

Magdalena Środa

Etyka i polityka : poza dobrem i złem?

Etyka 48, 5-10

2014

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.

Etyka i polityka. Poza dobrem i złem?

Pojęcie polityki staje się coraz bardziej problematyczne. Nie tylko dlatego, że – jak twierdzą jedni – jego znaczenie zawęża się do brutalnej gry o władzę i jej utrzymanie, lub – jak twierdzą inni – jego znaczenie poszerza się o zjawiska i działania znajdujące się dotąd poza polityką. Pojęcie to staje się problematyczne, ponieważ radykalnie rozmija się z rzeczywistością, do opisu której zostało stworzone. Trudno dziś mówić o narodzie, suwerenności, lewicy i prawicy, o tym co publiczne i co prywatne, o politycznych racjach, programach i debatach, o tradycji, rewolucji, potrzebie ciągłości lub radykalnej zmiany. Trudno dziś mówić o demokracji, nawet wtedy gdy opatry się ją przymiotnikami „deliberatywna”, „parytetowa”, „partycypacyjna” czy dodatkowo „zdemokratyzowana”. Tradycyjny słownik polityczny przestał być dobrym narzędziem wprowadzania akademickiego ładu w problematykę polityki; nie potrafi też wyjaśniać ani rozumieć – w kantowskim rozumieniu tych słów – istoty ważnych politycznych zjawisk i konfliktów. Mówi się więc, że polityka wkroczyła w erę postpolityczną, że staje się parapolityką, ultrapolityką, archopolityką, jak-gdyby-polityką (*as-if-politics*), subpolityką, biopolityką, polityką życia lub polityką tożsamości. Chantal Mouffe proponuje odróżnić pojęcie „polityki” od pojęcia „polityczności”, by zachować to, co dla niej najistotniejsze, czyli *agon*, konflikt, walkę. Polityka w jej rozumieniu to zbiór praktyk i instytucji organizujących ludzką koegzystencję. „Polityczność” zaś to ontyczny wymiar polityki, złożony z dwóch fundamentalnych elementów: antagonizmu i hegemonii. To właściwy filozoficzny wymiar polityki.

Inni w ogóle uciekają od pojęcia polityki jako przedmiotu filozoficznego namysłu. Barbara Skarga na przykład zawsze twierdziła, że polityka nie jest niczym innym, jak „diagnozą chwili”, domeną prakseologii i wąskiego pragmatyzmu. „To dla władzy uprawia się politykę. I władza jest celem samym w sobie (...), ten więc kto do niej dąży, pozbywa się moralnego balastu, albowiem taki balast przeszkadza, krępuje swobodę działania”. W jej mniemaniu nic polityki nie „uszlachetni”, nic nie wydobędzie jej z owego stanu interesownej doraźności. Próby „uszlachetniania”, dzięki filozofii czy etyce, źle się kończą. Jeśli bowiem politykę podniesie się na wyższy stopień ogólności, a tym samym pojęciowości – co jest naturą filozofii według Hegla – i jeśli doda się do niej filozoficzne pytania o źródła, istotę i sens, to nie stworzy się warunków do lepszej polityki, lecz do narodzin takiej lub innej ideologii. A ideologia to antyfilozofia, to – jak mówiła – „myślenie przeciw myśleniu”. Nie widząc sensownego związku między polityką a filozofią, nie widziała go też między polityką a etyką. Nie ma bowiem nic gorszego, jak władza legitymizująca się swymi rzekomymi walorami moralnymi i zmuszająca obywateli do moralnej melioracji, „samooczyszczenia”, „rewolucji moralnej”, „lustracji”, „dekomunizacji”, „czystki” – w imię wyższych celów moralnych.

Z pewnym rozróżnieniem możemy mówić o czasach, gdy filozofowie budowali modele współpracy między polityką i etyką, starając się – z jednej strony – uzależnić te dziedziny od siebie, z innej – radykalnie je rozłączyć. Niezależnie bowiem od tego, czy politykę umoralniano czy odmoralniano, jedno i drugie traktowano z należytą powagą. I tak możemy mówić o „polityce umoralnionej”, na przykład Platona, lub „polityce amoralnej”, na przykład Machiavellego, pamiętając wszelako, że nie jest pewne, czy wartości obu polityk są przeciwstawne, i czy na pewno lepiej żyć w etycznym państwie Platona niż w nihilistycznej republice Machiavellego.

Solon, jak wiadomo, był przekonany, że polityka jest narzędziem mającym na celu wcielanie w życie wiecznych miar, odzwierciedlaniem kosmicznego porządku. Temu właśnie służyć miały jego reformy. Sokrates w platońskim *Gorgiaszu* mówi, że polityk to ktoś, kto w przeciwieństwie do retora i sofisty posiada rzetelną wiedzę, oraz że przedmiotem jego działań jest dusza ludzka. Polityk ma więc troszczyć się o ludzkie dusze, niczym lekarz o ciała, a celem jego troski jest to, by dusza była sprawiedliwa i dobra. Dla Platona państwo jest makroantroposem, tak jak człowiek jest mikrokosmosem. Polityk zaś jest filozofem, którego legitymizacją władzy jest mozolnie zdobyta wiedza o dobru i sprawiedliwości. Obowiązki polityczne sprawuje on niechętnie, traktując je nie jako domenę żądz, lecz najwyższych moralnych konieczności. W modelu „polityki umoralnionej” politykom są stawiane bardzo wysokie wymagania poznawcze i normatywne, a państwo traktowane jest jako przestrzeń aksjologiczna, podporządkowana pewnej wizji Prawdy.

Podobnie o życiu politycznym myśleli św. Augustyn oraz św. Tomasz, a w czasach współczesnych niemałe grono konserwatystów, jak na przykład Allan Bloom, Leo Strauss, Michael Oakeshott i wielu innych, którzy starają się przywrócić współczesnemu, „uwiedzionemu nowością” społeczeństwu to rozumienie polityki, które bliskie jest wartościom, tradycji, i nieobojętne eschatologii. W modelu „polityki umoralnionej” wolność ma rozumienie pozytywne, i to zarówno w sensie republikańskim (wolność do władzy), jak i eschatologicznym (wolność do Prawdy, do zbawienia). Przekonania polityczne pełnią tu rolę przekonań kognitywnych (lub pretendują do tej rangi). Wartościami równie istotnymi jak Prawda są tu: porządek, hierarchia, posłuszeństwo, autorytet. Jako czynniki szkodliwe politycznie traktowane są: różnorodność (wielobarwny płaszcz z *Państwa* Platona), neutralność państwa, która kojarzona jest z nihilizmem, tolerancja, która jest formą przyzwolenia na chaos, wolność negatywna (wolność od władzy), która ma charakter niszczący, bo jedyne, co jest zdolna wyprodukować, to „kulturę śmierci”, przed którą przestrzegał papież Jan Paweł II, obserwując permissywne społeczeństwa Zachodu.

Model przeciwny, który możemy nazwać „polityką amoralną”, w swej pierwszej postaci pojawia się w tezach głoszonych przez platońskiego Kaliklesa. Polityka ma polegać na skuteczności, sile i zaspokajaniu żądz, twierdzi Kalikles, krytykując sokratejską „filozofię kamienia”, czyli filozofię *paidei* i sprawiedliwości. To, że Grecy zachwycali się władzą, która jest sprawcza i zaspokaja namiętności, widać też po

entuzjazmie Polosa w tymże samym dialogu, gdy mówi o tyranie Archelaosie. Z tego właśnie amoralnego myślenia rodzi się nowoczesna autonomiczna nauka o polityce. Jej fundamentem nie jest jednak zło czy nihilizm, lecz separacja od ideałów, od religii, moralności czy wszelkich odniesień metafizycznych i transcendentnych. Można się spierać, czy dzieje się tak dzięki Machiavellemu, czy dzięki Hobbesowi, ale nie ulega wątpliwości, że właśnie oni pierwsi potraktowali politykę jako domenę doczesnej prakseologii. Dla Machiavellego najważniejsza była republika, a nie zbawienie. Jej trwanie, a więc i ekspansja. Machiavelli jako pierwszy uznał, że rzeczywistość społeczna jest plastyczna, daje się formować, a nie jest odwzorowaniem transcendentnych miar. Nowoczesna koncepcja polityki opiera się na nowoczesnej koncepcji człowieka, nie jako elementu kosmosu – jak twierdził Sokrates czy Arystoteles – ale jako istoty skończonej, empirycznej, przede wszystkim zaś emotywniej, którą można kształtować, lub mówiąc prościej, manipulować, by zachować w dobrym stanie byt ją przerastający, jakim jest polityczna wspólnota.

Hobbes w *Lewiatanie* odczarowuje radykalnie politykę, zakładając, że człowiek jest z natury egoistyczny, zuchwały, ekspansywny i żądny sławy. W swym egoizmie czy indywidualizmie jest bardzo złym materiałem na obywatela. Bo tak jak np. u Arystotelesa czy św. Tomasza człowiek uczłowiecza się przez uczestnictwo we wspólnocie, tak u Hobbesa człowiek nie potrzebuje innych, a do współżycia w grupie przymusić go może albo silna potrzeba (np. dokonanie zamachu), albo silny strach. Dlatego Lewiatan musi być straszny i siłą postrach.

Trzeci model wzajemnych relacji etyki i polityki można nazwać korporacyjnym. Traktuje on moralność polityczną jako zbiór cnót niezbędnych do właściwego wykonywania zawodu polityka. Sądzę, że taką to właśnie moralność korporacyjną miał na myśli Max Weber, gdy pisał *Politykę jako zawód i powołanie*, zwłaszcza zaś, gdy odróżniał „moralność przekonań” i „moralność odpowiedzialności”, dowodząc, że polityk jest nie tyle „niemoralny”, ile „moralny inaczej”. Polityk nie musi być wierny swoim przekonaniom czy też sztywno trzymać się zasad moralności powszechnej. By być skutecznym, musi mieć odwagę, namiętności i ponosić osobistą odpowiedzialność za działanie. Do zbioru jego politycznych zalet nie należy ani prawdomówność, ani miłosierdzie, ani nawet szczególne kompetencje.

Polityczna moralność korporacyjna, rozumiana jako etyka cnót, jest projektem idealistycznym. Może nawet więcej – w czasach dzisiejszych, gdy polityka została zredukowana do „nadmiernie uproszczonego makiawelizmu” – postulat etyki politycznych cnót jest mrzonką, dowodzącą raczej naiwności niż realnej troski o aksjologiczny wymiar polityki. Jednak trzeba pamiętać, że polityka wyzuta z jakichkolwiek wartości przestaje być polityką, a staje się pragmatyczną grą prywatnych i partyjnych interesów. Możemy nie wierzyć w wartość dobra wspólnego, które z reguły bywa interpretowane politycznie w kategoriach partyjnych interesów, jednak wiara w to, że sami politycy posiadają jakieś minimalne standardy moralne, jakieś „trwałe dyspozycje etyczne” legitymizujące – jak chciał tego Pitagoras – ich

polityczny mandat, jest ostatnią i najważniejszą deską ratunku przed cynizmem, który niszczy politykę bardziej niż nihilizm.

„Władza jest z reguły kłamliwa, tak jak prawda jest z reguły bezsilna” – mawiała Hannah Arendt. Nie znaczy to jednak, by prawdy nie bronić, a wobec władzy nie mieć moralnych roszczeń.

Autorzy tekstów przedstawionych w niniejszym tomie nie mają aspiracji do budowania jakichkolwiek modeli współpracy między etyką a polityką. Nie zajmują jednak pozycji neutralnych czy politologicznych. Tematem przedstawianych artykułów są przede wszystkim wartości. Jeśli coś krytykują, na coś zwracają uwagę, polemizują lub wydobywają na powierzchnię dyskursu, to dlatego, że uważają to za Ważne. Wszyscy poruszają się „pomiędzy” różnymi językami i pomiędzy różnymi dziedzinami, które albo z polityką graniczą, albo określają jej istotę, albo są jej zaprzeczeniem. I tak mamy tu politykę i ekonomię, politykę i prawa człowieka, politykę i problemy obywatelstwa, politykę i religię, politykę i feminizm, politykę i dialog, politykę i emancypację, politykę i problem z obiektywizmem. Jednym słowem, całe spektrum rozmaitych zagadnień, które dziś stanowi jądro politycznych i filozoficznych debat.

Większość autorów występuje w roli tłumaczy; przekładają bowiem problemy polityczne (w klasycznym rozumieniu tego słowa) na niepolityczne, niepolityczne na polityczne, neutralne na aksjologiczne, poszerzając tym samym rozumienie polityki i wskazując kierunki pozytywnej kolonizacji problemów dawniej od polityki oddzielonych lub szkodliwych dla niej (ekonomia, religia, prywatność). Wszystko to w jakimś stopniu służy zarówno rewitalizacji, odnowieniu sensu polityki, co jest szczególnie potrzebne w czasach, które ze wstrętem od polityki się odwracają, jak i jej oderwaniu od wąsko pojętej prakseologii, czemu służyć mają wartości ważne dla nas wszystkich, niezależnie od tego, w jakiej domenie życia społecznego funkcjonujemy i jakie wymagania merytoryczne polityce stawiamy. Polityka potrzebuje aksjologicznego, moralnego wymiaru głównie dlatego, że – jak wszyscy czujemy – polityka bez wartości przestaje nią być.

I tak Andrzej Szahaj, w artykule opisującym kapitalizm kognitywny, zwraca uwagę na to, że „proces depolityzacji zasad gospodarowania jest zarazem procesem ich odmoralnienia. Tam bowiem, gdzie nie ma miejsca na politykę, nie ma też miejsca na moralność. Gospodarka zostaje postawiona poza dobrem i złem. Zapomina się o tym, że wszelkie wielkie projekty ekonomiczne, takie jak np. liberalizm, były u swych początków zarazem projektami moralnymi, a moralność jako taka stanowiła zawsze zaplecze ideowe pojawiających się w kulturze zachodniej pomysłów na gospodarowanie. Zapomina się też, że gospodarka i jej efektywność nie są wartościami samymi w sobie, ale wartościami, które mają pozytywne znaczenie tylko wtedy, gdy służą ludziom, a nie gdy ludzie służą im”. Magdalena Gawin reinterpretuje słynną tezę Hannah Arendt dotyczącą radykalnego rozdziału między polityką a ekonomią. Według Arendt ekonomia, gospodarka, zarządzanie – zjawiska typowe dla sfery

prywatnej – niszczą politykę rozumianą jako wspólna, wolna, nastawiona na wartości działalność w sferze publicznej. Polemizując z Arendt, Gawin pokazuje wspólne aksjologiczne fundamenty jednej i drugiej dziedziny; są nimi uniwersalne uprawnienia jednostek dotyczące kwestii gospodarczych i polityki socjalnej. Doktryna praw człowieka, której strukturę i konsekwencje autorka wnikliwie analizuje, „narzuca na państwa obowiązek prowadzenia polityki mającej rozpowszechnić na świecie określone standardy prawne i materialne dotyczące odpowiedniego poziomu życia”. Aktywność gospodarcza nie jest więc sprzeczna z aktywnością polityczną. Dopełnia ją. Prawa człowieka są normatywnym zapleczem polityki gospodarczej, a gospodarka kapitalistyczna powinna służyć, między innymi, wprowadzaniu ich w życie.

Jowita Radzińska i Ewa Majewska poruszają aksjologiczno-polityczny problem, jakim jest solidarność. Ta pierwsza bada jego pole semantyczne, konteksty użycia, funkcje i tradycje, które je budują. Ewa Majewska analizuje solidarność w kontekście instytucjonalnym, przeżyciowym i moralnym, porównując doświadczenie kobiet w „Solidarności” z feministycznym doświadczeniem solidarności. Bada te doświadczenia w kontekście trzech kluczowych teorii sfery publicznej: Jürgena Habermasa, Alexandra Klugego i Nancy Fraser, zastanawiając się, „czym jest globalna solidarność w czasach prekariatu”.

Dorota Sepczyńska podejmuje wątek religii i polityki. Często zastanawiamy się, na ile religia wspiera, a na ile niweczy pracę na rzecz rekonyliacji etyki i polityki w świeckich społeczeństwach. Niektórzy uważają, że jako residuum uniwersalnych wartości religia jest niezbędnym elementem polityki, jej aksjologicznym fundamentem, a nie tylko prywatnym zapleczem przekonaniowym aktorów życia politycznego. Inni, przeciwnie, twierdzą, że uznanie roli religii w życiu politycznym jest rezygnacją z błogosławionej neutralności, dzięki której możliwy jest pluralizm i rzeczywista demokracja. Autorka przygląda się „zwrotowi religijnemu” Jürgena Habermasa, który docenia wartość religijnego renesansu, a jednocześnie, zachowując tezę o postsekularnym charakterze demokracji, stara się wpisać język religii w język świeckich interpretacji. Mimo że autorka jest sceptyczna co do rezultatów takich zabiegów, jej analizy warte są przestudiowania. W pewnej kontrze do rozważań o Habermasie i religii stoi tekst o Richardzie Rortym i jego sprzeciwie wobec obiektywizmu, autorstwa młodego badacza Tomasza Sawczuka. Według Rorty’ego antyobiektywizm nie skazuje nas na niemoralność. Polityka to przecież wieczne pytanie „co robić?”, a żadna z wersji obiektywizmu w kontekście liberalnej demokracji nie dostarcza odpowiedzi na to pytanie. „Pozostaje zatem myśleć wciąż na nowo” – pisze autor. To w naszym myśleniu i w naszych decyzjach kiełkują polityczne zmiany. „Kształt polityki, relacji międzyludzkich, miłości i przyjaźni zależy od tego, jakim chcemy uczynić świat”. Żadna obiektywna teoria ani filozofia nie zrobią tego za nas. O dialogu i „rozmowie przemieniającej” w kontekście nauczania papieża Franciszka pisze Stanisław Obirek. Jest to tekst, który można traktować jako dopełnienie dwóch poprzednich, swego rodzaju trzecią drogę.

Także kolejna badaczka, Dorota Pietrzyk-Reeves, jak większość autorów i autorek artykułów zebranych w tym numerze ETYKI, konstatuje rozerwanie związków między polityką a etyką, moralnością a władzą, jak również między byciem obywatelem a obywatelskimi cnotami. Remedium jest rewitalizacja ideałów republikańskich wyrastających z arystotelesowskiego ideału etycznej wspólnoty zaangażowanych obywateli. Analizując dwie współczesne wersje republikanizmu, substancjalny i instrumentalny, autorka stawia na wersję substancjalną, czyli – w jej interpretacji – obywatelską, i zachęca do właściwej edukacji młodych. Zbiór artykułów wieńczy praca Michała Siermińskiego o współczesnych wizjach podmiotu zbiorowej emancypacji. Autor w swoim artykule porównuje dwóch współczesnych teoretyków emancypacji: Jacques'a Rancière'a oraz Ernesta Laclau, problematyzując ich koncepcje wokół perspektywy uniwersalizm *versus* partykularyzm.

Tekstem wprowadzającym do zbioru artykułów prezentowanych w 48. numerze ETYKI jest wywiad z jednym z najciekawszych historyków idei doby obecnej, wielkim autorytetem, a jednocześnie osobą żywo i krytycznie reagującą na deformacje życia politycznego, prof. Marcinem Królem. Wydaje on właśnie książkę, której tytuł mógłby stanowić wniosek z całości naszych rozważań o polityce i etyce: *Demokracja się skończyła, pora zacząć demokratyzację*.

Magdalena Środa (Uniwersytet Warszawski)