

Piotr Mazurkiewicz

Polityka i moralność – między cynizmem a moralizmem

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 6/2, 151-158

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. PIOTR MAZURKIEWICZ

POLITYKA I MORALNOŚĆ – MIĘDZY CYNIZMEM A MORALIZMEM

Czy można uprawiać politykę, nie brudząc sobie rąk? Odpowiedź na to pytanie wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla chrześcijanina. Gdybyśmy bowiem stwierdzili, że zajmowanie się polityką jest nieuchronnie związane z rezygnacją z własnego sumienia, oznaczałoby to zarazem, że chrześcijanin powinien trzymać się od niej z daleka. Jeśli nawet rozsądek kazałby mu uznać, że istnienie w społeczeństwie polityków jest absolutnie konieczne, traktowałby ich podobnie jak wynajętych za godziwą zapłatę śmieciarzy – niezbędnych w wielkim mieście, a jednak omijanych z daleka. Z takim podejściem do spraw państwa spotykamy u św. Augustyna, gdy pewien jego typ – taki, w którym brak sprawiedliwości, a rządzący kierują się jedynie żądzą podboju i chciwości – określa mianem *unum magnum latrocinium*.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że w praktyce politycy często posługują się niemoralnymi środkami. Jesteśmy świadkami wielu afer korupcyjnych, obyczajowych skandali, niedotrzymanych przedwyborczych obietnic. Paradoksalnie, kłamstwo wspierane jest właśnie przez tę formę państwa, którą ogromna większość ludzi uważa za najlepszą, tzn. przez demokrację. W tym samym jednak czasie Kościół głosi, że świeccy – zwłaszcza w demokracji – nie mogą rezygnować z udziału w polityce. Jest to prawo i obowiązek, który dotyczy wszystkich i każdego¹. Ten nakaz uczestniczenia w życiu politycznym wynika z przekonania, że polityka nie tylko może być czysta, ale że jest to jedna z dróg uświęcania człowieka².

Spółczesność na ogół oczekuje od polityków skuteczności w działaniu i na jej podstawie udziela im swoistego absolutorium. Wielu zaś polityków –

¹ Por. Jan Paweł II. *Christifideles laici*, n. 42, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków 1996. s. 427.

² Por. Paweł VI, *Octogesima adveniens*, n. 46. w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski. Rzym-Lublin 1996. cz. 2, s. 73.

ale także wyborców – jest przekonanych, że aby być skutecznym w tej sferze aktywności człowieka, trzeba pozbyć się moralnych skrupułów, które politykowi utrudniają jedynie życie i krępują jego swobodę podejmowania decyzji. Politycy wszak mają do czynienia z ludźmi takimi jacy są, tzn. potencjalnie złymi, z kłamcami i oszustami, z podlegającymi gwałtownym namiętnościom egoistami. Aby zatem zapanować nad skłonnością do przemocy u innych, sami muszą być gotowi użyć przemocy i podstępów. Aby zabezpieczyć społeczeństwo przed ludźmi bez sumienia, sami muszą być gotowi na ołtarzu polityki złożyć ofiarę ze swojego sumienia. Polityk może tego dokonać z bólem serca, w przekonaniu, że czyni to w imię jakichś wyższych racji czy wartości, ale musi to uczynić nieuchronnie³.

Docieramy w ten sposób do istoty problemu: czy ludzie, którzy biorą na siebie ten wielki ciężar odpowiedzialności za losy tak wielu wolno nam oceniać według tych samych kryteriów moralnych, co pozostałych? Czy polityk, który posługuje się dwuznacznymi etycznie metodami – z punktu widzenia zwyczajnych obywateli – ma prawo żyć w przekonaniu o jakiejś swojej wyższej prawości? Czy istnieje zatem podwójna miara w moralności: jedna dla polityków, druga – dla normalnych ludzi, moralność celów i moralność środków?

W nauczaniu Kościoła odnajdujemy skierowaną do wiernych przestrożę, iż w ich życiu „nie może być dwóch równoległych nurtów: z jednej strony tak zwanego życia «duchowego» z jego własnymi wartościami i wymogami, z drugiej tak zwanego życia «świeckiego», obejmującego rodzinę, pracę, relacje społeczne, zaangażowanie polityczne i kulturalne”⁴. Specyfika powołania człowieka sprawia, że zasady te muszą być stosowane w odmiennych okolicznościach. W każdej sytuacji i w odniesieniu do każdego człowieka są to jednak te same normy. Nie istnieje więc sumienie polityka różne od sumienia zwykłego człowieka, lecz wszystkich obowiązuje jedna miara. Również w przypadku polityka nie może więc być jakiejś dychotomii między wiarą a życiem. Jednych reguł, którymi kierowałby się w sprawach państwa i przeciwnych, które stosowałby wobec bliskich. Etyka bowiem to nie dorożka, do której się wsia-da i z której się wysiada w dowolnej chwili.

Kolejny problem, to kwestia: czy skuteczność stanowi główne kryterium oceny działań polityka? Polityka to niewątpliwie *praxis*, technika sprawowania władzy. Stąd uzasadnione jest ocenianie polityków w kategoriach sprawności działania. Jak mówi przysłowie: dobrymi chęciami jest piekło wybrukowane. Powstaje jednak pytanie, czy jest to jedyne i najważniejsze kryterium

³ „Polityka jest taką zbrodnią i hańbą, że lepiej, aby jeden człowiek wziął na siebie całą tę hańbę” – tak streszcza poglądy Kirejewskiego Aleksander Wat (Mój wiek. Pamiętnik mówiony, red. Cz. Miłoś, t. I. London 1977, s. 83n).

⁴ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 59. s. 466.

oceny. Gdyby bowiem tak było, to za ideał polityka mógłby uchodzić np. Josif Wissarionowicz Stalin, który z pewnością rządził długo i skutecznie.

Postawienie na pierwszym miejscu kryteriów pragmatycznych związane jest z potraktowaniem polityki jako swoistej religii, mającej za zadanie uporządkowanie całości ludzkiego życia, udzielenie odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka. Państwo postrzegane jest wówczas jako swoiste bóstwo, któremu należy podporządkować wszystko, łącznie z sumieniem. Wkraczając w rzymski świat chrześcijaństwo zakwestionowało rozumienie państwa jako swoistego *totum*, które ma ogarnąć wszystkie dziedziny ludzkiego życia, zaspokoić wszystkie marzenia i nadzieje człowieka⁵. Zaprotestowało przeciwko absolutyzacji czasu, która prowadzi do postawienia przed polityką zadań, jakich nie można zrealizować w pełni na ziemi. Polityka jest tylko jedną z dziedzin ludzkiego życia i to nie najważniejszą. Takie podejście do zagadnień politycznych zdejmuje z ramion polityka brzemień, którego on nie jest w stanie unieść. Uwalnia go od polityki opartej na mitach i osadza jego wysiłki w sferze racjonalnej. Polityka bowiem nie stanowi narzędzia zbawienia człowieka.

Chrześcijaństwo, zakreślając zakres kompetencji polityki – ale uznając jednocześnie jej autonomię wobec sfery religijnej – głosi konieczność podporządkowania polityki kryteriom etycznym, swoiste pierwszeństwo moralności względem polityki. Według dobrze znanej definicji polityki przypomnianej przez Jana Pawła II, jest ona „roztropną troską o dobro wspólne”⁶. Roztropność to podstawowa cnota, jakiej wymaga się od polityka. „Sprawę [...] oceny – pisze Jan XXIII – czy odpowiednia chwila już nadeszła, czy też nie, a ponadto ustalenie, jakimi metodami i w jakim stopniu należy wspólnie dążyć do osiągnięcia rzeczywistych korzyści w dziedzinie życia społeczno-gospodarczego, w dziedzinie nauki czy administracji publicznej – może rozstrzygać jedynie *roztropność* (podkr. P.M.), która kieruje wszystkimi cnotami rządzącymi życiem tak jednostek, jak społeczności”⁷.

Roztropność, którą Arystoteles nazywa mądrością praktyczną, jest cnotą intelektualną z grupy cnot praktycznych, pozwalającą rozpoznać, co w danej sytuacji jest dobre i słuszne. Nazywana jest niekiedy sumieniem sytuacyjnym. Zawiera w sobie dwa wymiary: roztropne jest to, co dobre (a zatem zgodne z zasadami etyki), a zarazem to, co słuszne (a więc zgodne z regułami umiaru,

⁵ Por. J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*. Poznań-Warszawa 1990, s. 197.

⁶ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, n. 20, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 195.

⁷ Jan XXIII, *Pacem in terris*, n. 160, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. red. M. Radwan, L. Dyczewski, L. Kamińska, A. Stanowski. Rzym – Lublin 1996, cz. I, s. 398.

tnz. możliwe w danej sytuacji do przeprowadzenia)⁸. Poprzez ową słuszność wprowadzone jest kryterium skuteczności. Polityka bowiem to sztuka osiągnięcia tego, co dobre i możliwe. Dążyć do realizacji tego, co wydaje się w danych okolicznościach niemożliwe jest krokiem politycznie chybnym. W takich zatem, wynikających z roztropności, podwójnych kategoriach – sumienia i skuteczności – powinniśmy oceniać polityków. Pytać o ich poziom etyczny, ale również o kompetencje zawodowe – w tym także o zdolność do realistycznej oceny sytuacji⁹.

Należy zastanowić się także nad tym, jakie konsekwencje pociągałoby za sobą zwolnienie polityków z obowiązku zachowania norm moralnych – jak chciał N. Machiavelli – w imię jakichś wyższych racji. Zgoda na wprowadzenie podwójnej moralności byłaby równoznaczna z uznaniem podziału ludzi na dwie kategorie: tych, którzy posiadają wyższą świadomość czy wiedzę i zwykłych obywateli. Ten związany z gnozą podział znany dobrze z okresu totalitaryzmu. Komuniści – we własnym mniemaniu – posiadali wgląd w ogólne prawa rozwoju człowieka i społeczeństwa, który uprawniał ich do stosowania wszelkich środków *perswazji* wobec ludzi stojący w poprzek nieuniknionych procesów historycznych. „Gdy ludzie sądzą, że posiadli tajemnicę doskonałej

⁸ W Arystotelesowskiej teorii cnót doktryna środka (*mesotes*) odgrywa istotną rolę. Stan pośredni, środek, nie stanowi jednego ściśle określonego punktu pomiędzy skrajnościami, lecz przybiera różne wartości dla różnych osób i w różnych okolicznościach. Co jest umiarkowane dla atlety, może takim nie być dla osoby prowadzącej siedzący tryb życia. Nie chodzi zatem o „środek samej rzeczy, lecz środek ze względu na nas” (EN, B 6, 1106 a 26 – b 7). Cnota etyczna jest zatem wypośrodkowaniem pomiędzy dwoma wadami, z których jedna grzeszy brakiem, a druga nadmiarem. Wypośrodkowanie nie jest jednak zgodą na przeciętność, lecz jej przeciwieństwem. „Słuszny środek” jest bowiem wzniesieniem się ponad skrajności, jest jakby „szczytem”, to znaczy najwyższym punktem z uwagi na możliwość realizacji wartości. Chociaż cnota jest po środku, to, jeśli jednak chodzi o to, co najlepsze i co dobre, jest ona czymś skrajnym” (EN, B 6, 1107 a 6-8). „I tak obawiać się – pisze Arystoteles – być odważnym, pożądać, gniewać się, litować się i w ogóle radować się i smuć się można i zbytnio i za mało, a w obu tych wypadkach niewłaściwie; doznawać zaś tych namiętności we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we właściwy sposób – to właśnie jest drogą zarówno środkową, jak i najlepszą, i to też jest istotną cechą dzielności [cnoty] etycznej” (EN, B 6, 1106 b 18-18). Rozpoznanie następuje tutaj intuicyjnie, a nie na drodze ścisłego rozumowania.

⁹ Jan Paweł II kieruje jednak również pewne konkretne wymagania pod adresem polityków: „Sprawowanie władzy politycznej winno mieć za podstawę ducha służby, gdyż tylko on, w połączeniu z konieczną kompetencją i skutecznością działania decyduje o tym czy poczynania polityków są «jawne» i «czyste», zgodnie z tym, czego – zresztą słusznie – ludzie od nich wymagają. Pobudza to do otwartej walki i zdecydowanego przezwyciężenia takich pokus, jak nieuczciwość, kłamstwo, wykorzystywanie dóbr publicznych do wzbogacenia niewielkiej grupy osób lub w celu zdobywania popleczników, stosowanie dwuznacznych lub niedozwolonych środków dla zdobycia, utrzymania bądź powiększenia władzy za wszelką cenę” (Jan Paweł II, *Christifideles laici*, n. 42, s. 428-429).

organizacji społecznej, która eliminuje zło – pisze Jan Paweł II – sądzą także, iż mogą stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Polityka staje się wówczas «świecką religią», która ludzi się, że buduje w ten sposób raj na ziemi¹⁰. Taki sposób myślenia o człowieku wynika z pogardy wobec ludzi i w konsekwencji prowadzi do totalitarnej pokusy. W nowożytnej tradycji politycznej związany jest on z filozofią Tomasza Hobbes'a, który postrzegał ludzką społeczność na podobieństwo stada drapieżnych wilków potrzebujących treserskiego bata, aby się nawzajem nie pozagryzać. Wyeliminowanie z polityki kryteriów etycznych ściśle związane jest zatem z przyjęciem określonej antropologii.

Jeśli uznamy, że ludzie są równi w godności, powstaje pytanie: na jakiej zasadzie jakaś grupa ludzi ma decydować o tym, co mam prawo wiedzieć, a czego nie? Dlaczego pewne istotne mechanizmy funkcjonujące w świecie polityki mają być jawne, a inne odkryte tajemnicą? Kto o tym decyduje i od kogo otrzymał takie uprawnienie?

„Człowiek jest przede wszystkim istotą, która szuka prawdy” – czytamy w *Centesimus annus*¹¹. Posługiwanie się kłamstwem w polityce jest równoznaczne z naruszeniem jednego z istotnych praw człowieka – prawa do prawdy. Tam, gdzie jest kłamstwo, naruszona jest zatem zasada demokracji, gdyż nie jest uszanowana godność człowieka. Trzeba to mocno podkreślić, że demokracja jest ściśle powiązana z dążeniem do życia w prawdzie i – w konsekwencji – z jawnością życia publicznego.

Podejmowanie decyzji politycznych we współczesnym świecie wymaga niewątpliwie wysokich kompetencji, jakich nie posiada przeciętny wyborca, a często również sam polityk, który niejednokrotnie musi uciekać się do opinii ekspertów. Próba tłumaczenia każdorazowo motywów działań politycznych jest czasochłonna i oczekiwanie na udzielenie przez społeczeństwo zgody na działanie bardzo utrudniałoby sprawowanie rządów. Ponieważ element czasu w polityce pełni istotną rolę, ideałem rządów demokratycznych nie jest demokracja bezpośrednia. Politycy muszą więc działać na własną odpowiedzialność na mocy otrzymanego kredytu zaufania. Rozliczani są dopiero po upływie kadencji z całości swoich działań politycznych. Aby demokracja mogła właściwie funkcjonować, liderzy – jak podkreśla Fred Harris – powinni zachować *profiles de courage*, odważnie brać sprawy w swoje ręce, „prowadzić” opinię publiczną, a nie zawsze tylko i wyłącznie jej słuchać¹². Powinni być reprezentantami jej długofalowych interesów, a nie tylko chwilowego stanowiska w danej kwestii. Stają więc niejednokrotnie wobec konieczności wyboru

¹⁰ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 25, s. 653.

¹¹ Tamże, n. 49, s. 689.

¹² Por. F. Harris, *Etyka w polityce*. Kraków 1997, s. 98.

między głosowaniem zgodnie z sumieniem, a głosowaniem tak, aby pozostać politykiem, to znaczy nadal być wybieranym. Demokratyczny porządek polityczny wydaje się więc sprzyjać selekcji pewnego typu polityka – polityka dostosowującego się do gustu swoich wyborców. Jego doradcą nie jest już etyk czy filozof – jak chciał Platon – ale specjalista od demoskopii, reklamy czy aranżer debat telewizyjnych. Tu chyba ujawnia się różnica między politykiem „przeciętnym”, a mężem stanu, który podejmując polityczne decyzje, poddając się osądowi wyborców oraz zabiegając o ich poparcie nie próbuje przypodobać się elektoratowi, nie ucieka się do demagogii, lecz ma odwagę apelować do zdolności racjonalnych człowieka.

Jak wygląda wzajemny związek między etyką a skutecznością działań politycznych? Wydarzenia roku 1989 przez Jana Pawła II postrzegane są jako swoista rewolucja etyczna. Analizując ich przebieg w encyklice *Centesimus annus* Papież pisze, że są one „przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność”¹³. Zdaniem zatem Papieża lekceważenie zasad moralnych wpisanych w sumienie człowieka jest nie tylko niedozwolone z punktu widzenia etycznego, ale również praktycznie niemożliwe.

„Wydawało się – pisze Jan Paweł II – że porządkiem europejskim, który wyłonił się z drugiej wojny światowej i został usankcjonowany przez *układy jałtańskie*, mogła wstrząsnąć jedynie kolejna wojna. Tymczasem został on przewyciężony wysiłkiem ludzi, którzy nie uciekali się do przemocy, zaś odmawiając konsekwentnie ustąpienia przed potęgą siły, zawsze umieli znaleźć skuteczne formy świadczenia o prawdzie. Taka postawa rozbroiła przeciwnika, gdyż przemoc musi się zawsze usprawiedliwiać kłamstwem, przybierać fałszywe pozory obrony jakiegoś prawa czy odpowiedzi na czyjąś groźbę”¹⁴.

Według Jana Pawła II jedyną skuteczną długofalowo polityką jest polityka oparta na mocnym fundamencie etycznym. Kłamstwo – jak głosi przysłowie – ma krótkie nogi. Perspektywa chwilowego sukcesu może wystarczać poszczególnym politykom, czy jednak przyjęcie jej jest racjonalne z punktu widzenia partii politycznych?

Papież ostrzega współczesnych także przed poważnymi konsekwencjami rezygnacji z zasad etycznych w polityce. W *Centesimus annus* wyraża on przekonanie, że „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹⁵. Jeżeli bowiem odsuwa się na bok kryteria etyczne w ocenie polityki, nie istnieje już żadna inna, poza siłą, racja, na którą można by się było powołać odwołując się od decyzji politycznych uważanych za niesprawiedliwe.

¹³ Jan Paweł II. *Centesimus annus*, n. 25, s. 652.

¹⁴ Tamże, n. 23, s. 651.

¹⁵ Tamże, n. 46, s. 683.

Ten sposób uprawiania polityki prowadzi do zniechęcenia ludzi, wycofywania się ich z polityki, a w konsekwencji do paraliżu demokratycznych instytucji.

Innym niebezpieczeństwem powstającym na styku etyki i polityki, przed którym przestrzegał Jacques Maritain, jest hipermoralizm polityczny, nie lepszy – jego zdaniem – od politycznego amoralizmu¹⁶. Pojawiają się tu bowiem dwie możliwości nadużycia: problem wykorzystywania moralności jako broni politycznej oraz moralizatorstwa jako politycznego awanturnictwa.

Walka polityczna często prowadzona jest przy użyciu argumentacji moralnej, która jest jednym ze skuteczniejszych, dostępnych politykom oręży. Interwencję zbrojną uzasadnia się zatem troską o zachowanie pokoju, ekonomiczne embargo usprawiedliwia się chęcią obrony demokracji i praw człowieka, próbę przewrotu – niemoralnością dyktatora, przeciwnika politycznego przedstawia się jako przestępcę lub próbuje się go zdyskredytować moralnie w sferach życia odległych od polityki. Przy czym moralność może być tylko przykrywką własnych interesów, służyć ukryciu braku wiedzy, stwarzać iluzję kompetencji. Zasady moralne mogą więc stać się narzędziem realizacji partykularnych interesów, mogą wymuszać na polityce decyzje sprzeczne z polityczną czy ekonomiczną racjonalnością¹⁷. Mogą także być sprowadzone do wykorzystywanego demagogicznie argumentu w dyskusji prowadzonej bez poczucia odpowiedzialności za wynikłe z niej bliższe i dalsze konsekwencje. Stąd pojawiający się postulat wyzwolenia polityki z nadmiaru moralności. Oczekiwanie, iż także w tej dziedzinie będziemy potrafili znaleźć właściwą miarę – środek pomiędzy cynizmem a moralizmem.

Uwolnienie przez chrześcijaństwo polityki od irracjonalnych mitów, od dążenia do zbawienia człowieka, otwiera możliwości kompromisu w polityce. „Wołanie o to, co wielkie, ma pozór czegoś moralnego – pisze kard. Joseph Ratzinger – ograniczanie się do tego, co możliwe, wydaje się natomiast odwróceniem od namiętnego dążenia do rzeczy wielkich moralnie, pragmatyzmem ludzi małodusznych. W rzeczywistości jednak moralność polityczna polega właśnie na tym, by oprzeć się szermowaniu wielkimi hasłami, przez które zaprzepaszcza się ludzkość i jej szanse. Moralne jest nie awanturnicze moralizowanie, które chce samo czynić to, co należy do Boga, ale rzetelność, uczciwość, która przyjmuje miarę człowieka i zgodnie z nią czyni jego dzieło. W sprawach politycznych nie bezkompromisowość, lecz kompromis jest prawdziwą moralnością”¹⁸. Zaciekłość jest zaprzeczeniem roztropności. W polityce bowiem istnieją także uzasadnione różnice poglądów – również między chrześcijanami. Zadaniem zaś polityków jest dążenie do wypracowania opar-tego na wartościach *consensusu*.

¹⁶ Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*. Kraków 1993, s. 70.

¹⁷ Por. Z. Krasnodębski, *Polityka i moralność – w ogóle, u nas i gdzie indziej*. „Znak”. R 1997, nr 7, s. 8

¹⁸ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 198.

LA POLITIQUE ET LA MORALITÉ – ENTRE LE CYNISME ET LE MORALISME

Résumé

La pratique des sociétés démocratiques fait que les électeurs acceptent de plus en plus l'existence de la rupture des liens entre la politique et l'éthique. Les hommes politiques rendent compte de leur activité suivant le critère de l'efficacité, tandis que les questions de conscience passent au second plan. Cette triste acceptation du cynisme dans la sphère de la vie publique a pour conséquence – dangereuse pour l'avenir – que de plus en plus de personnes renoncent à en assumer la responsabilité.

La contestation de la séparation de la politique et de l'éthique fait naître parfois des attitudes extrêmes à polarité opposée. Au nom de la fidélité aux principes abstraits, on rejette toutes les solutions réelles proposées par les hommes politiques. L'attitude intransigeante ainsi perçue peut donner accès au pouvoir aux aventuriers politiques qui invoquent à chaque occasion les arguments éthiques. Et la moralité ne peut servir qu'à masquer leurs propres intérêts, créer une illusion de compétence tandis que les décisions prises peuvent être contraires à la rationalité politique ou économique.

D'après *la définition* de la politique, formulée par Jean-Paul II, la politique c'est *la sage sollicitude pour le bien commun*. La sagesse est une vertu intellectuelle permettant de reconnaître ce qui, dans la situation donnée, est bon et juste. La politique donc – suivant le réalisme du pape – est un art permettant d'acquérir ce qui est bon et possible.