

Ryszard Maciołek
Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy

Etyka w polityce – czy zasady moralne powinny być obecne w działaniach politycznych?

(artykuł recenzyjny)

Wstęp

Niniejszy artykuł powstał na kanwie lektury pracy pod redakcją Piotra Świercza pt. *Etyka polityczna*, wydanej przez Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie (obecnie Uniwersytet Ignatianum) w 2021 r. w ramach serii Słowniki Społeczne. Redaktorami serii są Wit Pasierb i Bogdan Szlachta. Publikacja jest pokłosiem współpracy autorów z kilku środowisk akademickich w Polsce, tj. Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (siedem artykułów), Uniwersytetu Śląskiego (sześć artykułów), po dwa artykuły zamieścili autorzy reprezentujący Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie oraz po jednym artykule opublikowali autorzy z Uniwersytetu Warszawskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Uniwersytetu Wrocławskiego i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (Pontificia Università Gregoriana).

Tematyka zamieszczonych w dziele esejów jest bardzo szeroka. Dotyczy kwestii kanonicznych dla etyki politycznej, w tym jej charakteru i statusu wśród nauk (pierwszy z esejów ma tytuł *Etyka polityczna*, a ostatni *Katolicka etyka polityczna*). Wśród zamieszczonych esejów są takie, które mieszczą się w zakresie aksjologii etycznej, jak: dobro, sprawiedliwość, wolność, równość, czy też podstaw etyki, jak: Osoba i jednostka, odpowiedzialność moralna, etyka i prawo; inne z kolei dotyczą podstaw nauk o polityce, jak podstawy zachowań społecznych oraz wspólnota polityczna, a także kwestie poszczególnych obszarów prawa, jak: prawa człowieka, prawa kulturowe. Są to więc zagadnienia, które mają znaczenie praktyczne dla życia społecznego i politycznego, ponadto wzbudzają obecnie dużo dyskusji o znaczeniu światopoglądowym, do których należy zaliczyć takie zjawiska, jak migracje wraz z towarzyszącym pytaniem: czy

do praw człowieka należy zaliczyć prawo do swobodnego wyboru miejsca zamieszkania. Esej na temat ekologii jest o tyle ważny, że omawia zjawisko, które przyczyniło się do ukształtowania się tzw. ekologizmu jako ideologii i stało się odniesieniem do działania ruchów ekologicznych, często destrukcyjnych społecznie. Wśród innych zagadnień należy przywołać eseje dotyczące nieposłuszeństwa obywatelskiego, kwestie przywództwa czy też kwestie przemocy, które dyskutowane są także w zakresie nauk o zarządzaniu i jakości, gdy mowa jest o cechach dobrego menedżera, czy też ważne dla etyki biznesu, jak w przypadku zjawiska tzw. mobbingu. Pomimo rozległego obszaru zagadnień podjętych w omawianym dziele, brakuje niektórych zagadnień, ważnych z punktu widzenia unormowań moralnych zjawisk współczesnej polityki. Przykładowo w zasadzie w ogóle pominięto zagadnienie instytucji o charakterze międzynarodowym czy tworzenia struktur politycznych ponadnarodowych, zagadnienia globalizacji, ograniczania suwerenności narodowej i jej redefinicji, patriotyzmu i tzw. cnót społecznych, a także wojny jako instrumentu polityki międzynarodowej i bezsilności dyplomacji, terroryzmu międzynarodowego i jego zapobiegania. Ważnym zagadnieniem, szeroko dzisiaj dyskutowanym, jest też sprawa *deep state*, czyli tzw. głębokiego państwa, któremu nie poświęcono uwagi. Wydaje się, że również takie zjawiska powinny podlegać ocenie moralnej, jak marketing polityczny czy lobbing polityczny, które w pewnym sensie mają charakter prawny, a częściowo bezprawny i mają wpływ na tworzenie się zjawiska *deep state*. Z bardziej fundamentalnych zagadnień brakuje takich, jak dobro wspólne, chociaż przy okazji omawiania innych zagadnień wspomina się o nim. Niemniej jednak temat zasługuje na osobne omówienie, chociażby przy okazji omawiania dobra.

Charakterystyczną cechą pracy, na co warto zwrócić szczególną uwagę, jest jednorodna struktura wszystkich zamieszczonych w niej artykułów, gdyż zgodnie z deklaracją redaktorów omawiana praca ma charakter słownika. Każdy zaczyna się streszczeniem, w którym wymienia się poszczególne jej części wraz ze słowami kluczowymi, po nim następuje część zatytułowana *Definicja pojęcia*, na ogół stanowiącego tytuł eseju, następnie w kolejności *Analiza historyczna*, *Problemowe ujęcie pojęcia*, *Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami*, na końcu zamieszczona została *Bibliografia*, głównie polsko- i angielskojęzyczna. Ta jednorodna i przejrzysta struktura ułatwia percepcję i możliwości analizy, chociaż z drugiej strony w przypadku niektórych tematów ten sztywny podział nie zawsze jest adekwatny do zawartych w poszczególnych częściach hasła treści. Nie jest też jasne, czym np. mają być owe rekomendacje, które pojawiają się przy każdym temacie; ponadto trudno je odróżnić od samych wniosków.

Wydaje się, że eseje czy treści poszczególnych haseł, a może i samych autorów, łączy przekonanie, że procesy czy zjawiska polityczne powinny być unormowane moralnie i podlegać ocenom moralnym, a co jest zrozumiałe, biorąc pod uwagę, że chodzi o etykę w polityce, i na co wskazuje sam tytuł pracy. Na uwagę zasługuje też uwzględnianie, a nawet preferowanie klasycznego nurtu filozofii przy analizie poszczególnych haseł, przynajmniej przy tych tematach, które wyraźnie odwołują się do

filozofii polityki; omawia się poszczególne hasła w ujęciu asynchronicznym, rozpoczynając od Platona, Arystotelesa, nie pomija się Augustyna czy Tomasza z Akwinu. Z tego chociażby powodu należy docenić pracę i uznać to za jej dużą zaletę. Jak wiadomo przywołani tutaj myśliciele na ogół wyraźnie wskazywali na etyczny wymiar polityki, w przeciwieństwie do wielu autorów nowożytnych, dla których polityka nie sprowadza się do „rozumnej troski o dobro wspólne”. W wielu przypadkach to podejście do polityki, które wydaje się być preferowane przez autorów poszczególnych esejów, jest uzupełniane o stanowisko prezentowane w ramach katolickiej nauki społecznej (KNS) czy też jest oficjalnym stanowiskiem magisterium Kościoła. Nie znaczy to, że zostały w przeprowadzonych analizach historycznych tematu zupełnie pominięci przedstawiciele podejścia kwestionującego etyczny wymiar polityki, jak: Niccolo Machiavelli czy myślicie nowożytni, których poglądy na etyczny wymiar polityki były bardziej zbalansowane lub przeciwnie, jak: Tomasz Hobbes, John Locke, Jan Jakub Rousseau czy Immanuel Kant, którzy uznawani są za ojców liberalizmu politycznego i wymieniani jako protoplaści demokracji liberalnej.

Generalnie rzecz ujmując, prezentowane poglądy w poszczególnych esejach zdają się suponować demokrację liberalną jako niekwestionowany i obowiązujący obecnie model ustrojowy, który miał i ma wielu krytyków. Już sam Arystoteles, zwolennik demokracji ateńskiej głosił, że nie ma w sensie bezwzględnym najlepszego ustroju politycznego, gdyż należy przy jego ocenie wziąć pod uwagę kontekst; który powinien być dostosowany do charakteru cywilizacji, warunków społecznych i generalnie uwarunkowań dziejowych. Prawdą jest jednak, że współczesne dyskusje w ramach filozofii polityki toczą się na ogół w kierunku udoskonalania demokracji liberalnej, a nie jej negowania czy podważania. Współcześni myśliciele z kręgów filozoficznych krytykujących liberalizm, jak: Amitai Etzioni, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre czy Robert Putnam, chociaż nie negują wartości demokracji liberalnej, to jednak upatrują kryzysu współczesnego liberalizmu, co wyraża się najogólniej rzecz ujmując, osłabieniem relacji międzyludzkich. Źródła kryzysu tkwią w stawianiu jednostki społecznej ponad wspólnotę i zbyt mocnym akcentowaniu jej samodzielności i wystarczalności. Podkreślając znaczenie wszelkiego typu wspólnot naturalnych, w tym państwowej, wbrew prezentowanej przez ideologię liberalizmu i neoliberalizmu wizji człowieka jako wyabstrahowanej jednostki i umniejszaniu roli wspólnoty w kształtowaniu osoby ludzkiej, w tworzeniu jej osobowości i charakteru, nie jest równoczesnym opowiadaniem się za rozwiązaniami kolektywnymi. Krótko mówiąc, jednostka ma więcej do zawdzięczenia wspólnocie niż sądzą liberałowie, począwszy od rodziny, a kończąc na państwie.

Nie wchodząc głębiej w zagadnienia natury stricte filozoficznej, a ściśle mówiąc, filozofii społecznej i politycznej, ani krytyki idei liberalnych, warto skupić się na niektórych ujęciach zagadnień prezentowanych w pracy i podjąć z nimi polemikę. Z uwagi na rozległość tematyczną prezentowaną w omawianym dziele, tylko niektóre z nich warto poddać inspekcji. Z powyższych względów przedmiotem refleksji uczyniono w niniejszym artykule eseje: Jacka Surzyna z Akademii Ignacjanum

pt. *Sprawiedliwość*, Sebastiana Śpiewaka z Uniwersytetu Śląskiego pt. *Dobro* i Marka Rembierza z Uniwersytetu Śląskiego pt. *Osoba i jednostka*. Stanowią one niewielką część całej pracy, ale poruszają zagadnienia niezwykle istotne z punktu widzenia etyki polityki i etyki jako takiej.

1. Sprawiedliwość społeczna

Pierwszy z tych tematów jest niezwykle istotny z punktu widzenia zarówno teoretycznego, jak bieżącego życia społecznego i politycznego. Zarówno idea sprawiedliwości, jak i czynienie życia społecznego bardziej sprawiedliwym były hasłem przewodnim, które przyświecało politykom. Oczywiście niewielkie rozmiary eseju nie pozwoliły autorowi na pełne ukazanie zagadnień i problemów sprawiedliwości, któremu poświęcono rozliczne dzieła. Tematyka sprawiedliwości jest obecna w przestrzeni społecznej, politycznej, aksjologicznej i moralnej. Autor hasła skupił się jednak na podstawach teoretycznych, a nie na ocenie tego, na ile sprawiedliwość realizowana jest w praktyce, a więc na moralnym aspekcie, a nie jego ideologicznych reperkusjach. Szkoda jednak, że pominął ważne zagadnienie sprawiedliwości w kontekście katolickiej nauki społecznej. Nie podjął też tak ważnej kwestii zw. sprawiedliwości społecznej, a zwłaszcza fatalnego w skutkach błędnego zidentyfikowania tego pojęcia z tradycyjnym jego rozumieniem. Te fatalne skutki to pominięcie obowiązków każdego członka wspólnoty względem tworzenia dobra wspólnego, a skupienie się jedynie na oczekiwaniach w zakresie jego sprawiedliwej dystrybucji. Pojęcie sprawiedliwości społecznej tak bardzo utrwaliło się w myśleniu potocznym, że zniekształca prawdziwy obraz tego, czym jest właściwie pojmowana sprawiedliwość i to, co prezentowali myśliciele starożytni na jej temat w swoich licznych dziełach zarówno o charakterze politycznym, jak i etycznym.

Autor w prezentacji historycznej na temat sprawiedliwości wyszedł o omówienia poglądów starożytnych, poczynszyszy od Platona, Arystotelesa, poprzez ojców nowożytnego liberalizmu: Hobbesa, Locke'a, Kanta czy Rousseau. Szczególne miejsce poświęcił współczesnym myślicielom powiązanych z liberalizmem lub libertarianizmem, którzy zajmowali się tym zagadnieniem, tj. Ronaldowi Dworkinowi, Johnowi Rawlsowi, uznawanemu za autora liberalnej teorii sprawiedliwości, czy też Robertowi Nozickowi, który dokonał krytyki i korekty tej koncepcji. We *Wstępie* do hasła wskazuje, że jakkolwiek problematyka sprawiedliwości datuje się na okres złotego wieku starożytności, to geneza tego terminu jest późniejsza, gdyż pochodzi od rzymskiego prawnika Ulpiana Domicjusza, o czym wspomina Kodeks Justyniana, będący kodyfikacją prawa rzymskiego z II w. po Chrystusie, która uchodzi za klasyczne ujęcie zagadnienia sprawiedliwości. Jest ona pojmowana jako *stała i wieczna wola przyznawania każdemu należnego mu prawa*.¹ Chociaż geneza terminu „sprawiedliwość” ma źródła w prawie, to niemniej miał on duże znaczenie na gruncie dyskusji filozoficz-

¹ SURZYN J., *Sprawiedliwość* [W:] P. Świerszcz (red.), *Etyka polityczna*, s. 89–107, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2012, s. 91.

nych i społecznych, jak również religijnych czy teologicznych. Niewątpliwie należy się zgodzić z autorem omawianego artykułu, że idea sprawiedliwości zasadniczo jest eksploatowana w dociekaniach w trzech obszarach tematycznych: społecznym, politycznym i w obszarze prawa.

Nieco inaczej do zagadnienia sprawiedliwości podszedł najwybitniejszy uczeń Platona. Zagadnienie sprawiedliwości podjął w *Etyce Nikomachejskiej*, w którym traktuje sprawiedliwość jako najważniejszą ze sprawności moralnych, tj. cnót i chociaż wymienia ją na drugim miejscu po roztropności, to uważa ją za „najgodniejszą” spośród trwałych dyspozycji moralnych. Tak więc sprawiedliwość jest przede wszystkim usprawnieniem moralnym, tj. *arete*, w przeciwieństwie do *techne*, która jest generalnie sprawnością zawodową, ma charakter władczy i wpływa na pozostałe cnoty główne (zwane później kardynalnymi), ponadto wyraża się poniekąd w funkcji kierowniczej nad pozostałymi cnotami. Tą pierwszą z wymienianych przez Arystotelesa jest roztropność, która współdziała ze sprawiedliwością w funkcji kierowania innymi. Z tym, że o ile roztropność wyraża się przede wszystkim w funkcji poznawczej, intelektualnej, w zakresie rozpoznania tego, co jest dobre, a co złe, o tyle sprawiedliwość w wolitywnej, czyli w podejmowaniu i prowadzeniu działania, które ma prowadzić do osiągnięcia pożądanego dobra.

Według XX-wiecznego francuskiego filozofa Jeana Madirana, sprawiedliwość jest cnotą społeczną, albowiem w przeciwieństwie do pozostałych sprawności moralnych, które porządkują życie wewnętrzne człowieka, ta reguluje relacje z innymi osobami. W jego opinii sprawiedliwość powinna być ujmowana na dwa sposoby: 1) sprawiedliwość generalna (*justice generale*), gdyż jako cnota porusza i kieruje innymi cnotami oraz 2) sprawiedliwość szczegółowa (*justice particulare*), gdyż dotyczy konkretnych dóbr posiadanych przez inne osoby. Inaczej mówiąc, jeśli sprawiedliwość szczegółowa odnosi się do osoby rozumianej w sensie jednostki społecznej, to generalna do osoby jako członka wspólnot. Zatem podobnie szczegółowa odnosi się także do jednostki, ale w sposób pośredni, a nie bezpośredni. Jego zdaniem, jeśli sprawiedliwość odnosi się do dobra wspólnego, wówczas nazywana jest sprawiedliwością prawną (*justice legale*). W związku z tym sprawiedliwość generalna i sprawiedliwość prawna są w zasadzie tym samym, różnią się jedynie aspektami, pierwsza podmiotowym, a druga przedmiotowym punktem widzenia na to zagadnienie. Sprawiedliwość generalna, jak stwierdza francuski autor, podporządkowuje człowieka dobru wspólnemu, a przez sprawiedliwość szczegółową podporządkowuje go dobru jednostek. Z kolei sprawiedliwość szczegółowa posiada dwie odmiany, pierwsza tzw. sprawiedliwość wymienna (*commutative justice*), która reguluje relacje między osobami, a sprawiedliwość rozdzielcza (*distributive justice*) reguluje relacje dobra wspólnego w odniesieniu do każdej osoby². Można by powiedzieć, że sprawiedliwość rozdzielcza polega na ustaleniu

² Niekiedy sprawiedliwość wymienną określa się mianem retrybutywnej w przeciwieństwie do sprawiedliwości dystrybtywnej. Jak podkreśla Skarbek, nauka o sprawiedliwości oparta była na matematycznych podstawach teorii stosunków (proporcjonalności, które wówczas były żywo dyskutowane, zwłaszcza u pitagorejczyków). Sprawiedliwość dystrybtywna oparta była na proporcjonalności geometrycznej, a retrybutywna na proporcjonalności arytmetycznej. Por. SKARBEK W. W.,

właściwej miary udziału każdego członka wspólnoty w tym dobru wspólnym. Należy przy tym zauważyć, że po pierwsze dobra, o które tutaj chodzi, są zarówno materialne, obejmują wszelkie środki potrzebne do podtrzymania życia i zdrowia, jak i dobra duchowe, służące rozwojowi człowieka, jak choćby edukacja czy też uznanie, cześć, honor itp. Dylematem moralnym w kwestii sprawiedliwości rozdzielczej dotyczy tego, czym jest ta „właściwa miara” i jak ją ewentualnie ustalić. Ta kwestia jest przedmiotem regulacji, które dokonuje się w zakresie prawa stanowionego. Niewątpliwie rozwiązania formalno-prawne służą do ustaleniu kryteriów tego, co sprawiedliwe, a co nie i podążają za tym, co jest słusznie, o ile prawo stanowione w ustalaniu tej miary kieruje się prawem naturalnym, tj. prawem wpisanym w to, co nazywa się „sercem” człowieka.

Aby właściwie zrozumieć to powołanie się na prawo naturalne i znaczenie dla ustalania sprawiedliwego prawa, należy przywołać zasadniczą różnicę w kwestii tworzenia państwa, jego genezy i tworzenia prawa. Przedstawiciele tradycji klasycznej, poczynając od Arystotelesa poprzez kontynuatora jego myśli Tomasza z Akwinu, genezę państwa upatrują w politycznej naturze człowieka (*zoon politicon*). W związku z tym sprawiedliwość nie jest tutaj czymś względnym czy umownym, lecz trwałym, co nie odzwierciedla się jedynie w prawie stanowionym *lex*, lecz w tzw. prawie *ius*³. Uprawnienie (*ius*) jest czymś stałym, a *lex* czymś zmiennym i zależnym od woli prawodawcy. Inaczej podchodzą do tej kwestii przedstawiciele nowożytnej tradycji, zwolennicy umowy społecznej. Kontraktualiści w osobie Hobbesa, Locke’a czy Rousseau uważają, że państwo chociaż nie jest czymś przypadkowym, to nie jest wynikiem naturalnych atrybutów człowieka, lecz jest efektem jego twórczego aktu. Krótko mówiąc, niezależnie od przyjmowanej koncepcji umowy społecznej, dzięki państwu człowiek zostaje niejako wyrwany ze stanu natury, w którym każdy walczył z każdym o zasoby, zyskuje jednak szeroko rozumiane bezpieczeństwo. W związku z tym w pierwszym przypadku prawo stanowione, a w nim wyrażająca się sprawiedliwość ma korzenie w samym człowieku, w drugim przypadku prawo i wyrażająca się w nim sprawiedliwość jest wyrazem woli tzw. Suwerena, któremu jednostki oddają część swojej wolności.

Współczesnym wyrazem poszukiwania sprawiedliwości w doktrynie liberalnej, w realiach współczesnego państwa prawa jest koncepcja sprawiedliwości Johna Rawlsa i Roberta Nozicka, którym autor omawianego eseju poświęcił najwięcej miejsca. Znana dość powszechnie koncepcja Rawlsa wyłożona została w dwóch pracach, pierwszej z 1971 r., znanej pod nazwą *Teoria sprawiedliwości Rawlsa*, i druga z 1993 r. pn. *Liberalizm polityczny*^{4,5}. Pierwsza z nich jest formalnym modelem sprawiedli-

Arystotelesowska koncepcja sprawiedliwości [W:] *Filozofia dla prawników*, Warszawa, Wydawnictwo Prawnicze, 2021, s. 89–99, [online] <https://9lib.org/article/arystotelesowska-koncepcja-sprawiedliw%C5%9Bci.zkw08x3e>, [dostęp: 22.08.2025].

³ Łatwo zauważyć, że termin *ius* (prawo) jest pokrewny z terminem *iustitia* (sprawiedliwość), a jego znaczenie oddaje dość dobrze termin „uprawnienie” jako różny od terminu ‘prawo stanowione’.

⁴ Obie książki wydane w języku polskim odpowiednio w 1994 i 1998 r.

⁵ Jean Madiran, francuski filozof i znawca katolickiej nauki społecznej uważa, że taką wspólnotą naturalną jest oprócz rodziny i państwa także wspólnota państw. Zob. MADIRAN J., *Sprawiedliwość*

ści, druga jest próbą dostosowania jego koncepcji do realiów społeczno-politycznych lat 90. XX w. Obie są próbą realizacji zasady sprawiedliwości w odniesieniu do liberalizmu jako powszechnie przyjmowanej koncepcji organizacji w ramach tzw. demokracji liberalnej.

Rawls wychodzi od krytyki dwóch ujęć sprawiedliwości dominujących w etyce politycznej XX w., a mianowicie utylitaryzmu, który za sprawiedliwe uważa maksymalizację sumy korzyści indywidualnych oraz koncepcji państwa dobrobytu, która powstała jeszcze na przełomie XIX i XX w., ale jej popularność datuje się na okres powojenny, szczególnie na lata 70 i 80.⁶ Koncepcję sprawiedliwości Rawlsa można przedstawić w skrócie jako opartą na dwóch zasadach: pierwsza z nich, tzw. zasada wolności podstawowych, mówiąca o gwarancjach równego dostępu każdego do podstawowych swobód obywatelskich oraz druga zasada, określana ogólnie jako zasada nierówności, obejmująca, po pierwsze, tzw. zasadę dyferencjacji głoszącą, że nierówności o tyle są dopuszczalne, o ile działają na rzecz największej korzyści dla tzw. wykluczonych oraz drugą, głoszącą równość szans w dostępie do stanowisk i urzędów itd.⁷, zwaną też zasadą merytokracji, tj. kryterium kompetencji, wiedzy i umiejętności, które decyduje, kto zajmuje stanowiska i urzędy. Rawls uważa, że jego teoria prezentuje rozwiązanie, do którego przyjęcia skłoniłby się każdy podmiot, przy założeniu, że byłby w stanie tzw. niewiedzy (zasada zasłona niewiedzy), tzn. nie znałby stanów w przyszłości co do swojej osoby, np. nie znałby swojej pozycji społecznej, ekonomicznej itd. Ujęcie sprawiedliwości według Rawlsa uważana jest przez niektórych za zasadę społecznej sprawiedliwości dystrybutywnej. W obydwu wersjach – zarówno w wersji teoretycznej tutaj prezentowanej, jak w późniejszej skorygowanej i upraktycznionej, nie ma jednak zastosowania do relacji sprawiedliwości, jaka ma zachodzić między osobami. Niemniej warto podkreślić, że jego doktryna pośrednio przypomina klasyczną koncepcję sprawiedliwości szczegółowej dystrybutywnej.

Z kolei podejście Nozicka, przedstawiciela libertarianizmu, bardziej radykalnego stanowiska w obrębie liberalizmu, jest znane m.in. z głoszenia zasady minimalnego państwa, tj. państwa o minimalnych prerogatywach, ograniczającego swoje zadania jedynie do roli strażnika, swego rodzaju „nocnego stróża”, który pilnuje tego, aby ustalone zasady funkcjonowania społecznego, uzyskiwania i zbywania dóbr były przestrzegane. Doktryna ta budowana jest w opozycji do teorii Rawlsa, której Nozick zarzuca oparcie się na klasycznej sprawiedliwości dystrybutywnej. Wskazuje przy tym na proceduralny charakter sprawiedliwości, a zamiast sprawiedliwego podziału dóbr, czyli sprawiedliwości w zakresie dostępu do dóbr materialnych, przeciwstawia sprawiedliwość udziału w równym dostępie do dóbr. Własność powinna należeć do

Cz. I: „Myśl Konserwatywna”, adres URL: [online], <https://myslkonserwatywna.pl/jean-madiran-o-sprawiedliwosci-spoecznej-czesc-i/>, [dostęp: 26.08.2025].

⁶ Państwo dobrobytu, zwane też państwem opiekuńczym, chociaż opiera się na założeniu, że państwo funkcjonuje na podstawie gospodarki rynkowej, to jednak stosuje interwencjonizm państwowy i ingeruje w procesy społeczne.

⁷ Według zasady merytokracji w dostępie do tych stanowisk, urzędów decydują tylko kompetencje, a nie inne względy, tj. wykształcenie, wiedza, umiejętności czy doświadczenie itp.

tych, którzy go produkują, a do bogacenia dochodzi się w wyniku swobody zawierania umów zbycia i nabycia. W wyniku procesów produkcji i swobodnego zawierania umów dochodzi do zróżnicowań w posiadaniu dóbr, ale nie jest to wyrazem niesprawiedliwości. Nozick więc jest zwolennikiem swobodnego nabywania dóbr, ich transferu, a przede wszystkim ochrony stanu posiadania dóbr. Stąd jest też wrogiem państwa, które dokonywałoby jakiejś redystrybucji dóbr, czyli rozdziału z przeciwnikiem tzw. sprawiedliwości dystrybucyjnej. Podejmowanie przez państwo takiej roli niego przeczy samej sprawiedliwości i neguje wolność wewnętrzną w zakresie podejmowania decyzji przez podmioty.

W praktyce politycznej oraz w doktrynach politycznych socjaldemokracji funkcjonuje pojęcie sprawiedliwości społecznej, które odgrywa także ważną rolę w KNS, pojęcie to używane jest w tzw. encyklikach społecznych Kościoła katolickiego. Można mieć pewne zastrzeżenie do autora eseju o sprawiedliwości, że chociaż używa terminu „sprawiedliwość społeczna”, to nie poświęca mu osobnej uwagi i abstrahuje od kontekstu historycznego w jakim powstało to pojęcie, w tym od kontekstu encyklik społecznych papieży, które ukształtowały jego właściwe znaczenie. Trudno zatem na podstawie treści eseju Surzyna wnioskować, czy sprawiedliwość społeczna jest tylko rodzajem figury retorycznej, która dobrze brzmi i co najwyżej wskazuje na potrzebę bardziej sprawiedliwej redystrybucji dóbr, czy jakimś osobnym rodzajem sprawiedliwości nie ujmowanym dotąd ani przez tradycję klasyczną, ani przez liberalną tradycję nowożytną⁸. Należałoby przy charakterystyce sprawiedliwości włączyć KNS, której poświęca ona sporo miejsca.

Madiran zwraca uwagę, że sprawiedliwość społeczna nie jest ani jakimś nowym atrybutem relacji społecznych, nieobecny w starożytności, a wynikającym z wrażliwości chrześcijańskiej; ani tym bardziej tworem wrażliwości świeckiej, ukształtowanej przez oświeceniowych czy pooświeceniowych filozofów⁹. Warto również wskazać, że termin ten po raz pierwszy został użyty już w 1840 r. przez włoskiego jezuitę, filozofa i teologa Luigię Taparelliego w jego pracy pt. *Teoretyczny esej o prawie naturalnym*. Papież Leon XIII w pierwszej encyklice społecznej Kościoła katolickiego pt. *Rerum novarum* odwołuje się nie do sprawiedliwości społecznej, lecz do sprawiedliwości

⁸ Na potrzebę i aktualność stosowania tego terminu w dyskursie politycznym wskazuje m.in. filozof polityki Andrzej Szahaj, w swoim popularnonaukowym artykule na ten temat. Zob. SZAHAJ A., *Polska niesprawiedliwość* [W:] J. Hudzik, H. Woźniak (red.), *Sfera publiczna*, Lublin, Wydawnictwo UMCS, 2006, s. 405–411. [online], [Phttps://repozytorium.umk.pl/server/api/core/bitstream-s/2a87d0d3-e3e5-4180-a489-64ae75f147c6/content](https://repozytorium.umk.pl/server/api/core/bitstream-s/2a87d0d3-e3e5-4180-a489-64ae75f147c6/content)

⁹ Wiadomo też, że w doktrynie i w praktyce politycznej marksistów czy XIX- i XX-wieczni pionierzy rewolucji w Rosji posługiwali się tym terminem, a jeszcze częściej terminem „sprawiedliwość historyczna” w celach propagandowych i realizacji swojej polityki, wedle której w stosunku do pewnej grupy obywateli, uznanych często niesprawiedliwie za tzw. grupy uprzywilejowane, domagano się konfiskaty dóbr i za tym idących represji, a inne grupy otrzymywały dobra, chociaż tych dóbr ani nie mogły właściwie skosztować ani nawet zagospodarować. Przykładowo bogaci chłopcy w Rosji, tzw. kułacy, byli niesprawiedliwie traktowani i prześladowani za to, że wykazywali się przedsiębiorczością i dobrze gospodarowali na posiadanych gruntach. W efekcie powstawały gospodarstwa państwowe lub spółdzielcze, co często prowadziło do klęsk głodu.

generalnej i wskazuje na potrzebę troski o dobro wspólne przez każdego członka społeczności. Począwszy od pierwszej encykliki społecznej papieża Pius XI pt. *Quadragesimo anno*, wydanej w 1931 r. na okoliczność 40-lecia *Rerum novarum*, a następnie w *Divini Redemptoris* z 1937 r., przeciwstawiającej się „bezbożnemu komunizmowi”, utożsamia ją z Tomaszową sprawiedliwością generalną. Posługując się tym pojęciem papież wskazuje na potrzebę zaangażowania jednostek społecznych na rzecz dobra wspólnego. W tej drugiej z encyklik wykazuje, że obok sprawiedliwości wymiennej potrzebna jest także sprawiedliwość społeczna. To pozorne przeciwstawienie spowodowało, że zaczęto nieopatrznie utożsamiać sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością dystrybucyjną. W konsekwencji, jak podkreśla Madiran, odejmowano sprawiedliwości jej funkcję generalną, tj. jej odniesienia do wszystkich pozostałych cnót lub też przypisywano jej odniesienie do wszystkich norm prawnych w zakresie sprawiedliwości rozdzielczej¹⁰. W istocie rzeczy zarówno sprawiedliwość generalna, jak i sprawiedliwość rozdzielcza są jednak dwiema cnotami i obydwie podporządkowane są dobru wspólnemu. Pierwsza z nich, tj. sprawiedliwość generalna, podporządkuje dobra szczegółowe dobru wspólnemu, a z kolei rozdzielcza dobro wspólne dzieli pomiędzy poszczególne osoby¹¹. Jak podkreśla się w nauczaniu Magisterium Kościoła, te dwa rodzaje sprawiedliwości poniekąd funkcjonują razem i są komplementarne, tj. sprawiedliwość generalna nakłada obowiązki na członków wspólnoty wobec dobra wspólnego, a z kolei sprawiedliwość dystrybucyjna wskazuje na prawa osoby względem dobra wspólnego. W konsekwencji więc wykorzystanie stosunkowo nowego i bardziej potocznego pojęcia w zakresie opisu sprawiedliwości spowodowało pomieszanie, a przypadkowa zbieżność obydwu przyczyniła się jedynie do akcentowania praw jednostki w stosunku do dobra wspólnego bez ukazywania potrzeby obowiązków w tym zakresie. Tymczasem rozwiązanie wielu kwestii społecznych, w tym też najogólniej ujmując, tzw. kwestii robotniczej, do której odnoszą się encykliki społeczne, wymaga nie tylko posługiwania się chwytnym pojęciem „sprawiedliwość społeczna”, wskazującym na potrzebę sprawiedliwego podziału dobra wspólnego, ale także wykorzystania pojęcia „sprawiedliwość generalna” w jego pierwotnym znaczeniu, aby wskazać potrzebę jego tworzenia, co wymaga troski nie tylko niektórych członków wspólnoty, np. przedsiębiorców czy przedstawicieli władz państwowych, ale każdej osoby, niezależnie od jej statusu materialnego czy społecznego. Nie znaczy to jednak, że sprawiedliwość generalna nakłada równe obowiązki na członków wspólnoty względem dobra wspólnego. Te powinny być proporcjonalne, chociaż trudno jej określić jakimiś konkretnymi miarami. Prawdą jest jednak, że sama sprawiedliwość społeczna może być potraktowana jako miara, na ile relacje społeczne są sprawiedliwe i na ile służą wspólnocie. Do tej oceny najlepiej nadaje się prawo; można mieć jednak wątpliwości, czy powinno nim być prawo stanowione, czy prawo pisane *lex*, czy uprawnienie *ius*. Wydaje się, że w tym względzie autor nie zajął jednoznacznego stanowiska.

¹⁰ Zob. MADIRAN J., *Sprawiedliwość społeczna*, op. cit., s. 49.

¹¹ Zob. ibidem, s. 50.

Podsumowując należy podkreślić, że niezwykle cenny esej pomija nauczanie Magisterium Kościoła na temat sprawiedliwości, która jest jedną z najważniejszych zasad KNS i stanowi ważny element wdrażania etyki w polityce.

2. Dobro wspólne

Z zagadnieniem sprawiedliwości powiązane jest niezwykle ściśle zagadnienie dobra wspólnego. W omawianej pracy zagadnieniu dobra poświęcony jest, jak już wspomniano na początku artykułu, esej Sebastiana Śpiewaka pt. Dobro. Niewątpliwie zagadnienie dobra, w tym dobra moralnego, jest jednym z najważniejszych w całej historii filozofii, a rozważania filozoficzne na ten temat datuje się już na czasy Sokratesa i jego oponentów sofistów. Warto zauważyć po pierwsze, że obecnie, jak w przeszłości, dobro potocznie rozumienie wiąże się z czymś pożytecznym i wydaje się, że nic nie może być dobre, co nie służy człowiekowi. Po drugie jest ono także celem wszelkich ludzkich dążeń i działań. Według Sokratesa człowiek zawsze dąży do dobra, a jeśli tak nie jest, to zgodnie z jego doktryną intelektualizmu moralnego wynika to z niewiedzy na temat tego, co jest dobre i na czym polega dobro. Warto przy tej okazji zauważyć, że idea dobra koegzystuje z ideą piękną. Dla Platona, co zauważa słusznie Śpiewak, obydwie idee odgrywają istotną rolę przy wyjaśnianiu dynamizmu człowieka. W ujęciu Platona dobro nabiera w pierwszym rzędzie znaczenia metafizycznego (idea Dobra), a następnie etycznego (cel wszystkich dążeń człowieka), aby w końcu uzyskać wymiar społeczno-polityczny (dobry ustrój i dobre państwo)¹².

Kategoria dobra pełni u Arystotelesa podwójną rolę. Z jednej strony nabiera charakteru metafizycznego jako zamienna z kategorią bytu, z drugiej kategoryjnego, powiązanego z doktryną moralną eudajmonizmu. Działania celowe człowieka nakierowane są zawsze na dobro i poniekąd nim motywowane. A wszelkie dążenia zmierzają do osiągnięcia szczęścia. Wybory właściwego dobra prowadzą do szczęścia. W tym przypadku chodzi nie tyle o wybory dobra, lecz tego, co jest dobre. Najwyższy wyraz szczęścia upatrywał Arystoteles w działaniu intelektualnym, a była nim kontemplacja.

W nurcie filozofii klasycznej, która przejęła w spuściznie poglądy filozoficzne Arystotelesa, kategoria dobra staje się jednym z pojęć, które odnoszą się do każdego bytu, a różnią się jedynie treścią; najważniejsze z nich to: prawda, dobro i piękno. Podkreślają one charakter dostępności bytu dla podmiotu, gdyż wskazują na różne aspekty odniesienia bytu odpowiednio do intelektu, woli i łącznego odniesienia do intelektu i woli w przypadku piękna.

Autor omawianego eseju słusznie powiązał zagadnienie dobra z zagadnieniem dobrego życia. Zarówno Platon, jak i Arystoteles dali teoretyczne podstawy dobra, powiedzieć można, dobra samego w sobie, jak i tego, co jest dobre. Po okresie szczytowym filozofii greckiej przyszedł okres praktycznej działalności szkół, które skupiały

¹² Por. ibidem, s. 74.

się na praktycznym wymiarze życia, poszukując tego, co nazwać można dobrym życiem. Każda z wielkich szkół, tj. stoicy, epikurejczycy i sceptycy, wskazywali na różne aspekty życia człowieka, które wiodą go do dobrego życia, czyli życia szczęśliwego. Dla stoików najwyższym dobrem jest sama cnota. Upatrywali oni dobra w życiu rozumnym, pozbawionym namiętności, epikurejczycy w kierowaniu się zasadą wyboru tego, co przyjemne, chociaż nie chodzi tutaj tylko o przyjemności cielesne, gdyż duże znaczenie przypisywali oni przyjemnościom innego typu, np. przyjaźni. Z kolei sceptycy upatrywali dobrego życia w powściągliwości w wydawaniu sądów, co nie tyle daje powody do szczęścia, ale nie naraża na przykrości i cierpienie.

W omawianym eseju przywołano także ważne dla tematyki poglądy Augustyna, który najwyższe dobro upatrywał w Bogu. Dobrem absolutnym jest pokój wieczny wszystkich społeczności tworzących Państwo Boże, a pokój doczesny dobrem państw ziemskich. Pewne znaczenie dla późniejszej filozofii i dociekań związanych z dobrem miał także Boecjusz, żyjący na przełomie V i VI w., który wskazywał, że dobrem substancjalnym jest tylko Bóg jako byt prosty i konieczny, a byt przygodny i złożony, nie będąc bytem dobrym, substancjalnie swe źródła bycia dobrym ma w Bogu, tj. jest dobrym nie z samego siebie, tylko dlatego, że jest w relacji z Bogiem; inaczej mówiąc, jest dobry, bo jest przyporządkowany do woli Boga, tzn. Bóg go chce.

Szczytowym okresem filozofii chrześcijańskiej jest filozofia Tomasza z Akwinu. Kontynuując myśl filozoficzną Arystotelesa – wzbogacił on koncepcję bytu złożonego i obok złożenia z materii i formy (aktu i możliwości jako złożenia formalnego) wprowadził dodatkowo złożenie z istoty z istnienia. W związku z tym dobro przysługujące bytowi z samej jego natury jest trojakiemu rodzajowi: po pierwsze, zawdzięcza go istnieniu, po drugie formie i po trzecie, zdolności do działania, poprzez możliwość (potencję), którą posiada dzięki materii¹³. Wśród bytów naturalnych są jednak takie, które zwracają się ku dobrom jakby bezwiednie, z racji przyporządkowania swej natury, a w przypadku człowieka poprzez ukierunkowanie ku nim własnej woli. Ostatecznie wszystkie wybory ukierunkowane są na cel ostateczny, którym jest szczęście. W doktrynie moralnej Tomasza mamy więc ujęcie przedmiotowe aktu moralnego, którym jest określone dobro, a w ujęciu podmiotowym szczęście. Pomiędzy szczęściem a dobrami zachodzi taka relacja, jak relacja między celem a środkami¹⁴.

Przewrót kopernikański w filozofii, który dokonał się za sprawą Kartezjusza, przesunął dociekania filozoficzne na temat dobra z przedmiotowego ukierunkowania na podmiotowe, tj. z poszukiwania odpowiedzi na pytania: co jest rzeczywistym Dobrem, tj. dobrem samoistnym, na podejście akcentujące dobre działanie. Udzielano różnych odpowiedzi, w tym takie, jak: dobre jest działanie zgodne z namiętnościami czy pragnieniami (Hobbes), dobre jest to, co przyczynia się do naszej przyjemności

¹³ Por. PROKOP M. M., *Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu*, [online], <https://ekspedyt.org/2017/08/13/filozofia-zla-w-ujeciu-tomasza-z-akwinu/#:~:text=Zgodnie%20z%20ni%C4%85%20Tomasz%20z%20Akwinu%20twierdzi%3A%20dobro,wi%C4%99c%20dotkn%C4%85%C4%87%20zar%C3%B3wno%20dobro%20aktualne%20jak%20i%20potencjalne>, [dostęp: 24.08.2025].

¹⁴ ŚPIEWAK S., *Dobro*, op. cit., s. 80.

lub do zmniejszenia przykrości (Locke), dobre jest działanie zgodne z dobrą wolą (Kant). Wszystkie te odpowiedzi ustalały kryterium działania dobrego, nie dawały jednak odpowiedzi, na czym w istocie polega dobro moralne.

Autor eseju poświęca sporo uwagi kształtowaniu się poglądów na temat dobra moralnego w filozofii moralnej, jak rozwijała się pod wpływem empiryzmu szkockiego, wychodząc odo sceptycyzmu Davida Hume'a, który powiązał go nie z rozumem, lecz z uczuciami. Hume jest też autorem tzw. gilotyny Hume'a, która wskazuje na błąd w przypadku wnioskowania na podstawie tego, jak się rzeczy mają na temat tego, jak być powinno. Krótko mówiąc, nie da się wydedukować z tego, jak jest, czyli ze zdań orzekających, zdań normatywnych, czyli mówiących o powinnościach. Takie wnioskowanie zwane jest także błędem naturalistycznym i podobnie jak odebranie dobru moralnego atrybutu racjonalności odegrało ważną rolę w późniejszym rozwoju doktryny emotywizmu. Ważnym wkładem w rozumienie dobra, w tym dobra moralnego, były poglądy angielskich filozofów określanymi mianem utylitarystów, w osobie najwybitniejszych z nich: Johna S. Milla i Jeremiego Benthama. Zasada użyteczności, która stała się kryterium dobra moralnego, głosiła, że dobre moralnie jest takie działanie, które maksymalizuje sumę korzyści dla wszystkich. Oczywiście sprawą dyskusyjną jest samo rozumienie pojęcia „korzyść”, jak również stosowanie zasady użyteczności w wielu sytuacjach realnego wyboru. Ponadto stosowanie tej zasady w codziennych sytuacjach ludzkich wyborów moralnych nie dawało kryterium oceny dobra moralnego. Efektem tych rozważań było także odebranie dobru charakteru racjonalnego, a sądom na temat dobra moralnego walorów poznawczych. Podważyło także wiarę w obiektywny charakter zasad moralnych. Dobro przestało być domeną metafizyki, a zostało przeniesione na pole dociekań aksjologicznych.

Od XIX w. zainteresowanie etyków skierowało się z poziomu przedmiotowego na metaprzmiotowy, z etyki na płaszczyznę metaetyczną. Wejście filozofii w fazę analiz językowych i narodziny filozofii analitycznej skutkowało przesunięciem zainteresowania filozofów z zagadnienia dobra i dobra moralnego na samo pojęcie dobra. Pierwszym, który skierował dociekania dotyczące dobra na poziom metaetyczny, był George Edward Moore. W istocie rzeczy sprawa nie dotyczyła samego dobra, lecz pojęcia „dobra”. Wykazał on, że „dobro” jest pojęciem prostym, a zatem niedefiniowalnym. Wszystkie próby definiowania tego pojęcia, zarówno w aspekcie metafizycznym, czy przez odwołanie się do pojęć empirycznych, miały charakter redukcyjny i sprowadzały go do innych pojęć, wśród nich dominowały: przyjemność, szczęście, czy użyteczność.

W omawianiu losów pojęcia dobra w XX w. autor eseju akcentuje stanowisko intuicjonizmu moralnego, przywołując poglądy Williama D. Rose'a, jako próbę obrony obiektywnego charakteru dobra moralnego. Należał on do przeciwników sprowadzania pojęcia dobra do składników empirycznych. Według niego porządek moralny tak samo należy do natury wszechświata, jak należy do niego porządek geometryczny czy arytmetyczny zawarty w strukturach świata. Owszem uznaje, że samo pojęcie dobra rzeczywiście nastęrcza problemy definicyjne, tym niemniej – o ile trudno odpowiedzieć na pytanie, czym jest dobro, to o wiele łatwiej odpowiedzieć na pytanie, co jest

dobre. Krótko mówiąc, jest to sprawa pewnej intuicji moralnej, w pewnym sensie podobna do starożytnej koncepcji poznania fronetycznego, czyli moralnego.

Śpiewak, obok Rose'a, jako przeciwnika naturalizmu, czyli redukcji pojęcia dobra do składników naturalnych (empirycznych), wskazuje na teorię emotywizmu Alfreda J. Ayera oraz Amerykanina Charlesa L. Stevenson, która także wyraża stanowisko antynaturalistyczne. Wedle nich termin „dobre” nie ma charakteru eskryptywnego, a sądy moralne nic nie stwierdzają, lecz jedynie wyrażają uczucia¹⁵. Mają moc perswazyjną i sugestywną, a więc nie opisują, lecz zachęcają i sugerują określone zachowania. Jako wyrażenia wartościujące mają wpływ nie na ludzkie przekonania, lecz na ludzkie postawy. Próbą przewyciężenia kwestii definicyjnych pojęcia „dobry”, w jego moralnym użyciu, jest rozróżnienie Richarda Hare'a na deskryptywny i preskryptywny charakter terminu. Takim pojęciem preskryptywnym jest właśnie pojęcie używane w roli przymiotnikowej „dobry”, które ma charakter wartościujący, wskazujący i zachęcający do określonego wyboru wskazanego przez wypowiadającego. Choć nie da się wyprowadzić sądów wartościujących z sądu zawierającego wyrażenia deskryptywne, to jednak pojęcie preskryptywne jest z deskryptywnymi powiązane. Sąd wartościujący, zawierający wyrażenia preskryptywne, jest bowiem określeniem wartościującym określonych charakterystyk deskryptywnych. Innymi słowy, dobry to nazwa cech deskryptywnych pewnego przedmiotu, przyjętych wedle określonych kryteriów, które to kryteria uznaje wypowiadający sąd za wartościujące¹⁶. W tym ujęciu nie ma znaczenia, czy stosujemy słowo „dobry” w znaczeniu moralnym czy naturalnym.

Preskrytywizm, aczkolwiek tłumaczy specyficzny charakter terminu „dobry”, to jednak posiada wady, na które zwrócił uwagę MacIntyre. Wskazał na subiektywizm tej doktryny, podważając społeczny wymiar dobra oraz tzw. decyzyzizm. Doktryna ta wywodzi się od Carla Schmitta, który nadaje decyzjom podjętym przez suwerena moc wiążącą i obowiązującą, nie dlatego, że są dobre, ale dlatego, że wydobywają społeczeństwo z chaosu. Stawia w związku z tym decyzję suwerena ponad normami prawa i normami moralnymi. Za słuszne należy uznać konkluzję autora eseju na temat dobra, że w programie filozofii lingwistycznej, która znalazła swoje zastosowania w dyskursie etycznym, brak obiektywnego rozumienia pojęcia dobra, które miałyby charakter wartościujący i powszechny dla wszystkich, jak obiektywne dobro najwyższe u filozofów klasycznych i było podstawą oceny, na ile poszczególne istności są dobre. Takie ujęcie prowadzi w konsekwencji do relatywizmu moralnego.

Należy zauważyć, że autor eseju pt. *Dobro* skupił się bardziej na wiernym przedstawieniu rozwoju doktryn metafizycznych i etycznych związanych z rozumieniem dobra niż na pewnych kategoriach dobra moralnego, jak dobro przyjemne, godziwe i użyteczne, które mogą przysłużyć się ocenie moralnej działań politycznych. Nie to jednak stanowi najpoważniejszy zarzut, który można postawić autorowi. Pomimo ca-

¹⁵ Por. ŚPIEWAK M., *Dobro*, op. cit., s. 84.

¹⁶ Ibidem, s. 86.

łościowego i chronologicznego ujęcia jednej z ważniejszych kategorii filozoficznych, brak przełożenia dyskursu na temat dobra na wypowiedzi na temat dobra wspólnego, ważnej ze względu na społeczny i państwowotwórczy charakter dobra. Z punktu widzenia charakteru omawianej pracy w zakresie etyki polityki, a także braku osobnego eseju poświęconego temu zagadnieniu, należy uznać to za mankament, tym bardziej, że pojęcie to używane jest przez autorów innych esejów, np. sprawiedliwości. Brak poważnego i odrębnego eseju o dobru wspólnym lub odniesienia *explicite* do dobra wspólnego wydaje się być znaczącym uchybieniem w doborze tematów przez redaktorów tomu. Tymczasem pojęcie to, chociaż pospolite, wcale nie jest jednoznacznie interpretowane czy rozumiane przez przedstawicieli nurtu klasycznego filozofii. Co więcej, są takie stanowiska, także w obrębie KNS, m.in. wśród przedstawicieli tzw. solidaryzmu, którzy nie widzą potrzeby wprowadzania jakiegoś hipostatycznego dobra wspólnego, aby wytłumaczyć wzajemne współdziałanie ludzi i tworzenia społeczeństwa cywilnego. Ich zdaniem wystarczy odwołać się do zakodowanych w naturze człowieka zdolności i potrzeby współpracy, dzięki czemu tworzy się w ogóle byt społeczny¹⁷. Joachim Kądzioła, socjolog i znawca KNS, odwołuje się przy określaniu dobra wspólnego do pojęcia „wartości”. Uważa, że „dobre wspólne” jest wartością społeczno-moralną, której treścią jest pełnia osobowego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, realizowana przez nich wspólnie, na podstawie naturalnych właściwości ludzkich i instytucjonalnych warunków społecznych¹⁸. Przywoływany już przy omawianiu sprawiedliwości Maridan zwraca uwagę, że dobro wspólne nie jest dobrem całości społeczeństwa, traktowanej jak osoba, lecz jest dobrem poszczególnych jednostek, w przeciwnym przypadku stałoby się ono nie tyle dobrem wspólnym, lecz raczej dobrem obcym¹⁹, a właściwie dobrem wspólnym państwa, traktowanego jako osoba lub dobrem przywódcy wspólnoty²⁰. Zdaniem Maridana dobro wspólne to 1) najwyższy cel, który daje początek społeczności ludzkiej; 2) góruje nad wszelką inną korzyścią; 3) w porządku doczesnym polega na pokoju i bezpieczeństwie; 4) cała polityczna i ekonomiczna rola państwa polega na trwałym zabezpieczeniu dobra wspólnego; 5) polega ono na ustanowieniu normalnych i stabilnych warunków życia publicznego, tak aby zarówno dla jednostek, jak i rodzin możliwe było prowadzenie życia godnego, szczęśliwego i uporządkowanego wedle prawa Bożego²¹. Z kolei Waldemar Wesoły pisze, że dobro wspólne obejmuje dostatek materialny, właściwe warunki umożliwiające rozwój duchowy, kulturalny, religijny i moralny człowieka²². Z kolei Albert Krąpiec uważa, że podstawą określenia dobra wspólnego jest struktura osoby. W jego opinii

¹⁷ Por. KĄDZIOLKA J., *Pojęcie „bonum commune” na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, I (1960), s. 119-142.

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 137.

¹⁹ MARIDAN J., *Sprawiedliwość społeczna*, op. cit., s. 53-55.

²⁰ Por. *ibidem*, s. 54.

²¹ Por. *ibidem*, s. 63.

²² WESOŁY W., *Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych*, Forum Teologiczne 11, 113-125 2010, [online], forum_teologiczne-r2010-t11-s113-125.pdf https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/forum-teologiczne/2010-tom-11/forum_teologiczne-r2010-t11-s113-125.pdf, [dostęp 20.08.2025].

istnieją różne koncepcje dobra wspólnego, ale dotyczy ono przede wszystkim udziału i dostępu do prawdy, dobra, piękna i religii.²³

W podobnym duchu, aczkolwiek dokonując reinterpretacji poglądów na dobro wspólne w ramach nurtu filozofii klasycznej, wypowiada się znany amerykański filozof Mortimer Adler, określający siebie jako neoarystotelik. Rozróżnia dobro wspólne nazywane *bonum commune* od dobra wspólnoty *bonum comunitatis*. Właściwie Adler pierwsze z nich nazywa *bonum commune hominis*, a drugie *bonum commune communitatis*. *Bonum commune hominis* jest dzielone przez wszystkich członków społeczności, a nie tylko poszczególnych jego członków, gdyż ma służyć rozwojowi całej społeczności. Nie może w związku z tym, jak chcieliby utylityści, być zredukowane do sumy dóbr poszczególnych członków społeczności. Obejmuje takie dobra, jak: pokój, sprawiedliwość, edukacja czy porządek moralny. Uczestnictwo w nim wynika z tego, że każdy jest osobą, a nie z tego, że jest obywatelem czy też pełni określone funkcję w państwie. Zdaje się identyfikować dobro wspólne w znaczeniu *bonum commune hominis* z tym, co prowadzi do szczęścia, gdyż w naturze człowieka zakotwiczone jest dążenie do szczęścia. Zobowiązanie do poszukiwania szczęścia ma w jego opinii wymiar zarówno altruistyczny, jak i egoistyczny. Te przeciwstawne aspekty dążenia do szczęścia w tym przypadku nie są antagonistyczne; realne dobra są potrzebami wszystkich ludzi i stąd jesteśmy za nie odpowiedzialni. Nie jest w związku z tym *bonum commune hominis* dobrem, które można rozumieć na sposób utylitarystyczny. Jest raczej pewnym ideałem moralnym, który ma fundament w naturze ludzkiej, a wtórnie w prawie naturalnym. Jest zatem czymś wspólnym dla wszystkich osób. W przeciwieństwie do niego dobro wspólnoty *bonum commune communitatis* ma zgoła inny charakter. Jest ono wyrazem dobra wspólnego, ale jest dobrem poszczególnych wspólnot, takich jak: naród, kościół, szkoła, przedsiębiorstwo itp. Za dobra będące przedmiotem pragnień indywidualnych, a zarazem dopuszczalnych innych ludzi, nie jesteśmy odpowiedzialni. W tym zakresie jesteśmy egoistyczni²⁴. Inaczej mówiąc, Adler rozróżnia dobra uniwersalne i dobra partykularne. Te drugie, tj. dobra ważne dla określonej wspólnoty, powinny być osiągnane w zgodzie z dobrem wspólnym i realizowane na zasadzie sprawiedliwości.

Podsumowując należy podkreślić, że pojęcie dobra wspólnego odgrywa istotną rolę w tłumaczeniu życia wspólnotowego, chociaż nie wszyscy myśliciele podziela ją takie stanowisko, kwestionując go i przyjmując jako rodzaj hipotezy wyjaśniającej albo hipostazy, którą należy odciąć „brzytwą Ockhama”. Rozróżnienie, które wprowadził Adler, daje dobre wytłumaczenie tego, co wspólne w naturze ludzkiej, tj. dążenie do szczęścia i podstawowe warunki jego realizacji, jak również wyjaśnienie zróżnicowania poszczególnych wspólnot co do rodzaju dóbr, które do niego prowadzą.

²³ RAGAN G., *Koncepcja dobra wspólnego w ujęciu Mieczysława Alberta Krapca. Studium z antropologii filozoficznej*, s. 137 (rozprawa doktorska), [online] Ragan_Gabriel_Koncepcja_dobra_wspolnego_w_ujeciu_Mieczyslawa_Alberta_Krapca_Studium_z_antropologii_filozoficznej.pdf, [dostęp: 28.08.2025].

²⁴ Por. ADLER M., *Desires. Right & Wrong*, Macmillan Publishing Company New York, Maxwell Macmillan Canada Toronto, 1991, s. 60.

Zatem dobro wspólne jest uważane przez większość filozofów związanych z nurtem klasycznym tym celem, który jednoczy ludzi, pomimo tego, że istnieje wiele konfliktów interesów, odmiennych pragnień i dążeń, które mają podstawy nie tyle w naturze człowieka, ale odmiennej kulturze.

3. Relacjonistyczna koncepcja osoby

Trzecim z zagadnień, które stanowią przedmiot analiz niniejszego eseju, które wiąże się ściśle z dwoma poprzednimi, to zagadnienie osoby, w szczególności osoby ludzkiej. Temat ważny, tym bardziej, że wydaje się, że wspólnym mianownikiem wszystkich esejów zawartych w omawianym dziele jest personalizm, rozumiany nie tyle jako ruch intelektualny czy tendencja w filozofii XX w., lecz jako norma moralności, która stanowi miarodajne uzasadnienie dla wszystkich norm moralnych. Marek Rembierz jako autor eseju pt. *Osoba i jednostka* dotyka fundamentalnej kwestii dla całej etyki polityki, a w gruncie rzeczy samej etyki ogólnej²⁵. Pojęcie to wniknęło zatem do krwioobiegu kultury europejskiej za sprawą teologów²⁶, przy czym znaczenie esencjalne pochodzi od Boecjusza z V w. n.e., według którego „osoba to niepodzielna, jednostkowa substancja natury rozumnej. Egzystencjalne konotacje nadał mu Tomasz z Akwinu, który uważał, że „osobę stanowi akt istnienia urealnijający rozumną formę substancji jednostkowej”. Marek Rembierz wyróżnia trzy (niejako definicyjne) własności osoby: rozumność, wolność i refleksję, zespolone z godnością. Wedle innych przedstawicieli nurtu klasycznego należy osobie przypisać takie atrybuty, jak: zdolność do intelektualnego poznania, zdolność do miłości, wolność, podmiotowość wobec praw, godność i zupełność. Rembierz zwraca uwagę na atrybut godnościowy osoby, który w jego opinii jest konsekwencją rozumności, wolności i zdolności do refleksji²⁷. Z kolei np. Albert Krąpiec podkreśla szczególnie zupełność, z czego wypływa nieudzielalność, to znaczy, że nie można ją wymienić na inne dobro, nie można nabyć czy zbyć, ani nie można ją instrumentalizować. Osoba w tym ujęciu to najwyższy stopień samoistności bytowej, szczytowa forma bytu, posiadająca rodzaj pełni jaką może posiadać byt²⁸. Ten nacechowany aksjologicznie fenomen, jakim jawił się

²⁵ Zob. REMBIERZ M., *Osoba i jednostka* [W] P. Świerszcz (red.), *Etyka polityczna*, 2021, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, s. 125–145.

²⁶ Wstępnie można powiedzieć, że pojęcie osoby na gruncie języka polskiego nie ma tak wyraźnych konotacji, które odnosiłoby do źródeł tego pojęcia. Termin oznaczający osobę pochodzi od greckiego słowa „persona”. Słowo to pierwotnie znaczyło jednak nie tyle właściwość czy osobliwość ludzką, co raczej maskę w teatrze greckim, która upodabniała aktora do odgrywanego bohatera. Popularność uzyskało ono jednak w wyniku tzw. zwanych sporów chrystologicznych, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Rozstrzygnięcie ostateczne polegało na uznaniu, że Chrystus posiada jedną osobę Boską i dwie natury: ludzką i boską.

²⁷ Por. REMBIERZ M., *Osoba i jednostka*, op. cit., s. 129.

²⁸ Por. ZIĘBA W., ZIĘBA W., *Metafizyczny sens osoby i jej relacja do podmiotu. Rekonstrukcja ujęcia Mieczysława A. Krąpca i Karola Wojtyły*, Tarnowskie Studia Teologiczne, 40 (2021) nr 2, s. 137; [online:] *Metafizyczny sens osoby i jej relacja do podmiotu. Rekonstrukcja ujęcia Mieczysława A. Krąpca i Karola Wojtyły* | Tarnowskie Studia Teologiczne, [dostęp: 25.08.2025].

filozofom nowożytnym człowiek (głównie niemieckim, jak: Rudolf Hermann Lotze, Immanuel Kant czy francuskim, jak: spirytualista Maine de Biran), wpłynął także na filozofów klasycznych, neotomistów, co przyczyniło się z jednej strony do powstania w XX w. personalizmu, który jest nie tyle kierunkiem filozoficznym, co pewnego rodzaju ruchem ideowym, kształtującym myślenie o człowieku w XX i XXI w. Zjawisko budowania filozofii osoby, zwane także odkrywaniem osoby, dokonywało się w sporej części poprzez prace egzystencjalistów, na co zwraca uwagę Rembierz. Po pierwsze, podkreślali oni aksjologiczny wymiar osoby ludzkiej, po drugie, w opisie fenomenu człowieka jako bytu stosowali inne pojęcia niż przy charakterystyce natury człowieka posługiwali się filozofowie klasycyści. A więc zamiast pojęć: dusza i ciało, materia i forma itp. stosowali oni niekiedy dość dziwaczne określenia, jak: *Byt w sobie*, *Byt dla siebie*, *Dasein* itd. Istotną rolę w odkrywaniu osoby odegrali filozofowie nurtu podmiotowego, a filozofowie egzystencjalni, jak się wcześniej rzekło, m.in. Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre czy Gabriel Marcel, w szczególności. Sam termin „personalizm” wprowadził Charles Bernard Renouvier. Pośrednio przyczynił się on do ukształtowania się tzw. filozofii osoby, która wykracza poza obszar tradycyjnej antropologii filozoficznej. W eseju Marka Rembierza, obok dobrze zaprezentowanych teorii substancjalnych, brakuje przywołania relacjonistycznych koncepcji osoby, które pojawiły się już u myślicieli średniowiecznych, chociażby u Tomasza z Akwinu²⁹. W myśl tej doktryny osoby, osoba jest zespołem wszystkich międzyludzkich relacji i tylko relacji: z tym że według Alberta Krąpca ta sieć relacji ma być zakotwiczona w prawdzie i dobru, które otwierają ją na drugą osobę, stąd sformułowania takie, jak: osoba jest „bytowością dla drugiego” lub otwarcie się osoby ku osobie. Z kolei według niemieckiego filozofa i teologa Karla Rahnera osobą ludzką stanowi relacja do Boga, a ostatecznie odniesienie do słuchania słów Boga; Można powiedzieć, że to osoba istniejącego Boga jest koniecznym warunkiem, dzięki któremu człowiek jest osobą

Na ten aspekt budowania relacji osobowych, w tym szczególnej relacji człowieka z bytem osobowym, jakim jest Bóg, zwrócili uwagę m.in. ojciec egzystencjalizmu Sören Kierkegaard i wybitny filozof religii Mirce Eliade, z kolei na relację, jaką jedna osoba tworzy z drugą, zaakcentowano w filozofii dialogu (Martin Buber), a na relację człowieka, jaka wiąże go z kulturą i przyrodą Cyprian Kamil Norwid, a ostatecznie na relację osoby do siebie samej zwracali uwagę Martin Heidegger, Karl Jaspers.

Należy podkreślić, że wielki wpływ filozofii osoby i samego personalizmu na zagadnienia etyki wykazał projekt polskiego filozofa i etyka Mieczysława Gogacza. W swoim autorskim projekcie etyki chronienia osób zwrócił uwagę na istotne dla godności i szczęścia osoby relacje osobowe; w istocie rzeczy odwołał się w konstrukcji etyki do tego relacyjnego ujęcia osoby. Gogacz w swoich analizach przesuwając uwagę z tradycyjnych aspektów analizy aktu moralnego, który rozpatrywany był zwyczajowo

²⁹ Relacjonistyczna koncepcja osoby ludzkiej jest pochodną koncepcji relacyjnych osoby boskiej, za którą opowiadali się przed Tomaszem z Akwinu już Augustyn, Boecjusz, Anzelm z Cantenbury a znacznie wcześniej Bazyli Wielki. Przeciwnikiem był m.in. Ariusz. Zob. PALUCH M., Relacyjna koncepcja osoby boskiej według św. Tomasza z Akwinu, *Studia Bobolanum*, 3 (2011) s. 41–52, 9, [online] Paluch-Relacyjna-koncepcja-ss.-41-52-1.pdf, [dostęp: 27.08.2025].

w schemacie współdziałania intelektu i woli, na elementy, które odnoszą go do innych. W jego podejściu relacje osobowe należy rozpatrywać w schemacie: obecność-spotkanie³⁰.

Obecność to relacja, która jest budowana na przejawach istnienia, a spotkanie przejawia się we wszelkich pozostałych relacjach, przede wszystkim w akcie poznania i podejmowania decyzji. Nietrudno zauważyć, że kategoria spotkania, którą stosuje autor etyki chronienia osób, jest wyraźnym nawiązaniem do filozofii spotkania Martina Bubera, filozofii „Innego” Emmanuela Levinasa, czy „filozofii dramatu” Józefa Tischnera.

Zdaniem Gogacza takie rozpatrywanie aktu moralnego nie zatrzymuje uwagi jedynie na wewnętrznym charakterze, ale wyprowadza go na zewnątrz w kierunku tworzenia relacji osobowych. Etyka chronienia osób nie tylko nawiązuje w swoim brzmieniu do koncepcji personalistycznych, ale ma chronić relacje osobowe, które są zagrożone i często następuje ich degradacja w relacje wzajemnego interesu. Jednak to nie relacje instytucjonalne, ekonomiczne czy polityczne uszczęśliwiają człowieka, lecz osobowe więzi. Dodajmy, że autor nie skupia się na tworzeniu etyki o znamionach kazuistyki, tj. nie wskazuje repertuaru działań, które przyczyniają się do ochrony relacji osobowych, lecz skupia się na zasadach wychowania i kształcenia oraz tworzenia i propagowania etyk zawodowych, które w jego mniemaniu przyczynią się w największym stopniu do budowania więzi osobowych. Etyka chronienia osób nie tylko ma służyć celom osiągnięcia eudajmonii, ale ostatecznie także realizacji zasady o znaczeniu społecznym i politycznym: tj. aby osoba zawsze była ponad rzeczą. W pewnym sensie zagadnienie osoby ludzkiej jest ważne nie tylko dla etyki szczegółowej, ale dla samej etyki ogólnej, gdyż koncepcja osoby ludzkiej i jej godności uzasadnia personalistyczną normę moralności.

Podsumowując tę część artykułu trzeba podkreślić, że kategoria osoby jest ważnym elementem refleksji filozoficznej zrozumienia człowieka i jego aktywności w sferze moralnej, ale także i politycznej. Filozofia współczesna w sposób szczególny skupiła swoje zainteresowanie na charakterystyce fenomenu człowieka i ukazania jego wartości. Ważne jest zatem, aby ukazywać nie tylko substancjalne, w wersji esencjalnej czy egzystencjalnej, próby charakterystyki, ale także teorie relacjonistyczne, które zdominowały współczesny sposób myślenia na temat człowieka, podkreślając jego wyjątkowość, dostojęstwo i przede wszystkim jego budujące i uszczęśliwiające relacje z innymi osobami.

Zakończenie

Odpowiadając na pytanie rozstrzygnięcia zawarte w tytule artykułu: „Czy moralność powinna być obecna w działaniach politycznych?”, należy odpowiedzieć twier-

³⁰ Zob. ANDRZEJUK A., *Etyka chronienia osób: zarys problematyki*, Rocznik Tomistyczny 3 (2014), s. 23–41.

dząco. Jak starano się wykazać, polityka powinna być nie autonomicznym, pozbawionym odniesień etycznych polem ludzkiej aktywności, która wyrasta z troski o dobro wspólne. Powinna być instrumentem dobra i stosować się do moralnych zasad, aby w trosce o dobro wspólne przestrzegana była zasada sprawiedliwości. Polityk powinien być skuteczny, ale sprawiedliwość jest dla polityków nie tylko cnotą, która znamionować powinna każdego człowieka, lecz także sprawnością zawodową, czyli *techné*³¹. Osobowy wymiar człowieka, na który zwracają uwagę antropolodzy i etycy, stoi jednak w sprzeczności z zasadą skutecznego pozyskiwania i utrzymania władzy, jak chciał tego Machiavelli w swoim słynnym dziele *Książe*. W związku z tym polityka nie może być tylko domeną marketingu politycznego czy inżynierii społecznej. Dobrze, aby refleksja moralna, a co za tym idzie, etyka polityczna stała się fundamentalną nauką dla pozostałych nauk o polityce. W artykule wskazano na pewne braki, jednakże uzupełnienia, wprowadzone do trzech haseł, nie obniżają wartości samych esejów, ani całości dzieła.

Jest to potrzebne i ważne dzieło dla kilku dyscyplin naukowych takich, jak: filozofia, w szczególności etyka, nauki o polityce, nauki prawne oraz stosunki międzynarodowe, a nawet nauki o zarządzaniu i jakości. Zarówno prosty język, jak i jednolity schemat opracowanych haseł dają możliwość zapoznania się z zagadnieniami trudnymi i ważnymi dla zrozumienia nauk o polityce, a także skonfrontowania praktyki politycznej z fundamentami filozoficznymi i regulacjami moralnymi, które mają niekiedy odzwierciedlenie w prawie stanowionym.

Kończąc, należy jeszcze raz podkreślić wartość i wagę podjętej wspólnie przez filozofów, prawników, politologów, teologów itd. kilku środowisk akademickich w Polsce inicjatywy wydawniczej. *Słownik etyki politycznej*, obok walorów poznawczych, ma także dużą wartość edukacyjną dla studentów kierunków społecznych i humanistycznych, ludzi czynnie zaangażowanych w działalność polityczną, liderów partii, w tym młodzieżówek partyjnych, niezależnie od stanowisk politycznych. Praca promuje moralność w polityce i personalistyczny punkt widzenia w etyce więc zasługuje w pełni na uznanie i docenienie.

Bibliografia

- ADLER M., *Desires. Right & Wrong*, Macmillan Publishing Company New York, Maxwell Macmillan Canada Toronto, 1991.
- ANDRZEJUK A., *Etyka chronienia osób: zarys problematyki*, Rocznik Tomistyczny 3 (2014), s. 23–41.
- KĄDZIEŁA J., *Pojęcie „bonum commune” na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne I (1960), s. 119–142.
- MADIRAN J., *Sprawiedliwość społeczna*, [online] <https://myslkonserwatywna.pl/jean-madiran-o-sprawiedliwosci-spoecznej-czesc-i/>, [dostęp: 26.08.2025].

³¹ Na ten aspekt polityki zwrócił uwagę Ryszard Legutko w swojej obszernej pracy o Sokratesie. Zob. LEGUTKO R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2013.

- PROKOP M. M., *Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu*, [online:], <https://ekspedyt.org/2017/08/13/filozofia-zla-w-ujeciu-tomasza-z-akwinu/#:~:text=Zgodnie%20z%20ni%C4%85%20Tomasz%20z%20Akwinu%20twierdzi%3A%20dobro,wi%C4%99c%20dotkn%C4%85%C4%87%20zar%C3%B3wno%20dobro%20aktualne%20jak%20i%20potencjalne>, [dostęp: 24.08.2025],
- REMBIERZ M., *Osoba i jednostka* [W] P. Świerszcz (red.), *Etyka polityczna*, 2021, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, s. 125–145.
- SKARBK W. W., *Arystotelesowska koncepcja sprawiedliwości* [W:] *Filozofia dla prawników*, Warszawa, Wydawnictwo Prawnicze, 2021, s. 89–99 [dostęp: 22.08.2025], [online]: <https://9lib.org/article/arystotelesowska-koncepcja-sprawiedliw%C5%9Bci.zkw08x3e>
- SURZYN J., *Sprawiedliwość* [W:] P. Świerszcz (red.), *Etyka polityczna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2012, s. 89–107.
- SZAJA A., *Polska niesprawiedliwość* [W:] J. Hudzik, H. Woźniak (red.), *Sfera publiczna*, Lublin, Wydawnictwo UMCS, 2006, s. 405–411. [online], [Phttps://repozytorium.umk.pl/server/api/core/bitstreams/2a87d0d3-e3e5-4180-a489-64ae75f147c6/content%5C](https://repozytorium.umk.pl/server/api/core/bitstreams/2a87d0d3-e3e5-4180-a489-64ae75f147c6/content%5C)
- WESOŁY W., *Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych*, Forum Teologiczne 2010, 11, s. 113–125, [online], https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/forum-teologiczne/2010-tom-11/forum_teologiczne-r2010-t11-s113-125.pdf, [dostęp: 20.08.2025].
- ZIĘBA W., *Metafizyczny sens osoby i jej relacja do podmiotu. Rekonstrukcja ujęcia Mieczysława A. Krąpca i Karola Wojtyły*, Tarnowskie Studia Teologiczne, 40 (2021) nr 2, s. 137–156; [online] *Metafizyczny sens osoby i jej relacja do podmiotu. Rekonstrukcja ujęcia Mieczysława A. Krąpca i Karola Wojtyły* | Tarnowskie Studia Teologiczne, [dostęp: 25.08.2025].

Ethics in politics

– should moral principles be present in political actions?

Summary: This review article analyzes three entries in the Dictionary of Political Ethics. Essays are devoted to the following topics: justice, good, and the person and the social unit. A brief discussion of the characteristics and their evaluation, as well as supplements, is provided. The supplements concern social justice, the common good, and relational conceptions of the person, including the ethics of protecting persons. Subsequent chapters with the same title as the aforementioned topics are devoted to these issues. The article is written from the perspective of classical philosophy. Attention is drawn to the origins of social justice and the concept of general justice, a distinction is made between the common good (of all humanity) and the good of individual communities, and attention is drawn to the modern contributions and contributions of modern philosophers to the development of a philosophy of the person as an alternative to traditional philosophical anthropology. The ethics of protecting persons not only assumes a personalist foundation for ethics but also formulates moral recommendations that protect and build interpersonal relationships, which are being replaced by economic relationships and mutual interest.

Keywords: political ethics, social justice, common good, community good, human person