

GRZEGORZ CHOJNACKI
Szczecin – Zielona Góra

POLITYKA I ETYKA – RAZEM CZY OSOBNO? Ponadkonfesyjny projekt etyki globalnej

Oświeceniowy myśliciel Jean-Jacques Rousseau wyraził związek pomiędzy etyką a polityką w następujący sposób: „Kto chce rozdzielić etykę od polityki, ten nie rozumie ani jednego, ani drugiego”¹. Wskazanie na ludzką ignorancję w pojmowaniu pojęć prowadzi do podjęcia namysłu nad istotą obu sfer, które w życiu społecznym pokrywają się, niekiedy zdają się wykluczać, a często mają pola wspólne. Wszystkie te modele wzajemnego oddziaływania mają swoje uzasadnienie w przyjętych założeniach światopoglądowych. Żaden bowiem z poglądów politycznych nie istnieje jedynie jako nadbudowa, która nie miałaby fundamentów ideowych. Za polityką kryje się więc filozofia, a etyka jest jej częścią. Gdy spojrzymy na relację polityki do etyki od strony Transcendencji, wtedy mamy do czynienia z teologią polityki i teologią moralną, które, korzystając ze swoich źródeł badawczych pierwszorzędnych i drugorzędnych, opisują rzeczywistość od strony wiary i rozumu. Wskazując na precedencję korzystania ze źródeł, teologia nie deprecjonuje rozumu i doświadczenia ludzkiego jako źródeł mniej ważnych, niejako „gorszych”, lecz wierna swoim założeniom metodologicznym, bada interesujące jej dziedziny według przyjętego porządku źródeł. Naturalnie może pojawić się konflikt na tle przyjętej rangi źródeł, ale świadomość jej istnienia, pomaga w lepszym, bardziej owocnym dyskursie pomiędzy filozofią a teologią.

Powracając do myśli Rousseau nt. nierozdzielności porządku etycznego i politycznego, warto zauważyć, że jego koncepcja systemu demokratycznego polega na silnym wpływie idei woluntarystycznej, w której porządek etyczny zależy bardziej od woli człowieka, a nie wypływa z jego bytu i prawa naturalnego. L. Roos zauważa, że owa koncepcja stanowi opozycję do idei demokracji prawa wypracowanej przez Locke’a. „Druga koncepcja demokracji odwołuje się do Jeana-Jacquesa Rousseau. Można nazwać ją demokracją woluntarystycz-

¹ Cyt. za: A. RIKLIN, *Etyka Polityczna. Zarys w perspektywie cywilizacji zachodniej*, http://www.filozof.uni.lodz.pl/knf/_backup/atenytext/ETYKA.htm (30.09.2012)

ną. O ile u Johna Locke'a człowiek ma prawa, u Rousseau sam je stanowi. [...] Prowadzi to *de facto* do możliwości przerodzenia się demokracji w absolutyzm narzucany przez większość². Słuszna uwaga o przynależności do siebie etyki i polityki, jednakże z silnym zaznaczeniem tendencji woluntarystycznych, może doprowadzić do sytuacji hegemonii prawa stanowionego przez większość bez odniesienia do porządku ontologicznego. Dlatego chciałbym w tej analizie przedstawić obie „towarzyski” drogi: politykę i etykę w kontekście ich spojrzenia na osobę i jej godność (1) oraz na odpowiedzialność instytucjonalną (2), by móc także ocenić próby nowych projektów etycznych, które mają m. in. zamiar ustalenia ponadkonfesyjnego minimum etycznego (3). W obliczu niekiedy frustracji i znużenia wobec spraw społeczno-politycznych warto już teraz przytoczyć słowa św. Bazylego Wielkiego, odnoszące się co prawda do medycyny, ale dzięki odczytaniu ich jako parafrazy, mogą one pomóc zrozumieć, że zajmowanie się sprawami politycznymi nie jest zajęciem jałowym czy bezsensownym z powodu bezsilności czy obojętności: „Jeśli chodzi o medycynę, nie byłoby słuszne odrzucać dar Boga (tzn. wiedzę medyczną) tylko z powodu niewłaściwego korzystania z niego przez niektórych ludzi [...], zamiast tego powinniśmy rzucać światło na to, co oni zepsuli”³.

1. Personalistyczny wymiar etyki politycznej

W bardzo ważnej społecznej encyklice Jan Paweł II zauważa, że filarami sprawiedliwego systemu demokratycznego jest porządek prawny i poprawna koncepcja ludzkiej osoby. „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych. [...] Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję ludzkiej osoby”⁴. Obie podstawy, według Jana Pawła II, uzupełniają się i przenikają, tworząc całość, której nie wolno dzielić, gdyż wszelkie zachwianie równowagi może doprowadzić do popadnięcia w skrajności. Chciałbym się najpierw odnieść do „poprawnej koncepcji ludzkiej osoby”, która wypływa z przyjętej wizji antropologicznej człowieka. Tematyka państwa prawa zostanie, jak już zaznaczono, omówiona w następnym punkcie opracowania.

Poprawna koncepcja ludzkiej osoby stanowi jeden z najważniejszych problemów antropologicznych, niezależnie od tego, czy jest on uświadomiony, czy też nie. Codziennosc życia może spowodować, że człowiek nie zastanawia się nad tym, jak siebie samego pojmuje, skąd pochodzi i dokąd podąża oraz jaki

² L. ROOS, *Wolność i prawda. Spór o wartości podstawowe etyki politycznej*, [w:] *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, red. CH. BÖHR, S. RAABE, Kraków – Warszawa 2007, 51.

³ BAZYLI WIELKI, *Regola Lunga* nr 55, 3, w: PG 31, 1048.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Poznań 1991, nr 46.

jest jego ostateczny cel. Ale ten ostateczny cel determinuje jego postawę, jak to wyraża etyka katolicka, jego wybór podstawowy (opcję fundamentalną).

Jan Paweł II podkreśla, że praca nad pojmowaniem samego siebie jest najważniejszym zadaniem w trosce o człowieka i we współpracy z nim. „Dlatego pierwsza i najważniejsza jest ta praca, która się dokonuje w ludzkim sercu, a to, w jaki sposób angażuje się on w budowanie własnej przyszłości, zależy od jego pojmowania siebie i swojego przeznaczenia”⁵. Praca w tym kontekście jest darem od Boga, gdyż tylko człowiek ze wszystkich stworzeń jest w stanie dokonać autorefleksji. Ale ta autorefleksja jest też zadaniem, którego nie można unikać z powodu wygody czy też niewiedzy. Praca ta nad sobą obejmuje cel przyszłości, jednakże aby się do niej lepiej przygotować, nie należy zapominać o przeszłości i teraźniejszości. Punktem odniesienia w tej pracy jest człowiek w złożoności jego relacji i odniesień. Nie należy zapominać o jakimkolwiek odniesieniu, gdyż integralny i komplementarny obraz człowieka i dążenie do jego realizacji w życiu, to najlepszy sposób, by spełnić swoje życie tu na ziemi i nie zakończyć tego życia tylko w fazie doczesnej, gdyż w życiu pojmowanym całościowo śmierć je zmienia, ale nie kończy. Emancypacja człowieka od Boga prowadzi do tego, że zapomina się o celu ostatecznym człowieka, któremu powinny być podporządkowane cele częściowe. Ważne jest to, by cel (*telos*) budowania demokratycznego porządku nie oddalił się od Boga (*theos*). Aby się tak nie stało, potrzebna jest metafizyka, która zastosujemy w budowaniu porządku sprawiedliwości. Bez przesłanek ontycznych można zbudować „gmach demokracji na piasku”. „Oznacza to dla polityki tyle, że demokracja ma swój punkt oparcia i zaczepienia w metafizycznym postulatcie, jest więc czymś więcej niż tylko wymyśloną konstrukcją procedur. Metafizyka demokracji prowadzi do antropologii, która wyznacza demokratycznemu państwu konstytucyjnemu nadrzędny cel (*telos*). O tym celu nie może decydować większość, bowiem wykracza on poza granice zsekularyzowanego rozumu i uwzględnia to, co absolutne, a więc nie może być kwestią swobodnej decyzji”⁶. Słusznie zauważa Ch. Böhr, że wizja świata i człowieka są decydującymi faktorem przy uprawianiu polityki. „Metafizyka demokracji determinuje więc antropologię demokracji, zaś obie określają założenia demokratycznego państwa konstytucyjnego. Z nich wynika wizja człowieka, która dla demokratycznego państwa konstytucyjnego jest wiążąca i która zakłada niemożność swobodnego decydowania o godności jednostki. Tym samym obraz człowieka staje się najbardziej istotną spośród wszystkich ważnych kwestii politycznych. Bez wyjątku każda decyzja polityczna jest opar-

⁵ *Tamże*, nr 51.

⁶ CH. BÖHR, *Chrześcijaństwo a rozum polityczny. O koncepcji społeczeństwa opartej na wizji człowieka*, w: *Nowy porządek wolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizja dla zjednoczonej Europy*, 63.

ta na tym podstawowym założeniu antropologicznym, czyli na określonej idei człowieka. Nie istnieje polityka, która w ostatecznym rozrachunku nie uwzględniłaby pewnej wizji człowieka⁷. Należy wymagać więc od świata polityki, aby nie ukrywał swojej wizji człowieka, lecz aby ją pokazywał, kiedy uchwała porządek prawny. Bardzo wyrafinowanym i niebezpiecznym zarazem jest fakt, że wiele osób uprawiających politykę podpira swoje argumenty deklaracją o swojej wierze np. katolickiej, jednakże interpretuje związek wiary i moralności po swojemu, nie licząc się z wykładnią Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ten sposób z uzasadnionego pluralizmu poglądów politycznych wyciąga się wniosek o rzekomym dopuszczalnym pluralizmie w zakresie wiary i obyczajów.

Bardzo ważnym aspektem w ustaleniu poprawnej wizji człowieka jest pytanie o godność i świętość życia ludzkiego⁸. W porządku uniwersalno-humanistycznym mówimy o przyrodzonej godności człowieka od chwili poczęcia aż po naturalną śmierć. W porządku teologicznym możemy powiedzieć o godności człowieka, że jego życie jest święte, gdy zostało mu dane przez Boga, który jest Świętością. Sokratejski *daimonion* wskazuje na podwójne obywatelstwo człowieka: ziemskie i boskie, na wzajemne przenikanie tych sfer. Judaizm i chrześcijaństwo wprowadziło monoteistyczny obraz Boga, a człowieka umieściło w relacji Stwórcy – stworzenie. W ten sposób połączyły te porządki, wskazując że sprawy polityczno-społeczne mają swoje miejsce w porządku prawa moralnego zarówno boskiego, jak i ludzkiego. Boskie prawo moralne, które ma swój wyraz m. in. w moralnym prawie naturalnym, jest fundamentem dla harmonii i ładu społecznego, gdyż nie narzuca człowiekowi niczego, co by było przeciwne jego naturze. Wręcz przeciwnie, w sposób anamnezyczny, uzmysławia człowiekowi, że Bóg wpisał w jego metafizyczną naturę system zasad, które chronią jego wolność i zapewniają właściwą relację pomiędzy jego prawami i obowiązkami. Człowiek jest więc obywatelem świata ziemskiego i nadprzyrodzonego, nosząc w sobie porządek moralny dany mu przez Boga, o którym zaświadcza jego sumienie. Tę prawdę chce zagłuszyć relatywizm kulturowy, który, jak ak-

⁷ *Tamże*, 63.

⁸ *Tamże*, 58–59. „Demokratyczne państwo konstytucyjne jasno i niedwuznacznie odpowiada na pytanie o teleologię polityki: to godność człowieka i ochrona jego nienaruszalnej godności wyznaczają początek i cel polityki. [...] Ojcem tego poglądu, żyjącym w epoce jeszcze przedchrześcijańskiej, był Sokrates, którego spuścizna do dzisiaj kształtuje antropologię europejską. Głosił on i żył zgodnie z zasadą, że człowiek musi zawsze kierować się głosem sumienia. Głos ten jest bardziej donośny niż wszystkie zakłócenia. Dzięki niemu człowiek dostrzega swoje uczestnictwo w tym, co boskie. Okrywając swoje sumienie, zaczyna widzieć sam siebie w roli obywatela dwu światów. Należy bowiem zarówno do świata zmysłów, jak i ducha, do rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej. To podwójne obywatelstwo stawia człowieka ponad wszystkimi innymi istotami. Ucząc się rozumieć siebie, człowiek zaczyna rozumieć, że zajmuje miejsce między ziemią a niebem. Uczy posługiwać się swoim rozumem i widzieć różnice między poglądem na rzeczywistość a prawdą”.

centuje Kongregacja Nauki Wiary, przejawia się „[...] wyraźnie w próbach teoretycznego uzasadniania i obrony pluralizmu etycznego, który sankcjonuje dekadencję rozumu oraz rozkład zasad naturalnego prawa moralnego. Pod wpływem tej tendencji nierzadko, niestety, pojawiają się w deklaracjach publicznych tezy, że tego rodzaju pluralizm etyczny jest warunkiem demokracji. W konsekwencji dochodzi do tego, że z jednej strony obywatele domagają się uznania całkowitej autonomii swoich wyborów moralnych, z drugiej zaś ustawodawcy uważają, że wyrazem poszanowania tej wolności wyboru jest tworzenie praw nieliczących się z zasadami etyki naturalnej i ulegają przemijającym tendencjom kulturowym i moralnym, tak jakby wszystkie możliwe wizje życia miały taką samą wartość”⁹.

To podwójne obywatelstwo człowieka daje mu legitymację do traktowania siebie jako podmiotu, ale i zabezpiecza przed traktowaniem innych jako przedmiotów lub środków do realizacji własnych celów. Podmiotowość człowieka oparta jest na przyrodzonej godności i prawie do samostanowieniu o sobie. Człowiek jest więc suwerenem, który podobnie jak, naród może swoje prawa scedować na instytucje państwa, które swoją legitymizację nie czerpią same z siebie lecz z faktu reprezentacji. A na reprezentantach państwa spoczywa odpowiedzialność za pracę na sobą i łączenie etosu prawa stanowionego i etosu prawa moralnego danego przez Boga. William Penn sformułował te wymagania w następujący sposób: „Kiedy politycy są dobrzy, to sprawdzają się, nawet gdy instytucje są złe; gdy jednak politycy są źli, to i dobre instytucje nic nie pomogą”¹⁰. Nie należy jednak zapominać, że pomiędzy instytucjami państwa a politykiem występuje sprzężenie zwrotne. Politycy ustalają ramy instytucji, uchwalają prawa, a instytucje zaś domagają się, by politycy nie uprawiali woluntaryzmu opartego na subiektywnych, zmieniających się zapatrywaniach. Etos jednostki i etos instytucji to dwa filary, na których zbudowany jest porządek etyczny społeczeństwa i państwa.

Poza traktowaniem człowieka jako podmiotu, należy też wspomnieć o społeczeństwie jako podmiocie zbiorowym w polityce. Tak jak mówimy o podmiotowości jednostki, możemy mówić też o podmiotowości społeczeństwa. Ta podmiotowość społeczeństwa zależy najpierw od pojmowania siebie samego. A ono wskazuje na obowiązek przejścia odpowiedzialności za siebie samego i współodpowiedzialności za innych. Podmiotowość społeczeństwa rodzi się bowiem z współodpowiedzialności zbiorowej. „Oznacza ono tyle, że w społeczeństwie powinno być jak najwięcej ludzi i grup gotowych i skłonnych do przejścia współod-

⁹ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Poznań 2003, roz II, nr 1.

¹⁰ Cyt. za: A. RIKLIN, *Etyka Polityczna. Zarys w perspektywie cywilizacji zachodniej*, http://www.filozof.uni.lodz.pl/knf/_backup/atenytext/ETYKA.htm (30.09.2012)

powiedzialności za innych”¹¹. Podmiotowość zbiorowa to z jednej strony świadomość poszczególnych osób, które tworzą niejako świadomość zbiorową, własną tożsamość, która stanowi podstawę do wspólnego działania. Podstawą społeczeństwa obywatelskiego jest ta podmiotowość zbiorowa, która wyraża się nie tylko przy urnie wyborczej, ale przede wszystkim w organizowaniu siebie w stowarzyszeniach, fundacjach, by zjawisko synergii społecznej nabrało na znaczeniu. Wspólnie połączona energia działań pojedynczych ludzi, pomnażany czas to efekt budowania społeczeństwa ludzi wolnych znających swoje prawa i obowiązki. Kongregacja Nauki Wiary oddaje kwintesencje społeczeństwa obywatelskiego w następujący sposób: „Współczesne społeczeństwa demokratyczne, w których obowiązuje chwalebna zasada, że wszyscy mogą uczestniczyć w zarządzaniu sprawami publicznymi w klimacie prawdziwej wolności, potrzebują nowych form szerszego udziału obywateli, chrześcijan i niechrześcijan, w życiu publicznym. Wszyscy bowiem poprzez głosowanie mogą mieć wpływ na wybór ustawodawców i rządzących, na inne zaś sposoby mogą przyczyniać się do określania kierunków polityki i prawodawstwa, które w ich przekonaniu lepiej służą dobru wspólnemu. Życie w demokratycznym systemie politycznym nie mogłoby się pomyślnie rozwijać bez aktywnego, odpowiedzialnego i ofiarnego uczestnictwa wszystkich, choć «formy tego udziału, płaszczyzny, na jakich on się dokonuje, zadania i odpowiedzialność mogą być bardzo różne i wzajemnie się uzupełniać»”¹².

„Papierkiem lakmusowym” w relacjach pomiędzy etyką a polityką w obecnym dyskursie polityczno-społecznym w Polsce jest debata o uchwaleniu uchwały bioetycznej i zarazem spór o ustawę o sztucznym zapłodnieniu metodą *in vitro* oraz kwestii jej finansowania. Chciałbym przedstawić tylko główne punkty oceny tej metody ze strony etyki katolickiej. Z chęci posiadania dzieci, bazującej na naturalnej inklinacji człowieka, tworzy się absolutne prawo do ich posiadania, nie zwracając uwagę, jak te dzieci powstaną. Dziecko z zapłodnienia *in vitro* nie jest owocem miłości rodziców, ale staje się produktem laboratoryjnym. Słusznie zauważa w tym względzie B. Chyrowicz, że *in vitro* jest aktem nieludzkim, gdyż opiera się tylko na mechanizmach biologicznych. „W przypadku metod *in vitro* mamy zatem do czynienia z próbą modyfikowania ludzkiej natury w tym sensie, że naturalnym dla gatunku *Homo sapiens* sposobem doprowadzenia do «spotkania się» gamet jest współżycie rodziców, to zaś nie jest w przypadku człowieka czynnością czysto fizjologiczną, lecz poprzedzonym decyzją, angażującym rozumność i wolność człowieka działaniem”¹³. Do tego dochodzi kwestia selekcjonowania i zamrażania czy niszczenia zarodków. Z punktu widzenia teorii czynu *intrinsece malum*, która opisuje

¹¹ L. ROOS, *Wolność i prawda. Spór o wartości podstawowe etyki politycznej*, 53.

¹² KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, roz. I.

czyiny „same w sobie złe” ze względu na ich przedmiot, nie są dopuszczalne jakiegokolwiek ingerencje w życie embrionów, które naruszają ich godność i prawo do życia. Jeszcze innym bardzo ważnym aspektem przy ocenie sztucznego zapłodnienia *in vitro* są kwestie natury prawno-społecznej. Kto ma prawo do embrionów w przypadku konfliktu stron: dawców gamet potrzebnych do zapłodnienia. Kto jest właściwą matką dziecka, skoro teoretycznie może ich być trzy. A kto jest ojcem takiego dziecka, skoro może być ich teoretycznie dwóch¹⁴.

Te zastrzeżenia natury moralnej pokazują, jak często polityka posługuje się zasadami skuteczności, dążąc ze wszelkich sił do kompromisu, który, jeśli nie uwzględni zasady uniwersalnego prawa Bożego, nie może być zaakceptowany przez etykę katolicką. Rozwiązania zbliżone do ideału moralnego są przez Kościół jedynie tolerowane, natomiast ze swej natury dąży on do rozwiązań optymalnych, tzn. zgodnych z jego nauczaniem. „Kościół ma świadomość, że z jednej strony demokracja jest najlepsza formą bezpośredniego uczestnictwa obywateli w podejmowaniu decyzji politycznych, z drugiej strony jednak jest możliwa tylko w takiej mierze, w jakiej opiera się na prawidłowej wizji osoby. W odniesieniu do tej zasady katolicy nie mogą zgodzić się na żaden kompromis, w przeciwnym bowiem razie zanikałoby w świecie świadectwo chrześcijańskiej wiary oraz jedność i wewnętrzna integralność samych wiernych”¹⁵. Warto przy tym zwrócić uwagę na jeszcze inną kwestię, która pojawiła się w ostatnich latach w dyskursie wewnątrz moralno-teologicznym. Jan Paweł II mówi o „rozmywaniu” nauczania moralnego poprzez nowe sposoby interpretacji fundamentów moralności. Obszerny opis takich prób zawarł w jednej ze swoich encyklik, opublikowanej w 1993 roku. W encyklice *Veritatis splendor*, której bezpośrednimi adresatami są biskupi, którzy mają czuwać na zachowaniem i interpretacją depozytu wiary i moralności, papież, nie napiętnowując nikogo po imieniu, konsekwentnie rozprawia się z tendencjami, które zagrażają jedności nauczania. Chciałbym wskazać tu na jedno z fałszywych rozwiązań moralno-teologicznych, które mogą mieć ogromny wpływ na tzw. „skuteczność polityczną”. Papież dostrzega zagrożenie w propagowaniu tendencji teleologicznych, które co prawda zwracają uwagę na celowość ludzkiego działania, wskazując na jego skutki, jednakże interpretacja tej celowości w postaci proporcjonalizmu lub konsekwencjonalizmu dopuszcza możliwość stosowania proporcji pomiędzy mniejszym złem i większym dobrem, powstałym na skutek zasto-

¹³ B. CHYROWICZ, *Natura jako norma w sporze o przyszłość*, w: *Natura i norma. Kontrowersje filozoficzne*, red. Z. WRÓBLEWSKI (seria: Filozofia przyrody i nauk przyrodniczych, t. 5), Lublin 2010, 49.

¹⁴ Zob. więcej nt. obiekcji natury moralnej A. MUSZALA, *In vitro i in vivo w konfesjonale*, w: *Poradnik spowiednika*, red. P. GÓRALCZYK, roz. D. 45, Warszawa 2009, 1–18.

¹⁵ KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, roz. II, nr 2.

sowania tego pierwszego. W wielu przypadkach zastosowanie takiej proporcji może doprowadzić do „uświęcenia” złych środków. Powoływanie się przy tym na istnienie dóbr przedmoralnych, które są różne od dóbr moralnych, a tym samym nie podlegają zasadzie etycznym, prowadzi do położenia większego nacisku na intencje i motywacje osoby działającej oraz na tzw. „okoliczności łagodzące” niż na wartość przedmiotu czynu¹⁶. Tak zorientowana etyka polityczna może być skuteczna, ale czy będzie podporządkowana uniwersalnemu dobru? Dla wielu polityków bowiem nie katalog cnót i ustawy oparte na moralnym prawie naturalnym, lecz czasami koniunkturalizm polityczny stanowi siłę napędową dążeń do rozstrzygnięć prawno-etycznych.

2. Etyka państwa prawa

Karl Popper w swojej teorii państwa i społeczeństwa uwypukla swoje spojrzenie na politykę nie z perspektywy polityków, lecz ze strony instytucji politycznych. Pytanie jego nie odnosi się do „kto” ma rządzić, lecz „jak” ukształtować organy państwa, by jak najmniej były podatne na niekompetentnych polityków¹⁷. Tak postawiona kwestia pobudza do namysłu nad pytaniem, w jaki sposób należy rozumieć władzę polityczną i jej instytucje. Jan XXII w encyklice *Pacem in terris* podkreśla, że władza polityczna nie może istnieć dla niej samej, jej uzasadnienie objawia się w jej zadaniach¹⁸. Legitymizacja władzy dla niej samej może prowadzić do jej arogancji wobec członków społeczności lub zajmowania się tylko samą sobą. A według *Kompendium nauki społecznej Kościoła* zadania władzy politycznej objawiają się w trosce o „[...] uporządkowane i uczciwe życie wspólnoty, nie zastępując wolnego działania jednostek i grup, lecz normując je i ukierunkowując na realizację dobra wspólnego, powinna przy tym szanować i ochraniać niezależność podmiotów indywidualnych oraz społecznych” (nr 394)¹⁹. Władza staje więc pomiędzy całą wspólnotą i jednostką oraz podmiotami społecznymi w celu uporządkowania i możliwości realizacji celów indywidualnych i wspólnotowych, które zgodnie z definicją dobra wspólnego, nie są przeciwnościami. Jest ona zwornikiem, pełniącym funkcje łączenia, a przypadku konfliktów społecznych rozjemcą. Władza i jej instytucje nie powinny zapominać, że ich głównym zadaniem i powołaniem jest troska o dobro wspólne. „Dobro wspólne to suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Poznań 1993, nr 75.

¹⁷ Więcej na temat etosu instytucji zob. K. POPPER, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 2010.

¹⁸ Zob. JAN XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”* nr 46, AAS 55 (1963), 269.

¹⁹ PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.

pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”²⁰. Ta definicja oddaje istotę koncepcji dobra wspólnego, które nie jest jakimś dobrem abstrakcyjnym, lecz ma swoje ugruntowanie w warunkach życia jednostek i grup, tworzących daną społeczność. Te warunki życia obejmują nie tylko sferę egzystencji fizycznej wraz z okolicznościami bytowo-materialnymi, ale i sferę życia duchowo-kulturowego. Człowiek osiąga doskonałość w rozwoju integralnym bez wyłączenia jakiegokolwiek sfery, lecz w pewnej gradacji wpływającej z hierarchii wartości.

Władza polityczna nie powinna też zapominać, że jej mandat wypływa z podmiotowości człowieka i tworzego przez niego narodu. To człowiek i naród są suwerenami, jak to już zostało wspomniane, którzy swoje wrodzone prawo do określania swojego życia przekazują osobom i instytucją, które w ich imieniu stanowią prawo, je wykonują i wg niego osądzają. Papieska Rada *Iustitia et Pax* uwypukla scedowanie prawa do samostanowienia na określone osoby w formie wyborów powszechnych. Są one probierzem relacji pomiędzy narodem i jego członkami a władzą polityczną. Naród wybierając, kształtuje władzę, a wybrana władza ma ogromny wpływ na życie narodu. „Podmiotem władzy politycznej jest naród, w swoim całości kształcie postrzegany jako posiadacz suwerenności. Naród w różnych formach przekazuje rozporządzenie swoją suwerennością osobom, które w sposób wolny wybiera na swoich przedstawicieli, zachowując jednak możliwość rozliczania z tego rządzących poprzez kontrolowanie ich działań, a także przez możliwość ich zastępowania innymi, gdyby nie wywiązywali się oni w sposób zadowalający ze swoich zadań”²¹.

Etyka państwa prawa wskazuje także na ważne zobowiązanie wobec władz politycznych, by te budowały porządek prawny na przestrzeganiu prawa moralnego. Jest rzeczą jasną, że prawo stanowione przez człowieka i porządek moralny nie pokrywają się. Obszar moralności jest szerszy od prawa stanowionego przez człowieka, a tym samym nie wszystko, na co pozwala prawo ludzkie lub o czym nie mówi, jest dozwolone z punktu widzenia moralności. Prawo ludzkie np. nie może nikogo zobowiązać do heroizmu w obronie wartości wyższych: obrony ojczyzny, życia ludzkiego. Postawa heroiczna wypływa z przestrzegania moralnego prawa naturalnego, które stanowi jej fundament. Naturalnie pojawiają się problemy z definicją prawa naturalnego i rozumienia jego istoty ze względu na panujący pluralizm światopoglądowy. Ale najbardziej fundamentalne zasady moralnego prawa naturalnego przemawiają i są możliwe do rozpoznania przez umysł osoby wierzącej i niewierzącej. Aksjologiczny fundament porządku prawnego jest konieczny do tego, by władzy politycznej nie ujmować tylko w sensie socjologicznym czy historycznym. Uwarunkowa-

²⁰ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, nr 26.

²¹ PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 395.

nia społeczno-historyczne są niewątpliwie ważnym faktorem przy opisie sposobów rządzenia państwem, jednakże bez przestrzegania uniwersalnych zasad, władza może ulec niebezpiecznej ideologizacji, która może stać się namiastką demokracji. W tej kwestii mądrość Kościoła wyraża się w następujący sposób: „Władza powinna kierować się prawem moralnym: cała jej godność wynika z tego, że pełni ona swoje zadania w granicach porządku moralnego, którego »źródłem« i celem jest Bóg. Władza ze względu na niezbędne odniesienie do tego porządku, który ją poprzedza i stanowi jej podstawę, ze względu na jej cele i adresatów, nie może być pojmowana jako siła zdeterminowana jedynie przez kryteria czysto socjologiczne i historyczne”²². Dlatego nie cichną głosy na całym świecie, które są często traktowane jako przejaw fundamentalizmu religijnego, a które w rzeczywistości nie mają z nim nic wspólnego, że tylko polityka oparta na tym, co wieczne może być gwarancją ochrony nienaruszalności godności osoby ludzkiej²³.

Co do interpretacji zasad moralnego prawa naturalnego należy jeszcze dodać, że jest ono częścią prawa wiecznego, stworzonego przez umysł Boga (*lex aeterna in mente divina*). Św. Tomasz wskazuje na potrzebę zgodności prawa ludzkiego z odwieczną koncepcją Boga, wg której świat został przez Niego stworzony i kierowany. Ta zgodność powinna być odkryta przez rozum ludzki, z jednej strony otwarty na wieczne prawo Boże, z drugiej strony uznający swoją słabość i omylność na skutek skażenia grzechem pierwotnym. Prawo ludzkie zgodne z tak pojmowanym rozumem będzie służyć człowiekowi i państwu, tym samym uzyskując swoją legitymizację. „O tyle prawo ludzkie ma istotne znamiona prawa, o ile jest zgodne z należycie ustawionym rozumem. I wówczas jest jasne, że pochodzi od prawa wiecznego. O ile zaś odchodzi od rozumu, zwie się prawem niegodziwym. W takim bowiem razie nie ma istotnych znamion prawa, ale raczej znamiona jakiejś przemocy lub gwałtu”²⁴.

Nad relacją pomiędzy prawem ludzkim a moralnym prawem naturalnym ma czuwać zbiorowe sumienie, podobnie jak sumienie indywidualne czuwa nad relacją pomiędzy prawdą o dobru moralnym a wolnością. Tak jak człowiek, który jest podmiotem obdarzonym sumieniem, podobnie i społeczeństwo jako podmiot posiada intuicję moralną, która etyka katolicka nazywa sumieniem zbiorowym, które może ulec zniekształceniu lub może zostać wprowadzone w błąd. „Gdyby, z powodu tragicznego zagłuszenia sumienia zbiorowego, sceptycyzm poddał w wątpliwość nawet fundamentalne zasady prawa moralnego, zachwiałyby to

²² *Tamże*, nr 396

²³ Por. CH. BÖHR, *Chrześcijaństwo a rozum polityczny. O koncepcji społeczeństwa opartej na wizji człowieka*, 63.

²⁴ *Summa Theologiae* II-II, 130, 1. Komentarz do tego tekstu zob. H. WEBER, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz – Wien – Köln 1991, 104.

podstawami samego porządku państwowego, sprowadzając go jedynie do mechanizmu pragmatycznej regulacji różnych i przeciwstawnych interesów²⁵.

3. Nowe wyzwania wobec etyki polityczno-gospodarczej

W dobie globalizacji i cyfryzacji, wraz z ich pozytywnymi i negatywnymi skutkami, coraz głośniejsze stają się pytania o stworzenie elementarnego kodeksu etycznego, minimum moralnego opartego na konsensusie wyznawców wielkich religii z osobami niewierzącymi, respektowanego w wymiarze uniwersalnym. Wśród teologów katolickich, którzy w swoich dziełach forsowali tę ideę znaleźli się m.in. Alfons Auer i Hans Küng²⁶. Wypracowane przez nich pojęcia „autonomicznej moralności” (*autonome Moral*) i „etosu świata” (*Weltethos*) miały się przyczynić do powstania szerokiej platformy dla stworzenia interreligijnego minimum etycznego. Do tego A. Auer odwoływał się do istnienia dwóch porządków etycznych, wspomnianego już „etosu świata” i „etosu zbawczego” (*Heilethos*), podkreślając że między nimi istnieją tendencje do separacji, a nie koegzystencji. Ten wniosek podbudowuje on przemyśleniami D. Bonhoeffera na temat ludzkiej autonomii. Widzi on pewną oczywistość w tym, że odkryte zasady istnienia i działania w świecie przyrody, techniki przenoszone są na świat kultury i etyki, dając człowiekowi większą możliwość autonomicznych wyborów²⁷. A. Auer dochodzi do wniosku, że zbliżamy się do epoki człowieka areligijnego (*religionslos*). Co prawda uważa on stwierdzenie Bonhoeffera za przesadzone, jednakże co do istoty słuszne, gdyż sekularyzacja w dziedzinie moralności staje się faktem. A. Auer powołuje się jeszcze na poglądy E. Blocha i R. Garaudy, którzy w imię laickiego humanizmu odrzucają wiarę w Boga opartą na Objawieniu. Dodają, że wszelkie próby spotkania z Bogiem są zagrożeniem dla człowieka w spotkaniu z samym sobą²⁸.

²⁵ PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 397.

²⁶ Zob. więcej A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984

²⁷ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen*, red. E. BETHGE, München 1966, 215. „Die etwa im 13. Jahrhundert beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik (!), Religion (!) lebt und mit sich selbst fertig zu werden versucht). [...] In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt“

²⁸ A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 157. „Wenn man dabei Gott ins Spiel bringt, dann kann dies – so sagt man – nur um den Preis des Ganz-zu-sich-selbst-Kommens des Menschen und der Entfaltung seiner geistigen und technischen Möglichkeiten geschehen. Darum schließen heutige Philosophen wie E. Bloch oder R. Garaudy den Glauben an Gott und an seine Offenbarung aus ihrem Humanismus aus. Sie sind davon überzeugt, dass jeder dem Menschen begegnende Gott die Begegnung des Menschen mit sich selbst vereiteln muss. Die Theologen suchen eine gemeinsame Basis mit den Vertretern der modernen Profanität. Nicht wenige glauben, sie vor allem im Bereich der ethischen Reflexion zu finden. D. Bonhoeffer, der sich als einer der

Bardzo interesujące, odmienne od myśli D. Bonhoeffera, jest spojrzenie K. Bartha, który co prawda podjął dyskusję na temat „etyki świata“, jednakże nie odrzucił Objawienia jako źródła moralności chrześcijańskiej²⁹. Dla Bonhoeffera takie podejście Bartha jest przejawem powrotu do pozytywizmu Objawienia i brakiem konsekwencji w wyciąganiu wniosku z przyjętych założeń autonomicznej moralności³⁰. Należy do tego dodać, że dewiza *sola fide* stanowi dla Bartha najważniejszą normę, z której wynikają wszelkie rozwiązania etyczne.

Ocena idei „autonomicznej moralności” i *Weltethosu* z punktu widzenia etyki katolickiej wskazuje najpierw na uzasadnione próby dialogu w celu rozwiązywania współczesnych problemów etycznych. Jak dostrzega R. Buttiglione, dialog ten obecnie dotyczy nie tylko świata wartości, ale coraz częściej świata antywartości. Przy wszelkich różnicach światopoglądowych, dialog z wartościami, nawet różnie pojmowanymi, wydaje się łatwiejszy niż ze światem antywartości, który coraz bardziej widoczny jest w świecie polityczno-społecznym poprzez sferę mediów i celebrytów. Buttiglione uważa, że nie ma innego wyjścia jak prowadzenie dialogu z antywartościami, choć trudno przewidzieć jego skutki³¹. Jednak czy w przypadku idei „moralności autonomicznej” jesteśmy na właściwej drodze dialogu z nowymi wyzwaniem współczesności? Według niej bowiem zostaje zaburzona jedność dwóch porządków badawczych. Oba porządki, choć różnymi metodami, badają tę samą rzeczywistość. Ich wyniki, jeśli są zachowane wszelkie kryteria rzetelności i kompetencji, są uprawnione. Jeśli jednak potraktujemy poznanie rozumowe jako jedyne źródło badawcze, a wiarę jedynie jako pomocnicze lub w ogóle je pominiemy, to badanie rzeczywistości Boga i Jego prawa zostanie uproszczone. Istotę i istnienie Boga można poznać ostatecznie dzięki poznaniu nadprzyrodzonemu: zwyczajnemu (poznanie na drodze wiary) i nadzwyczajnemu (poznanie mistyczne). W teorii A. Auera pojawia się też pogląd o pierwotnym porządku etycznym stworzonym przez człowieka i recepcji tego porządku przez Objawienie. Na pewno należy badać wzajemne odniesienia porządku moralnego człowieka i prawa moralnego objawionego przez Boga, wszelkie paralele i różnice, lecz należy chronić się przed uproszczeniem, że prawo moralne ludzkie tak ewoluowało obierając coraz to lepsze formy, że znalazło na końcu swój wyraz w Objawieniu, co by oznaczało jego wtórność chronologiczną i merytoryczną w stosunku do ludzkiej etyki³².

ersten der Säkularisierung der Ethik bewusst geworden ist, formuliert gewiss übertreibend, aber im Kern vielleicht richtig: «Wir gehen einem völlig religionslosen Zeitalter entgegen: die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein»“

²⁹ Zob. K. BARTH, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994.

³⁰ Por. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 158.

³¹ M. ZAJĄC, *Chrześcijaństwo, pora na nas!*, „Tygodnik Powszechny” (23.09.2012), 21.

³² Zob. więcej na temat mojej oceny tworzenia dwóch porządków etycznych w *Spór o „Weltethos” i „Weltethos”*, w: *Facere veritatem in caritate*, red. A. BRENK, Poznań 2005, 427–435.

Bardzo interesującą ideę odpowiedzialności za swoje pokolenie i otaczające nas środowisko wysunął Max Weber, nazywając ją *Mitweltethik* (etyka współczesnych). Przyrost zdolności człowieka do przemian na polu technicznym i kulturowym domaga się nowych standardów i rozwiązań etycznych, aby były one aktualizowane do wymogów czasu. To spojrzenie jest bardzo cenne zwłaszcza, gdy ma się na uwadze nie tylko współczesność, ale i odpowiedzialność za przyszłość³³. Max Weber chce w swoich poglądach etycznych uwypuklić związek pomiędzy etyką normatywną, wypływającą z przekonań światopoglądowo-aksjologicznych, a etyką deskryptywną, opisującą stan faktyczny idei i zachowań moralnych oraz wypływającej z niego odpowiedzialności. Niekiedy upraszcza się stanowisko Webera, mówiąc że zrezygnował on za bardzo z etyki normatywnej. Lektura jego dzieła o etyce gospodarczej daje wyraźny sygnał, że etyka przekonań musi pozostać respektowana i postrzegana komplementarnie w całości faktycznych zapatrywań etycznych. Tak uformowany człowiek, biorący pod uwagę istnienie prawa moralnego zarówno boskiego, jak i ludzkiego, może stać się aktywnym uczestnikiem życia politycznego, dla którego polityka nie będzie tylko zajęciem technokratycznym, lecz przede wszystkim powołaniem, które będzie realizowane z jednej strony przez tworzenie silnego państwa, z drugiej zaś przez budowanie aktywnego społeczeństwa obywatelskiego³⁴.

4. Zakończenie

Na postawione pytanie w tytule artykułu należy odpowiedzieć pozytywnie. Etyka i polityka muszą iść razem, choć wykazane niuanse wskazują na to, że wspólna droga nie jest łatwa. Jednakże bez etyki polityka zamienia się w instrument do realizacji doraźnych interesów, czasem socjotechnicznego regulowania ich konfliktów, czy technokratycznego zarządzania kryzysami. Bez podbudowy metafizyczno-antropologicznej polityka staje się „domem zbudowanym na piasku”, gdyż budowanie gmachu państwa nie opiera się na klarownej wizji człowieka. Etyczna odpowiedzialność człowieka, a zarazem jasna koncepcja państwa prawa i jego instytucji są przesłankami do tego, by zarówno politycy jak i agendy państwa traktowały dobro wspólne jako wartość nadrzędną. Postawione pytanie o relację pomiędzy etyką i polityką rodzi kolejne na temat rodzaju etyki. Od niego zależy pojmowanie istoty prawa moralnego: w łączności z prawem danym przez Boga czy tylko jako czysto ludzkim. Próby określenia minimalnego etosu światowego (*Weltethos*) w wymiarze ponadkonfesyjnym lub inter-

³³ Analizę uwarunkowań gospodarczych w wielkich religiach prezentuje M. WEBER, *Etyka gospodarcza religii światowych*, Warszawa 2010.

³⁴ Więcej na temat etosu polityka zob. M. WEBER, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998.

religijnym, zbudowanego na autonomicznej moralności (*autonome Moral*) rodzą wiele zastrzeżeń, spowodowanych niewystarczającym uwzględnieniem porządku nadprzyrodzonego. Jednak sam dialog na temat budowania świata polityki na wartościach jest konieczny, zwłaszcza w dobie szerzenia się świata antywartości.

Politics or Ethics – Together or Separately? Supra-Confessional Project of Global Ethics

Summary

The question put forward in the title of the article is to be answered positively. Ethics and politics must go hand in hand, even though the revealed nuances show that the common path is not easy. However, without ethics the politics changes into an instrument for expedience, sometimes into socio-technical regulation of their conflicts or technocratic crisis management. Without the metaphysical-anthropological foundation the politics turns into „the house built upon the sand” as the construction of the house of state is not based on the clear human vision. The ethical responsibility of the human being and thus the clear concept of the lawful state and its institutions are the premises for both politicians and the state agencies to treat the common good as the supreme value. The formulated question about the relationship between ethics and politics generates the successive question about the kind of ethics. As the understanding of the moral law, whether in unity with law given by God or only purely human, depends on it. The attempts to specify the minimal global ethos (*Weltethos*) in a supra-confessional or interreligious dimension built on the autonomous morality (*autonome Moral*) create numerous objections caused by the unsatisfactory acceptance of a divine order. Nevertheless the very dialogue on constructing the world of politics based on values is indispensable especially in the era of disseminating the anti-values.