

ANDRZEJ SZOSTEK MIC

DOBRO WSPÓLNE
JAKO KLUCZOWA KATEGORIA POLITYCZNA *

PRZYCZYNEK DO ZAGADNIENIA: MORALNOŚĆ A POLITYKA

Polityka to temat dziś modny, zwłaszcza w takich krajach, jak Polska, gdzie przez długie lata stanowiła ona domenę dość wąskiej grupy społecznej, warunkowano bowiem dostęp do niej poważnymi ustępstwami moralnymi. Upowszechniało się przekonanie, że działalność polityczna to w gruncie rzeczy nie przebiegająca w środkach walka o władzę, ukryta za niezbyt szczelną zasłoną gry pozorów i dokonywanego na różne sposoby oszukiwania społeczeństwa. W szczególności wymagano od kandydatów do czynnego życia politycznego akceptacji określonej opcji ideologicznej oraz ekonomiczno-społecznej, źle służącej polskiej racji stanu, utrwalającej bowiem naszą polityczną podległość obcemu mocarstwu. Ów faktyczny brak suwerenności uzasadniano najpierw ideologicznymi frazesami, z czasem jednak powoływano się coraz częściej na dość cyniczne wymogi tak zwanego realnego socjalizmu. Polska żyła w sytuacji zakłamanej i zniewolonej, a polityka uważana była za narzędzie utrwalania tego zakłamania i zniewolenia.

Dziś mamy uzasadnione przekonanie o rzeczywistej, odzyskanej suwerenności politycznej, ale pozostało przeświadczenie o brudnym ze swej natury charakterze polityki. Uczestniczymy znacznie intensywniej w życiu politycznym kraju, na kogoś w końcu głosujemy w wyborach różnego rodzaju i szczebla, ale towarzyszy nam często przekonanie, że nawet ci, których wybieramy, będą musieli kłamać, bronić interesów jednych krzywdząc innych i że najważniejsze zalety polityka to bezwzględność w dążeniu do obranego celu, spryt i demagogia. Postulat radykalnego odgraniczenia polityki od

* Jest to zmodyfikowana wersja referatu wygłoszonego 6 września 1995 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, w ramach Kongresu Filozofii Polskiej.

moralności i właściwych jej kryteriów oceny ludzkich czynów zdaje się znajdować uzasadnienie także w niektórych współczesnych teoriach politologicznych, postulujących wprost „demoralizację polityki” w imię jej sprawnego funkcjonowania.

Warto podjąć próbę przewyciężenia tych krzywdzących istotę politycznej aktywności stereotypów, dość popularnych w kręgach tak zwanych szarych obywateli, podtrzymywanych przez niektóre teorie politologiczne, a u nas utrwalone jeszcze minionym niechlubnym „okresem błędów i wypaczeń”. Zadanie to wielkie, które wziąć na siebie muszą nade wszystko sami politycy. Jednakże można i trzeba „oczyścić teren” na polu teorii polityki – i poniższe rozważania traktuję jako mały przyczynek w tym właśnie zakresie. Spróbuję więc poniżej 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 z nich wspomnę w szczególności. Będą to: 1) właściwa dobru wspólnemu intencja antypartykularna (uniwersalistyczna); 2) pretensja do racjonalności dobra wspólnego, ujawniająca się zwłaszcza w kontekście dyskusji wokół jego konkretyzacji; 3) uczestnictwo jako szczególny, personalistyczny tegoż dobra wymiar.

I. 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)”¹. 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”². Organizuje się ją „dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre”³. Stosunek do tego dobra-celu państwa pozwala Arystotelesowi

¹ Arystoteles. *Polityka*. Przeł. L. Piotrowicz. Warszawa 1964 s. 3.

² Tamże.

³ Tamże s. 7.

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 programów⁴.

Ta klasyczna i – zdawałoby się – narzucająca się jako oczywista koncepcja państwa i rola polityki w nim poddane zostały przez niektórych myślicieli ery nowożytnej i współczesnej dość surowej krytyce. Jej przedmiotem jest między innymi silne osadzenie tej koncepcji w antropologii i etyce. To, co dla Arystotelesa było naturalne, a przez to moralnie usprawiedliwione, dziś już się takim nie wydaje (przypomnijmy, że tak właśnie traktował on między innymi niewolnictwo, podrzędną rolę kobiet w państwie oraz wyższość Hellenów nad barbarzyńcami⁵). Filozoficzne uwikłanie teorii państwa (a także uwikłanie teologiczne, wynikające z pojmowania człowieka jako istoty wykraczającej swą naturą ponad doczesność) zdaje się grozić jej ideologizacją, szczególnie rażącą po zaakceptowaniu przez społeczeństwa nowożytne oświeceniowej, świeckiej legitymizacji państwa. Trudno się więc dziwić, że doszło do procesu neutralizacji polityki wobec teologii i metafizyki, a ostatnio także w stosunku do etyki (co określane bywa mianem „demoralizacji polityki”)⁶.

Ów postulat demoralizacji polityki wynikać ma stąd, iż – przynajmniej obecnie – terminologia i argumentacja moralna stanowi ciało obce w mechanizmie politycznych struktur, programów i działań – i nie da się na te struktury, programy i działania funkcjonalnie przełożyć. Nie chodzi tu więc 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. Moralność w polityce jest – jak powiadają niektórzy – „paradygmatem utraconym”⁷. Odnosi się ona bowiem do czło-

⁴ Por. B. S u t o r. *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*. Przeł. A. Marcol. Warszawa 1994 s. 55.

⁵ A r y s t o t e l e s, jw. s. 4.

⁶ Por. na ten temat: O. H ö f f e. *Etyka państwa i prawa*. Kraków 1992 s. 9-18, 137-143.

⁷ N. L u h m a n n. *Paradigm lost. Die ethische Reflexion der Moral*. Stuttgart 1988.

wieka 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 administracji. Ta podejmuje decyzje, które wiążą publiczność. Publiczność z kolei wybiera polityków”⁸. 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 wiele innych politycznie doniosłych procesów i zjawisk. Czym innym jest jednak – powiada się – liczenie się z moralnością jako rzeczywistością politycznie doniosłą, czym innym zaś zakłócające polityczną działalność wprowadzanie do niej kategorii moralnych. Jeśli polityka ma sprawnie funkcjonować w społeczeństwie i dobrze mu służyć, to należy oczyścić ją z wszelkich moralnych pojęć i argumentów.

Zwróćmy jednak uwagę, że kto tak rozumie postulat demoralizacji polityki i tak go uzasadnia, ten wprost lub pośrednio powołuje się na dobro wspólne. W gruncie rzeczy cała przypominana tu skrótowo krytyka nadmiernego „umoralnienia” polityki (czy trafnie przeprowadzona, to inna sprawa) opiera się na uznaniu, iż podstawową racją istnienia państwa i polityki jest wspólne dobro całej społeczności. Autorzy tej krytyki starają się unikać pojęć moralnych, 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 je nie inaczej, jak optymalnym w danej sytuacji dobrem społeczności, której mają one służyć. Podobnie czyni ten, kto pomysły te krytykuje. Czy nie wracamy więc do tradycyjnego rozumienia polityki jako – najogólniej mówiąc – roztrzonego zabiegania o dobro wspólne?⁹

⁸ *Selbstlegitimation des Staates*. W: *Legitimation des modernen Staates*. Red. N. Achterberg, W. Krawietz. Wiesbaden 1981 s. 73, cyt. za: H ö f f e, jw. s. 139. W sprawie krytycznej charakterystyki demoralizacji polityki por. artykuł O. Höffego *Moralność zdemoralizowana*. W: *Etyka państwa* s. 137-161.

⁹ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Laborem exercens* nr 20; por. też: S u t o r, jw. s. 54-58.

Koncepcji dobra wspólnego jest wiele. Czy podkreślając jego kluczowe znaczenie w polityce, nie wnikamy się w praktycznie nierozstrzygalne spory filozoficzne? W pewnym stopniu tak; polityka, jak wszelka działalność praktyczna człowieka, zawsze stanowi wyraz pewnych teoretycznych założeń na temat człowieka, jego miejsca w społeczeństwie, sensu i celu jego życia itp. Jednak wydaje się, że jeszcze przed progiem bardziej szczegółowych sporów filozoficznych kryją się dość doniosłe supozycje dotyczące związku polityki z moralnością. O trzech z nich będzie mowa w dalszej części artykułu.

II. NIEKTÓRE IMPLIKACJE FILOZOFICZNO-ETYCZNE DOBRA WSPÓLNEGO

1. INTENCJA ANTYPARTYKULARNA

Samo określenie „dobra wspólna” zawiera ukrytą opozycję względem dobra indywidualnego. Opozycja ta nie musi oznaczać, że jeden typ dobra wymaga poświęcenia drugiego; nie można wykluczyć, iż najcenniejsze dobro osiąga człowiek właśnie poprzez realizację dobra wspólnego (o czym niżej). W każdym razie polityka pojęta jako roztropne zabieganie o dobra wspólne zdaje się zawierać pewien rys pedagogiczny: zmierza do rozszerzenia horyzontów myślenia i pragnień pojedynczego człowieka, uwrażliwienia go na potrzeby innych.

Mówienie o pedagogicznych aspiracjach polityki brzmi nieco dziwnie w kontekście wspomnianych przekonań o jej nieuchronnie „brudnym” charakterze, wynikającym nie tylko ze słabości człowieka (jego podatnością na korupcję), ale także – i bardziej jeszcze – stąd, że polityka jest terenem ścierania się interesów poszczególnych grup społecznych: religijnych, narodowych, zawodowych; interesów, których pogodzić się nie da, toteż stają się one podłożem nie przebierającej 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 zaś ogromną wagę przywiązuje się do rozmów; wagę – zda się – nieproporcjonalną do notorycznej ich bezowocności. A jednak w cierpliwych, pomimo tylu niepowodzeń wciąż na nowo

podejmowanych debatach upatruje się niezastąpioną drogę do lepszego zrozumienia, przybliżania wzajemnych stanowisk – a to przecież znaczy: do podejmowania w imię dobra wspólnego coraz to nowych kręgów społeczeństwa i ich problemów.

Jakie są granice dobra wspólnego? Oczywiście teoretycznie ich nie ma – i w licznych podniosłych, humanistycznych hasłach temu przekonaniu daje się wyraz. Jednak polityka rozgrywa się nie na poziomie hasła, 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. Dobry polityk rozumie, iż wspólne dobro danej społeczności – przy całej trudności jego identyfikacji *hic et nunc* – ma tendencje uniwersalistyczne; próba zatrzymania się w pół drogi w zakreślaniu jego granic powoduje niekonsekwencje w politycznym działaniu i podważa wiarygodność polityków. Bycie dobrym politykiem może więc wymagać wręcz heroizmu. Kto wie, czy nie taka jest intuicja wielu wyborców (choć może jeszcze nie w Polsce), którzy nie tylko oczekują od kandydatów do sprawowania władzy wiedzy i talentów, ale stawiają im także ponadprzeciętne wymagania moralne.

2. PRETENSJA DO RACJONALNOŚCI

Powiedziano wszeźniej, że ulubionym działaniem polityków są rozmowy i że zbliżają one ich partnerów. Należy dopowiedzieć: zbliżają, o ile respektuje się zasadniczo racjonalny charakter tych rozmów, to znaczy: o ile partnerzy rozmów szukają prawdy i gotowi są za nią pójść¹⁰.

Można powiedzieć, 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 ususy czynić normy postępowania. Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, dobry polityk to nie tylko polityk

¹⁰ Więcej na ten temat zob.: A. S z o s t e k. *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa*. „Ethos” 5:1992 nr 2/3 (18/19) s. 17-28.

sprytniejszy; to także (i bardziej jeszcze) ten, kto dalej widzi. Byłoby rzeczą interesującą przeanalizowanie dalekosiężnych skutków niektórych udanych, ale nieuczciwych „zagrywek” lub całych programów politycznych. Narzucającym się przykładem jest Jałta i jej wpływ na dalsze losy Rosji (właśnie Rosji, nie zaś krajów i narodów ościennych). Kto wie, czy analizy te nie potwierdziłyby zasady, iż „uczciwość jest najlepszą polityką”.

Po drugie zaś – i ważniejsze: wspomniany postulat respektu dla prawdy pojmuję jako elementarny warunek sensowności każdej politycznej rozmowy lub debaty zmierzającej do normatywnych konkluzji. Jeżeli szczególną rolę w państwie nowożytnym odgrywa parlament (pochodzący od franc. *parler* – 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*)¹¹, kierującego się prawdą. Elementem tej prawdy jest między innymi układ sił politycznych, w jakim rozmowa się toczy, hierarchia dóbr, które stanowią przedmiot przetargów i kompromisów itp. Jednak 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. Wiadomo, że i te sposoby działania bywają nadużywane, nie chodzi tu jednak o opis faktycznych zachowań polityków, lecz o to, co uzasadnia istnienie parlamentu i stanowi ten podstawowy warunek sensowności jego działania, którego ignorowanie usprawiedliwia zrywanie rozmów, a także różne formy pozaparlamentarnych protestów.

W tym kontekście zrozumiałe jest, dlaczego Platon za najważniejszą z siedmiu zasad (podstaw) sprawowania władzy w państwie uważał mądrość¹², a Arystoteles tak wielką wagę przywiązywał do umiejętności dokonywania słusznego sądu¹³. Inne atuty polityka, w tym także zręczność polityczna, są wtórne wobec tej umiejętności, która polega na trafnym uchwyceniu 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 konieczność postawienia pewnych pytań z filozofii człowieka i poszukiwania bodaj fundamentalnych prawd o nim. Prze-

¹¹ *Suma teologiczna* I-II, q. 90 a. 4.

¹² P l a t o. *Prawa*. Przeł. M. Maykowska. Warszawa 1960 s. 115.

¹³ Por. *Etyka Nikomachejska*. Przeł. D. Gromska. Wyd. 2. Warszawa 1982 s. 196-201.

konania o tym, kim człowiek jest i jak zagwarantować mu szansę możliwie pełnego rozwoju, znajdują wspólnie 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 przekład na formuły prawa pozytywnego.

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 musi też wziąć pod uwagę, że prawd tych się docieka, a nie ustala w drodze plebiscytu. Jeżeli nawet głosowanie stanowi najlepszy znany sposób rozstrzygnięcia kontrowersji, to jednak polityk musi pamiętać o tym, że prawdę się poznaje, a nie ustanawia; że głosowanie jest w istocie ustępstwem 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, nie straciło do dziś swej aktualności: *plus ratio quam vis*.

2. DOBRO WSPÓLNE A UCZESTNICTWO

Wśród prawd o człowieku, które kategoria dobra wspólnego odsłania (lub do których poznania zaprasza), jest jeszcze jedna, o której – choć krótko – warto przypomnieć. K. Wojtyła jeszcze w 1969 r. przestrzegał, by dobra wspólnego nie sprowadzać do przedmiotowego celu, ku któremu zmierza wspólnota, lecz żeby zawrzeć w nim ten wymiar bytowania człowieka, który sam Wojtyła określa mianem uczestnictwa¹⁴. Efektem bowiem społecznego współdziałania (wyrażającego się bądź to solidarnością, bądź sprzeciwem) jest 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. Jest ważniejszy, ponieważ człowiek jest ważniejszy niż państwo i jakiegokolwiek obiektywne struktury społeczne.

¹⁴ *Osoba i czyn*. Kraków 1969 s. 306-310.

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 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 dąży się do zagwarantowania politycznej podmiotowości obywateli poprzez strukturę wyborów parlamentarnych, jawność debat publicznych, prawo do opozycji itp.

Pójdźmy jednak jeszcze jeden krok dalej. Aspekt uczestnictwa, znamienny dla dobra wspólnego 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 tego wymiaru przekracza ona już nie tylko państwo i wszelką inną postać organizacji społecznej, ale wręcz świat materialny jako taki. Uznanie zaś, że świat doczesny jest dla człowieka drogą, a nie domem, każe domowi (czyli ostatecznemu celowi jego istnienia) szukać poza tym światem. Nie jest przypadkiem, że chrześcijańska tradycja – nie tylko teologiczna, ale i filozoficzna – ów cel ostateczny i ostateczne dobro zarówno poszczególnych ludzi, jak i całej 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-polityczne¹⁵. 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 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

¹⁵ Por. na ten temat m.in.: J. M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*. Przeł. A. Grobler. Kraków 1993. „Znak”; M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*. Lublin 1974 s. 277-313.

wartym: tylko bowiem na gruncie odpowiedniego filozoficzno-etycznego podłoża polityka uzyskuje właściwy sobie dynamizm i głębię. W każdym razie zdaje się na to wskazywać analiza dobra wspólnego jako pojęcia istotnego dla polityki, a jednocześnie moralnie nośnego.

THE COMMON GOOD AS THE KEY POLITICAL CATEGORY
A CONTRIBUTION TO THE ISSUE: MORALITY AND POLITICS

S u m m a r y

The article is a modified version of the paper delivered at the Congress of Polish Philosophy in September 1995. The first part proves that politics, in its long-term approach, may not dispense with the category of the common good. Therefore the postulate of demoralization of politics deviates from the demands of democracy, whose aim should be to strive for the common good. The second part of the paper proves that the recognition of the common good as the key category of politics entails the following philosophical consequences: the common good has a universal, that is anti-particular, character; it has a rational profile, that is it is based on the truth; finally, such a good demands that there should be a possibility for all members of a political community to participate in it. The common good implies that man be treated as subject, therefore the Christian tradition harmonizes with the demands of the ethos of politics.

Translated by Jan Kłos