

---

# Ideowcy w wikłani w świat

Krzysztof Mazur

Relacja pomiędzy moralnością i polityką od zawsze była jednym z głównych zagadnień podejmowanych przez „Pressje”. Po pięćdziesięciu numerach możemy szczerze określić, jakiego świata nie chcemy, i równie szczerze dodać, że wciąż nie do końca wiemy, jak budować ten inny, lepszy. Z krytycznej perspektywy sprawa wygląda stosunkowo prosto: nowożytny liberalizm odrzucił klasyczne rozumienie polityki jako przestrzeni dyskusji o dobrym życiu. W zamian zaproponował mieszczański hedonizm jako najbardziej naturalny i solidny fundament dla nowożytnej polityki (Strauss 1953: 169). Oznacza to koniec wszelkich ideałów etycznych w sferze publicznej, prywatyzację państwa oraz zredukowanie życia międzyludzkiego do brutalnej walki o dominację. Najgłębszą odpowiedzią na kryzys Zachodu po-

winno być odzyskanie przez politykę fundamentu moralnego. Tylko co to oznacza w praktyce?

## POLSKA TRADYCJA RACJI STANU

Arkady Rzegocki, pierwszy redaktor naczelny „Pressji”, swoją pracę habilitacyjną poświęcił analizie koncepcji racji stanu. Jego zdaniem istnieją dwie kluczowe tradycje: klasyczna i nowożytna. Według pierwszej państwo ujmowane jest w kontekście metafizycznym, a polityka zostaje podporządkowana określone światopoglądowi religijnemu czy etycznemu. „Państwo albo wynika z natury człowieka – gdyż istota ludzka nie może bez niego funkcjonować – albo też jest boskim darem, który, wraz z zasadą istnienia władzy, pomaga człowiekowi po grzechu pierworodnym

żyć w niedoskonałym świecie” (Rzegocki 2008: 107). Zgodnie z drugą tradycją nowożytną państwo zaczyna być pojmowane jako kreacja człowieka powstała na skutek umowy społecznej. Takie postrzeganie genezy państwa ujawnia użyteczność jako najważniejszy argument za jego istnieniem, co pociąga za sobą również sposób uzasadnienia lojalności obywateli względem niego. „Państwo, zapewniające bezpieczeństwo poddanym, staje się najwyższym celem działalności, swoistą wartością absolutną. Najważniejsze jest przetrwanie i powodzenie abstrakcyjnego bytu państwowego oraz jego suwerenność, a więc wewnętrzna i zewnętrzna niezależność władzy, czasem zaś samo zdobycie i utrzymanie tejże traktowane bywa jako cel ostateczny” (*Ibidem*: 107,108). Nowożytna tradycja unieważnia tym samym klasycznie rozumiany moralny fundament polityki.

W swojej książce Rzegocki wykracza jednak poza te dwie – klasyczną i nowożytną – tradycje myślenia o racji stanu. W ostatnim rozdziale rekonstruuje trzecią, polską tradycję myślenia o racji stanu, mocno osadzoną w myśleniu klasycznym. „Ów trzeci nurt, budujący na fundamencie klasycznej refleksji o państwie śmiało idealistyczne wizje, których urzeczywistnienie ma przebiegać według nowożytnych, realistycznych metod. Ta swoista synteza koncepcji klasycznej z elementami tradycji nowożytnej, stawia jako cel działalności politycznej przywrócenie w porządku międzynarodowym naruszonych zasad sprawiedliwości, nadwątlonego porządku moralnego, po skuteczne środki sięgając głównie do arsenału nowożytnego realizmu” (*Ibidem*: 223).

Takie odczytanie polskiej tradycji myślenia o racji stanu jest niezwykle interesujące. Należy je jednak skonfrontować z dwiema istotnymi wątpliwościami. Pierwsza dotyczy ograniczenia go wyłącznie do kwestii międzynarodowych. W zakończeniu książki autor stwierdza, że jej echa widać właśnie w porządku międzynarodowym drugiej połowy XX wieku, który jest „próbą budowy ładu, w którym nie decydują tylko siła najpotężniejszych państw, ale jest również miejscem dla państw małych i średnich” (*Ibidem*: 343). Takie zawężenie nie pozwala tym samym aplikować polskiej tradycji racji stanu do budowy fundamentu moralnego dla polityki wewnętrznej, co jest zagadnieniem dużo poważniejszym.

Druga wątpliwość jest jeszcze istotniejsza. Koncepcja przywracania zasad moralnych za pomocą środków zaczerpniętych z arsenału realizmu politycznego budzi oczywiste zastrzeżenia. Ostatecznie bowiem o powodzeniu tej strategii decyduje potęga państwa rozumiana jako „wszystko, co ustanawia i podtrzymuje kontrolę człowieka nad człowiekiem” (Morgenthau 2010). Tak pojmowana siła dominuje nad racjami moralnymi, które mogą pełnić wyłącznie funkcję uzasadnienia, a czasem wręcz osłony propagandowej, dla jej zastosowania. Inaczej mówiąc, argumenty moralne niepodparte argumentami siły w realiach nowożytnej polityki międzynarodowej na nic się nie zdadzą. Prawo samostanowienia narodów, bez względu na ich wielkość, nie jest wcale efektem przyjęcia określonej koncepcji sprawiedliwości, ale skutkiem panującego *Pax Americana*. Współczesny hegemon uznał po prostu, że dużo efektywniejszym sposobem dominacji jest dominacja ekonomiczna, przy zapewnieniu formalnej suwerenności nawet państwom małym i średnim. Koniec supremacji ekonomicznej i militarnej Stanów Zjednoczonych będzie równocześnie kresem tej koncepcji. Może się wówczas okazać, po raz kolejny w historii, że polska tradycja racji stanu nie jest w stanie obronić swoich racji moralnych w konfrontacji z nagą siłą tradycji nowożytnej.

#### TRADYCJA MESJANISTYCZNA

Relacje pomiędzy polityką i moralnością stały się również ważnym tematem esejów Pawła Rojka, drugiego redaktora naczelnego „Pressji”. Z czasem jego koncepcje skonkretyzowały się w formie „mesjanizmu integralnego”, czyli doktryny religijno-politycznej, polegającej na „budowie ładu społeczno-politycznego, będącego chrystianizmem urzeczywistnionym w organizacji życia zbiorowego” (Braun 1999: 63). W tym ujęciu etyka chrześcijańska miała na powrót stać się fundamentem dla działania politycznego, a państwo miało na nowo zostać ufundowane na wartościach chrześcijańskich. Inspiracje dla tego typu myślenia Rojek odnalazł w tradycji polskich romantyków, ruchu społecznym Solidarność czy nauczaniu Jana Pawła II (Rojek 2012: 49). Tak uformowana idea została następnie połączona z tradycją intronizacyjną w jego kolejnej książce (Rojek 2016).

**Nowożytny liberalizm odrzucił klasyczne rozumienie polityki jako przestrzeni dyskusji o dobrym życiu. W zamian zaproponował mieszczański hedonizm jako najbardziej naturalny i solidny fundament dla nowożytnej polityki. Oznacza to koniec wszelkich ideałów etycznych w sferze publicznej, prywatyzację państwa oraz zredukowanie życia międzyludzkiego do brutalnej walki o dominację.**

**Stwierdzenie, że współczesna polityka jest przestrzenią, w której wszystkie środki służą podstawowemu celowi, jakim jest zdobycie i utrzymanie władzy, to truizm. Oznacza to, że mesjanizm rozumiany jako doktryna religijno-polityczna, choć sam głosi prymat tego co religijne nad tym, co polityczne, funkcjonuje dziś w odwrotnych realiach – to, co religijne podporządkowane jest temu, co polityczne. Nie ma znaczenia, jak bardzo szczerze intencje przyświecają jego zwolennikom. Muszą oni zrozumieć, że wzięcie dziś na sztandary programu mesjanistycznego jako realnego projektu politycznego oznacza automatyczne zredukowanie religii do narzędzia w rękach polityków.**

Problem z realizacją ideałów mesjanistycznych w realiach XXI wieku polega na tym, że jedyne państwo, jakie dziś znamy, to państwo nowożytnie. Max Weber powie, że ze swej natury jest ono „taką wspólnotą ludzką, która w obrębie określonego terytorium – owo terytorium stanowi jej wyróżnik – rości sobie (z powodzeniem) prawo monopolu na wywieranie prawomocnej przemocy fizycznej. (...) Ono uchodzi za jedyne źródło *prawa* do przemocy” (Weber 1998). Postulat ufundowania współczesnego państwa na wartościach chrześcijańskich jest pod pewnymi względami wewnątrznie sprzeczny. Charakterystyczny dla państwa przymus wchodzi bowiem w naturalną kolizję z konstytutywną dla chrześcijaństwa wolnością jednostki. Soborowa „Deklaracja o wolności religijnej” nie pozostawia wątpliwości, iż „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym” (DWR 2). Wszelkie próby odgórnej realizacji ideału mesjańskiego za pomocą narzędzi politycznych lub państwowych, czy nawet „miękkiego przymusu” ze strony narodu jako „zbiorowiska społecznego”, są sprzeczne z wolnością ludzkiego sumienia. Rację ma o. Tomasz Grabowski OP, który w wywiadzie dla „Pressji” zauważył, że chrześcijaństwo „bardzo źle znosi próby systemowego wdrażania. Nasza wiara ma oczywiście wymiar społeczny, ale jednocześnie jest szalenie indywidualna, bo każde spotkanie człowieka z Bogiem ma charakter osobisty. Niczego nie da się tutaj narzucić z góry, wszystko zależy od indywidualnego sumienia” (Grabowski 2016). Oczywiście można argumentować, że państwo zbudowane na chrześcijaństwie nie będzie miało już nic wspólnego z przymusem („nie tak będzie między wami” Mk 10, 43), ale na razie jedyne państwo, jakie znamy, to „zinstytucjonalizowany związek panowania” (Weber 1998).

Podobnie będzie z polityką. Stwierdzenie, że współczesna polityka jest przestrzenią, w której wszystkie środki służą podstawowemu celowi, jakim jest zdobycie i utrzymanie władzy, to truizm. Oznacza to, że mesjanizm rozumiany jako doktryna religijno-polityczna, choć sam głosi prymat tego co religijne nad tym, co polityczne, funkcjonuje dziś w odwrotnych

realiach – to, co religijne podporządkowane jest temu, co polityczne. Nie ma znaczenia, jak bardzo szczerze intencje przyświecają jego zwolennikom. Muszą oni zrozumieć, że wzięcie dziś na sztandary programu mesjanistycznego jako realnego projektu politycznego oznacza automatyczne zredukowanie religii do narzędzia w rękach polityków. Z perspektywy Kościoła nie ma perspektywy bardziej niebezpiecznej, o czym w eseju *Neopoganie i Kościół* pisał młody Joseph Ratzinger. Kościół, ulegając tym tendencjom, przestaje być wspólnotą wierzących, gdyż zamienia się w społeczny nośnik światopoglądu kulturalno-politycznego. Dlatego Ratzinger proponuje drogę odwrotną. Jeśli Kościół ma odzyskać właściwą sobie tożsamość, to musi „rygorystycznie zrzec się zajmowanych światowych stanowisk, co pozwoliłoby pozbyć się pozornego bogactwa, które staje się coraz większym zagrożeniem, ponieważ staje na drodze prawdzie” (Benedykt XVI 2016: 298–299). Podobnie Max Weber zauważył, że „geniusz czy demon polityki żyje z bogiem miłości, także z Bogiem chrześcijańskim w jego kościelnej postaci, w wewnętrznym napięciu, które w każdej chwili może eksplodować jako konflikt nie do rozstrzygnięcia” (Weber 1998). W czerwcu 2012 roku w trakcie promocji 28. teki „Pressji” pt. *Powrót mesjanizmu*, odbywającej się w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, mówiłem, że to dziedzictwo może być żywym elementem naszej kultury i powinno inspirować wierzących do brania odpowiedzialności za sferę publiczną, ale nie może stać się paliwem politycznym. Zakończyłem wtedy stwierdzeniem, że „boję się partii, które będą chciały iść do wyborów z tą teką na sztandarach. Z Mickiewiczem w klapie. To nie było naszą intencją [przy pracy nad numerem]” (Mazur 2012).

Co z argumentem, że przesadne akcentowanie osobistej relacji z Bogiem i wycofanie się ze sfery politycznej może doprowadzić do wypchnięcia chrześcijaństwa w sferę prywatną? Rojek słusznie odczytał, że „ruch mesjanistyczny był odpowiedzią na nowożytny kryzys chrześcijaństwa, które nie tylko było ograniczane w swoich dążeniach przez sekularny rozum, państwo czy gospodarkę, lecz także samo godziło się na wycofanie się do sfery prywatnej” (Rojek 2012: 38). Możliwe, że należy wrócić do strategii dawnej „Frondy” – by dać odpór poprawności politycznej narzuconej przez liberalizm i kolonizującej nasz język,

trzeba odważnie sięgać po prowokacje intelektualne, gdyż, podobnie jak happeningi artystyczne, wyrwiają one czytelnika z liberalnego letargu, poszerzając tym samym granice debaty publicznej.

Ta niezwykle atrakcyjna, zwłaszcza dla osób obdarzonych odpowiednim temperamentem, strategia ma jednak poważną wadę: w polskich realiach może przynieść efekt odwrotny do zamierzonego. Jakie bowiem jest nasze społeczeństwo? Błażej Skrzypulec w socjologicznej analizie pt. *Religijny naród w świeckim społeczeństwie*, który został opublikowany w wydanej przez „Pressję” książce zatytułowanej, *nomen omen, Społeczeństwo teologiczne*, wskazuje na charakterystyczne pęknięcie we współczesnych Polakach. „W przypadku relacji między religią a narodem mamy do czynienia z konstytuowaniem tożsamości narodowej przez elementy religijne, a co za tym idzie aktywnym reprodukowaniem tej tożsamości za sprawą religii. Z kolei w przypadku relacji pomiędzy religią a społeczeństwem konserwatywny charakter religii przybiera bierną postać i polega na nieintegrowaniu w kształt struktury społecznej” (Skrzypulec 2016: 321). Mówiąc wprost – badania socjologiczne pokazują, że katolicyzm wciąż ma ogromny wpływ na naszą tożsamość narodową, choć równocześnie w bardzo nikłym stopniu wpływa na życie społeczne.

Dla głoszenia haseł mesjanistycznych ten kontekst ma kluczowe znaczenie. Maksymalizm etyczny ubrany w mocne kategorie religijne, jak choćby kluczowa idea budowy królestwa Bożego na ziemi, wcale nie musi wzmacniać dyskursu religijnego w sferze publicznej. Przeciwnie, w „świeckim społeczeństwie” może zostać odrzucony jako niezrozumiały, rodzący zbyt wiele nieporozumień i emocji. Myślę, że podobna refleksja nad językiem towarzyszyła Janowi Pawłowi II, który szukał kategorii zrozumiałych nie tylko dla wierzących, ale również dla wątpiących i niewierzących. Prawdopodobnie również z tych powodów w trakcie swojego pontyfikatu używał raczej inkluzywnego określenia „cywilizacja miłości”, a nie posługiwał się mesjanistycznymi kategoriami charakterystycznymi dla jego młodzieńczej formacji romantycznej. Współczesny mesjanizm, nieuwzględniający kontekstu funkcjonowania w ramach „religijnego narodu w świeckim społeczeństwie”, może łatwo utracić swoją nadrzędną ideę. Jego kluczowym

postulatem jest przecież przemiana otaczającego nas świata, a nie ucieczka w sferę konstruktów myślowych rodem z XIX wieku czy intelektualnych prowokacji. Mesjanista wybierający świat abstrakcji ponad odpowiedzialność za to co „tu i teraz”, posługujący się kategoriami niezrozumiałymi dla odbiorców, przestaje być mesjanistą.

Okazuje się, że dotychczas formułowane na łamach „Pressji” odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób przywracać polityce jej moralny fundament, nie mogą nas satysfakcjonować. Polska tradycja racji stanu, choć nie wprost, uznaje prymat siły nad moralnością w relacjach międzynarodowych, więc jest wyłącznie wariacją tradycji nowożytnej. Z kolei mesjanizm przemilcza kluczowe problemy związane z realizacją wzniesłego ideału „chrystianizmu urzeczywistnionego” w realiach „świeckiego społeczeństwa”, z jego demonicznością polityki oraz przemocowym charakterem nowożytnego państwa.

#### PRYWATNE, PAŃSTWOWE, PUBLICZNE

Możliwe, że sposobem wyjścia z tej sytuacji jest przyjęcie systematyki zaproponowanej przez Sławomira Sowińskiego w eseju *Kościelna wieża w nowoczesnym mieście* (Sowiński 2010), którą następnie rozwinął w swojej książce *Boskie - Cesarские - Publiczne. Debata o legitymizacji Kościoła katolickiego w Polsce w sferze publicznej w latach 1989–2010* (Sowiński 2012). Sowiński wskazuje, że pomiędzy politycznością państwa a indywidualną sferą prywatną istnieje ogromnie ważna sfera, którą kiedyś nazwalibyśmy społeczną, a dziś powszechnie określa się mianem publicznej. Podczas gdy państwo charakteryzuje przymus, w sferze publicznej powinna rządzić wolność i swobodna wymiana myśli. To właśnie na tym miał polegać „polski kompromis lat dziewięćdziesiątych”, zakładający, że „między urzędową instytucjonalnością państwa a odrębnością i mirem domowym każdego z nas będziemy budować, pielęgnować i chronić życiodajną dla demokracji, apolityczną przestrzeń obywatelskiej wspólnoty, spotkania, debaty i solidarności. I to właśnie w niej – obok uniwersytetów, mediów czy instytucji kultury – umieścimy naszą wiarę, Kościoły i związki wyznaniowe” (Sowiński 2010). Cytat ten zdradza pewną naiwność, gdyż zakłada, że owa „przeźródla obywatelskiej wspól-

*Współczesny mesjanizm, nieuwzględniający kontekstu funkcjonowania w ramach „religijnego narodu w świeckim społeczeństwie”, może łatwo utracić swoją nadrzędną ideę. Jego kluczowym postulatem jest przecież przemiana otaczającego nas świata, a nie ucieczka w sferę konstruktów myślowych rodem z XIX wieku czy intelektualnych prowokacji. Mesjanista wybierający świat abstrakcji ponad odpowiedzialność za to co „tu i teraz”, posługujący się kategoriami niezrozumiałymi dla odbiorców, przestaje być mesjanistą.*

**Ochrona silnych instytucji życia obywatelskiego, nie poddających się logice sporu partyjnego, jest dziś kluczowym wyzwaniem. Cały świat Zachodu, nie wyłączając z niego Polski, trawi bowiem narastający spór cywilizacyjny pomiędzy konkurencyjnymi ortodoksiami.**

noty” wolna będzie od sporów *stricte* politycznych, takich jak spór o uznanie, status czy wizje dobrego życia. Nic bardziej błędnego, gdyż to właśnie te spory są „życiodajne” dla każdej wspólnoty. Kluczowe jest jednak, by dominowały w nich inne reguły niż te charakterystyczne dla typowego sporu partyjnego, gdzie stawką w grze jest władza nad państwem.

Zachodzą tu trzy zasadnicze różnice. Po pierwsze, spór partyjny napędza podział „wróg” vs. „przyjaciel”, przez co często przybiera on kształt walki o absolutne wyeliminowanie przeciwnika ze sfery politycznej. Tymczasem spory toczone w ramach sfery publicznej powinny zakładać istnienie jakiegos podstawowego „my”, czyli minimum solidarności pomiędzy wszystkim członkami wspólnoty. Po drugie, logika sporu partyjnego utrwała mechanizmy plemienne w duchu: „kto nie z nami, ten przeciwko nam”, co prowadzi do wymuszania siłą lojalności oraz promocji postaw klientelistycznych. W sporach toczonej w ramach przestrzeni obywatelskiej dużo większe znaczenie powinien mieć rozum stawiany ponad siłę, autentyczne przekonania stawiane musi być ponad lojalność grupową, a plemienność winna być zastępowana postawą szukania racji nawet u swych ideowych adwersarzy. Po trzecie, stawką w sporze politycznym jest władza, która przy obecnym kształcie państwa oznacza rozległe przywileje, takie jak stanowiska (np. w spółkach Skarbu Państwa), beneficja (np. granty publiczne), symboliczne uznanie (np. państwowe medale) czy możliwość dokonania zemsty na przeciwnikach (np. komisje śledcze). Pokusy te są na tyle wielkie, że szybko prowadzą do duchowej proletaryzacji w imię dyscypliny, a więc do degeneracji beneficjentów kolejnych zmian politycznych. To sprawia, że najważniejszą sprawą jest, by ta logika nie skolonizowała całej sfery publicznej, gdyż oznaczałoby to duchowe wyjałowienie kultury życia publicznego.

Ochrona silnych instytucji życia obywatelskiego, nie poddających się logice sporu partyjnego, jest dziś kluczowym wyzwaniem. Cały świat Zachodu, nie wyłączając z niego Polski, trawi bowiem narastający spór cywilizacyjny pomiędzy konkurencyjnymi ortodoksiami. W 2001 roku Robert P. George, profesor Uniwersytetu Princeton, napisał książkę *The Clash of Orthodoxies: Law, Religion and Morality in Crisis* (George 2001). Pokazywał w niej, w jaki sposób ame-

rykańską debatę publiczną napędza pogłębiający się spór pomiędzy wyznawcami wartości judeo-chrześcijańskich, a coraz bardziej agresywnymi wyznawcami ortodoksji świeckiego liberalizmu. Po piętnastu latach od publikacji tej książki widzimy, że wojna kulturowa w Stanach Zjednoczonych jedynie się pogłębiła, a zwycięstwo Trumpa ukazało istnienie kolejnych, konkurujących ze sobą ortodoksji. Okazuje się, że polityka partyjna znakomicie karmi się podziałami istniejącymi w ramach wspólnoty obywatelskiej. Jeśli dodamy do tego rynek, który swoją logiką skolonizował system medialny oraz podkopał autorytet podatnych na korupcję ekspertów, to ujrzymy całą dramatyczną słabość sfery publicznej.

Droga do odtwarzania moralnego fundamentu polityki nie wiedzie dziś przez dalsze angażowanie religii w logikę partyjnego sporu, ale przez odbudowanie autorytetu i zaufania instytucji stojących na straży sfery publicznej. To właśnie tam swoją szczególną rolę ma dziś do odegrania Kościół w Polsce. Powinien bronić kluczowej intuicji republikańskiej, że to nie władza państwowa tworzy wspólnotę obywateli, ale wspólnota obywateli powołuje do życia państwo. Mówiąc inaczej, to nie państwo gwarantuje wolność sfery publicznej, gdyż oznaczałoby to hegemoniczną dominację Lewiatana. Właśnie na straży takiego myślenia powinien stać Kościół. W ten sposób ominie dwie czyhające na niego pułapki. Z jednej strony, powinien odrzucić model francuskiego sekularyzmu, a więc zanegować postulat radykalnej świeckości państwa i sfery publicznej, gdyż jego przyjęcie oznacza wypchnięcie religii do sfery prywatnej. Z drugiej strony, powinien również odrzucić model portugalskiego salaryzmu, czyli wykorzystania instrumentów państwowych jako zbrojnego ramienia rewolucji moralnej. Paradoksalnie, właśnie takie ramy daje Konstytucja z 1997 roku, mówiąca o „autonomii i współpracy”. Jak słusznie zauważa Sowiński, „brak konkordatowego i konstytucyjnego zapisu o rozdziale Kościoła od państwa, wezwanie państwa i Kościoła do współpracy na rzecz dobra wspólnego (art. 1 konkordatu, art. 25 konstytucji), a także zapis o wolności religijnej jako sprawie zarazem prywatnej i publicznej (art. 53 konstytucji), wyraźnie sugerują, że przestrzeń publiczna rozumiana jest tu na sposób pozytywny, naturalny i otwarty” (Sowiński 2010). Zapisy Konstytucji RP pozwalają państwu

**Weberowskim ideałem polityka jest osoba łącząca w sobie namiętność, poczucie odpowiedzialności oraz wycucie w ocenie. To pierwsze rodzi się na gruncie etyki przekonań, gdyż to właśnie wiara w silne wartości rodzi namiętność do działania publicznego.**

i Kościołowi – choć na zupełnie innych zasadach – współdziałać w imię dobra wspólnego.

Oczywiście realizm każe odnotować, że proponowany tutaj model jest niezwykle trudny do zrealizowania w praktyce. „Brak ostrych jednoznacznych granic – z jednej strony między tym, co publiczne, a tym, co prywatne; z drugiej: między tym, co publiczne a tym, co polityczne – sprawia bowiem, że sztuka ta staje się na ogół balansowaniem w stanie chwiejnej równowagi. Wymaga to zatem i ostrożności, i zręczności, i rozwagi, i doświadczenia, i determinacji, a przede wszystkim sztuki samoograniczania. Bez nich bardzo łatwo w działalności publicznej popaść albo z jednej strony w interesowność i prywatę, albo z drugiej – w stricte polityczną walkę” (Sowiński 2010). Stan „chwiejnej równowagi” wydaje się mało atrakcyjny dla zwolenników skrajnych, modelowo czystych rozwiązań, ale tylko on może ocalić polskie państwo i polski Kościół przed katastrofalnymi skutkami.

#### JAK ŻYĆ, PANIE BUTTIGLIONE?

Kolejne ważne zadanie to przemyślenie napięcia pomiędzy intencjami i skutkami naszych działań publicznych. Brzmi to dość enigmatycznie, ale sprawa jest zrozumiała intuicyjnie dla każdego, kto zajmuje się polityką. Najprościej można wyrazić ją stwierdzeniem, że nie każde działanie podejmowane ze szczerymi intencjami prowadzi do dobrych skutków. Nie jest prawdą, że z dobra tylko dobro może wyniknąć. Oczywiście to rozróżnienie odsyła nas do klasycznego eseju Maxa Webera *Polityka jako zawód i powołanie*, w którym autor wprowadził rozróżnienie na etykę przekonań i etykę odpowiedzialności. Według tej pierwszej działamy wyłącznie w paradygmacie własnych przekonań i wyznawanych wartości. „Wyznawca etyki przekonań czuje się odpowiedzialny jedynie za to, by nie zgasł płomień czystych przekonań. (...) Rozniecać ten płomień wciąż na nowo – oto cel jego zupełnie irracjonalnych, jeśli oceniać je z punktu widzenia ewentualnego sukcesu, czynów, które mogą i powinny mieć tylko wartość przykładu” (Weber 1998). Według etyki odpowiedzialności ciąży na mnie przede wszystkim dające się przewidzieć skutki mojego działania. Patrząc z tej perspektywy, zgadzam się, by oceniać moje działania nie przez pryzmat szlachetnych intencji, ale przez pryzmat efektów.

Ta ostatnia myśl sprawiła, że Weber w powszechnym odbiorze został zwulgaryzowany jako piewca polityki oderwanej od jakiegokolwiek kontekstu moralnego. W rzeczywistości jednak jego esej był próbą ukazania dramatu polityka rozdartego pomiędzy ideałem, do którego dąży, a realiami, w których musi działać. Weber krytykuje dwa skrajne sposoby zniesienia tego napięcia. Złe jest podejście intelektualistów, którzy absolutyzują etykę przekonań, nie umiając jednocześnie zaakceptować całej złożoności świata. Nazywa ich „kosmiczno-etycznymi racjonalistami”, czyli ludźmi tworzącymi wielkie systemy intelektualne, których nie da się zaaplikować do rzeczywistości. Ich największą siłą jest spójność etyczna, ale wiecie ona w „próżnię romantyczności spraw atrakcyjnych intelektualnie”. Równie złe jest jednak podejście przeciwne, gloryfikujące wyłącznie skuteczność działania politycznego. Kierujący się taką maksymą człowiek szybko zostaje pozbawiony motywacji wewnętrznej, co uczyni go w niedalekiej przyszłości „pospolitym, jałowo podnieconym dyletantem”.

Weberowskim ideałem polityka jest osoba łącząca w sobie namiętność, poczucie odpowiedzialności oraz wycucie w ocenie. To pierwsze rodzi się na gruncie etyki przekonań, gdyż to właśnie wiara w silne wartości rodzi namiętność do działania publicznego. Następnie musi ona jednak zostać przefiltrowana przez ocenę realiów, w których dana osoba działa, na co wskazują dwie kolejne cechy. „Problem polega właśnie na tym, aby w tej samej duszy zmieścić razem i gorące serce, i chłodne oko. Politykę robi się głową, a nie inną częścią ciała czy duszy” (*Ibidem*). Istotą jest zatem osobista odpowiedzialność, która wyraża się przede wszystkim w sytuacjach granicznych, gdy dojrzały człowiek mówi: „Przy tym stoję i nie mogę inaczej”. Dla Webera właśnie taki *przejmujący* akt wierności swoim przekonaniom odróżnia integralnego polityka od cynika. Wbrew zatem potocznym sądom, Weber ostatecznie opowiada się za pogodzeniem etyki przekonań i etyki odpowiedzialności, gdyż nie są one „absolutnym przeciwieństwem, lecz uzupełniają się, razem dopiero tworząc prawdziwego człowieka, który może mieć «powołanie do polityki»” (*Ibidem*).

Oczywiście można odrzucić rozważania Webera, uznając go za myśliciela przesiąkniętego nowocze-

snością, który uosabia całe zło intelektualne współczesnego świata. Warto więc odnotować, że podobne napięcie pomiędzy intencjami i skutkami naszych działań znajduje się w samym sercu namysłu Kościoła nad kwestią sumienia w polityce. W wydanym w 2005 roku przez Papieską Radę Iustitia et Pax „Kompendium Nauki Społecznej Kościoła” czytamy, że kluczem do oceny wszelkiej aktywności publicznej jest osąd sumienia. W tym akcie konkretne okoliczności historyczne zostają, z jednej strony, odniesione do uniwersalnych zasad prawa naturalnego, by, z drugiej strony, poddać je osądowi, co do realności ich szybkiej zmiany. „Wierny świecki powołany jest do podjęcia, w konkretnych sytuacjach politycznych, realnie możliwych kroków w celu urzeczywistnienia zasad i wartości moralnych, charakterystycznych dla życia społecznego. To wymaga metody rozeznania, osobistego i wspólnotowego, obracającego się wokół niektórych najistotniejszych punktów: znajomości sytuacji, analizowanych z pomocą nauk społecznych i odpowiednich narzędzi; systematycznej refleksji nad rzeczywistością w świetle niezmiennego przesłania Ewangelii i nauczania społecznego Kościoła; wskazania konkretnych rozwiązań zmierzających do pozytywnej przemiany obecnej sytuacji. Z dogłębnego wsłuchiwania się w rzeczywistość i z jej interpretacji mogą się zrodzić decyzje podjęcia konkretnych i skutecznych działań. Nie powinno się jednak nigdy przypisywać im wartości absolutnej, ponieważ żaden problem nie może być rozwiązany w sposób definitywny: «Wiara nie próbowała nigdy zamknąć rzeczywistości socjopolitycznej w ramach jakiegoś sztywnego schematu, świadoma, że człowiek, żyjąc w wymiarze historycznym, zmuszony jest stykać się z sytuacjami, które są dalekie od doskonałości»” (KNS 568). W tym passusie widać całą wstrzemięźliwość Kościoła, by nie popaść w „próżnię romantyczności spraw atrakcyjnych intelektualnie”.

W kolejnych punktach znajdziemy również drobiazgową analizę, co należy zrobić, gdy realia nie pozwalają na wprowadzenie rozwiązań w pełni zgodnych z prawem naturalnym. Wówczas polityk, „którego bezwzględny osobisty sprzeciw wobec nich byłby jasny i wszystkim dobrze znany, postąpiłby słusznie, udzielając swojego poparcia propozycjom zmierzającym do ograniczenia szkód spowodowanych przez te programy i ustawy oraz zmniejszenia ich negatywnych

skutków na płaszczyźnie kultury i moralności publicznej” (KNS 570). Kompendium Nauki Społecznej dopuszcza zatem możliwość głosowania przez polityka-chrześcijanina za prawem niezgodnym z prawem naturalnym, o ile przybliża ono nas do ideału, a zarazem projekt bliższy prawu naturalnemu nie jest możliwy do wprowadzenia. Takie kompromisowe rozwiązanie nie może być oczywiście interpretowane jako poparcie dla niesprawiedliwego prawa, lecz jedynie jako wkład w zmniejszenie negatywnych skutków aktualnie obowiązujących regulacji.

Widać zatem, że Kościół rozumie złożoność powołania do polityki. Świadectwem tego nie jest wyłącznie doktryna, ale postawa konkretnych osób. Najgłośniejszym chyba europejskim przykładem ostatnich lat był Rocco Buttiglione jako kandydata na członka Komisji Europejskiej. Jego kandydatura została odrzucona przez Parlament Europejski nie z uwagi na brak kompetencji merytorycznych, ale na jego przekonania światopoglądowe. Buttiglione w bardzo osobistym przemówieniu wygłoszonym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim stwierdził, że jego poglądy dotyczące małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny zostały uznane przez Parlament Europejski za niezgodne z „nową ateistyczną religią Unii”. Wobec takiej nieuprawionej przemocy ze strony instytucji UE opowiada się on jednoznacznie za wiernością własnemu sumieniu. Jednocześnie w swoim wystąpieniu przestrzega przed popadaniem w absolutyzm etyki przekonań. „Niektórzy szukają w polityce bezkompromisowości. Chociaż pragnienie to jest zrozumiałe wobec rozpowszechnionych w polityce bezwstydných demonstracji oportunistów i wobec zdrady fundamentalnych zasad, to jednak jednostronne podkreślenie bezkompromisowości byłoby błędne. Polityka jest również sztuką kompromisu, który pozwala przesuwając punkt decyzji politycznej we właściwym kierunku, mając świadomość, że dobro, które jest możliwe do zrealizowania w dziejach, nigdy nie utożsamia się z dobrem absolutnym, które nie jest z tego świata. Polityka nie tylko jest świadectwem; musi być bowiem świadectwem skutecznym” (Buttiglione: 26). Tym samym Buttiglione, ten współczesny świadek sumienia w polityce, pokazuje nam cały dramat polityka rozdartego pomiędzy ideałem, do którego dąży, a realiami, w których musi działać.

Polityka jest zatem sztuką osiągania możliwego bez zdradzania własnego sumienia. Podobnie jak w przypadku „chwijnej równowagi” między sferą publiczną i polityczną, również tym razem musimy odnotować ogromną kruchość takiego rozwiązania. „Jeśli wszystko zależy od sumień polityków, to marny nasz los”, można słusznie zauważyć. Każda jednak inna rewolucja moralna w polityce, która nie będzie przede wszystkim „rewolucją sumień”, musi prowadzić do własnego zaprzeczenia. Jak uczy Kościół, „autentyczne przemiany społeczne są skuteczne i trwałe jedynie wtedy, gdy opierają się na zdecydowanych zmianach osobistego postępowania. Zaprowadzenie prawdziwego ładu moralnego w życiu społecznym nigdy nie będzie możliwe inaczej, jak tylko przez rozpoczynanie od osób i czynienie z nich punktu odniesienia” (KNS 134). Jak pokazują rozważania Webera i przykład Buttiglione, łatwe rozwiązania nie istnieją. Nie zwalnia nas to jednak z brania osobistej odpowiedzialności za sferę publiczną. To na tym polega „nieznośny ciężar bytu” każdego ideowca wrzuconego w świat. Musi szukać kompromisu między swoimi ideałami (etyka przekonań) a możliwościami (etyka odpowiedzialności). Czy tak dramatyczny opis rozdarcia człowieka nie koresponduje jednak z mesjanizmem? Przecież jednym z jego trzech filarów jest pasjonizm rozumiany jako akceptacja cierpienia – naturalnego stanu kondycji ludzkiej skażonej grzechem. Czy nie stąd właśnie bierze się rozdźwięk między intencjami i skutkami naszych działań w tym świecie?

#### ROLA PISM INTELEKTUALNYCH

Na 25-lecie Klubu Jagiellońskiego wydaliśmy znaczek, który przedstawiał astronautę wbijającego

polską flagę w powierzchnię Marsa. Miał to być artystyczny wyraz naszej niezgody na pozbawioną ambitnej wizji politykę „cieplej wody w kranie”. Jako gorący orędownik tamtego pomysłu widzę dziś całą przesadę prowokacji intelektualnej. Za symbolicznym gestem nie poszła solidna praca analityczna i popularyzatorska, która ukazałaby realistyczność kierunku rozwoju państwa nastawionego na podbój kosmosu. To swoisty symbol jednego z etapów dojrzenia naszego środowiska. Etapu, gdy śmiałość myślenia wiodła nas wyraźnie w „próżnię romantyczności spraw atrakcyjnych intelektualnie”, co nie przekładało się jednak na tworzenie zrębów realistycznego programu zmiany świata. Tworzenie pism idei w duchu „fruwania w przestworzach” ma swój niewątpliwie urok, ale w jego cieniu czai się groźba uczynienia pracy intelektualnej jałową: teksty tworzone z takim nastawieniem łatwo się bagatelizuje, pozbawiając je w ten sposób wpływu na rzeczywistość. Pracy ideowej trzeba przywrócić swoisty „test obciążeniowy” (Mazur 2016). Kiedyś istniał zwyczaj, by projektant mostu oraz jego główny wykonawca stali pod nim podczas testu obciążeniowego polegającego na przejeździe ciężarówek wypełnionych ciężkimi materiałami. Miało to pokazać ich gotowość do poniesienia osobistej odpowiedzialności za własną pracę. Idee promowane przez filozofów polityki wymagają podobnej odpowiedzialności. Jedynym testem obciążeniowym może być społeczna konsekwencja ich aplikacji. Nie chodzi tu o odrzucenie pięknego przecież pragnienia przemiany świata w duchu wartości ewangelicznych, lecz raczej o to, by uczynić ten postulat czymś więcej niż wyłącznie marzeniem intelektualistów pragnących jednym aktem twórczym znieść całą złożoność otaczającego ich świata.

### Krzysztof Mazur

Doktor politologii, filozof, działacz społeczny; prezes Klubu Jagiellońskiego, członek redakcji „Pressji”; pracownik naukowy Uniwersytetu Jagiellońskiego; członek Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP.