Studia Theol. Vars.
29 (1991) nr 1

ANIELA DYLUS

POLITYKA A MORALNOŚĆ
(Typologia stanowisk)

Treść: Wprowadzenie; 1. Bezwzględna autonomia polityki; 2. Dominacja polityki nad moralnością; 3. Dominacja moralności nad polityką; 4. Względna autonomia polityki.

WPROWADZENIE

Na temat wzajemnego stosunku polityki i moralności powiedziano i napisano już bardzo wiele. Poszczególni autorzy zajmowali jednak (i zajmują) w tym względzie różne, a nawet krańcowo przeciwne stanowiska. Każdy z nich przedkłada na poparcie swego punktu widzenia równie przekonujące argumenty.

Autorzy przyznający się do chrześcijańskiej inspiracji ideowej grzeszą często zbyt pośpiesznym i mało pogłębionym przyporządkowaniem polityki — sferze moralności. Poprawne w zasadzie rozumowanie o powszechnej obowiązywalności norm moralnych, o ich swego rodzaju „totalności", z której nie może się wymknąć nawet dziedzina polityki, nie uchyla jednak wątpliwości moralnych. Omija bowiem rzeczywiste konflikty, z którymi musi uporać się polityk. Bezkompromisowy moralista wie na pewno, że cel nie uświęca środków i że zła, nawet mniejszego, nigdy nie należy wybierać. Jako tarczę przed ewentualnym gradem pytań tych, którym podobne formuły nie ułatwiają skomplikowanych wyborów, stosuje autorytatywne, pryncypialne, choć dość ogólne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W ten uproszczony sposób łatwo opędza się od kłopotliwych adwersarzy. Któż bowiem ośmieliłby się kwestionować wypowiedzi tej rangi.

Zawodowy (i amatorski) polityk wie jednak swoje. Wcale nie musi być uosobieniem przewrotności, aby nie przejmować się zbytnio ustaleniami pobożnych moralistów. Doskonale zdaje sobie sprawę, że dając im posłuch — ani niczego nie osiągnie, ani nie zrobi kariery.

Nic dziwnego, że rzeczywistość polityczna, i to nie tylko państw realnego socjalizmu (choć tam — szczególnie silnie), odstręczała przeciętnego obywatela od jakiegokolwiek zaangażowania. W świadomości społecznej funkcjonuje bowiem obraz polityki, która „brudzi ręce" i władzy, która demoralizuje. I nie chodzi tu tylko o charakterystyczną dla kondycji ludzkiej słabość, o wieczne niedostawanie do ideału, tak dosadnie wyrażone przez św. Pawła: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę" (Rz 7, 19). Chodzi raczej o głębokie przekonanie o zupełnej nieprzystawalności interesujących nas dziedzin, z których każda rządzi się sobie właściwymi prawami. Nie można więc znaleźć żadnej formuły kompromisowej, nie można jednocześnie palić i świeczki (przed moralnością), i ogarka (przed polityką). Trzeba wybrać: albo polityka, albo moralność. Chcąc zatem pozostać uczciwym — lepiej trzymać się z daleka od polityki.

Tej instynktownej nieufności nie są w stanie przełamać ani logicznie poprawne wywody o niekonsekwencji takiego stanowiska (ktoś musi „robić politykę", skoro jesteśmy istotami społecznymi), ani wezwania do odpowiedzialnego podejmowania działalności politycznej, zawarte w dokumentach społecznych Kościoła,[1] — słabo zresztą znane w społeczeństwie. Największy wkład do zmiany nastawienia wobec polityki wydają się mieć pozytywne przykłady polityków, którym oprócz osiągania sukcesów politycznych udało się ponadto zachować twarz. Niestety, nie jest ich zbyt wiele.

Krytyczna analiza możliwych teoretycznie i zajmowanych faktycznie stanowisk w kwestii relacji między polityką o moralnością może stanowić pewien wkład do oddemonizowania

[1] Por. np.: „Ci, którzy posiadają talent do działalności politycznej lub mogą się do niej nadać, a jest to sztuka trudna i zarazem wielce szlachetna, niech się do niej sposobią i oddają się jej nie myśląc o własnej wygodzie lub zyskownym stanowisku." (KDK, 75); „Działanie w obszarze «politycznym» ma najbardziej bezpośredni wpływ na całokształt bytu oraz na przyszłość narodu i państwa. Obywatele kierujący się światopoglądem chrześcijańskim, nie mogą się z tego obszaru wyłączać lub być wyłączani." (Dokument Prymasowskiej Rady Społecznej z 1987 r. p.t. *Katolicy w życiu publicznym*); „Katolickie społeczeństwo chce mieć w sejmie i senacie przedstawicieli kształtujących życie społeczne na gruncie wartości chrześcijańskich, działających na rzecz obrony życia, godności osoby ludzkiej i praw człowieka — przedstawicieli, dla których taki udział w życiu publicznym będzie służbą dla dobra wspólnego. Trzeba więc aby ci którzy są do takiej służby przygotowani, nie odmawiali jej podjęcia." (*Oświadczenie Prymasowskiej Rady Społecznej* z kwietnia 1989 r.).

obrazu polityki. Wydaje się, że wykluczanie się zakresów polityki i moralności, podporządkowanie jednej dziedziny — drugiej oraz taka autonomia polityki, która nie przekreśla jej związków z moralnością wyczerpują najczęściej spotykane w tym względzie stanowiska.

1. BEZWZGLĘDNA AUTONOMIA POLITYKI

Korzenie stanowiska, że polityka i moralność to dziedziny nie posiadające żadnych punktów stycznych, zupełnie wykluczające się tkwią w myśli oświeceniowej.[2] Ówczesny liberalizm miał różne oblicza i zdominował wiele dziedzin, przede wszystkim gospodarkę i politykę. Wspólnym mianownikiem różnych odmian liberalizmu był indywidualistyczny, racjonalistyczny i deistyczny kontekst światopoglądowy.[3] Do niedawna harmonijnie uporządkowany świat rozpadł się teraz na odrębne, odizolowane od siebie części, z których każda usiłuje odtąd utwierdzić swój autonomiczny status.[4] Gospodarka, polityka sztuka, nauka, wyposażone raz na zawsze przez Stwórcę w sobie właściwe prawa, winny je odkryć i pozwolić, aby doskonale skonstruowany mechanizm działał w sposób niezakłócony przez nikogo. Każda interwencja zewnętrzna, np. państwa w sprawy gospodarcze, każda próba poprawienia czegoś, a przede wszystkim narzucenia praw właściwych innej dziedzinie, stanowi nieuprawnioną uzurpację i niszczy naturalnie dobry porządek rzeczy. Trzeba więc bronić niezależności swojej dziedziny przed zakusami podporządkowania jej innej. Za szczególnie niebezpiecznego przeciwnika, tradycyjnie dominującego nad całą rzeczywistością, uznano religię z jej zakorzenionymi w Objawieniu normami moralnymi oraz instytucję Kościoła. Nic dziwnego, że w imię wzniosłych ideałów humanizmu wyzwalano politykę spod religijnego ucisku, a państwo oddzielano od Kościoła.[5]

Najwcześniejszym nowożytnym zwolennikiem poglądu o mo-

[2] Ściśle rzecz biorąc, na stanowisku pełnego oddzielenia polityki od etyki, a państwa od wpływów religii i od supremacji Kościoła stał już w średniowieczu arabski myśliciel Ibn Chaldun (1332—1406). Por. H. Becker, H. Barnes, *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, t. 1, Warszawa 1964, s. 376, 411.

[3] Por. np. J. Oelinger, *Liberalismus*, w: *Katholisches Soziallexikon*, red. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovitz, Insbruck—Wien—München 1980, s. 1652—1667.

[4] Por. L. Kołakowski, *Polityka i diabeł*, „W drodze" 1989 nr 10 (194), s. 16—17.

[5] Por. tamże s. 24—25.

ralnej neutralności polityki był słynny Nicolo Machiavelli (1469—1527). Dowodził, że rozważania nad indywidualną moralnością nie pozostają w żadnym związku z działalnością państwa.[6] Polityka, jako dziedzina poza dobrem i złem, posiada własne kryterium oceny. Jest nim trwałość i pomyślność państwa. Dlatego też „gdy podejmuje się decyzję, od której zależy bezpieczeństwo kraju, nie można pozwolić, aby wzięły górę rozważania nad tym, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co ludzkie, a co okrutne, co przyniesie chwałę, a co wstyd. Lecz odłożywszy wszelkie względy na bok, należy całkowicie zgodzić się na to, co ocali istnienie i wolność kraju".[7]

Machiavellego koncepcja „racji stanu" wywarła niemały wpływ nie tylko na myślenie polityczne, ale odegrała zasadniczą rolę w historii nowożytnej, zaś wyrażenia „machiavelizm", „machiaveliczny" stały się synonimami doktryn pozbawionych wszelkich skrupułów.

Natomiast współczesne koncepcje tzw. „polityki pragmatycznej" nie opatruje się raczej etykietkami niegodziwości i przewrotności, choć polityka w tym ujęciu programowo „odcinać się powinna od odniesień do jakichkolwiek zasad wyższych niż sama polityka"[8].

W Polsce ku takim koncepcjom skłania się Marcin Król. Pisze on wprost, że „polityka jako taka nie jest moralna lub amoralna". Wprawdzie „jej konsekwencje mogą podlegać ocenie z punktu widzenia moralności", ale to „nie jest już argumentacja z zakresu polityki (...) Skuteczność działania, sukces (...) to w gruncie rzeczy jedyna miara działania politycznego, a w każdym razie miara najważniejsza". A zatem polityka „wymaga chłodnego realizmu, to znaczy stałego rozważania, jakie środki najlepiej doprowadzą do danego celu w danych okolicznościach"[9].

---

[6] Por. H. Becker, H. Barnes, dz. cyt. t. 2, Warszawa 1965, s. 344.

[7] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ks. 2, XLI, cyt. za: H. Becker, H. Barnes, dz. cyt., t. 1, s. 406—407.

[8] J Zabłocki, *Obecność chrześcijańska w życiu politycznym* (rozmowa z J. Glempem), „Ład" 7. 01. 1990 nr 1 (275).

[9] M. Król, *Słownik demokracji*, Kraków 1989, s. 89, 90, 91. Mimo tak zdecydowanej deklaracji neutralności polityki, również Król wprowadza pewne zastrzeżenie. Wymaga mianowicie od polityka, aby nie „łamał prawa, ani czynił rzeczy horrendalnych". Tamże, s. 91. Przy założeniu, że prawo opiera się na moralności, taki wymóg jest pewnym odstępstwem od stanowiska bezwzględnej autonomii polityki.

Trudno dopatrzyć się w takich poglądach jakiejś niewłaściwości czy wręcz demoniczności pod warunkiem, że zgodzimy się z autorem na bardzo wąskie rozumienie polityki.[10] Jeśli rzeczywiście jest ona tylko operowaniem dostępnymi w danych okolicznościach środkami, wymyka się ocenie moralnej, podobnie jak np. samo krojenie nożem. O moralnym dobru lub złu owego krojenia przesądza dopiero jego cel (np. pokrojenie chleba dla nasycenia głodu, albo zbrodniczy zamach).

Problematyczne jest jednak to abstrakcyjne krojenie. Oczywiście, można sobie zafundować eksperyment myślowy i skupić uwagę na samym krojeniu, pomijając, co się kroi i w jakim celu. Podobnie można sobie wyobrazić możliwie sprawne, automatyczne realizowanie przez technika od polityki celów ustalonych poza nim. I wtedy takie mechaniczne czynności, „oddestylowane" od elementów konstytutywnych czynu ludzkiego, tj. od celu przedmiotowego i celu podmiotowego, oczywiście nie mogą podlegać ocenie moralnej. Nie są to bowiem nawet czyny moralnie neutralne.[11] Omawiane działania po prostu w ogóle nie są czynami ludzkimi.

Jednak sytuacja czystego operowania środkami niewiele ma wspólnego z rzeczywistością. Konkretny polityk nie jest przecież mniej lub bardziej sprawnym robotem. I nie chodzi nawet o to, aby sam decydował o celach. Jeśli umówimy się, że polityk — to tylko przedstawiciel władzy wykonawczej, jak zdaje się sugerować Marcin Król, to można też przyklasnąć jego żądaniu, aby cele, priorytety, hierarchie zadań ustalał kto inny. Trudno jednak wyobrazić sobie polityka podejmującego się realizacji zadań, których wewnętrznie nie akceptuje. Nie wolno mu przecież pozwolić zdegradować się do roli mechanicznego wykonawcy. Jeśli nawet zgodzi się odegrać taką rolę — czyni to świadomie i ponosi pełną odpowiedzial-

[10] Nie precyzując tego pojęcia Król zaznacza, że polityka — to „sposób czynienia użytku z posiadanej siły (...) to techniki, to mechanizmy, a nie cele, wartości, ideały". Te ostatnie „nie stanowią części polityki sensu stricto" i nie politycy je określają. Tamże, s. 89. „Ustalanie priorytetów, hierarchii zadań państwowych to jest domena władzy ustawodawczej, a przede wszystkim rozmaitych grup społecznych, partii, organizacji do tego właśnie celu powoływanych przez obywateli." Tamże, s. 92. Nie podejmując polemiki z takim stanowiskiem warto jedynie zaznaczyć, że wyłączając poza nawias polityki nawet władzę ustawodawczą czy działalność partii, Król daleko odbiega od potocznego jej rozumienia.

[11] Jak wiadomo w etyce personalistycznej zaprzecza się istnieniu takiej kategorii czynów.

ność moralną za to, co robi. Gdyby było inaczej, zupełnie niezrozumiałe byłoby stanowisko tych wszystkich, którzy do niedawna stronili od polityki z racji elementarnej uczciwości. Ich dylemat: „współrządzić czy nie kłamać" [12], wcale nie był urojeniem nadwrażliwego sumienia, ale brzemiennym w konsekwencje wyborem moralnym.

Jak sygnalizują socjologowie, dziś przekonanie o moralnej neutralności polityki, a także innych systemów społecznych, związane jest w pewnej mierze z funkcjonalizacją stosunków międzyludzkich. W życiu publicznym skala i charakter kontaktów nie pozwala na zachowanie takiej ich intensywności, jak w obszarze prywatności. W związku z tym łatwo rodzi się przeświadczenie, że przy wykonywaniu różnych funkcji, także politycznych — w obrębie partii czy państwa, można zwolnić się od wymogów moralnych. W obszarze ponadosobowym ich obowiązywalność ulega po prostu zawieszeniu. [13]

Mimo niewątpliwej obecności takich trendów w świadomości społecznej, dotychczasowe wywody uprawniają chyba do odrzucenia stanowiska o bezwzględnej autonomii polityki. Nie przesądzając na razie charakteru relacji między polityką a moralnością, można stwierdzić, że między tymi dziedzinami istnieją jakieś punkty styczne. Czy jedna niepodzielnie panuje nad drugą, czy też w ich trudnym współżyciu da się znaleźć jakieś „modus vivendi"?

2. DOMINACJA POLITYKI NAD MORALNOŚCIĄ

Cała mozaika poglądów mieści się w tym modelu. Właśnie one najczęściej stymulują nieufny stosunek przeciętnego obywatela do polityki. Najkrócej można je scharakteryzować następująco: 1) bywają sytuacje, że racje moralne nie dadzą się pogodzić z racjami politycznymi, 2) w przypadku zaistnienia konfliktu, te pierwsze muszą ustąpić. Wybór słuszny z politycznego punktu widzenia jest wtedy jednocześnie świadomym wyborem zła moralnego lub przynajmniej przyzwoleniem na jego zaistnienie.

W przeciwieństwie do poprzedniego stanowiska, decyzja polityczna nie jest tu wymknięciem się spod oceny moralnej w

[12] W książce pod takim tytułem Andrzej Micewski prezentuje historię Paxu i Znaku.

[13] Por. S. Pfürtner, *Politik und Gewissen — Gewissen und Politik. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik*, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, s. 111.

sferę autonomiczności i neutralności. Podjęcie funkcji polityka nie daje szans wcześniejszego umycia rąk. Zostaną one nieuchronnie zabrudzone. Kto ma wątpliwości, wzdraga się i ociąga, niech się nie bierze do polityki. [14]

Przekonanie o uprawnionym podporządkowaniu racji moralnych — politycznym wiąże się z pojmowaniem polityki jako czystej walki o władzę. Ta walka, zauważa Kołakowski, „wyzwala (...) nasze libido dominandi jako popęd rozrastający się niejako ze względu na swe własne rozrastanie się, nie mając żadnych celów poza sobą samym" [15]. Tak rozumiana polityka „wydaje się (...) ulubionym łowiskiem diabła, jako że jest bezpośrednio odpowiedzialna za wojny, prześladowania i wszystkie wyobrażalne i niewyobrażalne okropności, jakie niesie za sobą walka o władzę" [16].

Nawet jeśli władza polityka i siła, którą operuje, zostaje skierowana do realizacji jakiegoś dobra, np. własnego narodu, państwa czy klasy społecznej, to bardzo często jest ono traktowane instrumentalnie. Zabiegi na rzecz dobra grupy, którą się kieruje, są ostatecznie podejmowane dla utwierdzenia własnej pozycji i pomnożenia władzy. Zdarza się wtedy, że hałaśliwy nacjonalizm i szowinizm czy też deklaracje bezkompromisowej służby „swoim" są jedynie kamuflażem faktycznych motywów. W każdym razie „polityka dla polityki" i różne odmiany pogardy wobec obcych stoją blisko siebie. Nie jest chyba przypadkiem, że grupa polityczna, „Action Francaise" [17], której sztandarowe hasło brzmiało: „Naprzód polityka!", zapisała się w historii skrajnym nacjonalizmem i antysemityzmem.

Współcześnie eliminowanie moralności z polityki dokonuje się pod przykrywką „realizmu". Polityk musi liczyć się z faktami — dowodzą fachowcy od „Realpolitik". Musi odsunąć na

[14] Dosadny przykład takiego stanowiska odnotował w swej autobiografii Lech Wałęsa. Kiedy w czasie przymusowego odosobnienia po 13 grudnia 1981 w Chylicach przedstawił władzom propozycję wyprowadzenia strajkujących górników kopalni Wujek na powierzchnię, usłyszał taką oto ocenę swojej osoby: „Panie Wałęsa, pan nigdy nie będzie politykiem, bo pan się boi krwi". L. Wałęsa, *Droga nadziei*, Kraków 1989, s. 247.

[15] L. Kołakowski, art. cyt., s. 16.

[16] Tamże, s. 21.

[17] Była to grupa skrajnie prawicowa, konserwatywna i monarchistyczna. Założona przez Charlesa Maurrasa, w ostatnich latach XIX wieku, działała pod kierunkiem do II wojny światowej. Por. *Historia Kościoła*, red. R. Aubert. Warszawa 1985, t. 5, s. 42; J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 275—276.

bok sentymenty, sympatie, a także racje etyczne i uznać rzeczywisty, aktualny układ sił za obowiązującą go miarę działania. [18] Romantyczne porywy, nawet w słusznej moralnie sprawie, nie na wiele się zdają.

Nie trzeba sięgać daleko, aby znaleźć przykłady takich „realistycznych" posunięć politycznych. W obfitości dostarcza ich przecież najnowsza historia Polski. Czy to we wrześniu 1939, czy na konferencji w Jałcie racje moralne, które stały za Polską, bez wahania składane były na ołtarzu zachodniej racji stanu. A w latach 1980—81 sympatiom ze strony społeczeństw Zachodu dla przemian społecznych i solidarnościowego ruchu odnowy, nie towarzyszyło przesadne poparcie sfer politycznych. Dominowała raczej obawa przed zakłóceniem względnie stabilnego porządku powojennego. Polska nie jest zresztą odosobnionym przykładem obowiązywania w polityce „prawa silniejszego". W konflikcie między Litwą a Rosją rządy „reszty świata" zachowują zdumiewającą powściągliwość polityczną. Teoretycznie uznają moralne prawo narodów do samostanowienia, a jednak z oficjalnym poparciem jednej strony i potępieniem drugiej wyczekują do momentu, kiedy szala konfliktu wyraźnie przechyli się na którąś stronę. Rację ma zatem jeden z naszych publicystów kiedy zauważa, że „na arenie międzynarodowej potępienie moralne jest raczej następstwem politycznego niepowodzenia niż jego przyczyną" [19].

Przeświadczenie o konieczności podporządkowania moralności — polityce niekoniecznie musi być pozbawionym skrupułów cynizmem. Owszem, zdarzają się przypadki „zimnego" deptania norm moralnych, albo obojętnego wzruszania ramion wobec rzekomo staroświeckich przesądów — zwłaszcza jeśli żądza władzy wciągnęła kogoś w swoje tryby. Wydaje się jednak, że za przekonaniem o dominacji polityki nad moralnością kryją się często naprawdę tragiczne dylematy. Ich próbkę zaprezentował kiedyś Stefan Kisielewski [20] z właściwym sobie mistrzostwem. Przykłady Roosevelta, który nie przyznał się do swej wiedzy o przygotowywanym nalocie na Pearl Harbour — aby przez dopuszczenie tej klęski skłonić Amerykanów do przystąpienia do „sprawiedliwej" wojny oraz Churchilla, który także mimo posiadanych informacji o planowa-

[18] Por. S. Pfürtner, dz. cyt., s. 108.

[19] A. Pospieszalski, *Argumentacja moralna w polityce*, „W drodze" 1989 nr 10 (194), s. 34.

[20] Por. Kisiel, *Filozofia, polityka, diabeł*, „Tygodnik Powszechny" 23—30. 12. 1984 nr 52—53 (1852—1853).

nym nalocie Niemców na Coventry nie kazał ewakuować ludności cywilnej — aby nie zdradzić się ze swej znajomości sztabowego szyfru nieprzyjaciela, posłużyły Kisielowi dla poparcia tezy, że „polityka wysokiego szczebla to w dużym stopniu domena diabła. Kieruje się ona własną (nie)moralnością, poświęca jednostkę dla zbiorowiska, tysiące istnień ludzkich dla milionów, miliony dla miliardów, mowy używa dla ukrycia myśli, a prawdę słów poświęca dla sukcesu czynów" [21]. Wszyscy ci, którzy parali się polityką ale tylko „chcieli dobrze", którzy byli w porządku i grali w otwarte karty — okazywali się nieskuteczni w swym działaniu. Przykładem może być generał Sikorski, gdyż „nic wielkiego mu się w życiu nie udało" Ci zaś, którzy — jak przystało na polityka — cenili się, a w dodatku potrafili ukrywać to przed opinią publiczną, np. Piłsudski (w przeciwieństwie do Dmowskiego), nie tylko osiągali sukcesy, ale i powszechny szacunek.[22]

Jak widać, teza Kisiela o „diabelskości" wielkiej polityki jest nie tyle łamaniem rąk nad przewrotnością jej adeptów, ile konstatacją tragiczności wyborów, które bywają podejmowane w jej obrębie. Wydaje się też swego rodzaju kapitulacją z racjonalnego zrozumienia tego, w jaki sposób działania podejmowane z najszlachetniejszych motywów, dla realizacji najbardziej wzniosłych celów, pociągają za sobą tak fatalne konsekwencje. Odpowiedź: „diabeł w tym wszystkim miesza" jest właściwie wyrazem bezradności wobec tego typu dylematów.

W omawianym modelu relacji między polityką a moralnością mieszczą się też ci wszyscy, którzy za uprawnione w polityce uznają instrumentalne traktowanie moralności. Postępują zgodnie z normami moralnymi nie ze względu na ich słuszność, ale dlatego, że są one ogólnie przyjęte. Ich przekroczenie mogłoby więc pociągnąć za sobą negatywne konsekwencje polityczne, natomiast ich realizacja — gwarantuje akceptację, uznanie społeczne i popularność. Potrafią też odpowiednio wyeksponować swoje szlachetne pociągnięcia, zbijając na tym maksymalnie duży kapitał polityczny.

Oczywiście, nikt nie kwestionuje, że przestrzeganie prawa moralnego zazwyczaj jest jednocześnie owocne i pożyteczne dla państwa i narodu. Należałoby więc życzyć sobie jak najwięcej polityków, którzy dostrzegają elementarną prawdę, że „polityka, aby była skuteczna w świecie określonych norm mo-

[21] Tamże.

ralnych, musi się do nich odwoływać, nie może ich negować" [23]. Na zarzut instrumentalizmu zasłuży dopiero ten polityk, dla którego względy moralne jako takie są zupełnie obojętne, uwzględnia je wyłącznie jako „mocną kartę" w swych rozgrywkach z przeciwnikami. Oczywiście, wobec złożoności motywów ludzkiego postępowania, rzadko mamy do czynienia z sytuacjami jednoznacznie czarno-białymi. [24]

Niejednoznaczne z etycznego punktu widzenia bywa wreszcie posługiwanie się w polityce argumentami moralnymi. Również na tym polu nierzadko zdarza się instrumentalizowanie moralności. Spotkać można nawet pogląd, że „posługiwanie się argumentacją moralną jest zawsze politycznie podejrzane. Widocznie protagoniście brak innych, subtelniejszych racji, skoro ucieka się do tak ciężkiej artylerii. A jeśli tak, to jego argumentacja moralna jest hipokryzją" [25]. Abstrahując od kategoryczności takiego stanowiska (zresztą sam autor w dalszych wywodach łagodzi je nieco i przyznaje, że „nośność takich argumentów jest zbyt duża, by można było ich zupełnie uniknąć" [26]), także współczesne polskie życie polityczne weryfikuje jego słuszność. Np. w kampanii przed czerwcowymi wyborami 1989 niektórzy kandydaci zamiast mądrych, wyważonych i konkretnych programów, serwowali swoim potencjalnym wyborcom ogólniki o poszanowaniu godności, praw człowieka i trosce ekologicznej. Siebie zaś przedstawiali najczęściej jako wzorowych katolików oraz uosobienie cnót moralnych i obywatelskich. Natomiast swego rodzaju „wytrychem", mającym otwierać wszystkie drzwi i z góry gwarantować kredyt zaufania nowo powstającym w Polsce partiom, są zasady katolickiej nauki społecznej, na które prawie każda z nich się powołuje. Oczywiście, ogólne zasady etyczne nie zastąpią niedostatków programowych, zaś wobec powszechności

[22] Por. tamże.

[23] A. Szczypiorski. *Z notatnika stanu rzeczy*, Poznań 1989, s. 10.

[24] Np. interesującą analizę czynników, które prawdopodobnie przesądziły nie tylko w ogóle o dopuszczeniu do procesu morderców ks. Popiełuszki, ale i o jego publicznym charakterze, przeprowadza Szczypiorski. Podaje następującą ich listę: „Kwestia pozyskania choćby niewielkiego kapitału zaufania społecznego. Kwestia dobrych obyczajów publicznych. Kwestia ocalenia wątłych, ale wciąż jeszcze żywych iluzji za granicą. Kwestia zadośćuczynienia żądaniom Kościoła i narodu." I konkluduje: „to są także względy taktyki politycznej (...) ale mają inny wymiar, ponieważ zawarty w nich jest jakiś sens moralny." Tamże, s. 102.

[25] A. Pospieszalski, art. cyt., s. 31.

[26] Tamże.

zjawiska także polityczna skuteczność takich zabiegów bywa wątpliwa. Warto więc, aby ci, którzy zbyt pośpiesznie uciekają się do absolutności norm etycznych, wzięli pod uwagę, że „w demokracjach argumentów natury moralnej używa się ostrożnie" [27].

3. DOMINACJA MORALNOSCI NAD POLITYKĄ

Przeciwnym krańcem możliwych relacji między omawianymi dziedzinami jest podporządkowanie polityki sferze moralności, albo nawet zredukowanie polityki do moralności. Uznaje się przy tym, że moralność posiada tak wielką przewagę nad polityką, iż jej żądania wcale nie muszą uwzględniać autonomii polityki, zaś określone instancje (moralne lub kościelne), uzurpujące sobie prawo do najwłaściwszej wykładni moralności, mogą bezkarnie przekreślać swoistość praw sfery politycznej i narzucać jej swoje racje. Jeśli rzeczywiście tak się dzieje, wtedy zasadny jest zarzut o „mieszaniu się" do polityki i nieuprawnionym kwestionowaniu autentycznych kompetencji odpowiedzialnych polityków. Taka sytuacja staje się ogromnie niebezpieczna dla prawidłowego rozwoju życia politycznego zwłaszcza wówczas, gdy wspomniane instancje same posiadają ambicje polityczne, a nawet przejmują władzę. Wówczas, w imię jedynie słusznej moralności, trzeba — oczywiście — zawiesić dopuszczalność pluralizmu politycznego i zakwestionować zasadność istnienia w społeczeństwie różnych tendencji i grup. W ten sposób automatycznie wyeliminuje się możliwość wystąpienia w społeczeństwie jakichkolwiek konfliktów politycznych. Jeśli zaś mimo to ujawnią się one, nie środki polityczne posłużą do ich rozwiązania.

Doświadczenia historyczne pokazują jednak, że nieodłączną konsekwencją odrzucenia jednej z tych nielicznych wartości podstawowych, której strzec winno państwo, czyli pluralizmu, jest zupełne sparaliżowanie życia politycznego, a także zaprowadzenie całego systemu kontroli społecznej. Trzeba przecież stale czuwać nad tym, czy przypadkiem obywatele nie odchodzą od usankcjonowanej odgórnie „jedynie słusznej linii" moralnej i religijnej. Niezbędny okazuje się więc rozbudowany system policyjny i cenzura dla kontroli każdej dziedziny życia, zarówno publicznego, jak i prywatnego. [28]

[27] Tamże.
[28] Por. S. Pfürtner, dz. cyt., s. 108—109.

W takiej charakterystyce wypaczonego modelu relacji między polityką a moralnością ludzie XX wieku bez trudu odnajdą współczesne totalitarne państwa ideologiczne, których „właściciele" czuli się posiadaczami prawdy, także prawdy moralnej. Co więcej, były to państwa quasi teokratyczne, „karykaturalne imitacje teokracji" — jak je określa Kołakowski.[29]

Teokracja zaś, w różnych swych wersjach, niewątpliwie stanowi odmianę omawianego modelu kwestionowania odrębności porządku politycznego. Wszechobejmujący porządek boski nie pozostawia miejsca dla żadnej autonomicznej sfery. Również polityka zostaje zupełnie pochłonięta. Pokusa teokratyczna, obecna również w historycznym chrześcijaństwie, jest „bardzo naturalną pokusą świadomości religijnej: bo któż ma większe prawo do rządzenia niż Bóg i naznaczeni przez Boga przywódcy?"[30] Konsekwentne w tym kontekście wydaje się roszczenie Kościoła do supremacji nad władzami państwowymi. Wprawdzie dotyczy ono wyłącznie spraw duchowych (miecz fizyczny ma być podporządkowany mieczowi duchowemu — jak to czytamy w bulli Bonifacego VIII z 1302 r. „Unam Sanctam"[31]), ale każdorazowo interpretacja znaczenia terminu „sprawy duchowe" nie mogła być pozbawiona dwuznaczności. Przecież sprawy świeckie też mają wymiar moralny, duchowy i w tym sensie nie są obojętne dla naszego zbawienia.[32] Dlatego też aspiracje Kościoła do podporządkowania sobie dziedziny politycznej wydawały się wręcz realizacją jego misji profetycznej.

Jak już wspomniano, w historii najnowszej swoistą odmianą teokracji były państwa totalitarne, w których stara pokusa uzyskała „niemal doskonałą formę" Zrealizowane utopie „Nowego Ładu" pozbyły się bowiem „rozróżnienia pomiędzy władzami świeckimi a religijnymi, koncentrując w jednym miejscu duchową i fizyczną władzę"[33].

We współczesnym chrześcijaństwie świadomość teokratyczna wydaje się zanikać (jest ona nadal bardzo żywa w islamie).[34] Jej szczątkową odmianą są marzenia, obecne także w postkomunistycznej Polsce, o stworzeniu takiej katolickiej partii politycznej, która grupowałaby wszystkich katolików i cie-

[29] Por. L. Kołakowski, art. cyt., s. 28.
[30] A. Pospieszalski, art. cyt., s. 37.
[31] Por. *Historia Kościoła*, dz. cyt., t. 2, Warszawa 1988, s. 258.
[32] Por. L. Kołakowski, art. cyt., s. 22.
[33] Tamże, s. 28.
[34] Por. A. Pospieszalski, art. cyt., s. 37.

szyła się wyłącznym poparciem Kościoła. Natomiast w społeczeństwach o utrwalonych nawykach demokratycznych nawet partie chadeckie precyzują, iż są nie tyle „partiami chrześcijańskimi", ile „partiami o inspiracji chrześcijańskiej". [35]

Niezależnie od form ograniczania samodzielności polityki, albo nawet zupełnej jej redukcji do moralności lub religii, paradoksalnym skutkiem tego zabiegu jest wypaczenie, zafałszowanie, albo nawet zupełne wyeliminowanie sfery „duchowej". Tak moralność, jak i religia nie mogą się bowiem obyć bez ożywiającej je wolności. Tymczasem, jak każda utopia, „marzenie teokratyczne zawiera, implicite czy explicite, wizję ludzkości, która pozbyła się przypadkowości, ryzyka a także wolności — wizję nieruchomej doskonałości, pozbawiającą ludzi możliwości grzeszenia i tym samym wolności" [36].

4. WZGLĘDNA AUTONOMIA POLITYKI

Skoro redukcja polityki do moralności, szczególnie w swej wersji teokratycznej, opiera się na utopijnym obrazie człowieka, odrzucenie tego antropologicznego fałszu wymaga w konsekwencji uznania autonomii polityki. [37] Po trwających całe wieki sporach doktrynalnych, po okresie konfliktów między państwem a Kościołem o zakres kompetencji, polityka stała się niezależna od religijno-moralnych doktryn i instytucji (przynajmniej w cywilizacji zachodniej), a Kościół wyrzekł się roszczeń teokratycznych i w licznych oświadczeniach wyraźnie zaakceptował autonomię rzeczywistości ziemskich, w tym polityki. [38] Nie bez wpływu na proces krystalizacji takiego stanowiska wydaje się być utrata przez Kościół jego świeckiej potęgi. Ponieważ zaś „wyrwanie się spod kurateli religii było niezbędnym warunkiem późniejszej ekspansji twórczego potencjału ludzkości" [39], proces autonomizacji polityki, gospo-

[35] Por. J. Zabłocki, art. cyt.
[36] L. Kołakowski, art. cyt., s. 24.
[37] Zdaniem Kołakowskiego, „względna autonomia polityki musi być zaakceptowana jako składnik nieuniknionej ludzkiej niedoskonałości". Tamże.
[38] Por. np.: „Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne." (KDK, 76): „Ewangelizacja wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji, w tym także wymiaru politycznego, nie oznacza negacji autonomii rzeczywistości politycznej, podobnie jak dziedziny gospodarki ,kultury, techniki itd., każdej we właściwym jej porządku." (Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej, 63).
[39] L. Kołakowski, art. cyt., s. 21.

darki, nauki, sztuki itp. słusznie bywa określany jako „nowa felix culpa". [40]

Ta uroczyście proklamowana autonomia nie oznacza jednak wolności od wartości, jest jedynie autonomią „względną" Po oświeceniowych ambicjach do absolutnej neutralności poszczególnych dziedzin życia, które w różnych odmianach były żywe także później, np. w neopozytywizmie, dziś już przekonanie o niemożliwości ponadwartościowego myślenia politycznego staje się coraz bardziej powszechne. Każda filozofia polityczna opiera się przecież na jakimś obrazie człowieka jako istoty posiadającej określone cele. Niezależnie od różnych możliwych dróg ich realizacji, działalność polityczna nie jest więc wolna od wartości. [41] Jeśli służy człowiekowi, jeśli — zgodnie z określeniem Jana Pawła II — rzeczywiście jest „roztropną troską o dobro wspólne" (*Laborem exercens* 20), zasługuje na pozytywną ocenę moralną. Dlatego też zasadne domaganie się od państwa światopoglądowej czy ideologicznej neutralności nie jest równoznaczne z niemożliwym do spełnienia żądaniem neutralności aksjologicznej. Żaden system: gospodarczy, społeczny, polityczny nie jest przecież czystą naturą. Każdy jest ludzkim systemem, funkcjonującym w obrębie pewnego porządku społecznego. Jako taki zaś musi być zakotwiczony w pewnym systemie wartości lub norm. [42] Również istnienie wspólnoty politycznej musi być oparte na consensusie co do tzw. wartości podstawowych, których kodyfikację stanowi zwykle konstytucja. Gdyby i z nich zrezygnować oraz gdyby wartości te nie były jednocześnie żywe w świadomości moralnej ogółu obywateli, zapanowałby totalny chaos i to nie tylko moralny, ale właśnie społeczno-polityczny. Tam bowiem, gdzie zanika elementarne zaufanie międzyludzkie, tam następuje rozkład życia społecznego. Wskutek zasadniczej niewiarygodności dany system polityczny stałby się niezdolny do zawierania umów, a życie publiczne zostałoby zdominowane strachem, intrygami, oportunizmem. W krańcowych przypadkach dochodziłoby do wojen lub rewolucji. [43]

W związku z taką możliwością wynaturzenia życia politycz-

---

[40] Por. tamże.

[41] Por. R. Henning, *Politische Ethik*, w: *Katholisches Soziallexikon*, dz. cyt., s. 2185.

[42] Por. G Briefs, *Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft*, w: tenże, *Gewerkschaftsprobleme in unserer Zeit. Beiträge zur Standortbestimmung*, Frankfurt am Main 1966, s. 198.

[43] Por. S. Pfürtner, dz. cyt., s. 110—111.

nego, Kościół nigdy nie zrezygnował z uprawnień do osądu moralnego tej dziedziny. Dlatego też uroczystym deklaracjom autonomii sfery polityki zawsze towarzyszyło stanowcze domaganie się możliwości nieskrępowanego wyrażania oceny moralnej spraw politycznych.[44] W przekonaniu, że cała rzeczywistość podlega porządkowi boskiemu, a więc także jego prawu moralnemu, Kościół nie może się zresztą wyrzec głoszenia reguł o ważności uniwersalnej. Zawsze, „w porę i nie w porę", ma pełnić swą funkcję profetyczną. Kiedy zaś w obrębie określonych struktur politycznych nie przestrzega się podstawowych praw człowieka i przeszkadza ludziom w dążeniu do zbawienia, wówczas tym bardziej pożądana jest jego krytyczna i oceniająca interwencja. W obliczu niedoskonałego porządku społecznego Kościół winien być stale „opozycją moralną".[45]

Jednak w dziedzinie polityki pozytywne wymagania moralne należy stawiać dopiero wtedy, kiedy to jest absolutnie niezbędne. Jak zauważył Oskar von Nell-Breuning, moralność jest dobrem rzadkim i — podobnie jak z innych dóbr rzadkich w przyrodzie — należy korzystać z niej bardzo oszczędnie i stosować rzadko. To, co dobre i słuszne winno znaleźć „naturalne środowisko" właściwie zorganizowanych instytucji i struktur społecznych, tak, aby dobro realizowało się w trakcie normalnego funkcjonowania danej instytucji, tj. bez nadzwyczajnych apeli i wysiłków moralnych. Niektórzy stoją nawet na stanowisku, że postulatowi minimalizacji wymogów etycznych należy przypisać rangę prawa. Brzmiałoby ono: „im więcej wymagań etycznych uda się uniknąć, tym lepsze osiąga się efekty".[46]

Konstatacja „autonomii" polityki oznacza uznanie, że obowiązują w niej swoiste prawa, właściwe wyłącznie tej dziedzinie. Nie oznacza jednak jej oderwania od moralności. W prawdzie konkretnych postulatów politycznych nie można po prostu wyprowadzić z zasad etycznych, ale jednak muszą one jakoś mieścić się w obszarze uznanych wartości podstawowych.

---

[44] Por. np.: „Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę (...) w wydawaniu oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz" (KDK, 76).

[45] Por. J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna"*, „Chrześcijanin w świecie" 1982 nr 1 (103) s. 1—12.

[46] G. Briefs, *Laissez—faire Pluralismus. Demokratie und Wirtschaft des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1966, s. 69.

Na tym z kolei polega „względność" autonomii polityki.

Jak widać, dziedzinę polityczną charakteryzuje nie tylko swoistość „polityczna", ale także swoistość moralna. Jej dokładna analiza nie mieści się już jednak w ramach zakreślonych tytułem tego artykułu.

Typen der Relation zwischen Politik und Moral

Zusammenfassung

Im Artikel werden einer kritischen Analyse die theoretisch möglichen und faktisch eingenomenen Standpunkte in der Frage des Verhältnisses zwischen Politik und Moral unterzogen. Man kann vier folgende Orientierungen unterscheiden: 1) absolute Autonomie der Politik, 2) die Moral ist der Politik untergeordnet, 3) die Politik ist der Moral untergeordnet, 4) relative Autonomie der Politik.

Die Ansichten, daß die Sphäre der Politik und Moral sich gänzlich ausschließen (1), kommt aus der Aufklärung und heute findet man sie in den Konzeptionen der sog. pragmatischen Politik. Ihnen liegt ein sehr enges und instrumentalisches Verstehen der Politik zu Grunde.

Die Überzeugung vom Dominieren der Politik über die Moral (2) behauptet, daß im Fall eines Konflikts zwischen moralischen Gründen und politischen, müßen die ersten weichen. Hier verzichtet der Politiker auf „reine Hände", mehr, er ist verpflichtet die Realpolitik zu verwirklichen. Dieser Standpunkt versteht die Politik als Kampf um die Macht, in welchem die Moral instrumental behandelt wird. Manchmal wiederum ist er der Ausdruck der Ratlosigkeit des Politikers vor der Tragik moralischer Entscheidungen.

Die Unterordnung der Politik unter die Moral (3) in der theokratischen Version oder in neuzeitlichen ideologischen totalitären Systemen hebt den Pluralismus auf und vernichtet vollkommen das politische Leben. Paradokserweise wird dadurch die Moral selbst verfälscht, da sie doch ohne Freiheit nicht bestehen kann.

Der überzeugenste Standpunkt ist derjenige, der der Politik eine relative Autonomie zuschreibt (4). Die Politik hat eigene Gesetze, aber sie verzichtet nicht auf die Bindung an die Sphäre der Moral. Jede gesellschaftlich-politische Ordnung ist auf einem Wertesystem gegründet. Die Werte sind die Bedingung der Existenz jeder gesellschaftlich-politischen Ordnung.

A. Dylus