

WANDA PILCH
Poznań

KRESY MORALNOŚCI W INSTYTUCJI PAŃSTWOWEJ

Poniższe uwagi i spostrzeżenia związane są nie tyle z samą istotą moralności jako przedmiotem analizy, ani istotą instytucji, jaką jest w tym konkretnym przypadku państwo, lecz dotyczą problemu granicy normatywnej, a raczej granicy, jaką faktycznie spotykamy w instytucji formalnej, w instytucji państwa – granicy dla norm moralnych, a niekiedy granicy dla moralności. W efekcie inicjuje to przestrzeń publiczną, w której człowiek staje wobec – nazwijmy to – alternatywnej moralności, bądź normatywności zgoła sztucznej, gdyż wytworzonej na potrzeby danej instytucji i, co ważne, wytworzonej, czy jak kto woli skonstruowanej i wypracowanej przez ludzi odpowiedzialnych za funkcjonowanie tejże instytucji (tj. tych, którzy utworzyli jej struktury, system administracji, zasady i procedury)¹.

Skoro państwo tworzy własne regulacje normatywne: procedury i zasady funkcjonowania, pojawia się nader aktualne dziś pytanie o związki bądź zależności instytucji państwa i moralności, ale moralności tej niejako innej niż moralność instytucjonalnych (państwowych) aktów normatywnych (w rozumieniu, iż moralnością będzie każdy system normatywny), a więc innej niż normatywne regulacje w: konstytucji, ustawach, rozporządzeniach, dyrektywach i decyzjach, nie wyłączając żadnego szczebla władzy wykonawczej w państwie, a więc samorządów i urzędów administracji państwowej, bez względu czy są to regulaminy, statuty, czy zakresy czynności kierowników organizacji, czy też pracowników – innej, bo chodzi

¹ W ciekawy i wręcz bezprecedensowy sposób o moralności w życiu człowieka pisze publicysta Andrzej Koraszewski: „(...) wyjdiesz ze szkoły i staniesz przed pytaniem, czy przejechać dwa przystanki tramwajem na gapę, czy skasować bilet? Możesz rozważać prawdopodobieństwo tego, że cię złapią, obawiać się kary w postaci mandatu i zawstydzenia, możesz zastanawiać się nad problemem solidarności społecznej i pytaniem, dlaczego ty akurat masz płacić, jeśli tylu innych nie płaci? Możesz uznać (słyszałem takie wyjaśnienia jazdy na gapę), że państwo cię oszukuje, więc jesteś zwolniona z uczciwości. Możesz wreszcie dojść do wniosku, że skasujesz bilet, bo nie lubiłabyś siebie po wyjściu z tramwaju. Nie można powiedzieć, że sama stanowisz swoje normy moralne, sama stanowisz tylko ich interpretacje, wytyczne ich stosowania w praktyce i w konkretnych okolicznościach. Przez całe życie będziesz miała problemy z interpretacją norm moralnych, które są dane, bo je zastałaś, bo dowiedziałaś się o nich od innych, bo są i nie możesz udawać, że ich nie ma”, za: A. Koraszewski, *Normy moralne*, www.racjonalista.pl/kk.php/s.3886.

o moralność życia publicznego. Sfera publiczna, bowiem, odbiega od samej instytucji jaką jest państwo i tworzy niełatwy (dobrze, jeśli przejrzysty) konglomerat działań ludzi, reprezentacji ich słuszych interesów (wolnych od egoizmów), potrzeb oraz wartości i norm bliskich człowiekowi i jego całej ludzkiej (kondycji) konstytucji, z którego to obywatele, głównie poprzez różne formy zrzeszeniowe i wspólnotowe (np. stowarzyszenia, komitety itp.), spieszą do tychże właśnie instytucji państwowych w nadziei, że ich działanie zrealizuje cel, który wydaje się także słuszny, a ogólnie mieszczący się przecież w powiedzeniu „by żyło się lepiej”, albo by „wszystkim żyło się lepiej”, a więc w celu współtworzenia dobra wspólnego.

Celem niniejszych rozważań jest pytanie o to, czy obecnie w państwie jest miejsce dla tego, co niegdyś Hegel (już ponad dwieście lat temu) postulował w *Zasadach filozofii prawa*: „nakazem prawa jest (...): bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby”², a więc dla tego, co dziś określamy mianem oczekiwań społecznych, które są słusznym przeciwieństwem roszczeniom powszechnej instytucjonalnej reprezentacji, ochrony, zaspokojenia potrzeb, wsparcia oraz promocji obywateli i ich interesów. Czy człowiek zdolny do zachowań moralnych i wyróżniający się w ten sposób jako osoba wobec pozostałych współbraci, których zwykliśmy nazywać „niższymi” formami wspólnego życia, posiada instytucjonalne jeśli nie gwarancje, to choć możliwości kształtowania sfery publicznej swego życia zgodnie z przysługującymi mu naturalnymi i niezbywalnymi prawami człowieka, a więc zgodnie z jego moralnością, która jest mu dana, jest przez niego zastana w momencie urodzin, i którą to nabywa w procesie wychowania i socjalizacji? Aby odpowiedzieć na to pytanie, potrzeba przyrzeć się najpierw państwu, samej jego istocie. Czy może bywa i tak, że naturalne prawo moralne człowieka (uniwersalne zasady moralności) może być zastąpione prawami moralności alternatywnej, będącej swego rodzaju uproszczeniem, tzw. „dostosowaniem” do reguł, zasad i procedur instytucji formalnej (państwa)? Czy owe „uproszczenie” niezbywalnych praw, norm i wartości człowieka wyznacza właśnie tę wspomnianą na początku granicę? Czy to sam rodzaj i charakter zbiorowości, w której żyje człowiek, w naszym przypadku państwo, implikuje bądź inicjuje granicę dla moralności ludzkiej, a nawet granicę dla „bycia osobą”?

Czy nie jest tak, iż osobą przestaje się być, gdy człowiek staje się obywatelem, choć tego rodzaju nadużycie wydaje się na tyle groźne, iż niemożliwe? I wreszcie, czy w sytuacji kontaktu obywatela i urzędnika (przedstawiciela państwa oraz jego aktów normatywnych) owe człowieczeństwo gdzieś się zagubiło lub zamieniło w dwa różne oblicza człowieka współczesnego, choć czasami skrajne wobec siebie, ale mające wiele wspólnego, bo pochodzące raczej z tego, co instytucjonalne, niż ludzkie – oblicze obywatelskie i urzędnicze?

² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, BKF, PWN, Warszawa 1969, paragraf 36.

Aby odpowiedzieć na te pytania sięgnąć należy także do samych „korzeni” idei godności człowieka, nie wikłając się jednak w spór o pojęcie osoby na tyle, na ile okaże się to możliwe i przyjmując *a priori* fakt „bycia osobą”, podejść do obywatela danego społeczeństwa, jak do przedstawiciela tego, co słuszne i przynależne ogólnie rozumianej i akceptowanej kondycji ludzkiej³.

Czym więc jest granica – kres moralności w państwie? Opieszałością i nieprzychylnością jakiegoś urzędnika, czy granicą mierzalną, a więc tą, którą warunkują państwowe akty normatywne? Czy granicę tę stanowią tzw. czynniki ludzkie (określenia tego użył F. Znaniecki), czy czynniki instytucjonalne?

Czy pomiędzy tym, co mieści się w pojęciu człowieczeństwa i tym, co zawiera w sobie publiczna sfera życia ludzi jest jakaś więź, czy raczej przepaść? Czy można dziś utrzymywać, że istnieje moralność życia publicznego w państwie? A jeśli tak, to czy bliżej jej do sztywnych i nieprzyjaznych jednostce ludzkiej instytucji, czy też bliżej jej do podstawowych, naturalnych potrzeb kondycji ludzkiej – potrzeb osoby z całym przynależnym jej poszanowaniem?

NORMATYWNE PODSTAWY INSTYTUCJI PAŃSTWA

Wracając jednak do G.W.F. Hegla, ta obiektywna racjonalność, a nawet „rozumność” instytucji sprawia, że nie może ona być czymś dowolnym i przypadkowym, aczkolwiek jej historyczne formy mogą być zmienne, zanim osiągnie ona optymalny poziom rozwoju. Wyraża się wtedy, gdy Hegel pisze, iż: „Państwo powinno być rozpatrywane jako wielka budowla architektoniczna, jako hieroglif rozumu ukazującego siebie w sferze rzeczywistości”⁴ – można by pomyśleć, że umieszczona jest na tak wysokim pułapie, że jednostka nie odnosi z niej większej korzyści. Tak jednak nie jest, bo Hegel przedstawia normatywny ideał państwa, organizacji i ich podstawowych funkcji, do którego realne ustroje powinny z wolna dążyć gwoili ludzkiego pożytku, ale i rozumności. W tym sensie Max Weber ze swoim – także autonomicznym, niezachwianym wobec jednostek, ale zarazem

³ Nie zapominając jednocześnie, iż na kształtowanie się idei człowieczeństwa lub, jak kto woli, pojęcia „osoby” wpływ mają różne, jeśli nie przeciwstawne sobie nurty, są to: personalizm (a szczególnie inicjujące poglądy św. Tomasza) oraz socjobiologizm (w tym najnowszy trend neodarwinizmu z lat 60., np. R. Wright, R. Dawkins, tzw. walki genów) oraz trzeci, także odrębny na tyle, by nazwać go a-personalistycznym i a-socjobiologicznym, a więc pozostającym obojętnym wobec ich argumentów, zwany dziś humanizmem (począwszy od dwudziestych lat XXw. wraz z *Deklaracją Amsterdamską* z 2003 r). Właściwie wszystkie trzy, mające u swych podstaw trzy odrębne paradygmaty (religijny, naukowy, kulturowy) człowieka wynoszą go do nieporównywalnej z niczym innym wartości i godności jemu przynależnej (poza tym, używane w nich argumenty nie mają ze sobą nic wspólnego i różnią się tak dalece, że wydaje się, iż źródłem tych wielu przeciwstawień jest raczej już system przekonań i wiary, niż system racji i argumentów).

⁴ *Ibidem*, *Uzup.* do paragrafu 279, s. 425.

wysłuchanym w ich słuszne potrzeby i oczekiwania państwem wydaje się być następcą Hegla. Jednostka zaspokaja więc, ale i niejako rozwija swój interes dopiero w państwie, albo nawet – i tu zgadza się Hegel z Arystotelesem, a przeczy poniekąd Rousseau – tylko w państwie. Ale dlatego właśnie interes ten przestaje być partykularny, ponieważ jego urzeczywistnienie zakłada jako warunek konieczny uspołecznienie.

Dziś pewnie nazwalibyśmy powyższy warunek partycypacją obywateli (w demokracji), ale nie chodzi tu o to, żeby wszystkie jednostki miały bezpośredni udział w formowaniu i trwaniu struktury politycznej państwa, choć „działalność państwa związana jest z jednostkami; ale jednostki nie są uprawnione do prowadzenia spraw państwa z racji swego naturalnego modusu”⁵, czyli tego, co w nich partykularne („zdolności, umiejętności, charakter, (...) wykształcenie” *etc.*). Partykularyzm jest tym, co jednostki od siebie dzieli. Dla odmiany, tym co je łączy, jest bycie obywatelem, czyli taką jednostką, która swoje potrzeby zaspokaja we wzajemnej wymianie z innymi obywatelami.

Nadal aktualne wydaje się być to, co postulował niegdyś niemiecki filozof, tym bardziej że nowoczesne państwo jest dla Hegla „czymś rzeczywistym, a jego rzeczywistość polega na tym, że interes całości realizuje się w celach szczegółowych”⁶. I uwaga (!): podczas gdy „w państwach starożytnych cel podmiotowy był całkowicie identyczny z wolą państwa, w czasach nowożytnych domagamy się natomiast (prawa do) własnego poglądu, własnej woli...”⁷; absolutnym celem owego państwa „jest to, by wolność była rzeczywista”⁸. Pomimo, a nawet z uwagi na odrębność potrzeb, jednostki znajdują w państwie instytucjonalne i prawne zabezpieczenie.

Prawo do takiej regulacji ma u Hegla władza publiczna (państwowa), wykazująca dokładnie tę samą troskę, którą nazwalibyśmy współcześnie „socjalną”: przedmiotem dbałości z jej strony nie jest partykularne indywiduum, lecz powszechna sprawiedliwość i publiczne dobro wszystkich; niekiedy jednak wskutek drastycznego zróżnicowania społecznego pojawia się grupa potrzebujących, której bronić trzeba przed społeczeństwem obywatelskim i jego rynkowymi mechanizmami, które „same w sobie” są nieludzkie i bezlitosne. Jest to zadanie instytucji publicznych, czyli w istocie państwowych⁹.

To, co Hegel uznaje za motyw napędzający zmiany społeczne – namiętność – jednocześnie poddaje pod dość ściśle jarzmo kontroli instytucji, jeśli nie samokontroli osoby: „Wola subiektywna, namiętność jest pierwiastkiem wprowadzającym w czyn, urzeczywistniającym; idea jest pierwiastkiem wewnętrznym;

⁵ *Ibidem*, *Uzup.* do paragrafu 277.

⁶ *Ibidem*, *Uzup.* do paragrafu 270.

⁷ *Ibidem*, *Uzup.* do paragrafu 261.

⁸ *Ibidem*, *Uzup.* do paragrafu 258.

⁹ *Ibidem*, paragraf 236.

państwo jest istniejącym, rzeczywiście etycznym życiem. Jest ono bowiem jednością istotnej powszechnej woli i woli subiektywnej, a na tym właśnie polega etyczność.” U Hegla dowiadujemy się także, że prawa etyki nie są prawami przypadkowymi, a więc są tą heglowską substancjalnością, tym, co ogólne, a nie szczegółowe i dopiero życie osoby w tej jedności z nimi, czyni człowieka wolnym, a nie zapominajmy, że państwo Hegla ma urzeczywistnić wolność, stąd powie: „Bo trzeba to wiedzieć,(...) że wszelką wartość, jaką człowiek posiada, wszelką rzeczywistość duchową zawdzięcza on jedynie państwu. (...) Państwo jest boską ideą w jej ziemskiej postaci. (...)Prawo jest bowiem obiektywnością ducha i wolą w jej prawdzie; i tylko wola posłuszna prawu jest wolna, gdyż jest posłuszna sobie samej, jest wolna i u siebie samej”¹⁰.

Skoro państwo „żyje w jednostkach”, a więc jego ustawy i instytucje są lub realizują w swej istocie prawa tychże ludzi, to należy stwierdzić za Heglem, że zarówno i etyczność i całość państwa są bytem i substancją jego obywateli – „wspólną istotą”¹¹.

Ta nierozłączność niczym nieograniczonej, ludzkiej kondycji i pełniących wobec niej rolę raczej podrzędną i „wykonawczą” wszystkich instytucji państwowych, wybrzmiewa także i u Webera. Wprawdzie człowiek opisany jest jedynie jako element wielkiej maszyny biurokratycznej, to zwróćmy uwagę, że ten wielki Lewiatan – używając Hobbesowskiej metafory - tak jak biurokracja, „podporządkowuje” człowieka swojemu „prawu stanowionemu” i „mocy”, czy też procedurom, przepisom i regułom, ale także po to, aby w jak najskuteczniejszy i najbardziej reprezentatywny sposób „prowadzić” jego słuszne interesy. W przypadku Webera, zadanie to przypada biurokracji jako sformalizowanemu systemowi prawnemu, który jednak w żadnym przypadku nie może wykazywać odstępstw od realizacji słusznych interesów państwa (jako nadrzędnej instytucji biurokratycznej wobec pozostałych) i dlatego Weber „pozwala” władzy na narzucanie swej woli (legalizacja przemocy)¹². Instancja władzy (państwo), w toku rozwoju historycznego, stworzyła nową formę administracji i zarządzania, wspartą na własnym formalizmie prawnym, służącą konkretnym interesom zwierzchnim państwa¹³. Biurokracja, będąc jednocześnie systemem racjonalnym (instrumentalny racjonalizm Webera) wymaga też racjonalności od człowieka, gdyż racjonalność w istocie sama jest prawem i jako taka elementem stale obecnym w rozwoju społeczeństw¹⁴. Jednak proces racjonalizacji niesie ze sobą pewną antynomię. Prowadzi on jednostkę do większej wolności poprzez „odczarowanie świata”, czyli uwolnienie go od treści

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, w: A. Furier (red.), *Od Platona do Webera*, Wyd. Nauk. Uniw. Szczecińskiego, Szczecin 2002, s. 185.

¹¹ *Ibidem*, s. 185.

¹² M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. i wstęp do wydania polskiego D. Lachowska, PWN, Warszawa 2002, s. 690 i n.

¹³ *Ibidem*, s. 693-695.

¹⁴ R. Bendix, *Max Weber. Portret uczonego*, tłum. K. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1975, s. 356.

magicznych: dąży do „wiary” już nie w „boskie”, ale w „ludzkie” prawo. Człowiek zyskuje wolność od presji sacrum, ale jednocześnie życie jednostki coraz bardziej określane jest przez profanum. Weber powiada, że racjonalne działania człowieka przebiegają odtąd według schematu „cel-środek”¹⁵.

Znaczy to tyle, że biurokratyczna instytucja Webera zaczyna żyć własnym „życiem”, samodzielnie rozwija struktury i procedury, w których jednostka czuje się wyobcowana, zdezorientowana, zagubiona, albo popada w konflikt z wytworem własnych działań¹⁶. W schemacie „cel-środek” system biurokratyczny przejawia cechy „usługowe” wobec systemu zwierzchniego, czyli państwa. Z kolei dalszy postęp racjonalizacji, w którym człowiek odgrywał istotną rolę o tyle, o ile przejawiał tę racjonalność w swoim działaniu (depersonalizacja procesów decyzyjnych), a więc eliminował z niego wszelkie „cechy osobiste (osobowościowe)”, stwarza sytuację, w której biurokracja staje się systemem dominującym i narzucającym swoje reguły pozostałym (nawet wspólnotom takim jak rodzina). I choć Weber widział przyczynę gdzie indziej – raczej w zbyt dużej „elastyczności” bądź „podatności” reguł biurokratycznych na wpływy minionego tradycjonalizmu – to i tak stało się to, co dziś nazywamy zagrożeniem interesów jednostek. Indywidualizm zniwelowany zostaje nie tylko wewnątrz struktury organizacji, lecz także – a nawet zwłaszcza – poza jej obrębem, tj. „na zewnątrz”. Organizacja jest wszak organem kontrolującym życie społeczne we wszystkich jego wymiarach, istotnie ograniczającym swobodę wyborów i działania, warunkującym zachowanie określonej jednostki oraz jednostek „współzależnych” (rodzina).

OBYWATEL VERSUS PAŃSTWO

W rezultacie z przestrzeni życia publicznego pozostaje niewiele, bo jedynie działania i zachowania, które uległy rutynizacji i zinstytucjonalizowaniu, zamiera spontaniczność i autentyczność. Zasada, norma, zwyczaj są wszechobecnymi strażnikami bezpieczeństwa (i odwrotnie: proces przemian społecznych, nowelizacji lub likwidacji istniejących reguł i zastępowania ich nowymi wprowadza społeczny niepokój i chaos). Weberowski racjonalizm stworzył pustą przestrzeń pomiędzy człowiekiem i jego uprawnieniami (interesami, prawami) a strukturami formalizmu państwowego, a na dodatek – wprowadził strach przed zmianą tego stanu rzeczy: bo cóż zdziałać może osoba w gąszczu przepisów i sankcji, jeśli nie ulec przed bramą formalizmu instytucji?

¹⁵ M. Orzechowski, *Polityka, władza, panowanie w teorii Maxa Webera*, PWN, Warszawa 1984, s. 360-367.

¹⁶ Niektóre interpretacje mówią o pozostawaniu w głębokim konflikcie jednostki z założeniami organizacji biurokratycznych, np. M. Crozier, R. Merton, Ch. Barnard.

Jednak pesymizm ma także swój kres: lekarstwem na tego typu chorobę może okazać się powrót do „korzeni”, a więc do momentu, gdy państwo jako takie – jako instytucja – powstawało. Tutaj sytuacja wygląda inaczej – mamy tu swoistą paralelę: jednostka nie rezygnuje ze swych naturalnych skłonności i namiętności, nie składa w ofierze swej indywidualności. Rezygnuje ona z pewnych „przywar” po to, by móc realizować własne, podstawowe potrzeby.

Widać to u T. Hobbesa, który kojarzy dwie powiązane ze sobą rzeczy, tj. jednostkowe potrzeby, interesy, oczekiwania – z ponadjednostkową instytucją państwa, która stanowi wielką, centralizującą życie społeczne strukturę. W efekcie dochodzi Hobbes do „utilitarystycznego” pojęcia organizacji, w ramach której trwać i rozwijać się może życie społecznego organizmu. Hobbesowska organizacja, ów wszechwładny olbrzym nazywany w dziele *Lewiatan* „śmiertelnym Bogiem” jawi się więc wprawdzie jako byt samoistny, autonomiczny i w stu procentach suwerenny wobec jednostki, ale zarazem w swej genezie i przede wszystkim legitymacji („wola każdego”) zależny od obywateli i nastawiony zwrotnie na zaspokajanie ich potrzeb. Instytucje organizujące życie społeczności „odpowiadają” na owe potrzeby, ponieważ reprezentują ich „interesy”, administrując formalną stroną ich życia¹⁷.

Gdy Hobbes powiada, że istnieje wiele „praw natury”¹⁸, wcześniejszych niejako od wszelkiego prawa ustanowionego jako prawo publiczne w państwie, to akcentuje przy tym, że poza publicznym stanem prawnym (możliwym dopiero po nastaniu Lewiatana) człowiek nie jest zdolny takowych praw przestrzegać. Dochodzą w nim do głosu najniższe, egoistyczne popędy i skłonności, uniemożliwiające łączenie się ludzi w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa, pomimo że wielu odczuwa zapewne taką potrzebę (bezpieczeństwo oznacza bowiem dla Hobbesa „naturalną” potrzebę, możliwą do zaspokojenia dopiero w „kooperacji” z innymi, przez co staje się ona interesem powszechnym, jeśli nie wspólnym; jest to najpierwsza potrzeba, której zaspokojenie okazuje się niezbędne do tego, by człowiek mógł żyć w pokoju z innymi, a nie w stanie wojny – czy to realnej, czy to potencjalnej). Te dwa radykalnie odmienne stany: wojna i pokój, przechodzą jeden w drugi niejako za pośrednictwem „mocy”, państwa, która potrafi „zmóc” (a przynajmniej kontrolować) przemoc, jakiej dopuszczają się jednostki walczące ze sobą w stanie naturalnym.

To, że ludzie dopuszczają, aby relacje między nimi raz się komplikowały, a raz stawały się przejrzyste, jest raczej przejawem tego, iż prawo naturalne nie ulega

¹⁷ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, W-wa 1954, s. 147-152 i następne.

¹⁸ Hobbes wymienia tu: sprawiedliwość, słuszność, skromność, miłosierdzie i czynienie innym tego, co chcielibyśmy, aby czyniono nam. Jednocześnie zwraca uwagę, że „z własnej woli” przestrzeganie tych praw jest sprzeczne z przyrodzonymi człowiekowi uczuciami. Dlatego potrzebna jest „inna wola”, taka jak „ustanowiona moc”. Dopiero „ustanowiona moc” może okiełznać ludzką stronnictwość, pychę, zemstę itp.

zmianie. Podstawą prawa naturalnego jest jego absolutnie wiążąca powinność, która „dana” jest już zawsze; *ius naturale* motywuje do działania silniej aniżeli pozytywne konwencje stanowione przez władzę ustawodawczą. Prawo naturalne nie obowiązuje jednak w taki sposób, jak inne prawa, ponieważ daje ono jedynie podstawy normatywne działalności prawodawczej (legislacji). Odnoszenie się do niego jest zatem powinnością zwierzchnika (w szczególności ciała prawodawczego). Powiada się często, że jest ono – jako uprawnienie przyrodzone i niezbywalne, a nie nabyte i zbywalne (jak inne prawa) – tylko czystym prawem, prawem samym przez się, którego obowiązywania nie może zawiesić nikt i żadna pozytywna ustawa. Z podstawowego i niezbywalnego prawa do samozachowania, jakie figuruje na pierwszym miejscu Hobbesowskiej listy praw naturalnych, wynika tyle: wszelkie pozostałe obowiązki prawne (regulacje legislacyjne) mogą być dopóty obowiązkami, dopóki nie kolidują z prawem naturalnym. Z logicznego punktu widzenia mają one charakter wtórny, choć ich ranga jest pierwszorzędna w działaniach i zaniechaniach zwyczajnego obywatela. Także zasięg władzy państwowej znajduje swe nieprzekraczalne ograniczenie w tym właśnie prawie naturalnym¹⁹; przesądza o tym, żeby przyjąć założenie o normatywnej zależności pomiędzy działalnością organizacji publicznej a człowiekiem, ponieważ jako osoba ludzka jest on wyposażony w przyrodzone uprawnienia pierwotne (naturalne), natomiast organizacja (instytucja) jako osoba „sztuczna” (*artificial*) posiada jedynie uprawnienia stanowione pozytywnie (wtórnie).

Dochodzimy tu do sedna rozumowania Hobbesa: kojarzy on ze sobą dwie nierozzerwalnie powiązane rzeczy, czyli to, co przynależne jednostce – a ściślej: jednostkowe potrzeby, interesy, oczekiwania – z ponadjednostkową instytucją państwa, która stanowi wielką, centralizującą życie społeczne strukturę²⁰. Ale związek ten nie jest związkiem w życiu publicznym łatwym, został on „wypracowany” przy udziale świadomości, że aby zaspokoić własne potrzeby – osoba – jest zdana na swoją naturę relacyjności, a więc to, że osobą staje się człowiek w relacji do innego człowieka. To podstawowe założenie współczesnych nauk społecznych, odkrył już Hobbes: zanim powstała organizacja, ludzie żyli w umiłowaniu wolności, ale tylko własnej, co przejawiało się nie tylko w radykalnym egoizmie i „wojnie wszystkich przeciwko wszystkim”, lecz także w nieustannym usiłowaniu podporządkowania sobie innych. Dlatego instytucjonalna gwarancja, jaką jest państwo, daje możliwość życiu publicznemu, aby prawa i interesy, także te wynikające z ludzkiego modusu, np. potrzeba bezpieczeństwa i pokoju, każdej jednostki tego państwa mogły być zachowane.

Zwróćmy uwagę, że człowiek poprzez swoją duchową zdolność do bycia w relacji od poczęcia do naturalnego końca, ukazuje swoją wyjątkowość i transcen-

¹⁹ Zob. wykład E. Nowak-Juchacz z teorii politycznej Thomasa Hobbesa (UAM 2004, wydział udostępniony autorce jako manuskrypt).

²⁰ T. Hobbes, *op. cit.*

dentny wymiar swojej istoty. Jego przyście na świat jest zawsze osadzone w relacji międzyludzkiej²¹. Z natury społecznej człowieka wynika, że istnieje wzajemna zależność między postęmem osoby ludzkiej i rozwojem społeczeństwa. Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego. Ponieważ życie społeczne nie jest dla człowieka tylko czymś dodatkowym, bowiem wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć na to, co dzieje się w jego środowisku (odpowiedzią tą jest relacja), życie to okazuje się mieć podobne cechy, o których pisał także i Hegel mówiąc o państwie, iż jest ono „w jednostkach”, tak jak życie publiczne – ośmielam się twierdzić – „tkwi” w jednostkach. Wydaje się, że dotarliśmy w powyższy sposób do, chyba najgłębszego, uzasadnienia relacyjności człowieka, a tym samym jego natury społecznej i tym samym natury życia publicznego: zdolności do budowania wspólnoty i radykalnej zależności od drugich.

Oprócz tego, że człowiek jest przedmiotowo „kimś” – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko „czymś”²², człowiek jest istotą społeczną, jak wynika chociażby z tytułu popularnej książki psychologa amerykańskiego, Eliota Aronsona. Natomiast natura społeczna jest konsekwencją bycia „osobą”, lub jak wcześniej wspomniałam istotowym „kimś”. Jeśli bowiem zapomnimy o tym fakcie, jednocześnie zignorujemy naturalne prawa człowieka, niezbywalne dla niego, a co za tym idzie, zignorujemy naturalne normy moralne, które muszą już nie tylko stać na straży osobistego i publicznego życia człowieka, ale przede wszystkim, powinny stać się podstawą wszelkich norm prawnych instytucji, które człowiek powołał do życia, w tym na czele – państwa. Historia, niestety, zna przypadki takiej naturalno-normatywnej ignorancji, jak choćby administracja i instytucje hitleryzmu, w których nihilizm (zanegowanie norm moralnych) posunięty do granic ludzkich wyobrażeń, odniósł żniwo ustawicznego i bezkresnego łamania tej najbardziej fundamentalnej zasady moralnej – poszanowania godności osoby i jej życia.

Dziś chyba nikt nie dopuszcza nawet możliwości odrodzenia tak skrajnego nihilizmu. Wydaje się, że procedury i mechanizmy demokratyczne, ale także ciągły

²¹ Nie jest to przecież nowy pomysł... por. J. Filek, *Filozofia jak etyka*, Wyd. Znak, Kraków 2001; ale także arystotelowskie twierdzenie o „byciu” i „materii”, bądź ojca personalizmu (także współczesnego), jak zwykle się mawiać, św. Tomasz z Akwinu, który wyraźnie widział różnicę pomiędzy „bytem stworzonym”, a „istnieniem”. Współcześni naukowcy powiązani z personalizmem to Edith Stein i Roman Ingarden. Zwróćmy uwagę, iż sama „esencja” socjologii zakłada fundamentalne założenie o tym, że człowiek jest podstawą rzeczywistości – oczywiście zajmuje się socjologia jego związkami i zależnościami, które wynikają z jego relacyjności, także wobec rzeczy „nieożywionych” (Józef Szczepański, Anthony Giddens, Georg Simmel), ale fundamentem tejże relacyjności jest zawsze osoba ludzka, pojedyncza jednostka, czy podmiot jednostkowy (np. Piotr Sztompka, Zygmunt Baumann, Pierre Bourdieu).

²² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, w: *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J.W. Galkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 24.

ich rozwój, są jednak „zaporową” normatywnością dla tego typu nadużyć. Obecnie jednak mamy do czynienia z dość sukcesywnie rozwijającym się relatywizmem etycznym, a nawet permissywnym etycznym, w którym faktycznie niepożądane zachowania społeczne, znajdują jeśli nie akceptację, to obojętność społeczną. Dochodzi do sytuacji, iż to opinia publiczna – dodajmy – mająca niewiele wspólnego z moralnością naturalną kondycji ludzkiej, a raczej z jej „wersją” alternatywną, tj. tą bliższą instytucjom niż ludziom, a nie stroniącą od błędów i wypaczeń, od legalizmu, władzy i legalnej przemocy – staje się decydującą instancją w tworzeniu prawa i przyznawania każdemu człowiekowi jego praw, zresztą coraz to nowszych. Nie bez przyczyny słyszy się dziś opinie, że człowiek posiada już wiele „praw”, problem jednak pojawia się w momencie próby ich realizacji – zaczyna wtedy brakować „odpowiedzialności”, a więc takiego „podmiotu” (obojętnie czy osoby, czy instytucji), który by tej realizacji zadośćuczynił, który by tej realizacji dokonał i który uczyniłby tym samym człowieka wolnym, a nie ignorowanym, ucieśnionym, pozbawionym reprezentacji swych praw.

Słuszne i zasadne, zatem, wydaje się twierdzenie, że osoba jest pewnego rodzaju doświadczeniem, godność osobowa jest więc dana nam wprost, niemal intuicyjnie, i że nie ma sensu „dowodzić” jej słuszności, jej istnienia, gdyż jest przedmiotem pokazania i ukazania²³. Ma to także konsekwencje: godność osobowa jest wartością trwałą, wrodzoną, niezbywalną, a tym samym podstawową, a dla niektórych nawet pierwotną²⁴.

Prawa człowieka powinny tę „oczywistość” reprezentować, ale czy tak się dzieje pod auspicjami rządów w każdym kraju, możemy się nad tym zastanawiać, także i dlatego, że nie można „przyrykać oczu” na wyraźne i czytelne sygnały łamania naturalnych praw człowieka. Należy jednak zastanowić się, jak staje się to możliwe? I tu pojawia się potrzeba przyjrzenia się legalnej władzy i formalizmowi, które przepełniają instytucję państwa. Powróćmy jeszcze raz do Webera i jego biurokracji, bowiem wydaje się, że o ile zgadza się on z legalnością i formalizmem życia publicznego, o tyle zapomina, że pozytywizm prawniczy nie do końca daje wystarczający obraz tego życia, a raczej obraz „wybrakowany”, czyli taki, w którym teoria panowania „człowieka nad człowiekiem” jest teorią politycznego decyzyzmu. Zwróćmy uwagę, że dziś nadal przyjmuje się, że powstanie liberalnego społeczeństwa było możliwe dzięki rozdzieleniu moralności i państwa. Tylko, że wciąż pozostaje nierozwiązany problem zgodności prawa państwowego (prawa

²³ Zob.: A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” nr 15-16, 1991, s. 32. Jednak to przekonanie o oczywistości „istnienia”, przypomina sposób i metodę, w jaki o „odpowiedzialności” człowieka pisze J. Filek: że dana ona jest człowiekowi w sposób niezależny, nie wymaga trybunału, ani sędziego, który by ją na osobę nakładał, bądź o niej orzekał; por: J. Filek, *Filozofia jak etyka*, Wyd. Znak, Kraków 2001, s. 72-81.

²⁴ T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998, s. 235-240; czym innym jest natomiast tzw. godność osobowościowa (różnorodność cech charakteru i osobowości) oraz godność osobista (poczucie swej godności i sposób jej wyrażania).

stanowionego przez profesjonalistów) z prawem naturalnym i moralnym (czego doktryna historii prawa, a o nią w procesie stanowienia ustaw chodzi, jako takiemu prawu stanowionemu zaleca i uznaje za konieczny warunek stanowionego prawa – normatywne podstawy ugruntowane prawem naturalnym). Chodzi o to, aby prawo państwowe, także każde „inne” prawo instytucji, zostało związane ponadempirycznymi zasadami – prawem naturalnym, „odsłanianym” przez rozum, lecz nie przez niego swobodnie stanowionym²⁵.

Analiza Webera na tym „kończy się”, tzn. jest ona niepełna: o ile jest słuszna w tej mierze, w której dowodził, że pogodzenie reguł etycznych i prawnych nie jest możliwe, to o tyle niesłuszna, gdyż zakłada, że w nowoczesnym państwie ów związek powinien być przerwany. Weberowskie założenie, że etyka i jej postulaty oraz prawo stanowione to rodzaj alternatywy, a więc prawo stanowione nie tylko nie ma już związku z wartościami i prawami, które są przypisane człowiekowi przez sam fakt, że urodził się i jest człowiekiem (np. prawo do godności, prawo do życia i inne niezbywalne będące odwołaniem się do prawa naturalnego), ale również, albo tym samym, staje się „wyciśnięte” względem postulatów etycznych. W związku z tym możliwa jest jedynie albo „racjonalność wartości” albo „racjonalność celowościowa”, tzn. jeśli dopuszczamy moralność naturalnoprawną, to rezygnujemy z legalności pozytywnoprawnej i odwrotnie: legalizacja pozytywnego prawa wyklucza treści etyczne²⁶.

ZWIĄZEK MORALNOŚCI I PAŃSTWA

Nasuwa się wniosek, że to, co Weber uwypuklał, a więc tę legalność prawa stanowionego, która miała się okazać „zbawienna” dla Niemiec przełomu XIX i XX w., rodzaj legalnej przemocy, co wypada w tym miejscu przypomnieć: władzę silnego państwa, a raczej aparatu biurokratycznego, włącznie z pełnymi tego konsekwencjami, aż do „ślepego posłuszeństwa” urzędników tego systemu, dziś, a szczególnie z perspektywy doświadczeń eksterminacyjnej polityki III Rzeszy, której wykonywaniem „zajmowali się” funkcjonariusze instytucji specjalnie do tego powołanych, poddajemy słusznej weryfikacji. Należałoby stanowczo i wyraźnie stwierdzić, że związek, rzeczywiście w historii cywilizacji ludzkiej uprzednio przerwany, istnieje i zawsze istniał, pomimo „prób” jego niedocenia.

²⁵ Za: Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 88; „Z chwilą gdy zabrakło tej podstawy, a raczej wiary w tę podstawę, porządek prawny przestał być porządkiem, a stał się wyrazem samowoli, instrumentem w rękach panujących, możliwy stał się narodowy socjalizm, polityczne ucieleśnienie nihilizmu. Wedle tego stanowiska Hitler przeprowadził w praktyce to, co duchowo już dawno było przygotowane”, s. 88.

²⁶ *Ibidem*, s. 90. „Moralność” na nasz użytek można zastąpić także pojęciem „prawowitości”, a więc zgodności z układem aksjonormatywnym, bez względu na jego pochodzenie.

Związek stanowionego prawa i moralności nie jest niczym odkrywczym. Niczym nowym nie są także jego dalsze konsekwencje: związek państwa i moralności, choć wymaga ciągle podkreślania i akcentowania, szczególnie, gdy człowiek napotyka sztywne i „wymancypowane” procedury instytucji, nieprzyjazne, a nawet obce mu normy procedury decyzyjnej, w której już nie on sam staje się jej „najważniejszym” celem, ale interes, aczkolwiek nieprzejrzyste ujęty, który okazuje się w pewnym momencie już nie interesem jednostki, ale interesem „ogólnym”, jeśli nie „abstrakcyjnym i wyimaginowanym”.

Rzecz rozgrywa się o to, by dawną etykę przekonań, w której możliwa była wiara w ideologię, zastąpić obecnie etyką odpowiedzialności, w której przymus i przemoc są zredukowane do tego stopnia, że darzę kogoś uznaniem i słucham go, ponieważ uważam, że „mówi prawdę, że ma rację”. Ta słuszność argumentu jest wynikiem tego, że etykę i prawo łączą wspólne zasady: „(...)są to niezbywalne prawa ludzkie i obywatelskie, obyczajowe, które pochodzą z *ius naturale* związane-go z kręgiem kulturowym”²⁷.

W myśl powyższego, mówić należałoby o nowej i refleksyjnej „relacji” człowieka i instytucji, w której związek między regułami etycznymi – naturalnymi prawami i regułami prawnymi – prawem stanowionym, zostaje „odnowiony”, i według którego ta trudna „relacja” między ludźmi i instytucjami życia publicznego opiera się na „prawdzie”, a więc stosunkach uwzględniających całą kondycję ludzką i jej własności oraz prawa, włącznie, a może przede wszystkim, z wartościami, które nie są zależne już ani od człowieka, ani od instytucji, zatem ani jedna, ani druga strona tej „relacji” nie może ich zmieniać, podważać, natomiast obie dążą do ich realizacji w sposób, który nie ma nic wspólnego z przymusem, bezmyślnym przyzwyczajaniem do tradycji, irracjonalnym odczuciem, rozumną i rozsądkową ideą, a jest zgodny z uniwersalnymi zasadami moralnymi – z naturalnym prawem człowieka i osoby²⁸.

Wszystko to, co jest „narzucane” z racji tego, że jest formalnie legalne, a nie odnosi się do gwarancji tego, co niezbywalne i przynależące człowiekowi nie tylko staje się obce w jego odczuciu, ale także nie reprezentuje jego słusznych w tym rozumieniu interesów, a co za tym idzie, wiąże się w bezpośredni sposób z poczuciem krzywdy, a nawet rozczarowania. Jednak rzeczywistość nie jest idealna, nawet w takim wymiarze, o którym pisał Weber (pojęcie typu idealnego), i nie jest też idealna w swej nowej, bardziej refleksyjnej postaci, w której większą – nazwijmy to – autonomię etyczną zyskuje każda instytucja (w tym państwo) przez to, że staje się ona podmiotem moralnym: zasady etyczne stają się jej instytucjonalną gwarancją. Innymi słowami, instytucja staje się polem socjologicznym, na

²⁷ *Ibidem*, s. 91.

²⁸ Por.: J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. Main 1985, s. 85; „Dlatego nowoczesne państwo konstytucyjne może oczekiwać od swoich obywateli posłuszeństwa wobec prawa o tyle, o ile opiera się na zasadach godnych akceptacji, w świetle których to, co jest legalne, może być usprawiedliwione jako prawomocne, lub odrzucone jako nieprawomocne”.

którym rozwijają się „zaburzenia” procesu decyzyjnego, ale aby o tym mówić należy najpierw uznać jej „etyczną legalność”.

Godzenie interesów jednostek i państwa nie jest łatwe z tego powodu, że – po pierwsze – państwo ma realizować określony kierunek w gospodarce wraz z koncepcją dobra wspólnego, nie wyłączając z niego interesów w polityce zagranicznej, – po drugie – musi godzić konfliktowe żądania grup jednostkowych interesów. Aby temu sprostać, państwo stać musi się w rzeczywistości „normatywnym rozjemcą”. Jak słusznie niektórzy uważają, instytucja państwowa oprócz zaspokajania potrzeb sfery publicznej, podlega presji prywatnych i grupowych interesów (uprawnień). Zauważmy także, iż decyzje i ich skutki w sferze publicznej są jawne i dostępne dla wszystkich. Nie dzieje się tak, jak ma to miejsce niekiedy w sferze gospodarki rynkowej, w której powszechnym zjawiskiem jest „rozproszenie” odpowiedzialności, np. w rezultacie działania tzw. mechanizmów rynkowych²⁹.

Problem jednak tkwi nie w samym zakresie zadaniowym życia publicznego, ale w tym, iż brakuje do dziś (także w wielu silnych i mocno rozwiniętych demokracjach) „narzędzi” rozwiązywania tych szczególnych, bo publicznych zagadnień – „narzędzi aksjonormatywnych”. Chodzi o zasady i reguły rozstrzygania i decydowania, a więc o reguły normatywne, które wręcz na „użytkowy”, skuteczny i efektywny sposób definiowałyby dobro publiczne, a tym samym porządkowały konkurencyjne żądania. Podkreślmy także, że żądania grup interesów, a przez to roszczenia jednostkowych podmiotów, miałyby być wolne od egoizmów oraz poszczególnych żądz.

Może okazać się, że ten pluralizm partykularnych interesów jest zgodny z etosem nowoczesnych postaw roszczeniowych obywateli oraz demokratycznymi mechanizmami społeczeństwa obywatelskiego i przesądza w ten sposób o politycznym chaosie w sferze życia publicznego. Tak jednak nie jest, gdy przyłożymy tu miarę wspólnego dobra, wtedy można się pokusić o stwierdzenie, że moralnym społeczeństwem może być także współczesne, globalne

²⁹ O ukształtowaniu się sfery publicznej, obok ekonomicznej (gospodarczej) oraz prywatnych gospodarstw (tzw. wiejskich) pisze Danie Bell, zob.: D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, PWN, Warszawa 1994; „Gospodarstwo publiczne odgrywać musi zasadniczą rolę w nowoczesnej gospodarce, działającej na zasadzie naczyń połączonych. Co więcej, jak próbowałem wykazać gospodarstwo publiczne to nie po prostu ‘rząd’, czy też publiczny sektor gospodarki, istniejący obok gospodarki rynkowej i gospodarstw domowych; ma ono wobec nich dziś priorytet i kieruje nimi. Jest to szeroko rozumiana *polis*. Brak nam jednak jakiegokolwiek teoretycznej podstawy tego stanu rzeczy – ekonomii politycznej gospodarstwa publicznego, która łączyłaby w sobie aspekty ekonomiczne i polityczne, czyli filozofii politycznej gospodarstwa publicznego; filozofii dostarczającej reguł decyzyjnych, które służyłyby normatywnemu rozstrzygnięciu konfliktowych żądań i uzasadniałyby te rozwiązania. (...) Istota filozofii polega jednak na dostarczaniu racjonalnych standardów i sprzyjaniu spójności ich zastosowań; pozwala ona działać w sposób mniej arbitralny i kapryśny, daje normatywne uzasadnienie zaspokajające ludzkie poczucie sprawiedliwości. Wspólne akceptowanie zasady życia politycznego możliwe są tylko na tej podstawie, bez nich zaś rządzi brutalna siła. Ludzie mogą być posłuszni prawu i dobrowolnie mu się podporządkowywać tylko wtedy, gdy je szanują”, s. 287.

społeczeństwo obywatelskie, a racjonalnie uzasadnionego stanu szczęśliwości, starożytnie określanego mianem eudajmonii – można zupełnie zasadnie poszukiwać we współczesnym życiu publicznym wielu państw.

MORALNOŚĆ I DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO

Nie bez przyczyny w czasach „wielkich wspólnot kontynentalnych”, w czasach „bez granic” mobilności polityczno-gospodarczej, niektórzy obywatele poszczególnych państw zmieniają miejsce swojego życia i rozwoju, wybierając inne państwo, w zamian za te, w którym dane było im „przyjść na świat”. To, co zdaje się szczególnie odróżniać niektóre państwa względem siebie – odróżniać nawet demokracje między sobą – wychodzi naprzeciw fundamentalnym prawom ludzkim, np. poczucia bezpieczeństwa i pokoju. Niektórzy nazywają to zjawisko „rozwinętą demokracją”, inni „cywilizacją zaufania”³⁰. Nie chodzi już o tzw. zaufanie do władzy, czy zaufanie do konkretnych instytucji administracji państwowej, jak wojska, policji, czy sejmu i senatu. Chodzi o coś zgoła innego: o zaufanie obywateli wobec siebie, o klimat zaufania, jaki jest obecny, bądź nie, w sferze publicznej państwa.

Nie przeczy to twierdzeniu, że aby mówić o zaufaniu publicznym, niezbędnym i koniecznym staje się ustrój demokratyczny, choćby z tej istotnej przyczyny, iż podstawą zaufania jest realna możliwość „odwołania” danego wcześniej zaufania: jeśli ktoś lub coś nadużyje zaufanie okazane przeze mnie, pozostaje mi możliwość „wycofania” swojego zaufania – inaczej moglibyśmy mieć do czynienia z pewnego rodzaju zniewoleniem i ograniczeniem samostanowienia o sobie samym. Przekładając to na procesy społeczne i publiczne otrzymamy paradoksalną zależność: ufam bardziej, gdy mam jakieś gwarancje kontroli czyjegoś zachowania. Zaufanie nie jest niczym oderwanym od realiów życia publicznego – ono z niego wypływa, bądź nie – kształtowanie się demokracji buduje zaufanie, bądź nie³¹.

Wydaje się, że należy sądzić, iż zaufanie, o którym mowa – zaufanie publiczne – kształtuje się w procesie powstawania spójnego systemu normatywnego, w którym sama stabilność instytucji życia publicznego, różnych organizacji i struktur nie wystarcza. Konieczna okazuje się także, a raczej przede wszystkim, stabilność, jasność i przejrzystość oraz niesprzeczność systemu reguł, a więc systemu norm i wartości oraz jednoznaczne określenie uprawnień i obowiązków związanych z różnymi rolami w społeczeństwie³².

³⁰ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007.

³¹ Por.: G. Pary, *Trust, distrust and consensus*, „British Journal of Political Science” 1976, t. 6, s. 139; R. Hardin, *Trusting persons, trusting institution*, w: R.J. Zeckhauser (red.): *Strategy and Choice*, MIT Press, Cambridge 1991, s. 191; S. Benn, R. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Allen&Unwin, London 1977, s. 351.

³² P. Sztompka, *Zaufanie...*, Znak, Kraków 2007; P. Sztompka przedstawia teoretyczny model powstawania klimatu zaufania w społeczeństwie. Obok spójnego systemu normatywnego, zajmującego

Demokracja tworzy kontekst samoograniczania działania, w przeciwieństwie do biurokratycznej maszyny Weberowskiej, która ogarniała swym „zasięgiem rażenia” niemal każdą sferę życia społecznego. Staje się to możliwe, bo jej nadrzędnym, administracyjnym celem, jest wypracowanie takiego modelu normatywnego funkcjonowania instytucji, wraz z instytucjami życia publicznego, a więc tymi, które zwykliśmy nazywać „inicjatywą obywateli”, który mógłby jednocześnie zinstytucjonalizować nieufność obywatela do tychże instytucji – w tym najważniejszej dla cywilizacji ludzkiej – państwa, nie wyłączając pozostałych.

Rodzi się pytanie, czy faktycznie to, co teoretycznie staje się możliwe, jest empirycznie doświadczane? Odpowiedź brzmi tak: jeśli głównymi mechanizmami kształtowania polityki i podejmowania decyzji w sferze życia publicznego ludzi są – bez względu jak je nazwiemy – metareguły, czy naturalne ludzkie uprawnienia. Odpowiedź nie: jeśli metareguły i uniwersalne zasady moralne zastępują – nazwijmy je – chwilowe reguły, niespójne systemy norm i wartości, przede wszystkim odbiegające od natury i istoty „bycia osobą”.

Wspomniana na wstępie, „sztuczna normatywność”, zgadza się z poglądami na państwo jako odrębnym, autonomicznym bytem, podmiotem działania, który (jak każdy podmiot) działa na swoją korzyść w bezpośredni sposób. Podsumowując, można przyjąć, że jest to rodzaj kontynuacji tego, co niegdyś zapoczątkował Weber, ale o tyle tylko, o ile założymy jednocześnie, że państwo działa także na korzyść swoich obywateli, również w polityce zagranicznej, chociaż już w pośredni sposób. Dlatego zależności i związki państwa z moralnością mogłyby wydawać się co najmniej niedorzeczne, gdyby nie fakt, iż nie jesteśmy w stanie „odmówić” obywatelom faktu „bycia osobą”, wówczas ów wcześniej mało wiarygodne związki i zależności moralne zaczynają wydawać się już nie tylko rzeczowe, ale także podstawowe, nierozłączne, a przede wszystkim istotne.

Współczesne trendy liberalizmu państwowego wydają się słuszne, gdy owej zależności nie zauważają, bo faktycznie „państwo” i „obywatel”, to dwa różniące się między sobą aksjonormatywne „układy” odniesień moralnych. Rzecz w tym, aby obywatela wraz z jego całościowym modusem ludzkim, łącznie z naturalnymi i przyrodzonymi mu prawami moralnymi: regułami, normami i wartościami, wraz z jego słusznymi potrzebami i interesami, nie wykluczać z administracyjnych decyzji współczesnego państwa i aby struktury i instytucje państwowe mogły wypracować w demokratycznych procesach tworzenia własnej praworządności, mechanizmy i procedury najpierw reprezentujące, później wspierające i rozwijające wszelkie aspekty tej ludzkiej kondycji (niezbywalnych praw człowieka).

Nikt dziś nie postuluje, przynajmniej w sytuacji pokoju politycznego, że ludzkie życie można poświęcić w imię jakichkolwiek innych wartości (które właściwie

pierwsze miejsce wśród wymienianych, wyróżnia także przejrzystość życia publicznego, familiarność otoczenia, pewność, że reguły gry będą przez wszystkich przestrzegane (instytucje kontrolujące i egzekwujące wiarygodność: okresowe wybory, sądownictwo, organy kontrolne), s. 382.

trudno wymienić). Jednocześnie problemy eutanazji, aborcji, kary śmierci itp., wybrzmiewają w nader aktualny sposób – nawet w krajach, które uważać można za kraje ugruntowane demokratycznie (np. kraje Unii Europejskiej).

Pisząc z jednej strony o kresie moralności w państwie, a z drugiej, ukazując potrzebę zbudowania etosu moralnego państwa, nie chodzi o tworzenie idealnego państwa. Należałoby podkreślić, że człowiek odnosi wielkie korzyści żyjąc w państwie i niewątpliwie państwo jest jego największym osiągnięciem cywilizacyjnym, jest wartością cywilizacyjną. Podobnie z demokracją – bo i ta miewa swoich zwolenników i przeciwników. Okazuje się, że współczesny dyskurs o podstawach normatywnych państwa ogniskuje wiele innych dyskursów: prawnych, filozoficznych, socjologicznych i etycznych, gdyż sprawa dotyczy istotnego elementu aksjologii i normatywnej konstrukcji porządku prawnego w państwie i choćby z tego względu nie powinna pozostawać jedynie w rękach polityków, urzędników, w kompetencji jedynie określonych struktur i instytucji państwowych i ich funkcjonariuszy. Sprawa dotyczy raczej pytania: dlaczego dany porządek ma w ogóle obowiązywać, niż jaki obowiązuje?

Państwo odpowiada za dobro swych obywateli, jak też odpowiada za skuteczność i prawość swych działań (państwo jako podmiot działań), dlatego to, co postuluje zasada zinstytucjonalizowanej nieufności wobec państwa, wydaje się słuszne: sam postulat zasady ekspercji (kompetencji, wiedzy) w administrowaniu państwem – zasadę zaprezentował J. Hartman – wydaje się niepełny, gdyż państwo „bliższe” swoim obywatelom, a tym samym „odpowiadające” na ich uzasadnione i naturalne potrzeby, to państwo samoograniczające własną instytucjonalność (w sensie jakościowym), zgodnie z kierunkiem promocji i wspierania swoich obywateli. Czy ta promocja jest „odczłowieczaniem”, czy może wzmacnianiem „człowieczeństwa” swych obywateli, na to pytanie odpowiedzieć można na drodze uznania jednostki ludzkiej jako osoby.

ABSTRACT

The border between what is human – man's inalienable and inherent rights and needs – and what is public – institutionalization of human life in the state, reaches down to the very basis of the axiological and normative system underlying the legal order of the institution of the state. This border consists in the almost "barring" character of normative acts of state institutions which often lack public transparency, and in extreme cases are even contradictory to the endeavors of democratic countries (e.g. clarity, accessibility and openness of the principles and rules, norms and values that underlie the governing of the state).

The value of democracy lies in its normative acts, so-called metaregulations or universal principles from which all other acts of state law and order originate. The bond between morality and state institution – disrupted and underestimated in history – actually does exist. The question is: Is the dependence and bond between morality and the state reflected and present in the process of creating democratic, legal acts of the state and institutions of state administration?