

KS. JÓZEF MAJKA

O ETYKĘ SPOŁECZNĄ I POLITYCZNĄ*

Zagadnienia moralności społecznej i politycznej były przedmiotem nieustannych sporów między politykami i moralistami. Początków ich należy szukać w Biblii, gdzie prorocy bardzo często karcą sprawujących władzę monarchów i sędziów za nieprzestrzeganie prawa Bożego i domagają się naprawiania krzywd przez nich popełnionych w wyniku niesprawiedliwego wykonywania władzy. Przeciwnostawiają się także, ujawniającemu się już w tym czasie w formie absolutyzmu i „woluntaryzmu”, pozytywizmowi prawnemu. Potępiają więc tych władców, którzy ustanawiają prawa sprzeczne z prawem Bożym (Iz 10,1n.).

Interwencje proroków miały przede wszystkim motywację religijną i wynikały z tej szczególnej sytuacji, że właściwym Królem Izraela był sam Bóg Jahwe i wszystkie prawa oraz decyzje musiały być zgodne z Jego wolą, ale wchodzi tu w grę także motywacja humanistyczna, wynikająca z tezy o obrazie Bożym w człowieku oraz z więzi wspólnotowej, jaka łączyła naród żydowski. Więż ta wynikała nie tylko ze wspólnoty losów, ale także z przekonania o powołaniu narodu do odegrania mesjańskiej roli we wspólnocie ogólnoludzkiej.

Ewangelia jest nie tylko przewyciężeniem partykularyzmu, lecz także zaprowadzeniem prawa miłości, a więc dominacji etyki nad prawem. Nie ma w tekstach ewangelicznych rozróżnienia między porządkiem społecznym i politycznym. Jedno jest bowiem prawo miłości (Mt 5) i ani fraza o płaceniu podatku (Mt 22,17), ani rozmowa Jezusa z Piłatem (Mt 27,12) nie może stanowić podstawy do analiz i wniosków na te tematy. Sprawa władzy publicznej wpływa dopiero w nauce Apostołów, ale zakłada się tu najwyraźniej jedność porządku etycznego i prawnego, co wyraża się choćby w tezie o pochodzeniu wszelkiej władzy od Boga (Rz 13,1n; 1 P 2,15n).

* Wstęp do książki *Etyka społeczna i polityczna* przygotowywanej do druku w Wydawnictwie ODiSS. Tytuł pochodzi od redakcji.

Problem moralności społecznej i politycznej postawił najwyraźniej i szeroko omówił dopiero św. Augustyn. Skłonił go do tego niewątpliwie proces rozkładu Imperium Rzymskiego z jednej strony, a potrzeba poszukiwania chrześcijańskich rozwiązań tych zagadnień z drugiej. Z pomocą przychodzi mu grecko-rzymska doktryna o prawie naturalnym, jak również nie wykształcona wprawdzie jeszcze w pełni, ale dość już wyraźnie zarysowana teoria państwa, jako służby dobru wspólnemu. W poszukiwaniu koncepcji państwa chrześcijańskiego Augustyn odwołuje się jednak nie tylko do teorii prawa naturalnego, ale do szerszego obrazu sprawiedliwości chrześcijańskiej, zbudowanej na przesłankach prawa naturalnego, lecz także na dziedzictwie Objawienia, w szczególności na Orędziu Ewangelicznym. Jego dzieło *De civitate Dei* i cały jego dorobek w zakresie etyki społecznej i politycznej był głównym teoretycznym źródłem dla prób budowania chrześcijańskiego ładu społeczno-politycznego w Średniowieczu.

Żywa w tym okresie idea *Sacrum Imperium* miała niewątpliwie swoje odniesienie do Augustyńskiej idei „Państwa Bożego”, ale jej realizacja napotykała zawsze na niepokonalne trudności, których nie sposób wyczerpująco wyliczyć. Wystarczy jednak wymienić wędrówki ludów i związane z tym trudności ukształtowania się jakiegoś stabilnego ładu w Europie i jej okolicach, wpływy doktryny politycznej bizantyzmu, naciski pogaństwa na świat chrześcijański i związane z tym krucjaty, rozwój herezji i ich polityczne oraz społeczne implikacje, wreszcie krzyżowanie się interesów politycznych budzących się do życia narodów chrześcijańskich. To tylko niektóre z tych przyczyn. Wysiłki, zmierzające do zachowania w tym świecie jakiegoś politycznego i społecznego ładu moralnego, a nawet do zbudowania binarnej struktury, swojego rodzaju dwuwładzy, gdzie dokonałoby się, podobnie jak w społeczności żydowskiej, rozdzielenie funkcji rządu od zinstytucjonalizowanej w Kościele funkcji proroczej, okazały się zawodne, a w każdym razie nietrwałe. Proces regionalizacji Europy, tworzenie się państw narodowościowych prowadzi do pogrzebienia idei *Sacrum Imperium*, ale także do coraz częstszych konfliktów między rządzącymi a „prorokami”, które, podobnie jak to było często w Starym Testamencie, kończyły się morderstwem proroka (św. Tomasz Beckett, św. Stanisław).

Problem moralności społeczno-politycznej został w jego teoretycznym wymiarze postawiony przez teologów i moralistów dopiero na początku wieku XIV w słynnym „sporze paryskim”, który podzielił Sorbonę w związku ze sprawą, wywłaszczonego przez króla Filipa Pięknego, zakonu Templariuszów, których wziął w obronę Papież Bonifacy VIII. Spór jest o tyle ważny, że dotyczy już nie tylko faktów, lecz zasad i dlatego można go chyba uważać za historyczny początek trwającej do dziś konfrontacji stanowisk na temat

miejsca etyki w życiu publicznym, ściślej i szerzej w sprawie jej wpływu na działalność polityczną, społeczną i gospodarczą.

Dalszym krokiem w kierunku rozwoju absolutyzmu państwowego była protestancka, bazująca na bizantyńskim sposobie myślenia, koncepcja państwa, jako najdoskonalszego tworu Boga, co dawało monarchom swobodę w wyborze metod i środków działania, stawiało ich ponad wszelką możliwością oceny i krytyki. Z uwagi na to, że państwo nowożytne obejmuje swym zasięgiem działania także sferę gospodarowania, uważano że i ta dziedzina winna cieszyć się owym immunitetem moralnym. Tak więc ograniczono sferę etyki wyłącznie do indywidualnych, prywatnych zachowań człowieka. W dziedzinie polityki takie stanowisko nazywa się makiawelizmem, w dziedzinie gospodarki liberalizmem, w dziedzinie życia społecznego zasadą państwa prawnego, albo społeczeństwa obywatelskiego. Zawsze jednak sprowadza się to do jednego: prowadzi do negacji wszelkich norm etycznych i zaprzeczenia podstaw jakichkolwiek zobowiązań moralnych.

W ostatnich bowiem dziesiątkach lat nastąpiła bardzo gruntowna, choć ciągle jeszcze nie w pełni dostrzegana, przebudowa sposobu myślenia ludzi, którzy roszczą sobie pretensje do intelektualnego i duchowego przywództwa współczesnego cywilizowanego świata. Jest to wynik ewolucji ideologii Oświecenia, bazującej na filozofii racjonalistycznej, która w wyniku swego zagubienia się w idealizmie z jednej strony, a pozytywizmie z drugiej dochodzi do własnego samounicestwienia. Jakkolwiek bowiem przyczyniła się do rozwoju i wyostrzenia narzędzi badawczych, służących do poznania otaczającego nas świata, to stała się w takim stopniu bezradna, gdy idzie o człowieka, że praktycznie przestała istnieć, jako filozofia oraz jako metoda dotarcia do tego, co stanowi istotę badanej rzeczywistości; pozbawiła się bowiem sensu tajemnicy i koncepcji transcendencji ograniczając przedmiot swych zainteresowań do tego, co jest konkretem. Przy takim systemie myślenia nie ma miejsca na etykę i nie może być żadnych narzędzi myślowych ani nawet językowych do stworzenia absolutnych układów powinnościowych.

Jeżeli więc w przeszłości racje czysto praktyczne, uleganie interesom władców, stawały się motywem podważania myślenia etycznego w zakresie polityki, czy gospodarki, to teraz taka postawa jest jakby kodowana w samej strukturze myślowej wszystkich niemal ludzi, stanowiących produkt tego, co nazywamy potocznie cywilizacją konsumpcjonistyczną, w której nie ma już miejsca na myślenie w kategoriach etycznych.

A jednak w tym świecie mówi się i pisze dużo o moralności, o *ethosie*, prowadzi się badania w tym zakresie, ogłasza ich wyniki itp. Wszystko to ma niewiele wspólnego z etyką, choć termin „etyka” wywodzi się oczywiście od greckiego słowa *ethos*, które oznacza obyczaj, ale ci, którzy dziś mówią o

ethosie i prowadzą badania nad moralnością, widzą całe zagadnienie jedynie w wymiarach socjologicznych lub psychologicznych, a więc traktują je w kategoriach faktu, a nie powinności, ani tym bardziej „mądrości”. Jest to właśnie efekt wyłącznie pozytywistycznego spojrzenia na rzeczywistość.

W konsekwencji nie są oni w stanie odróżnić postaw i zachowań moralnych (etycznych) od konwencjonalnych, gdyż nie znajdują kryteriów, w oparciu o które mogliby przeprowadzić to rozróżnienie. Maria Ossowska, która, jako jedna z pierwszych w naszym kraju, w tej właśnie konwencji zajmowała się problematyką moralności, uważa w swej książce pt. *Moralność mieszczańska*, że hodowanie kanarków jest jedną z cech charakterystycznych mieszczańskiego ethosu.

Sprawa ostatecznie polega na tym, że do badania i analizy postaw ludzkich i samego człowieka stosuje się metody, wypracowane i dostosowane do badania świata, ale niewiele wnoszące do poznania samego człowieka. Zaznacza się tu bardzo wyraźnie znany i bardzo często podkreślany rozziw między rozwojem nauk przyrodniczych, do którego przyczynił się niewątpliwie, wspomniany przez nas, racjonalizm i pozytywizm, a zastojem czy nawet zacofaniem filozofii i myślenia humanistycznego, które, jak się ktoś niedawno wyraził, niewiele się zmieniło od czasów Platona.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że badanie stosunków międzyludzkich przy zastosowaniu metod psychologicznych i socjologicznych oraz inne badania nad ethosem nie mają żadnego znaczenia poznawczego, ale nie prowadzą one do takiego wzbogacenia wiedzy o człowieku, które rozwijałoby jego mądrość i uczyniło go lepszym; przeciwnie mogą one, podobnie jak wyniki badań nauk przyrodniczych, być wykorzystane przeciw człowiekowi, zamącić jego rozeznanie w stosunku do samego siebie, jego samowiedzę, a nawet doprowadzić do głębokiego zakłócenia współżycia społecznego i zamienić to współżycie w piekło.

Nie jest to tylko, jak by się mogło wydawać, przestroga kaznodziejska. Wydarzenia polityczne ostatnich kilkudziesięciu lat wskazują, że nie tylko rozwój nauk przyrodniczych oraz związany z tym postęp techniczny zagroził pokojowemu współżyciu ludzkości, a nawet jej egzystencji, ale w nie mniejszym stopniu niebezpieczny okazał się postęp socjotechniki oraz psychotechniki. Stał się on niebezpieczny dla godności i wolności jednostek i narodów, a nawet dla zdrowia psychicznego całych społeczeństw. Historia systemów totalitarnych, badania nad instytucjami ucisku policyjnego i politycznego, a także nad uciskiem psychologicznym, stosowanym przez środki przekazu społecznego, dostarczy tu niewątpliwie przerażających dowodów i ukaże rozmiary tego niebezpieczeństwa. Historia ta nie została jeszcze napisana, bo materiały, na których winna by się ona oprzeć, nie zostały jeszcze w pełni, a nawet w znacznej części, odtajnione. Przed tym wielkim niebezpieczeń-

stwem dzisiejszych czasów przestrzega Jan Paweł II już w pierwszej swojej encyklice (RH 16). Otóż przerażające dzieje ostatnich kilkudziesięciu lat powinny nas skutecznie ostrzegać przed oddaniem losów ludzi, narodów i całej ludzkości w ręce technologów i specjalistów od manipulacji psycho- czy socjotechnicznych, którzy hołdując tezom pozytywizmu prawnego i moralnego nie chcą nic wiedzieć o etyce, odwołującej się do godności człowieka i prawa naturalnego i zmierzającej w oparciu o te przesłanki do formułowania zobowiązań moralnych, którymi mieliby być objęci wszyscy ludzie, niezależnie od tego, kim są i na których powinno by się opierać każde prawo pozytywne w myśl zasady, że każde prawo, sprzeczne z prawem naturalnym, jest bezprawiem¹.

Podając więc rozważania na temat etyki społecznej i politycznej, musimy zmierzać najpierw do pewnych uściśleń terminologicznych podkreślając, że idzie nam o przedstawienie systemu etyki normatywnej w tradycyjnym, filozoficznym tego słowa rozumieniu, w przeciwieństwie do tak zwanej etologii, czyli opisowej nauki o obyczajach, która ogranicza się w swych badaniach do metody historycznej, socjologicznej, psychologicznej, porównawczej, lub też innych podobnych, w nadziei, że przy ich pomocy uda się odkryć jakieś prawidłowości w zachowaniach moralnych ludzi i ich wspólnot. Nie znaczy to, że wykluczamy jakiegokolwiek sięganie do tego rodzaju metod, albo że uważamy je za całkowicie bezsensowne, znaczy natomiast, że mogą one spełniać jedynie funkcje pomocnicze, jako sposoby opisu i analizy czynów ludzkich, która ma niemałe znaczenie w opracowaniu ich oceny moralnej. Stajemy jednakże na stanowisku, że fakty moralne, ich powtarzanie się, ich statystyka nie może stanowić żadnej podstawy dla ich merytorycznej oceny etycznej, ani tym bardziej dla konstrukcji norm, czy systemów moralnych. Innymi słowy: z tego, że wielu ludzi dopuszcza się pewnych czynów, nie może nigdy wynikać, że czyny te są, lub mogą stać się moralnie dobre, ani tym bardziej, że z biegiem czasu mogą stać się obowiązującą normą moralną, pomimo że są sprzeczne z zasadami etycznymi.

Z tego, że w tytule posługujemy się terminami „etyka społeczna” i „polityczna”, nie wynika, że przyjmujemy istnienie wielu „etyk”. Etyka jest jedna, bo posiada ona wspólne podstawowe zasady, takie jak prawo naturalne, czy godność osoby ludzkiej, ale jej przedmiotem jest wiele różnych dziedzin życia i działalności ludzkiej; podstawą różnicowania nie jest tu więc inność zasad, czy kryteriów, lecz wielorakość przedmiotu materialnego, którym się etyka zajmuje. Rozległość i różnicowanie tego przedmiotu wymaga po prostu oddzielnych rozważań i analiz.

¹ J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963, n. 51.

Przedmiotem szczególnej kontrowersji może być, wprowadzone do tytułu, rozróżnienie: „społeczna i polityczna”. Może to być odczytane jako sugestia, że w życiu i działalności politycznej obowiązują inne kryteria ocen postępowania, aniżeli w życiu innych społeczności. Takiej właśnie sugestii chcielibyśmy się stanowczo przeciwstawić; chcemy zatem podkreślić, że spójnik „i” ma tu znaczenie konjunktywne a nie dysjunktywne. Nie zgadzamy się ze stanowiskiem tych wszystkich, którzy zmierzają do jakiegokolwiek formy apoteozy państwa i w związku z tym starają się przeciwstawić politykę etyce, wykluczając prawo tej ostatniej do oceny politycznej sfery działania. Podkreślamy przy tym, że ocenie etycznej podlegają nie tylko działania polityków i rządzących państwami, ale i samego państwa.

Tak więc, jak jedna jest tylko etyka i obejmuje ona wszystkie działania człowieka, jako człowieka, to znaczy, jako odpowiedzialnego podmiotu tych działań, tak jedno jest tylko życie społeczne, którego twórcą i podmiotem jest osoba ludzka; wszystkie zatem dziedziny i poziomy tego życia winny liczyć się z godnością osobową każdego człowieka i podlegają najwyższej normie prawa naturalnego.

System rozumowania i metoda pracy etyki normatywnej jest zatem przeciwstawna metodzie etologii. Jeżeli ta ostatnia, jak już wspomniano, za punkt wyjścia bierze enumerację i opis faktów etycznych, to punktem wyjścia rozważań etyki normatywnej musi być najpierw poszukiwanie kryteriów oceny moralnej, w świetle których fakty te mogą być analizowane i oceniane. Ale nie tylko o same kryteria oceny tu chodzi. Etyka normatywna nie jest tylko zespołem ocen, bo zdanie oceniające nie zawiera jeszcze w swej treści informacji dotyczącej mocy wiążącej. Innymi słowy, ocena nie jest jeszcze normą, bo nie mówi o zobowiązaniu określonego podmiotu do określonego działania. Pierwsze więc pytanie, jakie musimy sobie postawić w etyce, dotyczy zobowiązania moralnego i jego ostatecznych źródeł. Każda bowiem ocena i każda norma etyczna, choćby była najbardziej szczegółowa i najbardziej indywidualna, musi implikować odniesienie do tych podstawowych zasad, do ostatecznych podstaw powinności moralnej i ostatecznych kryteriów moralnej oceny. Każda etyka pozbawiona tych ostatecznych odniesień będzie w gruncie rzeczy jakąś formą sytuacjonizmu moralnego.

To stwierdzenie określa w jakiś sposób porządek, plan naszych rozważań. Dzielimy całą rzecz na trzy części, z których pierwszą poświęcamy analizie szeroko rozumianych założeń, a więc filozoficznych i metodologicznych podstaw etyki z odniesieniem i zastosowaniem do etyki społecznej, następnie omówimy, kontrowersyjne z etycznego punktu widzenia, problemy życia i działalności najważniejszych „wspólnot naturalnych” i innych „społeczności niższego rzędu”, ażeby wreszcie w części czwartej rzucić nieco światła na problematykę etyki życia państwowego i międzynarodowego.

Opracowanie zasad etycznych staje się w tym rozumieniu możliwe jedynie wtedy, kiedy spojrzymy na każde ludzkie działanie w świetle natury człowieka i jego powołania, jego ostatecznego celu, który pozostaje zawsze dla nas w jakimś zakresie tajemnicą. Czytamy o tym w Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele co następuje: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). W świetle nauki Soboru nie można zatem mówić o integralnej etyce społecznej i politycznej bez odwołania się do przesłanek Objawienia, konkretnie do pełnego Orędzia Ewangelicznego z wszystkimi jego implikacjami. Wynika to choćby z prostego faktu, że bez uwzględnienia nauki o Słowie Wcielonym nie jesteśmy zdolni skonstruować pełnego obrazu człowieka z wszystkimi jego odniesieniami, ani też wyjaśnić nauki o godności osoby ludzkiej.

Nie ukrywamy zatem, choć nie zostało to wyraźnie powiedziane w tytule, że to, co Czytelnik otrzymuje w tej książce, chce być próbą chrześcijańskiej, a nawet katolickiej etyki społecznej i politycznej, a nie jedynie zespołem jakichś filozoficznych na ten temat rozważań. Nie artykułujemy tego wyraźnie w tytule nie tylko z uwagi na to, że zostało to wypowiedziane w tytule serii, w jakiej się ten tom ukazuje, ale także z racji merytorycznych – nie uważamy mianowicie, że byłoby w ogóle możliwe opracowanie sensownego systemu etyki społecznej, a zwłaszcza politycznej, bez odwołania się do zasad chrześcijańskich i skonkretyzowanej w nauce ewangelicznej nauki o ostatecznym celu człowieka. Każda taka próba służyłaby jakimś interesom i stałaby się jeszcze jedną ideologią.