

Spis treści

Wprowadzenie	7
Rozdział 1. Społeczeństwo, moralność, polityka	11
1.1. Społeczeństwo	11
1.1.1. Człowiek jako osoba	12
1.1.2. Czym jest społeczeństwo?	18
1.2. Moralność	21
1.3. Polityka	26
Rozdział 2. Od filozofii moralności do polityki	31
Rozdział 3. Etyka polityki: ku dobru wspólnemu	37
3.1. Dobro wspólne	38
3.2. Pomocniczość	44
3.3. Solidarność	46
3.4. Roztropność	48
3.4.1. Aspekt moralny	48
3.4.2. Aspekt polityczny	51
Rozdział 4. Etyka polityki: troska o pokój	55
4.1. Sprawiedliwość	55
4.2. Miłość	61
4.2.1. Idea i fenomen miłości	61
4.2.2. Miłość społeczna	63
4.3. Wolność	66
4.3.1. Wolność osobowa	66
4.3.2. Problem afirmacji wolności	69
4.3.3. Wolność polityczna	72
4.4. Prawda	74
4.5. Pokój	78

Rozdział 5. Personalizm chrześcijański w polityce	83
5.1. Personalizm Maritaina	84
5.2. Personalizm Mouniera	87
Rozdział 6. W kierunku „ludzkiej” polityki	91
6.1. Polityka a filozofia moralności	92
6.2. Etyka polityki	96
Rozdział 7. Państwo w aspekcie moralnym	101
7.1. Interpretacja chrześcijańska	102
7.1.1. „Miasto Boże” św. Augustyna	102
7.1.2. Paradygmat Akwinaty	106
7.1.3. Interpretacje współczesne	110
7.2. Instytucjonalny i wspólnotowy wymiar państwa	115
7.3. Moralny wymiar władzy państwowej	117
7.3.1. Zadania władzy państwowej	119
7.3.2. Moralność a ład polityczny	121
Rozdział 8. Demokratyczne państwo konstytucyjne	127
8.1. Znaczenie słów: konstytucja i demokracja	127
8.2. Mit i rzeczywistość demokracji	131
8.3. Demokracja a wartości	133
8.4. Demokracja dojrzała etycznie	137
8.5. Zasada państwa prawa	142
8.6. Zasada państwa socjalnego	144
8.7. Państwo wolnościowe	150
Rozdział 9. Polityka moralnie sprawiedliwa	155
Posłowie	163
Wykaz skrótów	167
Dane bibliograficzne	169

ROZDZIAŁ 1. SPOŁECZEŃSTWO, MORALNOŚĆ, POLITYKA

W centrum życia politycznego, stanowiącego motyw przewodni niniejszych rozważań, znajduje się człowiek. Jest on uwikłany nie tylko w rzeczywistość ściśle polityczną, ale także w społeczną i moralną. Aby dokonać odpowiedniego wglądu w te rzeczywistości, należy uświadomić sobie fakt, iż nie każde spojrzenie na człowieka odzwierciedla prawdę, jaką kryje on w sobie. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej tylko takie spojrzenie zasługuje na uwagę, które nie kwestionuje naturalnej i nadprzyrodzonej godności człowieka.

Jak powszechnie wiadomo, autentyczne myślenie polityczne motywowane jest rozważną troską o dobro wspólne. Wpisuje się bowiem w sztukę szukania i realizowania tego dobra. Dlatego niepodobna, by refleksja o polityce nie odznaczała się kompatybilnością z tym, co myśli się o człowieku jako takim. Katolicka nauka społeczna odwołuje się w tym miejscu do personalizmu. Dopiero na takim fundamencie można sensownie określić odpowiednią siatkę pojęć, które są kluczowe dla rozumienia polityki i jej znaczenia w ludzkim życiu.

Wydaje się, że w ramach niniejszej refleksji warto rozpocząć od trzech pojęć, których rozumienie jest niezbędne w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o politykę przyjazną człowiekowi. Należą do nich: społeczeństwo, moralność i, oczywiście, sama polityka jako taka.

1.1. Społeczeństwo

Pytanie o to, czym jest społeczeństwo odsyła do kwestii bardziej podstawowej, mianowicie do konieczności uświadomienia sobie, czym, a właściwie kim jest człowiek. Otóż w ujęciu personalistycznym człowiek jest po prostu osobą.

1.1.1. Człowiek jako osoba

W znaczeniu metafizycznym osoba (gr. *prosopon*: maska w teatrze, rola, twarz, oblicze; łac. *persona*) stanowi substancję (podmiot), która istnieje sama przez się, odznacza się naturą rozumną, konkretną i zarazem doskonałą, czyli taką, której w porządku rozumnej bytowości niczego nie brakuje⁵. Osobę ludzką cechuje odrębność od innych bytów. Posiada ona świadomość własnego istnienia, wolną wolę, własny charakter i system wartości, co w gruncie rzeczy wskazuje na jej przymiot bodaj najważniejszy, mianowicie na jej godność (łac. *dignitas*).

W tym miejscu wypada przywołać najbardziej istotne stwierdzenia, związane z personalistycznym rozumieniem człowieka jako osoby. Wpierw jednak należy w jasny sposób przypomnieć ściśle chrześcijańską (ewangeliczną) prawdę o człowieku, która we współczesnym dyskursie antropologicznym jakoś dziwnie jest wyciszana. Trudno pojąć, dlaczego? Wydaje się czymś oczywistym, że prawda ta powinna być podstawą wszelkich dyskusji antropologicznych, podejmowanych na gruncie personalizmu, o ile określany jest on jako chrześcijański. Otóż wedle tej prawdy, człowiek jest: stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako równocześnie istota cielesna i duchowa; osobą złożoną z nieśmiertelnej duszy i śmiertelnego ciała, które w czasie ostatecznym mocą Bożą znów zostanie ożywione; odkupiony przez Jezusa Chrystusa mocą Jego zbawczej Męki i Zmartwychwstania; powołany do szczęśliwości wiecznej w komunii z Bogiem⁶.

Kategoria osoby ludzkiej stanowi dziś pojęcie kluczowe dla chrześcijańskiego i niechrześcijańskiego personalizmu, mającego swoje źródło w chrześcijańskim (zwłaszcza tomistycznym) rozumieniu człowieka. W tym spojrzeniu człowiek jawi się nie jako rodzaj rzeczy, lecz jako „ktoś” osobny w sensie ontologicznym. Warto w tym miejscu dodać, że nadal nie traci nic na swojej przejrzystości tradycyjne ujęcie osoby jako bytu indywidualnego, samoistnego, rozumnego i substancjalnego, co słynny Boecjusz, rzymski filozof i polityk

5 Człowiek nie jest jednak osobą doskonałą w znaczeniu moralnym, gdyż o własnych siłach nie może w pełni zrealizować celu, zgodnie z którym istnieje. Do pełnej realizacji osoby ludzkiej konieczna jest łaska Boża.

6 Zob. KKK 355–368. 410–412. 658. 1051–1052. 1059–1060.

z końca v i początku vi w., wyraził w stwierdzeniu, że osoba to „jednostkowa (niepodzielna) substancja natury rozumnej” czy „substancja indywidualna o naturze racjonalnej”⁷.

W myśli personalistycznej wskazuje się na takie właściwości (cechy) osoby, jak zdolność do intelektualnego poznania, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność czy zupełność. Widać wyraźnie, że trzy pierwsze akcentują rozumną naturę osoby, charakteryzują jej odrębność i transcendentność w stosunku do całej natury. Natomiast trzy następne określają stosunek osoby do innych osób, do społeczności. Nie bez racji do wspomnianych cech dodaje się także zdolność rozpoznawania dobra i zła moralnego⁸.

Można w sumie stwierdzić, że chrześcijański personalizm, stawiający w centrum uwagi człowieka jako osobę, jest teocentryczny, chrystocentryczny i antropocentryczny. Jego refleksja nad rzeczywistością znajduje swoją najgłębszą i najbardziej podstawową interpretację w tajemnicy Boga. Całe stworzenie, a więc i każda osoba, skierowana jest ku Bogu, który jest źródłem i celem wszechrzeczy. Jednocześnie na centralnym planie znajduje się Jezus Chrystus jako osoba stanowiąca zjednoczenie dwóch natur: ludzkiej i Boskiej. Z tego też względu jest On źródłem nowego rozumienia człowieka jako osoby. Dopiero w tej teocentrycznej i chrystocentrycznej perspektywie należy widzieć miejsce, jakie zajmuje sam człowiek. Nietrudno uświadomić sobie, że niepodobna nie uznać go za najwyższą formę istnienia na ziemi. Człowiek jako osoba jest kimś jedynym w swoim rodzaju, niepowtarzalnym, „osobnym”. Winien stanowić on ośrodek wszystkich działań ludzkich⁹.

Człowiek jako osoba posiada jednak cechę, która w sposób istotny wyróżnia go spośród wszystkich bytów ziemskich. Jest on wszakże skierowany

7 *Persona est naturae rationalis individua substantia* – cyt. za: C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 41; por. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą: podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2000.

8 Por. F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 15.

9 Por. L. Łysień, *Osoba*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwołański, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne „Polwen”, Radom 2003, s. 331–332.

ku transcendencji¹⁰. W niniejszych rozważaniach, niejako z konieczności, trzeba poprzestać na samym tylko odnotowaniu tej właściwości, niemniej jednak warto pamiętać, że wymiar transcendentalny uzasadnia powagę sporu, jaki dziś wciąż toczy się wokół problemu poszanowania godności osoby ludzkiej¹¹. Naczelną tezę personalizmu jest to, iż wszyscy ludzie posiadają tę samą godność, która ma charakter absolutny i niezbywalny.

Czym jest owa godność (łac. *dignitas*: zasługa, wartość, zacność, dzielność moralna)? Jest to wielka, wrodzona (naturalna) i nadprzyrodzona wartość człowieka¹². Jan Paweł II, podkreślając niezbywalną godność osoby ludzkiej, widział w niej rodzaj „pierwszej zasady”¹³. Jak słusznie zauważył ks. Franciszek Mazurek, Kościół uznaje godność osoby ludzkiej „za najwyższą wartość, nawet absolutną wśród innych wartości świata stworzonego – jest wartością wartości”¹⁴. Wedle Adama Rodzińskiego godność osoby ludzkiej to nic innego, jak sama osoba ludzka jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ostateczny ich sprawdzian. Godność bycia osobą jest personalistyczną normą moralności. Jest to godność ontyczna, domagająca się bezwzględnej afirmacji¹⁵.

Norma ta często ujmowana jest w zdaniu: *persona est affirmanda propter se ipsam* – „osobę należy szanować dla niej samej z tego względu, że jest osobą, a nie z jakiegokolwiek innej racji”. Dlatego odpowiednio do tej treści Immanuel Kant (1724–1804) mógł sformułować swój słynny imperatyw rozumu

10 Por. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947, s. 71–76; L. Łysień, *Osoba*, s. 332.

11 Por. T. Biesaga, *Personalizm wobec kolektywizmu i indywidualizmu*, w: *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 2002, s. 20–26.

12 Por. Ph. de La Chapelle, *Katolicyzm a prawa człowieka. Koncepcja historyczna i teologiczna humanizmu zachodniego*, Odnova Limited, Londyn 1973, s. 31–54.

13 Np. por. Jan Paweł II, Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju: *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*; B. Mielec, *Godność osoby ludzkiej*, w: *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, jw., s. 14–19.

14 F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, s. 15.

15 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1989, s. 32.

praktycznego: „Osoba jest celem w sobie, to jest nie może być nigdy przez kogokolwiek traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest w sobie święte”¹⁶.

Karol Wojtyła, z czasem papież Jan Paweł II, w nawiązaniu między innymi do myśli Kanta, zinterpretował ową normę w sposób następujący: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie – które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości”¹⁷.

Zdaniem Arno Anzenbachera godność przysługuje „każdemu człowiekowi jako bytowi ludzkiemu w sposób istotny, równy i nierozłączny, niezależnie od rasy, religii, wieku, wyznania, narodowości oraz innych szczególnych przymiotów. Nie uzyskuje się jej na podstawie indywidualnych osiągnięć lub kwalifikacji, ani też nie traci się jej na skutek dyskwalifikujących okoliczności, jak na przykład na skutek przestępstwa. (...) Godność człowieka nie jest również uwarunkowana faktem zaakceptowania jej przez społeczeństwo lub dane ośrodki polityczne. Wprost przeciwnie, właśnie tam, gdzie nie jest ona akceptowana, w sposób szczególny daje się odczuć jej zagrożenie”¹⁸.

Wspomniany Anzenbacher, odwołując się do myśli Christopa Andersa, postrzega godność człowieka jako prawo do posiadania praw, zaś w obszarze polityki i prawa definiuje ją, podobnie jak Suzanne Baer, jako zasadę optymalizacji praw podstawowych. Ujęcie to oznacza, że godność człowieka funkcjonuje jako zasada regulacyjna, przy pomocy której należy uznać prawa

16 Cyt. za: F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, s. 19.

17 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność: studium etyczne*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1962, s. 32; por. vs 48.

18 A. Anzenbacher, *Co oznacza „godność człowieka”?*, tłum. M. Miś, w: *Horyzonty wychowania w czasie przemian*, red. W. Pasierbek i M. Grodecka, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Padagogiczna „Ignatianum” – Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 139.

człowieka za prawa podstawowe, a prawa podstawowe odpowiednio wyważać między sobą. Ostatecznym celem całego porządku prawnego jest bowiem możliwie jak najszersze i najpełniejsze zapewnienie ochrony godności każdego człowieka¹⁹.

Na koniec warto zwrócić uwagę na rozważania Romano Guardiniego, wielkiego intelektualisty chrześcijańskiego, który napisał: „Bycie osobą nie jest faktem natury psychologicznej, ale egzystencjalnej: istotnie nie zależy ani od wieku, ani od stanu psychologicznego, ani od naturalnych talentów, którymi człowiek jest obdarzony (...). Osobowość może pozostawać w podświadomości – tak jak wtedy, gdy śpimy – tym niemniej to ona pozostaje i do niej należy się odnosić. Osobowość może nie być jeszcze rozwinięta – tak jak wtedy, gdy jesteśmy dziećmi – tym niemniej od początku wymaga ona szacunku moralnego. Jest wręcz możliwe, że osobowość ogólnie nie wyłania się z czynów, gdy brakuje psychofizycznych przejawów, jak to jest w przypadku umysłowo chorych (...). Wreszcie osobowość może także pozostać ukryta, jak w przypadku ludzkiego płodu; jednak jest mu ona dana od początku i posiada swoje prawa. Ta osobowość właśnie nadaje ludziom ich godność. Ona odróżnia ich od rzeczy i czyni podmiotami (...). Z rzeczą obchodzimy się jak z czymś, co się posiada, zużywa, a na koniec niszczy”²⁰.

W tym miejscu wyłania się niezwykle istotna przesłanka, będąca konsekwencją przyjęcia prawdy o człowieku jako osobie. Otóż zabicie człowieka jest potraktowaniem go w taki sposób, jakby stanowił rzecz, którą można zniszczyć, co akurat w tym przypadku oznacza pozbawienie go życia. Stanowcze przeciwstawienie się aborcji czy eutanazji jest więc równoznaczne z zakazem traktowania człowieka tak, jakby był rzeczą²¹.

Jak słusznie zauważył Robert Spaemann, samo pojęcie osoby nie jest deskryptywne, nie jest też pojęciem gatunkowym, lecz statusem, który wynika z jej natury. Jego nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy, wszak żaden opis nie może osoby przedstawić w sposób adekwatny. Osoby nie można zdefiniować przez jej cechy jakościowe, gdyż nie jest ona stanem

19 Por. tamże.

20 Cyt. za: J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 88–89.

21 Por. R. Szymański, *In vitro*, Wydawnictwo „Petrus”, Kraków 2009, s. 75.

jakościowym. Nie jest sumą swoich predykatów. Osoba to «ktoś», a nie «coś». Opis jakościowy jest bowiem opisem «czegoś», a nie «kogoś». To, co konstytuuje osobę, nie zachodzi w jakimś procesie, lecz istnieje wprost. Dlatego nie ma osób potencjalnych, lecz osoby mają potencjał, zdolności. Owszem, mogą się rozwijać, ale «coś» nie może stać się «kimś». Bycie osobą oznacza sposób istnienia, jest sposobem, w jaki człowiek «jest». Osoba nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej. Bycie osobą jest zawsze charakterystyczną strukturą określonego rozwoju, nie zaś jego wynikiem²².

Osoba ludzka nie jest wszakże bytem zamkniętym na życie społeczne, lecz przeciwnie – człowiek z natury swej jest istotą społeczną. Tkwi w nim naturalna potrzeba i skłonność do komunikowania się z innymi osobami. Człowiek jako osoba nie może się realizować bez relacji do innych ludzi, których rozpoznaje również jako osoby. Społeczna natura człowieka stanowi fundament wszelkich form społeczności oraz wpisanych w nie wymagań etycznych. Wzajemna zależność osoby i społeczeństwa istotowo związana jest z godnością osoby ludzkiej. W szczególności odnosi się ona również do życia politycznego, w które zaangażowany jest człowiek. Rozwój życia politycznego nie dokonuje się bynajmniej pod naciskiem jakichś ślepych sił natury, lecz jest on dziełem osób ludzkich.

Z tej właśnie racji, że człowiek jest bytem społecznym (łac. *ens sociale*), zdolnym do czynienia dobra (dawania innym daru z siebie; dążenia do prawdy, piękna i pokoju; budowania sprawiedliwych systemów prawnych, gospodarczych i politycznych, tworzenia autentycznej kultury), jak również do czynienia zła moralnego (zabijania, zniewalania i wyzyskiwania innych; budowania obozów koncentracyjnych i gułagów; terroryzmu i prowadzenia wojen, budowania dyktatorskich ustrojów gospodarczych i politycznych, manipulacji potrzebami i mentalnością całych społeczeństw przez środki masowego przekazu; także do «idiotyizmu naukowego») – niezwykle ważny jest etyczny aspekt społeczności²³. Człowiek ukierunkowany jest ontologicznie na życie w społeczności.

22 Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Marecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 39–40, 300–302.

23 F. J. Mazurek, *Katolicka nauka społeczna – status metodologiczny i główne obszary problemowe*, s. 15.

3.4.2. Aspekt polityczny

Kategoria dobra wspólnego wskazuje na cel polityki, natomiast roztropność oznacza zdolność, dzięki której można ten cel realizować etycznie dobrze i etycznie słusznie, a więc zgodnie z pryncypiami i odpowiednio do stanu miejsca, czasu, spraw i okoliczności. Rozumienie to daje podstawę do bardziej rozbudowanej definicji polityki, którą nie bez uzasadnionych racji można sformułować jako „kształtowanie spraw społeczności w jej historycznej sytuacji z uwagi na ogólny porządek i wspólne dobro”¹⁰⁵.

Istotne w tym określeniu jest odwołanie się do „historycznej sytuacji”. Realizacja dobra wspólnego danej społeczności uzależniona jest każdorazowo od konkretnej sytuacji, na którą składa się splot wartości, praw, instytucji i relacji. Wysiłki na rzecz tego dobra wymagają podejścia całościowego. Zakładają one odpowiednią orientację aksjologiczną i etyczną, konieczność analizy sytuacji i jej istotnych czynników, kalkulację możliwości i ograniczeń w urzeczywistnianiu obranych celów, i wreszcie, prognozę następstw poszczególnych decyzji i aktów, co oznacza także odpowiedzialne przewidywanie niepożądaných skutków. Widać więc wyraźnie, jak wielką rolę pod tym względem ma do odegrania cnota roztropności. Nie bez racji nazywa się ją „sumieniem sytuacyjnym”¹⁰⁶. Jej zadaniem jest wszakże przewyższenie praktycznych trudności, związanych z działaniem politycznym w konkretnej sytuacji.

Wspomniana „sytuacyjność” nie oznacza jednak negacji czy korekty „świata wartości” z uwagi na zaistniałą sytuację, lecz stanowi wymóg poszukiwania i realizowania dobra wspólnego w taki sposób, by „świat wartości” nie był oddzielony od sytuacji. Dobro z natury swej odpowiada pewnej rzeczywistości uwarunkowanej sytuacyjnie, i dlatego, aby je spełniać, trzeba tę rzeczywistość poznawać w jej zasadniczej strukturze i historycznej konkretności. Pod tym względem niezbędna jest sprawność moralna, zwłaszcza cnota roztropności, która ma to do siebie, że ogólnym wartościom, zasadom i treściom moralnym zapisanym w ludzkich sumieniach, pozwala praktycznie odżyć w danej sytuacji¹⁰⁷.

105 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, s. 54.

106 Tamże, s. 54–56.

107 Por. tamże, s. 94.

Ponieważ roztropność w polityce może być uznana za rodzaj sumienia sytuacyjnego, warto więc zapytać o racjonalność politycznego działania, uwarunkowaną cnotą roztropności. Otóż nie powinna budzić wątpliwości konstatacja, że w polityce roztroptym jest ten, kto kieruje się prawem naturalnym, odczytywanym w starannie uformowanym własnym sumieniu, ale odnośnie do realizowanych, dobrych celów nie prezentuje postawy fanatyka. Jest otwarty także na cele alternatywne czy nawet odmienne, o ile są do przyjęcia pod względem moralnym. Ze względów taktycznych potrafi też z niektórych celów zrezygnować. Sumienie „sytuacyjne” podpowiada również, że rozwiązywanie trudnych spraw o charakterze politycznym nie może być stawiane poza człowiekiem. Polityka jest wszakże „dla” człowieka, a nie człowiek „dla” polityki.

Roztropność polityczna jako cnota wiąże poznanie i wolę, myślenie i działanie, co powinno znaleźć swój wyraz w trzech etapach: analizie sytuacji, analizie możliwości i analizie decyzji. Tego rodzaju etapom niepodobna, by nie towarzyszyły trzy elementy: pamięć przeszłości, wprawa (biegłość) i przewidywanie. Zastosowanie owych komponentów roztropności, kreuje w miarę przejrzysty obraz roli roztropności w polityce. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na kilka spraw.

Otóż roztropnej oceny sytuacji politycznej nie sposób przeprowadzić z dokładną pewnością, bo zawsze jest to sąd rozumu praktycznego, na który składają się także doświadczenia i przypuszczenia. Ryzyka błędów nigdy nie da się całkowicie wyeliminować, dlatego w tego rodzaju analizach należy położyć akcent przede wszystkim na pewności moralnej. Jeśli chodzi o samą analizę możliwości, jakie kryje w sobie dany układ polityczny, to trzeba pamiętać, że polityka z natury swej nie jest sztuką osiągnięcia tego, co możliwe, ale tego, co pożądane. W realizacji celów politycznych niezbędne są decyzje, których podejmowanie nie powinno być skażone wadliwą postawą decyzyzizmu. Muszą być one przemyślane, publicznie przedyskutowane, uzasadnione i odpowiedzialne. Roztropność domaga się, by w procesie decyzyjnym miała miejsce „umiejętność i gotowość przyjęcia pouczeń” (łac. *docilitas*), zdolność uwzględniania nowych aspektów sprawy, jak również rozważa wobec argumentów przeciwnika politycznego.

W uprawianiu polityki należy być wprawnym (biegłym, zręcznym), co oznacza umiejętność zachowania równowagi i elastyczności w nieprzewi-

dzianych okolicznościach, w nowej, trudnej sytuacji. Roztropność zakłada pewną miarę wprawy politycznej i zdolności taktycznej. Opiera się na umiejętności przewidywania. Jakże trafna pod tym względem jest rada Berharda Sutora, który napisał: „Polityk musi umieć okrężnymi drogami dochodzić do wcześniej wytyczonego celu, zdobyć się na koncesję, czekać na lepszy moment, w swoje działanie wkalkulowywać krytykę i stanowisko opozycji; musi posiadać praktyczną znajomość ludzi, umieć ich sobie pozyskiwać”¹⁰⁸.

Tak rozumiana roztropność polityczna jest niezbędna w poszukiwaniu nowych dróg dla realizacji uprzednio przyjętych celów. Nie wolno jej mylić z przebiegłością. Chodzi wszakże o to, aby realizowane cele były dobre, nie wymagały zdrady wartości i zasad moralnych. Kierując się roztropnością w polityce, można unikać dwóch skrajności: z jednej strony paraliżującego poczucia niemożności wyboru i działania, z drugiej zaś postawy bez troski.

Roztropność daje w sumie poczucie pewności moralnej. Cóż to oznacza? Przede wszystkim to, że ryzyko związane z uprawianiem polityki można odpowiedzialnie wziąć na siebie. Tego rodzaju odpowiedzialność zakłada z kolei działanie w warunkach pokoju. Ten zaś nie może być realizowany bez wolności i sprawiedliwości. Niezbędnymi warunkami pokoju są także prawda i miłość.

108 Tamże, s. 97.

ROZDZIAŁ 4. ETYKA POLITYKI: TROSKA O POKÓJ

Aby solidarność i pomocniczość mogły skutecznie przyczyniać się do realizacji dobra wspólnego, muszą być przeniknięte duchem sprawiedliwości, choć nie tylko, bo konieczne są także inne cnoty społeczne, takie chociażby jak miłość. Ponieważ sprawiedliwość i miłość nie precyzują konkretnego sposobu organizacji życia społeczno-politycznego, dlatego niezbędnym ich dopełnieniem są zasady ściśle społeczne, a więc takie, które dają wskazania dla organizacji stosunków społecznych i politycznych. Albowiem każda zasada społeczna znajduje swoje umocowanie w społecznej naturze człowieka i w godności osoby ludzkiej. Mają one charakter systemowy, zwłaszcza gdy idzie o zasady podstawowe: dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Oznacza to, że interpretacja i realizacja każdej z nich musi dokonywać się w kontekście pozostałych. Stanowią one wzajemny układ odniesienia i tylko w jego obrębie mogą być formułowane i wyjaśniane. Akcentowanie którejkolwiek z nich kosztem pozostałych, uderza w tę zasadę. Traci ona wówczas jakby swoje istotne znaczenie.

W każdym razie każda zasada społeczna, aby mogła przybrać kształt moralny, musi być przeniknięta duchem sprawiedliwości i miłości – najważniejszych cnót moralnych i społecznych. W życiu politycznym wyjątkowego uznania i praktykowania domaga się także zasada wolności i prawdy.

4.1. Sprawiedliwość

Czym jest sprawiedliwość? Chociaż *Słownik języka polskiego* określa ją jako „prawe, uczciwe postępowanie”, to jednak sprawiedliwość (łac. *iustitia*) należy

do podstawowych pojęć etycznych, mających sprecyzowane znaczenie. Jest cechą przypisywaną zarówno działaniom (sprawiedliwe postępowanie), jak i ludziom (osoba sprawiedliwa) względnie instytucjom społecznym (sprawiedliwe prawa, sprawiedliwy ustrój, sprawiedliwa decyzja).

Sprawiedliwość jest jedną z czterech cnót kardynalnych (obok roztropności, męstwa i umiarkowania). Oznacza sprawność moralną, a więc odpowiednią dyspozycję woli i postawę człowieka. Święty Tomasz z Akwinu określił sprawiedliwość jako *constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*¹⁰⁹. Chodzi więc o stałą i trwałą wolę oddania każdemu tego, co mu się należy. Ważne jest, by ta dyspozycja odnosiła się do „każdego”, a więc do Boga i bliźniego¹¹⁰. Ponadto ważne jest również odpowiednie rozeznanie kwestii „tego, co się komuś należy”. Problem dotyczy przede wszystkim obiektywnego dobra (moralnego) i związanego z nim respektu wobec czyjegoś uprawnienia w stosunku do tego dobra¹¹¹.

W polityce, która nadaje dziś ton wszelkim relacjom międzyludzkim w społeczeństwie, sprawiedliwość utożsamiana jest z podziałem dóbr materialnych według ustalonych zasad i kryteriów oraz z równością szans i uprawnień obywateli wobec prawa. Pod tym względem Arystoteles wyróżnił dwa rodzaje sprawiedliwości: wyrównawczą (komutatywną) i rozdzielczą (dystrybucyjną). Wedle pierwszej z nich cena towaru nie powinna być niższa od kosztów jego wytworzenia. Natomiast wedle drugiej każdy, kto uczestniczył w produkcji towaru, musi dostać jakąś część zysku, która jest proporcjonalna do jego wkładu pracy. Na ogół jednak rozróżnia się trzy specyficzne formy sprawiedliwości: sprawiedliwość zamienną (łac. *iustitia commutativa*), sprawiedliwość legalną (łac. *iustitia legalis*) i sprawiedliwość rozdzielczą (łac. *iustitia distributiva*)¹¹².

Sprawiedliwość zamienna, nazywana także sprawiedliwością kontraktową oznacza równość świadczeń na zasadzie wzajemności. Opiera się na

109 Św. Tomasz z Akwinu, STh II-II, q. 50, a. 2 c, cyt. za: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, s. 395.

110 KKK 1807.

111 T. Żeleźnik, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, jw., s. 171; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 55–56.

112 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, s. 175–176; J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, s. 55–56.

zasadzie równoważności: świadczenie powinno mieć swój odpowiednik, towar swoją cenę, praca swoje wynagrodzenie, równych powinno traktować się równo, a nierównych stosownie do ich nierówności.

Podstawowym wymogiem sprawiedliwości zamiennej jako cnoty jest spełnienie powinności, dopełnienie kontraktów, przestrzeganie istniejących między stronami zobowiązań prawnych. Dlatego ten rodzaj sprawiedliwości szczególnie zakłada postawę zgodności i uczciwości, co szczególnie wydaje się konieczne przy ustalaniu wynagrodzeń, cen, ubezpieczeń itp. W sumie stanowi gwarancję pokoju społecznego, gdyż jej brak powoduje konflikty, wobec których prawo jest przeważnie bezradne¹¹³. W tym kontekście sprawiedliwość zamienna (kontraktowa) jawi się jako cnota partnerów prawa.

W życiu społeczno-politycznym idea tego rodzaju sprawiedliwość wpisuje się w etykę sprawowania władzy, która zakłada przestrzeganie zasady wzajemności, obliczalności, dopuszczalnego obciążenia czy zasady umiaru. Wzajemność ma ważne znaczenie przy zawieraniu umów czy w ogóle w relacjach międzyludzkich. Nade wszystko przybiera formę: „Umów należy dotrzymać!” (*pacta servanda sunt*). W tej zasadzie chodzi nie tyle o konieczność respektowania prawa, ile o uznanie wzajemnych potrzeb, stanowiących treść dobra poszczególnych partnerów.

Na straży sprawiedliwości kontraktowej stoi znana, złota reguła: „Czego nie chcesz, aby tobie czyniono, tego nie czyn drugiemu! lub Czyń to, co chcesz, aby inni tobie czynili!”¹¹⁴. Jej naruszenie podważa zasadę wzajemności, a w konsekwencji także samą sprawiedliwość. W praktyce politycznej brak respektu dla złotej reguły burzy zaufanie pomiędzy konkurującymi między sobą grupami czy prowokuje niebezpieczeństwo użycia przemocy. Na arenie międzynarodowej prowadzi do wyścigu zbrojeń.

Sprawiedliwość rozdzielcza, która jest zarówno cnotą, jak i niezbędną zasadą życia społecznego i politycznego, opiera się na proporcjonalności świadczeń. Ich wielkość wyznaczana jest wymogami dobra wspólnego. Moż-

113 Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 132–138.

114 Biblia złotą zasadę moralności wyraża następująco: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7, 12); „Nie czyń nikomu tego, co tobie niemiłe” (Tb 4, 15).

na liczyć tylko na takie świadczenia, które pozostają w zakresie możliwości państwa, gdyż ono sprawuje pieczę nad całością tego dobra. Na przykład poszkodowani w klęskach żywiołowych nie mogą żądać od państwa pełnej rekompensaty strat, lecz tylko wyrównania proporcjonalnego na miarę tego, na co państwo stać.

W sumie sprawiedliwość rozdzielcza oznacza sprawiedliwość w stosunku do każdego. W polityce zakłada to odpowiednią postawę rządzących w stosunku do rządzonych, domagającą się istnienia odpowiednich reguł i instytucji, zdolnych do sprawiedliwej redystrybucji dobra wspólnego. W praktyce prowadzi się to do sprawiedliwego podziału dochodu narodowego. Dystrybucji tej musi towarzyszyć odpowiednia postawa ludzi odpowiedzialnych za jej realizację. Pod tym względem ważna jest jawność, otwartość czy prawdomówność¹¹⁵.

Sprawiedliwość legalna (prawna) oznacza lojalność wobec społeczności (stanowiącej prawo). Odzwierciedla niejako zmysł wspólnoty. Porządkuje relacje poszczególnych ludzi do całej społeczności. W polityce dotyczy głównie stosunku obywatela do państwa. Wyraża gotowość obywateli do wypełniania prawnie ustanowionych obowiązków na rzecz dobra wspólnego, którego nośnikiem jest państwo. Zmysł wspólnoty względnie zmysł polityczny przynagla każdego członka społeczności do uczestnictwa w kreowaniu dobra wspólnego przynajmniej na tyle, na ile jest to nakazem prawa. Z realizacją tej formy sprawiedliwości łączy się lojalność, posłuszeństwo wobec prawa stanowionego przez państwo¹¹⁶.

Sprawiedliwość prawna może być oczywiście wymuszana przez państwo, ale jej realizacja nie oznacza rezygnacji z kierowania się sumieniem. Mogą bowiem zaistnieć sytuacje, na przykład obowiązywanie prawa dopuszczającego, a w pewnych przypadkach nakazującego aborcję czy eutanazję, które z racji moralnych muszą prowadzić do postawy „obywatelskiego nieposłuszeństwa”. Jednakże nie ulega wątpliwości, że występowanie tego rodzaju sytuacji jest ze wszech miar szkodliwe, wszak powszechna lojalność leży w interesie każdego obywatela z osobna, a lojalność poszczególnych obywateli leży w interesie państwa jako reprezentanta dobra wszystkich.

115 Por. S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, s. 139–146.

116 Por. tamże, s. 124–131.