

POLITYKA JAKO ROZTROPNA REALIZACJA DOBRA WSPÓLNEGO UJĘCIE MIECZYŚŁAWA ALBERTA KRĄPIEC

Słowa kluczowe: polityka, dobro wspólne, roztropność, M.A. Krąpiec

Key words: politics, common good, prudence, M.A. Krąpiec

Schlüsselworte: Politik, Gemeinwohl, Besonnenheit, M.A. Krąpiec

WPROWADZENIE

Określenie polityki jako roztropnej realizacji dobra wspólnego ma swoją wielowiekową tradycję. Tak rozumieli politykę Platon, Arystoteles, stoicy, a później – wielcy myśliciele chrześcijaństwa, z Augustynem i Tomaszem z Akwinu na czele. Do nich, w swoich rozważaniach o polityce, nawiązywał Ojciec Profesor Mieczysław Albert Krąpiec.

Poświęcił tej problematyce szereg publikacji i wypowiedzi. Trzeba tu wymienić takie tytuły, jak: „O ludzką politykę”¹, „Suwerenność – czyja?”, „Człowiek i prawo naturalne”, „Ludzka wolność i jej granice”. Wskazywał w nich, że jedynym sensem i rzeczywistą racją uprawiania polityki jest człowiek. Jego apel o ludzką politykę to – jak sam wyjaśniał – wołanie o politykę, która nie gubi prawdy o człowieku jako bycie osobowym, a więc rozumnym i wolnym, o politykę, która przyporządkowana jest dobru człowieka.

Krąpiec stanowczo sprzeciwiał się relegowaniu polityki ze sfery moralnej, pojmowaniu jej jako działalności skoncentrowanej na walce o zdobycie i utrzymanie władzy. „(...) polityczna działalność – pisał – jako roztropna realizacja wspólnego dobra, stanowi najszlachetniejszą służbę człowiekowi i [właśnie – D.R.] przez to musi budzić szacunek oraz uznanie”².

* Danuta Radziszewska-Szczepaniak – absolwentka Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego; doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

¹ Książka wydana została również pod tytułem „Człowiek i polityka”.

² M.A. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, Lublin 2007, s. 7.

Treść niniejszego artykułu wyznaczają trzy zasadnicze elementy zawarte w jego tytule: polityka, dobro wspólne oraz roztropność, charakteryzująca sposób realizowania dobra wspólnego.

POLITYKA

„Polityka” to termin wieloznaczny, różnie rozumiany i, co za tym idzie, odmiennie opisywany³. Ta różnorodność ujawnia się nie tylko w zwykłych rozmowach o polityce, nie tylko w politycznej publicystyce, ale również na płaszczyźnie naukowej. Na próżno, wertując podręczniki z zakresu politologii, szukalibyśmy jakiegoś konsensusu co do sposobu definiowania podstawowego przecież dla tej dyscypliny pojęcia. Autorzy publikacji, które mają wprowadzać czytelnika w sferę nauk o polityce, bądź unikają wyraźnej odpowiedzi na pytanie o istotę polityki⁴ bądź też, dostrzegając wielość definicji, próbują zestawiać je w pewne typy, orientacje, koncepcje i w ten sposób porządkować terminologiczny „rozgardiasz”⁵.

U „zwykłego” człowieka słowo „polityka” wywołuje często (zwykle?) skojarzenia o zdecydowanie negatywnym zabarwieniu. Przywołuje na myśl działania nieuczciwe, obliczone jedynie na zdobycie władzy i realizację własnych interesów. Łączone jest z obłudą, korupcją, nepotyzmem. Dla opisu świata polityki używane bywają takie określenia, jak „brudna gra”, „bagnó”, „cyrk”. „Politykę – pisze Krąpiec – uważa się niekiedy za sprawę wstydlivą, a może nawet brudną. Człowiek polityki bowiem, w przekonaniu wielu, to taki, który w swym działaniu realizuje bezwzględnie zamierzone cele, nie oglądając się zbytnio na ich moralne oceny”⁶. Potwierdzenie tej opinii znajdujemy w raporcie Instytutu Spraw Publicznych „Wyborca 2.0. Młode pokolenie wobec procedur demokratycznych”⁷. Zaprezentowano

³ „Jedni widzą w polityce dziedzinę zaspokajania potrzeb i interesów, zapewniania poczucia bezpieczeństwa i stabilności, gwarantowania szerokiego udziału obywateli w decydowaniu o sprawach publicznych czy tworzeniu warunków swobodnego kształtowania własnych losów. Inni, na odwrót, dostrzegają stosowanie przemocy, przerastającej w nagą siłę, chęć dominacji, sięgnięcia po władzę w celu podporządkowania innych własnej woli; sferę daleką od etycznej klarowności i jednoznaczności, w której środki stają się celami, i na odwrót, zaś skuteczność określa wybór metod i sposobów postępowania, bez względu na ich kształt. Są i tacy, którzy uznają politykę za kosztowną bądź dziwną fanaberię gatunku ludzkiego, którą bez uszczerbku dla jego losów można odesłać do lamusa historii”. S. W r ó b e l, *Polityka i proces polityczny*, w: *Wprowadzenie do nauki o państwie i polityce*, red. B. Szmulik, M. Żmigrodzki, Lublin 2003, s. 242.

⁴ Zob. np. T. Ż y r o, *Wstęp do politologii*, Warszawa 2004; M.G. R o s k i n, R.L. C o r d, J.A. M e d e i r o s, W.S. J o n e s, *Wprowadzenie do nauk politycznych*, Poznań 2001.

⁵ Zob. np. L. S o b k o w i a k, *Polityka*, w: *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Wrocław 2003, s. 329–330; T. B o d i o, *Polityka w życiu społecznym*, w: *Spoleczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, red. K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, Warszawa 2003, s. 35–40. Por. S. O p a r a, *Pojęcie polityki*, w: *Podstawowe kategorie polityki*, red. S. Opara, D. Radziszewska-Szczepaniak, A. Żukowski, Olsztyn 2005, s. 41–43.

⁶ M.A. K r ą p i e c, dz. cyt., s. 5.

⁷ *Wyborca 2.0. młode pokolenie wobec procedur demokratycznych*, red. D. Batorski, M. Drabek, M. Gałazka, J. Zbieranek, Warszawa 2012, s. 8; <http://www.isp.org.pl/uploads/pdf/1674809630.pdf> (9.04.2014).

w nim wyniki badań dotyczących m.in. stosunku młodych Polaków do polityki i polityków. W raporcie możemy przeczytać: „Niezależnie od poziomu zainteresowania sprawami publicznymi, politycy i partie polityczne nie cieszą się dobrą opinią wśród młodzieży. Młodzi ludzie nie mają zaufania do polityków. Uważają także, że nie spełniają oni obietnic i oczekiwań, a w swoich działaniach kierują się tylko własnym interesem. (...) Większość osób (77%) uważa, że głównym celem ugrupowań politycznych jest zdobycie władzy, a także czerpanie osobistych korzyści przez przywódców”⁸. Również wizerunek polityka, jaki wyłania się z przeprowadzonych badań, nie odbiega od spostrzeżenia Krąpca. „Stereotypowy polityk – czytamy w raporcie – jest majątnym (wciąż jeszcze) mężczyzną, pasywnym w sprawach publicznych, stale jednak zabiegającym o rozgłos. Jest kłótlivy, toczy agresywne dyskusje i kieruje się interesem własnym lub grupy społecznej, której jest członkiem”⁹.

Negatywne spostrzeżenie polityki ma swoje teoretyczne i praktyczne „zaplecze”. Praktyczne stanowi nasza „polityczna codzienność” – sytuacje bezpardonowej walki o elektorat, w której polityczny przeciwnik traktowany jest nie jako konkurent, ale śmiertelny wróg, a wyborca traci na znaczeniu tuż po oddaniu głosu; przykłady debat politycznych, którym bliżej do erystycznego sporu – z charakterystyczną dlań zasadą *per fas et nefas* – niż do rzetelnej dyskusji; przypadki traktowania poselskiego immunitetu jako „zwolnienia” od odpowiedzialności itp.

Teoretyczny fundament negatywnego pojmowania polityki stworzył Niccolò Machiavelli. Jego dzieła, niezależnie od intencji autora, spowodowały upowszechnienie się takiego rozumienia polityki, w którym zostaje ona sprowadzona do walki o zdobycie i utrzymanie władzy. Jakkolwiek szczytne mogłyby być motywy tych starań o władzę – bezpieczeństwo, wolność, trwanie państwa – uznanie, że usprawiedliwiają one użycie niegodziwych środków, prowadzi do wyeliminowania z rzeczywistości politycznej odniesień etycznych i uznania za naturalne dla tej sfery wszystkich, nawet najbardziej przewrotnych działań, o ile tylko prowadzą one do zamierzonego przez decydentów celu. Skuteczność staje się zasadniczym kryterium politycznego wartościowania. „Do obrony ojczyzny – pisał Machiavelli – wszystkie środki są dobre – zarówno te które przynoszą chwałę, jak i te, które przynoszą hańbę (...). Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny, nie można kierować się tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub niktzemne. Nad wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność”¹⁰. W innym miejscu przekonywał, że książę (rządzący, polityk) powinien „uchodzić za litościwego, dotrzymującego wiary, ludzkiego, religijnego, prawego i być nim w rzeczywistości, lecz umysł musi mieć skłonny do tego, by mógł i umiał działać przeciwnie, gdy zajdzie potrzeba. (...) nie może przestrzegać tych wszystkich rzeczy, dla których uważa się ludzi za dobrych, bowiem dla

⁸ Tamże, s. 18–19.

⁹ Tamże, s. 19. Autorzy raportu podkreślają, że tak negatywny obraz polityków i partii politycznych to kwestia ostatnich lat. „Pod koniec poprzedniej dekady wizerunek podmiotów politycznych był wśród młodzieży wyraźnie lepszy niż jest obecnie”. Tamże, s. 20.

¹⁰ N. M a c h i a v e l l i, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza*, ks. III, rozdz. XLI, w: T e n Ź e, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioleciem historii Rzymu Liwiusza (wybór)*, przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki, Warszawa 1984, s. 253–254.

utrzymania państwa musi częstokroć działać wbrew wierności, wbrew miłosierdziu, wbrew ludzkości, wbrew religii. (...) nie powinien porzucać dobrego, gdy można, lecz umieć czynić zło, gdy trzeba”¹¹.

Wyrażone przez Machiavellego przekonanie, że władza (polityka) i moralność stanowią dwie odrębne dziedziny życia, dziedziny których nie powinno się „mieszać”, bo każda z nich rządzi się własnymi zasadami, zapuściło w świadomości współczesnego człowieka głębokie korzenie. W wielu środowiskach zdaje się pełnić rolę swoistego dogmatu. Próba zakwestionowania tego „pewnika” spotyka się często protekcyjną uwagą o braku realizmu bądź o naiwności adwersarza. Istotę komentarzy, które często temu towarzyszą, trafnie oddaje Benjamin Wiker. „Podczas gdy «wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali [...]» my, realisci – parafrazuje Machiavellego Wiker – powinniśmy dostrzegać, że to absolutna fantazja. Nie możemy zatem kierować się w naszym życiu tym, co jest, czy raczej co nazywa się dobrem. Musimy wybierać przede wszystkim sposób postępowania przynoszący pożądane efekty: «[...] kto, chcąc czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż ostanie się [...]»”¹². Ów „realizm” autora „Księcia” wskazywany jest często jako atut jego spojrzenia na politykę. Francis Bacon mówił: „powinniśmy być wdzięczni Machiavellemu i podobnym mu pisarzom, którzy otwarcie i bez niedomówień piszą o tym, jak ludzie postępują, a nie jak postępować powinni”¹³.

Wystąpienie Machiavellego oznaczało przełom w stosunku do tradycji myślenia o polityce, jaką Europa odziedziczyła po starożytności i wiekach średnich. Klasyki filozofii polityki – Platon, Arystoteles, stoicy, myśliciele chrześcijańskiego średniowiecza – umieszczali politykę w sferze moralnych działań człowieka, a więc w sferze poznania praktycznego, które „ma kierować ludzkimi decyzjami i postępowaniem w stosunku do dobra”¹⁴. Machiavelli natomiast związał politykę z poznaniem pojetycznym, „dziedzinę polityki – pisze Krąpiec – «przeniósł» z pola poznania praktycznego, czyli dziedziny moralnego, społecznego działania, na pole sztuki, oderwanej od moralności i uczynił ją «sztuką rządzenia» jako dziedziną «a-moralną», podporządkowaną skuteczności osiągnięcia celu władzy”¹⁵. W tym tkwi

¹¹ N. Machiavelli, *Księżę*, rozdz. XVIII, w: tamże, s. 88.

¹² B. Wiker, *Dziesięć księzek, które zepsuły świat. Ponadto pięć innych, które temu dopomogły*, przeł. Z. Dunian, Warszawa 2012, s. 30–31. W „Księciu” (rozdz. XV) Machiavelli pisał: „Wielu wyobrażało sobie takie republiki i księstwa, jakich w rzeczywistości ani nie widzieli, ani nie znali; wszak sposób, w jaki się żyje, jest tak różny od tego, w jaki się żyć powinno, że kto chce czynić tak, jak się czynić powinno, nie czyni tak, jak inni ludzie czynią, ten gotuje raczej swój upadek niż przetrwanie; bowiem człowiek, który pragnie zawsze i wszędzie wytrwać w dobrem, paść koniecznie musi między tyłu ludźmi, którzy nie są dobrymi. Otóż niezbędnym jest dla księcia, który pragnie utrzymać się, aby potrafił nie być dobrym (...)” – s. 80.

¹³ Cyt. za K.T. Toeplitz, *Wielki Manipulator*, w: N. Machiavelli, *Księżę. Rozważania...*, s. 6.

¹⁴ M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 20.

¹⁵ Tamże, s. 20–21. Od czasów Arystotelesa wyodrębnia się trzy dziedziny racjonalnej, a zatem opartej na poznaniu intelektualnym, aktywności człowieka: *theoria*, *praxis* i *poiesis*. Na ten temat zob. Tenże, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 14–17 oraz *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepien, Lublin 2002, s. 205–253.

istota błędu Machiavellego, błędu, który spowodował „wielki kryzys” w dziedzinie myślenia o polityce, pewną – jak mówi Krąpiec – „chorobę myślową” w sposobie jej pojmowania¹⁶. Objawy tej choroby, chociażby w postaci uznania, że w polityce działania moralnie naganne nie są anomalią, ale normą, bowiem środkami moralnymi nie da się realizować celów politycznych, do dziś są wyraźnie odczuwalne.

W tym kontekście, pojmowanie polityki jako „roztropnej realizacji dobra wspólnego” musi budzić zdziwienie. By móc w pełni zrozumieć tę definicję, trzeba rozwinąć znaczenie jej elementów składowych, tym bardziej, że współcześnie oba pojęcia wydają się mało „popularne”. Zaczniemy zatem od „dobra wspólnego”, które w powyższym sformułowaniu stanowi cel polityki, by później przejść do „roztropności” – cnoty wyznaczającej sposób realizowania tego celu.

DOBRO WSPÓLNE

Rozumienie dobra wspólnego wyznaczają trzy elementy filozofii Krąpca. Pierwszy to rozumienie dobra jako celu-motywu ludzkiego działania. Drugi – rozumienie człowieka jako istoty potencjalno-dynamicznej, a przez to również społecznej. I wreszcie trzeci – rozumienie ludzkiej społeczności jako rzeczywistości relacyjnej, a przez to bytowo „słabszej” niż człowiek-osoba¹⁷.

Dobro – cel – motyw ludzkiego działania

Krąpiec przyznaje, że „Istnieje wiele nieporozumień, płynących z różnego rozumienia dobra, które ma się stać «wspólnym»”¹⁸. Fakt ten ujawnia znaczenie rzetelnego rozpoznania natury dobra. „Szczególnie ważne jest – zaznacza Krąpiec – rozumienie DOBRA realnego, które ma być WSPÓLNE dla wszystkich (bez wyjątku) ludzi i każdego obywatela zarazem”¹⁹.

Rozwijając to zagadnienie odwołuje się do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej²⁰. Arystoteles dostrzegł, że w naturze dobra leży bycie celem. W pierwszym zdaniu „Etyki nikomachejskiej” pisał: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie

¹⁶ Zob. *Rozmowy z Ojcem Krąpcem: filozofia polityki*, rozmawia A. Maryniarczyk, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej, Lublin 2001 (płyta CD 1). „Jeszcze do dziś wydaje się, że polityka państwowa nie ma wiele wspólnego z moralnością, a nieśmiałe próby poddania polityki pod rygor czy ideały moralności traktuje się jako marzycielstwo niewiele mające wspólnego z życiem”. M.A. Krąpiec, *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996, s. 116.

¹⁷ Każde z tych zagadnień zasługuje na szczegółowe opracowanie. Tu przedstawiamy je jedynie w takim zakresie, jaki wydaje się niezbędny dla zaprezentowania tytułowej kwestii.

¹⁸ M.A. Krąpiec, *Człowiek i...*, s. 100.

¹⁹ Tenże, *Dobro wspólne i zagrożenie alienacją*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 68.

²⁰ W dziejach filozofii uwagę zwracają dwie wielkie koncepcje dobra: platońska (emanacyjna), zgodnie z którą do natury dobra należy „wylewność”, promieniowanie, udzielanie się na zewnątrz (*bonum est diffusivum sui*) oraz arystotelesowska (finalistyczna), utożsamiająca dobro z celem (*bonum est quod omnia appetunt*). Zob. Tenże, *Metafizyka*, Lublin, s. 189–190.

też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia²¹. Do tego stwierdzenia nawiązał Tomasz z Akwinu. „Samo pojęcie dobra – czytamy w *Sumie teologicznej* – wskazuje na to, że jest celem. Czemu? Bo: Dobro oznacza to, czego wszyscy pożądają [i ku czemu dążą], a to właśnie znaczy tyle, co: być celem²². Odnosząc się do tradycji platońsko-plotyńskiej definiującej dobro jako „to, co się udziela, rozlewa”, Tomasz pisał: „Owszem, dobro promieniuje, roznosi siebie, udzielając się innym, ale nie jako przyczyna sprawcza, tylko (...) tak, jak cel pobudza do działania²³. W innym tłumaczeniu czytamy: „dobro nazywane jest rozlewającym swoje istnienie w ten sposób, że jest celem, który porusza²⁴. Dobro jawi się zatem jako to, co porusza, pociąga, wzbudza pragnienie, wyzwala aktywność – jako cel²⁵.”

Naturę dobra odślania metafizyczna analiza ludzkiego działania. Fakt zaistnienia każdego konkretnego działania – jako, że nie jest ono konieczne – wymaga uzasadnienia. Musi istnieć realna racja (przyczyna) sprawiąca, że działanie, którego – jak pisze Krapiec – „poprzednio (...) nie było i wcale być nie musiało (...), raczej jest (istnieje), niż nie jest²⁶. Wskazanie ludzkiego „chcienia” jako przyczyny działania („działanie jest [istnieje], bo człowiek chce działać”) nie wystarcza, bowiem ludzkie „chcenie”, które zawsze jest chceniem „czegoś”, również nie zawiera w sobie żadnej konieczności (nie muszę „tego oto czegoś” chcieć). A zatem również domaga się współmiernej racji (dlaczego chcę, skoro chcieć nie muszę?)²⁷. Fakt pojawienia się „chcienia” wyraźnie wskazuje na to, że „owo «coś» jako przedmiot chcenia posiada w sobie siłę atrakcyjną, powodującą chcenie siebie. A tym jest, w klasycznym rozumieniu, dobro. Byt bowiem, o ile jest «pożądanym», a więc posiada w sobie moc wzbudzenia «pożądania-chcienia», jest właśnie dobrem; a dobro, o ile aktualnie wzbudza «chcenie siebie», jest celem²⁸. Jedynie takie rozumienie

²¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 3 (1094a).

²² Św. T o m a s z z A k w i n u, *Sth I*, q. 5, a. 4 c. Przekład za: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna (I, 1–13)*, t. 1. *O Bogu*, przeł. i objaśnieniami zaopatrzył P. Belch, Londyn 1975, s. 121.

²³ „(...) bonum dicitur diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere”. *Sth I*, q. 5, a. 4, ad 2. Przekład za: jw., s. 122.

²⁴ Przekład za: A. A n d r z e j u k, *Dobro – emanat czy cel?*, w: *Spór o dobro*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2012, s. 135.

²⁵ Sam cel może być różnie rozumiany: 1. jako kres działania (*finis qui*); 2. jako sama czynność, przez którą osiąga się dobro (*finis quo*); 3. jako osoba, której to dobro jest przyporządkowane (*finis cui*); 4. jako motyw (*finis cuius gratia*). Tu chodzi o znaczenie ostatnie: cel jako realny czynnik wyzwalaający działanie. Zob. M. A. K r a p i e c, *Problematyka celu w wyjaśnianiu filozoficznym*, w: *Spór o cel. Problematyka celu i celowościowego wyjaśniania*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2008, s. 27.

²⁶ T e n ż e, *U podstaw rozumienia...*, s. 57.

²⁷ Jedynie w stosunku do dobra jako dobra wola nie jest wolna. Nie możemy nie chcieć dobra jako takiego. Możemy natomiast nie chcieć tego oto, konkretnego dobra. Zob. T e n ż e, *Ja – człowiek*, Lublin 1986, s. 238–243.

²⁸ T e n ż e, *U podstaw rozumienia...*, s. 57–58. Dobro i cel realnie są tym samym, ze względu jednak na różne funkcje formalne ujmujemy je różnymi pojęciami. „Dobro (...) ma możliwość wzbudzenia pożądania siebie, natomiast cel jest tym samym dobrem, o ile aktualnie pożądanie to realizuje”. T e n ż e, *Metafizyka*, s. 463. Zob. również T e n ż e, *Problematyka celu...*, s. 26–27.

dobra – jako celu – umożliwi racjonalne wyjaśnienie faktu ludzkiego działania, zarówno w jego aspekcie indywidualnym, jak i społecznym²⁹.

Skoro w naturze dobra leży bycie celem, dobrem wspólnym można nazwać jedynie wspólny cel. Jest tylko jeden warunek – zaznacza Krąpiec – „wspólności” dobra-celu nie można pojmować jako jakiegoś dobra-celu ogólnego, gatunkowego, w którym miałyby partycypować dobra-cele poszczególnych osób³⁰. Tak rozumiana „wspólność” wskazywałaby bardziej na dobro społeczności niż dobro wspólne wszystkim jej członkom i zarazem każdemu z osobna, byłaby raczej wspólnym majątkiem (mieniem) niż wspólnym „dobrem”³¹.

„Wspólność” celu-dobra trzeba wiązać z przyczyną celową rozumianą jako realny motyw zaistnienia każdego ludzkiego działania i przez to rzeczywiście „wspólny”, właściwy wszystkim ludziom³². Wspólnym celem-dobrem społeczności – pisze Krąpiec – może być wyłącznie „ten przedmiot ludzkiego działania, który może stać się celem [racją, motywem – D.R.-S.] jednostkowym każdego osobowego dążenia i w tym sensie być analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w społeczeństwie”³³.

Koncepcje ujmujące dobro wspólne nie finalistycznie, „lecz «wspólnotowo» – w perspektywie wspólnoty gatunku lub rodzaju, którego tylko «częścią» jest człowiek – uderzają w ludzki byt osobowy”³⁴. Ich autorzy ignorują bowiem ten wymiar osoby, który klasyczna filozofia określa mianem „zupełności” i dostrzega w nim jeden z przejawów transcendencji osoby w stosunku do wszelkich grup społecznych. Jedynie dobro pojmowane jako racja, motyw, cel działania pozwala sformułować takie określenie dobra wspólnego, które nie podporządkowuje sfery osobowej

²⁹ Zob. M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2008, s. 247–265. Por. A. Andrzejuk, *Dobro – emanat...*, s. 135.

³⁰ Zob. M.A. Krąpiec, *Człowiek i...*, s. 103.

³¹ Zob. Tenże, *Dobro wspólne...*, s. 68. W stosunku do tak pojmowanego dobra wspólnego formułuje Krąpiec dwa zastrzeżenia. Pierwsze dotyczy utożsamienia dobra z majątkiem („czy każdy majątek – pyta retorycznie – jest dobrem? Zwłaszcza wtedy – dodaje – gdy jest lub może być użyty przeciw człowiekowi? Rakiety jądrowe są majątkiem wspólnym, ale czy są dobrem dla człowieka, przeciw któremu są skierowane?” (tamże). Drugie zastrzeżenie odnosi się do antagonistycznego charakteru dobra wspólnego zdefiniowanego jako „wspólność-suma” majątku. „Tak rozumiana «wspólność» wprowadza podziały i rozłamy” (Tenże, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990, s. 109). Oznacza bowiem jakąś całość, w której możemy mieć swój udział, swoją część. Przy czym mój udział w tej całości zwykle pomniejsza udział innych. Zob. D. Radziś, *Wskazania – Spór o dobro wspólne. Kontrowersje wokół dobra wspólnego w kontekście koncepcji Mieczysława Alberta Krąpca*, w: *Wartości w świecie polityki*, red. J. Miluska, Poznań 2012, s. 93.

³² Dostrzegł to wyraźnie Tomasz z Akwinu, który w „Sumie teologicznej” (I–II, 90, 2 ad. 2) pisał: „Działania są wprawdzie zawsze jednostkowo-partykularne; ale takie właśnie partykularne (szczegółowe) działanie można odnieść do dobra wspólnego [które jest czymś wspólnym], nie jak rodzaj lub gatunek, lecz jak jest wspólną przyczyną celową; i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel”. Tłum. za M.A. Krąpiec, *Człowiek i...*, s. 103.

³³ Tenże, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 165. „Dobrem tym możemy zatem nazwać taki realny przedmiot ludzkiego działania, który może stać się realnym celem każdego osobowego dążenia. W tym sensie taki realny cel (dobro jako aktualnie pożądane) może być analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w danym społeczeństwie”. Tenże, *Człowiek i...*, s. 103.

³⁴ Tamże, s. 112.

rzeczywistości społecznej, nie wprowadza „podziałów i rozłamów” i jest zarówno dobrem całej społeczności, jak i dobrem konkretnego człowieka³⁵.

Człowiek – istota potencjalno-dynamiczna

Podstawowe znaczenie dla uznania możliwości istnienia wspólnego celu-motywu ludzkich dążeń osobowych ma dostrzeżenie potencjalno-dynamicznej natury człowieka. W sensie praktycznym prawda ta ujawnia się w każdym działaniu, natomiast teoretyczne uzasadnienie znalazła w arystotelesowskiej metafizyce.

Realnie istniejący człowiek z racji swojej przygodności, nie jest istotą doskonałą. Rodzi się, istnieje i działa jako byt potencjalizowany, a więc nie gotowy, „wykończony”, a jedynie zdolny do rozwijania zawartych w nim możliwości, do kształtowania siebie. Dopiero poprzez własne rozumne i wolne działania realizuje się i doskonali. Człowiek całym sobą jest – jak pisze Krapiec – „przyporządkowany aktualizowaniu się swoich naturalnych potencjalności”³⁶. To konieczne przyporządkowanie przejawia się w postaci istniejących w nim naturalnych inklinacji. Już stoicy, a za nimi prawnicy rzymscy (Ulpijan) wyróżnili – jako oczywiste – trzy podstawowe skłonności natury ludzkiej: do zachowania własnego życia, do przekazania go potomstwu, do własnego rozwoju. Akwinata, nawiązując do tej tradycji, wskazywał, że: po pierwsze – „istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu”. Po drugie – istnieje w nim skłonność „ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami”, a tym jest przekazanie życia i wychowanie potomstwa. I po trzecie – „istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze”³⁷.

Krapiec, te trzy inklinacje ujmuje w następujący sposób: „Jest więc skłonność do zachowania swej bytowości (swego istnienia) u wszystkich bytów istniejących podmiotowo (substancji). Jest skłonność wszystkich istot żyjących do przekazania życia i jego utrwalania w pokoleniach następnych. Jest wreszcie specyficzna dla człowieka inklinacja do rozwoju swego życia racjonalnego, osobowego”³⁸. „Będąc ludźmi – pisze w innym miejscu – jesteśmy na mocy natury przyporządkowani do

³⁵ „(...) dobro wspólne pojęte finalistycznie pojawia się przed człowiekiem-osobą jako jego «własne», osobowe dobro, ujmowalne przez rozum (...). Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związanej «od wewnątrz», a nie «od zewnątrz» (...). Nakaz narzucony tylko «od zewnątrz», nie rozumiany ani ukochany «od wewnątrz», jest przemocą moralną, która ze swej natury jest czymś niemoralnym”. M.A. K r a p i e c, *Człowiek i prawo...*, s. 171. Zob. też T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 111–112.

³⁶ T e n ż e, *Suwerenność...*, s. 131.

³⁷ *STh*, I–II, 94, 2 c. Przekład za: Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna (1–2, 90–105)*, t. 13. *Prawo*, przeł., w objaśnienia i skorowidze zaopatrzył P. Belch, Londyn 1986, s. 55.

³⁸ M.A. K r a p i e c, *Suwerenność...*, s. 133. W przypadku człowieka wyraźnie „ludzkie” zabarwienie mają również dwa pierwsze typy inklinacji. Skłonność do zachowania własnego życia ujawnia się przecież nie tylko w dążeniu do biologicznego przetrwania, ale również w pragnieniu utrwalenia swojego istnienia poprzez działalność twórczą. Skłonność do przekazywania życia znajduje swój wyraz nie tylko w sferze seksualnej, ale również jako dziedzictwo intelektualne i przeżyciowe. Zob. T e n ż e, *Człowiek i prawo...*, s. 200–205.

wewnętrznego osobowego rozwoju³⁹, to znaczy do wzrostu tego, co w nas istotnie ludzkie – zdolności poznania, miłości i twórczości. Człowiek, w sposób naturalny, dąży do doskonalenia siebie, do ubogacania własnego sposobu istnienia. To „ubogacanie” stanowi motyw uzasadniający zaistnienie prawdziwie ludzkiego działania, a w konsekwencji – jest dla każdego człowieka jego rzeczywistym celem. I właśnie jako właściwy wszystkim ludziom, a więc wspólny cel, rozwój osobowy człowieka może być określony jako „dobro wspólne”. „Wspólne” nie w znaczeniu pewnej całości, którą między siebie dzielimy, ale w znaczeniu analogicznie rozumianego celu osobowego działania każdej osoby. „Coraz pełniejsze (na miarę naturalnych potencjalności jednostki) realizowanie swych bytowych aspiracji w zakresie poznania, miłowania i wolnej autodeterminacji – konstatuje Krapiec – jest tą «siłą atrakcyjną», tym dobrem, które jest racją bytu działania każdej ludzkiej osoby i w tym sensie – tj. w sensie analogicznej tożsamości celu – stanowi dobro wspólne”⁴⁰.

Rozumienie wspólnego celu-dobra jako rozwoju osobowego jest konsekwencją odczytania potencjalności ludzkiej natury. I tylko ono spełnia warunek stawiany dobru wspólnemu – nie antagonizuje, nie wywołuje podziałów i rozłamów społecznych⁴¹. Wszyscy mogą w nim partycypować (rozwijając swoje zdolności poznawcze i twórcze, doskonalić się moralnie), a uczestnictwo jednych (fakt ich doskonalenia się) w żadnym stopniu nie umniejsza udziału innych (nie dokonuje się ich kosztem). W interesie każdego człowieka leży osobowa – poznawcza, moralna, twórcza – doskonałość drugiego. „(...) nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się bardziej mądrzy, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków”⁴². Wzrost dobra jednostkowego (osobowego) jest zarazem wzrostem dobra wspólnego.

Aktualizacja ludzkich potencjalności jako cel-dobro każdego człowieka, a przez to cel-dobro wszystkich ludzi nie wyczerpuje jeszcze pojęcia dobra wspólnego. Drugim istotnym momentem jest fakt, że cel ten może być on osiągnięty tylko w społeczności osób, tylko „wspólnie” z innymi. Żadna z inklinacji ludzkiej natury nie da się zrealizować „w samotności”. Potrzebujemy innych, by przetrwać i by przekazać życie. Potrzebujemy ich również, by móc się rozwijać jako osoby – doskonalić w sferze poznawczej i wolitywnej, i to w dwójakim aspekcie. Społeczność okazuje się niezbędna do tego, „by wykształcić ludzką mowę, a przez mowę i społeczny

³⁹ M.A. K r a p i e c, *Człowiek i...*, s. 149. „(...) poprzez aktualizowanie swych potencjalności, poprzez ich realizowanie, stajemy się bytowo bogatsi i w ten sposób umacniamy się w ludzkim «być», czyli w ludzkim sposobie istnienia (...)”. Tamże, s. 106.

⁴⁰ T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 167. „Jeśli (...) istniejące w nas przyporządkowanie do dobra osobowego (aktualizacji naszych osobowych potencjalności intelektu i woli) znajdujemy w każdej osobie, to możemy to przyporządkowanie do dobra nazwać dobrem wspólnym, gdyż jest ono właśnie wszystkim nam wspólne”. T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 91.

⁴¹ „(...) «wspólnym» jest cel, którego osiągnięcie nikogo nie zubaża, a wszystkim pomaga”. T e n ż e, *Ludzka wolność...*, s. 159.

⁴² T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 107. „(...) nikt nie traci – przeciwnie, wszyscy zyskują – na tym, że ja i poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, moralnie lepsi, bardziej twórczy; cała społeczność bogaci się bogactwem osobowym swych członków. I tylko rozwój osobowy może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż jest on rzeczywiście dobrem, które realizuje się w ludziach i poprzez ludzi (...)”. T e n ż e, *Dobro wspólne...*, s. 69.

kontakt, udoskonalić poznanie, wyzwolić ludzką miłość jako motor ludzkiego działania, a nadto umożliwić twórczość we wszystkich porządkach człowieczeństwa⁴³. Jest również konieczna, gdy chodzi o stworzenie warunków sprzyjających realizacji potencjalności osobowych ludzi i dostarczenie im odpowiednich „narzędzi” w postaci mechanizmów prawnych, społecznych, instytucjonalnych oraz środków materialnych⁴⁴. Środowisko społeczne, od rodziny po państwo, stanowi zatem naturalny kontekst rozwoju człowieka. Bez niego – czytamy – „człowiek nie mógłby rozwinąć swych potencjalności i udoskonalić swego ducha w aspekcie poznania, miłości, twórczości, gdyż zabrakłoby mu realnych warunków dla tego rozwoju”⁴⁵.

Dwa wskazane wyżej momenty: aktualizacja ludzkich potencjalności jako cel-dobro każdego człowieka, a przez to wspólny cel-dobro wszystkich ludzi oraz fakt, że ten cel może być on osiągnięty tylko w społeczności osób, warunkują rozumienie dobra wspólnego. Jest nim „wszechstronny intelektualny, moralny, twórczy rozwój życia osobowego człowieka”, realizowany przy współudziale innych⁴⁶.

Spoleczność – rzeczywistość relacyjna

Szereg „nieporozumień” wokół kategorii dobra wspólnego powstało na skutek błędnego rozumienia bytu społecznego. W sensie metafizycznym społeczeństwo nie jest rzeczywistością samoistną. Stanowi „zespół ludzi powiązanych relacjami”⁴⁷. Relacje konstytuujące społeczeństwo różnią się jednak od więzi łączących części z całością⁴⁸. Te bowiem zakładają całkowitą zależność i podporządkowanie elementów składowych „dobru” całości. Część istnieje i funkcjonuje tylko ze względu na całość. Istnienie i działanie ręki ma swoje uzasadnienie tylko w istnieniu i działaniu całego organizmu. Gdybyśmy tak właśnie pojęli relacje tworzące społeczeństwo, trzeba by uznać, że jednostki wchodzące w jego skład same w sobie nie mają żadnej wartości, że ich znaczenie wyczerpuje się w funkcji służenia społeczeństwu jako rzeczywistości nadrzędnej. Konsekwentnie trzeba by również przyjąć, że dobro wspólne oznacza dobro społecznej „całości”, a to, co jednostkowe powinno mu być bezwarunkowo podporządkowane. Takie koncepcje niejednokrotnie pojawiały się w dziejach filozofii i zwykle rodziły dramatyczne skutki w postaci różnego typu totalitaryzmów.

Spoleczeństwo – podkreśla Krąpiec – konstytuuje relacje pomiędzy „całościami”. „Jeśli – pisze – byt społeczny jest zbiorem ludzi – osób – to można go pojąć

⁴³ M.A. Krąpiec, *Człowiek i...*, s. 44. „Człowiek rodzi się jako byt przyporządkowany do rozwoju osobowego w porządku uzyskiwania prawdy przez poznanie i realizowanie dobra w swym postępowaniu. A ku temu jest konieczny drugi człowiek i wspólnota, która umożliwia nauczanie się mowy, nauczanie się poznawania i prawnego działania”. Tenże, *Ludzka wolność...*, 156–157.

⁴⁴ Tenże, *Człowiek i...*, s. 108.

⁴⁵ Tamże, s. 107.

⁴⁶ Tenże, *Suwerenność...*, s. 103. Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Spór o dobro...*, s. 92–95.

⁴⁷ M.A. Krąpiec, *Człowiek i...*, s. 160.

⁴⁸ Zob. Tenże, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 72.

tylko jako jedność relacji pomiędzy osobami⁴⁹, samodzielnie istniejącymi bytami rozumnymi i wolnymi. Człowiek będąc osobą jest bytowo „mocniejszy” aniżeli wszelkie społeczności. Społeczność w stosunku do człowieka nie jest rzeczywistością „wyższą”, „pełniejszą”. Istnieje poprzez realnych ludzi i ze względu na nich. Jedynym powodem organizowania się ludzi w różnego typu społeczności jest potencjalność ludzkiego bytu i, będąca wynikiem tego stanu, konieczność aktualizowania własnych możliwości⁵⁰. „Społeczność (...) – pisze Krąpiec – jest zbiorem – «więzią» – kategoriałnych relacji, wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoją spotencjalizowaną osobowość możliwie najbardziej wszechstronnie (nie każda jednostka we wszystkich aspektach, ale różne jednostki w różnych aspektach) celem spełnienia się dobra wspólnego dla każdej osoby⁵¹.”

Analizując zależność między osobą a społecznością (państwem), Krąpiec, wzorem rozwiązań zaproponowanych przez Jacques’a Maritaina, bierze pod uwagę dwa aspekty: osobowy i instrumentalny⁵². Człowiek w zakresie swego działania osobowego nie podlega społeczeństwu, przeciwnie – jest jego celem⁵³. Ma prawo sam odczytywać, co jest prawdą, a co jest fałszem; sam – rozoznawać dobro i zło; sam – ustalać kryteria swojej twórczości. Każda próba odebrania mu tego prawa prowadzi do zniewolenia. Inaczej przedstawia się relacja między człowiekiem a społeczeństwem, gdy zwrócimy uwagę na środki konieczne do realizacji celów osobowych. W tej dziedzinie jednostka ludzka jest przyporządkowana społeczności. Ze względu bowiem na ograniczoną ilość tych środków („szkoły, szpitale, drogi, środki transportu, środki żywnościowe, środki masowej kultury”), niezbędny staje się ich sprawiedliwy podział, a to może dokonać się tylko poprzez decyzje społeczne. „W aspekcie tych dóbr – pisze Krąpiec – społeczeństwo ma władzę i niejako góruje nad człowiekiem, który niekiedy w konkretnym przypadku musi utracić prawo do niekontrolowanego używania dóbr materialnych⁵⁴.”

W tej perspektywie, w kontekście zadań stojących przed społecznością, rozwija Krąpiec swoje rozumienie polityki. „(...) w sensie pierwotnym i zasadniczym (...) polityką byłoby dobieranie właściwych (realnych i realnie możliwych!) środków dla celu, jakim jest wspólne dobro⁵⁵.”

⁴⁹ T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 160.

⁵⁰ Zob. D. R a d z i s z e w s k a-S z c e p a n i a k, *Błąd antropologiczny w polityce. Apel Filozofa o „ludzką politykę”*, w: *Filozofia w służbie polityki*, red. K. Wieczorek, M. Wojewoda, Poznań 2011, s. 106.

⁵¹ M.A. K r ą p i e c, *Człowiek i...*, s. 161.

⁵² Zob. tamże, s. 174–175.

⁵³ Wyrazem transcendencji osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich grup społecznych jest doświadczenie własnej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa. Szerzej na ten temat zob. T e n ż e, *Ja – człowiek*, s. 384–388.

⁵⁴ T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 175. Autor zaznacza, że „bezkonfliktowe ustalenie relacji człowiek – społeczeństwo bywa w praktyce niezmiernie trudne. Zazwyczaj relacje te w postaci negatywnej zostają ustalone w ustawie naczelnej, czyli w konstytucji państwa”. Tamże.

⁵⁵ T e n ż e, *Suwerenność...*, s. 115.

ROZTROPNOŚĆ

Krapca definicja polityki precyzuje nie tylko na jej cel – dobro wspólne, ale wskazuje również sposób urzeczywistniania tego celu. Ma on być roztropny. Polityka to roztropna realizacja dobra wspólnego. By w pełni zrozumieć co to znaczy, trzeba przyrzeć się bliżej samej roztropności.

Zgodnie z tradycją sięgającą filozofii Platona i Arystotelesa, roztropność zalicza się do grupy czterech cnót kardynalnych, na których – niczym na zawiasach (*cardo*) – zasadza się całe postępowanie moralne człowieka. Roztropność zajmuje tu jednak pozycję szczególną. Podczas, gdy podmiotem pozostałych cnót kardynalnych – sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania – są władze pożądcwe, wola i uczucia, roztropność odnosi się do władz intelektualnych. Mimo, że jest usprawnieniem intelektu, dotyczy, podobnie jak cnoty etyczne, działania. Doskonali nie intelekt teoretyczny zmierzający do prawdy dla niej samej, a intelekt praktyczny, który poznaje prawdę, po to, by móc właściwie działać. Intelekt praktyczny odczytując podstawową zasadę działania „dobro należy czynić, zła unikać”, musi ją dostosować do konkretnych okoliczności. Usprawnia go w tym właśnie roztropność – bazując na naturalnej znajomości pierwszych (powszechnych i niezmiennych) zasad postępowania, daje umiejętność stosowania tych zasad w konkretnych sytuacjach⁵⁶. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, że „dobro należy czynić”, trzeba jeszcze wiedzieć jak tego, w zmieniających się realiach życia, dokonać.

Między rozpoznaniem i wskazaniem celu (dobra), co jest dziełem intelektu, a działaniem prowadzącym do jego osiągnięcia, co jest z kolei domeną władz pożądcwych usprawnianych przez cnoty moralne, mieści się sfera rozstrzygnięć dotyczących środków. Ich właściwy dobór stanowi przedmiot roztropności⁵⁷. W ten sposób roztropność stanowi swoisty łącznik między sprawnościami intelektualnymi a etycznymi. Te ostatnie nie działają inaczej jak tylko pod intelektualnym przewodnictwem roztropności. Celem każdej z nich jest osiągnięcie właściwego, w danej materii, umiaru. Roztropność wyznacza ten umiar, jest sprawnością odnajdywania właściwej miary dla każdego konkretnego działania⁵⁸. Z uwagi na funkcję jaką spełnia w życiu moralnym, bywa nieraz określana mianem „woźnicy” (*auriga virtutum*) lub „rodzicielki” cnót (*genitrix virtutum*).

Znaczenie roztropności polega nie tylko na trafnym rozważeniu środków prowadzących do celu. Nie jest ona sprawnością czysto teoretyczną. Sprawia, że człowiek nie tylko wie jak w danych okolicznościach ma postąpić aby osiągnąć dobro, ale rzeczywiście tak postępuje⁵⁹. Nie da się nazwać roztropnym kogoś, kto co

⁵⁶ Akwinata dostrzega pewną analogię między sprawnością wiedzy (*scientia*) a roztropnością. Tak, jak zdolność pojmowania pierwszych zasad teoretycznych (*intellectus principiorum*) jest warunkiem wiedzy, tak znajomość pierwszych zasad postępowania (*synderesis*) jest podstawą roztropności. Zob. *STh*, II–II, 47, 6, ad 3; 47, 15 c.

⁵⁷ Umiejętność stosowania skutecznych środków do osiągnięcia złego, czyli niezgodnego z rozumem, celu jest przeciwieństwem roztropności. Akwinata pisze, że jest to *prudencia falsa* – roztropność fałszywa. Zob. tamże, a. 13 c.

⁵⁸ Zob. tamże, a. 7 c.

⁵⁹ Dlatego też Tomasz zalicza roztropność, podobnie jak cnoty moralne, do cnót w sensie zasadniczym, czyli takich, które dają nie tylko zdolność dobrego postępowania, ale również właściwe wykorzystanie tej zdolności. Zob. tamże, I–II, 56, 3; 57, 4; 61, 1; III, 47, 4.

prawda potrafi znaleźć właściwe środki do celu, a nawet wybrać spośród nich te, które w konkretnej sytuacji będą najlepsze, ale ich czynnie nie realizuje⁶⁰. Do roztropności należy nie tylko namysł, ale także faktyczne użycie znalezionych środków. Jej działanie obejmuje, zdaniem Tomasza, trzy fazy. Pierwszą jest namysł nad odpowiednimi do osiągnięcia celu środkami. Drugą – rozsądzenie, który z nich jest w danej sytuacji najlepszy. Wreszcie trzecią – nakaz zastosowania w praktyce tego, co zostało znalezione i osądzone⁶¹.

Z każdą z cnot kardynalnych łączy się, jako jej części subiektywne lub potencjalne, inne sprawności⁶². Częściami subiektywnymi są różne gatunki cnoty głównej. Roztropność występuje w dwóch zasadniczych odmianach: jako roztropność osobista oraz roztropność społeczna. Ta ostatnia – zdaniem Tomasza – obejmuje: roztropność wojskową (*prudentia militaris*), rodzinną (*prudentia oeconomica*), roztropność rządzących (*prudentia regnativa*) oraz podlegających rządowi (*politica*)⁶³. Częściami potencjalnymi cnoty kardynalnej są sprawności łączące się z nią na zasadzie pewnego podobieństwa funkcji. Takimi częściami roztropności są: sprawność znajdowania, drogą namysłu, dobrych środków do celu (*eubulia*), sprawność ich osądu w zwykłych sytuacjach życiowych (*synesis*) oraz w warunkach wyjątkowych (*gnome*)⁶⁴.

W każdej cnotce kardynalnej istnieją również tzw. części integralne, czyli takie składniki, bez których cnota główna nie osiągnęłaby właściwej sobie doskonałości, takie, które warunkują jej nabycie i dobre funkcjonowanie. Poznanie roztropnościowe jest procesem złożonym i trudnym. Dotyczy bowiem nie ogólnych praw, ale tego, co szczegółowe, zmienne – konkretnych środków, prowadzących do konkretnego celu, w konkretnych okolicznościach. Musi zatem uwzględniać całe bogactwo uwarunkowań towarzyszących działaniu, zarówno podmiotowych, jak i przedmiotowych. Z tego też względu, za Tomaszem z Akwinu, wymienia się aż osiem integralnych składników roztropności: pamięć (*memoria*), sprawność w rozumowaniu (*ratio*), pojętność (*intellectus*), otwartość na rady innych (*docilitas*), domyślność (*sollertia*), umiejętność przewidywania (*providentia*), oględność (*circumspectio*) i zapobiegliwość (*cautio*)⁶⁵.

⁶⁰ Św. Tomasz używa w takim przypadku określenia *prudentia imperfecta* – roztropność niepełna, niedoskonała. Zob. tamże, II–II, 47, 13.

⁶¹ Głównym aktem roztropności jest nakaz, dlatego ten etap bywa określany jako roztropność wąsko pojęta. Zob. tamże, I–II, 57, 6; II–II, 47, 8; 51; P. J a r o s z y ń s k i, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Warszawa 1993, s. 58.

⁶² Zob. *STh*, II–II, 48, a. un.; 128, a. un.; 143, a. un.

⁶³ Zob. *STh*, II–II, 48, a. un. oraz 50.

⁶⁴ Zob. *STh*, I–II, 57, 6; II–II, 48 i 51.

⁶⁵ Zob. *STh*, II–II, 48, a. un., c. Tłumacze nie są zgodni co do polskich terminów, które oddawałyby znaczenie wyrazów łacińskich. *Ratio*, w tym kontekście, bywa tłumaczone jako rozumność lub rozum (Bełch), zdrowy sąd (Woroniecki). *Intellectus* – pojętność (Bełch), zmysł rzeczywistości (Woroniecki), umiejętność „czytania” rzeczywistości (Jaroszyński). *Sollertia* – zapobiegliwość (Bełch), domyślność (Woroniecki, Jaroszyński). *Cautio* – ostrożność (Bełch), zapobiegliwość (Woroniecki). *Providentia* – opatrność (Bełch), umiejętność przewidywania (Woroniecki). Zob. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 17. *Roztropność...*, s. 52–70; J. W o r o n i e c k i, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1, Lublin 1986, s. 32–42; P. J a r o s z y ń s k i, *Etyka...*, s. 60–65.

Krapiec, w swoich wykładach dzieli je zwykle na trzy grupy, w zależności od tego, czy dotyczą przeszłości, terażniejszości czy przyszłości.

Do przeszłości odnosi się pamięć o tym, co było (*memoria praeteritorum*). Nie chodzi tu o bierne zapamiętywanie minionych wydarzeń, ale o umiejętność wykorzystania zapamiętanego materiału, zastosowania dawnych doświadczeń do aktualnych sytuacji. Lepiej radzimy sobie z doborem środków do zamierzonego celu, gdy pamiętamy wcześniejsze decyzje i ich skutki. I to nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale również społecznym. Nie jest roztropny człowiek, który podejmując decyzję nie uwzględnia swojej historii życia. Nie jest też roztropny polityk, który chcąc kształtować przyszłość, nie uwzględnia dziejów własnego narodu, państwa, kontynentu, który ignoruje tradycję i systemy cywilizacyjne. „Pamięć przeszłości – pisze Krapiec – i osobistej, i narodowej może pokierować naszym działaniem, by nie było ono naiwne i głupie. Nie można nie liczyć się z faktami, które zaistniały i już zdeterminowały nasze osobiste i narodowe życie. Kto wybiera tylko przyszłość bez oglądania się i pamięci o przeszłości, jest albo naiwny, albo zdradliwy wobec siebie samego i narodu”⁶⁶.

Teraźniejszości dotyczy pięć kolejnych sprawności integralnie związanych z roztropnością. Rzetelne „rozumienie terażniejszości”, by posłużyć się terminem Krapca, wymaga umiejętności „czytania” rzeczywistości (*intellectus*). „(...) trzeba mieć oczy szeroko otwarte na rzeczywistość. Rzeczywistość trzeba umieć odczytać taką, jaka ona jest. Nie można zakładać okularów ideologii, okularów propagandy, oglądać ją w krzywym zwierciadle teorii apriorycznych, w alkoholowym i bankowym amoku. Jest tu konieczna intelektualna wizja rzeczywistości i zarazem jest konieczne rozumienie stanów obecnych (...)”⁶⁷. Zdolność tę można by oddać zwrotem „zmysł rzeczywistości”, „poczucie rzeczywistości”. Człowiek roztropny ma zawsze na względzie zarówno powszechne zasady moralne, jak też konkretną sytuację, rzeczywistość, w której działa. Potrafi ją trafnie „odczytać”, rozpoznać naturę bytów, z którymi ma do czynienia i relacje, jakie między nimi występują. Jest w stanie oddzielić fakty od tworów wyobraźni. Zdaje sobie sprawę z konkretnego celu, jaki przed nim stoi i jest w stanie właściwie go ocenić⁶⁸.

Oprócz zdolności właściwego odczytywania rzeczywistości, roztropność wymaga się również dobrego posługiwania się władzą rozumu (*ratio*), umiejętności wyciągania wniosków, logicznego myślenia. Szukając odpowiednich sposobów osiągnięcia celu, musimy umieć stosować powszechne zasady do jednostkowych działań, a jest to niemożliwe bez należytej sprawności w rozumowaniu.

Łatwość odnajdywania najlepszych, w określonych warunkach, środków do celu zdobywa się dzięki własnej pracy, własnej przenikliwości oraz ucząc się od innych, korzystając z ich doświadczenia. Pierwsze umożliwia komponent roztropno-

⁶⁶ <http://ien.pl/index.php/archives/1500> (5.03.2014).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tomasz zaznacza, że podstawą poznania właściwego roztropności jest dwojaka pojętność (*duplex intellectus*): pojętność pierwszych zasad praktycznych, która, obok wiedzy i mądrości, należy do teoretycznych sprawności umysłowych oraz pojętność odnosząca się do jakiegoś konkretnego celu, pozwalająca właściwie go ocenić. Dzięki pierwszej człowiekowi znana jest zasada „dobro należy czynić, a zła unikać”, dzięki drugiej jest w stanie wydać sąd „to oto działanie jest dobre”, który stanowi przesłankę mniejszą rozumowania. Zob. *STh*, I–II, 58, 4; II–II, 47, 3; 49, 2.

ści zwany domyślnością lub zapobiegliwością (*sollertia*), drugie – „pouczalność”, otwartość na rady innych ludzi (*docilitas*). Gotowość korzystania z doświadczenia i wiedzy innych okazuje się konieczna zwłaszcza w sferze roztropności społecznej. Ponieważ nikt nie może być specjalistą we wszystkich dziedzinach wiedzy, konieczne jest – zwłaszcza, gdy podejmowane decyzje niosą ze sobą ważne konsekwencje moralne, finansowe, prawne – odwoływanie się do doradców, ekspertów, centrów opiniujących. „(...) w dobrym rządzie – podkreśla Krąpiec – zawsze istniały rady specjalistów, którzy pomagali dostrzec zagrożenia i wypatrzeć lepsze środki potrzebne do realizowania dobrych zamierzeń. Umiejętność radzenia się może usunąć wiele przeszkód i zabezpieczyć przed ciągle grożącymi przeciwnościami”⁶⁹.

Kolejną immanentną częścią roztropności (w jej fazie terażniejszej) jest zdolność baczenia na okoliczności działania (*circumspectio*). Czyni ona człowieka zdolnym do zmiany pierwotnego sądu o czynności ze względu na zmieniającą się nieoczekiwane sytuację. Jej brak może prowadzić do tego, że działanie w zamierzeniu właściwe, stanie się niegodziwe lub nieskuteczne.

Przyszłość, widziana w świetle pamięci przeszłości i rozumienia terażniejszości, jest przedmiotem dwóch ostatnich integralnych składników roztropności – providencji i ostrożności. Providencja będąca umiejętnością przewidywania przyszłych wydarzeń (*providentia*) stanowi najważniejszą część roztropności⁷⁰. Dzięki niej jesteśmy w stanie wypracować pewien plan działania obejmujący czynności prowadzące do zamierzonego celu i uwzględniający czynniki, które mogą wpłynąć na jakość planowanych działań. Jesteśmy w stanie prognozować skutki zastosowania rozważanych środków, i, dzięki temu, eliminować rozwiązania, których wykorzystanie mogłoby zniweczyć nasze poczynania. „(...) mając na uwadze doświadczenie i pamięć przeszłości, i uwzględnienie terażniejszego kontekstu działania – trzeba umieć prognozować, czyli roztropnie przewidywać, co się stanie, gdy dokonamy naszego działania; czy zbliży nas ono do celu i założonego dobra, czy też nie. Ostatecznie racjonalne prognozowanie zadecyduje, czy warto działać, czy też dać sobie spokój”⁷¹.

Ze względu na to, że przyszłości nie da się do końca przewidzieć, koniecznym uzupełnieniem providencji jest ostrożność (*cautio*). Ona bowiem pozwala dostrzeżać zagrożenia, mieć na uwadze trudności, jakie mogą pojawić się w trakcie realizowania przygotowanego planu.

Wielość i różnorodność czynników warunkujących należyte funkcjonowanie roztropności dowodzi, że jest to – jak mówi Krąpiec – cnota „trudna”. Jej zdobycie wymaga usprawniania się w wielu dziedzinach, począwszy od wypracowania w sobie gotowości słuchania rad innych, poprzez kształcenie umiejętności logicznego myślenia i rozumienia rzeczywistości, a skończywszy na tym, co najtrudniejsze – wyrobieniu zdolności przewidywania. A jednak – i tu znów sięgnijmy do słów Krąpiec

⁶⁹ <http://ien.pl/index.php/archives/1500> (5.03.2014).

⁷⁰ Łaciński termin *prudentia* (roztropność) Izzydor z Sewilli wywodził z dwóch słów: *porro* i *videns*, co „oznaczało umiejętność widzenia dalej, czyli przewidywania”. P. J a r o s z y Ń s k i, *Etyka...*, s. 58.

⁷¹ <http://ien.pl/index.php/archives/1500> (5.03.2014).

ca: „Każdy z nas osobiście jest zobowiązany do mądrej roztropności, a tym bardziej zobowiązany jest do tego każdy, kto kieruje życiem społecznym”⁷².

ZAKOŃCZENIE

Krapca rozumienie polityki wyznaczają dwa elementy.

Pierwszy, to rozumienie dobra wspólnego jako rozwoju osobowego człowieka. Tylko tak pojmowane dobro wspólne może być rzeczywistym dobrem każdej konkretnej osoby i jednocześnie rzeczywistym dobrem całej społeczności.

Drugi – uznanie, że sposób realizacji dobra wspólnego musi wyznaczać cnota roztropności. Ona bowiem, obejmując „doświadczenie przeszłości, czytanie i rozumienie terażniejszości w kontekście osób drugih i liczenie się z konsekwencjami zamierzonych czynów”⁷³, uzdalnia człowieka do wyboru takich sposobów organizowania życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i każdej innej sfery publicznej, które faktycznie (naprawdę) będą sprzyjały doskonaleniu się osoby ludzkiej.

W swoich rozważaniach o polityce, Krapiec wielokrotnie podkreślał, że jej celem jest osobowa doskonałość człowieka, natomiast władza i cała sfera prawnogospodarcza to zespół środków, które powinny być wprężone w realizację tego celu. Równocześnie jednak dostrzegał, że współcześnie ta hierarchia została poważnie zakłócona, a „Odwrócenie relacji – celu do środków – jest głównym złem społeczno-ustrojowym naszych czasów”⁷⁴.

POLITICS AS PRUDENT IMPLEMENTATION OF THE COMMON GOOD

ABSTRACT

Defining politics as prudent implementation of the common good has a long tradition. This is the spirit in which politics was understood by Plato, Aristotle, the Stoics and – later on – by the great Christian thinkers with Augustine and Thomas Aquinas as the most prominent examples. It was them that Father Professor Mieczysław Albert Krapiec referred to in his dissertations on politics.

His viewpoint on politics is marked by two elements. First, it is seeing the common good as the personal development of a human being. Only when understood this way, may the common good be real good for each individual person and at the same time – real good for the entire community. Second, it is acknowledging that the method of implementing the common good must be determined by the virtue of prudence. For it is prudence, including “past experience, the skill of reading and understanding the present in the context of other people

⁷² <http://ien.pl/index.php/archives/1500> (5.03.2014).

⁷³ M.A. K r a p i e c, *Ludzka wolność...*, s. 157.

⁷⁴ T e n ż e, *Człowiek i...*, s. 125.

and consideration for the consequences of one's intended actions", that enables one to choose such methods of organizing the social, economic and cultural life as well as any other public sphere, which will actually facilitate the self-improvement of a human being.

POLITIK ALS EINE BESONNENE REALISIERUNG DES GEMEINWOHLS

ZUSAMMENFASSUNG

Bestimmung der Politik als einer besonnenen Realisierung des Gemeinwohls hat eine lange Tradition. In diesem Sinne begriffen die Politik Platon, Aristoteles, die Stoiker und später – die großen Denker des Christentums, mit Augustin und Thomas von Aquin an der Spitze. Pater Professor Mieczysław Albert Krąpiec knüpfte an sie in seinen Erwägungen zur Politik.

Sein Politikverständnis ist durch zwei Elemente geprägt. Das erste ist das Begreifen des Gemeinwohls als einer Personenentwicklung des Menschen. Ein nur so begriffenes Gemeinwohl kann zum tatsächlichen Wohl eines jeden Menschen und zugleich zum tatsächlichen Wohl der gesamten Gesellschaft werden. Das zweite ist die Anerkennung, dass sich die Realisierung des Gemeinwohls auf die Tugend der Besonnenheit zu stützen hat. Sie verleiht nämlich, indem sie „die Erfahrung der Vergangenheit, das Lesen und Verstehen der Gegenwart im Spiegel anderer Menschen und das Rechnen mit Konsequenzen beabsichtigter Taten“ umfasst, dem Menschen die Fähigkeit, solche Wege zur Organisation des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und eines jeden Bereiches des öffentlichen Lebens zu wählen, die die Vervollkommnung der menschlichen Person tatsächlich begünstigen.