

# Ewa Podrez

---

## Aksjologiczne podłoże związków etyki z polityką

---

Studia Philosophiae Christianae 40/1, 103-121

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

EWA PODREZ  
*Institut Filozofii UKSW, Warszawa*

## AKSJOLOGICZNE PODŁOŻE ZWIĄZKÓW ETYKI Z POLITYKĄ

1. Wprowadzenie. 2. Aksjologiczne podstawy demokracji. 3. Liberalizm i negacja idei dobra wspólnego. 4. Zakończenie.

### 1. WPROWADZENIE

W ostatnich latach ożyły filozoficzne polemiki nad aksjologicznym statusem i funkcją demokracji. Debata nad moralnymi aspektami demokracji prowadzi do wyłonienia przynajmniej dwóch, radykalnie odmiennych stanowisk. Pierwsze z nich zakłada, że najważniejszy jest ustrój polityczny zapewniający wszystkim uprawnienia obywatelskie, a nie stan obyczajów decydujący o tym, jak te uprawnienia są wykorzystane. Demokracja nie pełni żadnych funkcji moralnych w zakresie społecznych i osobowych wartości i celów. Sprowadza się do formalnego, czysto proceduralnego stanu prawnego i instytucjonalnego, który zapewnia każdemu takie same prawa. Wykorzystanie tych uprawnień pozostaje sprawą indywidualnego wyboru<sup>1</sup>.

Pogląd ten kwestionują filozofowie, którzy z demokracją łączą ideały równości, wolności i szacunku podporządkowane godności każdego człowieka. Interpretacja druga nawiązuje więc do zupełnie innego wymiaru demokracji, upatrując w nim czynnik konstytutywny. Według tego stanowiska wartości określają zarówno istotę demokracji, jak i wyznaczają jej podstawowe zadania. Idealistyczny wymiar tego projektu przesądza o tym, że ustrój ten w pełni nie zostanie nigdy zrealizowany. Fakt ten niewątpliwie

---

<sup>1</sup> J. Szacki, *Demokracja po komunizmie. Przeciw, a nawet za tezami Krasnodębskiego*, Znak 536(2000), 52.

wpływa na paradoksalny charakter demokracji. Jako wielowątkowy, historyczny proces demokracja wymaga nieustannej korekty, modyfikacji i reformy. Demokracja obejmuje przecież w równym stopniu życie jednostki, jak i wspólnoty. W tej sytuacji wagi nabiera pytanie o to, kto ma przekazać te wartości i idee, uczynić z nich powszechnie uznawane i pożądane wzorce życia obywatelskiego. Nie można tego imperatywu scedować na obowiązujące w państwie prawo, ponieważ ma ono zapewnić wszystkim harmonijne (tj. bezkonfliktowe) współżycie. Opiera się ono na akceptacji pluralizmu światopoglądowego, religijnego i etnicznego. W tym miejscu nie można pominąć sporu Sokratesa z sofistami, w którym poruszano te same wątki. Sposób, w jaki o nich rozmawiano i formułowano poszczególne tezy, wskazuje na to, że moralność traktowano jako publiczny aspekt życia człowieka. Jest on głęboko zakorzeniony we wspólnocie języka i społecznych doświadczeniach. To przekonanie starożytnych podziela w pełni współczesny filozof amerykański Charles Taylor. „Odrzucam więc wszelkie atomistyczne poglądy, albowiem to, co człowiek bierze ze społeczeństwa, to nie jakaś pomoc w realizacji dobra, lecz sama możliwość bycia podmiotem posiadającym tegoż dobra”<sup>2</sup>. Praktyka społeczna i refleksja nad jej treścią wywołuje pytania, obawy i nadzieje, które prowadzą do poszukiwania najlepszego ustroju dla moralnego rozwoju obywatela. Tradycyjnie przyjmuje się, że to właśnie demokracja jest tym ustrojem, który wiąże ze sobą wartości ogólnoludzkie z respektowaniem godności każdego człowieka. Te względy stanowią o moralnej wyższości demokracji nad innymi formacjami politycznymi, a zarazem chronią ją przed wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Z drugiej strony te same fakty decydują o tym, że demokracja łatwo podlega wszelkiego rodzaju deprawacji i banalizacji. Sprzyja im fala międzynarodowych konfliktów, napięć i zagrożeń, które podważają istotę demokracji. Są one szczególnie widoczne z perspektywy dominacji gospodarki globalnej i wolnorynkowej. Te ostatnie wprowadzają radykalne zmiany do cywilizacji, które między innymi prowadzą do pytania o to, kto ponosi odpowiedzialność za aktualność idei demokratycznych, za realizację jej aksjologicznych postulatów. Coraz powszechniej

---

<sup>2</sup> Ch. Taylor, *The Nature and Scope of Distributive Justice*, w: *Philosophy and The Human Sciences. Philosophical Papers*, red. Ch. Taylor, t. 2, Cambridge 1985, 292.

przyjmuje się, że o losach demokracji decydować powinni politycy. Tymczasem u źródeł demokracji tkwi filozoficzna interpretacja natury ludzkiej, jej optymalnego, społecznego i indywidualnego rozwoju, który umożliwia zasada sprawiedliwości. Zasada ta gwarantuje wolność i równość wszystkim obywatelom jako podmiotom życia publicznego. Czy te przemyślenia, wyobrażenia, wartości i idee straciły dzisiaj swoje znaczenie, a może po prostu coraz trudniej je realizować? Z pewnością demokracja – ujęta jako aksjologiczny projekt życia i współżycia pomiędzy ludźmi – domaga się pewnych wzorów postępowania moralnego.

Warto zatem przyjrzeć się dlaczego demokracja staje się przedmiotem ostrej krytyki. Czy podważa się jej teoretyczne podstawy, czy też negatywnie ocenia system władzy demokratycznej? Filozofowie dawnych wieków podkreślali często, że demokracja jest ustrojem elitarnym. Tylko kraje wysoko ucywilizowane, w których społeczeństwo osiągnęło odpowiedni poziom intelektualny i moralny, mogą spełnić jej postulaty. Toteż liczni myśliciele zwracają uwagę na fakt, że większość współczesnych demokracji ma rodowód bardzo zróżnicowany pod względem społecznym, gospodarczym i ekonomicznym, historycznym, kulturowym<sup>3</sup>. Nigdy w historii demokracja nie przeżywała takiego triumfu popularności, konsekwentnie też nie borykała się na taką skalę z problemami społecznymi i gospodarczymi jak obecnie. W przeszłości tradycyjne demokracje zachodnie wyłaniały się ewolucyjnie na drodze historycznych procesów. W latach powojennych ta droga została gwałtownie skrócona przez rewolucje, co pociągnęło za sobą społeczne konflikty, gospodarcze kryzysy, biedę, zadłużenia, bezrobocie, demoralizację i degenerację zmarginalizowanych grup społecznych, szerzącej się demagogii nacjonalistycznej, ożywienia ideologii nazi-stowskiej, wzrostu fundamentalizmów religijnych. Można wyliczać w nieskończoność liczbę plag, które gnębią współczesne społeczeństwa i które pośrednio stają się zagrożeniem dla demokracji. To powoduje, że ocena demokracji ulega też radykalnemu zróżnicowaniu; dla jednych społeczności jest ona najbardziej „haniebną” formacją społeczno-polityczną, którą obciąża się odpowiedzialnością za wszystkie negatywne skutki transformacji. Dla wielu innych

---

<sup>3</sup> S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. z ang. H. Jankowska., Warszawa 1998, 168.

wspólnot demokracja pozostaje niedościgłym wzorem respektowania praw człowieka przez państwo. Zwykle w tych ocenach – nie wolnych przecież od emocji – zciera się różnica między dwoma wymiarami demokracji: formą sprawowania rządów i sposobem życia obywateli.

Już Tocqueville, dwieście lat temu obserwując demokrację w Stanach Zjednoczonych, zwrócił uwagę na jej wewnętrzne słabości i zagrożenia. Do nich z pewnością należy uniformizacja i promocja przeciętności, czy wręcz miernoty, brak wybitnych osobowości wśród polityków, populizm, demagogia i najgorsze zło w postaci upolitycznienia państwa. Wszystkie te wady w jakimś stopniu wyrastają z tego samego podłoża, jakim jest masowe społeczeństwo. Znalazło ono wielu krytyków, ale wydaje się, że to Ortega y Gasset natrafniej sportretował „ducha” masowego społeczeństwa. „W diagram psychologiczny współczesnego człowieka masowego – wyjaśnia y Gasset – możemy wpisać dwie podstawowe cechy: swobodną ekspansję życiowych żądań i potrzeb, szczególnie w odniesieniu do własnej osoby, oraz silne zakorzeniony brak poczucia wdzięczności dla tych, którzy owo wygodne życie umożliwili”<sup>4</sup>. Brak poczucia wdzięczności wynika z przekonania, że wszystkie dostępne dobra przeznaczone są do swobodnej konsumpcji. Świat ideałów skazany jest na negatywną selekcję i coraz częściej zastępują go różne substytuty wartości, które podlegają wielorakiej i sprzecznej interpretacji. Prowadzi ona także do zideologizowania demokracji, co oznacza, że ramach takiego rozumowania „myśl zostaje sfunkcjonalizowana: interpretuje się ją ze względu na jej źródła i funkcje psychologiczne, ekonomiczne, społeczne i rasowe”<sup>5</sup>. Szczegółowe badania uwarunkowań demokracji zwykle nie uwzględniają pierwszeństwa idei wobec ich dziejowej konkretyzacji. Pośrednio prowadzą one do ideologizacji podstaw demokracji. Poddaje się ocenie demokrację ze względu na wywołane przez nią skutki uboczne, a nie na jej aksjologiczną wiarygodność. Refleksja nad tą sytuacją prowadzi do pytania o to, czy aksjologiczne podstawy demokracji tkwią w jej publicznych instytucjach, czy też należy szukać ich źródła w moralnej kulturze społeczeństwa. Pierwszy wariant zakłada, że uczciwość, sprawiedliwość, solidarność itd. stanowią o podstawowych struktu-

<sup>4</sup> J. O. y Gasset, *Bunt mas*, tłum. z hiszp. P. Niklewicz, Warszawa 1995.

<sup>5</sup> Tamże, 56.

rach państwa, które pośrednio obligują obywateli do postępowania moralnego. Przyjmuje się też inną wersję, w której to społeczeństwo i jego moralna świadomość utrwalona w tradycji ostatecznie decyduje o tym, jakie normy obowiązują w życiu publicznym.

Według Gasseta „sedno sprawy” tkwi w fakcie, że w Europie nie ma już moralności. Nie chodzi tutaj o jakąś rewolucję w spostrzeganiu moralności na miarę „nietzscheańskiego” przewartościowania wszystkich wartości. Gasset mówi o naturalnym dążeniu człowieka masowego do tego, by żyć poza moralnością. Pogląd ten podziela wielu etyków, politologów i filozofów. W świetle współcześnie dominujących postaw społecznych bezwzględna akceptacja norm moralnych jest czymś zgoła niedorzecznym i niepraktycznym. Przede wszystkim ceni się pieniądze, pozycję, karierę, posiadanie, konsumpcję, używanie, a więc to wszystko, co sprowadza się do „interesu”. Etyka nie jest drogą wymiany, nie służy więc robieniu interesów, odwołuje się do obiektywnych wartości dobra, piękna i prawdy. Takie wzory zachowania nie znajdują ani społecznego uzasadnienia, ani też politycznego uznania. Świadczy to o jakiś elementarnych wadach kultury europejskiej i zbudowanej na niej koncepcji wychowania człowieka. W świetle tych spostrzeżeń warto zastanowić się nad stanowiskiem Satoriego, Taylora czy MacIntyre’a, którzy zgodnie twierdzą, że ideały demokracji zostały wyczerpane, pozostała tylko pusta frazeologia. Dla zbyt wielu obywateli i polityków, demokracja sprowadza się do nieograniczonej konsumpcji „do brania i do realizacji cielesnej polityki – komentuje Kincaid – to znaczy do dobrego życia, którego kryteriami są przyjemność i ból”<sup>6</sup>. Taki standard życia ma negatywny wpływ zarówno na państwo, jak i na ogół obywateli. „Prawdą jest, że dobrze urządzone społeczeństwo istnieć nie może bez dobra, gdy polityka zredukowana jest do ekonomii, ideały do ideologii i etyka do rachunków”<sup>7</sup>.

Drugim wielkim zagrożeniem dla demokracji, o którym należy wspomnieć, jest traktowanie egalitaryzmu jako miary, którą można przykładać do wszystkich dziedzin życia. Przynajmniej dwie z nich

---

<sup>6</sup> J. Kincaid, *Resource Scarcity in Western Political Theory: Scarcity of Natural Resources*, Beverly Hills 1983, 123.

<sup>7</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. z ang. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, 605.

nie poddają się takim kryteriom; sztuka i nauka, które z istoty swej reprezentują świat wyższych, elitarnych wartości.

W konsekwencji pogłębia się brak więzi demokracji z wartościami, które wykraczają poza pragmatyzm i tzw. egoistyczny utilitaryzm. Niewątpliwie pod pewnym kątem utwierdzają one równość i autonomię jednostki, chociaż podważają obiektywny status moralności. Negacją tą objęte są nie tylko sądy wartościujące, ale również ich obiektywne podstawy. Sprowadza się je do jednostkowych przekonań. Odnoszę przy tym wrażenie, że ten los spotkał nie tylko tzw. racje metafizyczne czy religijne, ale również i kryteria pragmatycznej racjonalności. W równym stopniu relatywizacji podlega zarówno kompetencja, wiarygodność, uczciwość, jak i kłamstwo, głupota czy zdrada. W tych warunkach pluralizm i tolerancja jedynie ten stan sankcjonuje. Dla niektórych filozofów, to właśnie tolerancja i pluralizm określają moralny charakter demokracji. Przyjmując jednak takie stanowisko, natychmiast wpada się w pułapki zastawione przez naturę ludzką. Jak słusznie podkreśla Spaemann: „Osoby są i pozostaną niebezpieczne. (...). Zniesienie tego stanu rzeczy oznaczałoby likwidację osób i przemianę ludzi w rozumne zwierzęta. Dlatego nierzetelna jest każda teoria osoby, która ignoruje możliwość walki lub walkę potrafi tylko potępić”<sup>8</sup>.

Niewątpliwie wielką wartością demokracji jest jej etos sprawiedliwości, najpełniej wyrażony w elementarnych prawach człowieka. Trudno je zrozumieć, a tym bardziej zinterpretować i wskazać na referencję, ograniczając się tylko do analizy abstrakcyjnych pojęć. Należy zatem sięgnąć do ich kontekstu, który wskazuje na jakiś obszar rzeczywistości społecznej i politycznej. Demokratyczne ujęcie praw człowieka przekłada się na koncepcję państwa obywatelskiego i zarys teorii dobra wspólnego. Próba zrozumienia istoty związków, jakie zachodzą między etyką a polityką, wymaga bliższej analizy tych koncepcji. Prowadzi ona do zarzuconej dzisiaj metafizycznej refleksji o człowieku i jego powołaniu do realizacji dobra.

## 2. AKSJOLOGICZNE PODSTAWY DEMOKRACJI

Pytanie, czy idee demokracji są wciąż aktualne, czy znajdują oparcie we współczesnych strukturach państwowych, jest zasadne

---

<sup>8</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2001, 234; 232.

wobec wszystkich patologii, o których mowa była wcześniej. To, co skupia uwagę większości autorów zajmujących się tą problematyką, wyraża się w przekonaniu, że współczesne społeczeństwa demokratyczne przeżywają kryzys własnej tożsamości. W związku z tym stanem rzeczy kwestią zasadniczą staje się pytanie: czy podzielona etycznie wspólnota może zachować polityczną jedność i na czym, na jakim fundamencie powinna się opierać?

Filozofowie, klasycznych już opracowań, proponowali trzy różne wzory budowania i ujmowania wspólnoty politycznej: (1) przez utożsamienie wspólnoty politycznej z moralną, (2) zakładając, że wspólnota etyczna jest nadrzędna wobec wspólnoty politycznej, (3) wspólnoty te są wtórne w stosunku do dobra i celów osoby ludzkiej. Te schematyczne przedstawienia wyraźnie pokazują, że koncepcja wspólnoty albo uzależniona jest od statusu państwa, albo od kondycji jednostki. Przyjęte w tych rozważaniach ustalenia umożliwiają ocenę ustrojów politycznych ze względu na ideę dobra wspólnego i związaną z nią kategorię dobra osoby ludzkiej. Obraz ten należy uzupełnić o wymiar uczestnictwa jednostki w działaniach wspólnoty. Spojrzenie zarówno na jednostkę od strony uczestnictwa, jak i dobra wspólnego może pomóc w uchwyceniu specyfiki bytu politycznego. Rzecz jasna, że zagadnienia te zostaną poruszone w tym szkicu tylko fragmentarycznie i w wielkim uproszczeniu.

Wielu wybitnych filozofów uznaje społeczeństwo obywatelskie, czyli pełnoprawną zbiorowość aksjologiczną, za podstawę współczesnych demokracji. Równość, wolność i sprawiedliwość przysługują, co prawda wszystkim obywatelom, ale tylko nieliczni potrafią odpowiedzialnie z nich korzystać. Wybierają zatem rzeczywiste obywatelstwo i tym samym tworzą społeczeństwo obywatelskie. Sprowadza się ono do „historycznie określonych decyzji poszczególnych jednostek”<sup>9</sup>. Zbiorowość ta jest pojmowana jako „dziejowy wytwór”, który wpisany jest w indywidualne losy jednostek. Wartością źródłową dla wspólnoty obywatelskiej jest jednostka: wolna, świadoma swoich celów, gotowa ponieść ryzyko i odpowiedzialność związaną z ich realizacją. W świetle tego opisu rodzą się pytania o to, jakie muszą (czy powinny) zaistnieć warunki, aby ludzie osiągnęli ten stopień dojrzałości, który zapewni im rzeczywisty

---

<sup>9</sup> S. Dziamski, *Podstawy aksjologiczne demokracji*, w: *Filozofia a demokracja*, red. P. J. Juhacz, R. Kozłowski, Poznań 2001, 209.



udział w społeczeństwie obywatelskim? Filozofowie są skłonni do tego, by odpowiedzialność potraktować jako miarę dojrzałej wolności. Chodzi tutaj głównie o odpowiedzialność obywatelską. Warto zatem przypomnieć, że tak pojęta odpowiedzialność przyjmuje trojaką postać. Po pierwsze, musimy odwołać się do jej aspektu formalnego z uwzględnieniem sankcji prawnych. Po drugie, istnieje rodzaj odpowiedzialności wymuszonej, chociażby z powodów ekonomicznych, czy politycznych. Trzeci, moralny typ odpowiedzialności, ma charakter dobrowolny i jest bezpośrednio skierowany na dobro. Każdy przejaw dobra moralnego ma swoje podłoże w godności osobowej człowieka. Dzięki temu, że osoby działają *non solum agentur, sicut alia, sed per se agunt*<sup>10</sup>. Osoby działają zatem „same przez się” i w tym znaczeniu są wolne i równe. Właśnie jako indywidualne jednostki, a nie ujęte jako egzemplarze swojego gatunku. Ten godnościowy kontekst wpływa na sposób rozumienia sprawiedliwości i autonomii jednostki, a pośrednio wskazuje na związek, jaki zachodzi pomiędzy dobrem osoby a dobrem wspólnoty. Kategoria dobra wspólnego jest głęboko zakorzeniona w tradycji myśli filozoficznej, chociaż nie zawsze spotyka się z akceptacją. Jej zagorzali przeciwnicy, podobnie jak i zwolennicy, powołują się na tradycję arystotelesowską. I to przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszy jest oczywisty, Arystoteles stworzył systemowe ramy dla koncepcji dobra wspólnego, wiążąc ją z trzema podmiotami życia politycznego: wspólnotą obywateli, rządzącymi oraz działającą jednostką. Drugi powód zainteresowania tą myślą ma swój negatywny aspekt. Koncepcja Arystotelesa jest niespójna, wielowątkowa i można ją wieloznacznie interpretować. Stagiryta próbuje uściślić, przybliżyć pojęcie dobra wspólnego twierdząc, że dobrym państwem jest wspólnota szczęśliwego życia, obejmująca rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania. Podstawy tego dobra należy upatrywać w cnotcie, która jest rozwijana tylko w państwach, kierowanych przez cnotliwych władców, a więc osób, które zachowują w swoich wyborach rozsądek i wielkoduszność. Samo zaś dobro wspólne sprowadza się do cnot dobrego obywatela, które rozwijają się i doskonalą w przestrzeni życia publicznego. Państwo stanowi jedno z podstawowych źródeł wychowania

---

<sup>10</sup> Św. Tomasz, *Summa theologiae*, I, 29, 2.

człowieka. Podstawą i celem tej politycznej *paidei* stają się cnoty oparte na roztropności i dzielności. Najlepsze państwo występuje tam, gdzie cnoty obywatela są cnotami dobrego człowieka. Realizacja dobra wspólnego, a więc troska o moralne dobro obywateli, przede wszystkim zależy od *arete* rządzących. Tylko najlepsi mogą podejmować decyzje za wszystkich i w ich imieniu. Powinni oni wiedzieć, co jest najlepsze i najbardziej pożyteczne dla ogółu obywateli. Rządzący muszą zatem spełniać kilka podstawowych warunków, dzięki którym będą potrafili sprostać wyzwaniom dobra wspólnego. Nawiązują do nich dzisiaj niektóre ugrupowania o charakterze liberalno-konserwatywnym, podkreślając, że rządzić powinni ci, którzy nie muszą żyć z własnej pracy, mają doświadczenie w sferze publicznej, są ludźmi wysoko stojącymi moralnie, zdolnymi do bezinteresownego poświęcenia się sprawom państwa.

W powyższych postulatach nacisk pada na roztropność rządzących jako na ich osobistą *arete* (dzielność, doskonałość). Wynika to z właściwości dobra wspólnego: dobro wspólne jest traktowane jako cnota, która jest przede wszystkim realizowana przez rządzących. Pełnią oni rolę wzoru postępowania, a jednocześnie ich decyzje tworzą moralne ramy życia publicznego. Przekładają się one bezpośrednio na stanowione prawo. Sprawiedliwość, obok dobra, określa treść i znaczenie dobra wspólnego. Dobra zewnętrzne, jakimi dysponują obywatele w państwie, są ograniczone i w jakimś stopniu są zawsze nietrwałe. Tworzą też naturalną przestrzeń rywalizacji między obywatelami. Natomiast dobra wewnętrzne, czyli nabyte sprawności do postępowania roztropnego, sprawiedliwego i dobrego, służą w sposób trwały zarówno doskonaleniu jednostki, jak i wspólnoty. MacIntyre, nawiązując do filozofii praktycznej Arystotelesa, w następujący sposób próbuje wyjaśnić polityczną funkcję cnoty: „*Polis* potrzebuje *arete* nie tylko po to, by ludzie doskonalili się wewnętrznie, ale również dlatego, że po pierwsze każde państwo trwa, rozwija się w konkurencji z innymi (...) poza tym mądra polityka opiera się na roztropności, czyli na cnotcie obywateli, przywódców i prawodawców, a po drugie, potęgą państwa jest funkcją jego praktyki życia, tego co nazywamy dzisiaj obyczajami i kulturą”<sup>11</sup>. Próba ustalenia, czym jest w istocie dobro wspólne,

---

<sup>11</sup> P. Śpiewak, *W stronę dobra wspólnego*, Warszawa 1998, 121.

prowadzi do kilku odpowiedzi, które się wzajemnie uzupełniają. Dobro wspólne można rozumieć na kilka sposobów, odwołując się do różnych fragmentów Arystotelesowskiej *Polityki*: (1) jako cnota, która łączy ze sobą rządzących i rządzonych ujętych pod wspólnym mianem „dobrego obywatela i dobrego człowieka”, (2) jako cel, istota państwa, która podporządkowana jest temu, co sprawiedliwe i dobre dla wszystkich ze względu na rozumną naturę ludzką, (3) jako sens działania państwa ugruntowany „rozsądkiem” i kierowaniem się „właściwą miarą”, (4) dobro wspólne jako podstawa więzi łączących obywateli z państwem, a ściślej jednostki ze wspólnotą, wspólnoty z jednostkami. W tym znaczeniu dobro wspólne stanowi zasadę uczestnictwa obywateli w państwie, dla której miarą jest dobro i sprawiedliwość. Prawo moralne utrwała ten rodzaj więzi.

Pojęcie dobra wspólnego łączy ze sobą zatem sferę polityczną z moralną, obydwie należą do rozumnej aktywności człowieka. Arystoteles zgodnie z tradycją grecką jest przekonany o tym, że nie można oddzielić mądrości politycznej od zajmowanej postawy moralnej. Dobro wspólne otwiera perspektywę na obywatelskie formy uczestnictwa. Współcześni zwolennicy dobra wspólnego, mimo wprowadzenia znaczących modyfikacji do tej koncepcji, zgodnie opowiadają się za powiązaniem ze sobą moralności politycznej z moralnością samego państwa. Według tych ustaleń istnieje ścisły związek pomiędzy wyborem środków realizujących konkretne cele polityczne, a ich ideowo-politycznym uzasadnieniem. Sprawiedliwa organizacja państwa i życia obywateli składa się na pewną obiektywną całość i jedność. Zarówno w wymiarze faktów, jak i idei. Można zatem uznać, że idea dobra wspólnego wskazuje na spłot relacji, jakie zachodzą między moralnością a polityką oraz polityką a moralnością. Nie chcę wdawać się w szczegóły tych zależności, ale nie można ich ze sobą utożsamiać.

Powyższe rozstrzygnięcia należy uzupełnić dwoma, istotnymi spostrzeżeniami. Już Arystoteles zwrócił na nie uwagę podkreślając, że nie istnieją doskonałe ustroje polityczne, a ich wady i zalety noszą na sobie piętno historycznych doświadczeń. Człowiek zawsze działa w określonych warunkach, dysponując ograniczoną wiedzą, co ma oczywiście wpływ na jego świadomość moralną. Nowe formy uczestnictwa wyłaniają się w toku dziejów i wpływają na różny sposób realizacji dobra wspólnego. Przyjmują one zarówno kreatywny, jak i patologiczny charakter. Ten stan rzeczy przynajmniej

częściowo tłumaczy krytyczne komentarze, jakie formułuje część filozofów pod adresem klasycznej koncepcji dobra wspólnego. Należy się im bliżej przyjrzeć.

Te wątpliwości i krytyczne uwagi dotyczą zarówno teoretycznych podstaw możliwości uzasadnienia idei dobra zbiorowego, jak i odpowiadającej jej koncepcji dobrego obywatela, czyli cnotliwego człowieka. Zagadnienia te są omawiane z pozycji współczesnych organizacji państwowych i prowadzą do zasadniczych zmian w sposobie rozumienia dobra wspólnego. Oakeshott wyraźnie stwierdza, że instrumentalna wizja polityki w ramach teorii dobra wspólnego jest sprzeczna z indywidualistyczną, czyli wolnościową tradycją Europy<sup>12</sup>. Postuluje więc przemyślenie na nowo podstawy relacji między jednostką a wspólnotą; na czym powinna się opierać? Dyskusja, a raczej spór, który obecnie ma miejsce między komunitarystami a liberałami dotyczy właśnie tej kwestii. Jednakże znaczenie tego sporu dla etyki i polityki ma o wiele szerszy kontekst. Można go rozważyć na trzech płaszczyznach: (1) historycznej, chodzi w niej o to, by skonfrontować ze sobą dwa odrębne sposoby interpretacji istoty związku, jaki zachodzi między jednostką, społeczeństwem a państwem; czy są one oparte na stałych właściwościach ludzkiej natury, czy też mają swoje korzenie w postępie, w cywilizacji, (2) nawiązują do podstawowego pytania o zadania państwa; czy państwo ma kreować dobro wspólne, czy chronić niezbywalne prawa jednostek (wolność, równość i autonomię oraz prawo do własności), (3) są próbą odpowiedzi na pytanie, czy prawdy moralne mogą stać się zasadami politycznymi oraz jak można je uprawomocnić. Czy państwo ma otworzyć przed obywatelami najszersze pole wolności, z których będzie korzystał każdy, zgodnie ze swoimi możliwościami, czy też państwo powinno przyjąć na siebie rolę nauczyciela-wychowawcy?

### 3. LIBERALIZM I NEGACJA IDEI DOBRA WSPÓLNEGO

Każda odpowiedź na tak szeroko postawione pytania o moralne zadania, jakie stoją przed państwem, musi nawiązać do zmian w sposobie spostrzegania wartości i ich hierarchizacji. Broniąc pewnej koncepcji państwa opartego na idei dobra wspólnego nale-

---

<sup>12</sup> M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, 19-23.

żyć pamiętać o relatywnej naturze rzeczy wartościowych i postaw ludzkich związanych z ich realizacją. Idea dobra wspólnego obejmuje zróżnicowany świat wartości, odpowiadający wielu sferom ludzkiej aktywności. Z tego względu problem nie tkwi w pytaniu, czemu służy ta idea; czy doskonaleniu moralnemu osoby, czy poprawianiu warunków życia, ale czy istnieje nadrzędna wartość, która je ze sobą łączy. Spotykane w literaturze przedmiotu rozstrzygnięcia tych zagadnień prowadzą do wyodrębnienia dwóch stanowisk: opracowanych przez myśl liberalną i komunitarystyczną. Pierwsze z nich reprezentuje Rawls, który zakłada, że „każdemu na równi wolno realizować jakikolwiek plan życiowy wedle swego uznania, jeśli tylko nie narusza on wymogów sprawiedliwości”<sup>13</sup>. We wspomnianym sporze Rawls zajmuje pozycję liberalną. Natomiast komunitaryści, do których zalicza się Alsaidera MacIntyre’a, Charlesa Taylora, Micheala Sandela oraz Michaela Walzera, opowiadają się za taką wizją człowieka, który realizuje siebie przy pomocy społecznie zakorzenionych dóbr i wartości. Ujęcie człowieka jako istoty ze swej natury społecznej pociąga za sobą przekonanie, że godność – jako miara moralnej wartości człowieka – może zostać zrealizowana tylko w społeczeństwie. Wnioski, jakie wypływają z powyższych założeń, prowadzą z jednej strony do odrzucenia liberalnego modelu społeczeństwa, czyli tzw. atomistycznych poglądów. Z drugiej do uznania naturalnych, pierwotnych związków jednostki ze społeczeństwem. Pozostają one w jawnej sprzeczności z poglądami rozwijanymi przez liberałów, którzy indywidualny, a nie społeczny aspekt życia ludzkiego, traktują jako miarę jednostkowej samorealizacji. Poszukując aksjologicznych podstaw demokracji należy bliżej przyjrzeć się istocie tego konfliktu.

Pierwszy problem, na który wskazuje przytaczany spór, dotyczy formy bytu społecznego i jej niezaangażowania ew. zaangażowania w kształtowanie moralności jednostki. Sandel bliżej opisuje istotę tego problemu wyjaśniając, że dla komunitarystów wspólnota jest czynnikiem konstytuującym moralną tożsamość człowieka. Prace Taylora nie tylko rozwijają tę myśl, ale również starają się skonfrontować ją z dorobkiem filozofii i kultury europejskiej. Dla tego filozofa społeczna przestrzeń wiąże ze sobą język, tradycję i komuni-

---

<sup>13</sup> A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota? Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000, 14.

kację jako podstawę ludzkiej egzystencji. Podczas gdy liberałowie powołują się na instytucje, które mają chronić wolność obywateli, to komunitaryści domagają się powołania dodatkowych instytucji, które by nadawały moralny sens owej wolności. Charakterystyczne dla tego nurtu jest stanowisko MacIntyre'a w sprawie znaczenia społecznego dyskursu moralnego. Ma on sens tylko wtedy, gdy opiera się na jakiejś koncepcji ludzkiego celu. Dzięki temu historia życia człowieka wypełniona jest przez wartości, cnoty i wzorce, społecznie uznane i praktykowane. Z niej też czerpią swój intersubiektywny charakter. „Historia mojego życia (...) zawsze jest wpleciona w historię tych wspólnot, z których wywodzę swoją osobową tożsamość (...). Posiadanie historycznej tożsamości i tożsamości społecznej pokrywa się”<sup>14</sup>.

Spór, o którym tutaj mowa, konkretnie dotyczy treści i formy więzi wspólnotowej, jej aksjologicznego podłoża. Namysł nad tymi zagadnieniami i ich interpretacja wiążą się z wyborem pewnej heurystyki filozoficznej. Czy wspólnoty można tworzyć, czy je odkrywać na podstawie praw moralnych czy antropologicznych? „Czy mamy – uzupełnia A. Szahaj – rozpocząć od jakiejś z góry przyjętej idei dobra i z jej punktu widzenia patrzeć na jednostki, oceniać ich postępowanie (...) czy też raczej odwrotnie: powinniśmy zacząć od jednostek i dopiero na mocy wyrażonych przez nie świadomie poparcia i zgody przechodzić do definiowania dobra wspólnego, jak tego domagają się liberałowie?”<sup>15</sup>.

Pytanie zatem brzmi: czy istnieje jeden, utrwalony w tradycji moralny wzór dobrego życia i dobrego społeczeństwa? Philips w jednej ze swoich prac<sup>16</sup> kwestię tę zbadał dokładnie, wybierając za punkt wyjścia ideał wspólnoty sformułowany przez komunitarystów. Rezultaty jego żmudnych studiów historyczno-socjologicznych można przedstawić w kilku punktach: 1) ludzka mobilność w każdym okresie historycznym świadczy o tym, że ludzie nie zawsze akceptowali swoje członkostwo w danej wspólnocie, 2) ludzie w każdej wspólnocie różnili się między sobą, co przeja-

---

<sup>14</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. z ang. A. Chmielewski, Warszawa 1996, 394.

<sup>15</sup> A. Szahaj, dz. cyt., 157.

<sup>16</sup> Zob. D. L. Philips, *Looking Backward. A Critical Appraisal of Communitarian Thought*, Princeton 1993.

wiało się między innymi odmiennym stosunkiem do tradycji, wartości, celów i odziedziczonych wzorcach postępowania; jednym słowem wspólnota jest podłożem wielu narracji i wielu odrębnych historii, 3) w każdej wspólnocie występowały konflikty, rywalizacja, różnice interesów, nie wszyscy byli w ten sam sposób traktowani, 4) w takich wspólnotach społeczna solidarność też była ograniczona i wybiórcza.

To przypomnienie „konkretów” pozwala na odkrycie jeszcze jednej płaszczyzny sporu. Chodzi w niej o interpretację tradycji europejskiej, z uwzględnieniem jej związków z filozofią moralną. Komunitaryści odwołują się do dziedzictwa myśli Arystotelesa, św. Tomasza i Hegla. Liberałowie sięgają do tekstów Locke’a, Mill’a i Kanta<sup>17</sup>. Abstrahując od wymiaru historycznego tych powiązań wskazują one na różne sposoby ujmowania moralności i przysługujących jej funkcji; czy należy jej źródeł szukać w stałych, niezmiennych zasadach, dobrach i celach, czy też moralność kształtują zmienne procesy dziejowe.

Dla pełnego zarysowania tego zagadnienia należy postawić jeszcze jedno pytanie: czy liberalizm pozostaje neutralny wobec wartości i dobra wspólnego? Komunitaryści zarzucają liberałom, że opowiadają się za indywidualizmem, autonomią, subiektywnością i egoizmem. Marcel Weissenberg wyróżnił dwa idealne typy liberalne<sup>18</sup>, które określił jako racjonalny egoizm i oświecony indywidualizm. Według tego opisu liberalna jednostka czuje się odpowiedzialna tylko za własne interesy nie przyjmując na siebie żadnych zobowiązań społecznych. Liberalne państwo programowo nie opowiada się za żadnym systemem wartości, co nie znaczy, że nie przyjmuje pewnych moralnych założeń. Neutralność aksjologiczna, która została przyjęta przez państwo liberalne, jest formą akceptacji wolności obywatelskiej. Ten właśnie fakt jest różnie oceniany zarówno przez krytyków, jak i zwolenników liberalizmu. MacIntyre utrzymuje pogląd, że „Nadrzędnym dobrem liberalizmu jest (...) stałe podtrzymywanie politycznego porządku liberalnego. A zatem liberalizm pierwotnie odrzucający jakąkolwiek

---

<sup>17</sup> Por. *Liberalizm u schyłku XX wieku*, red. J. Miklaszewska, Kraków 1999, a także M. Król, *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*, Kraków 1996.

<sup>18</sup> M. Wissenburg, *Liberalna osobowość*, tłum. z niem. A. Pawelec, w: *Demokracja*, red. J. Miklaszewska, Kraków 2001, 228.

nadrzędną teorię dobra począł w istocie rzeczy taką teorię sobą ucieleśniać<sup>19</sup>. Z kolei Gray zwraca uwagę na to, że musimy zrezygnować z modeli uniwersalistycznych, ponieważ są one po prostu nieadekwatne do obecnych warunków życia i jego rozwoju. Według tego autora liberalizm daje wyraz swojemu realizmowi opowiadając się za pluralizmem wartości. Stanowisko to nie wynika z założeń światopoglądowych, ale odwołuje się do różnic kulturowych występujących we współczesnych społeczeństwach. „Dla nas postmodernistyczna kondycja podzielonych perspektyw i nieugruntowanych praktyk jest historycznym losem, winniśmy być na tyle mądrzy, aby wziąć z niego to, co najlepsze. Po drugie, winniśmy uznać raczej wspólnoty, a nie jednostki za podmioty życia politycznego. Po trzecie, zamiast brać pod uwagę pluralizm indywidualnych stylów bycia (...) powinniśmy uwzględnić pluralizm całych form życia. Po czwarte, zachodni liberalizm powinien być rozpatrywany jako związany z określoną formą wspólnoty (...). Po piąte, agonistyczny liberalizm, akcentując niemożność znalezienia wspólnej miary dla różnych wartości (...) przyczyniając się do rozumienia polityki jako politycznej sztuki osiągania *modus vivendi* (...) jako dążenie nie do prawdy, lecz do pokoju (....)”<sup>20</sup>. Twierdzenia te należy rozważyć na szerszym, teoretycznym tle. We wszystkich swoich teoretycznych wersjach liberalizm charakteryzuje: 1) neutralność aksjologiczna, dzięki czemu wolność zapewnia wszystkim równość, 2) przyjęcie pewnej wersji etyki liberalizmu, w której dużą rolę odgrywa zasada sprawiedliwości i indywidualne cnoty, 3) liberalizm postuluje pewną wzorcową wspólnotę opartą na idealem prawości i pełni człowieczeństwa.

Liberalizm nie tyle odrzuca wartości, co sytuuje je w obrębie indywidualnych postaw, nie odnosząc ich do metafizycznych korzeni bytu. Stąd też wynika akceptacja pluralizmu moralnego w praktyce, a nie w świecie teoretycznych idei.

W świetle tych ostatnich uwag warto jeszcze raz podnieść kwestię stosunku liberalizmu do dobra wspólnego. Autorzy współcześni wskazują na dwa formalne wymiary dobra wspólnego: prawny oraz proceduralny. Prawo wspólnoty stanowi o jej dobru i określa

<sup>19</sup> Cyt. za: A. Szahaj, dz. cyt., 26, przyp. 34.

<sup>20</sup> J. Gray, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of Modern Age*, London 1990, 123.



je w stosunku do zbiorowego życia. Natomiast wymiar proceduralny nawiązuje do społecznego faktu, jakim jest praktyczna zgoda, co do zakresu elementarnych potrzeb. Żaden z tych wymiarów dobra wspólnego nie narzuca ludziom, jak powinni postępować, by osiągnąć pełny rozwój. Dla liberałów największą zbrodnią polityczną jest odebranie ludziom wolności wyboru i prawa do własnych przekonań. Jest to akt równoznaczny z pozbawieniem ich elementarnej godności. Pozostaje zatem zaakceptowanie faktu, że „Jesteśmy (...) skazani na przyjęcie do wiadomości stałej już obecności w naszym życiu pewnej niepewności, rozproszenia, podziału władz i politeizmu (...)”<sup>21</sup>. Tym samym liberalizm kwestionuje aksjologiczną sensowność życia publicznego dla jednostki. Moralny wymiar dobra wspólnego zostaje zanegowany, pozostaje jedynie aktualny aspekt prawny i proceduralny. Stan ten znajduje potwierdzenie w liberalnej skłonności do obrony autonomii podmiotu przed wspólnotą oraz do afirmacji indywidualizmu i dominacji wartości życia prywatnego. Założenia te nabierają współcześnie innego znaczenia niż w XIX wieku. Dotyczą społeczeństwa masowego poddanego presji rynku i dominującej postawie konsumpcyjnej. Od tego czasu zmieniła się radykalnie struktura i organizacja państwa, uwarunkowania ekonomiczne, gospodarcze, socjalne, kulturalne i religijne. W wielu dziedzinach życia obserwuje się obecnie dwa, jednocześnie zachodzące procesy: rozpad wspólnoty i atomizację życia obywatelskiego. A mimo to nurt neoliberalistyczny podtrzymuje przekonanie o tym, że oczywistą konsekwencją wzrostu ekonomicznego jest wzrost dobrobytu ogółu obywateli, co niewątpliwie uczyni ich szczęśliwymi. Nietrudno dostrzec, że utylitarne korzenie tkwią u podstaw takich poglądów. Podważają one demokratyczne ramy państwa i dobra wspólnego. Wynika to z oczywistego faktu, że nie można pogodzić ze sobą utylitaryzmu z ideą demokracji. Problem sporny nie dotyczy jedynie konfliktu między moralnymi kryteriami tego, co dobre i słuszne, a utylitarą miarą politycznej skuteczności działań. Chodzi w nim w istocie o to, jak rozumie się wartość życia społecznego; czy ogranicza się ono do wymiany świadczeń, czy też jest polem współdziałania i współżycia ludzi ze sobą. Każdy taki spór odwołuje się do koncepcji człowieka ujętej z perspektywy

---

<sup>21</sup> A. Szahaj, dz. cyt., 270.

dynamicznych przemian cywilizacyjnych. Jeśli ta interpretacja zamknie się w wąskich ramach naturalizmu i praktycyzmu, to użyteczny model życia okaże się dla niej najbardziej adekwatny. I to zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i do wspólnoty. Rozszerzyć to pole badań można wtedy, gdy uwzględniony zostanie także metafizyczny poziom refleksji o człowieku i jego naturze. Docieramy wówczas do pytań fundamentalnych, wykraczających poza granice tego, co historycznie skończone i empirycznie udokumentowane. Ta metafizyczna refleksja nie wolna od napięć i wewnętrznej dialektyki odwołuje się do intelektualnego i duchowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Z tej perspektywy widać wyraźnie, że idee demokratyczne mają swoje źródło w filozoficznej medytacji nad powołaniem człowieka. „Każde myślenie- pisze B. Skarga- niesie ze sobą ładunek aksjologiczny, od którego nikt nie jest w stanie go uwolnić. Wbrew wszelkim próbom nie da się rozdzielić myślenia i *paidei*”<sup>22</sup>. W projekt demokracji, o czym wcześniej już była mowa, wpisana jest idea wychowania człowieka; w kręgu tradycji, języka, wartości i komunikacji społecznej. Dialektyka myślenia prowadzi do wyłonienia się różnych teorii, praktyka pozwala je skonfrontować z rzeczywistością. Tym samym istnieje możliwość rozszerzenia kryteriów wyboru stylu życia jak i form uczestnictwa. Ta twórcza, kreatywna postawa człowieka rodzi się ze świadomości, że każda rzeczywistość społeczna wykazuje pewne aksjologiczne braki, a więc domaga się zmian, modyfikacji i reformy. Spełnienie się człowieka i wspólnoty w świecie wartości wyraża się w dążeniu trafnie sformułowanym przez Ricoeur’a, by ludzkość była jedna, a każda jednostka rozwijała się indywidualnie. Postulat ten wyraźnie wskazuje na teleologiczny i perfekcjonistyczny charakter dobra wspólnego. Ujawnia on cel i domaga się jego pełnej, doskonałej realizacji. Na tym też polega idealistyczna wymowa demokracji, jeśli sprowadzi się je do sfery „faktów” zostanie podważona równowaga między stabilizacją państwa, zasadą sprawiedliwości a godnością i wolnością obywateli. Nie można ideałów moralnych takich, jak doskonałość, pełnia i jedność sprowadzić do imperatywów politycznych. Przekraczanie miary rozsądku jest zawsze groźne zarówno dla jednostki, jak i dla wspólnoty. Stąd w demokracji

---

<sup>22</sup> B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, 134.

kładzie się nacisk na aktywne uczestnictwo obywateli, a więc na różne formy współdziałania i współżycia z innymi ludźmi w ramach realizacji dobra wspólnego. Te formy stają się coraz bardziej złożone i wymagają od obywateli nie tylko ustawicznego kształcenia się (tj. nabywania wiedzy), ale także samowychowania. Przede wszystkim obejmuje ono realizację własnego człowieczeństwa, w które wpisany jest szacunek do innych przejawiający się w miłości, sprawiedliwości, szlachetności, uczciwości i wiarygodności. Na tych wartościach opiera się nie tylko dobro osoby, ale również i ład społeczny. W nim jednostka powinna znaleźć nie tylko wsparcie dla swoich wysiłków, ale także pewne wzorce, utrwalone w tradycji i w obyczajach społecznych.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie tego krótkiego szkicu chciałabym powrócić do pytania, postawionego we *Wprowadzeniu*: kto ma przekazać wartości i świat idei demokratycznych, uczynić z nich powszechnie uznawane i pożądane wzorce życia obywatelskiego? Kwestia ta została już kiedyś podniesiona w dramatycznych okolicznościach i odnosiła się do społecznej misji filozofa. Wyznaje Sokrates, że „(...) jak bąk z ręki boga puszczony, siadał miastu na kark niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśniej i potrzebuje jakiegos żądła, żeby go budziło. (...) ja, który was ciągle budzę i nakłaniam (...)”<sup>23</sup>. Droga, którą wskazał Sokrates, przebiega w przestrzeni publicznej dyskursu wokół tego, co sprawiedliwe, słuszne i dobre. Zadaniem filozofa jest wywołanie takiego społecznego dialogu, stawianie pytań, które mają zasadnicze znaczenie dla jednostki i wspólnoty, zmuszają do autorefleksji, sięgają do tego, co zawsze jest wartością. Sokratejska dyskusja o sprawiedliwości i innych cnotach „(...) przywraca możliwość ekspresji, w której osoba, porzucając relacje wzajemności, ukazuje się jako jedyna, wyjątkowa”<sup>24</sup>. Skorzystam z komentarza B. Skargi, by uzupełnić przytoczoną myśl Lévinasa: „Te spotkania twarzą w twarz anonimowość znosi, tym samym obarcza mnie odpowiedzialnością. Już choćby z tego względu trudno je uznać za epizod życia osobistego, przeciwnie,

<sup>23</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. z grec. W. Witwicki, Warszawa 1958, 113.

<sup>24</sup> E. Levinas, *Catość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. z franc. M. Kowalska, Warszawa 1994, 358.

możemy przypuszczać, że właśnie w nim kryją się źródła społeczności i kultury”<sup>25</sup>.

Na tym właściwie powinnam skończyć moje rozważania. To, co w nich najważniejsze, skupia się w obszarze relacji wiążących ideę dobra wspólnego z obecnością metafizycznego namysłu nad sensem ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony kultura myślenia wpływa na konkretne działanie człowieka, a szerzej, na społeczne wzorce demokratycznego wychowania. Bez mocnych fundamentów aksjologicznych proces ten musi prowadzić do degradacji i atomizacji życia społecznego. Nie można tych kwestii rozwiązać wyłącznie na drodze politycznych kompromisów czy społecznych negocjacji.

#### AXIOLOGICAL FUNDAMENTS OF RELATIONS BETWEEN ETHICS AND POLITICS

##### Summary

The subject of the article is the axiological basis of relations between morality and politics. The author shows anthropological and metaphysical origins of the idea of common good in social life. What role does morality play in political activity and where are moral foundations of a democratic state to be found? How to ensure the presence of moral values in public life (education, participation, common good, open society). The most important questions are: who is responsible for ideas of democracy and can democracy survive without preserving of pre-democratic values?

---

<sup>25</sup> B. Skarga, dz. cyt., 72.