

Marek Bednarz

## Aksjologia i praktyka polityczna

Zgodnie z powszechnym poglądem polityka to działalność racjonalna. Obliczona na osiągnięcie konkretnych celów, za pomocą efektywnych, równie konkretnych metod stosowanych dzięki politycznej władzy i nic więcej. Zdaniem Roberta Goodina: „władza to nade wszystko wytwarzanie pożądanых skutków”<sup>1</sup>. Trzeba podkreślić, że zakres tak rozumianej władzy politycznej jest z konieczności ograniczony. Klasyk myśli politycznej, Jan Jakub Rousseau twierdził, w odniesieniu do kwestii granic władzy politycznej, że reformy społeczne zazwyczaj „biorą ludzi, takimi jakimi są, a prawa takimi jakie być mogą”<sup>2</sup>. Granicą władzy jest więc natura ludzka, narzucająca określony stan rzeczy, którego nie sposób zakwestionować. Prawo, które godzi w naturę ludzką zmienia się w bezprawie<sup>3</sup>. Ostateczną racją dla prawa jest sankcja rozumu, który pozwala na odkrywanie i rozpoznawanie zasad prawa naturalnego. Z kolei prawo naturalne jest „prawem całej natury ludzkiej, zawiera w sobie normy kształtujące wszystkie działania ludzkie, całe życie człowieka (...) Prawo naturalne działające w człowieku i przez człowieka ma wielkie znaczenie dla ukształtowania moralności społecznej”<sup>4</sup>. W opozycji do powyższego stwierdzenia, praktyka dowodzi, że władza polityczna posiada zdolność kreacji rzeczywistości. Bardzo wyraźnie ukazuje taki stan rzeczy Michel Foucault. Stwierdza on wprost, że władza „produkuje” realność, dziedziny przedmiotowe i rytuały prawdy<sup>5</sup>. Dzięki temu wszystko, co może posłużyć realizacji politycznych celów staje się prawdziwe, słuszne, usprawiedliwione i konieczne.

---

<sup>1</sup> R. E. Goodin, Nauka o polityce, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. E. Goodin i Ph. Pettit, Warszawa 1998, s. 212.

<sup>2</sup> Zob. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1996, s. 18.

<sup>3</sup> Por. J. Wehler, *Zarys racjonalnego obrazu świata*, Warszawa 1998, s. 221–242.

<sup>4</sup> C. Strzeszewski, *Prawo naturalne jako podstawa etyki społecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, nr XIX, z. 2, s. 110.

<sup>5</sup> Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Warszawa 1998, s. 233.

Przyjęcie tej perspektywy doprowadziłoby w konsekwencji do uznania wartości za pochodne (wtórne) wobec wymogów praktyki politycznej. Jednakże nawet polityka rozumiana jako działalność stricte praktyczna stawia przed sobą określone cele, których osiągnięcie jest tożsame z zaistnieniem pewnego dobrostanu, który jakkolwiek by go nie definiować, jest już sam w sobie pewną wartością. Z tego względu postulat działalności politycznej neutralnej wobec sfery wartości okazuje się nie do utrzymania. Okazuje się, że polityka nie może być sprowadzona wyłącznie do relacji władzy, ani do sfery konkretnych celów osiągniętych dzięki ustanowieniu równie konkretnych metod.

Stephena Macedo uważa, że na gruncie „wolnej od wartości” koncepcji polityki „obywatele kierują się wyłącznie egoistycznym interesem, a ustawodawcy są zainteresowani wyłącznie reelekcją”<sup>6</sup>. Pogląd ten jest zbyt skrajny by dało się go zaakceptować, gdyż z całą pewnością dotyczy on sytuacji politycznej w państwie, w którym idea autonomii jednostki została zrealizowana w maksymalnym, karykaturalnym wręcz zakresie. Tymczasem taka sytuacja w żadnym ze znanych systemów demokratycznych nie miała jeszcze miejsca, co nie oznacza, że nie jest prawdopodobna lub tylko możliwa. Według Irvinga Kristola interpretacja polityki pozbawiająca ją wymiaru moralnego z konieczności deformuje jej obraz<sup>7</sup>. W takim razie problem wartości w polityce polega jednak nie na tym aby udowodnić, że specyficzna działalność praktyczna jaką jest polityka, opiera się na zasadach moralnych i moralnych postawach uczestników życia politycznego, ale aby wykazać, że zarówno wybory politycznych celów jak i metod ich realizacji wypływają z uznawanych przez podmioty życia politycznego systemów wartości<sup>8</sup>.

Tym, o czym należy bezwzględnie pamiętać jest wzajemny stosunek celów i wartości, które jakkolwiek często mylone z wartościami nie są z nimi tożsame. Według Hansa Jonasa „celem jest to, że względu na co rzecz istnieje, i dla wywołania lub zachowania czego zachodzi dany proces lub zachodzi dane działanie”<sup>9</sup>. Z kolei stawiam sobie coś za cel, ponieważ jest ono coś dla mnie warte – „w ten sposób każdy cel jaki sobie stawiam, jest już przez to utożsamiony z pewną wartością”<sup>10</sup>. Wartość ma jednak charakter pierwotny w stosunku do celu. W takim ujęciu cele polityki rozumianej jako działalność praktyczna odnoszą się w porządku genetycznym do uznawanych wartości – dlatego można

<sup>6</sup> S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków 1995, s. 159.

<sup>7</sup> Zob. I. Kristol, *Reflections of a Conservative. Looking back, looking ahead*, New York 1983, s. 126–127.

<sup>8</sup> Mających swoje źródło w określonych rozstrzygnięciach antropologicznych, w obowiązującej antropologii politycznej. Szerzej na temat antropologicznych uwarunkowań polityki zobacz [w:] M. Bednarz, *Wizja nowego jutra czyli polityczna religia gnozy*, [w:] *Zrozumieć politykę. Główne problemy teorii polityki i współczesnej myśli politycznej*, pod red. R. Bäcker, J. Marszałek-Kawa, J. Modrzyńska, Toruń 2004.

<sup>9</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 103.

<sup>10</sup> Tamże, s. 156–157.

uznać, że polityka jest reprezentacją aksjologii manifestującej się dzięki określonym typom kultury politycznej.

Stawiając pytanie o moralny sens polityki trzeba zdawać sobie sprawę, że nie dotyczy ono bezpośrednio oceny indywidualnych zachowań jej uczestników. Moralna ocena postępowania jednostki oraz moralna ocena porządku politycznego to kwestie zasadniczo odrębne. Człowiek, jako istota wolna i rozumna, nieustannie stoi przed moralnymi wyborami; patrząc z perspektywy jednostki nie ma jednak większego znaczenia, czy dzieje się to w państwie demokratycznym, czy też w jakimkolwiek innym. Natomiast aksjologiczny wymiar polityki to przede wszystkim jej fundament – systemy wartości, które leżą u jej podstaw i które wyrażają się poprzez konkretne instytucje porządku politycznego<sup>11</sup>.

Rozważania nad kwestią „aksjologia i polityka”, trzeba rozpocząć od wprowadzenia kilku dodatkowych dystynkcji. Po pierwsze, należy pamiętać, że słowo „polityka”, używane jako nazwa działań współczesnych organizacji państwowych, jest jedynie myślowym skrótem. Cała trudność polega na tym, że poszukując aksjologicznych podstaw polityki nie mamy do czynienia z rzeczywistością jednorodną, lecz z całością złożoną z co najmniej dwóch istotnie różnych wymiarów: z instytucji państwa prawa oraz demokratycznych instytucji politycznych, z których każdy kieruje się odmienną „logiką” i opiera się na innym aksjologicznym fundamencie i przede wszystkim z określonymi celami działalności politycznej, czyli determinantami działań instytucji politycznych, które mają swe źródło w odpowiednich systemach wartości (systemach aksjologicznych). Wymiary te przenikają się i wpływają wzajemnie na siebie.

Po drugie, określenia wymaga również to, co rozumiemy przez pojęcie „system aksjologiczny” lub „system wartości”. Nie tylko w języku potocznym, ale także i w języku tekstów filozoficznych słów: „aksjologiczny”, „moralny” czy „etyczny” często używa się zamiennie, odnosząc je do ludzkich dzieł i zachowań postrzeganych w perspektywie dobra i zła. W tym przypadku pytanie, o aksjologię polityki, jest po prostu pytaniem o to, jakie dobro (systemy wartości) możemy odnaleźć u jej podstaw i jak mogą one być dzięki niej realizowane. Uchwycenie aksjologicznego fundamentu polityki stanie się jednak o wiele łatwiejsze, gdy posłużymy się precyzyjnym rozróżnieniem „etyczności” i „moralności” autorstwa Georga Wilhelma Friedricha Hegla<sup>12</sup>.

Hegłowski termin „etyczność” (*Sittlichkeit*) pochodzi od greckiego słowa *etos* i podkreśla wspólnotowy wymiar ludzkiego istnienia. Człowiek z racji swojej natury nigdy nie jest zupełnie sam. Jego istnienie nie przebiega w próżni aksjologicznej, lecz każdorazowo i zawsze w przestrzeni uporządkowanej przez dany system wartości. Każdy człowiek rodzi się i wyrasta w jakiejś podstawowej wspólnocie etycznej, która określa jego podstawowy sposób rozumienia tego, co dobre i tego, co złe. W tym sensie postępowanie, które określimy jako etycz-

<sup>11</sup> Por. J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, Warszawa 1993, s. 52 i nast.

<sup>12</sup> Zob. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Warszawa 1990, s. 506–556, lub Z. Stawrowski, *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Kraków 1994, s. 75–84.

ne będzie stanowiło wyraz identyfikacji człowieka z własną wspólnotą, oraz świadectwo zakorzenienia w tym, co w jej ramach uznawane jest powszechnie za słuszne. Tak rozumując, w chwili kiedy stwierdzamy, że jakiś czyn jest etyczny stwierdzamy jedynie, iż jest on zgodny z tym, co w danej wspólnocie uważane jest za słuszne. „Etyczność” nie ma charakteru absolutnego. Może się więc zdarzyć, że to, co słuszne i dobre wewnątrz jednej wspólnoty, u członków innej wspólnoty będzie uchodziło za złe i niedopuszczalne<sup>13</sup>.

Z kolei heglowski termin „moralność” (*Moralität*) posiada znacznie węższy zakres, odnosi się bowiem do człowieka na pewnym etapie jego osobowego rozwoju, gdy staje się on sam dla siebie absolutnym punktem odniesienia. Zdaniem Hegla moralność to pewność człowieka, że każde dobro zanim zostanie uznane przez niego za autentyczne, uniwersalne i prawdziwe, musi zostać uprzednio poddane jego krytycznej i autonomicznej refleksji. Postępowanie moralne oznacza w ten sposób postępowanie uznane przez świadomego i autonomicznego człowieka za słuszne. O ile więc można postępować etycznie, nie mając tego świadomości – po prostu naśladując zachowania w danej wspólnocie uważane za właściwe, to w działaniu moralnym decydujące jest to, że działa świadomy siebie, suwerenny, autonomiczny podmiot. W perspektywie moralnej to nie wspólnota i jej wartości są dla człowieka absolutnym kryterium tego, co dobre i złe, ale to człowiek i jego rozum stanowi ostateczną miarę dla oceny zarówno własnej wspólnoty – jej zwyczajów, celów i systemu wartości – jak i zasad etycznych wszystkich innych wspólnot.

Bazując na powyższej dystynkcji pomiędzy „etyką” a „moralnością” przyjrzyjmy się aksjologicznym podstawom polityki. Ponieważ głównym podmiotem polityki jest w chwili obecnej państwo, przedmiotem analizy będą aksjologiczne fundamenty poszczególnych typów państw. Państwo, na potrzeby niniejszej analizy, będzie rozumiane jako instytucjonalno-prawna przestrzeń, wewnątrz której przebiega egzystencja danej wspólnoty rozumianej jako społeczność, w obrębie której znajduje się horyzont ludzkiej aktywności<sup>14</sup>. W ramach tak określonej przestrzeni władza polityczna pełni funkcję systematycznego porządkowania rządzącego nią układu relacji, co oznacza, że stoi na straży określonego porządku oraz wartości leżących u jego podstaw i w razie potrzeby podejmuje działania niezbędne do jego zachowania przy użyciu znajdującego się w jej wyłącznej dyspozycji aparatu przymusu. Mówiąc językiem filozofii, państwo stanowi instytucjonalną formę, poprzez którą wspólnota wyraża i jednocześnie zachowuje to, co stanowi jej istotną etyczną treść.

W odniesieniu do etycznej treści wspólnoty dokonajmy analizy trzech podstawowych sytuacji: 1) państwo obejmujące jednorodną etycznie społeczność, 2) państwo wspólnoty zróżnicowanej etycznie, 3) to samo państwo, w którym dodatkowo istnieje demokratyczny ustrój polityczny.

<sup>13</sup> Na przykład kanibalizm, lub hinduski rytuał *sati* czyli dobrowolnej śmierci wdowy na stosie pogrzebowym męża.

<sup>14</sup> Por. J. Ortega y Gasset, *Człowiek i ludzie*, [w:] *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 450.

Państwo obejmujące jednorodną etycznie społeczność, czyli takie, którego członkowie są jednocześnie członkami tej samej wspólnoty etycznej. Jego cechą charakterystyczną jest sytuacja polegająca na tym, iż panuje w nim powszechna zgoda co do słuszności pewnych zachowań i niestosowności innych. W ramach systemu etycznych zachowań wspólnoty istnieją oczywiście rzeczy ważniejsze i mniej ważne. Akty bezpośredniej agresji wobec członków wspólnoty są uznawane za niedopuszczalne i surowo karane. Natomiast w zachowaniach należących do sfery obyczajów, niektóre działania, choć postrzegane jako etycznie niewłaściwe, są uznawane za niezbyt groźne i tolerowane, z kolei inne spotykają się z całkowitym potępieniem, ponieważ naruszają to, co rozumiane jest powszechnie jako rdzeń tożsamości wspólnoty. Wewnętrznym zadaniem władzy państwowej jest zapobieganie owym najgroźniejszym wykroczeniom przeciwko obyczajom publicznym i usuwanie ze wspólnoty tych wszystkich, którzy z jakichś względów nie przestrzegają zwyczajowych norm, podważając samą istotę panującego porządku etycznego. Podstawowym celem takiego państwa i to celem na wskroś etycznym jest więc oczyszczanie wspólnoty z ludzi, którzy, choć fizycznie w niej obecni, faktycznie (tzn. etycznie) do niej nie należą. Model państwa wspierającego konkretny wzorec etycznych zachowań i zwyczajów może sprawnie funkcjonować w społeczeństwie jednorodnym a przynajmniej tam, gdzie panuje jedna religia i nie ma zasadniczych kontrowersji co do spraw najistotniejszych. Okazuje się on jednak zupełnie niewystarczający, kiedy w ramach jednego organizmu politycznego pojawia się kilka konkurencyjnych systemów wartości.

W przypadku państwa obejmującego społeczność podlegającą etycznej dywersyfikacji jego aksjologiczny fundament tworzy to, co wspólne dla wszystkich, co jest niewątpliwą wartością dla każdej wspólnoty niezależnie od tego, jak wygląda jej etyczne uposażenie. Będą to przede wszystkim gwarancje zagwarantowanie osobistego bezpieczeństwa oraz swobody wyrażania swoich przekonań. W tym modelu państwo rezygnuje, bo musi, z popierania konkretnych treści etycznych jakiegokolwiek wspólnoty i samo ogranicza się do ochrony niezbędnego minimum, zapewniając pokojową koegzystencję różnorodnych wspólnot etycznych, które mogą ze sobą rywalizować, ale jedynie w ramach jednego wspólnie akceptowanego porządku<sup>15</sup>. Istniejące wewnątrz tak określonej przestrzeni wspólnoty uznają wprawdzie państwo za swoje, ale nie w sposób polegający na poczuciu pełnej z nim jedności.

Pojawia się tutaj doświadczenie podwójnej tożsamości: człowiek jest jednocześnie członkiem określonej wspólnoty etycznej oraz wspólnoty politycznej, której członkami są również ludzie etycznie obcy, posiadający inne obyczaje i wyznający inne wartości.

Do rozpowszechnienia się tego modelu państwa przyczyniła się przede wszystkim filozofia polityczna klasycznego liberalizmu. Tworzący ją myśliciele,

<sup>15</sup> Por. G. Dworkin, *Autonomia*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. R. E. Goodin, P. Prettit, Warszawa 1998, s. 463–470.

jak na przykład John Locke, określili, jak należy rozumieć minimum etyczne, na którego straż winno stać państwo oraz zakres jego uprawnień. Przykładowo według Johna Locka; „władza polityczna jest to uprawnienie do tworzenia praw (...) w celu określenia i zachowania własności, a także użycia siły społeczności do wykonania tych praw oraz w obronie wspólnoty przed zagrożeniem zewnętrznym, a wszystko to dla dobra publicznego”<sup>16</sup>. W konsekwencji państwo będące dysponentem określonej w ten sposób władzy, tworzy elementarne prawa chroniące życie, nienaruszalność cielesną, własność – a więc to wszystko, co zapewnia jednostce poczucie osobistego bezpieczeństwa – oraz prawo wolności działania (myśli, słowa, czynu) pozwalające ludziom swobodnie działać i współdziałać w przestrzeni publicznej, pod warunkiem, że ich działanie nie narusza takich samych praw innych osób<sup>17</sup>. Model państwa wymagającego od obywateli wypełniania obowiązków etycznych zastąpiony zostaje modelem państwa prawa, które strzeże przestrzegania elementarnych praw człowieka. Jednakże takie państwo wcale nie musi być demokratyczne.

Urzeczywistnienie trzeciego modelu państwa, opartego na istnieniu demokratycznego systemu politycznego stało się możliwe dopiero wtedy, kiedy idea moralnej autonomii człowieka wyparła ideę etycznego zróżnicowania jako podstawy organizacji przestrzeni państwowej. Między innymi, przyczyniła się do tego filozofia polityczna Thomasa Hobbes’a, który tworząc teoretyczne podstawy nowego modelu państwa, za punkt wyjścia przyjął nie sytuację istnienia i konfliktu odmiennych wspólnot etycznych, ale rywalizację egoistycznych, autonomicznych jednostek. Kiedy w filozoficznej argumentacji pojęcie wolności zostało zastąpione ideą ludzkiej autonomii, egzystujący w społeczeństwie człowiek przestał być ujmowany w szerokim kontekście tego wszystkiego, co go warunkuje i przekracza. Istota ludzka rozumiana jako przedmiot refleksji zyskała dzięki temu zupełnie nowy wymiar, polegający na tym, że jej problem zyskał rangę samodzielnej kwestii<sup>18</sup>. Zdaniem Johna Carolla’a stało się tak za sprawą humanizmu, który przybrał postać dążenia by „zastąpić Boga człowiekiem, ustanowić człowieka w centrum stworzenia”<sup>19</sup>. W rezultacie koncepcja polityki obejmującej sobą różnorodne wspólnoty etyczne, została zastąpiona wizją państwa jako relacji łączącej zróżnicowane, autonomiczne moralnie podmioty – izolowane abstrakcyjne jednostki, wyrwane z ich naturalnych wspólnot i tym samym pozbawione etycznego zakorzenienia i tożsamości. Podstawą takiej wizji jest pewne zasadnicze rozstrzygnięcie antropologiczne, które zdaniem Petera L. Bergera powoduje, iż ludzie ujmowani w swoim samorozumieniu są bytami jednostkowymi ponad i poza wszelką identyfikacją zbiorową. W kontekście aksjologicznych uwarunkowań praktyki politycznej ważne są moralne konsekwencje tego

<sup>16</sup> Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 164.

<sup>17</sup> Zob. J. St. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 1959, s. 133.

<sup>18</sup> Por. H. Paetzold, Człowiek, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, pod red. E. Martens i H. Shnädelbach, Warszawa 1995, s. 464–501.

<sup>19</sup> J. Carroll, *Humanism: The Wreck of Western Culture*, Londyn 1994, s. 2–6.

faktu polegające na tym, że „istoty ludzkie mają pewne prawa jako jednostki, nie tylko niezależnie, ale nawet (a w istocie – głównie) w opozycji do zbiorowości do której mogą należeć”<sup>20</sup>. Zdaniem Stanisława Kowalczyka zgodnie z taką koncepcją natury ludzkiej, „ludzie istnieją nie tyle dla siebie, co obok siebie”<sup>21</sup>. Ponieważ wzajemne interakcje przebiegają wyłącznie na bazie interesów jednostkowych, nie prowadzi to do powstania wspólnoty – „społeczne jest tu redukowane do międzyindywidualne”<sup>22</sup>.

Korelacja pomiędzy koncepcją natury ludzkiej taką jak ta, zawarta w cytowanym powyżej fragmencie, a postulatem rządów demokratycznych wydaje się oczywista. Podwaliny politycznego systemu wartości leżą przecież po stronie obowiązującej wewnątrz danego systemu politycznego koncepcji antropologicznej – w tym właśnie sensie można powiedzieć, iż „antropologia filozoficzna poucza nas o źródłach i korzeniach moralności”<sup>23</sup>. Idea autonomii jednostki<sup>24</sup> może być rozpatrywana na co najmniej trzech płaszczyznach: na poziomie idei, tożsamości oraz instytucji<sup>25</sup>. W każdej z tych płaszczyzn zawarty jest stan suwerennej władzy: mojej władzy nade mną samym i nad wszystkim, co mnie dotyczy. Jako istota autonomiczna jestem zdany wyłącznie na samego siebie i sam o sobie decyduję, muszę więc decydować nie tylko o swoich prywatnych sprawach, ale i o wszelkich sprawach, które ze mną tak czy inaczej się wiążą – także o kwestiach będących przedmiotem działań władzy państwowej. Życie społeczne jest tu traktowane jako akt wyboru, całkowicie zależny od woli człowieka. W takim ujęciu zagadnienie udziału we władzy jawi się wręcz jako moralne zobowiązanie każdej jednostki, a wprowadzenie demokratycznych instytucji politycznych – jako jego oczywista konsekwencja.

Przechodzenie państwa prawa w demokratyczne państwo prawa jakie dokonuje się od co najmniej dwóch wieków nie jest czymś przypadkowym, lecz wypływa z ulokowania działalności politycznej na określonych aksjologicznych fundamentach. Projekt państwa jako przestrzeni występowania rozmaitych wspólnot etycznych, którego celem jest dobro wspólne ufundowane na uznanych za powszechnie obowiązujące wartościach, jest w chwili obecnej skutecznie rugowany przez projekt nowoczesnego państwa demokratycznego, zbudowanego w całej swojej rozciągłości na idei moralnej autonomii jednostki<sup>26</sup>. Nie jest to państwo etyczne, ponieważ nie występuje w nim wspólna przestrzeń etyczna

<sup>20</sup> P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995, s. 166.

<sup>21</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 109.

<sup>22</sup> Tamże, s. 110.

<sup>23</sup> H. Paetzold, *Człowiek*, dz. cyt. s. 495.

<sup>24</sup> Zob. T. Luckmann, *The Invisible Religion. The prolem of Religion in Modern Society*, New York 1967, s. 26 i nast.

<sup>25</sup> Zob. P.L. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 263–278.

<sup>26</sup> Pojęcie dobra wspólnego poddawane jest krytyce przez wskazywanie, iż chodzi w nim raczej o dobro jednostki, rodziny, czy konkretnej grupy społecznej. Zob. S. Holmes, *The Permanent Structure of Antiliberal Thought*, [w:] *Liberalism and the Moral Life*, pod red. W. Rosenblum, s. 239 i nast.

w rozumieniu heglowskim – zastępuje ją tylko przestrzeń moralna zredukowana do autonomicznej jednostki – czyni indywidualnej jednostki nie podlegają społecznej ocenie tak długo, jak długo tylko jej dotyczą. Moralny horyzont autonomicznej jednostki stanowi podstawową perspektywę podmiotu, który swoją autonomię, swoją niezależność od wszelkich zewnętrznych autorytetów, traktuje jako absolutny aksjologiczny fundament.

Koncepcja podstawowych praw człowieka, stanowi w ramach demokratycznego państwa prawa fundament systemu wartości, na którym wspiera się jego machina. Koncepcja ta rozpatrywana z pozycji wspólnot etycznych może być uznana (jako fragment aksjologicznego kosmosu) za minimum, częstkę o wiele bogatszych systemów wartości. Z perspektywy autonomicznej jednostki podstawowe prawa człowieka jawią się jedynie jako efekt przyjęcia aksjologicznej konwencji, ponieważ ani w nich samych, ani poza nimi nie ma już niczego, co można by uznać za powszechnie ważne i bezwzględnie dobre<sup>27</sup>.

W określonym w ten sposób demokratycznym porządku uzasadniania wszystkie prawa i zobowiązania jawią się jako ograniczenia wolności – konieczne z praktycznych, utylitarnych względów. Ujmując politykę z tej perspektywy dochodzimy do wniosku, że zadanie państwa polega na maksymalnym wspieraniu stanu autonomii jednostki, odzwierciedlającym się w demokratycznym porządku aksjologicznym. Kluczową wartością jest wolność jednostki<sup>28</sup>. Jest ona rozumiana jako efekt umowy społecznej, co znajduje swe potwierdzenie w procedurach wyborczych. Zasadniczym celem państwa jest respektowanie indywidualnej wolności. Realizacja tego celu wymaga istnienia norm prawnych narzucających pewne zachowania, konieczność regulacji prawnych jest również uzasadniona w kategoriach umowy społecznej, czyli poprzez decyzje społeczeństwa podjętą w jego imieniu przez wybranych przedstawicieli. Źródło prawa stanowi zatem decyzja suwerennych jednostek, będąca konsekwencją ich autonomii. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że tym o co chodzi w demokratycznym projekcie polityki nie jest wcale powiększanie stanu niezależności (autonomii) jednostki wobec demokratycznego państwa i jego instytucji, ale o jej największe z możliwych wyobcowanie (autonomię) wobec innych członków demokratycznego społeczeństwa. Zdaniem Zygmunta Baumaną nowoczesna demokracja „przekształca istoty ludzkie w indywidua – *de facto*, *de iure*, lub *in spe*”<sup>29</sup>. W takiej sytuacji istnieje realne ryzyko, że w skrajnym przypadku demokracja zmieni się

<sup>27</sup> Por. J. Waldron, Prawa, [w:] *Przewodnik po współczesnej...*, dz. cyt. s. 731–741.

<sup>28</sup> Wolność w tym przypadku jest ujmowana w sensie negatywnym; jako brak przymusu zewnętrznego bądź wewnętrznego. Prócz takiej koncepcji wolności istnieje jeszcze jej ujęcie pozytywne, jako „źródło władzy albo ingerencji” które ogranicza sferę potencjalnych wyborów człowieka. Koncepcja wolności pozytywnej jest jednak niemal zupełnie nieobecna w systemie aksjologicznym demokratycznego państwa prawa. Szerzej na temat pozytywnej i negatywnej koncepcji wolności zobacz: I. Berlin, Dwie koncepcje wolności, [w:] *Cztery eseje o wolności*, Poznań 2000, s. 183–240.

<sup>29</sup> Z. Bauman, Medycyna, informatyka i życie wieczne, [w:] *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, pod red. T. Szkołut, Lublin 1997, s. 271.

w swoje przeciwieństwo<sup>30</sup>. To znaczy, że system relacji społecznych może się stać systemem narzucanych zautonomizowanym jednostkom zależności, w całości tworzonych i kontrolowanych przez wszechobecne i opiekuńcze państwo za pomocą wielorakich instrumentów inżynierii społecznej.

System wartości demokratycznego państwa prawa stanowi aksjologiczne minimum, które można sprowadzić do podstawowych reguł mających zapewnić sytuację moralnej autonomii jednostki. Państwo nie ingeruje w zbiory wartości, z którymi utożsamiają się i uznają za swoje jego obywatele pod warunkiem, że nie próbują narzucać ich innym – każde naruszenie autonomii jest tożsame z naruszeniem reguł rządzących przestrzenią społeczno-prawną. Z tego względu, choć aksjologiczny fundament współczesnego państwa jest minimalny, to praktyka polityczna, jaka tu się pojawia jest w gruncie rzeczy praktyką aksjologicznego maksymalizmu<sup>31</sup>. Polega ona na dążeniu do utrzymania stanu aksjologicznej neutralności w celu zagwarantowania autonomii jednostki, która zawiera w sobie wolność, suwerenność, racjonalność, a przez to odnosi się do bardzo różnych przedmiotów: osób, działań, woli, zasad, myśli i pragnień. Oznacza więc „wszystko”. Nie powinno dziwić, że polityczna praktyka demokratycznego państwa, tak jak praktyka polityczna każdego państwa o maksymalnych celach i zadaniach, będzie służyła społeczności moralnych, ale wykorzenionych etycznie jednostek, jako narzędzie eliminacji ich etycznych konkurentów a tym samym zaprowadzenia w ramach państwa stanu moralnej neutralności.

Demokratyczne państwo prawa w odniesieniu do postulatu moralnej autonomii jednostki jest najprawdopodobniej najbardziej optymalnym sposobem organizacji przestrzeni politycznej i w tym sensie jest państwem moralnym, ale jednocześnie jest ono zamknięte na etyczny wymiar egzystencji człowieka. Jego aksjologiczne fundamenty są oparte na fałszywej koncepcji antropologicznej, która zapoznaje społeczny charakter ludzkiej natury, a niekiedy jest wręcz mu wroga. Jakkolwiek wydaje się oczywiste, że przynajmniej w europejskim kręgu kulturowym rozwój systemów politycznych będzie przebiegał w kierunku demokracji, to kwestią otwartą pozostaje natomiast jej etyczna jakość, tym bardziej, że nie istnieje jeden zespół instytucji, które decydowałyby o demokratyczności ustroju. Występuje wiele typów demokracji, a ich zróżnicowane praktyki polityczne prowadzą do odmiennych efektów<sup>32</sup>.

Problem typu relacji jakie winny zachodzić pomiędzy sferą aksjologiczną a sferą praktyki politycznej może być sprowadzony do pytań o sens i cele jakie stawia przed sobą demokratyczne państwo prawa, o to, czy jego demokratyczny charakter ma wyrażać się w promowaniu wolności odpowiedzialnej za wspólnotę, czy też wspieraniu idei autonomii jednostki rozumianej jako wyzwolenie od

<sup>30</sup> Zob. J. L. Talmon, *O demokracji totalitarnej*, „Znak” 1992, nr 443/2/.

<sup>31</sup> Zob. Ch. Taylor, *Cross-Purposes*, [w:] *Liberalism and the Moral Life*, pod red. R. L. Rosenblum, Cambridge-London 1989, s. 160 i nast.

<sup>32</sup> Zob. P. C. Schmitter, T. L. Karl, *Czym jest demokracja i czym nie jest*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, oprac. J. Szczupaczyński, Warszawa 1995, s. 28–29.

wszystkich ograniczeń<sup>33</sup>; czy ma to być państwo minimum etycznego, czy też jak największej swobody; czy ma to być państwo oparte na solidnych fundamentach etycznych, w których funkcjonują i którym podporządkowane są stosowne instytucje demokratycznego ustroju politycznego, czy też ma to być libertariańska demokracja, dla której wszystkie zasady, w tym zasady prawa okażą się wyrażającym kulturową dominację i w tym sensie naruszającym jednostkową autonomię, zbędnym ograniczeniem.

---

<sup>33</sup> Nie ulega wątpliwości, że tak pojęta autonomia jest tożsama ze społecznym wyko-  
rzeniem, wyobcowaniem jednostki.