

Szymon OSSOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Problematyka etyki politycznej w badaniach politologicznych

Związki pomiędzy etyką i moralnością a polityką, choć ich pierwszych analiz można doszukiwać się już w dziełach starożytnych, przez długi czas nie budziły szerszego zainteresowania w gronie polskich przedstawicieli nauk politycznych. Tematyka ta częściej poruszana była w pracach filozofów niż politologów. Skutkiem tego jest traktowanie etyki politycznej jako problematyki drugorzędnej, znajdującej się na obrzeżach głównego nurtu rozważań etycznych. Dla filozofa i etyka, polityka jest tylko jedną z wielu płaszczyzn badawczych, i to płaszczyzną nie najważniejszą. Natomiast dla politologa badającego kwestie etyczne w sposób oczywisty sednem i istotą tych rozważań jest polityka. Niestety, zdecydowana większość badających etykę polityczną politologów niewiele różni się w podejściu do badanej problematyki od filozofów i etyków. W publikacjach na temat etyki politycznej dominują rozważania o dopuszczalnych wzorcach zachowań u polityków. Badacze próbują odpowiedzieć więc na pytania w rodzaju: czy polityk powinien być uczciwy, czy dopuszczalne jest w polityce kłamstwo, czy też – jak politycy powinni postępować w życiu prywatnym i zawodowym. Gdy już padną na nie odpowiedzi, autorzy podejmują próbę opisu rzeczywistych zachowań polityków, stawiając przy okazji liczne postulaty dotyczące pożądanego sposobu ich postępowania. Dość rzadko przedstawiane w ten sposób wnioski analizuje się w oparciu o określony system etyczny. W tych nielicznych przypadkach oparciem jest głównie chrześcijańska (katolicka) etyka społeczna, traktowana jako uniwersalne źródło i katalog norm etycznych. I choć lata 90. przyniosły pewien wzrost zainteresowania tą dyscypliną wśród badaczy, a specyfika Sejmu IV kadencji (jak się później okazało także V kadencji), zwłaszcza zachowanie zasiadających wówczas na poselskich ławach polityków, spowodowała dalszy wzrost zainteresowania etyką polityczną, to jednak wyraźny prym w tej dziedzinie wiedzy i wiodą nadal filozofowie, etycy oraz publicyści¹.

¹ W dyskursie publicznym problematyka etyki politycznej sprowadzana jest głównie do oceny zachowania konkretnych polityków. Pojawiają się wówczas, głów-

Powściągliwość politologów wynikała być może z obawy przed osądzeniem o brak obiektywizmu, z „pozytywistycznego” rozumienia naukowości i próby osiągnięcia obiektywności poprzez eliminowanie tego, co subiektywne. Również powszechna dziś chęć redukcji materiału politologicznego, która zapewni, że pozostaną tylko fakty, ogranicza możliwości badawcze autorów reprezentujących naukę o polityce. Największym ograniczeniem dla politologa badającego problematykę etyki politycznej jest więc traktowanie politologii jako nauki wolnej od elementów wartościujących i koncentrowanie się całkowicie na wiernym odzwierciedlaniu tego, co „obiektywnie” dane². W rezultacie przedstawiciele nauki o polityce z rezerwą, a może i z obawą podchodzą do tematu etyki politycznej. Znikoma ilość publikacji na ten temat jest tego odzwierciedleniem. Z drugiej strony od kilku lat coraz częściej można spotkać się z ocenami postępowania polskich polityków, najczęściej zresztą negatywnymi. Ten widoczny rozdźwięk pomiędzy ciągle rosnącą popularnością tematu, a brakiem solidnej podbudowy teoretycznej rodzi uzasadnione obawy, że kwestia etyki politycznej na długo pozostanie domeną filozofów i publicystów, z oczywistą szkodą dla politologii.

Niniejszy tekst pokazuje najczęstsze sposoby analizy problematyki związków etyki i moralności z polityką. Aktualny stan badań nad etyką polityczną w Polsce związany jest przede wszystkim z błędnym metodologicznym założeniem o istnieniu jednej etyki uniwersalnej, traktowanej jako wzorzec (dotyczy to głównie etyki chrześcijańskiej) oraz traktowaniem obu sfer – etyki i polityki – jako oddzielnych płaszczyzn, pomiędzy którymi zachodzą od czasu do czasu pewne relacje.

Pojęcia etyka i moralność są obecne w terminologii naukowej, w publicystyce, jaki i w języku zwykłego człowieka, w tym także w języku polityków. Każdy człowiek stosuje je codziennie podejmując się różnego rodzaju ocen, z reguły traktując je synonimicznie lub nie przywiązując wagi do ich znaczenia. W efekcie większość polemik, w tym również część tekstów naukowych, ogranicza się zasadniczo do kwestii wtórnych

nie ze strony publicystów i dziennikarzy, liczne głosy o „nieetyczności” postępowania, o upadku, a nawet braku kultury politycznej itd. Jednak także i w tym przypadku dominują oceny zachowań, a brak całościowej analizy problematyki etyki politycznej. W efekcie zachowania podlegają często ocenie wedle kryteriów etycznych, rzadko jednak etyczno-politycznych.

² Por. W. Paradowska, R. Paradowski, *Władza i prawo. Filozoficzne podstawy wyboru politycznego i teorii polityki*, „Przegląd Politologiczny” 2004, nr 2, s. 7.

z punktu widzenia politologicznej analizy. Poprzez spłykanie całej analizy głównie do ocen konkretnych zachowań z punktu widzenia poglądów oceniającego, zagubiono gdzieś nie tyle analizę etyki, co przede wszystkim traktowanej jako drugorzędny obiekt zainteresowania (także niestety przez samych politologów) etyki politycznej. Nie dziwi więc, że T. Ślipko wymieniając nauki, z którymi etyka wchodzi w styczność, nic nie pisze o nauce o polityce, ograniczając się do psychologii, socjologii, etnologii i tzw. nauki o moralności³. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje również, tyleż banalne, co istotne stwierdzenie J. Hołówki, iż „etyka jest dziedziną o licznych powiązaniach interdyscyplinarnych, przez co rozwiązanie trudnych problemów moralnych wymaga uwzględnienia faktów z wielu dziedzin nauki i życia”. Niestety, także on nie wspomina o politologii, obok filozofii wymieniając psychologię, socjologię, teologię, a nawet historię obyczajów, socjobiologię i literaturę piękną⁴.

Natomiast z punktu widzenia rozważań na temat etyki politycznej interesująca jest systematyka zaproponowana przez J. Hołówkę. Całość życia moralnego podzielił on na pięć sfer, wyróżniając etykę indywidualną, moralność seksualną, dobrowolne zobowiązania, moralność społeczną i wreszcie etykę polityczną⁵. Następnie podkreślił, iż każdą z tych sfer można analizować w perspektywie określonej teorii etycznej. Próbując usystematyzować poglądy, jakie dominowały w historii, wyróżnił kilka jego zdaniem najważniejszych teorii etycznych, które „nie wymagają przyjęcia konkretnych założeń religijnych, politycznych ani społecznych”, kładą natomiast nacisk na niezależność i bezstronność norm moralnych⁶. Są to formalizm, utylitaryzm, etyka cnoty, etyka miłości bliźniego, etyka umowy społecznej i teoria uprawnień.

Należy też pamiętać, że etymologia terminu etyka sięga starożytnej Grecji. Wywodzi się on od greckiego słowa *ethikos*, które nawiązuje do *ethos*⁷, czyli „charakteru”, a które najczęściej tłumaczone jest jako „zwy-

³ Zob. T. Ślipko, *Etyka*, w: *Słownik społeczny*, pod red. B. Szlachty, Kraków 2004, s. 248–249.

⁴ Zob. J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2001, s. 9.

⁵ Ibidem, s. 11.

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ Nie należy jednak tych pojęć ze sobą mylić. Ethos (czy też etos) to styl życia jakiejś społeczności, ogólna orientacja jakiejś kultury, przyjęta przez nią hierarchia wartości. Gdy przykładowo dyskutujemy nad problemem, czy szacunek dla człowieka pozwala lekarzowi na stosowanie środków wpływających na zmianę charakteru pacjenta, to zajmujemy się nie ethosem, lecz etyką. Ethosem zajmujemy się wtedy, gdy

czaj” lub „obyczaj”. Należy jednak pamiętać, że termin *ethos* (etos) stosuje się do grup, a nie do jednostek, a poza tym zakres pojęciowy *ethosu* jest szerszy niż *etyki*⁸. Za twórcę pojęcia *etyki* powszechnie uznaje się Arystotelesa, autora trzech traktatów poświęconych kwestiom etycznym, trzech *etyk* – *Nikomachejskiej*, *Eudemejskiej* i *Wielkiej*⁹. Dla Arystotelesa *etyka* to dziedzina filozofii praktycznej. Jak pisał: „skoro zamierzamy mówić o problemach etycznych, należy najpierw zastanowić się, jakiej nauki częścią jest moralność. Krótko mówiąc, wydaje się ona częścią nie innej nauki, jak tylko polityki. W polityce bowiem nie może niczego dokonać ten, kto nie posiada określonej cechy, tzn. kto nie jest moralnie wartościowy. A być człowiekiem moralnie wartościowym znaczy: posiadać cnoty”. Arystoteles wyraźnie podkreślał, iż jeżeli ktoś zamierza czynnie uczestniczyć w życiu politycznym, musi być moralnie wartościowym człowiekiem. Powstaje jednak pytanie, z punktu widzenia jakiej moralności, należy tę wartościowość oceniać. Poza tym zdaniem Arystotelesa rozważania nad moralnością są częścią i punktem wyjścia nauki o państwie. Sądził też, że „słusznie te rozważania nazywa się politycznymi, a nie etycznymi”¹⁰.

Zdaniem M. Midgley, są dwa szeroko akceptowane i generalizujące sposoby udzielania odpowiedzi na pytanie o pochodzenie *etyki*. Jeden pochodzący od Greków i Hobbesa, drugi będący wytworem myśli chrze-

stwierdzamy, iż członkowie jakiejś grupy mają tendencję do rozwiązywania sposobów metodami siłowymi, lub wolą ciężiej pracować by mieć większe zarobki. Zob. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000, s. 7–8.

⁸ Zob. P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, Poznań 1995, s. 11. Por. T. Styczeń, *Etyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1983 s. 58. Z tym, że ten autor *ethos* tłumaczy jako zwyczaj i obyczaj, a *ethikos* jako obyczajowy. Można się jednak spotkać z nieco bardziej odmienną definicją etymologiczną. T. Ślipko wyróżnił bowiem *ethos* i *oethos*. I choć oba oznaczają zwyczaj lub obyczaj, to jednak znaczenie słowa *oethos* jest szersze, gdyż oznacza ono także usposobienie, charakter, zachowanie się. Natomiast oba te słowa weszły do języków nowożytnych w rzeczownikowej formie *ethica*, pod którym kryje się również znaczenie słowa moralność. Zob. T. Ślipko, *Etyka*, op. cit., s. 248.

⁹ Należy jednak podkreślić, że nie ma powszechnej zgodności co do autorstwa *Etyki wielkiej*. Często uznaje się ją za kompilację z dwóch poprzednich dzieł, sporządzoną już po śmierci Arystotelesa. Również autorstwo *Etyki Eudemejskiej* zostało poddane w wątpliwość. Pojawił się pogląd, iż napisał ją niejaki Eudemos, za czym przemawiać miało istnienie pewnych różnic pomiędzy tym dziełem a *Etyką Nikomachejską*. W. Wróblewski, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, Warszawa 1977, s. IX–XI.

¹⁰ Arystoteles, *Etyka wielka*, op. cit., s. 3.

ścijańskiej. Pierwszy wyjaśnia etykę jako narzędzie egoistycznej roztropności¹¹ i związany jest zdaniem autorki z mitem umowy społecznej, traktowanym jako jej początek. Chęć przeżycia skłoniła bowiem ludzi do wypracowania pewnych reguł w trakcie targu pomiędzy przystępującymi doń osobami¹². Drugi natomiast poprzez „konieczność podjęcia próby doprowadzenia do zgodności naszej niedoskonałej natury z wolą Boga”. Mitem początku jest tu upadek człowieka, będący przyczyną niedoskonałości w naturze ludzkiej¹³. To jednak nie tylko dwie koncepcje pochodzenia etyki, lecz przede wszystkim nieco uproszczone definicje wartości podstawowych dla dwóch rodzajów etyki – autorytarnej i demokratycznej.

Z kolei moralność wywodzi się z łacińskiego słowa *moralis*, oznaczającego dosłownie również „zwyczaj” lub „obyczaj”, dotyczy jednak nie tyle charakteru osoby, która je spełnia, lecz tego, jakie czyny są słuszne, a jakie nie. Z takiego rozróżnienia wynika, że moralność jest dziedziną decyzji i czynów, etyka natomiast teoretycznym nad nią namysłem¹⁴. Nie znaczy to jednak, że moralność, będąca przedmiotem etyki, jest pojęciem jednoznacznym. Jako przedmiot etyki opisowej, moralność jest społeczną formą kontroli, rodzajem systemu normatywnego, najbliższego obyczajowi i prawu, adresowaną do człowieka traktowanego zarówno jako element społeczności, jak i indywiduum. W takim rozumieniu jej podstawowymi elementami są oceny, normy, sankcje, wzory osobowe oraz idee. Jeżeli natomiast moralność sama staje się przedmiotem ocen i wartościowania, jeśli wysuwane są wobec niej określone postulaty modyfikacji jej elementów, jeśli proponuje się nowy system wartości moralnych, wówczas staje się ona przedmiotem etyki normatywnej¹⁵. Niesynonimiczne rozumienie etyki i moralności równie wyraźnie ukazał Kalita, określając moralność, niemal identycznie jak wcześniej Vardy i Grosch, jako dziedzinę decyzji i czynów ludzkich, sposobów postępowania z punktu

¹¹ Wydaje się, że sprowadzanie umowy do porozumienia egoizmów jest zbyt daleko idącym uproszczeniem.

¹² Oczywiście w sensie symbolicznym a nie realistycznym.

¹³ Zob. M. Midgley, *Pochodzenie etyki*, w: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, Warszawa 1998, s. 30. Autorka podkreśla bowiem, iż jej zdaniem chrześcijaństwo nie wyjaśnia należyte, dlaczego należy być posłusznym Bogu. Nie ma więc tu uzasadnienia dla bardzo licznych i złożonych ideałów i standardów kształtujących się wokół idei Boga. Z kolei ograniczanie etyki do umowy jest jej zdaniem mało realistyczne i przez to nie oddające należyte złożoności etyki. Ibidem, s. 31.

¹⁴ Zob. P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, op. cit., s. 11–12.

¹⁵ Zob. *Mały słownik etyczny*, pod red. S. Jedynaka, Bydgoszcz 1999, s. 167.

widzenia dobra i zła. W tym ujęciu do moralności zalicza również zespół wartości, norm i wzorów postępowania, które akceptuje bądź jednostka, bądź grupa społeczna, a które są przez nie oceniane przez pryzmat dobra i zła. Dla porównania, etykę określił Kalita jako teorię moralności, filozofię moralności, znów niemal identycznie jak wspomniani Vardy i Grosch, jako teoretyczny namysł nad moralnością oraz nad sobą samą jako dziedziną refleksji¹⁶. Zdaniem Gałkowskiego powszechne utożsamianie etyki i moralności spowodowane jest brakiem precyzji w myśli i języku. Moralność to według niego pojęcie określające „faktyczny sposób postępowania, faktycznie żywione poglądy przez jakąś grupę społeczną”. Autor nie zapomina, że moralność to również pewne zalecenia dotyczące postępowania, a wynikające z przyjęcia jakiegoś systemu ideowego, w którym to ujęciu jest moralność „bliska pojęciu etyki”¹⁷.

Powyższe rozważania natury definicyjnej pokazują, że zarówno termin etyka, jak i moralność nastęrczają problem nie tylko z ich zdefiniowaniem, lecz przede wszystkim z ich precyzyjnym powiązaniem ze sferą polityki. Dlatego też z jednej strony wzajemne relacje pomiędzy etyką i polityką również pozostać muszą sprawą niejednoznaczną, zwłaszcza, gdy niemal tak często jak o związkach polityki z etyką, mówi się o jej związkach z moralnością. Z drugiej jednak całość problematyki najtrafniej oddaje termin etyki politycznej, wskazujący, iż kwestią podstawową we wzajemnych relacjach sfery polityki ze sferą etyki czy moralności są obowiązujące wartości i normy etyczne, a zachowania moralne są w gruncie rzeczy ich pochodną. Bowiem etykę należy zestawiać z systemami politycznymi, a moralność z zachowaniami polityków jako polityków. Mówiąc inaczej, trudno mówić o moralności przy ocenie pewnych zachowań bez odniesienia ich do określonej etyki. Wynika to z faktu, że w pewnym uproszczeniu, etykę traktować można po prostu jako system norm, natomiast moralność jako zachowania podlegające ocenie ze względu na ich zgodność (lub nie) z tak rozumianą etyką, a więc z konkretnymi normami etycznymi. Oczywiście, powszechne jest zamienne traktowanie obu terminów, także wśród ludzi nauki. I nie chodzi tu o próbę walki z tą prawidłowością, gdyż skazana by była ona na porażkę. Świadomość istnienia tych rozbieżności umożliwia jednak rzeczową i co za tym idzie

¹⁶ Zob. Z. Kalita, *Wprowadzenie*, w: *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, oprac. Z. Kalita, Wrocław 2001, s. 10.

¹⁷ J. Gałkowski, *Etyka i polityka*, w: *Etyka w polityce*, pod red. J. Gałkowskiego, G. Schreiber, Warszawa 2000, s. 37 i n.

lepszą analizę licznych, prezentowanych poglądów, dotyczących zarówno samych prób definicji, jak i nakreślenia głównych problemów związanych z problematyką etyki politycznej. Dlatego też od kwestii definicji etyki politycznej uciec nie można¹⁸. Zwłaszcza, że niemal każdy badacz zajmujący się kwestiami etyki i moralności w polityce starał się jakoś termin ten zdefiniować. Każda z tych definicji zwraca uwagę na pewne istotne kwestie, rozważania te nie prowadzą jednak do zadowalającego rozstrzygnięcia.

Zdaniem M. Szyszkowskiej, wzajemne relacje pomiędzy polityką a moralnością można sprowadzić do trzech zasadniczych sytuacji. Jej zdaniem pierwotnie dominowały poglądy o konieczności podporządkowania polityki moralności. Następnie wskazywano na odrębność tych sfer, zgodnie z założeniem, że moralność ogranicza się do kryteriów odróżniających dobro od zła, a polityka ocenia działania jedynie z punktu widzenia ich skuteczności bądź jej braku¹⁹. Natomiast trzeci pogląd głosi, iż polityka jest niemoralna, a politycy to ludzie silni i bezwzględni, kierujący się bardziej popędami niż rozumem²⁰. Szczególnie ważnym wydaje się jej stwierdzenie, iż polityka tak jak moralność jest nie tylko problemem teoretycznym, podejmowanym od czasów starożytnych po dziś, lecz w równym stopniu problem o znaczeniu praktycznym. Badaczka zwraca też uwagę, że wiązanie polityki z moralnością może przynieść niebezpieczeństwo, gdyż prowadzi do rozwiązań totalitarnych, kiedy to narzuca się obywatelom jedną koncepcję moralności²¹. Jest to jednak błędne rozumienie

¹⁸ Cz. Banach pytał „Czy politycy, głoszący *prawdę* o niemoralności polityki, nie chcą aby rozgrzeszono ich z odstępstw od zasad moralnych?”. W. Churchill mówił, że „By osiągnąć sukces w polityce, trzeba nieraz postępować wbrew wszelkim zasadom”. I stwierdzenie całkowicie odwrotne W. Stradomskiego – „Etyka polityków sprowadza się do prostej zasady: postępowanie zgodnie z interesem publicznym i prawem naturalnym”. Zob. *Kuchnia polityczna. Aforyzmy i wskazania dla polityków i nie tylko...*, zebrali i opracowali J. Glensk i W. Stradomski, Poznań 2001, s. 11–32.

¹⁹ Wynikało to zdaniem badaczki z faktu, że moralność to dziedzina, w której dochodzą do głosu kryteria dobra i zła, natomiast polityka ocenia te działania z punktu widzenia ich skuteczności. Skutek tego jest taki, iż często wielbi się zwycięzców, nie patrząc na metody, jakimi osiągnęli sukces. W takim ujęciu polityka jest immoralna – leży poza zakresem tego co dobre i złe. Szerzej patrz: M. Szyszkowska, *Wprowadzenie*, w: *Moralność w działaniach polityków ostatnich dziesięciu lat*, Materiały z konferencji zorganizowanej przez Komisję Kultury i Środków Przekazu pod patronatem Marszałka Senatu Longina Pastusiaka 7 maja 2002, Warszawa 2002, s. 7.

²⁰ Zob. M. Szyszkowska, *Wprowadzenie*, w: *Polityka a moralność*, pod red. M. Szyszkowskiej, T. Kozłowskiego, Warszawa 2001, s. 9–10.

²¹ Podkreśla, iż podważa to jedną z podstaw demokracji, jaką jest światopoglądowy pluralizm, w tym pluralizm moralny.

związków polityki i moralności. Poza tym taka pesymistyczna perspektywa może się urzeczywistnić tylko wtedy, gdy silny definiuje autorytarnie co dobre i co złe²². Badaczka nie ma jednak wątpliwości, że polityka powinna być zakorzeniona w wartościach wyższych, w określonych ideałach. W przeciwnym razie, zdaniem Szyszkowskiej, uzasadnieniem polityki staje się sprawowana przez władzę polityczną siła, co nie stoi jednak w sprzeczności z postulatem rządów fachowców²³.

B. Sutor słusznie twierdzi, że „polityki nigdy nie traktowano jako obszaru wolnego od wartości; nigdy nie uzasadniano i nie roztrząsano jej bez moralności”. Dodaje, iż „konieczność sformułowania ogólnych etycznych kryteriów na użytek polityki oraz wspólnej orientacji w zróżnicowanych grupach naszego pluralistycznego społeczeństwa wydaje się być szczególnie pilna”. To jasna deklaracja autora, który postulując budowę zwanego etycznego systemu normatywnego związanego ze sferą polityki, samą etykę polityczną definiuje jako „refleksję nad moralnymi podstawami polityki, nad jej pozytywnymi celami, nad dopuszczalnymi środkami, w końcu nad pożądanymi sposobami zachowań ludzkich w polityce. To etyka zajmująca się metodycznym badaniem stosunku pomiędzy polityką a moralnością, tj. refleksowaniem zasad i norm politycznego działania oraz porządku”²⁴. Praca Sutora zasługuje na uwagę, gdyż jest to jedna z niewielu, jeśli nie jedyna, zwarta koncepcja etyki politycznej. Zarazem jest ona ograniczona do etyki chrześcijańskiej. Tym samym punkt ciężkości przenosi się na etykę chrześcijańską i doktrynę katolicką w ogóle, co rodzi pytanie o typ polityki, przez tę doktrynę preferowany i determinowany. Sam autor wyraźnie podkreśla, iż etykę polityczną buduje na „fundamencie chrześcijańskiej nauki społecznej w wydaniu katolickim, a więc na gruncie tego, co tradycyjnie określa się jako katolicką naukę społeczną”²⁵. Potwierdza to również sama konstrukcja pracy, która w typowy

²² Zob. M. Szyszkowska, *Wprowadzenie*, w: *Polityka a moralność*, op. cit., s. 9–10. Zdaniem Szyszkowskiej, w polityce należy przestrzegać imperatywu praktycznego Kanta, nakazującego traktować każdego człowieka jako cel sam w sobie, a nie środek do realizacji celów. Postuluje również tworzenie w polityce, zamiast moralności, swoistego kodeksu honorowego, kodeksu przyzwoitego polityka, co jej zdaniem nie jest sprzeczne ze światopoglądowym pluralizmem.

²³ Zob. M. Szyszkowska, *Wprowadzenie*, w: *Moralność w działaniach polityków ostatnich dziesięciu lat*, op. cit., s. 8.

²⁴ B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 11–13.

²⁵ Ibidem, s. 13.

dla etyki chrześcijańskiej sposób podzielona została na część ogólną i szczegółową. Jednakże podstawowa teza pracy związana jest z wyróżnieniem dwóch filarów etyki politycznej – etyki politycznej instytucji oraz etyki politycznej cnót. Pierwsza związana jest z celami polityki, drugą ze środkami, sposobami działania i postępowaniem polityków. Brzmi ona: „etyka instytucji i etyka cnót muszą pozostawać we wzajemnej relacji”²⁶. Należy jednak postawić pytanie jakie cnoty odpowiadają jakim instytucjom, czy np. cnoty chrześcijańskie w ogóle odpowiadają instytucjom demokratycznym, czy tym ostatnim odpowiadają raczej cnoty obywatelskie. Sutor nie stara się nawet negować współczesnego pluralizmu i demokratycznej konstrukcji społeczeństw, jednakże stwierdzenie, iż kłopoty zachodnich demokracji „wynikają z niezrozumienia kategorii subiektywnej i obiektywnej wolności” musi budzić pewien niepokój²⁷. Zwłaszcza, iż otwarcie przyznaje, iż jego pomysł na etykę polityczną ma swoje najgłębsze uzasadnienie w biblijnym objawieniu²⁸, choć zaraz dodaje, że przedstawiona przez niego charakterystyka opiera się na racjach rozumowych. Jednakże największe zdziwienie budzą słowa Sutora, w których odcina się on od etyki normatywnej, dodając, iż jego etyka „nie oferuje rozwiązań, lecz opisuje zadania jako wyzwania zarówno dla naszych politycznych instytucji (etyka społeczna), jak i wobec nas samych (etyka indywidualna)”²⁹. Co nie przeszkadza mu jednak w stwierdzeniu konieczności oparcia etyki politycznej na fundamencie chrześcijańskiej nauki społecznej, jak również podkreślać dydaktyczne cele stawiane przed jego pracą. Największą zasługą Sutora jest podjęcie próby stworzenia syntezy całej problematyki – oczywiście w rzeczywistości nie całej, lecz jedynie widzianej z perspektywy doktryny Kościoła katolickiego³⁰.

²⁶ Ibidem, s. 14. Której to relacji jednak nie definiuje.

²⁷ Należy pamiętać, że sposób definiowania kategorii wolności to jedna z ważniejszych różnic pomiędzy myślą chrześcijańską a liberalno-demokratyczną. Na uwagę zasługuje też stwierdzenie Sutora, iż tak definiowana etyka polityczna wydaje się być nieodzownym wymogiem dla „ugruntowania i rozwijania kultury politycznego sporu wśród chrześcijan”. Kwestii kultury politycznej nie da się bowiem oddzielić od problematyki etyki politycznej.

²⁸ Przez co należy rozumieć określoną interpretację przekazu biblijnego. Sutor sprządza bowiem ów przekaz do zakazu spożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła.

²⁹ B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 17.

³⁰ Podejmując się próby syntezy podejmowanego zagadnienia, Sutor odcina się jednak od traktowania problemu w ramach analizy systemowej, podkreślając, iż systematyki nie należy w tym przypadku utożsamiać z systemem. Ibidem, s. 17.

Dlatego też, choć propozycje Sutora w wielu przypadkach ograniczają się do przybliżania mało istotnych dokumentów Kościoła katolickiego, to jednak warto przynajmniej niektóre jej aspekty pokrótce omówić³¹.

Nie może dziwić, iż swoje rozważanie zaczyna on od krytyki indywidualizmu, nie przypadkowo pisząc o nowo odkrytej przez chrześcijaństwo podmiotowości osoby (a nie jednostki) przez pryzmat pojęcia autonomii (a nie wolności)³², którą określa jako zdolność i uprawnienie wyznaczania sobie działania. W efekcie dostrzegając konflikt pomiędzy indywidualnością a społecznością, stwierdza, iż zachodzące pomiędzy nimi relacje są centralnym zagadnieniem etyki społecznej i politycznej³³. Następnie pisze o pryncypiach społecznych, rozumianych jako źródło czy założenia, będących zasadami działania w etyce indywidualnej i wytycznymi dla kształtowania porządku w etyce społecznej. Są to zasady solidarności, dobra wspólnego i pomocniczości. Pierwsza związana głównie ze sprawiedliwością jako celem nowoczesnego państwa. Druga, integralnie związana jest z kategorią państwa, gdyż tak właśnie często definiuje się podstawowy cel, dla którego to państwo istnieje. Jest to zarazem zasada najczęściej związana z problematyką etyki politycznej. Dobro wspólne jest wszakże integralnie związane z pewnym katalogiem wartości, przy czym, zdaniem Sutora, ich ochrona spoczywa w rękach państwa³⁴. Wydaje się, iż próbuje on przekonać czytelnika, że cnoty i zasady chrześcijańskie są najlepsze

³¹ Pomimo tego, że pretenduje on bardziej do miana ideologa niż politologa.

³² Należy pamiętać, że o ile wolność przysługuje każdej jednostce z samego faktu urodzenia, niejako „z natury”, o tyle autonomia to pewien zakres swobody przyznany przez wyższą instancję, przyznany „poddanym” przez „władzę”.

³³ Zob. B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 32.

³⁴ F. Lempa podkreśla, iż według Urzędu Nauczycielskiego Kościoła polityka jest dla Kościoła katolickiego „roztropną troską o dobro wspólne całego społeczeństwa i jednocześnie każdej osoby ludzkiej, która współtworzy wspólnotę polityczną, celem zagwarantowania im pełnego rozwoju”. Zob. F. Lempa, *Kościół katolicki a polityka*, w: *Polityka a moralność*, op. cit., s. 95. Również Łyko pisał, że w polityce „podstawowym kręgiem pojęciowym jest, a w każdym razie powinna być, idea czy ideologia dobra powszechnego ogółu obywateli państwa”. Dlatego też jego zdaniem współczesna polityka powinna urzeczywistniać w procesie sprawowania władzy właśnie ideały dobra publicznego. Por. Z. Łyko, *Etyczne wymiary polityki*, w: *Polityka a moralność*, op. cit., s. 14. Na kategorię dobra wspólnego zwraca uwagę również L. Pastusiak pisząc o znaczeniu celu dla polityki, politykę definiuje jako „świadoma działalność zmierzająca do określonego celu”. Co istotne, celem tym powinni być jego zdaniem właśnie dobro publiczne L. Pastusiak, *O kulturze i moralności w polityce*, w: *Moralność Polaków*, pod red. B. Gołębiowskiego, Łomża 2001, s. 123.

nie tylko dla samej polityki, lecz także dla polityki demokratycznej. Co ciekawe, są to według autora „elementarne wartości” demokratyczne pluralistycznego społeczeństwa, związane z zasadami, instytucjami i regułami wolnego państwa konstytucyjnego, co brzmi niemal jak teza liberalnych demokratów. Dużą rolę Sutor przywiązuje do zasady pomocniczości (subsidiarności), która jego zdaniem (z czym nie wszyscy się zgadzają) cieszy się uznaniem także wśród liberałów, gdyż pomniejszająca rolę państwa, została jednak sformułowana przeciw władzy państwowej, w celu ochrony praw rodziny i Kościoła, jako struktur „naturalnych”, mających rzekomo swe uzasadnienie w naturze ludzkiej. Ponadto subsydiarny charakter państwa związany jest z jego uniwersalną celowością nastawioną na realizację dobra wspólnego. Ważnym jest także zwrócenie uwagi przez Sutora na kwestie norm, będących skonkretyzowaniem wcześniej wspomnianych pryncypiów³⁵.

Znacznie ważniejszy jest sposób definiowania relacji pomiędzy polityką a etyką polityczną, zwłaszcza w związku z kategorią władzy. Przede wszystkim dla Sutora etyka polityczna „pyta w pierwszym rzędzie o ustawy i instytucje sprzyjające porządkowaniu współżycia i ugruntowując moralność w życiu zbiorowym, a także o moralne kwalifikacje obywateli i polityków”, jest więc „etyką instytucji i postaw”³⁶. Nie dziwi, iż politykę autor definiuje przede wszystkim poprzez tak ważną dla myśli chrześcijańskiej kategorię dobra wspólnego, które jego zdaniem należy realizować w oparciu o istniejący w danej społeczności splot wartości, praw, instytucji i relacji. Niestety, pomija całkowicie kluczową kwestię określenia kto owo dobro wspólne definiuje. Czy robi to społeczeństwo w trakcie publicznej debaty, czy jakaś forma władzy wyższej. Być może więc podkreślana przez Sutora rolę „władzy” powinno się interpretować w ten sposób, że to właśnie ona decyduje o tym, jak należy rozumieć owo dobro wspólne. Byłoby to zresztą zgodne z reprezentowanym przez niego chrześcijańskim spojrzeniem na źródło wartości. Za niezwykle ważne uznać należy natomiast zwrócenie uwagi na rolę etyki politycznej w legitymizacji porządku politycznego, w czym można by upatrywać się nawet załączków poglądu o związkach etyki politycznej z systemem politycznym. Sutor uznając ludzką potrzebę istnienia określonego wiążącego ładu społecznego, za słuszny uważa jednak taki, który odpowiada personalistycznej kon-

³⁵ Zob. B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 40–52.

³⁶ Ibidem, s. 54–55.

cepcji życia jednostki w społeczeństwie. Stwierdzenie wysoce dyskusyjne. Z pewnością nie można zgodzić się z kolejną myślą autora, w której pisze o etycznie neutralnej politologii, która może zająć się deskryptywną problematyką ładu, natomiast preskryptywny charakter proponowanego ładu, z uwagi na jego normatywność, związany jest z etyką polityczną. A więc pomimo słusznego zwrócenia uwagi na kwestię legitymizacji porządku politycznego, ukazuje samego siebie jako zwolennika rozdzielania rzekomo neutralnej etycznie politologii od etyki politycznej. W przeciwieństwie do etyki politycznej, politologia jest zdaniem Sutora pozbawiona sądów wartościujących. Nie sposób się z tym oczywiście zgodzić, bo choć etyka polityczna nie jest z pewnością jedną z najważniejszych płaszczyzn politologicznej analizy (ale jest nią z pewnością szersza kwestia aksjologii w polityce), to jednak trudno zaprzeczyć, iż nie da się jej oddzielić od tak ważnych specjalności czy problemów badawczych, jak filozofii polityki czy historii myśli politycznej, które są silnie nacechowane elementami „wartościującymi”, a więc zgodnie z tezą Sutora – „niepolitologiczne”³⁷.

Sutor krytykuje też często spotykany wśród chrześcijan pogląd, iż ustrój „socjalistyczny” bliższy jest Ewangelii niż inne, bardziej liberalne koncesje państwa. Kluczem jest dla Sutora bowiem umiejętne połączenie interesów poszczególnych obywateli z dobrem wspólnym, z czym akurat trudno się nie zgodzić. Z problematyką ustroju i porządku politycznego wiąże autor również tak istotne dla polityki problemy jak konflikty i kompromisy, które polityka stara się regulować, pisząc nawet o etyce kompromisu. Następnie pisze o etyce rządzenia, operując oczywiście głównie kategorią władzy, lecz nie zapominając również o konieczności zabiegania w demokratycznym społeczeństwie przez wybranych reprezentantów o legitymizację wśród trudnej do uchwycenia opinii publicznej³⁸. By po raz kolejny wrócić do definiowania etyki politycznej jako etyki społecznej, gdy padają pytania o ustawy, porządek i instytucje, oraz etyki indywidualnej, gdy mowa o etycznej postawie ludzi. Przy czym tym razem Sutor priorytetowo traktuje etykę instytucji, etykę cnót stawiając na drugim planie. Bowiem zgodzić się należy, iż z punktu widzenia etyki politycznej ważniejsza jest normotwórcza rola instytucji oraz ich wkład w zapewnienie podstawowych wolności poprzez ramy prawne i instytucjonalne, niż

³⁷ B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 57.

³⁸ Zob. ibidem, s. 68–75.

podejmowanie się moralnych ocen w stosunku do indywidualnych polityków. Co nie znaczy, że etyka może ignorować całkowicie etyczne kwalifikacje polityków. Zajmująca się tym aspektem etyka cnót nie jest sprawą marginalną³⁹. W efekcie tych rozważań Sutor kreśli wymiary etyki politycznej w formie trójkąta. Pisze z jednej strony o celach polityki, z których najważniejszy to dobro wspólne, z drugiej o środkach, związanych głównie z panującym porządkiem politycznym i funkcjonującymi w jego obrębie instytucjami oraz rządzącymi nimi regułami, wreszcie po trzecie o działaniach, w których zawiera się kwestia rozwiązywania konfliktów, dążenia do kompromisu oraz występowania cnót. Dochodzi więc tym razem do słusznego zresztą wniosku, że centralne miejsce zajmuje jednak kategoria polityki, a nie etyki⁴⁰.

Sutor przypisuje ważne miejsce również prawu i sprawiedliwości, które jego zdaniem muszą być zgodne. Prawo musi być ponadto związane z moralnością, choć należy je wyraźnie odróżniać. Krytykuje zarazem liberalizm za tezę o rozdziale prawa i moralności⁴¹, która jest jego zdaniem nie do utrzymania. I zgodzić by się należało z tym stwierdzeniem, gdyby nie nadmierne przywiązanie Sutora do idei prawa natury, definiowanej jako pewne wyobrażenia o prawie i sprawiedliwości, które stawiane są przez ludzi wyżej od obowiązującego prawa pozytywnego. Do prawa natury odwołujemy się jego zdaniem wówczas, gdy uznajemy konkretne rozwiązania prawne za niesprawiedliwe. Prawo naturalne może być darem istniejącego porządku świata (kosmosu), rozumu oraz oczywiście Boga. Jednak należy pamiętać, iż jest to chrześcijańskie rozumienie prawa natury jako czegoś co jest dane. Prawo to może być tymczasem rozumiane przynajmniej na dwa podstawowe sposoby, w zależności od tego czy defi-

³⁹ Sutor kwestie etyki cnót omawia w oparciu o starą doktrynę cnót kardynalnych – roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. Pierwsza odnosi się do rozumu, druga woli, trzecia uczucia, a ostatnia popędu. Ibidem, s. 88–93. Z drugiej jednak strony nie można zapominać, iż cnoty różnią się od siebie. Inne występują w chrześcijaństwie, inne w liberalnej demokracji, jeszcze inne mają charakter „potoczny”. Nie mówiąc już o wieloznaczności takich pojęć jak sprawiedliwość.

⁴⁰ Ibidem, s. 115. Należy pozytywnie ocenić skoncentrowanie się na podstawowej dla politologii kategorii polityki, choć wydaje się kłócić to z wcześniejszymi stwierdzeniami autora, dotyczącymi rzekomej neutralności politologii.

⁴¹ Gdyby ta teza miała być prawdziwa, to chodziłoby zapewne o oddzielenie prawa stanowionego demokratycznie od moralności narzucanej arbitralnie, np. przez autorytet władzy religijnej lub świeckiej.

niuje je autorytarna władza, czy sami obywatele. Ważniejszym problemem jest jednak kwestia sprawiedliwości, zdaniem autora najważniejsza współcześnie moralna cnota ludzka, określająca „co się komu należy”⁴². Koniec części ogólnej swojej pracy autor poświęcił zagadnieniom wiary, i tu widać jednak pewną sprzeczność. Jak sam wyraźnie stwierdza, chciał on stworzyć etykę polityczną dla każdego, bez względu na przekonania religijne, pomimo, iż ma ona podstawę w chrześcijańskiej koncepcji człowieka, społeczności i historii⁴³.

Część szczegółową Sutor poświęcił zagadnieniom etyki instytucji w odniesieniu do najważniejszych obszarów polityki, pisząc o wolności, kulturze, ekonomii czy pokoju. Jego zdaniem polityka dążąca do dobra wspólnego, powinna realizować trzy zasadnicze cele: wolności w polityce wewnętrznej, pokoju w międzynarodowej oraz sprawiedliwości w gospodarczej i socjalnej⁴⁴. Zdecydowanie najważniejszą wydaje się być kwestia wolności w państwie, jej też należy trochę miejsca poświęcić, zwłaszcza, iż już na początku tych rozważań Sutor przeciwstawia się nie tylko popularnej, ale wydaje się słusznej tezie, iż „nowożytna doktryna o umowie państwowej [nie wiedzieć czemu używa terminu umowa państwowa, a nie społeczna – Sz.O.] jest nie do pogodzenia z chrześcijańską nauką społeczną”. Jego zdaniem jest nie do pogodzenia tylko wówczas, gdy umowa stanowi pierwszy i jedyny sposób integracji ludzi, gdy to ona konstytuuje społeczeństwo (a tak przecież z idei umowy społecznej wynika). Można

⁴² B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 117–141. Sutor, powołując się na tradycję, wyróżnia trzy formy sprawiedliwości: zamienną (zasada wzajemności), legalną (wypełnianie obowiązków) oraz rozdzielczą (redystrybucja dóbr), zwaną „sprawiedliwością w stosunku do każdego”. Za najważniejszą należy uznać właśnie sprawiedliwość rozdzielczą, ona to jest bowiem, jak podkreśla autor, najpełniej związana z ustrojem i instytucjami demokratycznego państwa prawa, z współczesnym konstytucjonalizmem. Dlatego też za O. Höffe tą instytucjonalną formę sprawiedliwości nazwał sprawiedliwością polityczną. Ten tok myślenia prowadzi do zasad i teorii sprawiedliwości J. Rawlsa.

⁴³ Autor próbuje się przy tej okazji rozprawić z teologią polityczną, w tym i teologią wyzwolenia. Ma do tego oczywiście prawo, jednakże, jak sformułowana na konkretnym i cały czas przypominanym gruncie chrześcijańskim jego koncepcja etyki politycznej jest odpowiednia dla każdego, bez względu na wyznanie, pozostanie chyba jego tajemnicą. Zwłaszcza, że sam pisze, iż chrześcijańska nauka społeczna i oparta na niej etyka polityczna, bazują na prawdzie objawionej, z którą łączą m.in. poznanie rozumowe. Dlatego też obok cnót kardynalnych istotne znaczenie przypisuje również trzem cnotom teologicznym (chrześcijańskim) – wierze, nadziei i miłości, z których najważniejsza jest ta ostatnia.

⁴⁴ Zob. B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 179.

natomiast pogodzić umowę z chrześcijaństwem, gdy umowa tworzy polityczny związek i ustala jego porządek, a społeczność już istnieje jako twór naturalny. Taka, zgodna z chrześcijańską nauką społeczną umowa „konstytuuje nie istotę, ale historyczno-prawną rzeczywistość państwa”⁴⁵. A więc także, pomimo setek lat jawnej niechęci ze strony Kościoła, demokrację, która zdaniem autora może stanowić formę jej podstawowych idei. Demokracja taka musi być jednak poprzez rozwiązania konstytucyjne powiązana z pewnymi zasadami, z pewnym katalogiem wartości podstawowych, będących wypadkową stosunku pomiędzy wolnością a solidarnością. W tym kontekście zajmuje się on stosunkiem pomiędzy religiami, Kościołem a państwem – rozważania interesujące, lecz mało istotne dla poruszanej tu problematyki. Na dalszych kartach swojej książki Sutor zajmuje się coraz bardziej szczegółowymi kwestiami, opisując stosunek Kościoła katolickiego oraz chrześcijańskiej nauki społecznej do kapitalizmu, socjalizmu, rynku, własności, pracy, ekologii, a nawet rodziny i polityki rodzinnej państwa⁴⁶. Na koniec przechodzi do kwestii międzynarodowych, zwłaszcza związanych z problemem pokoju i wojny. Są to ciekawe rozważania na ważne i aktualne tematy, formułowane z pewnej perspektywy („chrześcijańskiej nauki społecznej”), bez większego jednak znaczenia. Praca Sutora, ważna, bo będąca próbą ujęcia całościowego, choć

⁴⁵ B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 184–185.

⁴⁶ Rodzina dla „nauki społecznej” Kościoła katolickiego jest sprawą fundamentalną, także Sutor podkreśla jej doniosłą rolę. Rodzina jest bowiem „wspólnotą naturalną”. W tym miejscu warto jednak zaznaczyć, że wpływ silnej rodziny na funkcjonowanie państwa nie jest jednoznaczny. S. M. Lipset i G. S. Lenz, zestawiając ze sobą Indeks Percepcji Korupcji tworzony przez Transparency International ze Światowym Sondażem Wartości, oraz z sondażem Freedom House, wykazują, iż nastawione dużo bardziej wspólnotowo i prorodzinnie od państw protestanckich kraje katolickie są bardziej skorumpowane. Wprowadzają oni pojęcie „amoralnego familizmu”, sformułowane przez E. Banfielda, którego skrajnym przypadkiem jest mafia, lecz które dotyczy kultur pozbawionych wartości kolektywnych i jednocześnie bardzo silnie przywiązanych do więzów rodzinnych. Sprzyja temu m.in. niedopuszczalność rozwodów, bezwarunkowym obowiązkiem szacunku dla rodziców, bez względu na ich wady. Taki familizm jest elementem pośrednim pomiędzy rodziną a korupcją. Ich wniosek jest jeden – kraje protestanckie są znacznie mniej skorumpowane od innych, zwłaszcza od tych, w których istotną rolę odgrywa Kościół katolicki, wykazujący większą „tolerancję” dla ludzkich słabości przez usprawiedliwienie i rozgrzeszenie. Wśród nich znajduje się większość krajów bloku wschodniego, w tym Polska. S. M. Lipset, G. S. Lenz, *Korupcja, kultura i funkcjonowanie rynków*, w: *Kultura ma znaczenie*, pod red. L. E. Harrisona, S. P. Huntingtona, Poznań 2003, s. 188–205.

tylko z perspektywy etyki chrześcijańskiej, pokazuje jednak udaną próbę przedstawienia tematu, wykraczającą poza dominujący sposób podejścia do politycznej etyki. Sutor nie ograniczył się tylko do formułowania szczegółowych reguł postępowania w konkretnych sytuacjach (choć to niestety dominuje), lecz również poświęcił nieco miejsca zasadom bardziej ogólnym. Podstawowa słabość tej pracy to ograniczenie się do chrześcijańskiej nauki społecznej, która, różni się jednak od podstawowych wartości i zasad konstytuujących współczesne zachodnie liberalne demokracje.

Z tego samego punktu widzenia, a mianowicie chrześcijańskiej nauki społecznej, do kwestii etyki politycznej podchodzi J. Majka, który wyróżnia dwa zasadnicze sposoby podchodzenia do etyki politycznej⁴⁷. Przede wszystkim część autorów za punkt wyjścia bierze wydarzenia historyczne, które następnie opisuje, analizuje i ocenia, dochodząc do różnych uogólnień, stwierdzeń, zaleceń, a nawet zasad. Jego zdaniem jest to etyka kazuistyczna, którą powinni zajmować się historycy, gdyż, poza „cennym materiałem ilustracyjnym”, niewiele z niej wynika dla etyki jako takiej. Bowiem historia nie daje podstaw do formułowania zasad etycznych⁴⁸. Druga grupa badaczy system zasad etycznych buduje „w oparciu o podstawowe aksjomaty myślenia etycznego i opisie oraz analizie instytucji społecznych pod kątem widzenia ich zgodności lub niezgodności z owymi zasadami”. Nie trudno się domyślić, że autor wybrał właśnie ten drugi sposób analizy, który krótko można scharakteryzować jako „dochodzenie od zasad do oceny”⁴⁹. Ujęcie Majki jest dobrą ilustracją autorytarnej wizji etyki politycznej, opartej na założeniu, że etyka jest tylko jedna, gdyż posiada wspólne podstawowe zasady, takie jak prawo naturalne, obejmując wszystkie działania człowieka. Autor ten idzie jednak znacznie dalej od Sutora, wyraźnie stwierdzając, iż nie jest możliwe opracowanie sensownego systemu etyki społecznej, a zwłaszcza politycznej, bez odwołania się do zasad chrześcijańskich⁵⁰.

⁴⁷ Należy podkreślić, iż autor etykę polityczną uważa za część etyki społecznej. Przypomnijmy, że nieco inaczej etykę polityczną umiejscawia Hołówka, stawiając ją obok moralności społecznej.

⁴⁸ Zob. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 317.

⁴⁹ Ibidem, s. 318.

⁵⁰ Ibidem, s. 10–12. Konsekwencje przyjęcia tego stanowiska okażą się oczywiste, jeśli przyjmiemy, że tylko system polityczny oparty na zasadach chrześcijańskich (a nie np. liberalno-demokratycznych) może z powodzeniem realizować zasady chrześcijańskie.

J. Muszyński rolę etyki w polityce sprowadza do zagadnienia pozycji i roli norm moralnych w stosunkach politycznych, wymieniając problem walki o władzę i jej sprawowanie oraz kwestię relacji pomiędzy władzą a społeczeństwem⁵¹. Problem niejednoznaczności pojęcia etyki w kontekście jej podziału na etykę normatywną i opisową, próbuje w swojej definicji rozwiązać B. Bombała. Posługując się obydwoma ujęciami, określa etykę polityki jako „dyscyplinę zajmującą się z jednej strony moralnym wymiarem działań i zachowań w świecie polityki, z drugiej strony zaś formułowaniem kryteriów etycznych, pozwalających politykom podejmować decyzje ze świadomością ich godziwości”⁵². Nasuwa się jednak pytanie, czy godziwość odnosi się w ogóle do sfery polityczności? Wydaje się, że nie chodzi tu w rzeczywistości o etykę polityczną tylko „zwykłą” etykę ludzkiej przyzwoitości.

Nieco inaczej wzajemne relacje pomiędzy etyką a polityką ujmuje H. Promieńska. Autorka twierdzi, że oba terminy mogą funkcjonować zarówno w sensie wartościującym, jak i aksjologicznie neutralnym⁵³. Poza tym, w niektórych sytuacjach przypisuje się im wartość opozycyjną w stosunku do historycznie utrwalonych konotacji danego terminu. Jej zdaniem etyka „na ogół funkcjonuje jako synonim systemu wartości wysokich moralnie oraz jako cecha formalna zbioru reguł i zasad postępowania, której wyróżnikiem jest spójność norm i kodeksowy charakter ich uporządkowania”. Promieńska podkreśla, że w tym drugim znaczeniu na plan pierwszy wysuwają się nie wartości, lecz sposób uporządkowania norm i zaleceń. Przez co słowo etyka wiązane jest z różnymi regulacjami zachowań, mających niewiele wspólnego z właściwie rozumianą etyką, czego sztandarowym i najczęściej przytaczanym przykładem jest „etyka złodziejska”, którą należy jednak traktować jako pewną metaforę. Zbyt szerokim ujęciem etyki jest również zdaniem autorki utożsamianie jej z regularnością i niełamaniem prawa, co ma miejsce m.in. w przypadku tzw. etyki parlamentarnej. Albowiem w tym przypadku może dojść do sankcji regulaminowych, których skutek jest zdecydowanie bardziej wymierny niż ma to miejsce w przypadku etyki w sensie właściwym, „gdzie

⁵¹ Zob. J. Muszyński, *Leksykon marketingu politycznego*, Wrocław 2001, s. 51.

⁵² B. Bombała, *Działalność polityczna z perspektywy personalistycznej*, w: *Etyka i polityka*, pod red. E. M. Marciniak, T. Mołodawy, K. A. Wojtaszczyka, Warszawa 2001, s. 311.

⁵³ W tym drugim, „neutralnym” sensie mamy do czynienia raczej z administracją niż polityką.

moralna ocena niewłaściwego zachowania pozostaje głównie w sferze opinii i osądu”, co ma z kolei potwierdzać bardzo mocno utrwalone pozytywne konotacje terminu etyka oraz jego funkcję perswazyjną⁵⁴. Badaczka podejmuje też rozważania nad definicją polityki. Na wstępie zaznacza, że nie ma tu prostej analogii pomiędzy wartościującym i neutralnym aksjologicznie użyciem tego terminu, jak miało to miejsce w przypadku etyki. Jej zdaniem termin polityka „zdaje się zawieszać pytanie o dobro, o cel, zatrzymując się na poziome pytań o metodę” realizacji celów. W związku z czym nie jest to słowo samodzielne aksjologicznie, przez co „domaga się orzecznika oceniającego” – *dobra, zła, skuteczna*, lub rodzajowego – *socjalna, narodowa*. To z kolei powoduje, że „polityka znacznie mocniej kojarzy się z taktyką postępowania doprowadzającą do realizacji określonych celów, aniżeli z oceną (i to w dodatku moralną) tychże celów”. W związku z czym autorka stwierdza, że „dla myślenia w kategoriach etycznych ważna jest wartość docelowa, autoteliczna, i jej wyróżnione miejsce w hierarchii pozostałych wartości, w polityce natomiast – głównie dobór środków i metod (strategia i taktyka), gwarantujących skuteczność osiągnięcia zamierzonych celów”⁵⁵.

Ważny problem funkcji etyki w stosunku do polityki podnosi Hołówka. Zauważa on, że można mówić o dwóch zasadniczych funkcjach etyki – o funkcji inspirującej i kontrolnej. Pogląd, iż etyka powinna inspirować politykę podnoszą kręgi związane z myślą chrześcijańską, w tym Jan Paweł II, czego przykładem są słowa papieża, iż „demokracja bez wartości prowadzi do totalitaryzmu”. Autor podkreśla, że na wartościach w jeszcze większej mierze opierają się inne niż demokracja systemy, prowadząc w efekcie do totalitaryzmów. W związku z czym przychyła się jednoznacznie do stwierdzenia, iż etyka powinna spełniać w stosunku do polityki wyłącznie funkcję kontrolną⁵⁶. Z czym trudno się jednak zgodzić. Takie stwierdzenie można potraktować albo jako pomylenie etyki w sensie ogólnym z etyką polityczną, albo negowanie moralności tej ostatniej.

Problem jednak w tym, że etyka chrześcijańska będąca podstawą do opisanych koncepcji etyki politycznej oparta jest na autorytecie, z uwagi

⁵⁴ Zob. H. Promieńska, *Czy polityka może i powinna pretendować do miana etyki społecznej?*, w: *Etyka i polityka*, pod red. E. M. Marciniaka, T. Mołdawy, K. A. Wojtaszczyka, Warszawa 2001, s. 10–11.

⁵⁵ Ibidem, s. 12–13.

⁵⁶ Zob. J. Hołówka, *Dyskusja*, w: *Etyka w polityce*, pod red. J. Gałkowskiego, G. Schreibera, op. cit., s. 74.

na status nadawcy norm, zasadniczo odmienny od statusu adresata. Demokracja bez wartości nie jest oczywiście możliwa, powstaje jednak pytanie, jakie wartości ją konstytuują. Nie wydaje się, by demokrację mogły konstruować wartości autorytarnie dane, na przykład wartości chrześcijańskie. Tylko demokratyczne wartości są właściwe dla demokracji. Zatem teza brzmi: formy etyki politycznej zależne są od tych wartości podstawowych, które są dla nich punktem odniesienia. Inny będzie punkt odniesienia demokratycznej, inny dla autorytarnej etyki politycznej.

Jedną z najczęściej poruszanych kwestii dotyczących etyki, w tym i etyki politycznej, jest problem istnienia wartości uniwersalnych. Jest on bardzo często poruszany przez przedstawicieli etyki chrześcijańskiej. Zwraca na to uwagę m.in. Sutor, słusznie podkreślając, iż chrześcijańska moralność często popełnia zasadniczy błąd „traktując normy jako twory ponadczasowe i niezienne”⁵⁷. Pogląd zwolenników etyki uniwersalnej dobrze oddają słowa Łyko, według którego niezależnie od systemów etycznych „istnieją uniwersalne normy moralne, decydujące o tzw. jedności moralnej świata, które powinny być przestrzegane przez wszystkich, zawsze i wszędzie”⁵⁸. Należy jednak pamiętać, iż zwolennicy uniwersalistycznego podejścia do etyki nie zawsze twierdzą, że istnieje jedna etyka uniwersalna, najlepiej jeszcze oparta na zamkniętym katalogu norm. Uznawanie istnienia odmiennych koncepcji etycznych nie przeszkadza natomiast wielu autorom w stwierdzeniu, iż tylko jedna etyka jest właściwa. W Polsce sprowadza się to do uniwersalizującej tendencji etyki chrześcijańskiej. Powyższy sposób myślenia najlepiej prezentuje F. Koneczny, zdaniem którego „[...] pośród systemów etycznych istnieje jeden przeznaczony dla całej ludzkości i dla całej nie tylko stosowny, lecz właśnie najstosowniejszy, mianowicie etyka katolicka”⁵⁹. Podąża on zresztą w swoich rozważaniach bardzo daleko, stwierdzając nawet, iż etyka katolicka jako typowa dla cywilizacji łacińskiej, jest jedyną etyką chrześcijańską⁶⁰. Zdaniem autora żadna cywilizacja nie może objąć swym zasięgiem wszystkich *ludów i krajów*. I choć jego zdaniem każdej cywilizacji można przypisać określony system etyczny, to tylko etyka katolicka może zostać przyjęta przez każdą z cywilizacji. Jest on natomiast przekonany, iż w obrębie jednej cywilizacji nie mogą współistnieć dwie etyki. Zdaniem Ko-

⁵⁷ B. Sutor, *Etyka polityczna*, op. cit., s. 65.

⁵⁸ Z. Łyko, *Etyczne wymiary polityki*, op. cit., s. 11.

⁵⁹ F. Koneczny, *Etyki a cywilizacje*, Krzeszowice 2004, s. 5.

⁶⁰ Ibidem, s. 35.

necznego „dwuetyczność marnuje i podkopuje życie zbiorowe, bo nie sposób złączyć do «wspólnego mianownika» ludzi, z których jedni uznają dobrem to właśnie, w czym inni upatrują zło”⁶¹. Istotne jest natomiast to, że jak zauważa Koneczny, „etyka jest nieodzowna dla życia publicznego”, choć oczywiście z jego punktu widzenia w cywilizacji łacińskiej (dla Konecznego to obszar Zachodniej Europy) może być nią tylko etyka katolicka⁶². Zwolennicy etyki uniwersalnej, reprezentujący w Polsce głównie chrześcijańskie podejście do etyki, twierdzą, iż niezależnie od występowania różnych systemów etycznych i poglądów moralnych, można wyodrębnić wśród ludzkości, jak pisze Łyko, „uniwersalne normy moralne, decydujące o tzw. jedności moralnej świata, które powinny być przestrzegane przez wszystkich, zawsze i wszędzie, płynące zresztą z przyrodzonej godności człowieka, a dotyczące pomyślności jednostkowej i wspólnotowej egzystencji ludzkiej”⁶³.

Natomiast przeciwnicy prawd absolutnych podkreślają, że „w konserwatywnym modelu świata wolność od decyzji można zdobyć przez posiadanie kodeksu, to znaczy zbioru materialnych nakazów etycznych, mającego charakter uhierarchizowanego, a zmierzającego do zupełności; kodeks mówi nam, które nakazy są bezwarunkowe, a które ograniczone okolicznościami, mówi także o tym, jakie wartości należy przekładać nad inne [...]. Kodeks ma przeobrazić świat wartości w kryształowy pejzaż, gdzie dowolna wartość daje się zawsze zlokalizować i zidentyfikować bez wątpliwości”⁶⁴. Przytoczone tu słowa L. Kołakowskiego wydają się dobrze oddawać sedno tego, co uznać można za całkowite zaprzeczenie istoty i założeń etycznego liberalizmu. Pragnienie posiadania kodeksu moralnego, wynikające zdaniem Kołakowskiego z pragnienia poczucia bezpieczeństwa oraz ułatwienia sobie życia poprzez ucieczkę od konieczności podejmowania niekiedy bardzo trudnych decyzji, jest bowiem charakterystyczne dla wszelkich systemów etycznych opartych na odgórnie narzuconych normach moralnych. W ten sposób pozbawia się jednostkę możliwości dokonywania wyborów etyczno-moralnych, które leżą przecież u podstaw systemu wartości liberalnych demokracji. W swojej idealnej wersji kodeks taki ma wszakże „automatycznie zlokalizować każdą

⁶¹ Ibidem, s. 21.

⁶² Ibidem, s. 40.

⁶³ Z. Łyko, *Etyczne wymiary polityki*, op. cit., s. 11–12.

⁶⁴ L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, w: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 152–153.

sytuację w świecie wartości, zredukować jej elementy do punktów na jednorodnej skali uniwersalnej, unicestwić pole wahań i stworzyć warunki pewności”. Z tego względu taki kodeks etyczny musi zakładać wiarę w homogeniczny charakter wartości. W efekcie „kodeksowe» postawy sprzyjają szczególnie hołdowaniu umysłom fanatycznych i nietolerancyjnych, ufnych w wyjątkową i absolutną wartość własnego systemu moralnego”⁶⁵.

Absolutyzm etyczny krytykował również M. Weber. Według niego polityk dążąc do władzy może służyć różnorodnym celom, w tym także etycznym, w związku z czym w kręgu zainteresowań wybitnego socjologa znalazły się również bardziej szczegółowe rozważania na temat związków etyki i polityki. Rozpoczyna je on od postawienia pytania o etos polityki jako „sprawy” i jej etyczne umiejscowienie w „obrębie całej moralnej ekonomii życiowej”. Słusznie stwierdza, że etyka może wystąpić w „wielce fatalnej pod względem moralnym roli”. W związku z czym niezbędna jest rzeczowość, rycerskość i przede wszystkim godność, natomiast nie „etyka”, która „tak naprawdę” oznacza brak godności obu stron (potencjalnego konfliktu) i jest często wykorzystywana jako instrument „własnej słuszności”. Następnie stawia pytanie, czy etyka nie ma z polityką nic wspólnego, czy też etyka obowiązuje tak samo w życiu politycznym jak i w każdym innym działaniu. „Czy rzeczywiście z punktu widzenia etycznych wymogów stawianych polityce zupełnie obojętny jest fakt, że posługuje się ona bardzo specyficznym środkiem: władzą, za którą stoi przemoc?” Weber określa społeczno-polityczne konsekwencje stosowania etyki Kazania na Górze, czyli absolutnej etyki Ewangelii. Jej sens jest taki – albo wszystko, albo nic. Zgodnie z tym polityk powie: „Nadstaw drugi policzek”, co eliminuje z kolei pytanie; jakim prawem bliźni bije. Jest więc pozbawiona godności. Ta etyka miłości każe bowiem nie przeciwstawiać się złu. A jak słusznie zauważa Weber, do polityka odnosi się stwierdzenie całkowicie przeciwne, gdyż on musi przeciwstawiać się złu, bo inaczej będzie za nie odpowiedzialny⁶⁶. Uwidacznia się tym samym największe negatywne następstwo, jakie niesie ze sobą etyka absolutna – jej nie interesują skutki. Dlatego też „wszelkie zorientowane etycznie działanie może opierać się na dwóch zasadniczo różnych od siebie, przeciwstawnych i nie dających się pogodzić maksymach: może ono kierować

⁶⁵ Ibidem, s. 162–171.

⁶⁶ Co odnosi się zresztą nie tylko do polityków. Zob. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków 1998.

się „etyką przekonań” lub „etyką odpowiedzialności”. Z ideą uświęcania środków przez cel w konflikcie stoi zdaniem Webera etyka przekonań, odrzuca ona bowiem z założenia każde działanie stosujące moralnie wątpliwe środki⁶⁷. Nie jest więc możliwe pogodzenie etyki przekonań i odpowiedzialności. Poza tym, jak twierdzi Weber, „nie można też etycznie zadekretować, jaki cel ma uświęcać jakie środki; jeżeli w ogóle robi się jakieś koncesje na rzecz tej zasady”. Tak rozumiana etyka polityczna stoi więc z tego punktu widzenia w oczywistej sprzeczności z każdą, opartą na etyce przekonań etyką religijną. „Wszystko bowiem do czego dąży się na drodze etyki odpowiedzialności poprzez działanie polityczne, które operuje środkami przemocy, stanowi zagrożenie dla „zbawienia duszy”. Gdy jednak szuka się tego zbawienia w walce religijnej, posługując się czystą etyką przekonań, wówczas może ono na tym ucierpieć i zostać zdyskredytowane na wiele pokoleń, albowiem brak w takiej postawie poczucia odpowiedzialności za skutki”⁶⁸. Pewna ograniczoność stanowiska Webera wynika stąd, że działania polityczne sprowadza on do samej przemocy.

P. Kimla wyraźnie stwierdza, iż ufundowana na etyce chrześcijańskiej etyka przekonań (utożsamia ją zresztą z etyką absolutną) jest budowana w oparciu o przeświadczenie, iż wszystkie normy zawarte są w dekalogu. Przypomina, iż funkcjonujące w „naszym kręgu kulturowym” na płaszczyźnie prywatnej normy etyczne wywodzą się najczęściej z etyki chrześcijańskiej i są następnie przenoszone w sferę polityki. Dokonuje przy tym wyraźnego, acz nieco mylącego rozróżnienia, traktując etykę przekonań jako etykę charakterystyczną dla etyki życia prywatnego zwykłego obywatela, natomiast etykę odpowiedzialności jako znacznie bliższą roli polityka, gdy tymczasem postępowanie charakterystyczne dla wyznawcy etyki przekonań jest silnie zakorzenione także w sferze decyzji politycznych. Klima etykę przekonań sprowadza do moralizatorskiego etosu humanistycznego, podkreślając, że stosowaniu utożsamianej z etyką przekonań etyki absolutnej towarzyszy komfort jasności, precyzji i bezwy-

⁶⁷ Należy jednak pamiętać, że dzieje się tak, gdyż środki uznawane za niemoralne przez inną etykę, etyka przekonań definiuje jako jak najbardziej moralne. Zresztą wbrew powyższym sugestiom, zasada „cel uświęca środki” jest dość typowa dla autorytarnej etyki religijnej. Właśnie dlatego demokracja jest dla chrześcijańskiej etyki społecznej jedynie jednym z możliwych środków do osiągnięcia ostatecznego celu. Jest więc jedną z wielu możliwych do wykorzystania procedur, a nie wartością samą w sobie.

⁶⁸ Ibidem, s. 108.

jątkowości reguł. Natomiast etykę odpowiedzialności wiąże z etosem politycznym rządzących elit i definiuje jako racjonalne zorganizowanie wspólnoty ryzyka. Ta polityczna etyka odpowiedzialności nie daje tej jasności, stale stawiając pytania o skutki podejmowanych działań, będące ostatecznym kryterium⁶⁹. S. Mocek wyraźnie podkreśla, iż etyka przekonań oparta jest na intencjach i wartościach, natomiast etyka odpowiedzialności kładzie nacisk na skutki i konsekwencje podejmowanych działań politycznych, odpowiadając postulowanemu przez Webera, biurokratyczno-racjonalnemu typowi politycznego panowania⁷⁰. Absolutyzm etyki przekonań widoczny jest również w dychotomicznym, czarno-białym podziale rzeczywistości wedle jednego kryterium – dobra lub zła. Świat widziany oczami wyznawcy etyki odpowiedzialności jest natomiast pełen różnych odcieni szarości, co skutkuje brakiem dogmatyzmu w działaniu, poważnym traktowaniem strony przeciwnej i wsłuchiwaniem się w jej racje, a przede wszystkim nie zakładaniem *a priori* jak u wyznawców etyki przekonań własnej nieomyślności oraz całkowitej pewności co do słuszności własnych pomysłów, poglądów i działań.

Zawarte w *Etyce bez kodeksu* poglądy Kołakowskiego podziela Z. Bauman, według którego przemija epoka, w której myśl i praktykę moralności ożywiała wiara w możliwość stworzenia jednoznacznego kodeksu etycznego. Jego zdaniem „kodeksu niezawodnego – obowiązującego powszechnie i wspartego na niezachwianych fundamentach – nie spisze się nigdy”. Zdaniem Baumana jednoznaczna moralność „wsparta na etyce o powszechnym walorze i niezawodnie ugruntowana, jest niemożliwa do osiągnięcia”⁷¹. Idąc dalej Bauman pisze, iż „pod maską propagowania etycznego uniwersalizmu, społeczeństwa nowoczesne kultywowały moralność zaściankową”. Ponadto stwierdza, że „ujawniając bezzasadność roszczeń władzy do roli jedyne go autora i szermierza moralności – perspektywa ponowoczesna demaskuje względność kodeksów etycznych, gdyż właśnie propagowane przez władze kodeksy i oceny moralne (lub nakazy powstrzymywania się od ocen), jakie kodeksy te zalecają, są «zaściankowe», choć kultywuje się je pod auspicjami władz o uniwersalizacyjnych ambicjach. To właśnie kodeksy etyczne są «względne», przypisane

⁶⁹ Zob. P. Kimla, *Etyka przekonań jako etyka polityczna*, w: *Etyka i polityka*, pod red. D. Probuckiej, Kraków 2005, s. 122–126.

⁷⁰ Zob. S. Mocek, *Etyka i polityka w optyce socjologicznej, Wcielenie politycznego diabła*, w: *Etyka i polityka*, pod red. D. Probuckiej, op. cit., s. 166.

⁷¹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 16–17.

do miejsca i czasu, a ich względność jest odzwierciedleniem czy osadem plemiennej parafiańszczyzny władz uzurpujących sobie autorytet etyczny. Zamiar przewyciężenia pluralizmu moralnego przez stanowienie praw przymusem usankcjonowanych, pod auspicjami zinstytucjonalizowanej władzy politycznej lub kulturalnej (co zgodnie sugerują popularne recepty na zwalczanie relatywizmu) może prowadzić tylko do radykalniejszego jeszcze, niż dotąd, wypierania moralności przez etykę, moralnej jaźni – przez kodeksy etyczne, odpowiedzialności moralnej przez konformizm wobec zalegalizowanych konwencji, autonomii przez heteronomię; może więc tylko pogłębić «rzeczywiście istniejący» relatywizm etyczny⁷². Należy wreszcie pamiętać, iż określone zachowanie może być traktowane za wzór w jednym systemie etycznym, natomiast w innym to samo zachowanie może skutkować nieprzyjawnymi sankcjami. Nie ma więc, bo być nie może jednej etyki, w tym i etyki politycznej, co nie znaczy jednak, iż różne systemy etyczne nie mogą bazować na pewnych wspólnych wartościach, w oparciu o które buduje się określone normy etyczne. Brak jednego jedyne systemu etycznego nie stoi również na przeszkodzie rozprzestrzenianiu się tendencji uniwersalizacyjnych. Można je zresztą z łatwością zaobserwować w niejednym z tych systemów. Jednak w każdym przypadku jest to przypisywanie uniwersalności stanowisku partykularnemu.

Z etyką polityczną często wiązany jest też problem kłamstwa i prawdy w polityce. Konstytutywne dla problematyki kłamstwa jest miejsce intencji na co zwraca uwagę Ossowska. Trudno się bowiem nie zgodzić, iż sam fakt udzielenia fałszywej wiadomości nie jest jeszcze kłamstwem. Do tego potrzeba jeszcze intencji wprowadzenia kogoś w błąd. Nie ma kłamstwa, gdy podając fałszywą wiadomość, równocześnie panuje u tej osoby przekonanie, że mówi prawdę. Doniosłość znaczenia owej intencji najlepiej wyrażają słowa badaczki, iż „intencja w definicji kłamstwa jest czynnikiem tak istotnym, że mówi się czasem o kłamstwie, gdy ktoś miał intencję wprowadzenia kogoś w błąd, jednakże nie wiedząc o tym, stwierdził fakt, który zaszedł naprawdę⁷³”. H. Promieńska uważa, iż ostatnio doszło na tym polu do pewnego przewartościowania. Albowiem tak jak kiedyś kłamstwo, choć uznawane za niedopuszczalną moralnie formę zachowania, w polityce mogło liczyć na daleko idącą wyrozumiałość, to obecnie kłamstwo będące prywatnym naruszeniem zasady prawdomówno-

⁷² Ibidem, s. 23.

⁷³ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 2000, s. 109.

ści może liczyć na zdecydowanie większą dozę wyrozumiałości, niż to samo kłamstwo w ustach polityka. Badaczka słusznie podkreśla, że w społeczeństwach demokratycznych rozbieżność głoszonych ideałów z praktyką, a więc i kłamstwo, dyskwalifikuje polityka i politykę, co ma jej zdaniem świadczyć o powolnym odchodzeniu od poglądu, iż to skuteczność jest najważniejszym polem oceny polityka⁷⁴. To, iż w nowoczesnych społeczeństwach coraz większego znaczenia nabiera uczciwość i stosowanie odpowiednich zasad w życiu politycznym, potwierdza również K. W. Studnicki-Gizbert, dodając, że od polityków wymaga się całkowitej uczciwości i unikania konfliktów interesów. Próbuje on wypośrodkować dwie tendencje – tę która zakłada triumf zasad etycznych, z drugą, niedocenającą presji politycznej, wymagającej ich stosowania. Próbuje to udowodnić twierdząc, iż „coraz częściej rządy podejrzane o nieuczciwość lub łamanie zasad etycznych ponoszą klęski wyborcze”⁷⁵.

Gałkowski twierdzi, iż dominuje pogląd, że w pewnych okolicznościach politycy mogą kłamać, choć jednocześnie zaznacza, że przyjęcie tej zasady po pierwsze wyróżnia niektórych obywateli (w końcu polityk to też obywatel), a po drugie jest sprzeczne z „powszechnym moralnym prawem do prawdy”. Stawia on bowiem sobie pytanie, „czy wszyscy ludzie mają prawo do każdej prawdy”, odpowiadając od razu – nie. A to dlatego, iż jest różnica pomiędzy kłamstwem a nieprzekazywaniem każdej prawdy każdemu, co wydaje się kwestią dyskusyjną. Choć z drugiej strony trudno nie przyznać mu racji, że „w życiu społecznym, jak w życiu prywatnym, jest również miejsce na tajemnicę”⁷⁶. Autor wyraźnie podkreśla jeszcze jedną negatywną cechę prawdy, a mianowicie, iż prawda nie znosi kompromisu, a więc jest sprzeczna z jedną z podstawowych zasad regulujących współczesny model uprawiania polityki⁷⁷. Warto jednak zaznaczyć, że nie każda definicja prawdy skutkuje konfliktem z zasadą kompromisu⁷⁸.

⁷⁴ Zob. H. Promieńska, *Czy polityka może i powinna pretendować do miana etyki społecznej?*, op. cit., s. 18.

⁷⁵ K. W. Studnicki-Gizbert, *Etyka polityczna*, „Dziś. Przegląd społeczny” 2003, nr 8, s. 45. Szczególnego znaczenia nabiera stwierdzenie autora, że „mówiąc i pisząc o wzroście znaczenia zasad etycznych w polityce praktycznej uderza mnie brak ogólnej teorii czy autorytatywnego tekstu”.

⁷⁶ J. Gałkowski, *Etyka i polityka*, op. cit., s. 49.

⁷⁷ Ibidem, s. 50.

⁷⁸ Nie jest z nim sprzeczna prawda rozumiana jako dążenie do dobra publicznego. W takim przypadku kompromis rozumiany jako rzeczowa debata raczej do tej prawdy przybliża, niż od niej oddala.

Wydaje się, iż jednym z ważniejszych problemów jest również kwestia traktowania etyki politycznej w kategoriach etyki zawodowej. Przede wszystkim trudno wówczas mówić o etyce politycznej czy też jak pisze Gałkowski – o etyce polityki. Etyka zawodowa narzuca bowiem sformułowanie etyka polityka czy też polityków. Gałkowski twierdzi, że o etyce zawodowej mówi się wówczas, gdy stawia się jej cele praktyczne, w przeciwieństwie do sytuacji, jaka ma miejsce, gdy celem etyki jest wyjaśnianie i uzasadnianie wartości i norm postępowania człowieka, a więc cel czysto teoretyczny. Jego zdaniem zawodową etykę polityków tworzy się, by uszlachetnić i udoskonalić działania na polu polityki⁷⁹.

I. Lazari-Pawłowska etykę zawodową definiuje „jako spisane normy odpowiadające na pytanie, jak ze względów moralnych przedstawiciele danego zwodu powinni, a jak nie powinni postępować”⁸⁰. Może ona występować w postaci norm zinstytucjonalizowanych, zwłaszcza kodeksów, czego doskonałym przykładem wydają się być Zasady Etyki Poselskiej, za których nieprzestrzeganie grozi odpowiedzialność określona Regulaminem Sejmu. Może również opierać się na luźnych bądź uporządkowanych indywidualnych propozycjach lub postulatach. Lazari-Pawłowska od tak rozumianej etyki zawodowej odróżnia przekonania moralne, jakie rzeczywiście dana grupa zawodowa reprezentuje, jak również moralność zawodową, czyli postępowanie danej grupy oceniane przez pryzmat kryteriów moralnych. A więc w sferze polityki powyższe rozumowanie jej zdaniem przedstawia się następująco. Otóż, zgodnie z Zasadami Etyki Poselskiej, poseł powinien być m.in. bezinteresowny. Taka norma, określająca jedną z powinności przedstawicieli tego specyficznego zawodu, zawarta została w tym dokumencie. Gdy tymczasem przekonania moralne znacznej grupy posłów (przyjmijmy na razie, że jedynie hipotetycznie) są takie, że akceptują zwyczaj otrzymywania ze strony lobbystów korzyści w zamian za określony zapis ustawy. Autorka słusznie porusza też kwestię wzajemnego stosunku poszczególnych etyk zawodowych do tzw. etyki ogólnej, której istnienie traktuje się najczęściej jako oczywistość, w dodatku nie wymagającą definiowania. Poza tym najczęściej niemal *a priori* zakłada się zgodność tych etyk – etyki ogólnej z daną etyką zawodową. Lazari-Pawłowska twierdzi, że teza ta da się obronić, jednakże tylko przy założeniu, że z pojęciem normy etycznej zazwyczaj jest definicyjnie

⁷⁹ Zob. J. Gałkowski, *Etyka i polityka*, op. cit., s. 38.

⁸⁰ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, w: *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, oprac. Z. Kalita, Wrocław 2001, s. 223.

związane zabieganie o cudze dobro, przez co wszelka etyka, zarówno ogólna, jak i szczegółowa, stanowi zbiór nakazów stojących na straży pozasobistego dobra jednostki, co jest właśnie tym czynnikiem wspólnym obu etyk. Niezwykle istotne, jeżeli nie najistotniejsze jest tu stwierdzenie badaczki, że „poszczególne etyki zawodowe stanowią odrębne, często wzajem niezgodne zespoły norm”⁸¹.

Problem etyki zawodowej porusza również Promieńska. Na wstępie podkreśla, że termin etyka często zawłaszczany jest właśnie przez regulacje dotyczące wykonywania określonego zawodu. Według autorki głosy nawołujące do tworzenia poszczególnych etyk zawodowych pojawiają się najczęściej w sytuacjach, kiedy coraz częściej dochodzi do naruszeń tradycyjnych wzorców postępowania, co z kolei może stanowić zagrożenie dla społeczeństwa. Jej zdaniem nie trzeba nikogo przekonywać o tym, iż współcześnie niebezpieczeństwo tego rodzaju związane jest przede wszystkim, oprócz biznesu i biologii molekularnej, właśnie przede wszystkim ze sferą polityki⁸². Natomiast Kalita etykę polityczną zalicza wprost do etyk zawodowych, które z kolei mieszczą się w ramach etyki szczegółowej⁸³.

Nie sposób jednak w pełni przedstawić problemu etyki zawodowej polityków bez próby odpowiedzi na pytanie, co rozumie się pod pojęciem – zawodowy polityk. Udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie próbuje m.in. B. A. Markiewicz, przywołując Webera. Jej zdaniem „wykonywanie zawodu polityka powinno się wiązać ze szczególnymi kwalifikacjami etycznymi”, rozumianymi jako ogólna rama, w której powinny mieścić się działania polityków zawodowych, rodzaj dobrych obyczajów, utrwalonych i przekształconych w nawyk. Samego polityka zawodowego określa jako polityka, parafrazując nieco Webera, który „żyje z i dla polityki”⁸⁴. A co na to Weber? Jego zdaniem pierwsi politycy zawodowi pojawili się w służbie książąt, jako osoby, które sami nie chcąc być charyzmatycznymi panami,

⁸¹ I. Lazari-Pawłowska, *Etyki zawodowe jako role społeczne*, op. cit., s. 224.

⁸² Zob. H. Promieńska, *Czy polityka może i powinna pretendować do miana etyki społecznej?*, op. cit., s. 12.

⁸³ Zob. Z. Kalita, *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, op. cit., s. 241–248. W tym przypadku etyka polityczna znajduje się niestety niejako na marginesie rozważań etycznych, obok etyki zawodu nauczyciela, etyki dziennikarskiej, etyki biznesu czy deontologii lekarskiej. Takie umiejscowienie etyki politycznej wydaje się niesłusznie pomniejszać jej rolę.

⁸⁴ B. A. Markiewicz, *Co to znaczy być politykiem zawodowym?*, w: *Etyka i polityka*, pod red. E. M. Marciniaka, T. Mołodawy, K. A. Wojtaszczyka, op. cit., s. 30–31.

podejmowali służbę u władców politycznych. Działalność na rzecz książąt przynosiła im dochody materialne, a zarazem stanowiła „ideową treść ich życia”. Według Webera politykę uprawiać można zasadniczo na trzy sposoby. Pierwszy, to tzw. polityk okazjonalny. Jest nim każdy człowiek od czasu do czasu biorący czynny udział w wyborach. Drugi, to polityk wykonujący swój zawód jako zawód uboczny. Dla nich polityka nie jest ani głównym źródłem zarobkowania, ani podstawowym polem działalności, którym jest jak podaje Weber, np. uczestnictwo w stowarzyszeniach czy też partyjnych ciałach doradczych. Wreszcie trzeci typ polityka, dla którego jest to zwód główny. Załączkiem tego sposobu uprawiania polityki było miasto jako związek polityczny. Tak rozumianą politykę (jako zawód) można według Webera traktować na dwa sposoby. Albo żyjąc dla niej, albo z niej, przy czym jak zaznacza sam mistrz, „nie jest to bynajmniej podział całkowicie rozłączny”⁸⁵. Z reguły występuje on łącznie, przynajmniej w sensie ideowym, choć często również i materialnym. Rozróżnienie to ma jednak aspekt dużo bardziej przyziemny ekonomiczny. „Z” polityki żyje ten, dla którego stanowi ona stałe (i podstawowe) źródło dochodu. „Dla” polityki żyje osoba niezależna finansowo, mająca wystarczające dochody z działalności pozapolitycznej, by nie traktować jej jako kolejny sposób powiększenia swoich dochodów. Poza tym człowiek taki, jak pisze Weber, powinien być gospodarczo „zbędny”, tzn. jego dochody nie mogą zależeć od jego bezpośredniego zaangażowania, taką osobą nie może być więc aktywny przedsiębiorca, lecz może być rentier, a więc generalizując – osoba mająca dochód bez pracy. Jak w takim razie odróżnić urzędnika od polityka? Weber odpowiada w ten sposób – urzędnikowi zawodowe powołanie zabrania uprawiania polityki. Zadanie urzędnika, to administrować i być przy tym bezstronnym. Polityk natomiast zawsze i bezwzględnie musi walczyć. Bowiem opowiedzenie się po jednej ze stron, walka, namiętność, to „elementy określające polityka”⁸⁶.

Na ważną kwestię zwrócił uwagę J. Jaskiernia, podkreślając, iż współcześnie wśród zawodów związanych z polityką pojawia się, także w Polsce, kategoria parlamentarzysty zawodowego, obok ministra czy wojewody, choć oczywiście nie wszyscy decydują się na status zawodowego posła lub senatora. Ważniejszym jest jednak ocena aktywności parlamentarzysty w kategoriach etyki, zwłaszcza motywacje, jakimi re-

⁸⁵ M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, op. cit., s. 62–64.

⁸⁶ Ibidem.

prezentanci kierują się w podejmowaniu decyzji⁸⁷. Zwraca on uwagę, że postulat etycznego zachowania parlamentarzystów nie może być oderwany od procesu artikulacji interesów. Jest to o tyle cenne, iż w analizie procesu politycznego widać tu wyraźnie położenie przez autora akcentu na kwestie reprezentacji, a nie tylko władzy. Z jego punktu widzenia najistotniejszym jest sposób artikulacji interesów, który powinien umożliwiać identyfikację interesów, określać reguły ich artikulowania oraz regulować procesy decyzyjne. Problemem systemowym jest więc dla Jaskierni nie samo oddziaływanie grup nacisku, czyli lobbying, lecz wykonywanie tej działalności zgodnie z prawem, w taki sposób, aby możliwa była identyfikacja interesów⁸⁸. Również dla J. Breczko kwestia zawodu polityka jest, obok relacji pomiędzy polityką a światopoglądem, kluczowym problemem w badaniach nad związkami pomiędzy polityką a moralnością⁸⁹. Pisząc o zawodzie polityka, wiąże go z problemem ludzkiej przyzwoitości. Polityk, próbując osiągnąć swoje cele natyka się na pytania moralne, które autor sprowadza do pytania o model porządnego człowieka, jaki polityk ten powinien propagować.

Rozważając etykę polityczną jako rodzaj deontologii – etyki zawodowej, nie sposób też pominąć prób czy postulatów tworzenia zasad na kształt kodeksów etycznych. Zwrócił na to uwagę J. Sokołowski, pisząc (krytycznie) o pomysłe stworzenia „kodeksu dobrego polityka”⁹⁰. Inicjatywę ustawodawczą w tej kwestii zainicjowała zresztą M. Szyszkowska, autorka projektu ustawy „Kodeks honorowy osób pełniących funkcje publiczne”. Sokołowski przypomina, iż kodeksy etyczne stosowane są głównie w wyspecjalizowanych dziedzinach życia, określając szczegółowe zasady wykonywania zawodu. Takich zasad nie widzi on natomiast w działalności politycznej, przypominając stale pojawiający się postulat,

⁸⁷ Zob. J. Jaskiernia, *Etyka parlamentarzysty a konflikt interesów w postępowaniu ustawodawczym*, w: *Etyka i polityka*, pod red. E. M. Marciniaka, T. Mołodawy, K. A. Wojtaszczyka, op. cit., s. 66.

⁸⁸ Ibidem, s. 70–71.

⁸⁹ Zob. J. Breczko, *Co metafizyk ma do powiedzenia politykowi i moralście*, w: *Polityka a moralność*, pod red. M. Szyszkowskiej, T. Kozłowskiego, op. cit., s. 49.

⁹⁰ J. Sokołowski, *Kodeks etyczny polityka. Uwagi i refleksje*, w: *Etyka i polityka*, pod red. D. Probućkiej, Kraków 2005, s. 130–131. Analizowany przez badacza pomysł pojawił się w czerwcu 2005 roku w programie Jacka Żakowskiego „Summa Zdarzeń”. Zawarte w propozycji zapisy określił on albo jako truizmy (należy działać dla dobra wspólnego), albo powtórzenia obowiązujących norm prawnych (zakaz łapownictwa) czy też zwyczajne pustosłowia (postępuj fair).

aby politycy byli ludźmi stojącymi na wyższym poziomie moralnym niż przeciętni obywatele, co zresztą rodzi nierozwiązywalny jak się wydaje konflikt z równie często artykułowanym wymogiem skuteczności działań politycznych. Ponadto zdaniem Sokołowskiego polityk jest zawieszony pomiędzy czterema, w praktyce nie do pogodzenia, płaszczyznami etycznymi, które wyznaczają głoszone przez niego poglądy, lojalność wobec wyborców i własnej partii oraz własne przekonania etyczne. I zgodzić się tu należy, że brak zasadności dla prób tworzenia tego rodzaju uregulowań, nie tylko ze względu na podkreślaną przez badacza sprzeczność oczekiwań wyborców, niemożność sformułowania uniwersalnych zasad (w szczególności ich zamkniętego katalogu) i wreszcie, pomimo deklaracji, praktyczna obojętność znacznej grupy wyborców na sposób postępowania ich własnych przedstawicieli⁹¹. Skoro sami nie postępują lepiej (a można zaryzykować twierdzenie że w praktyce dużo gorzej), brak im legitymacji do krytyki swoich przedstawicieli. Konieczne wydaje się więc dokonanie rozróżnienia na „polityków partyjnych” i przedstawicieli obywateli w ciałach uchwałodawczych. Na status „zawodowy” jednych i drugich rzutuje to, iż są reprezentantami różnych, przeciwstawnych interesów. Ci pierwsi kierują się w postępowaniu interesami partykularnymi. Natomiast faktyczni przedstawiciele swoich wyborców kierują się w swoich działaniach interesem publicznym⁹². Jest zresztą co najmniej wątpliwe, z punktu widzenia etyki politycznej liberalnej demokracji, pretendowanie „polityków partyjnych” do miana rzeczywistych przedstawicieli, poważnie traktujących ideę reprezentacji.

Przedstawione powyżej poglądy i problemy poruszane w trakcie rozważań nad etyką polityczną potwierdzają, że brak jest całościowego, systemowego ujęcia etyki politycznej jako istotnej płaszczyzny badawczej, czy wręcz osobnej subdyscypliny w ramach nauki o polityce. Omawiane tu kwestie, choć same w sobie stanowią istotne i ciekawe rozważania na różne tematy, nie tworzą jednak żadnej spójnej, całościowej propozycji badawczej. Są to ważne głosy w dyskusji nad problematyką etyki politycznej, ograniczające się jednak do analizy szczegółowych problemów. Dlatego też istnieje konieczność znalezienia właściwej metody dla badania etyki politycznej, z punktu widzenia nauki o polityce.

⁹¹ Ibidem, s. 132.

⁹² Ibidem.

Summary

The opinions presented in the paper and the problems raised in the considerations on political ethics confirm that there is no holistic, systematic approach to political ethics as a significant realm of research, or even a separate subdiscipline within political science. Although the issues discussed in the paper are significant and interesting, they do not create a cohesive and holistic research proposal. These are significant opinions in the discussion on the problem of political ethics, yet they are limited to the analysis of detailed issues. Therefore, it is necessary to identify an appropriate method to study political ethics from the point of view of political science.

