności. Może i my powinniśmy? Wszak demokratyczne państwo liberalne nie jest całą rzeczywistością, a chrześcijanin to człowiek, który będąc zaangażowanym obywatelem w sprawy społeczne i polityczne, ma wzrok skierowany również ponad państwo i ponad porządek doczesny. Demokracja stwarza szansę na ugruntowanie poprzez wolną decyzję obywateli właściwego etosu społecznego i wspólnego dobra. Szansa może być źle wykorzystywana. Ale czy to wina demokracji lub – ostrożniej – czy to wina przede wszystkim i głównie demokracji? Powrót do mocy etycznych tkwiących we własnej historii, tradycji czy kulturze jawi się jako jedyne remedium na kryzysowy stan europejskiego etosu. Naoczność wartości podstawowych trzeba odbudowywać i „odgruzowywać” spod wielu warstw nowożytnych i współczesnych ideologii, próbujących ugruntować wszystko na empirycznym rozumie. Ale to zadanie przede wszystkim dla obywateli i wspólnot!

²⁷ Por. E.-W. Böckenförde, dz. cyt., s. 182, 187.

²⁸ K. Lehmann, *Normy moralne i chrześcijański etos we współczesnym społeczeństwie*, tłum. J. Zakrzewski SI, „Przegląd Powszechny” 11 (1992), s. 210.

Zakończmy cytatem dobrze podsumowującym przedstawione analizy: *Demokracja bynajmniej nie jest stanem spokoju, lecz permanentnym sporem. Jest dramatem o konturach tragizmu. Tylko z konieczności toleruje zło. Sama z istoty swej produkuje niejasności – moralne, religijne, polityczne, etniczne – co jest jej słabością, ale może być równocześnie jej mocną stroną*²⁹.

Summary

The title of my article touches on the problem of a relationship between the system of democracy and the sphere of values. Some of the questions that arise instantly are: What democracy do we refer to? What values are taken into consideration? How are they understood? Thus, an attempt has been made to define in two points the understanding of democracy and values as fundamental notional categories of the text. The third point deals with relationships between them and the epilogue poses some futurological predictions. Such an approach allows me to explain the complex matter of the theory of democracy as well as of the theory of values in general. Democracy as a formal creation requires complementary qualitative values and to some extent makes them its foundation. However, in contemporary democracy it is easy to notice certain mechanisms of value relativization. Those mechanisms are generated by tolerance and fear of fundamentalism. It seems, however, that nihilism will not be the future of democratic societies so we may look forward to the future with some optimism.

²⁹ H. Juros, *Krytyczne zaufanie do demokracji*, „Przegląd Powszechny” 3 (1996), s. 319.