

Andrzej Szostek MIC

**DOBRO WSPÓLNE: KLUCZOWA KATEGORIA POLITYCZNA  
PRZYCZYNEK DO ZAGADNIENIA: MORALNOŚĆ A POLITYKA\***

**P**oniżej będę usiłował bronić dwóch tez. Pierwsza z nich głosi, że polityki nie da się zrozumieć bez odwołania się, jawnie lub w sposób ukryty, do dobra wspólnego. Druga zaś – że uznanie dobra wspólnego za kluczową kategorię polityki pociąga za sobą pewne konsekwencje filozoficzne, a zwłaszcza etyczne. O trzech takich konsekwencjach wspomnę. Będą to: 1. Właściwa dobru wspólnemu intencja antypartykularna (uniwersalistyczna), 2. Znamionująca dyskusję wokół konkretyzacji dobra wspólnego pretensja do racjonalności oraz 3. Uczestnictwo jako szczególny, personalistyczny jego wymiar. Cieszyłbym się, gdyby analizy poniższe przyczyniły się do wyjścia poza trochę jałowy stereotyp myślenia o polityce i moralności w terminach czysto zakresowych.

**1. Czy polityka może się obejść bez kategorii dobra wspólnego?**

Historycznie biorąc, oczywiście nie. Co najmniej od czasów filozofii greckiej w polityce upatruje się dziedzinę aktywności człowieka jako istoty zarazem rozumnej i społecznej, a więc skłonnej do organizowania wspólnoty, która – jak powiada Arystoteles – „powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje)”<sup>1</sup>. Typów wspólnot jest wiele, ale zdaniem Stagiryty szczególne miejsce wśród nich zajmuje państwo: wspólnota „najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje”<sup>2</sup>. Organizuje się ją „dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”<sup>3</sup>. Stosunek do tego

\* Referat wygłoszony na VI Polskim Zjeździe Filozoficznym, Toruń 1995 r.

<sup>1</sup> Arystoteles *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 3.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 7.

dobra-celu państwa pozwala Arystotelesowi odróżnić ustroje dobre (dbające o dobro społeczności) od złych, mających na celu dobro jedynie rządzących.

Główną, choć nie wyłączną, domeną polityki jest właśnie państwo. Trzy istotne jej znaczenia dobrze oddają angielskie terminy: *polity*, *policy* i *politics*. *Polity* – to polityka jako ustrój, porządek (system) życia społecznego, znajdujący wyraz w określonych instytucjach państwowo-prawnych; *policy* to program działań politycznych „wpisany” w ów system; wreszcie *politics* – to praktyczna działalność związana z realizacją tych programów<sup>4</sup>.

Ta klasyczna i – zdawałoby się – narzucająca się swą naturalnością koncepcja państwa i związane z nią rozumienie polityki, poddane zostały w myśli nowożytnej i współczesnej dość gruntownej krytyce. Ważnym jej podłożem jest między innymi silne osadzenie tej koncepcji w antropologii i etyce. To, co dla Arystotelesa było naturalne, a przez to moralnie usprawiedliwione (tak właśnie traktował on między innymi niewolnictwo, podrzędną rolę kobiet w państwie oraz wyższość Hellenów nad barbarzyńcami<sup>5</sup>), dziś już się takim nie wydaje. Filozoficzne uwikłanie teorii państwa (a także teologiczne, wynikające z pojmowania człowieka jako istoty wykraczającej swą naturą ponad doczesność) zdaje się grozić jej ideologizacją, szczególnie rażącą po przyjęciu przez społeczeństwa nowożytne oświeceniowej, świeckiej legitymizacji państwa. Trudno się więc dziwić, że doszło do procesu neutralizacji polityki względem teologii i metafizyki, a ostatnio także w stosunku do etyki<sup>6</sup>. Ta ostatnia określana bywa mianem demoralizacji polityki.

Ma ona wynikać stąd, że – przynajmniej obecnie – terminologia i argumentacja moralna stanowi ciało obce w mechanizmie politycznych struktur, programów i działań, i nie da się na nie funkcjonalnie przełożyć. Nie chodzi tu tylko o kojarzony zwykle z Machiavellim postulat ignorowania zasad moralnych w polityce w imię jej skuteczności. Chodzi raczej o współczesną formę pozytywizmu prawnego, związanego z analizą przemian dokonujących się w nowożytnych społeczeństwach. Według Luhmanna, moralność w polityce jest „paradygmatem utraconym”<sup>7</sup>. Odnosi się ona bowiem do człowieka pojętego „całościowo”, natomiast we współczesnych społeczeństwach traktuje się go funkcjonalnie. Władza publiczna stanowi względnie autonomiczny podsystem społeczny, powiązany z innymi podsystemami (takimi jak: gospodarka, nauka, sztuka), a konstytuuje ją układ: polityka – administracja – społeczeństwo – polityka. Jak pisze Luhmann, „polityka określa decyzyjne przesłanki adminis-

<sup>4</sup> Por. B. Sutor *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, przeł. A. Marcol, Warszawa 1994, s. 55.

<sup>5</sup> Arystoteles *Polityka*, op. cit., s. 4.

<sup>6</sup> Por. w tej sprawie: O. Höffe *Etyka państwa i prawa*, Kraków 1992, s. 9–18, 137–143.

<sup>7</sup> N. Luhmann *Paradigm lost. Die ethische Reflexion der Moral*, Stuttgart 1988.

tracji. Ta podejmuje decyzje, które wiążą publiczność. Publiczność z kolei wybiera polityków”<sup>8</sup>. Nie ma w tym układzie miejsca na sprawiedliwość, dobro wspólne i jakiegokolwiek inne pojęcia moralne, notorycznie uwikłane religijnie, filozoficznie lub ideologicznie; budzące silne emocje, ale nieprzydatne w politycznej grze. Moralność odgrywa oczywiście znaczną rolę w życiu prywatnym – i polityk musi brać pod uwagę poglądy i postawy moralne obywateli, tak jak musi uwzględniać szereg innych politycznie doniosłych procesów i zjawisk. Czym innym jest jednak liczenie się z moralnością jako rzeczywistością politycznie doniosłą, czym innym zaś zakłócające polityczną działalność wprowadzanie do niej kategorii moralnych.

Kto jednak tak rozumie i tak uzasadnia postulat demoralizacji polityki, ten musi wskazać na powody, dla których sprawne funkcjonowanie mechanizmów politycznych uznać należy za ważniejsze od wszelkich „moralnych sentymentów”. Otóż wprost lub pośrednio w argumentacji tej pojawia się na powrót kategoria dobra wspólnego. W gruncie rzeczy ta podstawowa racja istnienia państwa i polityki nie została odrzucona w skrótowo tu przypomnianej krytyce nadmiernego „umoralnienia” polityki (czy trafnie przeprowadzonej – to problem osobny). Raczej „wypchnięto” całą kwestię poza obręb badań socjologicznych, do których niezbyt przystają pytania *stricte* filozoficzne. Zupełnie jednak wykluczyć się ich nie da – jak o tym świadczy właśnie w istocie etyczna argumentacja na rzecz demoralizacji polityki. Argumentacja ta jeszcze wyraźniej daje o sobie znać w praktyce politycznej: kto wprowadza jakieś polityczne instytucje, programy lub sposoby ich realizacji, ten uzasadnia te projekty nie inaczej, jak optymalnym w danej sytuacji dobrem społeczności, której mają one służyć. Kto je krytykuje – ten odwołuje się do tych samych racji. Słusznie więc czynią ci, którzy politykę określają najkrócej jako roztropne zabieganie o dobro wspólne<sup>9</sup>.

Koncepcji dobra wspólnego jest wiele. U podstaw ich wszystkich, jakby przed progiem bardziej szczegółowych sporów, zdają się jednak kryć dość doniosłe supozycje dotyczące związku polityki z moralnością. O trzech z nich chciałbym wspomnieć.

## 2. Niektóre implikacje filozoficzno-etyczne dobra wspólnego

### 2.1. Intencja antypartykularna

Sam termin „dobro wspólne” zdaje się zawierać ukrytą opozycję względem dobra indywidualnego. Przeciwwstawienie to nie musi oznaczać, że jeden typ dobra wymaga poświęcenia drugiego, lecz wykluczyć nie można, iż najcennie-

<sup>8</sup> Tenże *Selbstlegitimation des Staates*, w: N. Achterberg, W. Krawietz (red.) *Legitimation des modernen Staates*, Wiesbaden 1981, s. 73. Cytuję za: O. Höffe *Etyka...*, op. cit., s. 139. W sprawie krytycznej charakterystyki demoralizacji polityki, por. cały artykuł O. Höffego *Moralność zdemoralizowana*, op. cit., s. 137–161.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II *Laborem exercens*, p. 20. Por. też: B. Sutor *Etyka...*, op. cit., s. 54–58.

sze dobro osiąga człowiek właśnie poprzez realizację dobra wspólnego. W każdym razie polityka pojęta jako roztropne zabieganie o dobro wspólne zdaje się zawierać pewien rys pedagogiczny: zmierza do rozszerzenia horyzontów myślenia i pragnień pojedynczego człowieka, uwrażliwienia go na potrzeby innych.

Mówienie o pedagogicznym charakterze polityki brzmi nieco dziwnie w kontekście potocznych przekonań o nieuchronnie „brudnym” charakterze wszelkiej polityki, związanym nie tylko ze słabością człowieka (jego podatnością na korupcję), ale także – i bardziej jeszcze – z tym, że polityka jest terenem ścierania się interesów poszczególnych grup społecznych: religijnych, narodowych, zawodowych; interesów, które wzajem pogodzić się nie dają, toteż przybierają formę nie przebierającą w środkach walki.

Czy jednak nie jest to obraz polityki jednostronny i uproszczony? Czy dojrzałość polityczna społeczeństw nie mierzy się między innymi dostrzeżeniem, że ewentualne zwycięstwo dokonane przemocą mścić się będzie – im później, tym dotkliwiej – na tych, którzy w swej egoistycznej niesprawiedliwości okazali się politycznie krótkowzroczni? To znamienne, że się dziś tak ostro odróżnia środki polityczne od militarnych, jakby rozumiejąc, że wojna to ostateczność, jest to bowiem taka gra, w której wszyscy przegrywają.

Wśród środków politycznych ogromną wagę przywiązuje się do rozmów; wagę – zda się nieproporcjonalną do ich notorycznej bezowocności. A jednak upatruje się w nich niezastąpioną drogę do lepszego wzajemnego zrozumienia, przybliżania wzajemnych stanowisk – a to przecież znaczy: do stopniowego poszerzania granic dobra wspólnego.

Jakie są granice dobra wspólnego? Oczywiście, teoretycznie ich nie ma – i w licznych podniosłych, humanistycznych hasłach temu przekonaniu daje się wyraz. Ale polityka rozgrywa się nie na poziomie haseł, lecz realiów: w świecie, gdzie dóbr jest za mało, by zaspokoić wciąż rosnące apetyty coraz to liczniejszej rodziny ludzkiej. Czy nie dotykamy tu dramatu polityka; dobrego polityka, który nie jest karierowiczem i który dzięki swym talentom, wiedzy i doświadczeniu pojmuje wspólne dobro swego narodu głębiej i bardziej uniwersalnie niż jego wyborcy? Jak wiadomo, Mahatma Gandhi, który jak nikt inny przyczynił się do wyzwolenia Indii, zginął z rąk Hindusa podczas modlitwy o pojednanie wyznawców hinduizmu i islamu. Dobro wspólne danej społeczności – przy całej trudności jego identyfikacji *hic et nunc* (jak o tym będzie jeszcze mowa) – ma tendencje uniwersalistyczne; próba zatrzymania się w pół drogi w zakreślaniu jego granic powoduje niekonsekwencje w politycznym działaniu i podważa wiarogodność polityków. Bycie dobrym politykiem może więc wymagać wręcz heroizmu. Kto wie, czy nie taka jest intuicja wielu wyborców, którzy od kandydatów do sprawowania władzy oczekują nie tylko wiedzy i talentów, ale stawiają im także ponadprzeciętne wymagania moralne.

## 2.2. Pretensja do racjonalności

Powiedziałem, że ulubionym działaniem polityków są rozmowy i że zbliżają one ich partnerów. Należy dopowiedzieć: zbliżają, o ile respektuje się ich zasadniczy racjonalny charakter, to znaczy: o ile partnerzy rozmów szukają prawdy i gotowi są za nią pójść<sup>10</sup>.

Zdaję sobie sprawę, że stwierdzenie to brzmi jeszcze bardziej naiwnie niż poprzednia uwaga o pedagogicznym charakterze polityki. Wiadomo, że tak zwane rozmowy polityczne polegają w znacznej mierze na grze sił, wygrywaniu własnych atutów i próbie przechytrzenia „przeciwników”. Po pierwsze jednak, nie należy z faktycznego uzusu czynić normy postępowania. Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, dobry polityk to nie tylko polityk sprytniejszy; to także (i bardziej jeszcze) ten, kto dalej widzi. Byłoby rzeczą interesującą (nie do zrealizowania jednak w ramach mego obecnego wystąpienia) przeanalizowanie dalekosiężnych skutków niektórych udanych, ale nieuczciwych „zagrywek” lub całych programów politycznych. Kto wie, czy analizy te nie potwierdziłyby zasady, iż „uczciwość jest najlepszą polityką”.

Po drugie jednak – i ważniejsze: wspomniany postulat respektu dla prawdy uważam za elementarny warunek sensowności każdej politycznej rozmowy lub debaty zmierzającej do normatywnych konkluzji. Jeżeli szczególną rolę w państwie nowożytnym odgrywa parlament (pochodzący wszak od łacińskiego *parlare*, rozmawiać), jeżeli w tymże parlamencie uchwalanie ustaw poprzedzone jest obowiązkową debatą, to poprzez całą tę strukturę przebija fundamentalne przekonanie, że prawo – jak powiadał św. Tomasz – jest nakazem rozumu (*dictamen rationis*)<sup>11</sup>. Elementem tej prawdy jest między innymi układ sił politycznych, w jakim rozmowa się toczy, hierarchia dóbr, które stanowią przedmiot przetargów i kompromisów itp. Ale gdy partner politycznego dialogu wykorzystuje swą przewagę i uparcie nie chce przyjąć do wiadomości podnoszonych argumentów lub cynicznie kłamie – to zrywa się rozmowy lub opuszcza izbę parlamentu. Oczywiście i te sposoby działania bywają nadużywane, ale nie chodzi mi o opis faktycznych zachowań polityków, lecz o sens zarówno parlamentu (lub innych rozmów), jak i wspomnianych protestów.

W tym kontekście zrozumiałe jest, dlaczego Platon za najważniejszą z siedmiu zasad (podstaw) do sprawowania władzy w państwie uważał mądrość<sup>12</sup>, a Arystoteles tak wielką wagę przywiązywał do słusznego sądu<sup>13</sup>. Inne atuty polityka, w tym także tak zwana zręczność polityczna, są wtórne wobec tej umiejętności, która w istocie polega na trafnym uchwyceniu

<sup>10</sup> Więcej o tym pisałem w artykule *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*, „Ethos” 1992, nr 2/3 (18/19), s. 17–28.

<sup>11</sup> Św. Tomasz z Akwinu *Suma teologiczna* I–II q. 90 a. 4.

<sup>12</sup> Platon *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa, s. 115.

<sup>13</sup> Por. Arystoteles *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 196–201.

dobra człowieka i całego społeczeństwa w danych okolicznościach. Nie sposób jednak uchwycić tej prawdy inaczej, niż mając jakieś pojęcie o tym, kim człowiek jest i co jest dlań dobre, toteż postulat szukania prawdziwego dobra wspólnego pociąga za sobą akceptację pewnych tez filozofii człowieka, przekonań o jego naturze. Przekonania te znajdują współcześnie wyraz w rejestrze praw człowieka, które szacowna tradycja filozoficzna wiązała z prawem naturalnym. Niektóre z tych praw (np. prawo do życia, prawo do wolności religijnej) wydają się dziś oczywiste, inne nie – ale wszystkie one wyrażają jakieś ważne prawdy o człowieku, które winny znaleźć właściwy wyraz w prawie pozytywnym.

I znów: polityk musi liczyć się z potocznymi przekonaniem o tym, kim człowiek jest (w tym także: od kiedy żyje jako człowiek) i co jest korzystne dla jego rozwoju, ale prawd tych się docieka, a nie ustala je w drodze plebiscytu. Jeżeli nawet głosowanie stanowi najlepszy znany sposób rozstrzygania kontrowersji, to jednak polityk musi pamiętać o tym, że prawdę się poznaje, a nie ustanawia; że głosowanie jest w istocie cesją na rzecz słabości (omyślności) ludzkiego rozumu, że wobec tego każdy wynik głosowania winien być nie tylko poprzedzony rzetelnym szukaniem prawdy, ale i otwarty na korekty w jej imię. Szacowne hasło najstarszego polskiego uniwersytetu, ukute w kontekście politycznych sporów z Zakonem Krzyżackim na Soborze w Konstancji, nie straciło do dziś swej aktualności: *plus ratio quam vis*.

### 2.3. Dobro wspólne a uczestnictwo

Wśród prawd o człowieku, które kategoria dobra wspólnego odsłania (lub do których poznania zaprasza), jest jeszcze jedna, o której choć słowo warto na koniec powiedzieć. Karol Wojtyła jeszcze w 1969 roku przestrzegał, by dobra wspólnego nie sprowadzać do przedmiotowego celu, ku któremu zmierza wspólnota, lecz żeby zawrzeć w nim ten wymiar bytowania człowieka, który określa on mianem uczestnictwa<sup>14</sup>. Efektem społecznego współdziałania (wyrażającego się bądź to solidarnością, bądź sprzeciwem) jest bowiem nie tylko nowy stan rzeczy, ale „nowy” jest też sam człowiek, wewnętrznie ukształtowany poprzez kształtowanie rzeczywistości, w której żyje. I w ostatecznym rozrachunku, to ten efekt wewnętrzny, ten nieprzechodni skutek jego czynów, jest ważniejszy, nawet jeśli z natury rzeczy realizowany jest „po drodze” poprzez realizację jakiegoś przedmiotowego celu. A jest ważniejszy, ponieważ człowiek jest ważniejszy niż państwo i jakiegokolwiek obiektywne struktury społeczne.

Konstatacja ta ma nie tylko znaczenie teoretyczno-etyczne. Jeśli dobro wspólne jest racją uprawiania polityki i jeśli istotnym elementem tego dobra jest kształtowanie człowieka jako podmiotu społecznego, to należy promować takie instytucje polityczne, programy i szczegółowe działania, które tę podmiotowość

<sup>14</sup> K. Wojtyła *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 306–310.

poszczególnych obywateli respektują i umacniają. Chyba tu właśnie dostrzec można główny atut idei demokracji. Różne ona znajduje wcielenia, żadne z nich nie jest wolne od ułomności – ale w każdym promuje się polityczną podmiotowość przez strukturę wyborów parlamentarnych, jawność debat publicznych, prawo do opozycji itp.

Pójdźmy jednak jeszcze jeden krok dalej. Aspekt uczestnictwa, znamionujący dobro wspólne i znajdujący szczególny wyraz w strukturach demokratycznego państwa, odsłania podmiotowość ludzkiego bytu, która nie pozwala go sprowadzić do płaszczyzny czysto rzeczowej; podmiotowość, która ujawnia duchowy wymiar ludzkiej osoby, mocą którego przekracza ona już nie tylko państwo i wszelką inną postać organizacji społecznej, ale świat materialny jako taki. Uznanie zaś, że świat doczesny jest dla człowieka drogą, a nie domem, każe domu (czyli ostatecznego celu jego istnienia) szukać poza tym światem. Nie jest przypadkiem, że chrześcijańska tradycja – nie tylko teologiczna, ale i filozoficzna – ów cel ostateczny i ostateczne dobro wspólnoty ludzkiej upatruje w Bogu. Uznanie tej tezy nie musi prowadzić do religijnej ideologizacji życia społecznego. Przeciwnie: może stanowić tamę dla totalitarnych zakusów ze strony rządzących wobec obywateli, którzy – jako ludzkie osoby – godnością swą i powołaniem przewyższają wszelkie, najdoskonalsze nawet organizmy społeczno-polityczne<sup>15</sup>. Może też pomóc w uzyskaniu mądrego dystansu względem dóbr tej Ziemi, które nie stanowią ani najważniejszego, ani tym bardziej jedyne bogactwa człowieka.

\*\*\*

Przyznanie kategorii dobra wspólnego należnego miejsca w polityce pociąga więc za sobą przyjęcie związanego z nim, dość obfitego „bogactwa inwentarza”, co sprawia, że już nie tylko demoralizacja polityki, ale także jej neutralizacja filozoficzna okazuje się hasłem niełatwym do realizacji. Ale i nie bardzo tego wartym: tylko na gruncie właściwego sobie podłoża filozoficzno-etycznego polityka uzyskuje właściwy sobie dynamizm i głębię, jak na to zdaje się wskazywać analiza pojęć istotnych dla polityki, a jednocześnie moralnie nośnych, takich właśnie, jak dobro wspólne lub sprawiedliwość.

#### COMMONWEAL: THE LEADING OPLITICAL CATEGORY

Basic theses of the article are the following: 1) Politics is inexplicable without relating it (openly or implicitly) to the category of commonweal. 2) Acceptation of this category has some philosophical

<sup>15</sup> Por. w tej sprawie m.in. J. Maritain *Człowiek i państwo*, przeł. A. Grobler, „Znak”, Kraków 1993; M.A. Krąpiec *Ja – człowiek*, TN KUL Lublin 1974, s. 277–313.

and ethical implications: it involves universalism, rationalism (i.e. the respect for the truth), personalistic character of participation (i.e. the respect for human subjectivity). Finally, politics is defined as „a wise endeavour after commonweal”.