

Marian Szymonik

Moralny wymiar działalności politycznej

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 37/1, 62-74

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. MARIAN SZYMONIK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

MORALNY WYMIAR DZIAŁALNOŚCI POLITYCZNEJ

Bardzo szybko zachodzące zmiany na polu szeroko rozumianego życia społeczno-kulturowego we współczesnym świecie skłaniają do ciągłej refleksji, która byłaby w stanie ukazać zarówno ich genezę, jak i dać, jeśli nie ocenę, to przynajmniej trafny opis.

Postępująca globalizacja, zwłaszcza w dziedzinie funkcjonowania gospodarki, a także w sferze polityki (lokalny konflikt zbrojny stanowi dziś zagrożenie dla ładu politycznego całego świata), sprawia, że szczególnego znaczenia nabiera to, co jest nazywane standardami funkcjonowania nowoczesnych społeczeństw demokratycznych. W kontekście przeobrażeń cywilizacyjno-społecznych współczesnej doby niezmiernie ważne jest pytanie o rozumienie polityki, a także pytanie o etos polityka.

Wiele lat temu wielki francuski personalista Emanuel Mounier pisał w odniesieniu do kryzysu ekonomicznego z 1929 r., że nie da się go wytłumaczyć racjami czysto technicznymi, czyli zaczerpniętymi jedynie z dziedziny ekonomii. Jego zdaniem należało postawić problem, jakie racje moralne były przyczyną owego zła społecznego. Zło społeczne ma bowiem charakter zarówno ekonomiczny, jak i moralny, czyli leży zarówno w strukturach ekonomicznych, jak i we wnętrzu ludzkich serc. Dlatego też naprawa sytuacji gospodarczej wymaga zarówno rewolucji ekonomicznej, jak i duchowej¹. Myśli te mimo upływu lat nie straciły swej aktualności. Należy bowiem zgodzić się z tezą Mouniera, iż trzeba mówić łącznie o kryzysie ekonomicznym i duchowym. Twierdzi on, że kryzys duchowy sprowadza się do kryzysu człowieka europejskiego zrodzonego wspólnie ze światem mieszczańskim². Prawidłowa diagnoza sytuacji społeczno-kulturowej wymaga zauważenia wzajemnego oddziaływania czynników ekonomicznych i wartości duchowych³.

¹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, wybór i oprac. J. Zabłocki, Kraków 1964, s. 101–102.

² Tamże, s. 102.

³ „Kryzys struktur miesza się z kryzysem duchowym. Wśród oszalałej ekonomiki nauka rozwija się nieubłagane, rozdziela bogactwa, maści układy sił. Przegrupowują się klasy społeczne, klasy kierujące niszczeją w braku zdecydowania i kompetencji. W tym zamęcie państwo szuka swej drogi”. Tamże, s. 103.

Wydaje się, że powyższe postulaty Mounierowskiego personalizmu, odnoszące się do właściwego urządzenia życia społecznego na miarę człowieka jako osoby, nie straciły, mimo upływu czasu, na aktualności. Szczególnie cenny jest jego postulat solidarności tego, co duchowe i tego, co materialne z zachowaniem autonomii i niemieszania obydwu tych sfer⁴. W kontekście swoich dociekań francuski myśliciel bardzo trafnie ocenia miejsce myśli chrześcijańskiej w perspektywie zachodzących przeobrażeń społecznych. Jego zdaniem nie ma chrześcijańskiej doktryny społecznej czy politycznej, istnieje jednak wielka chrześcijańska inspiracja, która szerokim gestem przenika ludzką historię⁵.

Aby działalność polityczna mogła rzeczywiście przyczyniać się do budowy bardziej ludzkiego świata, powinna być jakby przesiąknięta duchem personalizmu, czyli musi respektować osobową godność człowieka jako wartość fundamentalną. W takim kontekście szczególnego znaczenia nabiera zaangażowanie chrześcijan w życie polityczne. Zaangażowanie to nie powinno mieć znamion konfesyjnej ideologizacji autonomicznych świeckich sfer ludzkiego życia, ale powinno być realizowane jako służba wartościom i nadawanie duchowego wymiaru strukturom społeczno-polityczno-ekonomicznym. Owo uduchowianie struktur należy odnosić zarówno do małych społeczności lokalnych, jak również do wielkich organizacji o wymiarze poniekąd globalnym.

1. Polityka na miarę osoby ludzkiej

Dość powszechnie rozumie się politykę jako wszystko to, co związane jest ze zdobywaniem i utrzymywaniem władzy w państwie. Takie rozumienie polityki jest zgodne z duchem greckiego słowa *politike*, które oznacza sztukę rządzenia państwem, ale zdaje się nie wyczerpywać całego bogactwa problematyki uprawiania polityki⁶. Ograniczenie bowiem rozumienia polityki do sztuki rządzenia grozić może, jak to określał Maritain, mechanicyzmem politycznym. Polityka staje się wówczas maszyną działającą według swoich zasad⁷. W ten sposób pojmuje się także współczesne standardy demokracji, dla której najważniejsze jest zachowanie procedur demokratycznych, a niekoniecznie określonych wartości. Seweryn Działowski w takim rozumieniu demokracji dostrzega zastosowanie imperatywu kategorycznego Kanta. Przyjęcie tego imperatywu sprawia, że demokracja jako pewien system polityczny może być wypełniona różnym układem wartości społecz-

⁴ Tamże, s. 105.

⁵ Tamże, s. 191.

⁶ S. Sarnowski, *Filozofia a polityka*, Bydgoszcz 2001, s. 13.

⁷ M. Zygmont, *Państwo przyjazne człowiekowi w ujęciu Jakuba Maritaina*, [w:] *Wokół archeologii słów i ich funkcjonowania. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Bańkowskiemu*, red. S. Podobiński, M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 550.

no-praktycznych. Istotne jest tylko to, aby procedury prawno-polityczne spełniały warunek imperatywu kantowskiego, czyli były powszechnie obowiązujące⁸.

Wydaje się jednak, że dla prawidłowego funkcjonowania życia społecznego, to znaczy takiego, które jest w stanie w pełni respektować godność osoby ludzkiej, bardzo istotną sprawą są treści, jakie z sobą niesie życie polityczne, a także wartości, jakie mogą być realizowane przy zachowaniu standardów i procedur demokratycznych. Można, dokonując trawestacji języka Fryderyka Nietzschego, postawić pytanie: czy współczesne państwo demokratyczne ma być kształtowane poza dobrem i złem? W wielu bowiem środowiskach politycznych i akademickich postuluje się dzisiaj neutralność etyczną i światopoglądową państwa, rozumianą bardzo rygorystycznie⁹.

W ten oto sposób mamy do czynienia ze swoistym paradoksem zachodzącym w łonie współczesnej kultury. Z jednej strony postępująca coraz bardziej demokratyzacja wszystkich obszarów życia społeczno-kulturowego zdaje się dobrze zabezpieczać realizację swobód obywatelskich, a przez to ugruntowywać ochronę ludzkiej godności. Z drugiej zaś strony nowoczesne życie społeczno-cywilizacyjne niesie z sobą całe spektrum treści, które – realizowane w imię demokracji – zagrażają elementarnemu rozumieniu ludzkiej godności. Można tu wymienić lansowanie antyrodzinnej i proaborcyjnej oraz proeutanzyjnej mentalności, a także kwestię granic ludzkiej ingerencji w tajemnicę ludzkiego życia w przypadku szeroko rozumianej inżynierii genetycznej.

Słuszna jest teza, iż źródeł takiego stanu rzeczy, który zdradza pewien kryzys rozumienia demokracji i prawa, należy szukać w błędnych koncepcjach człowieka. Należy w tym miejscu zauważyć, że szereg zjawisk zachodzących w obszarze życia polityczno-społecznego ma swe źródło w odejściu nowożytnej i współczesnej antropologii i etyki od rozstrzygnięć klasycznych w tej dziedzinie¹⁰. Klasyczne, platońsko-arystotelesowskie rozumienie polityki zamyka się poniekąd w sformułowaniu, iż jest ona „filozofią człowieka i spraw ludzkich i jako taka wchłania w siebie etykę”¹¹. Polityka w rozumieniu Platona i Arystotelesa określa przede wszystkim cele życia stowarzyszonego, którymi są: dobro, sprawiedliwość i szczęście. Następnie do zadań polityki należy określenie, jaka struktura państwa posłuży najlepiej realizacji tych celów. I wreszcie polityka określa możliwe formy ustrojowe państwa¹². W przekonaniu Arystotelesa na miano państwa zasługuje taka organizacja społeczna, która troszczy się o cnotę¹³. Człowiek, jako istota posia-

⁸ S. Dziamski, *Podstawy aksjologiczne demokracji*, [w:] *Filozofia a demokracja*, red. P. W. Juchacz, R. Kozłowski, Poznań 2001, s. 213.

⁹ S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 6.

¹⁰ K. Stępień, *Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 281.

¹¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 5, *Słownik, indeksy i bibliografia*, przekł. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 178–179.

¹² Tamże, s. 179.

¹³ „Widoczne więc z tego, że państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota państwowa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych układów, zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami, różni się

dająca naturalny pęd do życia we wspólnocie, jeżeli jest dobrym obywatelem, jest twórcą największych cnót. Stagiryta stwierdza: „Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości”¹⁴.

Można zatem powiedzieć, że polityka w klasycznym rozumieniu jest domeną poznania praktycznego, tak jak jest nią cała dziedzina moralności, czyli polityka jest moralnością społecznej działalności ludzkiej. Realizacja ideału sprawiedliwego państwa możliwa się staje poprzez realizację fundamentalnej zasady, którą stanowi respektowanie zasad moralności przez jego obywateli¹⁵.

Odpowiedzialnym za przeniesienie polityki z dziedziny moralnego społecznego działania człowieka na dziedzinę sztuki i uczynienia z niej „sztuki rządzenia” oderwanej od moralności jest Niccoló Machiavelli¹⁶. Fundamentem skutecznej polityki jest, według niego, poznanie ludzkiej natury. Docierając do jej ukazania, należy pokazać człowieka rzeczywistego, czyli należy pokazać ludzi takimi, jakimi są, a nie takimi, jakimi być powinni¹⁷. Rzeczywiste zaś ujęcie natury ludzkiej wypadało w przekonaniu Machiavellego negatywnie. Oceniał on ludzi pesymistycznie, dostrzegając, iż przeważają w nich skłonności złe nad dobrymi. Tu też, jego zdaniem, należy widzieć podstawę dla wszelkich działań władcy, który poskramiając ludzką naturę, dla dobra państwa może naruszać powszechnie obowiązujące zasady moralne. Z uwagi na rację stanu może także stosować przymus i nie dotrzymywać wcześniej złożonych obietnic¹⁸.

Analiza natury ludzkiej przejawiającej się w działaniu społecznym usprawiedliwia także taki sposób działania w polityce, który jest nazwany przez Machiavellego walką zwierzęcą. „Trzeba tedy wiedzieć – czytamy w *Księciu* – że istnieją dwa rodzaje walki: walka na prawa i walka na siły. Pierwszy rodzaj jest właściwy ludziom, drugi właściwy jest zwierzętom, ponieważ jednak często pierwszy rodzaj walki nie wystarcza, trzeba uciekać się do drugiego. Dlatego też książę musi doskonale umieć używać zarówno natury zwierzęcej, jak ludzkiej”¹⁹. Bycie cnotliwym jest szkodliwe z punktu widzenia skuteczności sprawowania władzy. Posiadanie i praktykowanie cnót z politycznego punktu widzenia jest bardzo nie-

jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz – jak się wyraził sofista – Lykofron, rękojmnią wzajemnej sprawiedliwości, bez możliwości natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli”. Arystoteles, *Polityka 1280b*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s. 88.

¹⁴ Tamże, 1253a, s. 28.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993, s. 15; S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji...*, s. 20.

¹⁶ M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę...*, s. 17.

¹⁷ B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 312.

¹⁸ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 70–71. „O ludziach bowiem da się to w ogólności powiedzieć, że bywają niewdzięczni, zmienni, obłudni, tchórzliwi w niebezpieczeństwie, chciwi zysku, póki im świadczysz dobrodziejstwa, są tobie całkiem oddani, gotowi poświęcić krew, mienie, życie swoje i życie swych dzieci (jak to już wyżej nadmieniono), dopóki niebezpieczeństwo stoi daleko, ale niech no tylko się zbliży, już masz ich wszystkich przeciwko sobie”. N. Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem Historii Rzymu Liviusza*, przekł. W. Rzymowski, K. Żaboklicki, Warszawa 1993, s. 98.

¹⁹ N. Machiavelli, *Książę. Rozważania...*, s. 100.

korzystne. Władca, polityk powinien tylko udawać, że jest miłosierny, wierny, ludzki, religijny, prawy²⁰. Z opisu działań idealnego władcy, jaki przedstawia Machiavelli, można wyciągnąć wniosek, iż dla skutecznego działania politycznego najważniejsza jest gra pozorów, bowiem tylko z nimi liczy się opinia publiczna²¹. Skuteczność działalności politycznej wymaga stosowania takich sposobów działania, które uwzględniają charakter zarówno natury ludzkiej rozumianej bardzo pesymistycznie, jak i danej sytuacji²².

Machiavellego wizja człowieka stoi w wyraźnej sprzeczności z obrazem człowieka chrześcijańskiego. Możemy dostrzec u niego zapowiedź krytyki chrześcijaństwa za uprzywilejowanie ludzi słabych, czyli nieskutecznych, którą wypowie, a właściwie wykrzyczy Nietzsche²³.

Dla zrozumienia współcześnie dominującej filozofii polityki, państwa i władzy, która wyrasta z innej niż personalistyczna wizja człowieka, według Zdybickiej, należy sięgnąć także do filozofii polityki Thomasa Hobbesa²⁴. Machiavelli i Hobbes wnieśli do rozumienia polityki takie elementy, które wywarły znaczący wpływ na jej współczesne rozumienie²⁵. Jej zdaniem, obydwaj ci myśliciele przyczynili się do oderwania polityki od ludzkiej moralności. Od tej pory polityka jest rozumiana li tylko jako narzędzie skutecznego działania w obszarze zarządzania ludzkimi społecznościami. W tym kontekście w języku polityków, a także publicystów wyrażeniem kluczowym staje się kategoria „gry politycznej”²⁶.

Ukazanie się dzieła Hobbesa *Lewiatan*, w którym zostały zawarte jego poglądy na naturę jednostki – człowieka i państwa wywołało burzę. Niemniej pozostaje ono jednym z największych dzieł napisanych w nowoczesnych czasach i do dzisiaj oddziałuje na teorie polityczne²⁷. W swojej koncepcji człowieka Hobbes pojmuje naturę ludzką, podobnie jak Machiavelli, indywidualistycznie. W jego przekonaniu naturalnym stanem ludzkości jest stan walki jednego człowieka z drugim. W ten sposób ma miejsce „wojna wszystkich przeciw wszystkim”. Owa wojna jest spowodowana działaniem wolnej woli ludzkiej, która powoduje w społeczności zdarzenia analogiczne do działań właściwych wszelkim ciałom będącym w ruchu. Zaradzić tej sytuacji, w przekonaniu Hobbesa, może jedynie kompromis zapewniający uniknięcie całkowitego chaosu społecznego. Zatem ład społeczny da się osiągnąć przez poskromienie egoistycznych tendencji naturalnych poszczególnych jednostek za pomocą wzajemnej umowy²⁸.

²⁰ Tamże, s. 101.

²¹ Tamże, s. 102.

²² B. S u c h o d o l s k i, *Narodziny nowożytnej filozofii...*, s. 315.

²³ Tamże, s. 316.

²⁴ Z. J. Z d y b i c k a, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993, s. 428.

²⁵ Tamże, s. 430.

²⁶ Tamże, s. 435.

²⁷ B. A. G. F u l l e r, *Historia filozofii*, t. 2, *Filozofia nowożytna*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 57.

²⁸ Tamże, s. 54.

Państwo w przekonaniu Hobbesa jest instytucją sprawującą nadzór nad głoszeniem różnych poglądów, z religijnymi włącznie. W jego bowiem rozumieniu suwerenny władca posiada prawo do decydowania w kwestiach kultu religijnego. W polemice z kardynałem Robertem Bellarminem dowodził nie tylko niemożliwości prymatu papieża nad władcami świeckimi, ale także niemożliwości istnienia obok siebie władzy duchowej i świeckiej²⁹.

We współczesnym zatem pojmowaniu polityki należy nie tyle koncentrować się na funkcjonowaniu jej struktur, choć ich ciągłe doskonalenie jest bardzo ważne, ale raczej powinno się przede wszystkim stawiać pytanie o jej autentycznie ludzki wymiar. Polityczna rywalizacja powinna stawać się poszukiwaniem większego dobra zarówno jednostki, jak i społeczności, a nie coraz bardziej zaciętą, niekiedy – jak to określał Machiavelli – zwierzęcą walką o wpływy własnego ugrupowania.

2. Chrześcijanin a polityka

O wielkiej aktualności problemu zaangażowania chrześcijan w życie publiczne stanowi fakt wydania przez Kongregację Nauki Wiary *Noty* dotyczącej tej kwestii³⁰. Na wstępie dokumentu podkreślono, iż nie zamierza się w nim podawać pełnego wykładu nauczania Kościoła w omawianej kwestii, bo ten został podany zwięźle w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (KKK). Jest natomiast celem *Noty* przypomnienie niektórych zasad, jakimi katolicy powinni się kierować w swoim sumieniu, podejmując społeczne i polityczne zadania w demokratycznych społeczeństwach (*Nota* nr 1). Za nauczaniem Soboru i katechizmu zostaje na wstępie wyrażone uznanie dla tych współczesnych społeczeństw demokratycznych, w których jak największa liczba obywateli uczestniczy w kierowaniu sprawami publicznymi w duchu prawdziwej wolności (*Nota* nr 1, konstytucja *Gaudium et spes* (KDK) 31, KKK 1915)³¹.

Na początku *Noty* podano zmiany, jakie zachodzą w dobie współczesnej w obszarze życia społeczno-kulturowego. Przede wszystkim podkreślono postmodernistyczne odejście od rozumu i zasad prawa naturalnego. Doba współczesna jawi się jako epoka relatywizmu etycznego i pluralizmu kulturowego (*Nota* nr 2).

W myśl ustaleń *Noty* za niewłaściwe należy uznać roszczenia obywateli do całkowitej autonomii w sferze wyborów moralnych, jak i przekonanie prawodawców, którzy dla zapewnienia takiej wolności wyboru stanowią prawo nie liczące się z zasadami etyki naturalnej. Istota problemu podejmowanego w *Nocie* wymaga

²⁹ Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy...*, s. 170.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym*, Kraków 2003.

³¹ Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski*, Poznań 1968; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994. Sposób cytowania i skróty dokumentów kościelnych zgodnie z ogólnie przyjętymi zasadami.

uwzględnienia koncepcji osoby ludzkiej i dobra wspólnego (*Nota* nr 2). Ład społeczny może być osiągnięty jedynie przy poszanowaniu transcendentnej godności człowieka (KKK 1929). Z kolei szacunek należny ludzkiej osobie pociąga za sobą poszanowanie praw, które są wpisane w ludzką naturę i wypływają właśnie z godności przynależnej każdej osobie. Prawa te powinny być uznane przez społeczność, ponieważ są w stosunku do niej uprzednie ze względu na prymat osoby względem społeczności. Dlatego też prawowita władza, chcąc zachować należne poszanowanie dla osoby, powinna w swoim pozytywnym prawodawstwie uwzględniać normy prawa naturalnego (KKK 1930).

Głównej przyczyny współczesnego kryzysu prawa należy szukać w błędnych koncepcjach człowieka, społeczeństwa i państwa. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, iż w nowożytnych i współczesnych koncepcjach człowieka odchodzi się od klasycznie rozumianej natury w ogóle, a także natury ludzkiej. W ten sposób następuje zerwanie związku prawa z naturą bytu i z celem – dobrem, jako realnym motywem działania, a wreszcie z rozumem jako tą władzą, która rozpoznaje układ realnych międzyosobowych relacji³². Demokratyczne państwo prawa potrzebuje solidnych filozoficznych fundamentów. Demokracja znajdzie głębsze uzasadnienie wówczas, gdy obowiązujące w niej zasady będą wypływać z filozoficznej koncepcji ludzkiej natury i prawa naturalnego³³.

Respektowanie norm prawa naturalnego stanowi poważny problem dla nowoczesnych demokratycznych społeczeństw obywatelskich. W wielu przypadkach on jest rozwiązywany poprzez odrzucenie tychże norm. W ten sposób prawo pozytywne opiera się jedynie na kompromisie parlamentarnym. Podnoszony jest także zarzut, że respektowanie norm prawa naturalnego oznacza ideologizację prawa ze względu na to, iż doktryna ta stanowi trzon moralnego nauczania Kościoła. Niekiedy mówi się nawet o groźbie klerykalizacji i tworzeniu państwa wyznaniowego. Tymczasem już starożytny myśliciel Cynceron żywił przekonanie, iż niepodobna, aby prawa były ustanawiane jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców³⁴.

³² K. Stępień, *Błąd antropologiczny w dziedzinie prawa...*, s. 281.

³³ M. Żardcka-Nowa, *Demokracja bez filozoficznych fundamentów. Richarda Rorty`ego próba etnocentrycznego uzasadnienia demokracji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, t. XXXI, z. 2, s. 71.

³⁴ „Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców, można by uprawomocnić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała. Skoro zatem opinie i polecenia głupców rzekomo tak wiele znaczą, że ich uchwały mogą zmieniać naturalny porządek rzeczy, czemu nie stanowi się, że uczynki złe i zgubne należy mieć za dobre i zbawienne? Gdyby można nieprawość zmienić w prawo, czy zło nie stałoby się dobrem? Z tego wniosek, że prawo dobre od złego możemy odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do naturalnego porządku, co umożliwi nie tylko odróżnienie sprawiedliwości od niesprawiedliwości, lecz także szlachetności od hańby, zgodnie bowiem z ogólnym przekonaniem, które ułatwia nam ocenę faktów i pozwala się w nich rozeznaczyć, czyny szlachetne wynikają z męstwa, a podłe z wad. Tylko szalenieś mógłby twierdzić, że podstawą tej oceny są jedynie nasze domysły, nie zaś naturalny porządek”. M. T. C y c e r o n, *O państwie. O prawach*, przekł. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 115. W przekonaniu Cyncerona w porządku naturalnym ogromną rolę odgrywa rozum, jako coś bardzo wzniosłego i jako łącznik między tym co ludzkie i boskie. Tamże, s. 107.

Uznanie transcendentnej godności osoby za fundament wszelkiego ładu prawnego stwarza możliwości zbudowania społeczności w duchu prawdziwego braterstwa. W ostatecznym bowiem rozrachunku żadne prawodawstwo nie ma możliwości zaradzenia ludzkim uprzedzeniom, egoizmowi i pysze. Te negatywne postawy może przewyciężyć jedynie miłość, jako podstawowa kategoria antropologiczna (KKK 1931).

Nota przypomina ponadto bardzo ważną zasadę katolickiego nauczania społecznego. Idzie mianowicie o to, że choć Kościół wypowiada oceny moralne na temat doczesnej rzeczywistości, to jednak w szczegółowych kwestiach doczesnych nie narzuca konkretnych rozwiązań (*Nota* nr 3). Nieangażowanie się autorytetu kościelnego w kwestie szczegółowe znajduje i takie uzasadnienie, że jeśli idzie o konkretne rozwiązania, to sami chrześcijanie powodowani uczciwością mogą mieć w danej sprawie różne zdanie (KDK 43).

Pierwsza podstawowa i szczególnie aktualna kwestia podjęta w *Nocie* to pochwała skierowana pod adresem demokracji, która daje możliwość uczestnictwa obywateli w wolnych wyborach. Wyartykułowane zostaje jednakże bardzo istotne zastrzeżenie pod adresem systemu demokratycznego, a mianowicie powinien on respektować prawidłową koncepcję osoby. W tej sprawie zaangażowanie katolików w działalność publiczną nie może dopuszczać żadnego kompromisu (*Nota* nr 3). W tym kontekście zostaje podkreślona świętość ludzkiego życia, której respektowanie staje się budulcem cywilizacji miłości. *Nota* stwierdza jednoznacznie, iż parlamentarzystom, tak jak i żadnemu innemu katolikowi, nie wolno brać udziału w kształtowaniu opinii publicznej przeciwnej życiu. Powołując się na encyklikę *Evangelium vitae*, *Nota* rozważa pewien szczegółowy problem związany z obroną życia. W sytuacji gdy całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży jest niemożliwe, parlamentarzysta katolicki może udzielić poparcia takiemu ustawodawstwu, które ogranicza szkodliwość takiej ustawy. Ponieważ wiara stanowi niepodzielną jedność, dlatego autorzy *Noty* od razu podkreślają, iż prawidłowo ukształtowane sumienie chrześcijańskie nie pozwala politykowi popierać zarówno programów politycznych, jak i pojedynczych ustaw, które zawierałyby w sobie treści przeciwne treściom wiary (*Nota* nr 4).

Integralność moralności chrześcijańskiej domaga się od katolików zaangażowanych w działalność polityczną, aby stanęli w obronie życia, sprzeciwiając się ustawodawstwu proaborcyjnemu i proeutanazyjnemu. Wypada także, aby bronili rodziny opartej na monogamicznym małżeństwie między osobami odmiennej płci (*Nota* nr 4). Można zatem powiedzieć, że *Nota* zaprasza katolików angażujących się w działalność polityczną do budowania cywilizacji miłości. Jądem bowiem cywilizacji miłości jest obrona prawa do życia każdego człowieka od chwili poczęcia, aż do naturalnej śmierci. „Cywilizacja miłości oznacza radość – między innymi z tego, że się człowiek rodzi na świat”³⁵. *Nota* zaprasza także organizacje i stowarzyszenia, a także katolickie czasopisma do bardziej jednoznacznego

³⁵ *List do rodzin Ojca Świętego Jana Pawła II*, Poznań 1994, s. 45.

formułowania swoich poglądów. Instytucja bowiem, która mieni się katolicką, nie może mieć orientacji sprzecznej z moralną i społeczną nauką Kościoła (*Nota* nr 7).

Inną kluczową kwestią podjętą w *Nocie*, na którą warto zwrócić uwagę, jest problem sumienia polityka. Zagadnienie sumienia pozwala właściwie ująć problematykę pluralizmu właściwego dla demokracji i prawidłowego rozumienia świeckości. Podejmowana zgodnie z własnym sumieniem działalność w sferze polityki wyraża się w konstruktywnym udziale chrześcijan w budowaniu coraz bardziej sprawiedliwego ładu społecznego na miarę godności osoby ludzkiej. Tak rozumiana działalność polityczna nie ma nic wspólnego z konformizmem wyrażającym się w wygodnym dystansowaniu się od zaangażowania politycznego lub też w zabieganiu o wpływy własnego tylko wyznania. Dyskwalifikowanie chrześcijan pod względem politycznym, w rozumieniu *Noty*, prowadzi do nietolerancyjnego laicyzmu. Spychanie zaś chrześcijaństwa na margines życia społecznego stanowi podważanie duchowych i kulturowych podstaw cywilizacji (*Nota* nr 6).

Należy ponadto pamiętać, że prawo do wolności sumienia i związanej z nim wolności religijnej ma swój fundament w ontologicznej godności ludzkiej osoby, a nie w jakiejś domniemanej równości między religiami i między systemami kultury ludzkiej. Poza tym wolność sumienia i wolność religijna nie stoi w żadnej sprzeczności z potępieniem przez katolicką doktrynę indeferentyzmu i relatywizmu religijnego (*Nota* nr 8).

Problematyka sumienia polityka pojęta w *Nocie* jest kolejnym wyrazem tego, że świat współczesny potrzebuje ludzi kompetentnych w każdej dziedzinie ludzkiej działalności, tzw. profesjonalistów, może szczególnie w sferze polityki. Jednakże przede wszystkim potrzebuje ludzi sumienia. Szczególnie środowiska polityki i administracji państwowej potrzebują wiarygodnych wzorców. Bardzo szybko zachodzące przemiany w obszarze życia publicznego wymagają odpowiedzialnych decyzji³⁶. Polityk jako człowiek sumienia zasługuje na miano męża stanu w przeciwieństwie do politykiera uprawiającego grę obliczoną na jak najdłuższe utrzymywanie się przy władzy. Tymczasem w imię sumienia wypada czasami, a nawet trzeba, zamiast kokietowania wyborców, mówić im prawdę i podejmować słuszne, choć niepopularne decyzje³⁷.

3. Duchowy wymiar integracji europejskiej

Pewien papierek lakmusowy dla zrozumienia etosu polityka i samego pojmowania polityki stanowi dzisiaj pojmowanie procesu integracji Starego Kontynentu.

³⁶ Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio o ogłoszeniu św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków*, „Ethos” 2002, nr 1–2 (57–58), s. 290.

³⁷ A. Szostek, *Święty Tomasz Morus prawo władzy a prawo sumienia*, „Ethos” 2002, nr 1–2 (57–58), s. 246.

Można bowiem cały ten doniosły proces sprowadzić do spraw czysto technicznych i widzieć w nim tylko pierwiastki makroekonomiczne i socjologiczne. A można też pojmować go, co wydaje się słuszniejsze, jako bardzo doniosły i złożony proces kulturowy, zawierający w sobie także, a może przede wszystkim aspekt moralno-religijny.

Należy pamiętać, że źródła kultury europejskiej stanowi antyczna kultura grecko-rzymska i judeochrześcijańska. Zatem w sensie ideowym, a nie geograficznym, Europa powstała na kanwie trzech formacji kulturowych: greckiej filozofii, rzymskiego prawa i chrześcijaństwa, które wniosło integralną, personalistyczną wizję człowieka. Mając na uwadze obecność elementów antyku greckiego i rzymskiego w dorobku myślowym chrześcijaństwa, można, stosując pewien skrót, powiedzieć, że chrześcijaństwo stworzyło Europę. Począwszy od wczesnego średniowiecza chrześcijaństwo stanowiło istotny element jedności Europy. Jedność Starego Kontynentu została naruszona przez reformację i rewolucję francuską. W dobie obecnej, jednoczenia się Europy mówi się jakby o dwóch modelach integracji naszego kontynentu. Jeden to model uwzględniający chrześcijaństwo i drugi nowożytno-oświeceniowy, mający charakter wyłącznie świecki³⁸.

Warto, podejmując problematykę europejską, odwoływać się do wizji Europy Jana Pawła II. Papieska znajomość Europy odsłania się jakby w trzech perspektywach, a mianowicie: historycznej, współczesnej i profetycznej. Punktem wyjścia tej znajomości jest wprawdzie stwierdzenie wielkiego kryzysu współczesnej Europy, który obejmuje zarówno życie obywatelskie, jak i religijne, to jednak konstatacja ta nie może paraliżować działań Europejczyków, zwłaszcza chrześcijan, którzy są wezwani do budowania „Europejskiej Wspólnoty Ducha”. I choć papież oskarżany jest o konserwatyzm, to zarzut ten jest chybiony, ponieważ Ojciec Święty apeluje o stworzenie nowej jakości Europy, która potrafiłaby odkryć na nowo integrującą i twórczą moc Ewangelii³⁹. Dla Jana Pawła II Europa to płodna synteza kultur i tradycji, pewna wartość, dobro kulturowe, które zostało ukształtowane poprzez wielowiekowy proces wzajemnego przenikania się kultur, sposobów myślenia i postrzegania świata⁴⁰. Papież bardzo obrazowo porównuje Europę do wielkiej rzeki, do której „wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem”⁴¹. Jednocześnie Ojciec Święty przestrzega przed pokusą marginalizacji religii i bagatelizowania jej wpływu na kondycję cywilizacji europejskiej. Doba dzisiejsza jest dobą pluralizmu i dialogu. Z papieskiego jednak nauczania jasno wynika, że nie może być

³⁸ H. Kiereś, *Ideologizacja kultury Europy*, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL*, Lublin 2003, s. 116; S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom 2003, s. 221.

³⁹ S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 6.

⁴⁰ Tamże, s. 12.

⁴¹ Tamże, s. 13; Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha. Gniezno, 03. 06. 1997 r.*, [w:] *Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. V. Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn 1997, s. 79.

owocnego dialogu na temat Europy bez uznania bardzo prostej historycznej prawdy, a mianowicie, wspólnym językiem, choć niestety już nieco zapomnianym, narodów europejskich jest chrześcijaństwo i ufundowana na nim kultura. Stąd odejście od chrześcijaństwa zdaje się uniemożliwiać rzetelne i sensowne mówienie o naszym kontynencie⁴².

Drugi Synod poświęcony Europie wyraźnie wskazuje, iż Europa powinna nie tylko odnosić się do swojej chrześcijańskiej przeszłości, ale i nauczyć po chrześcijańsku kształtować swoją przyszłość (*Ecclesia in Europa* nr 2)⁴³. Dokonując diagnozy aktualnej rzeczywistości kontynentu europejskiego, uczestnicy Synodu stwierdzili, że sytuację dzisiejszej Europy cechuje poważna niepewność na płaszczyźnie kulturalnej, antropologicznej, etycznej i duchowej (*Ecclesia in Europa* nr 3). Nic zatem dziwnego, że w takiej atmosferze wielu ludzi, w tym także chrześcijan, sprawia wrażenie zagubionych, zdezorientowanych i pozbawionych nadziei. Poprzez „utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego” wielu Europejczyków żyje bez duchowego zaplecza. Istnieje poważna obawa, iż cenne symbole chrześcijańskiej obecności na europejskim kontynencie staną się, wraz z postępującym procesem zeświecczenia, jedynie pamiątkami przeszłości (*Ecclesia in Europa* nr 7). Tymczasem należy pamiętać, iż Kościół ma do zaofiarowania Europie najcenniejsze dobro, którym jest wiara w Jezusa Chrystusa. Ta wiara legła u początków duchowej i kulturalnej jedności ludów Europy. I choć uznanie godności osoby ludzkiej, świętości życia człowieka, wielkiego znaczenia rodziny, a także znaczenia nauki i wolności myśli oraz ochrona prawna jednostki wyrastają z różnych tradycji duchowych, to jednak nie sposób nie zauważyć, że wszystkie te powyżej wymienione wartości znalazły szczególną inspirację i oparcie w tradycji judeochrześcijańskiej. Trzeba o tym pamiętać, podejmując dzieło budowy wspólnego europejskiego domu (*Ecclesia in Europa* nr 18 i 19).

Duchowe zakorzenienie Europy sprawi, że wiele procesów integracyjnych zyska bardzo ważny wymiar etyczny. Jedność bowiem Europy, także ta strukturalna, będzie o tyle trwała, o ile będzie oparta nie tylko na zasadach ekonomii, ale nade wszystko gdy oprze się na harmonii wartości wyrażających się zarówno w prawie, jak i w życiu. Dlatego też instytucje europejskie, jak i poszczególne państwa Europy powinny uznać, iż: „dobry ustrój społeczeństwa musi opierać się na autentycznych wartościach etycznych i cywilnych” (*Ecclesia in Europa* nr 87, 110 i 114). Dzięki duchowemu zakorzenieniu struktur europejskich możliwe stanie się przełamanie wszelkich barier dzielących ludzi. Jan Paweł II z wielką troską zauważył, iż po upadku widzialnego muru dzielącego nasz Stary Kontynent ujawnił się jeszcze bardziej inny mur dzielący Europę, mur przebiegający przez ludzkie serca. Zdaniem Ojca Świętego, ten mur nie runie bez nawrotu ku Ewangelii⁴⁴. Zatem odniesienie się do chrześcijańskich korzeni Europy nie może być tylko jakimś kurtu-

⁴² S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła...*, s. 15.

⁴³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy*, Kraków 2003.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha...*, s. 79–80.

azyjnym dodatkiem do złożonego procesu integracji Starego Kontynentu. Uznanie chrześcijańskiego dziedzictwa naszego kontynentu decyduje bowiem o całym sensie integracji europejskiej, która ma być integracją na prawdziwie ludzką miarę, czyli integracją ludzkich serc.

Podsumowanie

Stanisław Ignacy Witkiewicz, prowadząc swoje historiozoficzne analizy, mówił o przekleństwie rządzących. To przekleństwo polega zasadniczo na tym, że sprawujący władzę polityk nie umie wykorzystać swojej uprzywilejowanej pozycji, aby usłużyć społeczności i zyskać wdzięczną pamięć potomnych. Jego zdaniem, najprostszą rzeczą, która pozwoliłaby zbudować dobry ład społeczny, byłaby rewolucja od góry. Rewolucja ta przejawiałaby się w zmądrzeniu klas rządzących. Jednakże ta rewolucja od góry jest utopią, ponieważ „mężowie stanu są to przede wszystkim ludzie nie umiejący wyciągać wniosków z przeszłości na przyszłość, nie dbający o dobro ogółu w szerokim znaczeniu tego słowa i jeśli nie dbający o wartości osobiste, jakie daje władza, to w każdym razie zapatrzeni w jakieś fikcyjne prestige, wielkomocarstwowe imperializmy i nie widzący tego, że ziemia pali się im pod nogami”⁴⁵. Jeśli idzie o diagnozę klas rządzących, to trudno nie przyznać do pewnego stopnia racji Witkiewiczowi. Niemniej jednak jest to bardzo pesymistyczna wizja działalności politycznej. Dlatego należy zauważyć, że istnieje głęboko osadzona w kulturze europejskiej taka wizja polityki, która traktuje ją jako wzniosłą służbę osobie ludzkiej. W tak pojmowanej polityce większą moc zobowiązującą ma obiektywne prawo moralne i właściwie ukształtowane sumienie polityka niż doraźne rozporządzenia administracyjno-prawne. Takie też rozumienie polityki zdaje się stanowić zabezpieczenie przed najgroźniejszą chorobą życia politycznego, jaką jest korupcja.

W tym kontekście za bardzo niewłaściwą należy uznać tendencję do pozbywania się głębszych, w tym także religijnych, uzasadnień w prawodawstwach nowoczesnych społeczeństw demokratycznych. Warto natomiast przywołać bardzo ciekawe i głośnie wystąpienie Aleksandra Sołżenicyna na Uniwersytecie Harwardzkim w 1978 r., w czasie którego przypominał, iż prawa człowieka były broniące w demokracji amerykańskiej w momencie jej narodzin na tej głównie podstawie, że człowiek był pojmowany jako stworzenie Boże⁴⁶. Autentyczna bowiem działalność polityczna, tak jak każda prawdziwie ludzka działalność, obejmuje całego człowieka, z transcendentnym ukierunkowaniem jego egzystencji włącznie.

⁴⁵ S. I. Witkiewicz, *Narkotyki – niemyte dusze*, Warszawa 1975, s. 255–256.

⁴⁶ W. J. Hoyer, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, przekł. S. Jopek, Kraków 2003, s. 141.

MORALISCHE DIMENSION DER POLITISCHEN TÄTIGKEIT**Z u s a m m e n f a s s u n g**

Der Artikel stellt das Problem der Qualität der politischen Tätigkeit dar. Zuerst werden zwei Konzeptionen der Politik dargestellt. Eine von ihnen knüpft an Platon und Aristoteles an. In dieser klassischen Fassung ist die Politik eine Moral der gesellschaftlichen Menschentätigkeit. Die andere Konzeption der Politik wurde von der Moral getrennt. Dieses Verständnis der Politik knüpft an Machiavelli und Hobbes an. Im Artikel wurden auch manche Probleme zur Sprache gebracht, die das politische Engagement der Christen betreffen. In diesem Kontext ist die Politik ein Dienst an der moralischen Würde, und der Politiker ist ein Mensch des Gewissens. Damit diese politische Tätigkeit wirklich zum Aufbau einer menschlicheren Welt beitragen kann, muss sie auf die ganze persönliche Menschenwürde Rücksicht nehmen. Das letzte Problem des Artikels ist der geistige Ausmaß der europäischen Integration. Die geistige Verwurzelung von Europa wird dazu führen, dass die ganze Reihe der Integrationsprozesse an der sehr wichtigen, und zwar: ethischen Bedeutung gewinnt. Die authentische Tätigkeit der Politik umfasst den ganzen Menschen, das transzendente Ziel des Menschenlebens eingeschlossen.