Rozdział II

Ewolucja idei dobra wspólnego

1. Rozważania wstępne

> Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości[457].
>
> *Jan Paweł II*

> Prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzki był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra[458]
>
> *Platon*

Koncepcja *bonum commune* ma swoją długą historię w metafizyce, teologii i myśli politycznej[459]. Zgodnie z powszechnie przyjętym w katolickim nauczaniu społecznym poglądem godność osoby ludzkiej i dobro wspólne to zagadnienia fundamentalne[460]. Głoszone są jednak poglądy, że leżące u podstaw polityki pojęcie dobra wspólnego[461] (*bonum commune*) w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku pozostawało na marginesie zainteresowań nawet katolików[462]. Walter J. Burghardt zauważył, że chociaż idea dobra

---

[457] Jan Paweł II, encyklika *Centesimus annus…*, 34.

[458] Platon, *Państwo*, [w:] *Platona Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, t. I, przełożył oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, ks. VII, 519 e.

[459] James V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society…*, s. 204.

[460] Tak też M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition…*, s. 1, który stwierdził wprost: „In Catholic social teaching, there are two themes which serve as foundational pillars for social thought and action. One theme is the dignity of the human person. […] The other central theme is the common good". Por. też: R.W. Rousseau SJ, *The Great Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II*, Greenwood Press, Westport, Connecticut 2001, s. 6.

[461] Tak P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 5.

[462] Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 11. Odmienne stanowisko prezentuje ks. Stanisław Kowalczyk, którego zdaniem marginalizacja idei *bonum commune* miała miejsce

wspólnego jest kluczowym dla życia całej ludzkości aspektem sprawiedliwości, to w XXI wieku znalazła się ona w tarapatach[463]. W przekonaniu, chyba nie do końca słusznym, Pawła Śpiewaka[464] dzisiaj egzystuje ono tylko w nauce społecznej Kościoła katolickiego, oraz w pismach kilku mniej znanych filozofów, a nie ma go w koncepcjach liberałów i teoriach demokracji[465]. Odmienne stanowisko zajął Michael Novak, dowodząc przekonująco, że tradycja liberalna zawiera w sobie oryginalne i głębokie pojęcie dobra wspólnego[466]. Ten amerykański teolog, politolog i ekonomista podjął niezmiernie ambitną próbę (*Free Persons and the Common Good*, 1989) opracowania liberalnej koncepcji dobra wspólnego w kontekście w głównej mierze katolickim[467]. W innej swojej pracy Novak argumentował, chyba trafnie, że chociaż Kościół katolicki XIX i XX stulecia występował przeciwko liberalnej ideologii, to z czasem zaczął popierać moralną skuteczność instytucji liberalnych, konkretnie zaś „instytucje praw człowieka", a nawet zaczął udzielać poparcia demokratycznym instytucjom i gospodarce rynkowej[468].

Bez wątpienia szersze ustosunkowanie się, a tym bardziej przedstawienie jednoznacznych ustaleń w kwestii *liberalizm–katolicyzm–dobro wspólne* jest zadaniem niezwykle kuszącym, jednakowoż w tym miejscu pragniemy jedynie zasygnalizować problem, który godzien jest głębokich odrębnych studiów[469]. Warto tylko skrótowo wskazać w tej

---

na przełomie XIX i XX stulecia, a od lat trzydziestych ubiegłego wieku pojęcie to stało się przedmiotem rozległych badań, por. ks. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 232. Na poparcie swojego stanowiska ks. Kowalczyk przytacza argument, że na temat dobra wspólnego pisali tacy uczeni katoliccy, jak: R. Lindhart, E. Kurz, E. Welty czy J. Maritain, por. *ibidem*, s. 240. Wydaje się, iż argumenty ks. Kowalczyka nie są do końca przekonujące.

[463] W.J. Burghardt, *Sprawiedliwość. Globalna perspektywa*, Kraków 2006, s. 34.

[464] Krystian Complak rozważaniom dotyczącym dobra wspólnego poświęcił część II swojej pracy *Normy pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, Wrocław 2007, s. 47–136. Wzmiankowana rozprawa jest klasyczną pozycją z dziedziny prawa konstytucyjnego.

[465] P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*…, s. 5. Autor ten do „mniej znanych filozofów" zaliczył Yves'a R. Simona i Bernarda de Jouvenela. Znamienne, że Śpiewak nie wymienił żadnych prac tych autorów. Po polsku ukazały się w ostatnich latach dwie prace Simona: *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993, oraz *Ogólna teoria władzy*, Kraków 1998. Obie pozycje zawierają rozważania na temat dobra wspólnego. Pewne światło na analizowaną problematykę rzuciła wydana niedawno praca pod red. B. Hodgsona, *The Invisible Hand and the Common Good*, New York 2004, będąca pokłosiem konferencji zorganizowanej w 2002 r. na uniwersytecie Trent w Kanadzie.

[466] M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*…, s. 11. Zdaniem Novaka pierwsi liberałowie często posługiwali się terminami „dobro publiczne" czy „ogólny dobrobyt".

[467] Novak wymienia trzy zasadnicze powody takiego ujęcia: 1) to z katolickiej tradycji, która stała na straży wkładu starożytności i średniowiecza w naszą cywilizację, wyłaniały się współczesne koncepcje osoby i dobra wspólnego, 2) niemal piąta część ludzkości podlega wpływowi katolickiej tradycji intelektualnej, 3) splatanie tradycji katolickiej z liberalną ma wielkie znaczenie dla ubogich świata. W przekonaniu tego autora pojęcie dobra wspólnego odnosi się dzisiaj głównie do porządku ekonomicznego, *ibidem*, s. 12 i 17.

[468] M. Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła. Nauczanie społeczne Kościoła a instytucje liberalne*, Poznań 1993, s. 23.

[469] Odniesiemy się do tej intrygującej kwestii jeszcze niejednokrotnie w dalszych rozważaniach. Warto zauważyć, że James Madison w *The Federalist Papers nr 10* cztery razy używa terminu „dobro wspólne", por. *Eseje polityczne federalistów*, Numer 10, Kraków 1999, s. 87, 90, 91, 92. Por. też: *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Policy*, R.B. Douglass, D. Hollenbach (eds.), Cambridge

materii kapitalne rozważania Alejandro Antonio Chafuena, który przekonująco wywodzi, że w koncepcjach późnych scholastyków idee społeczeństwa, władzy, praw człowieka czy dobra wspólnego są bardzo podobne do idei głoszonych przez współczesnych nam zwolenników wolnego społeczeństwa[470]. Możemy też przypomnieć stanowisko Thomasa Hilla Greena (1836–1882), angielskiego filozofa politycznego, myśliciela liberalnego[471], który pragnął pogodzić liberalizm z idealistyczną metafizyką oraz zastąpić indywidualizm Johna Locke'a i Johna Stuarta Milla zbliżoną do organicystycznej teorią związków pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Hill stwierdził wprost „państwo jest instytucją służącą do urzeczywistniania dobra wspólnego"[472].

W trafnej ocenie Pawła Śpiewaka pojęcie dobra wspólnego sytuuje społeczność wobec pewnego wzoru życia godnego, który w rzeczywistości nigdy nie zostanie zrealizowany, ale umożliwia stworzenie modelowego wzorca zarówno dla rzeczy, jak i dla wartości. Dzięki temu możemy mówić o ideałach sprawiedliwości, odwagi czy mądrości. Chociaż liberalizm unika definicji wartościujących, dobro wspólne pozwala na prawidłowy rozwój państwa. Z tych względów jesteśmy uprawnieni, by mówić o dobru wspólnym jako o pewnej idei ożywiającej działania społeczne, a nie tylko o pewnym porządku proceduralnym[473].

Pojęcie dobra wspólnego, jak słusznie podkreślił S. Uniobong Udoidem, jest jedną z najtrudniejszych do wyjaśnienia koncepcji w dziejach politycznych człowieka[474], a jego istotne i najgłębsze wymiary nie mogą zostać ujęte w precyzyjne kategorie doktrynalne[475]. Pojęcie i zasada dobra wspólnego są nie tylko przedmiotem sporu, ale dla wielu jest

---

University Press, Cambridge 1994. Na gruncie polskim o kwestiach dotyczących stosunku katolicyzmu do liberalizmu por. B. Szlachta, *Katolicyzm–liberalizm: obszary dialogu i konfliktu*, [w:] *idem*, *Wokół katolickiej myśli politycznej*, Kraków 2008, s. 165–195.

[470] A.A. Chafuen, *Chrześcijanie za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*, Kraków 2002, s. 184–185. Autor ten pisze wprost: „zważywszy, że polityka zmierzająca do dobra wspólnego nie powinna nigdy występować przeciwko porządkowi naturalnemu i prawom człowieka, scholastycy bronili praw Indian amerykańskich do posiadania własności, prawa do handlu, a także wyboru własnej władzy". Chafuen zestawia poglądy Domingo de Soto (1494–1560), który głosił, że ogólny dobrobyt jest ważniejszy od indywidualnego interesu, z poglądami Ludwiga von Misesa, wywodzącego, iż „polityka liberalizmu jest polityką dobra wspólnego, polityką podporządkowania interesów osobistych powszechnemu dobrobytowi". Por. też: L. von Mises, *Socialism*, Indianapolis 1981, s. 456. Nie dysponuję oryginalnym, niemieckim tekstem Misesa i stąd mam pewne wątpliwości, czy amerykański tłumacz wiernie oddał jego myśli. W innej swojej pracy Mises stwierdził: „Poświęcenia, które jednostka musi ponosić dla dobra społeczeństwa, są jej wynagradzane z nawiązką […]. Poświęca ona mniejszą korzyść, aby zyskać więcej w przyszłości", *idem*, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, Warszawa 2007, s. 126.

[471] Por. J. Tully, *Ethical pluralism and classical liberalism,* [w:] *The Many and the One: Religious and Secular Perspectives on Ethical Pluralism in the Modern World*, R. Madsen, T.B. Strong (eds.), Princeton University Press, New York 2003, s. 78.

[472] T. Hill Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Kitchener, Ontario 1999. Autor ten zauważył: „But, it will be said, we are here again falling back on our unproved assumption that the state is an institution for the promotion of a common good", *ibidem*, s. 124. W pracy tego liberalnego myśliciela pojęcie *common good* występuje 79 razy.

[473] P. Śpiewak, *Dobro wspólne a liberalizm*, „Przegląd Polityczny" 1993, nr 19/20, s. 23.

[474] S. Uniobong Udoidem, *Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy*, University Press of America, Lanham, Maryland 1988, s. 87.

[475] J. Mazur OSPPE, *Katolicka nauka społeczna. (Skrypt dla studentów teologii)*, Kraków 1992, s. 170.

to pusta formuła, której w przeszłości często nadużywano w celu ukrycia przestępczych działań rządów, a współcześnie jest nadużywana do celów propagandowych[476]. Józef Majka wyraził pogląd, że pojęcie dobra wspólnego odgrywa tak ważną rolę w chrześcijańskiej filozofii społecznej oraz w całym porządku społeczno-moralnym, a jednocześnie jest tak trudne do zdefiniowania, że należy je rozpatrywać w perspektywie historycznej[477]. Wydaje się, iż przedstawienie idei *bonum commune* w perspektywie historycznej, dla jej lepszego zrozumienia, jest w pełni uzasadnione.

Co do samego terminu „dobro wspólne", podać można cały szereg jego równoważnych desygnatów: dobro powszechne[478], dobro pospólne[479] pożytek ogółu, dobro społeczne, wspólny interes, wspólny pożytek, szczęście ogółu, interes ogółu, dobro publiczne[480], ogólny dobrobyt[481]. Jeszcze dalej idzie M. Novak, dowodząc, że takie pojęcia, jak cnota obywatelska, duch publiczny, służba publiczna czy duch obywatelski, określają pewne elementy tego, co wcześniej zawarte było w pojęciu dobra wspólnego[482].

W ocenie Vittorio Possentiego, rozważając tak delikatną materię, jak *bonum commune*, poruszamy się po wąskiej kładce, gdzie z jednej strony dostrzegamy roszczenie, aby określenie tego, co jest dobrem, należało wyłącznie do konkretnej jednostki, z drugiej zaś założenie, że społeczeństwo bez żadnej idei dobra wspólnego musi się rozpaść[483].

---

476 Tak B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 43. Wydaje się, że ocena Sutora jest nieco wyolbrzymiona.

477 Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 143.

478 To określenie często pojawia się w pierwszym polskim tłumaczeniu fundamentalnej dla papieskiego nauczania społecznego encykliki Leona XIII *Rerum novarum* z 15 V 1891 r., por. *Rerum novarum, Jego Świątobliwości Leona, z opatrzności Bożej papieża XIII, encyklika o robotnikach z 15 maja 1891 r.* Osobne odbicie z „Notyfikacyj" Kuryi Książęco-Biskupiej w Krakowie, nr VII i VIII z r. 1891, Kraków 1891. Wszystkie cytaty z tej encykliki przywoływane będą za tym wydaniem.

479 Tak Ignacy Czuma, który jako równoznacznych dla określenia *bonum commune* używa pojęć dobro powszechne i dobro pospólne, I. Czuma, *Ustrojowe podstawy skarbowości. Na tle Konstytucji kwietniowej,* Lublin 1937, s. 9. Zdaniem Czumy dobro pospólne ułatwia człowiekowi powiększanie jego zdolności i szczęścia, zwiększa siły duchowe i umysłowe oraz wartości moralne. Dobro to jest częścią *bonum universale* (dobra uniwersalnego), *ibidem*, s. 10.

480 Jak zauważył D. Hollenbach, „the recently idea of »public good« is perhaps the closest contemporary analogue to the idea of the common good in more classical sources. A public good can be described as a good that is present for all members of a relevant community if it is there for any of them. More technically, it is »non-rivalrous in consumption«. This means that the enjoyment of this good by some people does not mean that it cannot be enjoyed by others. A beautiful sunset or a clean environment does not become unavailable to one person because it is being enjoyed by someone else. Second, a public good is »non-excludible«", por. D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 2002, s. 8. Szeroko w kwestii pojęcia dobro publiczne por. też: I. Kaul, I. Grubberg, and M. Stern, *Defining Global Public Goods*, [w:] I. Kaul, I. Grunberg, M.A. Stern (eds.), *Global Public Goods: International Cooperation in the 21st Century*, Oxford University Press, New York 1999, s. 2–19.

481 Słuszne wydaje się jednak zastrzeżenie P. Śpiewaka, że nie należy utożsamiać dobra wspólnego z *raison d'ětat*, jak czynią niektórzy nadgorliwi pozytywiści, są to bowiem zupełnie odmienne pojęcia, por. *idem*, *W stronę…*, s. 19.

482 M. Novak, *Wolne osoby…*, s. 233. Tam też szersze rozważania na temat pojęć „dobro" i „wspólny".

483 V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowożytnej*, Warszawa 2005, s. 112.

Wybitny austriacki teolog, prawnik i politolog Johannes Messner wywodził, że dobro wspólne stanowi punkt ciężkości katolickiej nauki społecznej oraz etyki w ogóle[484]. Z kolei wspomniany już W.J. Burghardt akcentował, że katolicka koncepcja dobra wspólnego opiera się na przekonaniu, że godność osoby ludzkiej może się wypełniać tylko we wspólnocie[485]. Podzielamy to stanowisko, uzasadnia ono bowiem wprost potrzebę łącznego rozpatrywania kategorii ludzkiej godności i dobra wspólnego w papieskim nauczaniu społecznym.

Wydaje się uzasadniony pogląd, że katolicka idea *bonum commune* wywodzi się z Arystotelesowskiej koncepcji człowieka jako istoty społecznej, a ponadto z biblijnej zasady przymierza, ponieważ Izraelici zostali wybrani przez Stwórcę właśnie jako lud, a nie jako jednostki[486]. Takie przedstawienie sprawy pozwala w pełni zrozumieć wolność, która dla katolików nie jest wyłącznie wolnością negatywną, wolnością od ograniczeń i przymusu. Ukazuje to kapitalnie starotestamentowy opis wyjścia Żydów z niewoli egipskiej, które było nie tylko wyzwoleniem się od przymusu niewolnictwa, lecz także wolnością do życia we wspólnocie i przymierzu z Bogiem[487].

Za udowodniony należy przyjąć pogląd, że kwestia treści dobra wspólnego korzeniami sięga początków życia społecznego[488]. Nie szukając aż tak daleko, warto jednak pamiętać, że koncepcja ta jest mocno zakotwiczona w filozofii przedchrześcijańskiej, a w kulturze europejskiej fundamenty pod refleksję nad dobrem wspólnym położył bez wątpienia Platon[489], ponieważ filozof ten za najważniejszy obowiązek państwa i jego obywateli uważał troskę o wspólny pożytek[490]. W poglądach autora *Obrony Sokratesa* istotą sprawiedliwości jest działanie dla dobra innych ludzi i ono jest racją działania dla wspólnoty jako całości[491]. W sposób dobitny przekonują o tym słowa samego Platona, który określając cel prawa, łączył go z dobrem wspólnym: „Prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzki był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując

---

484 J. Messner, *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit*, Osnabrück 1962, s. 8. Messner stwierdził wprost: „Die damit sich ergebenden Fragen sind von groester Bedeutung besonders deshalb, weil das Gemeinwohl geradezu im Mittelpunkt der katholischen Gesellschaftslehre, ja der Ethik ueberhaupt steht".

485 Por. W.J. Burghardt, *Sprawiedliwość…*, s. 36.

486 *Ibidem*.

487 *Ibidem*.

488 Por. ks. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 21. Należy zaznaczyć, że traktat Kruciny wciąż pozostaje fundamentalnym opracowaniem idei *bonum commune* na gruncie polskim.

489 Tak też M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji,* [w:] *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, pod red. W.J. Wołpiuka, Warszawa 2008, s. 136.

490 Por. W. Kornatowski, *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*, Warszawa 1950, s. 290. Autor ten w takim sensie odczytywał poniższe słowa Platona: „trzeba szukać takich, co najlepiej w sobie samych potrafią stać na straży tej zasady, że powinni zawsze robić to, co w każdym wypadku będzie, według ich zdania, najlepsze dla państwa", por. *Platona Państwo. Z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, t. I, Warszawa 1958, 413 C, s. 183. Szerzej w tej kwestii por. J.T. Wren, *Inventing Leadership. The Challenge of Democracy*, Cheltenham, Maryland 2007, s. 55–56.

491 Tak M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego..*, s. 138. Autor ten zasadę bezinteresownego działania na rzecz innych utożsamia z zasadą solidarności. Por. też: J. Leitzel, *Regulating Vice: Misguided Prohibitions and Realistic Controls*, Cambridge University Press, New York 2008, s. 72.

obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra"[492].

Arystoteles również uważał, że państwo istnieje po to, aby umożliwić człowiekowi dobre, to jest szczęśliwe życie[493]. Tym samym w koncepcji Stagiryty państwo jako dobro wspólne jest tworzone po to, aby obywatel mógł osiągnąć cel, którym jest szczęście osobiste. Przyjmując, że w poglądach Arystotelesa dobro wspólne to samo szczęście, sam rozwój członków społeczności, uznajemy tak pojęte dobro wspólne za dobro wspólne w sensie podmiotowym. Natomiast warunki, które do osiągnięcia tego celu prowadzą, nazywamy dobrem wspólnym w sensie przedmiotowym. Z perspektywy ontologicznej najpierw pojawia się dobro wspólne w sensie podmiotowym – konkretne warunki stają się dobrem wspólnym w rozumieniu przedmiotowym, ponieważ prowadzą do szczęścia, czyli dobra wspólnego w sensie podmiotowym. Analogicznie z perspektywy epistemologicznej – warunki rozwoju wskazują cel, do którego dążymy[494].

Wzmiankowany już Y.R. Simon, doceniając rolę poglądów Stagiryty w rozwoju katolickiej idei *bonum commune*, nie zawahał się skomentować znanego tekstu Arystotelesa[495] słowami: „Dobro wspólne jest większe i bardziej boskie niż dobro prywatne", przez większe rozumiejąc wyższy stopień doskonałości względem trwania i różnorodności[496]. Zagadnienie to odcisnęło swoje mocne piętno i było szeroko komentowane w dziejach chrześcijaństwa[497].

W przekonaniu P. Śpiewaka w koncepcji Arystotelesa osiągnięcie dobra wspólnego jest niezmiernie trudne, nieodłącznie bowiem wiąże się z *phronesis* (cnotą). Ponieważ tkwi ono w warunkach zewnętrznych, nieuchronnej wielości ludzi, różnorodności ich interesów i potrzeb, ale zarazem konfliktów i napięć, jest osiągane rzadko i z wielkim trudem[498].

---

[492] Platon, *Państwo*…, ks. VII, 519 e. I dalej: „prawo samo wytwarza takich ludzi w państwie nie na to, żeby potem pozwolić każdemu, niech sobie idzie, którędy sam zechce, ale na to, żeby się nimi posługiwać dla zjednoczenia państwa".

[493] Arystoteles, *Polityka*, 1324 a (ks. VII, 2,3). W kwestii dobra u dwóch wielkich filozofów antycznej Grecji por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji pomiędzy Platonem i Arystotelesem*, Kęty 2002.

[494] Tak też M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*…, s. 141. Autor ten podkreśla, że poglądy Arystotelesa wiążą dobro wspólne ze społecznością określonego typu – społecznością autarkiczną, a wynika to zapewne ze społecznej natury człowieka.

[495] Simon cytuje następujące słowa Stagiryty: „Jeśli bowiem nawet to samo jest najwyższym dobrem i dla jednostki, i dla państwa, to jednak dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i państwa", por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 b, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5: *Etyka nikomachejska. Etyka Wielka. Etyka Eudemejska. O cnotach i wadach*, Warszawa 1996, s. 78, por. też: *idem*, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, 1252 b, s. 27.

[496] Y.R. Simon, *Ogólna teoria władzy*…, s. 19.

[497] D. Hollenbach, *The Common Good*, s. 1.

[498] P. Śpiewak, *W stronę*…, s. 128. Tam też szersze rozważania na temat koncepcji dobra wspólnego u Arystotelesa. Dla Stagiryty prawdziwymi dobrami człowieka są dobra duchowe, które polegają na cnocie jego duszy, i to właśnie w nich leży szczęście. Mówiąc o cnocie człowieka, mamy na myśli nie cnoty ciała, ale „cnotę dusz; i twierdzimy, że szczęście polega na działaniu, które jest właściwe duszy", Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, A 8, 1098 b 12–15. Por. też: E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1998, s. 429–431, a także Ch. Rapp, H. Flashar, *Aristoteles, Rhetorik; Übersetzung und Kommentar*, [w:] Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von H. Flashar, Berlin 2002, s. 51.

Arystotelesowska koncepcja dobra wspólnego, która sprowadzała zadania państwa do dobrego ukształtowania całości obywatelskiego życia[499], znalazła pewne odzwierciedlenie w koncepcjach Cycerona, do których możemy zaliczyć jego stwierdzenie: *Salus populi suprema lex esto*[500], a zwłaszcza tezy zawarte w traktacie *De officis* (*O powinnościach*). W dziele tym Cycero stwierdził, że pierwszym zadaniem państwa jest troska o interes współobywateli[501], a działania rządzących są przydatne tylko o tyle, o ile przynoszą korzyść państwu i jego obywatelom[502], to znaczy pomnażają dobro wspólne.

Rolę swoistego łącznika pomiędzy poglądami filozofów pogańskich a koncepcjami myślicieli chrześcijańskich w kwestiach dotyczących państwa i dobra wspólnego odegrał Augustyn z Hippony[503]. Św. Augustyn przyjął za Cyceronem tezę Arystotelesa głoszącą, że człowiek to zwierzę polityczne, a każda jednostka ludzka, „podobnie jak w mowie każda litera jest częścią składową miasta czy królestwa"[504]. W poglądach autora *Wyznań* miłość była elementem łączącym ludzi we wspólnocie – jednoczyła rozumny lud, połączony zgodną wspólnotą rzeczy, którą miłuje. Aby zatem rozpoznać naród, podkreśla hipponeńczyk, należy rozpoznać to, co on miłuje[505]. Przedstawiona przez Augustyna defi-

---

499 Arystoteles, *Polityka…*, 1252 b.

500 M.T. Cyceron, *O Państwie (De re publica)*, III, 3. 8, [w:] *O państwie. O prawach*, Kęty 1999, s. 153. W *De finibus bonorum et malorum* Cycero stwierdził: „toteż z natury usposobieni jesteśmy do zbierania się, gromadzenia i życia w społeczności. Świat z kolei rządzony jest, zdaniem stoików, przez wolę Bogów. Jest on niejako wspólnym miastem i państwem bogów i ludzi, przy czym każdy z nas stanowi cząstkę tego świata. Stąd zgodnie z naturą wynika, iż pożytek ogólny stawiamy wyżej niż nasz własny. Jak bowiem prawa przenoszą dobro ogólne nad dobro poszczególnych jednostek, tak też człowiek rzetelny, mądry, posłuszny nakazom prawa i świadomy powinności obywatelskiej dba bardziej o pożytek ogólny niż o pożytek jakiegoś jednego człowieka albo swój własny", *idem, Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 320–321.

501 G.L. Seidler uważał, że dla Cycerona państwo było moralną społecznością, zbiorowiskiem ludzi połączonych prawami i obowiązkami, była to *res populi*, sprawa i dobro obywateli, por. G.L. Seidler, *Myśl polityczna starożytności*, Kraków 1961, s. 217.

502 M.T. Cyceron, *O powinnościach*, [w:] *Wybór pism naukowych*, Warszawa 2002, s. 212–213. Tak też A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihrer Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, Wien 1958, s. 47, 243. Por. też: A.R. Jonsen, S. Edelston Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley 1990, s. 81, oraz Q. Skinder, *Visions of Politics: Renaissance Virtues*, Cambridge University Press, New York 2002, s. 47; R.T. Radford, *Cicero: A Study in the Origins of Republican Philosophy*, Amsterdam–New York 2002, s. 38, a nadto S.R. Letwin, N.B. Reynolds, *On the History of the Idea of Law,* Cambridge University Press, New York 2005, s. 72–73.

503 Augustyn odrzucił definicje Cycerona i świadomie zrezygnował z definiowania państwa w oparciu o koncepcję prawa. Dla biskupa Hippony prawo państwowe musi być zgodne z wolą Boga, a ponieważ poganie nie znali prawdziwego Boga, nie mogli w definicji państwa odwoływać się do prawa. Rezygnacja z aspektu prawnego w definiowaniu państwa pozwoliła Augustynowi uznać za państwo również pogański Rzym. Szerzej w kwestii pojmowania państwa przez Augustyna por. T. Twiss, *The Law of Nations. Considered as Independent Political Communities. On the Right and Duties of Nations in Time of Peace,* London MDCCCLXI, s. 3, a także F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II. *Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2000, s. 103–106.

504 Św. Augustyn, *Państwo Boże,* Kęty 1998, IV, 3. W kwestii społecznej natury człowieka Augustyn stwierdził wprost: „Nie masz rodzaju tak z natury towarzyskiego, a tak przez upadek swój do niezgody skłonnego jak rodzaj ludzki", *ibidem*, XII, 28.

505 Św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, XIX, 24.

nicja podkreśla wewnętrzne zjednoczenie ludzi, połączone z dążeniem do dobra, które ci ludzie uważają za dobro wspólne. Dla biskupa Hippony społeczność nie jest jedynie prostym zespołem jednostek ani strukturą prawną, ale wewnętrznym zjednoczeniem dążeń do dobra wspólnego, wokół którego powstaje wspólna więź[506]. Gdy dążenia społeczności są moralnie dobre, to państwo będzie dobrym społeczeństwem, jeśli okażą się złe, państwo będzie złe. Jednakże nawet złe państwo pozostanie państwem, w którym w jakiś sposób będzie realizowana sprawiedliwość[507]. Jak słusznie podkreślił Tomasz Szczech, Augustyn konsekwentnie stał na stanowisku, że do uznania jakiejś instytucji za państwo nie jest konieczne, aby była ona sprawiedliwa[508].

Możemy zatem dostrzec, że w ocenie św. Augustyna społeczeństwo powstanie w sytuacji, w której doszło do wyboru *bonum commune* i uznania go przez członków tego społeczeństwa. Dla autora *Civitas Dei* społeczna natura człowieka przejawia się w aktach miłości, dzięki którym powstaje i rozwija się społeczność[509]. W przekonaniu biskupa Hippony dobro wspólne jest kryterium, które pozwala uznać istnienie społeczeństwa. Wydaje się, iż św. Augustyn, bodaj najważniejszy filozof chrześcijański do czasu Akwinaty, w swoich pismach nie zajmował się szczególnie kwestią *bonum commune*. Dla Augustyna z Hippony, akceptującego aksjologię dualizmu, dobrem jest Bóg, a także każdy byt duchowy i światło. Złem zaś szatan, materia, ciemność. Jak stwierdził Augustyn, dobrem jest albo sam Bóg, albo coś, co od niego pochodzi[510].

Należy pamiętać, że niektóre koncepcje wypracowane przez myślicieli starożytnych, zwłaszcza Arystotelesa, zostały zaadaptowane na potrzeby chrześcijaństwa przez św. Tomasza z Akwinu[511], którego celem było zrewidowanie tradycji filozoficznej średniowiecza, wspartej na augustianizmie[512].

---

506 Tak J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 256.

507 E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki Świętego Augustyna*, Warszawa 1953, s. 229.

508 T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 108. Dla Augustyna sprawiedliwość nie jest elementem koniecznym uznania państwa, jest nim natomiast pokój pojmowany jako „uporządkowana zgoda obywateli co do rozkazywania i słuchania", *ibidem*, s. 109. „Państwo jest z jednej strony wspólnotą, z drugiej zaś aparatem przymusu. Jako wspólnota istniałoby bez względu na to, czy człowiek zgrzeszyłby, czy też nie. Konieczność przymusowego charakteru instytucji państwa jest natomiast rezultatem upadku człowieka w grzech", *ibidem*, s. 113–114.

509 Tak też J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 257.

510 Por. św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, I. XXX. 34–25, Warszawa 1989, s. 39–41. Tak też ks. Stanisław Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Warszawa 1987, s. 107, oraz D. Hollenbach, *The Common Good…*, s. 1. Na temat poglądów Augustyna na dobro wspólne por. *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids Michigan, Cambridge 1999, s. 220–221, oraz J. Doody, K.L. Hughes, K. Paffenroth, *Augustine and Politics*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2005, s. 222–223.

511 Warto zauważyć, że wpływ pogańskiego filozofa Arystotelesa na koncepcje chrześcijańskiego Ojca Kościoła św. Tomasza z Akwinu jest przedmiotem niekończącej się debaty filozoficznej, por. szeroko i kompetentnie na ten temat Mary M. Keys, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge University Press, New York 2006. Dla tej autorki dobro wspólne zawiera zarówno klasyczne cnoty, jak i cnoty chrześcijańskie (wdzięczność, pietyzm), *ibidem*, s. 222. Na temat poglądów Akwinaty na dobro wspólne z perspektywy feministycznej por. S.M. Decrane, *Aquinas, Feminism, and the Common Good*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2004, zwłaszcza rozdział III, s. 85–127.

512 Tak J. Baszkiewicz, por. J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973, s. 143–144.

2. Od Akwinaty do solidarystów – koncepcja *bonum commune* do początku XX wieku

> […] tym, co najlepsze we wszechstworzeniu, jest dobro porządku, jest ono bowiem dobrem wspólnym, podczas gdy inne są dobrami cząstkowymi[513].

Trudno przecenić wpływ, jaki na chrześcijańską filozofię społeczną i polityczną wywarła doktryna wypracowana przez Tomasza z Akwinu[514]. To do jego poglądów dotyczących władzy, państwa, prawa, społeczeństwa, sprawiedliwości, czy dobra wspólnego[515] odwoływało się w następnych stuleciach nauczanie społeczne zwierzchników Kościoła katolickiego. Z tych powodów zasadne jest obszerniejsze przypomnienie koncepcji *bonum commune*, wypracowanej przez Akwinatę, i jego poglądów na społeczeństwo[516].

Dla Tomasza z Akwinu istnienie społeczności ludzkiej wynikało z samej natury człowieka[517]. Analizując tę kwestię, musimy podkreślić, że autor *Sumy teologii* nigdy nie rozpatrywał człowieka w kategoriach indywidualistycznych, które zaczęło się wysuwać na pierwszy plan w cywilizacji zachodniej od czasu Renesansu i Reformacji. Zawsze postrzegał człowieka jako aktywnego członka wspólnoty zbawionych, którą zamiennie nazywał *ecclesia* lub *populus*, nigdy nie usuwając go z wielkiej wspólnoty ludzkiej, do której przynależy z racji swojego urodzenia[518]. Przyjął on za Arystotelesem[519], że człowiek to istota społeczna[520], stworzona do życia w państwie, które jako produkt naturalnej ewolucji, jest ludzką społecznością doskonałą (*communitas perfecta*)[521]. Z tego faktu wywiódł

---

513 Św. Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, tłumaczenie i pracowanie Jacek Salij, Poznań 1984, s. 321.

514 Interesująco i kompetentnie na ten temat por. M.S. Kempshall, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999.

515 Joseph Canning nie zawahał się napisać, że truizmem jest mówienie, iż idea dobra wspólnego była kwestią fundamentalną dla myśli politycznej średniowiecza. W przekonaniu tegoż autora „It is to be found as an assumption in all periods", J. Canning, *History of Medieval Political Thought: 300-1450,* Routledge, London–New York 2005, s. XIV.

516 Na swoistą trudność z analizą poglądów Tomasza wskazał Umberto Eco, stwierdzając nie bez racji: „Tomasza z Akwinu spotkało to nieszczęście, że częściej czytają go »fani« niż historycy", por. U. Eco, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, Paris 1993, s. 9. Wypowiedź ta przekonuje nas, że nie należy rozpatrywać poglądów Akwinaty ahistorycznie.

517 Jak trafnie zauważył G. de Lagarde, teoria wspólnoty społecznej jest jedną z najgłębszych i najbardziej nowatorskich refleksji tomizmu, por. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge*, t. II, Paris 1958, zwłaszcza rozdział 3: *La sociologie thomiste*.

518 J.-P. Torrel OP, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003, s. 381.

519 Fundamentem filozoficznym etyki Akwinaty, to jest teorii życia moralnego, była teoria moralna Arystotelesa uzupełniona przez Tomasza o nieznane Stagirycie elementy teologiczne, por. F. Copleston, *Historia filozofii*…, t. II, s. 471.

520 Arystoteles, *Polityka*…, I. 1.9. Wybitny amerykański teolog konserwatywny, protestant Reinhold Niebuhr (1892–1971), stwierdził, że w katolickiej tradycji intelektualnej podziwia jej ciągłe akcentowanie społecznej natury ludzi, por. R. Niebuhr, *Man's Nature and His Communities*, Scribner, New York 1965.

521 Por. św. Tomasz z Akwinu, *O władzy. De regno*, tłumaczenie J. Salij, Poznań 1984, s. 136. Tak też J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 58.

wniosek, że społeczeństwo i państwo istniały od zawsze. Ponieważ społeczeństwo jest dla człowieka czymś naturalnym, to równie naturalna jest także władza. W społeczeństwie ludzkim, w którym każdy dąży do celów osobistych, gdyby zabrakło władzy, to społeczeństwo uległoby rozkładowi. Niezbędny jest zatem czynnik troszczący się o dobro wspólne i kierujący aktywność jednostek ku temu celowi[522]. Wszędzie tam, gdzie istnieje wielość stworzeń dążących do dobra wspólnego, musi istnieć wspólna władza, która nimi rządzi[523]. Władza tkwi w Bogu, który jest jej źródłem pośrednim, w takim stopniu, w jakim Bóg jest twórcą natury ludzkiej, a tym samym pośrednio sprawcą władzy jako takiej. Pochodzenie konkretnej władzy i sposób jej powoływania stanowi już dzieło samego człowieka[524].

Akwinata, w przeciwieństwie do platoników, którzy upatrywali w świecie doczesnym jedynie odbicia rzeczywistego świata idei, uważał, iż świat ziemski jest światem jak najbardziej realnym. Ten realny świat został stworzony przez Boga, dlatego też to wszystko, co w nim istnieje, łączy się w porządku hierarchicznym prowadzącym do Boga (*ordo ad Deum*). Jednakże wszystkie twory boskie powiązane są, zdaniem Tomasza, naturalnymi porządkami hierarchicznymi (*ordo ad invicem*). W rzeczywistości porządek naturalny podporządkowany jest porządkowi prowadzącemu do Boga. Podwójna natura człowieka (ciało, dusza) odzwierciedla się w tym podwójnym podporządkowaniu zarówno Bogu – czyli w praktyce i Kościołowi – jak i społeczeństwu, to znaczy władzy państwowej[525].

Na władzy państwowej ciąży obowiązek zapewnienia ludziom warunków niezbędnych do osiągnięcia celu głównego człowieka – zbawienia. Tymi zewnętrznymi warunkami są zapożyczone od św. Augustyna *pax* (pokój)[526] i *ordo* (porządek, ład)[527].

---

522 Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy*…, s. 136.

523 *Ibidem*, s. 135. „Wszędzie tam, gdzie jest jakieś ukierunkowanie na cel i gdzie można postępować tak albo inaczej, potrzebny jest jakiś kierownik, dzięki któremu dochodzi się prosto do celu".

524 Według K. Grzybowskiego neutralność nauki katolickiej wobec zagadnienia: ludowe źródło władzy czy też jej źródło w woli jednostki wywodzi się w tym sensie od św. Tomasza. K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucyj burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 220–221.

525 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, 1,75–89, Kęty 1998, s. 23 i n. Warto dodać, na co zwracał już uwagę wybitny polski tomista Stefan Świeżawski, że zarówno po polsku, jak i w każdym innym języku, powinno się używać określenia *Summa teologii*, a nie błędnego *Summa teologiczna. Summa* jest bowiem wielką syntezą, obszernym zbiorem całości osiągnięć w jakiejś konkretnej dziedzinie wiedzy, zob. S. Świeżawski, *Słowo wstępne do wydania drugiego*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*…, s. VIII, oraz *idem*, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 37. Por. też: J. Baszkiewicz, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, część I: *Starożytność i średniowiecze*, Wrocław 1963, s. 317. Godzi się zauważyć, że te rozważania Tomasza z Akwinu dały podstawę personalizmowi, czyli wiodącej współcześnie filozofii katolickiej.

526 Pokój państwa możemy rozpatrywać w dwóch znaczeniach – wewnętrznym i zewnętrznym. W znaczeniu wewnętrznym będzie to zgoda na wydawanie poleceń i posłuszeństwo tym poleceniom, natomiast zewnętrzne rozumienie pokoju to zgoda pomiędzy państwami, która może być zachwiana w wyniku wojny, szeroko i kompetentnie na ten temat por. T. Szczech, *Państwo i prawo w doktrynie św. Augustyna, Marcina Lutra i Jana Kalwina*, Łódź 2006, s. 111 i n.

527 Szerzej na ten temat por. W. Affeldt, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-exegese: Röm. 13, 1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Göttingen 1969, s. 85–91, oraz M. Honecker, *Grundriss der Sozialethik: Grundriss der Sozialethik*, b.m.w. 1995, s. 361, a także N. Adams, *Habermas and Theology*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 109–110.

Ordo[528] zdaniem św. Tomasza to hierarchiczne uporządkowanie tego wzajemnego stosunku, a uporządkowane są tylko te organizmy, które pozostają do siebie w hierarchicznym stosunku, i są nimi tylko z tego punktu widzenia[529]. Pojęcie ordo św. Tomasz przejął od św. Augustyna, określając je jako „uporządkowaną zgodę". Tym samym ordo awansowało do rangi pojęcia podstawowego: bez niego nie ma pokoju, bezpieczeństwa, nierówność stała się niezbędnym elementem doskonałości każdej całości. Porządek stał się hierarchią, czyli różnymi stopniami różnych grup składających się na społeczeństwo[530]. *Pax* (pokój) według Akwinaty jest porządkiem życia społecznego opartego na sprawiedliwości. Porządek ten nie jest dany człowiekowi raz na zawsze, dlatego musi być ciągle wypracowywany. Powinny zatem starać się o niego te wszystkie siły, które mogą w tym względzie wnieść swój udział[531].

Pojęcia hierarchii i ordo łączą się ściśle z organicystyczną koncepcją społeczeństwa. Tak jak członki organizmu odpowiadają za jego określone funkcje, między którymi istnieje hierarchiczne zróżnicowanie, tak samo poszczególne grupy społeczne mają swoje zadania, również odpowiednio hierarchicznie zróżnicowane[532]. Z tego wynika, że w organizmie społecznym, podobnie jak w organizmie ludzkim, poszczególne człony i ich zadania mają swoją określoną wartość i są dla siebie niezbędne[533].

Katolicka nauka społeczna używa analogii do organizmu z dwóch powodów: po pierwsze, aby odrzucić indywidualistyczną koncepcję społeczeństwa, i po wtóre w celu zobrazowania dobra wspólnego. Dzięki wykorzystaniu analogii do organizmu w kwestii *bonum commune* możemy stwierdzić, że błędny jest pogląd Victora Cathreina SJ, jakoby dobro wspólne było wyłącznie sumą indywidualnych dóbr pokrewnych[534]. J. Hoeffner dowo-

---

528 U Tomasza *ordo* ma zasadniczo dwa znaczenia. Po pierwsze, oznacza stan, warstwę, czyli pewien poziom w hierarchii, wynikający z podziału pracy – zróżnicowania stanowego, i po drugie, w znaczeniu szerszym jest to porządek jako taki. Zdaniem Akwinaty w pojęciu porządku mieści się jakaś kolejność pierwszeństwa i następstwa. Pierwsze i następne zaś określa się w zależności od stosunku do jakiegoś początku. Gdziekolwiek więc jest jakiś początek, tam też musi być porządek. We wszystkich rzeczach, które mają początek, porządek ich pochodzi ze stosunku do tego początku (*Summa Theologiae*, p. II–II, q. 26, a. 1r). Jak możemy zatem zauważyć, to drugie rozumienie porządku jest poniekąd dla Akwinaty równoznaczne z hierarchią (*Summa Theologiae*, p. I, q. 108, a. 2ad1), składającą się z różnych stopni (*gradus*), stopień bowiem wyraża porządek, w którym jedno jest wyżej, drugie niżej (*Summa Theologiae*, p. II–II, q. 183, a. 1ad 3). Jego zdaniem taka wielość, w której nie ma różnych rzędów czy stanów, nie jest wielością uporządkowaną.

529 K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*…, s. 221.

530 Opisując te grupy, Tomasz oparł się na tradycyjnym w średniowieczu trójpodziale: duchowni, rycerze, chłopi. Każda grupa miała różne zadania. Związek między nimi opierał się na wierności (*fides*), mającej treść zarówno prawną, jak i religijną. Na temat uporządkowanego pokoju u biskupa Hippony por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 1998, Księga XIX, rozdział XIII, s. 779–780.

531 K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 340.

532 Akwinata przekonywał, że hierarchia kościelna reprezentuje niebiańską hierarchię na ziemi, por. D.E. Luscombe, *Hierarchy in the late Middle Ages: criticism and change*, [w:] J. Canning, O.G. Oexle (Hrsg.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages: Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Veröffentlichungen des Max-Plank-Institutes für Geschichte, Bd. 147, Göttingen 1998, s. 119

533 Niezmiernie interesujące rozważania na temat organicystycznej koncepcji państwa (w tym także u Akwinaty) por. H.A. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez SJ*, Gladbach 1926, s. 17–42.

534 Por. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*…, s. 33.

dził, że *bonum commune* nie jest sumą czegokolwiek, lecz całkiem nową wartością, różną zarówno od dobra jednostki, jak i od sumy dóbr jednostek. Każdy organizm społeczny, uniwersytet czy miasto posiada swoiste dobro wspólne. Gdy jednak myślimy o dobru wspólnym bez szczegółowego dookreślenia, mamy na myśli *bonum commune* społeczności doskonałej, którą jest państwo, zatem dobro wspólne, „które polega na zbiorze instytucji i warunków, umożliwiających jednostce i mniejszym ciałom społecznym zmierzanie do celu wyznaczonego im przez Boga, jakim jest rozwój osobowości i budowa poszczególnych sektorów kulturalnych, współpracując ze sobą w sposób uporządkowany". Należy pamiętać, że współcześnie, w dobie globalizacji, dobro wspólne, z reguły ograniczane do terytorium danego państwa, przybiera prawa i obowiązki odnoszące się do wszystkich członków ludzkiej społeczności[535].

Zdaniem Akwinaty różne grupy składające się na społeczeństwo w jedną harmonijną i organiczną całość łączy sprawiedliwość (*iustitia*). Św. Tomasz stwierdza: *iustitia perpetua est constans voluntas ius suum unicuique tribuendi* (sprawiedliwość *jest* stałą i niezmienną wolą przyznania każdemu należnego mu prawa)[536]. W definicji autora *Sumy teologii* dostrzec zatem możemy wyraźne powiązanie kategorii *iustitia*, *ius*, *lex.* Za błędny należy uznać pogląd, jakoby u Akwinaty pojęcie *lex* wyparło termin *ius*[537]. Analiza jego poglądów upoważnia do postawienia tezy, że stosunek sprawiedliwości do prawa polega na tym, że „przedmiotem" sprawiedliwości (*obiectum iustitiae*), przedmiotem, w którym odzwierciedla się sprawiedliwość, jest „prawo" (*ius*), z kolei *lex* jawi się jako *ratio iuris*, a zwłaszcza – *ratio eius scripta*, zatem poznawalne za pomocą rozumu – słowne określenie prawa[538]. W rezultacie, jak wskazał Konstanty Grzybowski, na określenie tej samej kategorii norm prawnych (naturalnych, ludzkich) używane jest zarówno pojęcie *ius*, jak i pojęcie *lex* – w zależności od tego, czy chodzi o bezpośredni stosunek normy do sprawiedliwości, czy o podkreślenie jej wiążącego ujęcia słownego[539]. Gdy chodzi o sprawiedliwość, Akwinata posługuje się terminem *ius*, gdy zaś chodzi o system norm prawnych, czyli norm obowiązujących, nie zaś o zasadę sprawiedliwości, używa terminu *lex*[540].

---

535 *Ibidem*, s. 33–34. W przekonaniu tego autora nadmierne podkreślanie analogii do organizmu jest błędne, ponieważ może to prowadzić do nadużycia zasady dobra wspólnego ze szkodą dla godności i wolności osoby.

536 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II, II ae. 52 I. Por. też: P. Tischleder, *Die Staatslehre Leon XIII*, Gladbach 1925, s. 152–153, oraz K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*…, s. 224.

537 Szeroko na temat dystynkcji tych pojęć por. V. Bourke, *Is Thomas Aquinas a Natural Law Ethicist?,* „The Monist" 1974, 58, s. 52–66, oraz O.J. Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*, Toronto (Ontario) 1981. Brown stwierdził „neither to the texts of the summa theologiae support any such significant distinction between ius and lex and specially between natural ius and natural lex", *ibidem*, s. 167.

538 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II. II *ae.* 57. 1. W kwestii etymologii pojęcia *lex* i jego pojmowania przez Akwinatę por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne,* Lublin 1986, s. 38–39.

539 K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*…, s. 225. Por. też: E. Homann, *Totum Posse, Quod Est in Ecclesia, Reservatur in Summo Pontifice: Studien zur Politischen Theorie bei Aegidius Romanus*, Würzburg 2004, s. 53. Autor ten odsyła: zur synonymen Verwendung von lex und ius cf. De reg. princ. III 2, 24, 517.

540 K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*…, s. 225. Grzybowski przypomniał, że we wcześniejszych pracach Akwinata zamiennie używał obu pojęć.

Sprawiedliwość może być sprawiedliwością prawną (*legalis*[541]), „wymienną" (*commutativa*)[542] i „rozdzielczą" (*distributiva*)[543]. Jedynie ta ostatnia ma sens społeczny[544], albowiem dotyczy rozdziału ogólnego zasobu dóbr ziemskich według zasady proporcjonalności, to znaczy w ten sposób, że jeśli pewna osoba „przewyższa" inną, to i jej udział w dobrach ziemskich jest odpowiednio wyższy niż udział innych osób. Na tym właśnie polegać miała *iustitia legalis* – sprawiedliwość zawarta w prawie[545] i realizująca zasadę „dobra ogółu" (*bonum commune*)[546].

W ocenie Akwinaty człowiekowi nie wolno okazywać posłuszeństwa tylko prawom niegodziwym, to znaczy łamiącym Boże przykazania. Natomiast prawom niesprawiedliwym, które nie naruszają prawa Bożego, ale uderzają w uprawnione interesy człowieka, powinien być posłuszny, chociaż jako niesprawiedliwe nie obowiązują go w sumieniu. Należy jednak być posłusznym takiemu prawu, jeśli dobro wspólne ucierpiałoby więcej na skutek naszego nieposłuszeństwa, niż gdybyśmy zrezygnowali z naszego interesu. Wydaje się zatem, że Tomasz łączy w jakiś sposób ideę *bonum commune* ze sprawiedliwością, stawiając dobro wspólne ponad sprawiedliwością[547].

Św. Tomasz, budując swoją koncepcję *bonum commune*, czerpał z poglądów filozofów starożytnych, zwłaszcza Platona i Arystotelesa, a także filozofów wczesnego chrześcijaństwa. Należy przypomnieć, że korzystał z dorobku Izydora z Sewilli[548], który twierdził, że głównym zadaniem prawodawcy państwowego jest zabezpieczenie ogólnego pożytku obywateli[549].

Konstruując definicję prawa, autor *Sumy teologii* stwierdził wprost: „prawo jest to rozporządzenie (ordinatio) rozumu dla dobra wspólnego nadane i publicznie obwieszczone

---

[541] Stephen J. Pope uważa, że Akwinata precyzyjnie rozróżniał sprawiedliwość powszechną (*iustitia generalis*), od sprawiedliwości prawnej (*iustitia legalis*) oraz sprawiedliwość cząstkową (*iustitia particularis*), S.J. Pope, *Overview of the Ethics of Thomas Aquinas*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, S.J. Pope (ed.), Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, s. 41. Zdaniem Pope'a zadaniem sprawiedliwości prawnej jest ochrona dobra wspólnego. Por. też: E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine Sozialmetaphysische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsaetzen des Hl. Thomas von Aquin*, Salzburg–Leipzig 1935, s. 225. Welty używa określeń *Gemeinwohlgerechtigkeit* i *Legalgerechtigkeit,* oraz L. Dubel, *Historia doktryn politycznych i prawnych do schyłku XX wieku*, Warszawa 2005, s. 107.

[542] Określa ona stosunki pomiędzy jednostkami.

[543] Sprawiedliwość rozdzielcza to zespół praw pomiędzy społecznością a jednostką. Szerzej por. J. Martinez Barrera, *Ordre politique chez Saint Thomas d'Aquin*, [w:] *Actualité de la Pensée Médiévale. Recueil D'articles*, J. Follon, J.J. McEvoy (eds.), Louvain–Paris 1994, s. 262.

[544] Por. też: P. Tischleder, *Die Staatslehre Leon XIII*…, s. 153.

[545] Na temat Tomaszowej koncepcji prawa por. szeroko i kompetentnie M. Łuszczyńska, *Filozofia prawa Czesława Martyniaka*, Lublin 2008, s. 121–184.

[546] Tak Cz. Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1949, s. 143.

[547] W poglądach Tomasza dostrzec możemy zatem pewne wątki kolektywistyczne.

[548] Ten wybitny myśliciel chrześcijański urodził się w Kartagenie (Hiszpania) ok. 560 r., a zmarł w Sewilli 4 kwietnia 636 r. W roku 1598 został kanonizowany przez papieża Klemensa VIII, a w 1722 ogłoszony Doktorem Kościoła przez Innocentego XIII. W kwestii relacji Akwinata – Izydor zob. E.-W. Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter*, Tübingen 2006, s. 247.

[549] Cyt. za: A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hautprobleme in geschichtlicher Schau*, Vien 1963, s. 68.

przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą"[550]. W definicji prawa Akwinaty na pierwsze miejsce wysuwa się zatem nie powinność, lecz odniesienie do *bonum commune* – celu, który powinność pozwala osiągnąć; z tych powodów ustanowienie i ogłoszenie prawa spoczywa na tym, kto odpowiada za dobro wspólne, czyli jest obowiązkiem władzy. Celem prawa, będącego przecież dziełem rozumu, jest dobre życie w społeczności, czyli to, co Tomasz nazywa dobrem wspólnym[551].

Jak trafnie wskazał Marek Piechowiak w analizowanej definicji, kategoria dobra wspólnego jest jedyną kategorią materialną, pozostałe mają charakter formalny[552]. Tym samym dobro wspólne jest celem prawa, który podobnie jak u Stagiryty, jest tym, co stanowi rację działania. Uwzględniając określenie prawa przedstawione w *Sumie przeciw poganom* – „ponieważ prawo jest rozumnym porządkiem działania, rozumny porządek wszelkiego działania bierze się zaś z celu, ktokolwiek jest zdolny do przyjęcia prawa, przyjmuje prawo od tego, kto do celu prowadzi"[553] – możemy wywieść, że dobro wspólne, jako cel prawa, jest zasadą całego porządku prawnego[554]. W *Wykładzie Listu do Rzymian* św. Tomasz stwierdził: „prawo na to jest udzielane, aby prowadzić ludzi ku dobremu […] zamysłem prawodawcy jest czynić obywateli dobrymi"[555]. Akwinata przystosował rozumienie roli prawodawcy państwowego i połączył je z funkcją prawa w ogóle. Zaprezentowana przez Tomasza definicja wskazuje zatem, że wszystkie normy stanowione przez prawodawców powinny nakłaniać jednostki do działania na rzecz *bonum commune*.

Jak trafnie zauważyła Krystyna Chojnicka, dla Akwinaty dobro wspólne było nadrzędną normą. Gdy do jej realizacji dążą wszystkie części organizmu społecznego, powstaje świadomość solidarnego działania[556]. Swoistą rolę w tych działaniach miała do odegrania sprawiedliwość prawna (*iustitia legalis*), albowiem opierała się ona na stosunku człowieka do zbiorowości i oznaczała sumę praw, jakimi zbiorowość dysponowała wobec jednostki, to znaczy była sumą obowiązków obywatela względem państwa.

---

[550] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I–II, q. 90, 4. Na temat prawa naturalnego i dobra wspólnego u Akwinaty por. P.D.L. Avis, *Beyond the Reformation?: Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition*, T & T Clark, London–New York 2006, s. 40–42.

[551] Por. też: E. Welty, *Gemeinschaft…*, s. 225–226.

[552] M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego…*, s. 145. Jak zauważył M.A. Krąpiec, dla Akwinaty „dobro wspólne jako cel uzasadniający sam fakt prawa, jego zaistnienie raczej niż niezaistnienie […], stoi u podstaw rozumienia treści prawa. Wszelka treść prawa niezgodna z dobrem wspólnym, uniemożliwiająca jego spełnienie lub warunkująca dowolnie jego osiągnięcie, jest tylko pseudoprawem i pseudonakazem, niemogącym wiązać od wewnątrz ludzkiej osoby, która na mocy swej struktury jest właśnie całkowicie przyporządkowana osiągnięciu wspólnego dobra, które obiektywnie jest celem ostatecznym ludzkiego życia", M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne…,* s. 43.

[553] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 114, n. 5.

[554] Tak też M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego…*, s. 145. Trudno się dziwić, że powyższa definicja Akwinaty skłoniła niemieckiego prawnika pozytywistę Rudolfa von Iheringa do stwierdzenia, że gdyby wcześniej poznał koncepcje Akwinaty, to nie napisałby swej książki, ponieważ główne myśli, które chciał wyłożyć, znalazł już „u tego wybitnego myśliciela, wypowiedziane z doskonałą jasnością i zastanawiającą głębokością ujęcia", por. R. von Ihering, *Der Zweck im Recht*, Bd. II, Leipzig 1884–1886, s. 161.

[555] Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, tłumaczenie i opracowanie J. Salij OP, Poznań 1987, 8, 602.

[556] K. Chojnicka, *Nauka społeczna Kościoła katolickiego (zarys historii)*, Kraków 2001, s. 38.

Zdaniem autora *Sumy teologii* dobro wspólne, łącząc się nierozerwalnie z organicystyczną koncepcją społeczeństwa, wskazuje nam, że grupa społeczna stanowi jedność i choć nie jest organizmem w rozumieniu fizjologii, to dla jej istnienia niezbędny jest jakiś stopień zorganizowania[557], wynikający z nieusuwalnej różnicy pomiędzy dobrem wspólnym (dobrem grupy) a dobrem indywidualnym (dobrem jednostki)[558]. Dobro jednostki jest tym, które wydaje się dla niej najbardziej i natychmiast pożądane, z kolei *bonum commune* jawi się jako pożądane w ostatecznym rachunku dla dobra całości jako takiej. Przyjęcie takiego stanowiska mogłoby rodzić konflikt, ponieważ nie da się uniknąć różnicy interesów między ludźmi żyjącymi w społeczności. Jednakże zdaniem Akwinaty dwie przyczyny wskazują na to, że ten, kto służy dobru społecznemu, służy w istocie dobru osobistemu. Po pierwsze, nie może istnieć dobro własne bez dobra społecznego rodziny, miasta czy państwa. Należy pamiętać o tym, że dobro jednostki i dobro wspólnoty wzajemnie się warunkują, ponieważ jednostka zawsze żyje i działa w jakiejś wspólnocie[559]. Po drugie zaś, człowiek jest częścią rodziny czy miasta i z tych powodów musi uwzględniać to, co dobre dla niego, z punktu roztropnego widzenia dobra społeczności (*bonum multitudinis*)[560]. W związku z tym każdy człowiek musi współpracować z innymi dla dobra wszystkich, analogicznie jak inni współpracują dla jego własnego dobra, poddać się regułom sprzyjającym dążeniu do wspólnego dobra.

Analizując problem relacji między osobą a wspólnotą, należy zauważyć, że z powodu tego, iż dla organizacji wspólnoty niezbędny jest cały zespół praw służących *bonum commune,* to konieczne jest również istnienie władzy, której obowiązkiem będzie zapewnienie realizacji tych praw. Tym samym społeczeństwo, aby dojść do celu, do którego zmierza, musi posiadać rządzącego nim i kierującego zwierzchnika. Niezależnie od tego, jaki zostanie nadany mu tytuł: króla, księcia czy prezydenta, jego głównym obowiązkiem będzie rządzić zgodnie z nakazami prawa i sprawiedliwości, aby osiągnąć dobro wspólne społeczeństwa. Zwierzchnik, który łamie prawo i sprawiedliwość, nie szanuje wolnej natury istot ludzkich i sprawuje władzę dla własnej korzyści, a nie dla dobra wspólnego, panuje jedynie nad stadem niewolników, stając się nie głową państwa, lecz tyranem[561]. Dostrzec możemy zatem, że kategoria *bonum commune* posłużyła Akwinacie za kryterium służące ocenie prawowitości władzy państwowej, albowiem obalenie tyrana nie ma charakteru buntu[562].

---

557 Szerzej por. Cz. Strzeszewski, *Hierarchia dobra wspólnego a naturalna hierarchia społeczności*, Roczniki Filozoficzne KUL 1966, 14, z. 2, s. 5–11, oraz J. Majka, *Koncepcja dobra wspólnego w tomistycznej filozofii społecznej*, Roczniki Filozoficzne KUL 1969, 17, z. 2, s. 37–48.

558 E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1998, s. 374.

559 W przekonaniu A.M. Krąpca w klasycznym rozumieniu dobro wspólne jest fundamentem państwa prawa, albowiem to *bonum commune* określa właściwe cele, wskazując, że podstawą obowiązywania prawa jest dobro będące fundamentem życia ludzi, A.M. Krąpiec, *Jaka demokracja,* [w:] *Demokracja i demokracje. Materiały z XXXVI Tygodnia Filozoficznego KUL*, „Filozofia" 1995, 24, s. 22.

560 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, aq. 10, ad. 2.

561 E. Gilson, *Tomizm…*, s. 375.

562 Por. K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych…*, s. 235. Jak zauważył A. Riklin, Akwinata prezentuje nowatorskie połączenie greckiej myśli politycznej z poglądami Ojców Kościoła i myślą średniowieczną, A. Riklin, *Die beste Politische Ordnung nach Thomas von Aquin*, St. Galen 1991, s. 31–34.

W przekonaniu św. Tomasza najwyższym dobrem, jakie może osiągnąć człowiek, jest sam Bóg, a właściwy stosunek wobec Boga wymaga, aby człowiek poświęcił się dobru swoich bliźnich i całego stworzenia. Jak stwierdził D. Hollenbach, dla chrześcijan dążenie do dobra wspólnego wynika z podwójnego nakazu: miłować Boga z całego serca, a bliźniego swego jak samego siebie[563].

Reasumując, można stwierdzić, że dla Akwinaty celem życia społecznego jest dobro, które zasadniczo nie różni się od celów poszczególnych członków społeczności ludzkiej, cała społeczność dąży bowiem do osiągnięcia *bonum commune* – jest to racja formalna każdej społeczności[564]. Podając definicję społeczności, Akwinata stwierdził, że jest to „zjednoczenie osób ludzkich wokół jakiegoś dobra, będącego celem ich wspólnego dążenia"[565]. W ujęciu św. Tomasza dobra wspólnego nie można utożsamiać z dobrem partykularnym, czy sumą dóbr cząstkowych, ale jest ono niezbędne dla osiągania celów i doskonalenia się poszczególnych członków całej społeczności[566]. Jest to zatem zupełnie nowa wartość, swoiście różniąca się od dobra jednostki czy od sumy dóbr jednostek. Każdy organizm społeczny posiada swoje własne, swoiste dobro wspólne. Z tych powodów dobro wspólne ma pierwszeństwo przed dobrem jednostki, jednakże – jak zauważył Joseph Hoeffner – dla Tomasza z Akwinu dobro wspólne przeważa nad indywidualnym tylko w takiej mierze, w jakiej jednostka ma zobowiązania w stosunku do jakiegoś określonego organizmu społecznego jako jego część[567]. To znaczy, że nie jest ono bezwzględnie wyższe, lecz należy je oceniać z perspektywy chrześcijańskiej hierarchii dóbr. Dobro wspólne jest wyższe od partykularnego, jeżeli oba zajmują równorzędną pozycję w hierarchii dóbr[568]. Jak wyliczył J. Majka, Akwinata 60 razy powtórzył w swoich pismach tezę o wyższości *bonum commune* nad partykularnym, zawsze zastrzegając jednak wzgląd na hierarchię dóbr i celów[569]. Z kolei I.T. Eschmann przedstawił wykaz aż 204 pism św. Tomasza poświęconych wyższości dobra wspólnego nad dobrem jednostki[570]. Autor ten podkreśla, że w koncepcji Akwinaty wyższość dobra wspólnego wcale nie szkodzi prymatowi osoby ludzkiej[571].

Najwyższym dobrem ciągle pozostaje Bóg, czyli *bonum commune separatum*. Tym samym cel ostateczny nie jest immanentny w stosunku do społeczności, lecz transcendentny, dlatego przewyższa wszystkie hierarchie dobra wspólnego wszystkich społeczności, będąc

---

563 D. Hollenbach, *The Common Good*…, s. 1.

564 Ks. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 151.

565 Cyt. za: J. Turowski, *Człowiek a społeczeństwo*, Zeszyty Naukowe KUL 1958, t. 1, nr 2, s. 8.

566 Tak też ks. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 132.

567 Kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*…, s. 35.

568 M.A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Warszawa 1996, s. 127 i n. Tam szersze rozważania na temat hierarchii dóbr oraz ich klasyfikacji na osobowe i przedmiotowe. J. Majka dobro przedmiotowe nazywa instrumentalnym, por. J. Majka, *Filozofia społeczna*…, s. 153.

569 Ks. J. Majka, *Katolicka nauka*…, s. 132–133. Istnieją dobra, które mogą być użyte jako środek do realizowania celu, i są dobra, których nie można używać jako środków do osiągnięcia wyższych celów, np. „człowieczeństwa" człowieka, tak M.A. Krąpiec, *O ludzką*…, s. 127.

570 I.T. Eschmann, *A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good*, Medieval Studies V (1943), s. 123–165.

571 Por. I.T. Eschmann, *„Bonum commune melius est quam bonum unius". Eine Studie über Wertvorrang des Personelem bei Thomas von Aquin*, Medieval Studies VI (1943), s. 66–120.

tożsamy z ostatecznym celem całego wszechświata[572]. Choć więc podstawową rzeczywistością jest osoba ludzka – jednostka, to ponieważ jest ona w jakimś sensie częścią społeczności, powinna być w swoim działaniu podporządkowana zasadzie dobra wspólnego[573]. Ponadto należy wziąć pod uwagę, że troska o dobro wspólne jest najlepszym zabezpieczeniem dobra własnego w przyszłości[574]. W przekonaniu Artura F. Utza dla św. Tomasza tylko dobro wspólne oparte na właściwościach ontycznych człowieka, posiada moc obowiązującą i chroni ludzi przed bezprawiem[575].

Św. Tomasz przekonywał, że treść dobra wspólnego obowiązuje sama z siebie, prawo stanowione ma za zadanie nawiązywanć do norm ugruntowanych w ludzkim sumieniu, sprowadzających się do nakazu czynienia dobrze. To właśnie Akwinata wskazywał na sumienie jako na ten czynnik, który uświadamia człowiekowi, co czynić na rzecz dobra wspólnego[576]. Tomasz uważał, że kategoria dobra wspólnego ma centralne znaczenie i przewyższa wszystkie idee doczesne, zwłaszcza przez to, że umiejscowił Boga na szczycie drabiny wszystkich istnień i podkreślił w nim cechy dobra najwyższego[577].

Jacek Woroniecki OP dowodził, że Akwinata, akcentując społeczną naturę człowieka i jego omylność, wskazywał ponadto, że samo prawo przyrodzone (naturalne) nie wystarcza ludziom, ponieważ człowiek, będąc zależny od społeczeństwa jako od pewnej całości, musi się liczyć z dobrem tej całości, to znaczy dobrem wspólnym społeczeństwa. Z tych względów stosunek człowieka wobec dobra wspólnego musi być określony w jasnych i precyzyjnych normach, w równym stopniu obowiązujących wszystkich. Zdaniem tego autora w koncepcjach św. Tomasza prawo pozytywne, obejmujące zarówno pisane ustawy państwowe, jak i niepisane obyczaje społeczne, jest istotnym wyznacznikiem *bonum commune*[578].

Jak wskazaliśmy, ważne miejsce w nauczaniu św. Tomasza o *bonum commune* przypada prawu, uważa on bowiem, że regułą przedmiotową[579] działania jest prawo, które powinno być dobre i rozumne, ponieważ to rozum jest ostateczną normą. Z tych względów prawo musi zgadzać się z rozumem, w przeciwnym razie staje się grzechem. Pozostając

---

572 *Ibidem*, s. 128–129. Por. też: J. Krucina, *Dobro wspólne*…, s. 27. Zdaniem Kruciny Tomaszowa konstrukcja dobra wspólnego jest rozległa i obejmuje całe *universum*, a sięgając samego Bytu najwyższego, dobro to posiada znaczenie centralne, przewyższające wszystkie doczesne idee, *ibidem*. Akwinata stwierdził: „Dobro cząstkowe jest przyporządkowane jako celowi dobru powszechnemu; istnienie części służy bowiem istnieniu całości. Stąd też dobro narodu jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka. Najwyższe zaś dobro, którym jest Bóg, jest dobrem powszechnym, skoro od niego zależy dobro wszystkich bytów, natomiast dobro, przez które każda rzecz jest dobra, jest dobrem cząstkowym jej samej i innych bytów od niego zależnych. Wszystkie zatem rzeczy kierują się jako do celu do jednego dobra, którym jest Bóg, św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 17.

573 Ks. J. Majka, *Katolicka nauka*…, s. 132.

574 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 2–2, q. 47, 10, ad 2.

575 A.F. Utz, *Soziaethik. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Bd. I, Heidelberg 1964, s. 52.

576 E. Welty, *Das Gemeinwohl als Rechtsgrundklage*, [w:] *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft*, Hrsg. J. Hoefner, Innsbruck 1961, s. 199.

577 J. Krucina, *Dobro wspólne*…, s. 27.

578 J. Woroniecki OP, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1924, s. 16–17.

579 Jak zauważył S. Świeżawski, zarówno cnoty, jak i rozum w nauczaniu Tomasza mają charakter podmiotowy, por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 689.

w obszarze rozumu praktycznego, prawo zawsze dotyczy działania, jednakże nie chodzi w nim o działanie jednostki, ale o zbiorowość, i z tego powodu prawa zawsze dążą do dobra wspólnego[580]. Dlatego też, jak trafnie zauważył Stefan Świeżawski, prawa mogą być przyznawane jedynie przez zbiorowość albo jej przedstawiciela[581].

U Akwinaty działanie na rzecz dobra wspólnego nie jest pozostawione wyłącznie sumieniu, albowiem postuluje on, aby instytucje tworzące prawo nadawały dobru wspólnemu normatywny charakter[582].

Dla św. Tomasza prawo państwowe nie jest niczym innym, jak konkretyzacją obowiązków moralnych w określonych warunkach życia społecznego i ścisłym rozprowadzeniem ogólnych nakazów prawa naturalnego[583].

Zdaniem Akwinaty idealne dobro wspólne jest uzależnione od dobrze sprawowanej władzy, doskonale wykształconego sumienia oraz moralności stanowiących prawo, a także mu podlegających. Jego idea prawa naturalnego prowadzi do oryginalnej koncepcji moralności, co pozwala nam lepiej zrozumieć wymóg duchowego przekraczania siebie, powiązany ze społeczną naturą człowieka[584].

Według autora *Sumy teologii* realizacja zasady *bonum commune* nie została pozostawiona wyłącznie jednostkom czy społeczeństwu, ponieważ każde społeczeństwo potrzebuje jednolitej władzy, która dopomoże jego członkom w dążeniu do dobra wspólnego. Zadaniem władzy jest ponadto podejmowanie działań służących realizacji i zabezpieczeniu wspólnego dobra[585]. J. Krucina dowodzi, że instytucje państwowoprawne muszą się liczyćz dobrem wspólnym jak z własnym interesem, działania bowiem władzy państwowej i tworzone przez nią prawo powinny służyć doskonaleniu obywateli[586].

Poddając szczegółowej analizie prawo ludzkie, Tomasz stwierdza „[…] prawo ludzkie nie nakazuje spełniać wszystkich uczynków wszystkich cnót[587], ale tylko te uczynki, które mogą służyć dobru wspólnemu: albo bezpośrednio, gdy wykonuje się coś służącego wprost dobru wspólnemu, albo pośrednio, gdy prawodawca nakazuje coś, co należy do dobrego wychowania. Celem tego wychowania jest szkolenie obywateli, aby dbali o wspólne dobro sprawiedliwości i pokoju"[588]. Ten dłuższy ustęp z *Sumy teologii* pokazuje, że jako główne elementy *bonum commune* Akwinata wprost wymienia sprawiedliwość i pokój (*iustitia* i *pax*). W związku z powyższym należy podzielić konstatację Marka Piechowiaka, że w takim rozumieniu dobro wspólne od strony przedmiotowej nie obejmuje wszystkich

---

580 *Ibidem*, Akwinata stwierdził: „omnis lex ad bonum commune ordinatur", por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I–II, 90, 2, c.

581 S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej…*, s. 689. Ile zatem zbiorowości, tyle będzie odmian prawa, dopowiada Świeżawski.

582 J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 31.

583 A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie…*, s. 247.

584 Por. J.-P. Torrel OP, *Święty Tomasz z Akwinu…*, s. 388.

585 Tak też kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna…*, s. 36–37.

586 Ks. J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 31.

587 Dzieje się tak, ponieważ „[…] prawo ma na uwadze dobro wspólne. Lecz niektóre uczynki cnót nie zmierzają do dobra wspólnego ale do dobra osobistego. A więc prawo nie nakazuje spełniania uczynków wszystkich cnót", św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, q. 96, a. 3, co.

588 *Ibidem*.

warunków rozwoju człowieka, ale tylko te, które dotyczą społeczności, i to przede wszystkim w tym, co zapewnia jej trwanie. Tym samym celem nakazów i zakazów przestaje być bezpośrednio moralne doskonalenie człowieka, tak jak u Platona i Stagiryty, a stają się nimi warunki, w których rozwój człowieka jest możliwy[589].

Uwzględniając fakt, że człowiek jest z natury istotą społeczną, należy pamiętać o tym, że jest on częścią większej całości. Tym samym wskazując to, co jest dobre dla jednostki, nie można jej rozpatrywać z pominięciem wspólnoty (całości), do której jednostka jest na swój sposób włączona, dobro jednostki musi być w odpowiednim stosunku do *bonum commune*[590]. Z tych powodów, jak słusznie podkreślił M. Piechowiak, dobro wspólne jako cel prawa jest również fundamentem formalnych zasad sprawiedliwości opartych na równości proporcjonalnej, łączonej dziś głównie ze sprawiedliwością społeczną[591]. Zdaniem Tomasza z Akwinu równość proporcjonalna w ponoszeniu ciężarów na rzecz dobra wspólnego to jeden z podstawowych warunków sprawiedliwości, obok przyporządkowania prawa dobru wspólnemu jako swemu celowi i obok legitymizacji twórcy prawa[592].

Oceniając Tomaszową koncepcję dobra wspólnego, Jan Krucina wskazał na jej pięć istotnych elementów:

1. * Dobrem wspólnym jest przede wszystkim Bóg jako uniwersalne i transcendentne dobro całego kosmosu, w którym mają udział wszystkie stworzenia.
2. * Dla Akwinaty *bonum commune* to także ład uniwersum, dzięki któremu stworzenia wykonują właściwą sobie rolę i zdobywają cele zakrojone w ich indywidualnej naturze.
   * W rozumieniu równoległym analogicznie pojmowanym dobrem wspólnym jest doskonałość wszechświata, w której mieści się dobro poszczególnych istot należących do całości uniwersum.
3. * Dobrem wspólnym jest także porządek społeczny, który zespala działalność poszczególnych ludzi, pozwalając im osiągnąć szczęście w społeczności.

---

589 M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego...*, s. 149.

590 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 92, a. 1, ad 3, gdzie Tomasz stwierdził, „Każda część jest dobra (lub nie) zależnie od tego, jaki jest jej stosunek do swej całości […]. A ponieważ każdy człowiek jest częścią państwa, dlatego niemożliwe jest, żeby był dobrym taki człowiek, który niedobrze ustosunkowuje się do dobra wspólnego. A i całość wtedy tylko może utrzymać swoją zawartość i byt, kiedy jej części są do niej dobrze ustosunkowane. Stąd też li tylko wtedy dobro wspólne państwa może stać na dobrym poziomie, gdy ma cnotliwych obywateli lub przynajmniej, gdy cnotliwymi są ci, którzy sprawują władzę. Do zachowania zaś dobra wspólnego wystarczy, gdy inni stać będą na takim przynajmniej poziome cnoty, że będą posłuszni rozkazom władzy naczelnej".

591 M. Piechowiak, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego...*, s. 151.

592 Akwinata napisał: „Prawa ustanowione przez ludzi są albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe. […] Prawa zaś są sprawiedliwe: albo ze względu na swój cel, kiedy mianowicie mają na uwadze dobro wspólne; albo z powodu twórcy, kiedy mianowicie wydane prawo nie przekracza władzy wydającego; albo wreszcie w swojej treści, kiedy mianowicie według równości proporcjonalnej nakładają podwładnym ciężary na rzecz dobra wspólnego. Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i to, co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest. Toteż i natura jakąś część na ucierpienie szkody po to, aby ratować całość. W myśl tego, takie prawa, które rozkładają proporcjonalnie ciężary, są sprawiedliwe, obowiązują w sumieniu i są prawami legalnymi", *Summa Theologiae*, 1-2, q. 96, a. 4, co.

* Dobrem wspólnym o treści analogicznej do pojęcia dobra wspólnego jako ładu społecznego jest doskonałość ludzkiej natury, która uzyskuje pełną rzeczywistość dopiero w idealnej społeczności[593].

Z kolei Thomas Gilby OP dostrzega w *Sumie* trzy znaczenia *bonum commune*. Najpierw – jego zdaniem – jest używane na określenie *quasi*-kolektywnej grupy rozumianej jako organiczna całość, następnie w odniesieniu do wspólnoty politycznej i prawnej, a wreszcie do Boga ze względu na Jego pełną i ostateczną przyczynowość[594]. Gilby uważa, że pierwsza koncepcja, obejmująca m.in. władzę nad niewolnikami, jest kolektywistyczna, a nawet totalitarna, trzecia ma charakter teologiczny, a nie polityczny, i jedynie druga stanowi właściwy przedmiot dociekań filozofii politycznej[595]. Zdaniem tego amerykańskiego dominikanina dobro wspólne jest pożądanym (dobrym) stanem wspólnoty politycznej, do powiększania zaś dobra wspólnego przyczyniają się wszyscy ci, którzy należą do wspólnoty, a których nazywamy obywatelami[596].

Stanisław Kowalczyk natomiast przekonuje, że dobro wspólne, podobnie jak wszystkie kategorie filozoficzne, ma charakter analogiczny. U Akwinaty możemy wyróżnić trzy najważniejsze znaczenia terminu „dobro wspólne":

1. Bóg jako dobro zewnętrzne transcendentne,
2. porządek świata jako dobro wewnętrzne,
3. dobro ludzkiej społeczności[597].

W ocenie księdza Kowalczyka św. Tomasz dwojako rozumie termin *bonum commune.* W pierwszym sensie pojęcie to ma znaczenie ontologiczno-kosmiczne; w jego skład wchodzą: dobro wspólne transcendentne, to jest Bóg, oraz dobro immanentne – ład kosmosu. Z kolei w drugim znaczeniu mamy do czynienia z dobrem wspólnym antropologicznym, które jest tożsame z dobrem ludzkości bądź dobrem konkretnej społeczności. Antropologiczne pojmowanie idei dobra wspólnego jest rozwinięciem ontologicznego rozumienia tego pojęcia[598].

U św. Tomasza występuje ponadto inne, ontologiczne rozumienie kategorii dobra wspólnego, mianowicie bytowa doskonałość kosmosu, potwierdzeniem czego jest przede wszystkim kosmiczny porządek uniwersum[599]. Stanowi to immanentne dobro całej rzeczywistości, jeśli bowiem Stwórca jest dobrem wspólnym całości bytu, to stworzony przez

---

593 *Ibidem*, s. 28.

594 Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, New York 1963, t. 28, s. 172 (dodatek 4, *Common Good and Public Good*).

595 *Ibidem*.

596 *Ibidem*.

597 S. Kowalczyk, *Człowiek i społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 2005, s. 232. Por. też: A.P. Verpaalen, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1954, s. 79.

598 S. Kowalczyk, *Człowiek i społeczność…*, s. 232. Autor ten dopowiada, że dobrem wspólnym całości bytu jest Bóg, który jest dobrem zewnętrznym i transcendentnym wobec świata.

599 W kestii kosmicznego ładu u Akwinaty por. Wolfhart Pannenberg, *Analogie und Offenbarung: Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007. Por. też: T.R. Rourke, R.A. Chazaretta Rourke, *A Theory of Personalism*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2005, s. 52–53.

niego świat uczestniczy w Jego doskonałości[600]. Akwinata zdaje się sugerować, że wszechświat jest doskonalszy od człowieka. Zastrzega jednak od razu, iż chodzi o szerszy zakres, albowiem indywidualne dobro człowieka jako istoty rozumnej stanowi tylko wycinek ontycznego dobra całości świata. Należy zaznaczyć, że człowiek jest dobrem wyższego rzędu aniżeli pozostałe składniki wszechświata, ekstensywna zaś „wyższość" dobra kosmosu nie narusza w niczym tego, że osoba ludzka jest siedliskiem dobra jakościowo doskonalszego. Dobro wspólne, ujmowane w sensie ontologiczno-kosmicznym, w metafizyce św. Tomasza łączy się z teoriami: teocentryzmu, przyczynowości i transcendentalnego dobra. Każdy byt, jako realne jestestwo o określonej strukturze, jest ontologicznie dobry. Cała rzeczywistość jest bytowym dobrem, ponieważ składa się z określonych gatunkowo struktur. Kosmos jest tworem uporządkowanym, nakierowanym na określone cele, „czytelnym" w swych mechanizmach funkcjonowania.

Akwinata pragnął nadać dobru wspólnemu taki charakter, by jego moc wiążąca nie kolidowała z interesem jednostki, a dobro całości harmonizowało z jednostkowymi potrzebami każdego pojedynczego człowieka[601]. W przekonaniu Kruciny uprawniona jest teza, że u Tomasza pojawia się zapowiedź rozumienia *bonum commune* jako zasady bytu[602].

Ontologiczny fundament pociąga za sobą dalsze konsekwencje, albowiem ani stan moralny ogólnej ludzkiej natury, ani też poziom wyrobienia moralnego poszczególnych jej uczestników nie przybrał jeszcze ostatecznego kształtu. Tym samym *bonum humanum* społeczności ludzkiej wraz z całym uniwersum jest w stadium rozwojowym i dąży do osiągnięcia dobra najwyższego, czyli *bonum commune separatum*, którym jest Bóg. Z tego względu cel najwyższy nie jest zatem immanentny w stosunku do społeczności, lecz transcendentny, przekraczający wszystkie porządki dobra wspólnego wszystkich społeczności, jest identyczny z ostatecznym celem *totius universi*[603].

Koncepcje, które przyniosły następne stulecia, były zdominowane przez nominalizm, dla którego takie powszechniki, jak prawo naturalne, społeczność, dobro wspólne, nie istnieją[604]. Dla nominalistów nie istnieje bowiem poza jednostką żadne dobro, które mogłoby tej jednostce wskazywać jakiekolwiek zobowiązania. W rzeczywistości istnieją wyłącznie pojedynczy ludzie, albowiem ich jednostkowa natura nie jest w stanie wytworzyć żadnych realnych więzi społecznych.

---

600 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, q. 93, a. 2.

601 A.F.Utz, *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Subsidiaritaetsprinzip*, [w:] *Das Subsidiaritaetsprinzip*, Heidelberg 1953, s. 14. Wśród dóbr, które wyróżnia Tomasz, wskazać możemy dobro godziwe (*bonum honestum*), dobro użyteczne (*bonum utile*) oraz dobro przyjemne (*bonum delectabile*), por. *Summa Theologiae*, II. II. 145. 1, a także J. Salij, *Świadek i świadkowie. Kilka spojrzeń na temat sensu i wartości męczeństwa*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/meczenstwo/swiadkowie.html.

602 J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 31. Szerzej na temat dobra wspólnego jako zasady życia społecznego por. podrozdział 4.

603 J. Majka, *Katolicka…*, s. 87. Por. też: E. Schockenhoff, *Dient die Politik dem Glueck des Menschen? Zum Verhaeltnis von geistlicher und weltlicher Gewalt bei Thomas von Aquin,* [w:] *Church as Politeia: The Political Self-understanding of Christianity*: Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September – 1 October 2000, Ch. Stumpf, H. Zaborowski (eds.), Becket Institute, New York–Berlin 2004, s. 86–90.

604 Jak zauważył Herbert Krüger, sceptyczni nominaliści w ogóle odrzucali kategorię dobra wspólnego, por. H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, Stuttgart 1964, s. 763.

Luminarze liberalizmu, jak przekonuje – chyba nie do końca trafnie – Jan Krucina, głosili, że prawo do nieskrępowanej wolności uniezależnia człowieka od jakichkolwiek czynników zewnętrznych, tym samym człowieka jako obywatela nie może ograniczać żadne dobro wspólne[605]. Odmienne stanowisko prezentuje M. Novak, który głosi, że „Zasada dobrze rozumianego interesu własnego uczy ludzi, że są istotami społecznymi, że potrzebują się nawzajem, że ich własny rozwój zależy od tego, czy staną się istotami społecznymi. Wiąże interes osoby z interesem publicznym. Jest podstawową zasadą ludzkiego obowiązku służby dobru wspólnemu. Zatem zasada dobrze rozumianego interesu własnego doskonale oddaje społeczną naturę ludzkiej osoby, w której głębokim interesie leży praktykowanie swej wolności w wolnej, przyjaznej i otwartej współpracy z bliźnimi. Taki użytek z wolności jest korzystny dla niej samej. Leży w interesie wspólnym. Cały sens dobrze rozumianego interesu własnego polega na tym, że oba interesy powinny być ze sobą zgodne"[606].

Podobne poglądy prezentuje Nathan Tarcow, który wykazał, że pojęcia zarówno dobra wspólnego, jak i wspólnoty są integralnymi składnikami filozofii politycznej Johna Locke'a, który – jak powszechnie wiadomo – jest prekursorem klasycznego liberalizmu politycznego[607]. W jego ocenie błędne jest postrzeganie Locke'a jako rzecznika atomizmu czy indywidualizmu. Koncepcja Locke'a za fundament uznaje nie interes własny, lecz prawa, a w skład jego doktryny politycznej wchodzi zarówno koncepcja dobra wspólnego, jak i koncepcja społeczeństwa obywatelskiego, które jest czymś więcej niż zbiorem jednostek. „Naturę ludzką rozumie on w sposób ujawniający głębokie uznanie, jakie żywi dla ludzkiego instynktu społecznego, a kluczową rolę w społeczeństwie obywatelskim Locke'a odgrywają rodziny i Kościoły. Locke nie uczy wąsko obliczonego egoizmu, ale szeregu skromnych cnót moralnych"[608].

W *Drugim traktacie o rządzie* Locke ciągle odwołuje się do idei dobra wspólnego[609], przekonując, że jednostki wchodzą w skład ciała politycznego, „którego każda część i każdy członek korzysta na mocy praw społeczeństwa z opieki i którego poszczególne działania

---

605 J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 35. Por. też: E. Nawroth, *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, Heidelberg 1961, s. 71. Wydaje się, że stanowisko Kruciny jest mocno uproszczone, albowiem autor ten pomija całą myśl moralną Oświecenia angielskiego, a także dorobek Ojców-założycieli Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Pisze o tym z ogromną znajomością tematu Michael Novak. Zresztą warto tutaj zacytować kapitalną frazę Adama Smitha, który przekonywał, że „mając na celu swój własny interes, człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście. Nigdy nie zdarzyło mi się widzieć, aby wiele dobrego zdziałali ludzie, którzy udawali, że handlują dla dobra społecznego", por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954, t. 2, s. 45–46.

606 Por. M. Novak, *Wolne osoby…*, s. 95.

607 Za klasyka liberalizmu uznaje Locke'a np. David L. Norton, por. *idem*, *Democracy and Moral Development: A Politics of Virtue*, University of California Press, London 1995, s. 198. Zbigniew Rau uważa, że Locke stworzył pierwszą, pełną i usystematyzowaną liberalną doktrynę polityczną, Z. Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Warszawa 2000, s. 11.

608 N. Tarcow, *A „Non Lockean" Locke and the Character of Liberalism, Liberalism Reconsidered*, [w:] D. MacLean, C. Mills (eds.), Rowman & Allanheld, Totowa N.Y. 1983, s. 131.

609 J. Locke, traktat drugi, s. 3, 89, 110, 130–131, 135, 137, 142–143, 156, 158–160, 161–167, 200, 215, 222, 239, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1982.

skierowane są na zapewnienie dobra całości"[610]. Locke akcentuje, że jednostki odnajdują środowisko społeczne, spoistość i skuteczność w rodzinach i Kościołach. Kiedy pisze „dobro publiczne", ma na myśli nie tylko dobro polityczne, ale i społeczne. Dobro publiczne oznacza dla niego porządek oparty w równym stopniu na odziedziczonych regułach, cnotach moralnych i obyczajach, co na prawie. Z kolei w traktacie pierwszym Locke stwierdza, że dobro publiczne to „dobro każdego pojedynczego członka społeczeństwa [zapewniane] tak dalece, jak przepisy ogólne to przewidują"[611]. Wydaje się, że w jego koncepcji dobra publicznego dostrzec możemy pewne podobieństwo do koncepcji *bonum commune* proponowanej przez św. Tomasza z Akwinu, albowiem obie definicje odwołują się do przepisów prawa.

Jan Krucina, autor fundamentalnego na gruncie polskim opracowania dotyczącego idei dobra wspólnego, konsekwentnie rozgranicza ideę dobra wspólnego od liberalizmu. Umieszczając J. Benthama[612], F. Quesnaya i A. Smitha[613] wśród fizjokratów, co nie jest chyba do końca słuszne, przekonuje, że ich koncepcje przekreśliły właściwe pojęcie wspólnego dobra, albowiem bez podłoża natury nie ma miejsca na taki kształt dobra wspólnego, które przerastałoby jednostkę w społecznym współżyciu. Dobro wspólne jest uważane za sumę dóbr jednostkowych, wymianę interesów i indywidualnych korzyści. Jako spontaniczny rezultat prywatnych dóbr i zabiegów posiada ono charakter wyłącznie ilościowy[614]. Tak rozumiane *bonum commune* nie może też nikogo pociągnąć do odpowiedzialności zbiorowej, gdyż bez związku z prawem naturalnym jest ono pozbawione mocy wiążącej, jaką posiada zasada społeczna.

Zapatrywania Kruciny wydają się nie do końca przekonujące, a świadczyć mogą o tym poglądy współtwórcy liberalizmu kolektywistycznego Leonarda Trelawneya Hobhouse'a (1864–1929)[615]. W ocenie tego liberalnego myśliciela „człowiek musi oprzeć swą ocenę na dobru wspólnym. Żadne prawo jednostki nie może zatem być sprzeczne z dobrem wspólnym ani też nie może istnieć poza dobrem wspólnym"[616]. Dla autora *Liberalizmu*

---

[610] J. Locke, traktat pierwszy, [w:] J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*…, s. 92.

[611] *Ibidem*. Por. też: M. Novak, *Wolne osoby*…, s. 221.

[612] Szerzej na temat stosunku Benthama do idei dobra wspólnego por. B.C. Parekh, *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, Routledge, London–New York 1993. Autor ten stwierdził: „Thus critics charge Bentham with trying to combine deterministic, egoistic, or hedonic psychology with a utilitarian ethic of the common good. Perhaps people inefficiently egoistic, so that utilitarianism could produce the common good by teaching them their true individual interests which they would then inevitably pursue. Or perhaps a legislator could, by imposing suitable penalties on rewards, alter the balance of pains and pleasures consequent on certain actions so that, after the alternation, inevitable individual egoism would produce the common good", *ibidem*, s. 540–541, oraz H. Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972, s. 202–204.

[613] To jest chronologia Kruciny. Co znamienne, Gertrude Himmelfarb, analizując poglądy Adama Smitha, stwierdziła, że ekonomia polityczna nie była dla niego celem samym w sobie, lecz „środkiem do celu, którym miało być moralne i materialne dobro i bogactwo »ludu«, którego większą część stanowiła pracująca biedota". Himmelfarb wywodzi, że dla Smitha celem liberalizmu jest eliminacja nędzy, por. G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*, Knopf, New York 1984, s. 42–63.

[614] J. Krucina, *Dobro wspólne*…, s. 35.

[615] Szerzej na temat jego poglądów por. M. Sadowski, hasło „Hobhouse" w: *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, pod red. E. Kundery i M. Maciejewskiego, Warszawa 2009, s. 283–284.

[616] L.T. Hobhouse, *Liberalism*, London 1911, s. 68.

dobrem wspólnym jest dobro, któremu podlegają prawa każdego człowieka i w którym każdy człowiek ma swój udział. „Ten udział przejawia się poprzez realizację ludzkiej zdolności znajdowania własnego dobra w dobru wspólnym"[617].

Należy jednak zaznaczyć, wskazuje na to Hobhouse, że chociaż wszyscy ludzie przyczyniają się do dobra wspólnego, to nie są równi pod względem swoich osiągnięć[618]. Z tych powodów w dobrym społeczeństwie dobro wspólne samo w sobie wymaga nierówności rzeczywistego „sposobu traktowania dochodu, rangi, urzędu, uznania". Hobhouse uzasadnia te nierówności nie interesem wyróżnianej jednostki jako takiej, lecz dobrem wspólnym[619]. Zróżnicowania są efektem „systemu ekonomicznego, w ramach którego wszyscy wypracowują dobro wspólne obejmujące na równi dobro ubogiego, jak i dobro milionera"[620].

Zdaniem wielu uczonych katolickich myśliciele liberalni w specyficzny sposób konstruowali pojęcie dobra wspólnego[621], przez co zrywało ono więź z prawem naturalnym i tym samym przestawało reprezentować interes ogółu obywateli. W konsekwencji doszło do tego, że władza państwowa i jej instytucje dziewiętnastowieczne przestały być gwarantem humanistycznego dobra, a stały się instrumentem szkodliwych, przeważnie indywidualnych interesów[622]. Samowolna pozycja prawodawcy wyrosła ponad ideał etyczny[623]. Dostrzec możemy zatem wyraźny dystans pomiędzy katolicką koncepcją wspólnoty społecznej (i wyrosłej na jej gruncie idei dobra wspólnego) a liberalnym indywidualizmem. Jakkolwiek współcześnie pojawiają się poglądy głoszące, że chociaż klasyczne przeciwstawienie wspólnoty – liberalnej chęci zysku jest bezdyskusyjne, to jednak obie te kategorie w pewien specyficzny sposób wzajemnie na siebie oddziałują[624].

W ocenie Novaka tradycja liberalna wniosła wiele do zasobu refleksji na temat dobra wspólnego, wspólnoty i społecznego ukonstytuowania osób ludzkich. W jego przekonaniu „istotą dobra wspólnego jest zabezpieczenie w życiu społecznym korzyści dobrowolnej współpracy. Ta nowa koncepcja obejmuje strukturę instytucji systemu społecznego, konkretne osiągnięcie (*materialiter*) wyższego poziomu dobra społecznego, wreszcie zespół realistycznych, stopniowo podnoszonych na wyższy poziom punktów odniesienia"[625].

---

617 *Ibidem*, s. 68–69.

618 Na marginesie wypada zauważyć, że ten pogląd jest mocno zbieżny z koncepcjami św. Tomasza z Akwinu, odpowiada bowiem proponowanej przez Akwinatę idei *ordo.*

619 Por. M. Novak, *Wolne osoby…*, s. 225.

620 L.T. Hobhouse, *Liberalism…*, s. 70.

621 Jak wskazał Friedrich Jaeger, w liberalizmie dostrzec można wyraźne napięcie pomiędzy indywidualizmem a dobrem wspólnym, por. F. Jaeger, *Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft: Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2001, s. 385.

622 Tak też Elżbieta Kundera, która stwierdziła „Im liberalen Staat vermochten sie keine Harmonie zwischen den individuellen Interessen und dem Gemeinwohl", por. E. Kundera, *Doktryna socjalistów z katedry (1872–1918)*, Wrocław 1996, s. 213.

623 J. Messner, *Das Gemeinwohl…*, s. 63.

624 Por. H. Münkler, H. Bluhm, *Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch- soziale Leitbegriffe*, [w:] H. Münkler, H. Bluhm (Hrsg), *Gemeinwohl und Gemeinsinn: Historische semantiken politischer Leitbegriffe*, Akademie Verlag, Berlin 2001, s. 16.

625 M. Novak, *Wolne osoby…*, s. 228–229. W ocenie Nowaka dla liberałów dobro wspólne pojmowane jest jako dobro rozumu, a definicja dobra wspólnego nie może być utopijna, musi zawierać konkrety, *ibidem*, s. 227.

Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej na nowy poziom rozważań kategorię *bonum commune* wynieśli solidaryści[626], którzy czerpali wiele z myśli niemieckiego księdza i ekonomisty Heinricha Pescha (1854–1929) i jego uczniów[627], dlatego nieco szerzej przedstawimy ich poglądy.

Heinrich Pesch, zanim został jezuitą, studiował prawo. W czasie studiów przebywał cztery lata w Anglii, gdzie zapoznał się z położeniem robotników i, jak przypomniał M. Novak, podobnie jak Karola Marksa poruszyły go problemy świata pracy[628]. Po powrocie do Niemiec, niedługo po śmierci biskupa Moguncji Wilhelma Emanuela von Kettelera w 1877 r. (był jego uczniem)[629], poświęcił się studiowaniu ekonomii. W swoich badaniach – podobnie jak jego mistrz – Pesch stosował metodę scholastyczną, która pozwala mu pisać o człowieku jako istocie integralnej, nie zaś wyłącznie jako o *homo oeconomicus*[630]. W obszernym trzytomowym dziele *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung* (1893–1900) Pesch zajął się chrześcijańskim pojęciem państwa, następnie własnością prywatną jako instytucją społeczną, a w części trzeciej – kwestiami gospodarczymi[631]. W pracy tej starał się znaleźć dla chrześcijańskiej myśli społecznej rozwiązanie oscylujące pomiędzy socjalizmem a liberalizmem. Tą nową drogą miała być koncepcja chrześcijańskiego solidaryzmu, który stał się podstawą regulacji procesów gospodarczych.

---

[626] J. Krucina zalicza do nich: H. Pescha, V. Cathreina, Th. Meyera, G. Gundlacha, A. Rauschera i G. Wildmanna. Szerzej na temat solidaryzmu Pescha por. G. Reisz, *Der solidarische Staat. Solidaritaetdeutungen in Deutschland und Frankreich und ihre politische Bedeutung Heute*, [w:] H.-J. Grosse Kracht, T. Karcher, F. Hengsbach, Ch. Spiess (Hrsg.), *Das System des Solidarismus: Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ*, Berlin–Hamburg–Münster 2007, s. 47–50, a nadto H.-J. Grosse Kracht, *Zwischen Soziologie und Metaphysik. Zur Solidarismus Konzeption von Heinrich Pesch SJ*, [w:] H.-J. Grosse Kracht, T. Karcher, F. Hengsbach, Ch. Spiess, *Das System des Solidarismus…*, s. 59–90.

[627] Warto tutaj zwrócić uwagę na obszerny i niezmiernie kompetentny artykuł traktujący o poglądach Pescha, a ogłoszony niedawno przez ks. Z. Waleszczuka, *System solidaryzmu Heinricha Pescha*, Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok VI, 2007, nr 1, s. 156–191.

[628] M. Nowak, *Liberalizm…*, s. 90.

[629] Szerzej na temat poglądów społeczno-gospodarczych biskupa Moguncji Wilhelma Emanuela von Kettelera por. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII*, Kolonia Limited 2002, s. 31–45, a także Z. Waleszczuk, *Kościół ostoją wolności. Wolność w nauczaniu społecznym biskupa Wilhelma Emmanuela von Kettelera*, Wrocław 2004, oraz ks. T. Błaszczyk, *Biskup Wilhelm Emanuel von Ketteler (1811–1877) wobec XIX-wiecznych doktryn politycznych i kwestii społecznej*, Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, Rok IV, 2005, nr 1, s. 156–166, a zwłaszcza wydana ostatnio w języku polskim praca: W.E. von Ketteler, *Nauczanie społeczne. (Wybór pism)*, wybór, przekład i wstęp ks. Z. Waleszczuk, Warszawa 2007. Do najpoważniejszych jego prac zalicza się *Die groβen sozialen Fragen der Gegenwart* (Mainz 1849), *Freiheit, Autorität und Kirche* (Mainz 1867), *Die Arbeiterfrage und das Christentum* (Mainz 1864), *Liberalismus, Sozialismus und Christentum* (Mainz 1871), *Die Katholiken im Deutschen Reiche* (Mainz 1873). Zaliczyłbym tu jeszcze mowę wygłoszoną 25 lipca 1869 r. do pielgrzymujących 10 000 mężatek pt. *Die Arbeiterbewegung und ihr Streben zu Religion und Sittlichkeit* (Freiburg 1869). H. Mockenhaupt nazwał to kazanie Magna Charta katolickiego ruchu społecznego, por. H. Mockenhaupt, *Bischof Ketteler als Seelsorger und Sozialreformer*, [w:] *Texte zur katholischen Soziallehre III. Dokumentierung der Kettelerjahres 1977*, hrsg. von Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung (KAB) Deutschlands, Kevelaer 1978, s. 245. Główne wątki tego kazania zostały rozwinięte później w broszurze *Die Arbeiterfrage und das Christentum*.

[630] Por. M. Novak, *Liberalizm…*, s. 90.

[631] Por. *Die Soziale Frage, beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria – Laach"*, 8 Heft, H. Pesch SJ, *Liberalismus, Sozializmus und Christliche Gesellschaftsordnung*, I. *Der christliche Staatsbegriff*, Freiburg in Breisgau 1898, s. VII.

Solidarystyczne idee Heinricha Pescha zostały później rozwinięte przez papieża Piusa XI w jego słynnej encyklice z 1931 r. *Quadragesimo anno*, propagującej korporacjonizm chrześcijański[632]. Za główne dzieło niemieckiego jezuity uchodzi praca *Lehrbuch der National-ökonomie*[633]. Pesch odrzucał w niej tradycję klasycznego liberalizmu, wywodzącą się jego zdaniem od Adama Smitha, ponieważ doktryna ta była konsekwencją naturalistycznego deizmu i ignorowała moralne obowiązki człowieka[634].

Swoje dociekania filozoficzne Pesch rozpoczyna od osoby ludzkiej, którą umieszcza w centrum społeczności, w jego przekonaniu bowiem prawa społecznego istnienia wywodzą się z konkretnej natury ludzkiej, zatem człowieka postrzeganego w bezpośrednim kontekście społecznym. W ocenie Pescha ludzi łączy sieć naturalnych powiązań, dzięki którym powstają społeczności naturalne, takie jak rodziny, grupy zawodowe czy państwo. Dzięki tym społecznościom człowiek może zaspokajać swoje naturalne potrzeby.

Pesch i jego zwolennicy, działając w dziewiętnastowiecznym państwie, w którym zarzucono ideę *bonum commune,* przedstawili własne koncepcje dobra wspólnego. Budując ideę chrześcijańskiego ładu gospodarczego, Pesch wskazał zasady chrześcijańskiej polityki gospodarczej i przekonywał, że po pierwsze: jej celem ostatecznym jest powszechny dobrobyt; po drugie: „Aby zapewnić dobro wspólne, trzeba wyznaczyć granice egoizmowi, który właśnie na obszarze stosunków własności zbyt łatwo się panoszy". I po trzecie wreszcie: „Aby osiągnąć cel gospodarki narodowej i skutecznie ograniczyć egoizm, niezbędna jest ingerencja władzy państwowej", zarówno w sferze prawodawczej, jak i wykonawczej. „Istotnym zadaniem państwa jest nie tylko podtrzymanie porządku pracy, ale również wspieranie przez odpowiednie instytucje dobrobytu materialnego, o ile siły jednostki i rodziny tej uzupełniającej pomocy potrzebują"[635]. Dostrzec zatem możemy w jego idei uzupełnienie solidaryzmu społecznego zasadą subsydiarności.

Pesch postulował system społeczny oparty na osobie ludzkiej i przysługujących jej niezbywalnych prawach, wskazywał bowiem na niepodzielność osobowych praw ludzkich *salus publica* oraz osiągalną przez wszystkich obywateli pomyślność – *salus universalis civium. Salus publica* to w jego ujęciu zespół środków społecznych, mających zabezpieczyć dobro poszczególnych członków społeczności[636]. Niemiecki jezuita w swojej „koncepcji trzeciej drogi" próbuje pogodzić ekonomię opartą na zasadach wypływających z chrześcijaństwa, a zwłaszcza na zasadzie dobra wspólnego, z ekonomią rynku. Uważa, że korporacyjne społeczeństwo powinno działać w oparciu o zasadę solidaryzmu społecznego, wspomaganą przez zasadę sprawiedliwości społecznej[637]. Takie podejście pozwoli na właściwe wytyczenie granicy pomiędzy dobrem jednostki a dobrem wspólnym oraz

---

632 Por. *Staatslexikon, Recht. Wirtschaft. Gesellschaft*, In 5 Bänden, Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 7. völlig neubearbeitete Auflage. Vierter Band, *Naturschutz und Landschaftspflege-Sozialhilfe*, Freiburg--Basel-Wien 1988, s. 362–363.

633 H. Pesch SJ, *Lehrbuch der National-ökonomie*, 5 Bde, Freiburg im Breisgau, 1905–1923.

634 Por. Ch. Hecker, *Lohn- und Preisgerechtigkeit: Historische Rückblicke und aktuelle Perspektiven unter besonderer Berücksichtigung der christlichen Soziallehren*, Metropolis-Verlag, Marburg 2008, s. 83.

635 H. Pesch SJ, *Die Soziale Befähigung der Kirche in protestantischer Beleuchtung*, Berlin 1890, s. 57–59.

636 H. Pesch, *Lehrbuch der Nationaloekonomie*, Bd. I, 4. Auflage Freiburg im Breisgau 1924, s. 160.

637 Por. S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 207, a także Z. Waleszczuk, *System solidaryzmu Heinricha Pescha…*, s. 173.

wyznaczenie zadań i granic państwowego autorytetu, aby zapewnić w ten sposób „konsekwentną realizację antropologiczno-teologicznego ujęcia człowieka jako podmiotu i celu gospodarki oraz społeczeństwa"[638].

Inny solidarysta, niemiecki jezuita, filozof prawa Victor Cathrein (1845–1931)[639], łącząc prawo naturalne z dobrem wspólnym[640], twierdził z kolei, że dobro wspólne (dobro publiczne – *öffentliches Wohl*) to całość niezbędnych warunków, dzięki którym w miarę możliwości wszyscy członkowie państwa mogą swobodnie i samodzielnie osiągnąć szczęście w życiu doczesnym[641]. Możemy zatem zauważyć, że dla solidarystów dobro wspólne w istotny sposób jest powiązane z ogółem zewnętrznych warunków, urządzeń i instytucji społecznego ładu, niezbędnych obywatelom ze względu na ich cele osobowe[642]. Wydaje się, że definicja zaproponowana przez Cathreina posłużyła księdzu Janowi Piwowarczykowi do określenia celu państwa, którym według niego jest „dobro wspólne wszystkich jego obywateli, wyrażające się w systemie jego urządzeń, który zapewnia swobodną twórczość obywatelom w granicach prawa"[643].

Należy pamiętać, że chociaż osoba ludzka ma charakter jednostkowy, indywidualny, to jednak przesiąknięta jest wartościami społecznymi. Człowiek, jako istota stanowiąca samodzielną i strukturalną całość, jest warunkowany zależnością od innych ludzi. Jeśli byłby zdany wyłącznie na własne siły, nie byłby w stanie osiągnąć celu, który przynależy mu się z natury. Z tych względów może oczekiwać pomocy innych, jak też sam powinien świadczyć pomoc innym[644].

Zdaniem polskiego solidarysty Leopolda Caro „światopogląd solidarystyczny stawia na pierwszym planie fakt, że każdy nasz czyn oddziałuje na innych i wywołuje nieodzowną z ich strony reakcję, a tym samym podkreśla współzależność wszystkich ludzi od siebie, wobec czego zaleca nam postępowanie wobec innych członków społeczeństwa, niespuszczające z oka tej zasadniczej przesłanki. Tym samym ogranicza wolność na rzecz braterstwa i zachęca do tworzenia możliwie równych warunków rozwoju dla każdego"[645].

Solidaryzm charakteryzuje się zatem postawą otwartą, uzależnioną od wzajemnych powiązań pomiędzy uczestnikami życia społecznego, co pozwala polepszyć warunki osobowego rozwoju ludzi solidaryzujących się ze sobą oraz wzmocnić więzy zależności zobowiązujące ludzi do wzajemnej odpowiedzialności. Zgoda na takie stanowisko wypływa z uznawanej autonomii jednostki, koniecznej do swobodnego wykonywania obowiązków, czy dopominania się o swoje uprawnienia. Światopogląd solidarystyczny zakłada, że każdy człowiek ma własny cel, posiada pewien zakres praw wolnościowych, nie wolno mu wszakże używać ich na szkodę

---

638 *Ibidem*.

639 Szerzej na temat poglądów Cathreina por. T. Scheffler, hasło „Cathrein" [w:] *Leksykon…*, s. 591–593.

640 Na wyraźne powiązanie dobra wspólnego z prawem naturalnym w koncepcji Cathreina wskazuje Henrique Ricardo Otten, por. *idem*, *Der Sinn der Einheit im Recht*, [w:] *Metamorphosen des Politischen: Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, A. Göbel, D. van Laak, I. Villinger (Hrsg.), Akademie Verlag, Berlin 1995, s. 27–28.

641 Cyt. za: E. Benda, *Industrielle Herrschaft und sozialer Staat: Wirtschaftsmacht von Großunternehmen als gesellschaftspolitisches Problem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, s. 121.

642 Tak też W. Bertrams, *De Principio Subsidiaritatis in Iure Canonico*, Periodica 46, 1957, s. 10.

643 J. Piwowarczyk, *Cel państwa*, „Tygodnik Powszechny" 1947, nr 26.

644 J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 43.

645 L. Caro, *Istota solidaryzmu*, „Przegląd Powszechny" 1930, nr 557, t. 186, s. 149–161.

ogółu i nie mogą one nigdy kolidować z uprawnionym i godziwym interesem współobywatela[646]. To przecież godność człowieka jest fundamentem praw indywidualnych, które implikują te same uprawnienia u innych. Z tych współzależności wypływa koncepcja wzajemnego uzależnienia oraz konieczność porządkowania i koordynowania indywidualnych uprawnień i zobowiązań członków społeczności. Tym samym możemy powiedzieć, że solidarność jest efektem społecznej współpracy, opartej na powiązaniu we wzajemnej odpowiedzialności.

Jak zatem umiejscowić dobro wspólne wobec zasady solidarności?[647] Krytycy solidaryzmu przekonują, że może on prowadzić do uszczerbku wspólnego dobra[648]. Odmienne stanowisko prezentują jego zwolennicy, przekonując, że w sposób zdecydowany przyczynia się on do wzrostu dobra wspólnego[649]. Wydaje się, że jednostka w społeczeństwie, którego fundamentem jest idea solidaryzmu, służy dobru ogólnemu, ale zarazem społeczeństwo i państwo służą nawzajem dobru jednostek. W działaniach podejmowanych przez uspołecznioną jednostkę istotna rola przypada interesowi publicznemu, niekiedy nawet on przeważa, ale zarazem jednostka jest „sama w sobie celem i ma prawo dbania w godziwych granicach o dobro własne". Dzięki temu solidaryzm jest ideą łączącą w syntetyczny sposób zalety liberalizmu gospodarczego i socjalizmu. „Daje ujście inicjatywie prywatnej, dyktowanej interesem osobistym, a obok tego uwzględnia w należytej mierze interes publiczny, poczytując za obowiązek państwa udzielenie pomocy i opieki ekonomicznie słabszym"[650].

Bonum commune wyraża więc zorganizowany, zinstrumentalizowany kształt solidarności, który opiera się na gotowości do współpracy między ludźmi, którzy wzajemnie na siebie oddziałują[651]. Dobro wspólne możemy zatem postrzegać w dwu aspektach: w ujęciu statycznym[652] i dynamicznym. W tym pierwszym będzie to odpowiednio skoordynowany stan życia społecznego, w ujęciu dynamicznym zaś będzie ono pomyślnym przebiegiem odpowiedzialnie zorganizowanego współdziałania obywateli, stanowiąc proces zharmonizowanej wartości społeczeństwa[653]. Należy pamiętać, że dobro wspólne jest tworzone przez każdego członka społeczności w zależności od jego możliwości warunkowanych miejscem w społeczeństwie[654]. Dobro wspólne jako stan społeczeństwa jest rzeczywistością dynamicz-

---

[646] *Ibidem*.

[647] Por. w tej kwestii F. Dirsch, *Solidarismus und Sozialethik: Ansätze zur Neuinterpretation einer modernen Strömung der katholischen Sozialphilosophie*, Berlin–Hamburg–Münster 2006, s. 230–231. Por. też: *Labor, Solidarity and the Common Good: Essays on the Ethical Foundations of Management*, ed. S.A. Cortright, Carolina Academic Press, Durham 2001, *passim*.

[648] Por. L. May, *The Socially Responsive Self: Social Theory and Professional Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1996, s. 175.

[649] V. Tanzi, Ke-young Chu, S. Gupta (eds.), *Economic Policy & Equity*, International Monetary Fund, Washington D.C. 1999, s. 97.

[650] Por. też: L. Caro, *Istota solidaryzmu…*

[651] Por. też: T. Massaro SJ, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, a zwłaszcza rozdział 5: *Solidarity, Common Good and Participation*, Lanham, Maryland 2000, s. 119–124.

[652] Jak zauważył ks. Marian Żurowski wszelkie dobro wspólne, do którego zmierzają działania rządzących, nie ma charakteru statycznego, por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1985, s. 35.

[653] Por. J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 44–45.

[654] Por. ks. T. Borutka, O.J. Mazur OSPPE, ks. A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa-Jasna Góra 2004, s. 59.

ną, to znaczy jest pojęciem rozwojowym, czyli porządkiem, który w swojej naturze może przybierać nowe formy[655]. Dynamiczny charakter dobra wspólnego wskazuje, że zarówno człowiek, jak i jego otoczenie społeczne, gospodarcze, kulturalne nieustannie się zmieniają[656]. Tym samym treść społecznego dobra wspólnego nie jest ustalona raz na zawsze i powinno być nieustannie na nowo poznawana w zależności od istniejących warunków historycznych. Cały ten proces dążenia do *bonum commune* może dojść do skutku dzięki zespołowi instytucji[657], urządzeń, pomocy i dogodnych warunków, które zdaniem solidarystów tworzą istotną część *bonum commune*[658]. Tym samym dobro wspólne byłoby wartością instrumentalną, która jest pomocna człowiekowi w jego dążeniu do osiągnięcia szczęścia, a wykorzystanie do tego celu zasady solidaryzmu społecznego pozwoli lepiej chronić ludzką godność[659].

3. Koncepcja *bonum commune* Jacques'a Maritaina

> […] są dwie zasady bardzo ogólne. Po pierwsze nie ma społeczeństw bez wspólnego dobra, i to wspólne dobro jest ważniejsze niż dobro poszczególnych członków tego społeczeństwa, i to dokładnie w tej samej mierze, w jakiej ci członkowie są zaangażowani w wymienione społeczeństwa (co nie zależy od ich wyboru, ale od natury więzi społecznej każdorazowo nawiązywanej).
> […] po drugie, żadne społeczeństwo nie jest samo w sobie absolutnym celem, dla którego osoby należące do tego społeczeństwa powinny […] poświęcić swoje najwyższe korzyści osobiste. O ile prawdą jest, że osoba, jako członek organizmu społecznego, jest podporządkowana wspólnemu dobru tego organizmu, jest jeszcze większą prawdą, że każdy organizm społeczny ostatecznie istnieje dla osób, które się nań składają[660].

Po zakończeniu I wojny światowej pojawiają się nowe rozważania dotyczące idei *bonum commune*, a na czoło wysuwają się koncepcje personalistów katolickich[661]. Najbardziej

---

655 Por. B. Werle, *Ethik im Kontext von Kultur: Das kulturethische Gedankengut Johannes Messners und dessen Beitrag für ein Gespräch mit christlich-theologischer Ethik in Afrika*, Berlin–Hamburg–Münster 2002, s. 108.

656 S. Kowalczyk, *Człowiek…*, s. 235.

657 W kwestii intrumentów niezbędnych do zabezpieczenia realizacji dobra wspólnego por. W. Brugger, *The Common Good and Pluralism in the Modern Constitutional State*, [w:] *Pluralism and Law. Proceedings of the 20th IVR World Congress Amsterdam 2001. Volume 3, Global Problems*, ed. A. Soeteman, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004, s. 41–42.

658 Por. też: J. Messner, *Das Gemeinwohl…*, s. 73–79.

659 T. Massaro SJ, *Living Justice…*, s. 120; por. też: Ch.E. Curran, *The Moral Theology of Pope John Paul II*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, s. 203–204. Curran podkreśla, że oba te terminy odgrywają wielką rolę w katolickiej nauce społecznej. Por. także M.P. Hornsby-Smith, *An Introduction to Catholic Social Thought*, Cambridge University Press, New York 2006, s. 204.

660 J. Maritain, *La Personne et le bien commun,* Paris 1947, s. 75.

661 Do tego grona zaliczyć możemy J. Maritaina, R. Garrigou-Lagrange'a oraz E. Welty'ego.

reprezentatywny z tego grona dla papieskiej nauki społecznej wydaje się Jacques Maritain, który chociaż korzysta z koncepcji wypracowanych przez Akwinatę, to jednak proponuje zmienione rozumienie idei dobra wspólnego. Autor *Humanizmu integralnego* nie postrzega *bonum commune* jedynie jako zewnętrzne dobro społeczności państwowej, co jest zapewne efektem wskazania, że w człowieku tkwi jednostka i osoba[662], a wszelkie układy życia społecznego warunkowane są tymi biegunami ludzkiej natury.

Koncepcja dobra wspólnego Maritaina, wiązana z personalizmem i słusznością społeczną, łączy się z jego wizją nowej cywilizacji chrześcijańskiej[663]. Wydaje się, że proponowany przez autora *Trzech reformatorów* model ustrojowy różni się od innych koncepcji, ponieważ jego rdzeniem jest właśnie idea *bonum commune*, którą przedstawia on z punktu widzenia tomizmu[664]. Należy jednak pamiętać, że Maritain był tym myślicielem, który zmienił całkowicie kierunek współczesnego tomizmu[665].

Francuski filozof dokonał dystynkcji pomiędzy społecznością (wspólnotą)[666] (*community*) a społeczeństwem (*society*)[667], a następnie zredefiniował te pojęcia, nadając odmienne znaczenie terminom społeczeństwo i społeczność[668]. Jego zdaniem zarówno społeczeństwo,

---

[662] J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1957, s. 14. Por. też: w tej materii nasze wcześniejsze rozważania przedstawione w rozdziale I.

[663] Personalizm, jak wiadomo, stanowi dla Maritaina punkt wyjścia jego koncepcji społeczno-politycznych, albowiem uznanie przez niego osoby ludzkiej za podstawę życia społecznego doprowadziło do tego, że osoba stała się punktem odniesienia fundamentalnych idei: dobra wspólnego, demokracji personalistycznej, praw człowieka i stosunków państwo–Kościół. Tak też ks. S. Kowalczyk, por. *idem*, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 58.

[664] Tak też: J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska…*, s. 157–158.

[665] Por. C. Fecher, *The Philosophy of Jacques Maritain*, Westminster 1953, s. 337.

[666] Określenia „wspólnota" używa ks. S. Kowalczyk, por. *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina…*, s. 61. W pracy Maritaina *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 9, występują określenia „społeczność" i „społeczeństwo". Edward Niesyty, analizując koncepcje Maritaina, także przywołuje terminy społeczność i społeczeństwo, por. E. Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Poznań 2005, s. 110, z kolei Tadeusz Mrówczyński wskazuje, że Maritain, analizując stosunek między człowiekiem a społeczeństwem, wprowadza wyraźne rozgraniczenie pojęć: społeczeństwo (ciało polityczne) i państwo, co umożliwia mu precyzyjną krytykę totalitaryzmu, por. T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka…*, s. 45.

[667] Jako pierwszy analizowane rozróżnienie semantyczne wprowadził Ferdynand Toennies, por. *idem*, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Stuttgart 1887. Por. też: P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa,* Kraków 2002, s. 221–222. Szerzej na ten temat por. J.W. Cooper, *The Theology of Freedom: The Legacy of Jacques Maritain and Reinhold Niebuhr…*, s. 90. Cooper stwierdził wprost: „For Maritain the essence of pluralist democracy and human rights is found the distinction between the idea of a limited state and the larger community that encompasses it. The opposite of the just society, and the modern archetype of tyranny is totalitarianism – that form of government in which the power of the state has grown beyond its proper limits until its absorbs other elements of the community previously independent of its power". Por. też: M. Novak, *This Hemisphere of Liberty: A Philosophy of the Americas*, American Enterprise Institute, Washington D.C. 1992, s. 22, oraz T. Nardin, D.R. Mapel, *Traditions of International Ethics*, Cambridge University Press, New York 1993, s. 131–132.

[668] Chociaż, jak sam przyznał, wielokrotnie używał tych pojęć zamiennie. Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 2–4, 9. Por. też: J. Bickerton, S. Brooks, A. Gagnon, *Freedom, Equality, Community: The Political Philosophy of Six Influential Canadians*, McGill-Queen's University Press, Montreal–Kingston 2006, s. 139, a także J. Witte, F.S. Alexander, *The Teachings of Modern Christianity on Law, Politics, and*

jak i społeczność tworzą nie tylko rzeczywistość biologiczną, ale przede wszystkim rzeczywistość etyczno-społeczną i prawdziwie ludzką[669]. W ocenie Maritaina społeczeństwa powstają w sposób świadomy (to jest na podstawie racjonalnie określonego celu), z kolei społeczności powstają w sposób intuicyjny[670]. Ponadto należy pamiętać, że społeczeństwo zawsze daje początek społecznościom i wzbudza poczucie przynależności do nich. Społeczność nigdy nie może przekształcić się w społeczeństwo, jakkolwiek może stać się podłożem, z którego dzięki rozumowi powstanie jakaś organizacja społeczna. Pojęcie społeczeństwo sugeruje więzi ludzkie bardziej sformalizowane i odpersonalizowane[671].

W dziele *Człowiek i państwo* Maritain, analogicznie jak wcześniej w pracy *Trzej reformatorzy,* konsekwentnie krytykuje jako błędne antropocentryczne teorie umowy społecznej i zarzuca Janowi Jakubowi Rousseau traktowanie społeczeństwa jako „produktu sztuki ludzkiej"[672]. Wprowadzając dystynkcję *społeczeństwo polityczne – wspólnota* pragnie udowodnić, że w społeczeństwie politycznym element celowy i rozumny życia społecznego występuje w sposób bezpośredni i spełnia funkcję kierowniczą[673].

Jak pamiętamy, dla Maritaina dwudziestowieczne rozumienie indywidualizmu jest błędne, ponieważ wywyższa indywidualność udającą osobę, a równocześnie poniża prawdziwą osobowość. Panujący system społeczno-polityczny poświęca osobę na rzecz jednostki. To bowiem jednostka otrzymuje prawa polityczne, równość wobec prawa czy prawo do sądu. Osoba zaś pozostawiona jest samej sobie i nie korzysta z żadnej ochrony społecznej, co pociąga za sobą katastrofalne następstwa prowadzące do unicestwienia jednostki. Jak wiadomo, francuski filozof krytykuje również koncepcje polityczne Tomasza Hobbesa, Jana Jakuba Rousseau i Jerzego Wilhelma Fryderyka Hegla[674].

Maritain zestawia państwo absolutystyczne z państwem, które w swoich działaniach służy *bonum commune*, a następnie odwołuje się do autorytetu św. Tomasza z Akwinu[675], aby wskazać pozytywne skutki zastosowania poglądów Akwinaty. Francuski filozof przypomina, że Akwinata podobnie jak Albert Wielki w kwestii dobra wspólnego posłużył

Human Nature…, s. 93, oraz J. P. Dougherty, *The Logic of Religion*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2003, s. 121, a ponadto J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace…,* s. 147.

[669] J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 8.

[670] *Ibidem*. Por. też: E. Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa…*, s. 111. Zdaniem Niesytego Maritain jawi się jako kontynuator koncepcji Monteskiusza.

[671] W tych rozważaniach Maritain twierdzi, że „naród jest społecznością, nie społeczeństwem". Naród to jedna z najbardziej skomplikowanych i najpełniejszych społeczności powstałych w procesie socjalizacji ludzi. Dwudziestowieczne napięcia pomiędzy Narodem a Klasą społeczną ukazały, że Naród posiada znacznie większy dynamizm, ponieważ jest mocniej osadzony w naturze, J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 11.

[672] *Ibidem*, s. 51–56, por. też: T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina…*, s. 100.

[673] J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 10.

[674] Por. też: J.W. Cooper, *The Theology of Freedom: The Legacy of Jacques Maritain and Reinhold Niebuhr…*, s. 23, oraz M.D. Torre, *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain*, *Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Mishawaka, Indiana, 1990, s. 136, a także L. Bouckaert, *Spirituality and Economic Democracy*, [w:] L. Zsolnai, *Spirituality and Ethics in Management*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 2004, s. 56. Por. też nasze rozważania przedstawione w rozdziale I.

[675] W kwestii dobra wspólnego u Akwinaty por. też: James V. Schall SJ, *The Uniqueness of the Political Philosophy of Thomas Aquinas*, From Perspectives in Political Science, 26 (Spring 1997), s. 85–91.

się koncepcją Arystotelesa, ale nie przyjął jej wprost, lecz wprowadził własne poprawki[676]. Francuski myśliciel wskazuje, że człowiek, będąc przede wszystkim jednostką, potrzebuje pomocy swoich bliźnich do dopełnienia swojej specyficznej działalności. Tym samym dopiero w dalszej kolejności jest jednostką w państwie, częścią społeczności. Z tych powodów zostaje podporządkowany dobru społeczności jako dobru całości, dobru wspólnemu, które jako takie jest bardziej boskie. Natomiast w sytuacji, w której chodzi o przeznaczenie człowieka jako osoby, stosunek odwraca się i społeczność podporządkowana zostaje temu przeznaczeniu. Ponieważ każda osoba ludzka jest bezpośrednio podporządkowana, jako swemu ostatecznemu dobru, Bogu, celowi ostatecznemu i „ogólnemu odrębnemu dobru" całego wszechświata, przewyższa każde utworzone dobro wspólne, zarówno wspólne dobro społeczeństwa politycznego, jak i wrodzone wspólne dobro wszechświata[677].

Jak zauważył J. Turowski, dobro wspólne dla tomistów jest pojęciem niezwykle istotnym, ponieważ pozwala im dokonać analizy i określić stosunek człowieka do społeczeństwa[678]. Koncepcja głosząca podporządkowanie człowieka społeczeństwu odgrywa istotną rolę w tomistycznej filozofii społecznej, a jej dodatkowe potwierdzenie znajduje się w zasadzie pierwszeństwa dobra wspólnego nad dobrem indywidualnym[679]. Dzięki temu, że dobro wspólne ma *bardziej boski* charakter, podporządkowanie człowieka społeczeństwu może uzyskać sens teologiczny. Z drugiej strony dobro wspólne pozwala – według tomizmu – zakreślić granice uprawnień społeczeństwa wobec jego członków[680]. Funkcja, jaką spełnia *bonum commune* w katolickim nauczaniu społecznym, wynika zatem z jego miejsca w hierarchii dóbr. Tym samym musimy mieć na względzie, że dobro wspólne jako dobro społeczeństwa wskazuje społeczeństwu określone miejsce w hierarchicznej strukturze bytu i dzięki temu służy ustaleniu stosunku między człowiekiem a społeczeństwem[681]. Maritain wkłada wiele wysiłku, aby ukazać korelacje pomiędzy dobrem społeczeństwa a dobrem osoby, a równocześnie próbuje poddać analizie stosunek dobra jednostki do dobra społeczeństwa[682].

W ocenie francuskiego filozofa bycie osobą, które urzeczywistnia się w bycie, prowadzi do tego, że staje się ona odrębną, niezależną całością, nie zaś jedynie częścią[683]. Maritain przekonywał, że każda indywidualna osoba, jako jednostka, część społeczności, istnieje dla społeczności i powinna w razie potrzeby poświęcić dla niej swoje życie. Jednocze-

---

676 Por. J. Maritain, *The Person and the Common Good…*, s. 4.

677 *Ibidem*.

678 J. Turowski, *Człowiek i społeczeństwo*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1958, nr 2, s. 24, por. też: s. 568.

679 L. Janssens, *Droits personnels et autorité*, Louvain 1954, s. 20.

680 A. Szymański, *Zagadnienia społeczne*, Warszawa 1938, t. I, s. 11.

681 Według Maritaina dobro wspólne jest bardziej doskonałe od dobra jednostki, ale mniej doskonałe od dobra osoby.

682 Por. też: D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics…*, s. 130–135, a nadto M.A. Smith, *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition…*, s. 30–31, oraz M.J. Mancini, *Maritain's Democratic Vision: „You have no Bourgeois"*, [w:] D.W. Hudson, M.J. Mancini, *Understanding Maritain…*, s. 141–142.

683 Maritain dopowiada tutaj, że osoba jest częścią społeczeństwa, odpowiedzialną za swoje czyny i jest zdolna do cnoty, J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 231.

śnie jednak jako dla osoby, której celem jest Bóg, społeczność istnieje dla niej, daje jej dostęp do życia moralnego, duchowego i do dóbr boskich, dostęp, który jest właściwym celem osobowości[684]. Tylko porządek ustrojowy uwzględniający powyższe założenia może zapewnić *bonum commune* całej społeczności. Tym samym chrześcijaństwo utrzymuje i wzmacnia moralną oraz hierarchiczną strukturę państwa i nie potępia poddaństwa jako stanu sprzeciwiającego się ze swej natury prawu naturalnemu[685].

Przeciwstawienie społeczeństwa wspólnocie oraz uznanie pierwszeństwa „świadomości osobistej" i „swobodnej decyzji osób" w kształtowaniu stosunków społecznych nie jest zatem ustępstwem na rzecz antropocentrycznych teorii umowy społecznej, lecz podkreśleniem decydującej roli dobra wspólnego w społeczeństwie politycznym[686]. Dobro wspólne jako fundament życia społecznego implikuje z kolei solidarystyczne postulaty zgodnej współpracy wszystkich klas społecznych i podporządkowania jednostki społecznej całości. Identyczne poglądy znaleźć możemy w papieskich encyklikach społecznych, począwszy już od *Rerum novarum*[687].

Odróżnienie społeczeństwa od wspólnoty spełnia zdaniem Maritaina ważne funkcje ideologiczne, analogicznie jak rozróżnienie społeczeństwa i państwa. Pozwala bowiem przypisać państwu instrumentalny, służebny charakter wobec społeczeństwa (ciała politycznego), którego państwo jest częścią i dla którego istnieje[688]. Francuski filozof przekonywał, że należy zdecydowanie odróżnić państwo od ciała politycznego. „Nie należą one do odmiennych kategorii, ale różnią się od siebie, tak jak część różnią się od całości. Ciało polityczne, czyli społeczeństwo polityczne, jest całością. Państwo jest częścią – najważniejszą – tej całości"[689]. Maritain wywodził, że państwo nie jest[690], podobnie jak i naród, społeczeństwem doskonałym ani zupełnym[691].

---

[684] Jak pamiętamy, osobę można rozpatrywać albo pod kątem formalnym,jako jednostkę, część społeczeństwa, albo pod kątem formalnym jako osobę, której przeznaczeniem jest Bóg. W tej pierwszej sytuacji, dobro własne osoby zależne jest od dobra wspólnoty, w drugiej, to właśnie dobro wspólne, doczesne, powinno być zależne od spraw duchowych i wiecznych. *Ibidem*, s. 231.

[685] Maritain w kwestii niewolnictwa podziela zdanie św. Tomasza z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 96, 4, podkreślając, że pojęcie to należy rozpatrywać w znaczeniu formalnym, w niewoli jest ten, kto znajduje się pod rządami innego człowieka dla jego własnej użyteczności, a nie dla dobra danej jednostki czy dla dobra wspólnego. Ten stan kary był skutkiem grzechu pierworodnego i stan ten w swoich najostrzejszych formach (niewolnictwa właściwego), nawet gdy nie dochodziło do złamania prawa naturalnego i praw osoby ludzkiej, był sprzeczny z posłaniem niesionym przez Ewangelię i z czasem został przez chrześcijaństwo zlikwidowany.

[686] T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*…, s. 101.

[687] Szerzej będziemy o tym pisać w kolejnych rozdziałach.

[688] Por. też: J.W. Cooper, *The Theology of Freedom*…, s. 23, oraz J.A. Colem SJ, który stwierdził, że „Maritain ascribes to the state an instrumental, service character that is a part – the topmost part and agency, to be sure – of the whole society which he calls the body politic. The state is the part that specializes in the interest of the whole! Its authority is derivative", por. J.A. Colem SJ, *A Limited State and a Vibrant Society: Christianity and Civil Society*, [w:] N.L. Rosenblum, R.C. Post, *Civil Society and Government*, Princeton University Press, Princeton 2002, s. 238.

[689] J. Maritain, *Człowiek*…, s. 16.

[690] T.T. Love, *John Courtney Murray: Contemporary Church-state Theory*, Doubleday, New York 1965, s. 163.

[691] Por. dla przykładu następujący wywód Maritaina: „Państwo nie jest najwyższym wcieleniem Idei, jak uważał Hegel; nie jest czymś w rodzaju zbiorowego supermana; jest tylko organem upoważnionym

Odmiennie niż zwolennicy teorii umowy społecznej, tomizm upatruje w społeczeństwie rzeczywistości zupełnie różnej niż suma jednostek[692]. Jak zauważył Charles Journet, wspólnota polityczna jest swoistą całością, ponieważ całość ta nie jest prostą sumą części, ale jest to suma części plus pewien porządek[693]. Tomizm głosi, że społeczeństwo składa się z jednostek i stosunków, jakie pomiędzy nimi zachodzą, i że właśnie te stosunki czynią z rzeczywistości społecznej rzeczywistość odrębną, różną od każdej innej[694]. Tym samym możemy wywieść, że społeczeństwo polityczne stanowi odrębną rzeczywistość, opartą na jedności porządku, na jedności stosunków międzyludzkich nawiązanych dla realizacji określonego celu. Tym celem jest dobro wspólne, które powinni poznać i współtworzyć wszyscy członkowie społeczeństwa, ponieważ jest to dobro bardziej boskie niż ich dobra indywidualne[695].

Autor *Trzech reformatorów* dowodził, że człowiek musi żyć w społeczności, ponieważ jest istotą społeczną, a ponadto jest to konieczne ze względu na jego potrzeby i wrodzone mu dążenie do doskonałości[696]. Stąd też państwo, podobnie jak i społeczeństwo polityczne, jest tworem naturalnym[697].

Osoba ludzka jako jednostka istnieje dla ciała politycznego, a ciało polityczne istnieje dla osoby ludzkiej jako osoby. Ale pod żadnym względem człowiek nie istnieje dla państwa, ponieważ to państwo istnieje dla człowieka. Francuski tomista przekonywał, że to społeczeństwo zapewnia osobie niezbędne warunki egzystencji i rozwoju, ponieważ osoba ludzka nie może osiągnąć swojej pełni sama, lecz tylko poprzez przyjęcie od społeczeństwa niezbędnych dla siebie dóbr. Należy zaznaczyć, że Maritainowi nie chodziło jedynie o dobra materialne, ale także o pomoc w doskonaleniu moralnym, tak aby dobro osoby było zgodne z dobrym życiem we wspólnocie[698].

Jako dzieło intelektu i woli społeczeństwo łączy osoby ludzkie wokół podstawowego celu – dobra wspólnego[699]. Odwołując się do myśli Akwinaty, francuski filozof twórczo zreinterpretował jego koncepcję *bonum commune* i wykorzystał ją do analizy życia społecznego[700], dowodząc, że celem społeczeństwa nie jest jednostkowe dobro każdej z two-

---

do stosowania siły i przymusu, złożonym z ekspertów czy specjalistów w zakresie porządku publicznego i dobra społecznego, narzędziem w służbie człowieka. Postawienie człowieka w służbę narzędziu jest zboczeniem politycznym", J. Maritain, *Człowiek…*, s. 19. Por. też: J. Giró i París, *El pensament político de Carles Cardó i de Jacques Maritain*, Premi Duran i Bas 1992, Barcelona 1995, s. 277–278. Por. także T. Fuller, J. Hittinger, *Reassessing the Liberal State: Reading Maritain's Man and the State*, American Maritain Association, Washington D.C. 2001, s. 260, oraz J.L. O'Donovan, *Subsidiarity and Political Authority in theological Perspective*, [w:] O. O'Donovan, J. Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*, Grand Rapids, Michigan 2004, s. 235–236.

692 Inaczej niż nominalizm społeczny występujący zwłaszcza w nowożytnych teoriach „umowy społecznej" (Hobbes, Locke, Spinoza).

693 C. Journet, *Exigences chrétiennes en politique*, Paris 1945, s. 28.

694 I.M. Bocheński, *ABC tomizmu*, Londyn 1950, s. 68.

695 L. Janssens, *Personne et Société. Théories actuelles et essai doctrinal*, Gembloux 1939, s. 276.

696 J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, New York 1940, cyt. za: J. Maritain, *Pisma filozoficzne…*, s. 337–338.

697 J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 9.

698 *Ibidem*, por. też: J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace…*, s. 12.

699 J. Maritain, *Les droits…*, s. 11–14.

700 S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina…*, s. 62.

rzących to społeczeństwo osób. To mogłoby bowiem prowadzić do „anarchii atomów". Prawdziwym celem społeczeństwa jest *bonum commune*, dobro państwa – rozumiane jako wspólne dobro osób ludzkich. W przeciwnym razie może dojść do wynaturzeń kolektywizmu lub totalitaryzmu[701].

W idei dobra wspólnego wskazywał trzy obszary, po pierwsze: obszar strukturalno-organizacyjny (służby publiczne, wojsko i system obrony państwa, finanse, szkolnictwo, komunikacja itp.), po wtóre: dziedzictwo historyczne (język, kultura, tradycja, obyczaje), i po trzecie: integrację moralno-społeczną (świadomość obywatelska, cnoty społeczne, mądrość, prawość, sprawiedliwość). Tym samym możemy zauważyć, że Maritain bardzo szeroko postrzegał *bonum commune*, a jego koncepcja znacznie odbiegała zarówno od liberalnego, jak i kolektywistycznego spojrzenia na tę kwestię[702].

Dostrzec zatem możemy, że zdaniem francuskiego tomisty, chociaż ogólny dobrobyt i porządek prawny są ważnymi częściami wspólnego dobra, ciała politycznego, to jednak *bonum commune* posiada o wiele szersze i dalej idące, specyficznie ludzkie implikacje. Dobro wspólne ze swojej natury jest bowiem „dobrym ludzkim życiem mas i jest ono wspólne całości i jej częściom, wspólne osobom", które go otrzymują i uzyskują dzięki temu wymierne korzyści[703]. Te powody skłaniają do przyjęcia stanowiska, że dobro wspólne nie może być ograniczone do tego, co najczęściej określane jest jako dobro zewnętrzne, to jest zespół struktur politycznych, gospodarczych i społeczno-organizacyjnych. Mimo że są one konieczne do osiągnięcia dobra wspólnego społeczeństwa, to nie wchodzą w skład jego wewnętrznej natury, ponieważ dobro wspólne nie jest zwykłą sumą dóbr materialnych i innych pożytków będących konsekwencją wspólnej organizacji życia[704].

W przekonaniu Maritaina prawdziwe dobro wspólne musi spełniać określone warunki i posiadać szereg właściwości[705]. Nie może być sprzeczne z dobrem człowieka jako osoby, ponieważ dobro wspólne nie jest dobrem totalitarnym, a ponadto dobro ludzkiej społeczności różni się od dobra roju pszczelego. Osoba ludzka ma swój własny, indywidualny sens i indywidualne zadania życiowe, a wybór, jakiego dokonuje, jest świadomy i dobrowolny. Z kolei z drugiej strony należy zawsze brać pod uwagę, że dobro wspólne nie jest zwykłą sumą ludzkich dóbr indywidualnych, ponieważ różni się od nich jakościowo.

Maritain podkreśla moralny charakter dobra wspólnego, dlatego w imię jego współtworzenia nie można niszczyć osoby ludzkiej ani związanych z nią wartości, a prawdziwe

---

701 J. Maritain, *Scholasticism…*, s. 338–339.

702 Por. J. Maritain, *Człowiek…*, s. 18, a także *idem*, *La personne…*, s. 45–46. W kwestii oceny obu tych ideologii przez J. Maritaina por. S. Belardinelli, *Die Politische Philosophie des christlichen Personalismus*, [w:] *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von K. Ballestrem, H. Ottmann, Oldenbourg 1990, s. 243–247, oraz H.-R. Reuter (Hrsg.), *Ethik der Menschenrechte: Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Religion und Aufklaerung, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, s. 113, a nadto M. Watkins, R. McInerny, *Jacques Maritain and the Rapprochement of Liberalism and Communitarianism*, [w:] K.L. Grasso, G.V. Bradley, R.P. Hunt, *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism: The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Rowman & Littlefield, Lanhman, Maryland 1995, s. 151–170.

703 J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 18.

704 *Ibidem*.

705 J. Maritain, *Les droits…*, s. 14–16, *La personne…*, s. 54–55.

dobro wspólne społeczeństwa powinno być możliwe do redystrybucji w taki sposób, aby sprzyjało rozwojowi człowieka-osoby[706].

Moralny wymiar dobra wspólnego łączy się z pozadoczesnym uznaniem perspektyw osoby ludzkiej[707]. W skład dobra wspólnego społeczności ludzkiej wchodzą wartości umysłowo-duchowe: wiedza, mądrość, sprawiedliwość, szacunek dla prawa, przyjaźń, miłość, szczęście[708]. Tego rodzaju wartości mają charakter absolutny i transcendentny, dlatego swój ostateczny fundament znajdują dopiero w Bogu. Dla francuskiego filozofa teologiczne podejście do idei dobra wspólnego jest niezbędne do pełnego zrozumienia jego koncepcji[709].

Zagrożeniem dobra wspólnego są błędne koncepcje życia społecznego: anarchizm, egocentryczny skrajny indywidualizm oraz kolektywizm[710]. Dwa pierwsze wymienione nurty podważają istnienie dobra wspólnego, kolektywizm zaś fałszywie interpretuje zewnętrzne i wewnętrzne dobro wspólne (środki jego realizacji traktuje jako właściwy cel).

Idea dobra wspólnego nasuwa problem relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem[711]. Maritain twierdził, że *bonum commune* społeczności jest ostatecznym celem działań człowieka, ale jedynie w określonych aspektach (*secundum quid*)[712]. Precyzując to bliżej, wskazuje dwie naczelne zasady w odniesieniu do dobra społecznego. Człowiek, będąc cząstką społeczeństwa, jest podporządkowany jego celom i zadaniom. Konsekwencją tego jest konieczność poddania interesów indywidualno-prywatnych dobru wspólnemu społeczeństwa[713]. Powyższa zasada nie jest równoznaczna z przyjęciem kolektywistycznego modelu życia społecznego. Francuski tomista, formułując ją, odwołuje się do znanej wypowiedzi św. Tomasza z Akwinu wyłożonej w *Sumie teologii*: „Każda osoba indywidualna tak ma się do wspólnoty, jak część do całości"[714]. Prymat dobra wspólne-

---

706 J. Maritain, *Człowiek…*, s. 18. Tak też J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska…*, s. 165.

707 J. Maritain, *La personne…*, s. 57, 75.

708 Maritain dostrzegał w sercu człowieka dwie cnoty: miłość i mądrość, por. A.S. Bryk, V.E. Lee, P.B. Holland, *Catholic Schools and the Common Good*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1993, s. 37.

709 Por. B. Stiltner, *Religion and the Common Good: Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1999, s. 93.

710 Ciekawe rozważania w kwestii dobra wspólnego w społeczeństwie otwartym przedstawił ostatnio L. Dupré, *The common good and the open society*, [w:] *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Policy*, R.B. Douglass, D. Hollenbach (eds.), Cambridge University Press, New York 2002, s. 172–195.

711 Szeroko i kompetentnie w kwestii osoby w porządku politycznym por. T.R. Rourke, R.A. Chazaretta Rourke, *A Theory of Personalism…*, s. 63–112.

712 Krytycznie o tym zamyśle Maritaina wypowiedziała się siostra Mary Fredericus Niemeyer. Co prawda podziela ona przekonanie, że w znaczeniu absolutnym osoba ludzka jako część „unum secundum quid" zachowuje prymat nad społeczeństwem, to jednak podkreśla, że wszelkie dobra osoby zależą od całości społecznej. Wychodząc z tych przesłanek, zarzuca Maritainowi, że wbrew nauce św. Tomasza, jego filozofia w rzeczywistości dąży do tego, aby osoba stała się niezależna i mało troszczyła się o dobro wspólne, M.F. Niemeyer, *The One and the Many in the Social Order According to Saint Thomas Aquina*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1951, s. 19–29.

713 J. Maritain, *La Personne…*, s. 57–58.

714 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae…*, II-II, q. 64, a. 2.

go przed indywidualnym obowiązuje w odniesieniu do wartości tego samego porządku, np. ekonomicznych czy witalnych. Dlatego społeczność polityczna ma prawo wymagać od obywateli, w razie konieczności, ponoszenia ofiar finansowych, uczestniczenia w obronie państwa itp.

Priorytet dobra wspólnego, które dla Maritaina jest ideą etyczną, a nie faktem socjologicznym[715], wobec dobra ludzkiej osoby nie jest ani bezwarunkowy, ani absolutny. Wynika to zarówno z natury ludzkiej osoby, jak i natury dobra wspólnego. Wewnętrznym dobrem wspólnym społeczeństwa są wyższe wartości, wśród nich zaś: prawda, sprawiedliwość i miłość. Ich społecznego wymiaru nie podważa fakt, że realizowane są przez indywidualnych ludzi. Dlatego jakiekolwiek naruszenie wyższych wartości osoby ludzkiej (poznawczych, moralnych, ideowych) jest faktycznie niszczeniem dobra wspólnego. Maritain wyciąga z powyższego wniosek, że cały człowiek powinien angażować się w życie społeczne, ale nie we wszystkich aspektach i sektorach swej natury[716]. Jest to kolejne nawiązanie do koncepcji Akwinaty głoszącej, że człowiek nie jest podporządkowany społeczeństwu całością siebie samego i tego wszystkiego, co w nim jest[717]. Stwierdzenie to ogranicza pierwszeństwo dobra wspólnego, w wyniku czego wartości moralne oraz ideowe osoby ludzkiej nie mogą być podporządkowane decyzjom elit rządzących społecznością. Duchowe dobro osoby ludzkiej, jako autonomiczne jest nienaruszalne i stanowi jej wewnętrzny azyl. Podważanie ostatniej zasady, w odniesieniu do relacji pomiędzy dobrem osoby a dobrem społeczeństwa, byłoby przejściem od personalizmu na pozycje kolektywizmu (faktycznie zaś najczęściej aprobatą totalizmu)[718].

Jak wskazaliśmy, dobro wspólne nie jest dla Maritaina wyłącznie „dobrem własnym całości w oderwaniu"[719], nie jest „dobrem własnym całości, która (jak gatunek wobec jednostek czy jak rój wobec pszczół) odnosi części do siebie samej i poświęca je dla siebie"[720]. Zdaniem francuskiego myśliciela *bonum commune* jest „dobrem wspólnym całości i części"[721], zatem bytem odrębnym – dobrem własnym. Personalistyczny aspekt tej zasady Maritain rozwija w teorii dystrybucji dobra wspólnego, wywodząc, że dobro wspólne jest nie tylko dobrem całości społecznej, lecz również dobrem części, w tym znaczeniu, że jest „rozdzielane" pomiędzy części społeczeństwa, to jest pomiędzy poszczególne osoby ludzkie. Współcześni personaliści katoliccy głoszą, że człowiek jest celem społeczeństwa i że cel całej grupy społecznej jest w pewien sposób dobrem właściwym naturze każdego

---

715 Tak M.J. Mancini, *Maritain's Democratic Vision: „You have no Bourgeois"*, [w:] D.W. Hudson, M.J. Mamcini, *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*…, s. 142.

716 J. Maritain, *La personne*…, s. 63–64.

717 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3. Jak zauważył Anthony J. Lisska, Maritain bardzo przyczynił się do współczesnego zrozumienia Tomaszowej koncepcji *bonum commune*. Zdaniem tegoż autora „Maritain's analysis distinguishing Aquinas's concept of the common good from the utilitarianism common to Bentham, Mill, and Sidgwick is sophisticated philosophically", por. A.J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstrution*, Clarendon Press, Oxford–New York 1996, s. 29.

718 W kwestii autonomii osoby i dobra wspólnego por. A. Marciano, *Ethiques de l'économie: introduction à l'étude des idées économiques*, De Boeck Université, Paris 1999, s. 50–52.

719 J. Maritain, *Trzej reformatorzy*…, s. 55.

720 J. Maritain, *La Personne*…, s. 44–45.

721 *Ibidem* oraz J. Maritain, *Trzej reformatorzy*…, s. 56.

ze zrzeszonych[722]. Takie stanowisko pozwala postawić tezę, że *bonum commune* jest głównie dobrem rozdzielanym pomiędzy jednostki – członków społeczeństwa[723]. To znaczy, że jest ponownie zwracane każdemu z członków, że jest „dzielone i że ostatecznie realizuje się w każdym z nich"[724].

Dystrybucja *bonum commune* pozwala na rozwój i doskonalenie się każdej z osób należących do społeczeństwa. Jako dobro ponadindywidualne i anonimowe dobro nieokreślonej i nieograniczonej zbiorowości ludzkiej „odpowiada istotnym potrzebom wszystkich osób" i określa dobro każdej z nich[725].

Tak pojmowana tomistyczna teoria „dystrybucji" stanowi istotny składnik koncepcji Maritaina w kwestii dobra wspólnego. Pierwsza cecha charakterystyczna dobra wspólnego polega według niego na tym, że „zakłada ono redystrybucję"[726]. W ujęciu Maritaina dobro wspólne „zakłada osoby i dzieli się pomiędzy osoby, i w tym sensie spełnia się w nich"[727].

Zaproponowana przez Maritaina teoria dystrybucji umożliwia uzyskanie skutecznego lekarstwa przeciwko depersonalizacji[728] dobra wspólnego i pozwala znaleźć punkt oparcia do walki z totalitarnymi filozofiami polityki, które żądają od człowieka poświęcenia własnego dobra na rzecz anonimowego, nieludzkiego w swym oderwaniu od konkretnych osób, dobra społeczeństwa. Maritain używa idei zarówno dobra wspólnego, jak i godności człowieka, do obrony przed totalitaryzmem[729]. Personalistyczne pojmowanie dobra wspólnego jest dla niego wymaganiem humanizmu chrześcijańskiego, humanizmu integralnego[730].

---

722 Ks. Waldemar Irek nie zawahał się stwierdzić, że człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego i jako podmiotowi tegoż życia przysługuje mu szeroka sfera aktywności. Do najistotniejszych płaszczyzn zaangażowania społecznego należą: zaangażowanie w kulturę, gospodarkę i politykę, a każda z nich stwarza możliwość okazywania swojej aktywnej obecności, a tym samym podmiotowości, por. W. Irek, *Żyliśmy w cieniu czy w blasku Ojca Świętego?*, „Nowe Życie" 2007, 4.

723 M.B. Schwalm, *La société et l'Etat*, Paris 1937, s. 22.

724 Tak też T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*…, s. 132.

725 E.-M. Guerry Msgr, *La doctrine sociale de l'Église: son actualité, ses dimensions, son rayonnement*, Bonne Presse, Paris 1957, s. 109.

726 J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*…, s. 15. Jak słusznie wskazał Tadeusz Mrówczyński, niektórzy tomiści, np. Schwalm, rozróżniają dobro wspólne dystrybutywne i kolektywne. W tej dystynkcji rozdziałowi podlega jedynie dobro wspólne dystrybutywne, natomiast dobro wspólne kolektywne jest niepodzielnym dobrem całości. Z kolei krytycy powyższego podziału wskazują, że to rozróżnienie oparte jest na „pomieszaniu dobra publicznego z dobrem prywatnym", por. T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*…, s. 267.

727 J. Maritain, *La Personne*…, s. 45.

728 Odnośnie do rozumienia terminu depersonalizacja, zwłaszcza u innego personalisty – Emanuela Mouniera, por. też: T.R. Rourke, R.A. Chazaretta Rourke, *A Theory of Personalism*…, s. 7. Relację pomiędzy personalizmem a depersonalizacją naświetla G. Tinder, *Liberty: Rethinking an Imperiled Ideal*, B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 103–104.

729 Por. też: J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace…,* s. 12.

730 Ponieważ postulowany przez Maritaina humanizm jest humanizmem integralnym, to znaczy, że bierze on pod uwagę zarówno ziemskie, jak i eschatologiczne powołanie człowieka, to jest troszczy się o moralny i materialny rozwój osoby ludzkiej, por. J. Maritain, *La personne*…, s. 46. Humanizm ten nazywany jest także humanizmem teocentrycznym; por. W. Herberg, *Has Judaism Still Power to Speak? A Religion for an Age of Crisis,* [w:] *Judaism Transcends Catastrophe: God, Torah, and Israel Beyond the Holocaust*, Vol. V, *Faith Seeking Understanding. The Tasks of Theology in Twenty-First-Century Judaism,* ed. J. Neusner, Mercer University Press, Macon, Georgia 1996, s. 74.

Zdaniem Maritaina społeczeństwo polityczne (którego celem jest wspólne dobro) powinno być tak urządzone, by zapewnić każdej osobie warunki maksymalnie sprzyjające realizacji jej ponadczasowego powołania. Ustrój społeczny, który nie troszczy się o przygotowanie osób do szczęścia wiekuistego w życiu nadprzyrodzonym, zasługuje na potępienie. Tylko wtedy gdy wspólne dobro pozostaje w zgodzie ze sprawiedliwością i z dobrem moralnym, jest ono tym, czym jest, dobrem narodu, dobrem państwa, a nie „dobrem związku gangsterów czy morderców"[731]. Dzięki temu idea *bonum commune* staje się pomocna w walce współczesnych tomistów przeciw laickim ustrojom społecznym, które nie pozwalają na swobodny rozkwit życia religijnego.

Maritain podkreślił, że Kościół katolicki dzięki społecznemu nauczaniu papieży, zwłaszcza Leona XIII i Piusa XI, wypracował filozofię społeczną, ekonomiczną i polityczną która uzupełniła wcześniejsze braki doktryny chrześcijańskiej[732].

W swoich rozważaniach politycznych Maritain dokonywał dystynkcji pomiędzy teoretycznymi koncepcjami a praktycznymi kwestiami politycznymi i życiem społecznym[733]. Przedstawiając swoje koncepcje, autor *Humanizmu integralnego* wskazywał, że ustrój nowej cywilizacji chrześcijańskiej w porządku doczesnym powinien mieć charakter świecki, a nie sakralny[734], i powinien posiadać kilka charakterystycznych cech. Po pierwsze: jego koncepcja ustroju cywilizacyjnego lub porządku doczesnego[735] to społeczność o charakterze wspólnotowym, tzn. że głównym celem wyróżniającym tę społeczność i cywilizację jest *bonum commune*, różne od zwykłej sumy dóbr jednostkowych i stojące ponad interesem jednostki jako części całości społecznej. Tym dobrem wspólnym jest prawidłowe życie ziemskie wspólnoty (gromady), całości składającej się z osób ludzkich, co jest równoznaczne z tym, że dobro to jest jednocześnie materialne i moralne[736].

Francuski myśliciel podkreślał, że doczesne dobro wspólne nie jest celem ostatecznym, dlatego podporządkowane zostało wyższemu celowi – dobru ponadczasowemu osoby oraz zdobyciu przez nią wolności duchowej i doskonałości. Akceptując te założenia, możemy przyjąć, że właściwa koncepcja porządku doczesnego posiada również drugą cechę – jest personalistyczna, tzn. że ważną kwestią dla doczesnego dobra wspólnego staje się poszanowanie dla transcendentnych celów osoby ludzkiej i służenie im[737].

W ocenie francuskiego filozofa każda osoba ludzka jest w stosunku do społeczności jak część do całości. Wynika to z faktu, że człowiek nie jest czystą osobą (to znaczy osobą Boską), ale istotą samoistną duchowo, jest także jednostką, fragmentem ujednostkowio-

---

[731] Maritain dobitnie wskazywał, że celem państwa jest dobro wspólne, którym jest nie tylko gromadzenie przywilejów i korzyści, lecz również prawość życia, cel dobry sam w sobie, *bonum honestum*, por. J. Maritain, *Scholasticism…*, s 339.

[732] J. Maritain, *Humanizm…*, s. 90–91. Dostrzec możemy tutaj w sposób wyraźny, że autor *Humanizmu integralnego* już w 1936 r. doceniał rolę Leona XIII i Piusa XI w rozwoju katolickiej nauki społecznej.

[733] Tak też Brian Stiltner, *Religion and the Common Good…*, s. 115.

[734] J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, [w:] *Religia i kultura*, Warszawa 2007, s. 135.

[735] Szeroko na ten temat por. J. Grzybowski, *J. Maritain i nowa cywilizacja…*, s. 152–266. Tam też obszerna analiza omawianej problematyki, aczkolwiek zdecydowanie bezkrytyczna. Por. też: J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace…*, s. 67–72.

[736] J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 99–100.

[737] *Ibidem*, s. 100.

nym gatunku. Z tego powodu należy do społeczeństwa jako jego część, i dlatego niezbędne są mu sankcje życia społecznego, aby potrafił prowadzić życie osoby i aby mógł się utrzymać w tym życiu[738]. Człowiek jednak ma w sobie, jak twierdzi św. Tomasz, życie i dobra, które przewyższają jego zależność od społeczności politycznej, ponieważ jest osobą. Z tych względów ludzka godność jest wartością, która wykracza poza porządek polityczny i dlatego państwo ma w stosunku do osoby jedynie instrumentalny, służebny charakter[739].

Wyjaśniając te zawiłości, Maritain wskazał, że „wspólne dobro doczesne jest celem pośrednim lub infrawalentnym"[740], to znaczy, że ma własną specyfikę, różną od celu ostatecznego i interesów wiecznych osoby ludzkiej. W tej specyfice mieści się podporządkowanie temu celowi i tym interesom, które przekazują mu jego główne normy. To dobro wspólne posiada swoje własne istnienie i swoją własną dobroć, z zastrzeżeniem, że uzna to podporządkowanie i nie będzie pretendowało do miana dobra absolutnego[741].

Autor *Humanizmu integralnego* uważał, że to nie społeczność polityczna będzie prowadzić osobę ludzką do doskonałości duchowej pełnej wolności autonomicznej, jednakże z racji samego celu ziemskiego społeczność polityczna przeznaczona jest „do rozwijania warunków środowiska, które doprowadzą zbiorowość ludzką do takiego poziomu życia materialnego, intelektualnego i moralnego właściwego dla dobra i pokoju całości. Dzięki czemu każda osoba uzyska właściwą pomoc w stopniowym zdobywaniu pełnego życia osoby i wolności duchowej"[742].

W dalszych wywodach Maritain ponownie nawiązuje do Akwinaty, aby odrzucić indywidualizm, skrajny personalizm, a zwłaszcza wszystkie totalistyczne koncepcje państwa[743]. Głoszoną więc przez niego ideę nazwać możemy chrześcijańską koncepcją państwa świeckiego. Potwierdza ona autonomię doczesności jako celu niższego (pośredniego), zgodnie z koncepcją proponowaną przez Leona XIII, papieża, który odnowił tradycję arystotelesowską[744], głoszącą, że władza państwa jest najwyższa w swoim, to jest świeckim, porządku[745]. Francuski filozof

---

[738] Por. N.L. Rosenblum, *Civil society and government*, Princeton University Press, N.J. 2002, s. 238, oraz J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace…*, s. 12.

[739] Por. też: J.W. Cooper, *The Theology of Freedom…*, s. 138, oraz J.A. Coleman SJ, *A Limited State and a Vibrant Society: Christianity and Civil Society*, [w:] *Christian Political Ethics*, J.A. Coleman SJ (ed.), Princeton University Press 2007, s. 37.

[740] Maritain po raz kolejny przywołuje autorytet św. Tomasza z Akwinu, który uważa, że „dobro życia społecznego" jest celem ostatecznym w pewnym porządku, względnym i podporządkowanym (właśnie z tego powodu pośrednim lub infrawalentnym) celowi ostatecznemu absolutnemu, św. Tomasz z Akwinu, *de Virtu card*. A 4 ad 3; oraz *idem*, *Summa Theologiae*, I–II, 65, 2.

[741] Absolutny środek ciężkości, do którego dobro to się odnosi, nie jest bowiem w nim, ale poza nim, por. J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 100.

[742] *Ibidem*.

[743] Totalistyczną nazywa każdą koncepcję, w której społeczność polityczna, czy to państwo w sensie ścisłym, czy też inna zbiorowość zorganizowana, żąda dla siebie całego człowieka, by decydować o jego osobowości i godności, *ibidem*, s. 101. Jak zauważył Franz Gregoire, dla Maritaina nawet państwo Hegla było państwem totalitarnym, por. F. Gregoire, *Is the Hegelian State Totalitarian?*, [w:] *The Hegel. Myths and Legends*, J. Bartley Stewart (ed.), Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1996, s. 104.

[744] Tak też J.V. Schall, *Jacques Maritain…*, s. 111.

[745] Odnośnie do koncepcji władzy państwowej w nauczaniu papieża Leona XIII por. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie papieża Leona XIII…*, *passim*.

uważał, że choć w sferze politycznej, niezależnie od formy ustroju, dla chrześcijan prawowita władza ma swój autorytet w Bogu, to nie uzyskuje ona jednak sakralnego charakteru[746].

W taki sposób dochodzi do powstania społeczności laickiej wyraźnie chrześcijańskiej albo państwa laickiego o charakterze chrześcijańskim, to jest takiego, które respektuje chrześcijańskie wartości[747]. W takim państwie element świecki i doczesny, choć będzie czynnikiem głównym, to nie będzie jednak celem głównym i czynnikiem głównym najwyższym, zostanie bowiem zachowana właściwa hierarchia wartości[748], zgodnie z którą będzie potwierdzona wyraźna niezależność osoby od środków doczesnych i politycznych z zaznaczeniem autonomii porządku doczesnego.

Przywołując doktrynę tomistycznej analogii, zwłaszcza analogii pojęcia dobra ogólnego, w związku z tomistyczną doktryną prawa, Maritain zauważa, że w przeciwieństwie do prawa Bożego, które zwane jest nieskalanym, *lex Domini immaculata* (nie pozwala na żaden grzech, a jego celem dobro ogólne – samo życie Boże), prawo ludzkie nie może zabraniać i karać każdego zła. Ponieważ jego celem jest dobro ogólne doczesne, używa oczywiście swojego systemu norm i reguł, zakazujących i karzących typy gatunkowo różne, zgodnie z którymi dobro ogólne doczesne, podobnie jak i samo państwo wraz z cywilizacją, realizują się analogicznie[749].

Realizacja powyższych postulatów ustrojowych pozwoliłaby na wyniesienie ponad analizowany system społeczno-polityczny godności i wolności duchowej osoby[750], zatem wartości fundamentalnych dla Maritaina[751].

Proponowana przez francuskiego myśliciela koncepcja państwa to państwo pluralistyczne, które powinno być mniej scentralizowane niż państwo średniowieczne, ale bardziej scentralizowane niż państwo liberalne. Byłoby to państwo autorytatywne, w którym prawo przymuszałoby ludzi przewrotnych i złych do właściwego postępowania, do którego sami nie są zdolni. Prawo wychowywałoby ludzi do tego, by przestali być pod prawem. Prawo sprawowałoby funkcję pedagoga wolności, zatem funkcję moralną, którą utraciło w państwie liberalnym[752]. W koncepcji Maritaina chrześcijańskie państwo nie będzie państwem neutralnym, ale neutralne pozostanie prawo państwa, dzięki czemu zostanie utrzymana tolerancja światopoglądowa[753]. Wydaje się, że model proponowany przez fran-

---

[746] J. Maritain, *Humanizm integralny*…, s. 100. Por. też: Ch. Firer Hinze, *Comprehending Power in Christian Social Ethics*…, s. 80–81.

[747] Por. D. Sepczyńska, *Katolicyzm a liberalizm. Szkic z filozofii społecznej*, Kraków 2008, s. 126.

[748] Por. też: J.P. Bequette, *Christian Humanism*…, s. 160.

[749] Francuski filozof przywołał tutaj autorytet św. Tomasza z Akwinu, por. *Summa Theologiae*, I–II, 95,2; II–II, 61, 2.

[750] Jak zauważył J. Krzysztofowicz, demokracja personalistyczna, ponieważ służy dobru osób ludzkich, musi uwzględniać kryteria moralne, albowiem jest systemem ustrojowym, który chroni w życiu politycznym sprawiedliwość i wolność, por. J. Krzysztofowicz, *Apologia demokracji Jacquesa Maritaina*, Znak, nr 468(50), 1994, s. 132.

[751] Należy pamiętać, że idea osoby i jej godności jest kluczowa dla koncepcji Maritaina. Tak też T.M. Jeannot, *A Postsecular Exchange: Jacques Maritain, John Dewey and Karl Marx*, [w:] *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*, W. Sweet (ed.), Ottawa 2003, s. 91. Por. też: H. Walters, S. Gaine, J. Arthur, *Earthen Vessels: the Thomistic Tradition in Education*, Gracewing Publishing, Leominster 1999, s. 61.

[752] J. Maritain, *Humanizm*…, s. 133.

[753] Por. R. Song, *Christianity and Liberal Society*, Oxford University Press, Oxford–New York 2006, s. 165.

cuskiego filozofa jest nieco naiwny i nazbyt paternalistyczny[754], i jest bardziej postulatem społeczno-etycznym niż konkretnym programem ustrojowym.

Maritain prezentowany przez siebie model nowego świata chrześcijańskiego proponuje, jak pamiętamy, nazwać *humanizmem integralnym* lub *teocentrycznym*, ponieważ taka koncepcja – jego zdaniem – będzie zgodna ze zdrowym rozsądkiem i *bonum commune*, a dodatkowo pozwoli „zdobyć rządzącym zaufanie rządzonych, autorytet moralny prawdziwych przywódców". Rządzący powinni dysponować odpowiednimi cnotami naturalnymi, wspieranymi przez cnoty nadprzyrodzone. Każdy polityk strzegący dobra wspólnego powinien być *bonus vir*[755]. Pozwoli to na lepsze sprawowanie władzy w społeczeństwie o organicznej strukturze politycznej[756].

W takim modelu politycznym[757] partykularne interesy grup społecznych i regionalnych byłyby reprezentowane jedynie przez organa doradcze. „Władza byłaby powoływana przez Ciało ustawodawcze, wyłonione przez obywateli i ich partie, także przez ciało wykonawcze, również wybierane przez lud, dzięki czemu byłoby niezależne od stronnictw i innych nacisków, a jego jedyną troską byłoby dobro ogólne"[758].

Autor *Trzech reformatorów* próbuje pogodzić humanizm integralny ze świeckim porządkiem,[759] a trzonem proponowanej przez niego koncepcji politycznej[760] byłaby demokracja personalistyczna, której podstawę stanowiłoby powszechne prawo wyborcze dla kobiet i mężczyzn, a obywatele czynnie uczestniczyliby w życiu politycznym kraju[761]. Idea ta, zdaniem jej autora, pozwoliłaby ponadto zastąpić przestarzały ustrój parlamentarny, właściwy dla epoki liberalnego indywidualizmu, który pod pozorem absolutnej wolności każdego wprowadzał praktyczny ateizm[762]. W to miejsce proponuje wprowadzenie takiego modelu ustrojowego, w którym władza ustawodawcza i wykonawcza różniłyby się

---

754 Jak trafnie zauważył James V. Schall, „Maritain understands the dangers of identifying political and religious freedom with the simple exercise of free will and not with the purpose for which free will exists. But we start with free will as a metaphysical fact, a given. Authority need not have a bad name. Indeed authority in its proper meaning is an instrument of freedom, while freedom is the faculty by which we can choose what is right and what is true. That there is not freedom without truth and no truth without freedom seems obvious to Maritain. But what also seems clear to him is that authority is also a servant of both freedom and truth", por. J.V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society*, Lanham, Maryland 1998, s. 138–139.

755 Por. W.T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell Publishing 1998, s. 182. Maritain z żalem konstatuje, że współczesna cywilizacja nie sprzyja pojawianiu się tego typu liderów.

756 Podkreślanie organicystycznej struktury społeczeństwa jest ponownym nawiązaniem do koncepcji Akwinaty.

757 Szerzej na temat politycznych koncepcji Maritaina por. J.V. Schall, *Jacques Maritain*…, s. 62–64, oraz D. M. Bell, *Liberation Theology after the end of History: the Refusal to cease suffering,* Routledge, London–New York 2001, s. 46–55.

758 J. Maritain, *Humanizm*…, s. 127.

759 Por. J.P. Bequette, *Christian Humanism. Creation. Redemption and Reintegratio*n, University Press of America, Lanham, Maryland 2007, s. 160–163.

760 Szerzej na temat koncepcji ustrojowych Maritaina por. *Political Order and the Plural Structure of Society*, J.W. Skillen, R.M. McCarthy (eds.), Atlanta, Georgia 1991, s. 175–178.

761 J. Maritain, *Christianity and Democracy*, New York 1980, s. 46–47.

762 Tak też J. Hellman, *The Humanism of Jacques Maritain*…, s. 120–121.

wyraźnie i w którym dwie funkcje władzy wykonawczej: władza dekretowania i władza rozkazywania (*iudicium ultimum* i *imperium*), byłyby wykonywane przez organa rządowe wyłonione przez głosowanie pośrednie i odpowiedzialne przed najwyższym organem władzy wybieranym bezpośrednio przez uprawnionych[763]. Zadaniem zgromadzenia parlamentarnego byłoby wówczas wydawanie ustaw w ścisłym sensie lub określanie ogólnych norm życia społecznego, dawanie wytycznych władzy wykonawczej oraz kontrolowanie jej. Inne zgromadzenia pełniłyby jedynie rolę doradczą w zakresie prac ustawodawczych i władzy wykonawczej[764].

W ocenie Maritaina prawdziwe dobro wspólne może być realizowane jedynie w ustroju demokracji personalistycznej[765].

Poddając analizie kwestię racjonalizacji życia politycznego, Maritain wyodrębnia jego techniczną i moralną stronę. W przekonaniu utora *Humanizmu integralnego* jedynie demokracja umożliwia moralną racjonalizację polityki, ponieważ „demokracja jest racjonalną organizacją wolności ugruntowaną na prawie"[766]. Francuski tomista zastanawia się, co może jednoczyć społeczeństwo chrześcijańskie, i przekonuje, że tym czynnikiem powinna być nie religia, lecz świecka wiara demokratyczna[767]. Modelu demokracji proponowanego przez Maritaina nie wolno redukować do technokracji, ale musi on być inspirowany wartościami płynącymi z *Ewangelii*. Życie człowieka sprowadza się bowiem, jak pamiętamy, do dwóch celów ostatecznych: „jeden podporządkowany drugiemu: ostateczny cel porządku, który jest nam dany, a którym jest ziemskie dobro wspólne, i absolutny cel ostateczny, którym jest transcendentne, wieczne dobro wspólne"[768].

Demokracja personalistyczna opiera się także na uznaniu pewnych podstawowych prawd. Można się spierać o uzasadnienia metafizyczne, twierdzi Maritain, ale poza dyskusją pozostają kwestie praktyczne. Pewne zasady tworzące świecką wiarę demokracji muszą być powszechnie przyjęte[769].

W celu realizacji tak pojmowanej demokracji personalistycznej Maritain jest gotów współdziałać z każdym, kto podziela z nim minimum przekonań, przy czym nie chodzi mu o wyznawanie wspólnej religii, lecz o świecką, obywatelską wiarę, która polega na szacunku dla prawdy i intelektu, godności osoby ludzkiej, wolności, braterskiej miłości i absolutnej wartości dobra moralnego[770].

Ważną rolę w demokracji Maritaina odgrywa idea równości, a w jego ocenie pojęcie „jedność rodzaju ludzkiego" oznacza tak naprawdę „przyrodzoną równość pomiędzy ludźmi"[771]. Ludzie są równi w swojej godności jako osoby, ponieważ posiadają identyczne atrybuty duchowe – intelekt, wolność – oraz fizyczne – ciało. Równość ontologiczna jest zatem

---

763 J. Maritain, *Christianity and Democracy…,* s. 46–47.

764 J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1945, rozdział II.

765 *Ibidem*, s. 58–59, por. też: S. Kowalczyk, *Wprowadzenie…*, s. 64.

766 J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 63–68.

767 Możemy postawić pytanie, czy dzisiaj mogłaby to być godność człowieka lub *bonum commune*?

768 J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 69–70.

769 J. Maritain, *Drogami klęski…*, s. 56. Francuski tomista pisał: „autorytet, ale wolność, hierarchia, ale równość, dyscyplina, ale sprawiedliwość, porządek, ale braterstwo".

770 J. Maritain, *Człowiek i państwo…*, s. 119.

771 J. Maritain, *Principes…*, s. 89.

fundamentem równości wobec prawa. W rozumieniu Maritaina równość jest równością proporcjonalną, nie wyłącza zatem różnic indywidualnych i społecznych[772], z zachowaniem równości szans i możliwości, zgodnie z wymogami sprawiedliwości rozdzielczej[773].

W koncepcji francuskiego tomisty demokracja personalistyczna utrzymuje równowagę pomiędzy władzą a autorytetem[774]. Jedność społeczeństwa i porządek społeczny zakłada – według tomizmu – hierarchiczne zróżnicowanie społeczeństwa i nierówny udział obywateli w dobru wspólnym. Maritain przekonywał, że jedność bez hierarchii istnieje jedynie w Trójcy św., a „zróżnicowanie hierarchiczne jest wymogiem samej natury"[775]. Tym samym uznawanie naturalnego charakteru nierówności społecznych jest równoznaczne z przypisaniem im boskiego rodowodu.

Jak słusznie wskazał J. Grzybowski, istotną rolę w modelu Maritaina odgrywa chrześcijańska koncepcja miłości bliźniego[776]. Przeprowadzona przez Grzybowskiego analiza koncepcji miłości u Augustyna i Tomasza pozwala zrozumieć ideę miłości u Maritaina. Francuski myśliciel w swoim modelu ustrojowym wskazuje, że w systemie personalistycznym źródłem życia społecznego nie jest, tak jak u Akwinaty, „anonimowa" natura, lecz osoba ludzka jako podmiot wszystkich decyzji działań ludzkich. Sposobem komunikowania się tego podmiotu z innymi osobami jest miłość. Maritain posunął się nawet tak daleko, że napisał: „Demokratyczny stan ducha nie tylko wywodzi się z natchnienia ewangelicznego, ale wprost nie może bez miłości istnieć"[777]. Tym samym miłość wypływająca ze społecznej natury człowieka jest równocześnie fundamentem idei *bonum commune*, a także czynnikiem spajającym ludzi wspólnymi więzami[778]. Uznanie wagi braterskiej przyjaźni w realizacji dobra wspólnego społeczności nie tylko pozwoli stworzyć rzeczywistą *politykę chrześcijańską*, która w swoich działaniach będzie uwzględniała moralność[779], ale

---

[772] *Ibidem*, s. 70.

[773] H. Bars, *Polityka według Jacques'a Maritaina*, Londyn 1969, s. 114. Por. też: S. Kowalczyk, *Wprowadzenie…*, s. 68.

[774] Jak zauważyła Christine Firer Hintze, „Maritain sees power as the material, physical capability which the moral, legal right of authority needs in order to be practically effective. Conversely, power requires authority in order to achieve positive moral status. To separate power and authority is to separate force and justice. To gain power is important for anyone who wants to act on the community, but to acquire authority – the right to be followed by the minds and by the wills of other[s] (and consequently the right to exercise power) – is more important still. The primacy he gives to authority flows from Maritain's conviction that politics is an intrinsically ethical enterprise. Indeed, power is genuinely political in Maritain's normative sense only when it is exercised under the auspices of authority", Ch. Firer Hinze, *Comprehending Power in Christian Social Ethics…*, s. 75 i n. Por. też: J. Maritain, *Scholasticism…*, *passim*, a nadto J.W. Cooper, *The Theology of Freedom…*, s. 140.

[775] J. Maritain, *Démocratie et autorité*, Annales de Philosophie politique, Le Pouvoir, t. II, Paris 1957, s. 31, 38.

[776] Por. J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 260.

[777] Cyt. za: R. Coste, *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, Lublin 1992, s. 310. Por. też: J.W. Cooper, *The Theology of Freedom…*, s. 138.

[778] Tak też J. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii…*, s. 68.

[779] J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 261. Por. też: J. Maritain, *Drogami klęski…*, s. 75, 83. W kwestii rozumienia polityki przez Maritaina por. szerzej B.C. Anderson, *Raymond Aron: The Recovery of the Political*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham, Maryland 1997, s. 147–148, oraz W.T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Blackwell Publishers Oxford, Malden, Massachusetts 1998, s. 152. Na temat chrześcijańskiej demokracji w rozumieniu Maritaina por.

ponadto pozwoli – zdaniem Maritaina – stworzyć jak najlepsze warunki rozwoju godności i powołania osoby ludzkiej[780]. Po raz kolejny wskazujemy na nierozdzielne występowanie w koncepcjach Maritaina idei dobra wspólnego i godności człowieka.

W proponowanym przez Maritaina modelu demokracji personalistycznej panowałby pluralizm, ponieważ pluralistyczne społeczeństwo jest bardziej aktywne i stwarza większe możliwości realizacji ludzkich ambicji i pomysłowości. Realizacja personalistycznego aspektu nowego ładu chrześcijańskiego wymaga pluralistycznego ustroju, który chroni rozwój wolnych osób[781]. Tak rozumiany pluralizm wspiera inicjatywy podejmowane przez osoby lub rodziny, które zawierają wokół siebie spontaniczne przyjaźnie i realizują dzięki temu własną wolność i godność[782].

Nowa cywilizacja chrześcijańska nie wzoruje się na średniowieczu ani na liberalizmie, lecz odwołuje się do modelu ustroju instytucjonalnego, odpowiadającego zrzeszeniu współpracowników pracujących nad jednym i tym samym dziełem[783]. Dzięki takiemu ustrojowi wewnętrzna wolność osoby znajduje swój wyraz na zewnątrz, w społeczeństwie i konkretnych pozytywnych uprawnieniach, urzeczywistnionych w instytucjach i ciałach społecznych[784]. J. Grzybowski wywodzi, że takie postawienie sprawy zakłada uprzednią likwidację ustroju kapitalistycznego, którego źródłem jest liberalizm. Grzybowski dla poparcia swojej tezy przytacza słowa Maritaina: „Demokracja personalistyczna zakłada, że każdy w imię powszechnej godności natury ludzkiej jest powołany do czynnego udziału w życiu politycznym, a dzierżyciele władzy powinni być swobodnie wybierani przez naród. Jestem przekonany, że nastanie takiej demokracji, zakładającej przezwyciężenie antagonizmu klas społecznych, wymaga, aby przez odrodzenie życia i sprawiedliwości dokonało się wyjście poza kapitalizm i socjalizm"[785].

Wydaje się, że pogląd taki mógł być bliski Maritainowi przed jego przybyciem do USA, lecz w świetle jego poglądów zawartych w *Reflections on America* jest trudny do utrzymania[786]. Francuski filozof z wielkim uznaniem odnosi się do amerykańskiego systemu politycznego[787]. Grzybowski nie przytacza słów Mariatina zawartych w *Reflections*, w których

---

D. Lehmann, *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Postwar Period*, Polity, Cambridge 1990, s. 104–106.

[780] J. Maritain, *Rozum a życie*, „Kultura" 1937, nr 51–52.

[781] H. Bars, *Polityka według Maritaina…*, s. 159.

[782] J. Maritain, *Duchowa misja świeckich*, „W drodze" 1982, nr 2, s. 3. Jak zauważył J. Grzybowski, tak postrzegany pluralizm powinien przejawiać się w kilku wymiarach: religijnym i prawnym, politycznym i ekonomicznym, aby był odpowiedni dla struktur społecznych, por. J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 177–184.

[783] J. Maritain, *O nową cywilizację…*, s. 129.

[784] *Ibidem*, s. 129.

[785] J. Maritain, *Wyznanie wiary…*, s. 2.

[786] Sam Grzybowski przytacza słowa Maritaina, że USA są krajem uwzględniającym pluralistyczną koncepcję społeczeństwa, por. J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 176.

[787] Maritain pisał: „To w Ameryce prawdziwie poznałem demokrację konkretną, egzystencjalną: demokrację nie jako wzór abstrakcyjnych sloganów lub jako wzniosły ideał, lecz jako coś realnego i ludzkiego, styl życia praktykowany wśród trudności i przeszkód dnia codziennego […] Mieszkać w tym kraju i obserwować z niesłabnącym zainteresowaniem codzienne życie tego ludu, jak również funkcjonowanie jego instytucji, stanowi wielką, głęboko oświecającą i niezapomnianą lekcję filozofii politycznej", J. Maritain, *Reflexions sur l'Amerique*, Paris 1958, s. 171.

autor dochodzi do wniosku, że amerykański model demokracji jest najlepszy i najskuteczniejszy ze wszystkich istniejących ustrojów demokratycznych i że jego ideał nowej cywilizacji chrześcijańskiej wykazuje podobieństwo do klimatu amerykańskiego[788]. W USA znaleźć można największe szanse na realizację tego ideału. Trudno sobie wyobrazić w 1958 roku (data opublikowania *Reflections*), aby USA przestały być krajem kapitalistycznym. W świetle wypowiedzi Maritaina dążenie do tego wydaje się wręcz zbędne.

Mało zrozumiałe wydaje się pominięcie przez Grzybowskiego, w jego skądinąd niezwykle wartościowej rozprawie, rozważań M. Novaka, zaprezentowanych przez niego w pracy *Wolne osoby i dobro wspólne* (wydanie polskie 1998). Novak wielokrotnie odwołuje się do koncepcji Maritaina w celu uzasadnienia tezy, że idea *bonum commune* jest możliwa do pogodzenia z liberalną koncepcją wolnej osoby. Nie możemy wykluczyć, że brak analizy poglądów Novaka w pracy Grzybowskiego spowodowany jest tym, że dla polskich autorów z kręgów kościelnych (no, może poza dominikaninem Maciejem Ziębą) ciągle aktualna jest ocena poglądów Novaka wyrażona przez Stanisława Kowalczyka. Ksiądz Kowalczyk stwierdził, że Novak solidaryzuje się z maksymalistyczną koncepcją wolności liberalizmu. „Jako chrześcijanin nie kwestionuje potrzeby etyki i religii, nie widzi także ich sprzeczności z wolnością człowieka. Jako liberał jest jednak przekonany, że powinny one funkcjonować wyłącznie w sferze życia prywatnego. Jest to pośrednie, ale wyraźne odejście od nauki społecznej Kościoła"[789].

Zupełnie odmienne stanowisko co do postrzegania przez M. Novaka ludzkiej wolności prezentuje Marcin Lisak, przekonując, że dla Novaka wolność nie jest równoznaczna z tolerancją przeciwnych opinii bądź akceptacją fałszywych poglądów. Novak podobnie jak L. Hobhouse rozumie wolność jako warunek odpowiedzialności i rozwoju jednostki. Wolność jest bowiem nie tyle prawem, ile koniecznym warunkiem rozwoju społecznego[790].

Wydaje się, że po ogłoszeniu przez Jana Pawła II encykliki *Centesimus annus* pogląd księdza Kowalczyka jest trudny do utrzymania. Treść tej enuncjacji upoważnia również, a czyni to M. Novak, a zwłaszcza niedawno zmarły Richard John Neuhaus, do podjęcia próby liberalnego odczytania niektórych aspektów nauczania papieskiego[791].

Zaprezentowane poglądy J. Maritaina w kwestii *bonum commune* upoważniają do sformułowania przynajmniej kilku ogólnych wniosków. Po pierwsze, zdaniem tego myśliciela, nie istnieją społeczeństwa, które nie posiadają dobra wspólnego. Owo dobro wspólne jest ważniejsze niż dobro poszczególnych członków tego społeczeństwa[792]. Dobro polityczne

---

[788] *Ibidem*, s. 180–186.

[789] Ks. S. Kowalczyk, *Filozofia wolności. Rys historyczny*, Lublin 1999, s. 239. Nie można wykluczyć, że dla części autorów ciągle obowiązujący jest pogląd zawarty w tytule książki opublikowanej po raz pierwszy w XIX wieku przez F. Sarda y Salvany, *Liberalizm jest grzechem*, Poznań 1995.

[790] M. Lisak, *Katolicki liberalizm. Etyka społeczna Michaela Novaka*, Kraków–Dublin 2008, s. 184. Autor tej wnikliwej i rzetelnej rozprawy w sposób pełny analizuje myśl polityczną amerykańskiego ideologa.

[791] Por. np. R.J. Neuhaus, *Biznes i ewangelia. Wyzwania dla chrześcijanina kapitalisty*, Poznań 1993, *passim*.

[792] Maritain stwierdził dobitnie: „Po pierwsze, nie ma społeczeństw bez wspólnego dobra i to wspólne dobro jest ważniejsze niż dobro poszczególnych członków tego społeczeństwa, i to dokładnie w tej samej mierze, w jakiej ci członkowie są zaangażowani w wymienione społeczeństwa (co nie zależy od ich wyboru, ale od natury więzi społecznej każdorazowo nawiązywanej", por. J. Maritain, *La Personne*…, s. 75.

jest z natury swojej dobrem godziwym (*bonum honestum*), które może być celem działania ludzkiego, ponieważ celem polityki jest wspólne dobro ciała społecznego.

Po wtóre żadne społeczeństwo nie jest samo w sobie celem absolutnym czy ostatecznym, dla którego osoby należące do tego społeczeństwa mogą lub powinny poświecić swoje najważniejsze interesy osobiste. Choć co prawda osoba, jako członek organizmu społecznego, jest podporządkowana *bonum commune* tegoż organizmu, to jeszcze ważniejsze jest to, że każdy organizm społeczny istnieje dla osób, które go tworzą[793]. Zdaniem Maritaina cele dobre same przez się i dla siebie to życie wspólne dobre i godne człowieka. Każda nieprawość pozornie sprzyjająca pożytkowi państwa w rzeczywistości jest sprzeczna z dobrem ogólnym i sama przez się dąży do jego zniszczenia. Ze względu na to, że *bonum commune* nie jest jedynie użytecznością państwa, ale prawością życia zbiorowości ludzkiej, niezbędna jest znajomość technik, które będą przydatne do ochrony i rozwoju dobra ogólnego[794]. Chrześcijanie powinni rozwiązywać konflikty nie poprzez walkę klas, ale poprzez wojnę duchową, w której powinni brać udział ci wszyscy, którzy wyznają te same ideały[795]. Zdaniem J. Maritaina chrześcijanin winien jest szacunek i lojalną służbę władzy troszczącej się o dobro wspólne[796].

Po trzecie Maritain proponuje nowy model ustrojowy – demokrację personalistyczną. W jego przekonaniu ten system najlepiej ze wszystkich będzie realizować dobro wspólne, które jest przede wszystkim dobrem moralnym, i dlatego nie da się pogodzić z żadnym środkiem wewnętrznie złym, albowiem pierwszym warunkiem dobrej polityki jest to, aby była sprawiedliwa[797].

4. *Bonum commune* jako zasada życia społecznego

W świetle poglądów reprezentowanych przez przedstawicieli katolickiej nauki społecznej Kościół ma nie tylko prawo, ale wręcz obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym, ponieważ stanowi to istotną część jego misji głoszenia *Ewangelii*. Wysnuć możemy zatem wniosek, że prawomocność społecznego nauczania Kościoła opiera się na dwóch fundamentalnych tezach[798].

Pierwsza z nich głosi, że porządek moralny (świecki) jest wewnętrznie głęboko związany z porządkiem nadprzyrodzonym, co zresztą zostało zaakcentowane podczas II Soboru Watykańskiego[799]. Tym samym Kościół jest władny podejmować działania na polu moral-

---

[793] I dalej dopowiedział: po drugie, żadne społeczeństwo nie jest samo w sobie absolutnym celem, dla którego osoby należące do tego społeczeństwa powinny […] poświęcić swoje najwyższe korzyści osobiste. O ile prawdą jest, że osoba, jako członek organizmu społecznego, jest podporządkowana wspólnemu dobru tego organizmu, jest jeszcze większą prawdą, że każdy organizm społeczny ostatecznie istnieje dla osób, które się nań składają", *ibidem*. Por. też: H. Bars, *Polityka według…*, s. 44–45.

[794] J. Maritain, *Humanizm…*, s. 155.

[795] *Ibidem*, s. 168.

[796] *Ibidem*, s. 186.

[797] *Ibidem*, s. 156.

[798] B. Sorge SJ, *Wykłady…*, s. 21.

[799] Dekret *Christus Dominus* (12), O pasterskich zadaniach biskupów, stwierdza: „nawet rzeczy doczesne oraz instytucje ludzkie kierowane są również wedle zamiarów Boga Stwórcy ku zbawieniu ludzi", [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Kraków 1967.

ności, ekonomii i polityki. Jak trafnie wskazał Bartolomeo Sorge SJ, dotyczy to dziedzin związanych głównie z etyką i religią, ponieważ Kościół nie jest kompetentny w „specyficznych kwestiach technicznych"[800].

Druga teza legitymizuje istnienie społecznego nauczania Kościoła tym, że objawienie chrześcijańskie ma istotny wymiar historyczny. Tym samym przyjmując za pewnik niezmienność prawdy o człowieku objawionej przez Boga, należy uwzględniać ciągle zmieniającą się i przeobrażającą sytuację historyczną i kulturalną[801], do których owa prawda jest wiernie i stopniowo „wdrażana"[802].Uwzględniając palące potrzeby, Kościół przedstawia swoją propozycję społeczną w oparciu o pewne zasady i podstawowe wartości, a także pewne ogólne kryteria sądów, aby na ich podstawie zaproponować określone działania[803]. Przede wszystkim będą to „wytyczne" inspirowane *Ewangelią*, ale równocześnie zgodne ze zdrowym rozsądkiem i otwarte na wkład i przyjęcie ze strony wszystkich ludzi dobrej woli, zatem nie tylko katolików[804]. Jak dotąd, zasady społeczne nie zostały zdefiniowane przez Urząd Nauczycielski Kościoła, chociaż teolodzy podejmowali wiele prób uściślenia treści i funkcji zasad społecznych. Jan Krucina uważa, że zasady społeczne są nakazem rozumu praktycznego, który ustanawia zbiorową wartość i nakłada ją ludziom do wspólnej realizacji w społeczeństwie[805]. Podobne stanowisko prezentuje Władysław Piwowarski, którego zdaniem w pojęciu zasady społecznej mieści się nakaz rozumu do tworzenia wartości wspólnych jako środków do realizacji celów osobowych. Dostrzec zatem możemy, że jego propozycja mocniej podkreśla personalistyczny cel tworzenia zasad społecznych[806].

Powyższe stanowiska próbuje pogodzić Czesław Strzeszewski, który dowodzi, że zasady społeczne są zasadami bytu i działania społecznego. Zasady społeczne są nakazami rozumu praktycznego, dotyczącymi tworzenia wartości wspólnych jako środków do re-

---

[800] B. Sorge SJ, *Wykłady…*, s. 21.

[801] Jak słusznie wskazał ks. Stanisław Kowalczyk: „człowiek jako istota rozumna i wolna jest aktywnym podmiotem wartościującym i tworzącym wartości […] jest bytem ontycznie wielowarstwowym, dlatego tworzy bogactwo kultury zewnętrznej i wewnętrznej", por. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 1995, s. 89.

[802] B. Sorge SJ, *Wykłady…*, s. 22.

[803] Należy bowiem pamiętać, że „Trwałe zasady nauki społecznej Kościoła stanowią prawdziwą i własną podstawę katolickiego nauczania społecznego", por. Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*, „L'Osservatore Romano" (ed. Polska) 1989, nr 7 (114), s. 14–15.

[804] B. Sorge SJ, *Wykłady…*, s. 136. Autor ten przekonuje, że „obecnie nie tylko jest możliwe, ale także konieczne i pożądane spotkanie pomiędzy kulturą chrześcijańską i kulturą laicką, pomiędzy zmysłem moralnym i zmysłem religijnym wokół podstawowych zasad »wspólnej gramatyki etycznej«, otwartej na Boga", czyli uwzględniającej podstawowe zasady życia społecznego: solidaryzm, subsydiarność i dobro wspólne, *ibidem*, s. 152. Jak słusznie wskazała Ewa Kozerska, w dobie pontyfikatu Piusa XI „wyłaniała się konieczność przypomnienia tzw. zasad „moralności społecznej", które powinny obowiązywać w życiu prywatnym i publicznym. Wszelkie działania społeczne oraz sposób postępowania poszczególnych jednostek powinny w związku z tym wynikać z nakazu rozumu poszukującego norm moralności w naturze społecznej człowieka", por. E. Kozerska, *Państwo i społeczeństwo w poglądach Piusa XI*, Wrocław 2005, s. 40.

[805] J. Krucina, *Dobro wspólne…*, s. 112.

[806] W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice Jana Pawła II Laborem exercens*, [w:] *Jan Paweł II: Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 93.

alizacji celów osobowych, jak i wspólnotowych[807]. Warto pamiętać, że analizowane zasady mają charakter ogólny i dzisiaj stanowią kryterium pozwalające na kwalifikację i ocenę moralną poszczególnych zjawisk życia społecznego czy gospodarczego. W sytuacji negatywnej oceny badanej rzeczywistości dają podstawę do krytyki istniejącego stanu rzeczy, stając się ogólnymi przesłankami proponowanych reform[808].

Należy wziąć pod uwagę, że zasada życia społecznego jest jednocześnie zasadą ontologiczną, moralną i prawną. Ontologiczny charakter zasady społecznej wskazuje, że dotyczy ona wszystkich ludzi, ponieważ wypływa z prawa naturalnego. Uczeni katoliccy przekonują, że ponieważ jest ona wnioskiem wywiedzionym naukowo z natury człowieka, to posiada uniwersalny charakter. Z tego, że człowiek jest *imago Dei*, wynika, że ma on dobrą naturę, która jedynie została skażona grzechem pierworodnym, tym samym ontologiczne uzasadnienie zasady społecznej uzyskuje jednocześnie uzasadnienie aksjologiczne[809].

W skład zasady społecznej wchodzi również norma moralna, która zawiera część powinnościową, to znaczy określa obowiązki i prawa człowieka oraz wytycza mu hierarchię wartości moralnych. Aby norma moralna mogła zostać zrealizowana w życiu społecznym lub politycznym, potrzebna jest norma prawna, która pozwoli na uzyskanie niezbędnej sankcji publicznoprawnej. Zatem aby zasada społeczna mogła realnie funkcjonować, powinna mieć charakter zasady ontologicznej, moralnej i prawnej[810].

W toku swojego rozwoju zasady społeczne były tworzone przez uczonych katolickich, aby następnie wejść do kanonu nauczania społecznego, które zawarte jest w oficjalnych dokumentach kościelnych[811]. Wśród pryncypiów społecznych[812], zwanych też moralnymi zasadami życia społecznego[813] lub po prostu zasadami społecznymi[814], wielu autorów wskazuje szereg różnorodnych kategorii. Należą do nich zasada wolności[815], zasada pomocniczości, zasada solidarności[816], zasada dobra wspólnego[817], zasada personalizmu, zasada autorytetu[818], prawda, zasada rozwoju, zasada uczestnictwa i zasada prymatu człowieka

---

807 Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 399.

808 Tak też J. Gocko, *Ekonomia a moralność*, Lublin 1996, s. 197.

809 Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 512.

810 Szerzej por. *ibidem*, s. 512 i n.

811 Najczęściej są to encykliki, ale także adhortacje apostolskie, dokumenty soborów, listy pasterskie czy inne oficjalne enuncjacje papieskie.

812 Tak B. Sutor, *Etyka polityczna…*, s. 40.

813 Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 47.

814 Tak też Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 512. Kardynał Hoeffner używa też określenia „zasady porządkujące społeczeństwo", por. J. Hoeffner, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 29–41.

815 Zdaniem Cz. Strzeszewskiego zasada wolności, podobnie jak zasada personalizmu, jest innym sformułowaniem zasady pomocniczości.

816 Cz. Strzeszewski uważa, że zasada solidarności jest tożsama z zasadą dobra wspólnego, Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 521. Autor ten definiuje zasadę solidarności jako uporządkowaną zgodę w dążeniu do wspólnego dobra.

817 Wolfgang Ockenfels łączy ją z zasadą sprawiedliwości, por. W. Ockenfels, *Zarys katolickiej nauki społecznej. Wprowadzenie*, b.m. i r.w., s. 38.

818 E. Muhler, *Die Soziallehre der Päpste*, München 1958, s. 168–188. Autor ten wskazuje zasadę autorytetu obok solidaryzmu i subsydiarności jak główne zasady ustrojowe katolickiej nauki społecznej.

nad rzeczą[819]. Wydane przez Papieską Radę Iustitia et Pax *Kompendium nauki społecznej Kościoła* wyróżnia: *zasady nauki społecznej Kościoła* oraz *podstawowe wartości życia społecznego.* Do tych pierwszych zalicza: zasadę dobra wspólnego, powszechne przeznaczenie dóbr, zasadę pomocniczości, uczestnictwo i zasadę solidarności[820]. Z kolei wśród podstawowych wartości życia społecznego wymienia: prawdę, wolność i sprawiedliwość[821]. Pomijając zasadność przedstawionych powyżej propozycji, poza dyskusją pozostaje fakt, że trzy kategorie stanowią trzon zasad życia społecznego w katolickiej nauce społecznej. Są to: solidaryzm społeczny[822], subsydiarność i dobro wspólne[823]. Niektóre z zasad społecznych znajdują swoje odpowiedniki wśród takich cnót społecznych, jak: solidarność, sprawiedliwość i miłość. Jednakże należy wziąć pod uwagę, że nie każda jednak cnota społeczna posiada swój odpowiednik w zasadzie społecznej[824].

Samo pojęcie solidaryzm, które korzeniami sięga rzymskiego prawa zobowiązań[825], w terminologii politycznej pojawiło się w pierwszej połowie XIX wieku, gdzie początkowo było traktowane na równi z braterstwem[826], ale z czasem wyrugowało termin, który święcił

---

[819] Por. J. Mazur, OSPPE, *Katolicka nauka społeczna (skrypt dla studentów teologii)*, Kraków 1992, s. 170–183. J. Majka do podstawowych zasad życia społecznego zaliczył: zasadę personalizmu, wolność, zasadę pomocniczości, zasadę pluralizmu społecznego, zasadę demokracji oraz prawdę i zasadę rozwoju, por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 165–189. Z kolei Cz. Borutka wyróżnia podstawowe zasady życia społecznego, które dzieli na podstawowe zasady moralne (zalicza do nich sprawiedliwość społeczną i miłość społeczną), oraz podstawowe zasady społeczne (zalicza do nich dobro wspólne, pomocniczość, solidarność), por. Cz. Borutka, *Społeczne nauczanie Kościoła. Teoria i zastosowanie. Podręcznik do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2004, s. 112–123. Zasadę personalizmu wskazuje również T. Herr, por. *idem*, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 78. Herr zasadę pomocniczości nazywa zasadą demokratyczną, *ibidem*, s. 69.

[820] Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 109–130.

[821] *Ibidem*, s. 133–136.

[822] Kapitalne rozważania dotyczące solidaryzmu zawarte są w pracy pod red. Kurta Bayertza (*Solidarity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998, s. VII). Autor ten stwierdził: „solidarity as a phenomenon lies like an erratic block in the midst of the moral landscape of our Modern age". Por. też: S. Stjernø, *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, a zwłaszcza część III dotyczącą idei solidarności we współczesnej filozofii społecznej i etyce chrześcijańskiej, por. *ibidem*, s. 287–325. Na temat solidarności politycznej por. szeroko i kompetentnie, S.J. Scholz, *Political solidarity*, Pennsylvania State University Press, University Park 2008, w szczególności rozdział VI: *The social justice and political solidarity* (s. 189–230), gdzie autor stwierdził, że „political solidarity is a responce to injustice, oppression, or social vulnerability" (s. 189), i rozdział VII *On Human solidarity and the Challenge of Global solidarity* (s. 231–265).

[823] Jak wskazał ks. Waldemar Irek, zasada subsydiarności jest zaliczana, wspólnie z zasadą dobra wspólnego, do kategorii *prima principia*. Trzecia zasada, solidarności, wskazuje na zsyntetyzowane dobro zarówno społeczności, jak i osoby, por. W. Irek, *Społeczeństwo w świetle rozumu i wiary*…, s. 68.

[824] Jak wskazał Cz. Strzeszewski istnieją takie cnoty osobowe, jak np. odwaga cywilna lub wspaniałomyślność, które – choć mają wielkie znaczenie dla moralności społecznej – nie stanowią jednak zasady społecznej. Te ostatnie zaś (np. zasada pomocniczości czy demokracji) nie zawsze są osobowymi cnotami moralnymi, por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 398–399.

[825] Por. K. Bayertz, *For uses of „Solidarity"*, [w:] *Solidarity*…, s. 3, a także K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie,* Warszawa 1986, s. 124–125, gdzie termin solidarność oznaczał wspólną (solidarną) odpowiedzialność dłużników lub wierzycieli.

[826] Wolność, równość, braterstwo to znane fundamentalne hasła z czasów rewolucji francuskiej 1789 r.

triumfy w dobie rewolucji francuskiej 1789 r.[827] W późniejszym okresie Auguste Comte, a następnie Emil Durkheim zaczęli używać go w sensie socjologicznym. Ostatecznie zostało „zaadaptowane" do etyki politycznej, gdzie występuje również współcześnie, stając się podstawową kategorią etyczną i polityczną[828].

W swoim nauczaniu społecznym Kościół katolicki wiele miejsca poświęca zasadzie solidaryzmu społecznego, ponieważ kategoria ta jest mocno osadzona w *Ewangelii*, a solidarność osiąga swoją doskonałość i realizuje się w dziele Jezusa Chrystusa[829]. Dzięki temu, że Kościół katolicki jest braterską wspólnotą[830], wszyscy powinni pomagać sobie w miarę własnych możliwości. Solidarność należy nieustannie zwiększać, aż do chwili, w której „osiągnie ona swoją pełnię i w której ludzie […] oddawać będą Bogu chwałę doskonałą"[831].

W zasadzie solidaryzmu upatrywać należy „całościowej troski o zabezpieczenie zarówno godności osoby ludzkiej i jej praw, jak i dobra wspólnego i praw społeczności"[832]. Przedstawione postrzeganie zasady solidarności wskazuje zatem wyraźnie, że w jej obszarze mieści się zarówno jednostka, jak i wspólnota[833], to znaczy, że solidarność jako zasada społeczna zawiera w sobie dwa aspekty życia społecznego: *od społeczności do osoby* oraz *od osoby do społeczności*, czyli *od dobra osoby ludzkiej do dobra wspólnego* i na odwrót[834]. Dostrzec zatem możemy, że solidaryzm nie jest położony między indywidualizmem a kolektywizmem, lecz tworzy zupełnie nowe jakościowo określenie stosunku pomiędzy jednostką a społeczeństwem, ponieważ zakotwiczony jest zarówno w godności osoby, jak i społecznej naturze człowieka[835].

Aby zasada solidaryzmu mogła być realizowana w życiu społecznym, powinny zostać spełnione następujące warunki: musi istnieć dobro wspólne, niezbędne jest aby zostało ono rozpoznane przez wszystkich członków społeczności (zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych), pomiędzy uczestnikami życia społecznego musi panować zgodność w dążeniu do wspólnego dobra, musi panować zgoda na ustalony porządek w tym dążeniu[836]. Tym samym możemy stwierdzić, że nakazy solidarności zobowiązują wszystkich ludzi, wspólnoty lokalne, organizacje, stowarzyszenia, korporacje zawodowe do działań na rzecz dobra wspólnego.

---

827 K. Bayertz, *For uses of „Solidarity"*, [w:] *Solidarity…*, s. 3.

828 *Ibidem*.

829 *Gaudium et spes*, *Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.* Tekst polski: Kraków 1967, 32, s. 560.

830 A. Barrera O.P., *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2001, s. 33 i n.

831 *Gaudium et spes…*, 32, s. 561. Por. też: A. Barrera O.P., *Modern Catholic Social Documents and Political Economy…*, s. 43–44, oraz F. Kammer, *Doing Faithjustice: An Introduction to Catholic Social Thought*, Paulist Press, New York–Mahwah 2004, s. 97, a także J.A. Komonchak, *The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology*, [w:] P. Granfield, P.C. Phan (ed.), *The Gift of the Church: A Textbook on Ecclesiology in Honor of Patrick Granfield, O.S.B.,* Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2000, s. 88.

832 Tak W. Piwowarski, *Zasady społeczne…*, s. 95.

833 Podobnie J. Mazur, OSPPE, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 175.

834 Por. W. Piwowarski, *Zasady społeczne w encyklice…*, s. 95.

835 Kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka spłeczna…*, s. 29.

836 Tak też Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 521.

Realizacja zasady solidarności prowadzi w konsekwencji do: pluralizmu państwowego, akcentuje rolę wychowawczą państwa, dążenie do kompromisu w życiu społecznym i podkreśla, że społeczeństwo ma charakter otwarty[837].

W zgodnej opinii wielu badaczy zasada pomocniczości, określana też mianem subsydiarności, została sformułowana przez papieża Piusa XI w jego słynnej encyklice *Quadragesimo Anno*[838]. Nie podzielamy tego poglądu, co postaramy się uzasadnić przy końcu naszych rozważań dotyczących podstawowych zasad życia społecznego[839]. Rozumienie zasady pomocniczości jest mocno zagmatwane, co wynika zapewne z tego, że po II wojnie światowej niektórzy przedstawiciele katolickiej nauki społecznej wskazywali, że zarówno zasada solidaryzmu społecznego, jak i zasada dobra wspólnego mieszczą się w zasadzie pomocniczości[840].

Thomas Massaro przekonuje, że samo pojęcie subsydiarności pochodzi od łacińskiego terminu *assisto* (pomagać, przystąpić)[841] i odnosi się do sposobu, w jaki różne warstwy społeczeństwa powinny współpracować ze sobą, aby przyniosło to najlepsze rezultaty wszystkim ludziom. Podobne stanowisko zajął J. Hoeffner, którego zdaniem termin pomocniczość wywodzi się od łacińskiego *subsidium*, które oznacza wojskowe oddziały pomocnicze[842]. Greckie inspiracje podkreśla Chantal Millon-Delsol[843], a na starotestamentowe korzenie wzmiankowanej zasady wskazuje Artur F. Utz[844]. We współczesnym

---

[837] *Ibidem*, s. 523.

[838] Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 515; J. Mazur OSPPE, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 173

[839] Tak też *Kompendium nauki społecznej Kościoła…*, s. 185, gdzie stwierdzono wprost: „Zasada pomocniczości należy do najbardziej trwałych i charakterystycznych wskazań nauki społecznej Kościoła, obecnych w nim już od pierwszej wielkiej encykliki społecznej".

[840] Kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna…*, s. 30.

[841] T. Massaro SJ napisał: „The term subsidiarity comes from the Latin word for »assistance«, and it refers to the way the various levels of society should relate to each, and assist on another in bringing about the best outcomes for all people", por. T. Massaro SJ, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action…*, s. 128.

[842] Kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna…*, s. 38. Autor ten dowodzi, że rzymska terminologia wojskowa rozróżniała kohorty, które walczyły na pierwszej linii frontu (*prima acies)* od kohort pomocniczych, stojących w przygotowaniu na zapleczu (*subsidiare cohortes*). Por. też: J.P. Hochschild, *The Principle of Subsidiarity and the Agrarian Ideal,* [w:] *Faith, Morality, and Civil Society*, D. McConkey, P.A. Lawlers (eds.), Lexington Books, Lanham, Maryland 2003, s. 42.

[843] Zdaniem tej autorki idea władzy pomocniczej pojawia się już u Arystotelesa i wypływa z opisanej przez niego koncepcji społecznej. W modelu Stagiryty społeczeństwo składa się z zawierających się w sobie grup, a każda z nich ma swoje specyficzne interesy i dba o własne potrzeby. Jednakże jedynie *polis* jest w stanie osiągnąć samowystarczalność, będącą synonimem doskonałości. Tym samym grupy mniejsze zmuszone są przynależeć do grupy szerszej, aby mogły wypełnić swoje zadania. Jednostka nie wystarcza sama sobie i dlatego musi przynależeć do większych społeczności, aby mogła osiągnąć zamierzone cele. Zadania stojące przed rodziną czy *polis* nie kolidują ze sobą, lecz nakładają się na siebie. „Każda grupa zajmuje się potrzebami, które […] pozostawia grupa bezpośrednio niższa w hierarchii ważności", por. Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości,* Kraków 1995, s. 11–12.

[844] A.F. Utz, *Das Subsidiaritaetsprinzip…*, s. 7. Autor ten dla poparcia swojej tezy przytacza następujący fragment *Księgi Wyjścia*: „Zamęczysz siebie i lud, który przy tobie stoi, gdyż taka praca jest dla ciebie za ciężka i sam jej nie możesz podołać. Teraz posłuchaj rady, jaką ci daję, a Bóg niechaj będzie z tobą: Sam bądź przedstawicielem swego ludu przed Bogiem i przedstawiaj Bogu jego sprawy. Pouczaj lud dokładnie o przepisach i prawach i pouczaj go o drodze, jaką winien chodzić, i o uczynkach, jakie

nam rozumieniu korzenie zasady pomocniczości sięgają dociekań XIX-wiecznych myślicieli społecznych we Francji i w Niemczech[845]. Istotna rola przypada tutaj biskupowi Moguncji Wilhelmowi Emanuelowi Kettelerowi, który jeszcze przed wystąpieniami papieża Leona XIII jako pierwszy opowiedział się za koncepcją społeczeństwa, którego struktury wspierają się na zasadzie subsydiarności, a państwo winno troszczyć się o dobro wspólne[846].

Część badaczy wyraża pogląd, że zasada subsydiarności nie należy do pierwszych zasad prawa natury w rozumieniu tomistycznym, ponieważ *prima principia ius naturae* są, zdaniem Akwinaty, jednocześnie *principia per se nota*, to znaczy oczywiste dla każdego człowieka. Natomiast pomocniczość jest prawem wywiedzionym z nauki, ponieważ została wskazana przez filozofię społeczną. Jednakże ze względu na to, że odkrywa ona bardzo doniosłą zasadę prawa naturalnego, wskazuje zasadę wynikającą z samej natury każdej działalności społecznej. Te względy przemawiają za tym, że zasada subsydiarności zakorzeniona jest głęboko w samej naturze społecznej człowieka. Cz. Strzeszewski uważa, że z punktu widzenia tomizmu można ją zaliczyć do prawa narodów (*ius gentium*), choć jest to kwestia dyskusyjna[847].

Zastosowana do życia społecznego zasada subsydiarności wskazuje na pomocniczy, uzupełniający charakter działań podejmowanych przez większe instytucje społeczne, z reguły państwo lub inne zorganizowane instytucje publiczne, w stosunku do jednostek i mniejszych grup społecznych[848]. Zatem możemy zauważyć, że dynamiczny stosunek, jaki zachodzi pomiędzy państwem i społeczeństwem, opiera się na zasadzie subsydiarności: środowiska życia, warstwy społeczne, stowarzyszenia, małe wspólnoty lokalne, ale także prowincje i regiony są naturalnymi częściami społeczeństwa. Tym samym widzimy, że zasada pomocniczości wynika z powszechnie przyjętego w katolickiej nauce społecznej poglądu o organicznej strukturze społeczeństwa. Każdy z tych organów ma własne cechy, własną autonomię, własną szanowaną przez innych rację istnienia. „Dynamiczna soli-

---

winien spełniać. A wyszukaj sobie z całego ludu dzielnych, bojących się Boga i nieprzekupnych mężów, którzy się brzydzą niesprawiedliwym zyskiem, i ustanów ich przełożonymi już to nad tysiącem, już to nad setką, już to nad pięćdziesiątką i nad dziesiątką, aby mogli sądzić lud w każdym czasie. Ważniejsze sprawy winni tobie przedkładać, sprawy jednak mniejszej wagi sami winni załatwiać. Odciążysz się w ten sposób, gdyż z tobą poniosą ciężar" (Wj 18; 18–22), cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.* W przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1990. Pewne wątki, które można odczytywać w duchu zasady subsydiarności, znaleźć można w pracach Akwinaty czy Marsyliusza z Padwy, por. kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka spłeczna*…, s. 40

845 Tak też T.P. Rausch, *Towards a Truly Catholic Church: An Ecclesiology for the Third Millennium*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2005, s. 206.

846 Por. ks. Z. Waleszczuk, *Biskup Wilhelm von Ketteler obrońca wolności Kościoła*, [w:] *Znaki naszych czasów*, 2003/2004, nr 8/9, s. 117. Waleszczuk przytacza następujące słowa Kettelera: „Państwo nie jest dla mnie żadną maszyną, lecz żyjącym organizmem z żyjącymi członkami, w którym każdy członek ma swoje prawa, swoje własne funkcje i swoje własne życie prowadzi. Tego rodzaju członkami są dla mnie jednostki, rodziny, wspólnoty. Mogą zatem swobodnie stanowić o swoich prawach. I dopiero gdy nie będą w stanie tych celów osiągnąć, lub zaradzić niebezpieczeństwu zagrażającemu im samym, może wkroczyć wyższy podmiot", cyt. za: *ibidem*.

847 Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 516.

848 Kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*…, s. 38.

darność tych organów pomiędzy sobą i w trosce o wspólne dobro przyczynia się do tego, że instytucje państwowe, odnawiając się, są zawsze odpowiednim wyrazem społeczeństwa i jego potrzeb"[849].

Pomocniczość, podobnie jak solidaryzm społeczny, jest rozumiana jako zasada ontologiczna, prawna i moralna[850].

Fundamentem zasady subsydiarności jest wolność i godność człowieka oraz struktura i swoista natura mniejszych grup, które posiadają prawa i obowiązki, których nie byłyby w stanie zrealizować w poprawny sposób wielkie organizmy[851]. Ponieważ zarówno jednostki, jak i mniejsze wspólnoty nie są samowystarczalne i należą do większych organizmów społecznych, ciążą na nich nie tylko ich własne zadania, lecz również zadania wspólnotowe o większym zakresie[852]. Najszerszą listę podstawowych elementów wchodzących w skład zasady pomocniczości przedstawił Joseph A. Komonchak, który wskazał aż dziewięć podstawowych elementów[853]. Odwołując się do katologu przedstawionego przez Komonchaka, George Weigel zaproponował sześć elementów tworzących zasadę subsydiarności[854].

---

[849] Por. B. Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*…, s. 145–146.

[850] Szerzej w tej materii por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 517–518. Strzeszewski podkreśla, że jako zasada ontologiczna pomocniczość wskazuje, iż jedynym bytem samodzielnym, osobowym jest człowiek. Każda społeczność istnieje jedynie dla człowieka i przez człowieka. Pojmowana jako zasada prawna subsydiarność podkreśla, że prawa osobowe są źródłem wszystkich praw społecznych dla wszystkich społeczności. Wynika z tego, że wszystkie społeczności naturalne, rodzina, naród, państwo mają szeroki zakres autonomicznych uprawnień, które wywodzą się z prawa naturalnego, poprzez społeczną naturę człowieka. Z kolei jako zasada moralna pomocniczość określa hierarchię wartości moralnych.

[851] Tak też kard. J. Hoeffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*…, s. 39.

[852] *Ibidem*, s. 40.

[853] Autor ten wymienia: „1) the priority of the person as origin and purpose of society; 2) the essential sociality of the human person, whose self-realization is through social relations – the principle of solidarity; 3) individuals and this „subsidiary" function of society does not supplant self-responsibility, but augments it; 4) »higher« communities exist to perform the same subsidiary roles toward »lower« communities; 5) communities must enable and encourage individuals to exercise their self-responsibility and larger communities do the same for smaller ones; 6) communities are not to deprive individuals and smaller communities of their rights to exercise self-responsibility; 7) subsidiarity serves as a principle to regulate interrelations between individuals and communities, and between smaller and larger communities; 8) subsidiarity is a formal principle that can be embodied only in particular communities and circumstances; 9) subsidiarity is a universal principle, grounded in a particular ontology of the person", por. J.A. Komonchak, *Subsidiarity in the Church: The State of the Question*, „The Jurist" 1988, 48, s. 299.

[854] Co do katalogu Weigla, stwierdził on: „As it has worked itself out in subsequent Catholic social teaching, the principle of subsidiarity has consisted of the following substantive elements: 1. The individual human person is both the source and the end of society: civitas propter cives, non cives propter civitatem (»The city exists for the benefit of its citizens, not the citizens for the city«). 2. Yet the human person is »naturally« social, and can achieve the fullness of human development only in human communities. (This is sometimes referred to, particularly in the writings of John Paul II, as the principle of solidarity). 3. The purpose of social relationships and human communities is to give help (*subsidiun*) to individuals as they pursue, freely, their obligation to work for their own human development, The state or society should not, save in exceptional circumstances, replace or displace this individual self-responsibility; society and the state provide conditions for the possibility of exercising self-responsibility. 4. There is a hierarchy of communities in human society; larger, »higher« communities are to provide help (subsidium), in the manner noted above, to smaller or »lower« communities, 5. Positively, the principle

Uwzględniając propozycje Komonchaka, możemy wskazać kilka elementów zasady subsydiarności: 1) źródłem i fundamentem zasady pomocniczości jest wolność i godność człowieka, osoby ludzkiej, która ma pierwszeństwo przed społeczeństwem, ponieważ jest jego początkiem i celem; 2) socjalizacja osoby ludzkiej – istoty społecznej jest wspomagana przez relacje społeczne i zasadę solidarności; 3) pomocniczość nie likwiduje odpowiedzialności człowieka za własne czyny, ale wspiera jego dążenia do samorozwoju i dlatego społeczności nie mogą pozbawić osób i mniejszych społeczności ich praw; 4) społeczności wyższego rzędu istnieją po to, aby wykonać funkcje pomocnicze w stosunku do niższych społeczności; 5) społeczności muszą umożliwić i zachęcać osoby do brania odpowiedzialność za własny rozwój, taką samą funkcję mają spełniać społeczności wyższe wobec niższych; 6) subsydiarność służy jako zasada regulująca wzajemne powiązania między osobami i społecznościami i między mniejszymi i większymi społecznościami; 7) subsydiarność jest formalną zasadą, która może zostać zrealizowana tylko w szczególnych społecznościach i okolicznościach; 8) subsydiarność jest zasadą uniwersalną, odwołującą się do szczególnej ontologii osoby.

Realizacja w praktyce zasady subsydiarności implikuje szereg zasad organizacji życia społeczno-politycznego, do których zaliczyć możemy: 1) zasadę pluralizmu państwowego, której konsekwencją jest zasada samorządu i zasada federacji[855], 2) zasadę decentralizacji władzy[856] i 3) demokrację jako najwłaściwszy system ustrojowy państwa[857]. W proponowanym modelu dostrzec możemy wyraźne podobieństwo z modelem ustrojowym przedstawionym przez Alexisa de Tocqueville'a w jego fundamentalnym dziele *O demokracji w Ameryce*[858], a zwłaszcza z jego koncepcją ciał pośredniczących[859].

---

of subsidiarity means that all communities should encourage and enable (not merely permit) individuals to exercise their self-responsibility, and larger communities should do this for smaller communities. Put another way, decision-making responsibility – in society should rest at the »lowest« level commensurate with the effective pursuit of the common good. 6. Negatively, the principle means that communities must not deprive individuals, nor larger communities deprive smaller communities of the opportunity do what they can for themselves. Subsidiarity in other words, is a formal principle »by which to regulate competencies between individual and communities and between smaller and large communities«. Because it is a formal principle, its precise meaning in practice will differ according to circumstances; because it is rooted in the metaphysics of the person, it applies to the life of every society", por. G. Wiegel, *Catholicism and Democracy*, [w:] *A Free Society Reader: Principles for the New Millennium*, M. Novak, W. Brailsford, C. Heesters (eds.), Lexington Books, Lanham, Maryland 2000, s. 148–149.

855 Zdaniem Cz. Strzeszewskiego zasada pluralizmu państwowego jest tożsama z zasadą organicznej budowy społeczności państwowej, dzięki czemu pomiędzy jednostką a państwem egzystuje szereg organizmów pośrednich, por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 519.

856 Konsekwencją zasady decentralizacji jest samorządowy i federacyjny model państwa, por. *ibidem*, s. 519. Minimalny postulat decentralizacji sprowadza się do przyjęcia zasady trójpodziału władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą.

857 Demokracja rozumiana jest w sensie materialnym, nie zaś formalnym udziale obywateli w rządzeniu państwem.

858 A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. II, Kraków 1996.

859 W tym duchu J. Bethke Elshtain, która uważa, że „Subsidiarity thus favors Tocqueville's associative version of democracy at its best and works to exclude „unnecessary centralization and suppression of self-government" by favoring the „construction of society from below up", por. J. Bethke Elshtain, *Catholic social thought and liberal America*, [w:] *Catholicism and Liberalism: Contributions to America…*, s. 161.

Definiując w największym skrócie zasadę subsydiarności, możemy stwierdzić, że jej istota sprowadza się do tego, że zarówno państwo, jak i społeczności wyższego rzędu wkraczają w życie jednostki i społeczności niższego rzędu wtedy i tylko wtedy, gdy te nie są w stanie samodzielnie rozwiązać swoich problemów. W związku z tym uprawniona jest teza głosząca, że subsydiarność jest teorią zarówno poza, jak i dla społeczeństwa, a jej stosowanie, podobnie jak realizacja zasady solidarności, pozwoli uniknąć groźnej alternatywy między indywidualizmem i kolektywizmem.

Ostatnią z powszechnie przyjętych w katolickiej nauce społecznej zasad życia społecznego jest zasada dobra wspólnego[860]. Jak pamiętamy, dobro wspólne podobnie jak subsydiarność jest pojęciem niezwykle trudno definiowalnym[861]. *Bonum commune* jako zasada życia społecznego jest w pewnym sensie konsekwencją solidarności i subsydiarności, ale jednocześnie kieruje nimi i je realizuje[862]. Cz. Strzeszewski uważa, że każda społeczność, nawet przypadkowa zbiorowość, posiada swoje własne dobro wspólne[863]. Nieco inaczej postrzega tę kwestię Y.R. Simon, w którego ocenie podstawą konstytuującą społeczeństwo jest albo dążenie do wspólnego dobra, albo dążenie do dóbr prywatnych, które pozostają we wzajemnych relacjach. W pierwszej sytuacji istnieje potrzeba władzy, w drugiej wystarczy umowa[864].

Bonum commune możemy rozpatrywać na wielu płaszczyznach: materialnej, formalnej, instrumentalnej czy immanentnej. Należy jednak pamiętać, że pojęcia te często się pokrywają. Dobro wspólne ujmowane instrumentalnie wywodzi się z przednaukowych poglądów na *bonum commune* i sprowadza się do jak najdogodniejszych warunków bytowych. U podstaw ludzkiej społeczności leży współpraca tworzących ją ludzi. Ich oddziaływanie przejawia się w postaci społecznych instytucji, warunków, udogodnień czy urządzeń. Jak stwierdził J. Kondziela, całokształt tych warunków i ustalonych sposobów działania tworzy dobro wspólne instrumentalne, zwane też instytucjonalnym[865]. Z kolei immanentna koncepcja dobra wspólnego odwołuje się do dobra osoby ludzkiej. Człowiek ujmuje treści dobra w ogólności – *bonum in communii*. Człowiek charakteryzuje się dwustronnymi skłonnościami: nastawieniem do zbiorowego tworzenia dobra oraz dążeniem do dzielenia się tym dobrem, uczestniczeniem w nim.

---

[860] Ze zrozumiałych względów wskazujemy tutaj jedynie jej rudymentarne elementy. Odnośnie do *bonum commune* jako zasady życia społecznego por. szerzej D.P. McCann, *The common good in catholic social teaching. A case study in Modernization*, [w:] *In Search of the Common Goods*, D. McCann, P.D. Miller (eds.), T & T Clark International, New York 2005, s. 121–146.

[861] Por. nasze rozważania przedstawione na początku rozdziału II. Współczesny politolog Robert A. Dahl proponuje w związku z zawiłościami interpretacyjnymi przyjąć jako „dobro wspólne" „dobro i interesy, które podzielamy z innymi – rzadko składają się na określone przedmioty, czynności czy stosunki; zazwyczaj konstytuują je praktyki, instytucje i procedury, które […] sprzyjają dobru naszemu oraz innych, wprawdzie z pewnością nie wszystkich, lecz dostatecznie licznych, aby były uznawane, a nawet cenione", por. R.A. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, Kraków 1995, s. 402.

[862] B. Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej…*, s. 148.

[863] Tak Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 521.

[864] Por. Y.R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego*, Kraków 1993, s. 39. Simon dopowiada: „jeśli społeczeństwo potrzebuje władzy, to jego fundamentem jest wspólne dobro, jeśli wystarczają związki czysto kontraktowe, nie potrzeba innej podstawy niż wzajemna ekwiwalentność prywatnych dóbr".

[865] J. Kondziela, *Pojęcie „bonum commune" na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 1968, 1, s. 128.

Y.R. Simon wskazuje formalne dobro wspólne – stosunkowo niezmienne we wszystkich kontekstach i dobro wspólne w znaczeniu materialnym: odnoszącym się do szczególnych desygnatów tego pojęcia w szczególnych okolicznościach czasu i miejsca. Bóg chce dobra wspólnego całego uniwersum i może chcieć w swej mądrości, aby mój ojciec jutro umarł, jednocześnie chce, bym zrobił wszystko, aby uchronić ojca przed śmiercią. Nawet jeśli dobry syn pogodzi się później z wolą Boga (mamy tu formalną treść *bonum commune* całego *universum*), treść materialna, do której syn zmierza z całą swą energią (chcąc, aby ojciec nie umarł jutro), prowadzi w kierunku przeciwnym. Człowiek wielkiej cnoty zawsze „formalnie" chce dobra wspólnego; starając się jednak osiągnąć „materialną" treść *bonum commune* w realnej strukturze swoich codziennych działań, nie zawsze się z nim liczy[866].

Formalna koncepcja dobra wspólnego ma charakter dynamiczny, a jej celem jest pełny i ostateczny rozwój istot ludzkich. Dąży ona do zapewnienia każdemu człowiekowi najwyższego poziomu bycia sobą w możliwie najdoskonalej rozwiniętej wspólnocie. Z tych względów każde materialne określenie dobra wspólnego, wskazujące na dobro wspólne osiągalne w dowolnym miejscu w czasie i przestrzeni, jest zawsze „poniżej oczekiwań" wobec standardu wyższego, zawartego *implicite* w pełniejszym poziomie ludzkiego rozwoju, który dopiero ma być osiągnięty. Rozumienie formalne wskazuje pełne (i przyszłe) zwieńczenie ludzkiego rozwoju, zarówno wspólnotowego, jak i osobistego. Rozumienie materialne wskazuje na aktualny poziom ludzkiego rozwoju – albo na rozwój już osiągnięty w jakimś miejscu w czasie i przestrzeni, albo też stanowiący kolejny najbliższy poziom, jaki można realizować w praktyce. Tym samym pojęcie dobra wspólnego w swym materialnym sensie może mieć charakter bądź to empiryczny, zwracając się ku temu, co zostało już osiągnięte, bądź projekcyjny, zwracając się ku najbliższym kolejnym krokom – nie utopijnym, lecz dającym się zrealizować w nieodległej przyszłości[867].

Określenie, w jaki sposób powiązać pełny rozwój jednostki ludzkiej z pełnym rozwojem wspólnoty ludzkiej, często jest trudne nawet pod względem formalnym[868].

Gdy z ogólnego nakazu realizacji dobra wydzielimy te wszystkie składniki osobowej doskonałości ludzkiej, które wymagają środków i pomocy społecznych, docieramy do treści immanentnego dobra wspólnego. Ta wskazana ludziom zbiorowa wartość, to naturalne dążenie do doskonalenia się dzięki międzyludzkiej kooperacji i współżyciu stanowi dobro wspólne. Jest ono osobową doskonałością uczestników życia społecznego, której powinny być podporządkowane instytucje życia społecznego. Tym samym tak rozumianym dobrem wspólnym będzie dla uczestników życia społecznego ich wspólny rozwój, określony danymi przez stwórcę wrodzonymi możliwościami doskonalenia każdej osoby ludzkiej[869].

Mimo że człowiek jest częścią organicznej, uporządkowanej całości, to ma własne, oryginalne własności osobowe. Jednostka wraz z dobrem swej osoby jest apriorycznie włączona w dobro wspólne, a przy tym nie traci niczego ze swej osobowej personalistycznej prawdziwości.

---

866 Por. Y.R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego…*, s. 33–36.

867 M. Novak, *Wolne osoby…*, s. 235

868 *Ibidem*, s. 236.

869 A.F. Utz, *Grundsätze der Sozialpolitik, Solidarität und Subsidiarität in der Altersversicherung*, Seewald, Stuttgart 1969, s, 41.

Dobro „życia obywatelskiego" lub cywilizacji jest celem ostatecznym w pewnej dziedzinie, w dziedzinie doczesnej lub cnót nabytych, ale nie absolutnie, a przez swoje podporządkowanie celowi absolutnie ostatecznemu, to znaczy życiu wiecznemu, ten cel względnie ostateczny i sama sfera doczesna są od wewnątrz jakby wywyższone[870].

W katolickiej nauce społecznej dominuje pogląd, że zarówno liberalne, jak i kolektywistyczne pojmowanie zasady dobra wspólnego nie jest wystarczające do jej pełnego zrozumienia i wyjaśnienia. Liberalizm sprowadza *bonum commune* wyłącznie do sfery prywatnej, koncepcja kolektywistyczna zaś głosi, że pochłania wszelkie jednostkowe dążenia społeczne[871].

Yves R. Simon przedstawił sześć twierdzeń klasycznej teorii dobra wspólnego:

1. Cnota implikuje miłość do dobra wspólnego, chęć poświęcenia własnej korzyści dla jego wymogów.
2. Do wspólnego dobra można zmierzać pod względem formalnym, nie zmierzając do niego pod względem materialnym.
3. Cnota osoby prywatnej gwarantuje zamiar dobra wspólnego rozważanego formalnie, nie gwarantuje jednak zamiaru dobra wspólnego rozważanego materialnie.
4. Społeczeństwo poniesie krzywdę, jeżeli każdy będzie zmierzał do dobra wspólnego nie tylko formalnie, ale i materialnie; co oznacza, że w sensie materialnym poszczególne osoby i grupy winny zmierzać do partykularnych celów.
5. Zamiar wspólnego dobra rozpatrywanego materialnie jest sprawą publicznego rozumu i publicznej woli.
6. Zmierzanie do dobra wspólnego przez publiczny rozum i wolę nadaje z konieczności *kierunek* społeczeństwu ku dobru wspólnemu rozumianemu nie tylko formalnie, ale i materialnie; oznacza to, iż zamiar dobra wspólnego rozumianego materialnie wymaga udziału władzy[872].

Urzeczywistnianie dobra wspólnego wymaga zaangażowania ze strony wszystkich podmiotów wchodzących w skład społeczności, albowiem obowiązek świadczeń na rzecz dobra wspólnego wynika z samej zasady *bonum commune.* Wskazuje ona bowiem uprawnienia i obowiązki, których celem jest praktyczna realizacja dobra wspólnego[873]. Dokumenty nauczania społecznego Kościoła głoszą, że rzeczywiste dobro wspólne sprowadza się do respektowania praw i obowiązków osoby ludzkiej[874]. W konsekwencji za praktyczne urzeczywistnienie dobra wspólnego odpowiedzialne są władze publiczne, mające za zadanie troszczyć się o to dobro z korzyścią dla każdej osoby ludzkiej, z której dobrem jest ono nierozdzielnie związane. Jednostka bowiem nie może inaczej realizować swojego dobra własnego niż tylko za pośrednictwem dobra społecznego. Dobra jednostkowe bowiem mieszczą się całkowicie w dobru społecznym, chociaż są od niego odrębne i samodzielne[875].

---

870 J. Maritain, *Humanizm…*, s. 24.

871 *Ibidem*, s. 148–150.

872 Y.R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego…*, s. 37.

873 Por. J. Mazur OSPPE, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 170.

874 Szerzej o tej kwestii por. kolejne rozdziały pracy.

875 Por. Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 192.

Realizacja zasady *bonum commune* domaga się współpracy wszystkich członków społeczeństwa, a także wszystkich ciał pośredniczących, co stawia przed władzami publicznymi obowiązek wspierania tych działań[876].

W katolickim nauczaniu społecznym zasada dobra wspólnego rozumiana jest jako wartość wspomagająca struktury życia społecznego w celu lepszego ułożenia stosunków międzyludzkich i poprawy jakości życia człowieka zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej. W nauczaniu społecznym Kościoła obecny jest pogląd, zgodnie z którym przestrzeganie zasady *bonum commune* jest jednym z głównych czynników stymulujących procesy społeczne, zgodnie z wymogami sprawiedliwości społecznej[877].

W ocenie M. Novaka na każdym szczeblu osiągnięć – w przypadku osoby, rodziny, miasta, państwa i rodzaju ludzkiego jako całości – pojęcie dobra wspólnego uwzględnia zarówno osiągnięty cel, jak i nowy wewnętrzny impuls w kierunku kolejnych osiągnięć, leżących w planie szerszym i bardziej złożonym. Pod tym względem pojęcie to wymaga dynamicznego punktu widzenia i stanowi „punkt odniesienia" dla nowych osiągnięć, wykraczających poza wszystkie dotychczasowe.

Dobro wspólne jawi się jako wewnętrzny motor ludzkiego postępu, ugruntowany w ludzkiej zdolności do refleksji nad własnymi działaniami. W kontekście życia społecznego pojęcie to zakłada, że każda osoba ma swój zakres odpowiedzialności, zatem każdy człowiek powinien uczestniczyć zarówno w budowie wspólnoty ludzkiej, jak i w swym własnym samorozwoju.

Z punktu widzenia terminologii pojęcie dobra wspólnego nie jest proste. Nie jest też jednoznaczne. Przeciwnie, jest bardzo bogate i subtelne. Należy go używać ostrożnie[878].

Analizowane zasady społeczne upoważniają do postawienia tezy, że kategorie te implikują się wzajemnie. Zarówno solidaryzm, jak i subsydiarność oraz dobro wspólne służą humanizacji życia społecznego, stojąc na straży praw i obowiązków osoby ludzkiej. Ponadto należy pamiętać, co kapitalnie skonstatował Paweł Śpiewak, że porzucenie koncepcji dobra wspólnego (opartego na wzajemnie powiązanych prawach i obowiązkach) otwiera drogę „inwazji języka praw człowieka". Jest to szalenie niebezpieczne zjawisko, ponieważ inwazja koncepcji praw człowieka prowadzi do tego, że wszystkie nasze oczekiwania i żądania stają się prawami przyrodzonymi, tak że nie sposób już tych praw hierarchizować i tym samym rozsądnie ograniczać[879].

Śpiewak dopowiada, że retoryka praw człowieka „sprzyja paradoksalnie postawom roszczeniowym i przyczynia się do centralizacji państwa". Nieustannie żądamy od państwa coraz więcej, pragnąc, aby rozwiązało ono coraz więcej naszych problemów. Jednakże aby to zrealizować, należy stworzyć specjalne programy, rozbudować biurokrację, uzyskać niezbędne fundusze, podnieść podatki. Prawa człowieka, które u zarania miały bronić ludzi przed omnipotencją władz, przyczyniają się w tej sytuacji do rozbudowania administracyjnego centralizmu[880].

---

[876] Tak też J. Mazur OSPPE, *Katolicka nauka społeczna…*, s. 170.

[877] Kongregacja do Spraw Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryn…*, s. 14–15.

[878] Por. M. Novak, *Wolne osoby…*, s. 245.

[879] P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra…*, s. 289.

[880] Konsekwencją tych działań jest wzrost irracjonalizmu i zupełna przypadkowość decyzji podejmowanych przez większość, *ibidem*, s. 290.

W ocenie Czesława Strzeszewskiego kategoria zasad społecznych została wprowadzona do katolickiej nauki społecznej przez papieża Piusa XI w jego najgłośniejszej encyklice *Quadragesimo anno*, w której to enuncjacji papież nazwał zasadę pomocniczości nienaruszalnym i niezmiennym ważnym prawem filozofii społecznej[881]. Nie do końca podzielamy powyższy pogląd, albowiem naszym zdaniem kategorie solidaryzmu społecznego, subsydiarności, a zwłaszcza idea *bonum commune* pojawiły się w papieskim nauczaniu społecznym już w enuncjacjach Leona XIII[882].

W koncepcjach tego papieża, podobnie jak i Piusa XI, idea zapewnienia „dobra powszechnego"[883] jako podstawowego zadania państwa wyraźnie nawiązywała do koncepcji *bonum commune* Tomasza z Akwinu[884], której papież nadał jedną z najwyższych wartości w porządku normatywnym[885].

Nawiązując do jego doktryny, Leon XIII napisał w *Rerum novarum*, że najważniejszym obowiązkiem rządzących, troszczących się o dobro powszechne, jest równomierna troska o wszystkie stany społeczne, czyli przestrzeganie tej sprawiedliwości, która „zowie się szafującą [rozdzielczą – przyp. M.S.]"[886]. Aby państwo mogło wykonywać zadania, do których zostało powołane, powinno działać, opierając się na dwóch fundamentalnych zasadach: pomocniczości (subsydiarności) i solidaryzmu społecznego[887]. Niemiecki znawca katolickiej nauki społecznej Emil Muhler zaliczył te zasady do trzech głównych zasad ustrojowych katolickiej nauki społecznej[888].

W zasadzie pomocniczości, której Theodor Herr nie zawahał się nazwać zasadą demokratyczną[889], wyróżnić możemy dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Co się tyczy pierwszego z nich, władza w ogóle, a zwłaszcza państwo, nie może przeszkadzać osobom lub grupom społecznym w realizowaniu ich własnych zamierzeń, które podejmują w celu samorealizacji z pożytkiem dla interesu ogólnego i osobistego. Nawiązując do pozytywnego aspektu, misją każdej władzy jest pobudzanie, podtrzymywanie, a w ostateczności uzupełnianie wysiłków tych podmiotów, które nie są samowystarczalne[890].

---

881 Por. Pius XI, encyklika *Quadragesimo anno*, 79. Por. też: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 512.

882 Szerzej na ten temat por. M. Sadowski, *Państwo w doktrynie*…, s. 126–130. Jakkolwiek Leon XIII nie używał terminu „zasada społeczna".

883 Będziemy pisać jeszcze o kwestii *bonum commune* w nauczaniu papieża Leona XIII w rozdziale III.

884 Tak też Paweł Śpiewak, który nie zawahał się stwierdzić, że nauki Leona XIII opierają się na tomizmie, „a pojęcie dobra wspólnego odgrywa w nich kluczową rolę", por. P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*…, s. 21.

885 Por. J. Krucina, *Dobro wspólne*…, s. 156.

886 Encyklika *Rerum novarum*…, s. 22. W oryginale łacińskim fragment ten brzmi następująco: „Proinde in officiis non paucis neque levibus populo bene consulentium principum, illud in primis eminet, ut unumquemque civium ordinem aequabiliter tueantur, ea nimirum, que distributiva appellatur, iustitia inviolate servanda".

887 Tak też Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*…, s. 266, por. też: E. Muhler, *Die Soziallehre der Päpste*, München 1958, s. 168–179.

888 Obok solidaryzmu i pomocniczości autor ten wymienia jeszcze zasadę autorytetu, por. E. Muhler, *Die Soziallehre der Päpste*…, s. 168–188.

889 Por. T. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 69.

890 Tak Ch. Millon-Delsol, *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków 1995, s. 7–9 Autorka uważa, że idea pomocniczości odradza się współcześnie. Por. też: E. Stindl, *100 Worte Soziallehre. Gemeinsamkeiten und*

W nauczaniu społecznym Leona XIII odnaleźć możemy oba aspekty zasady pomocniczości. Aspekt negatywny wystąpił już w encyklice *Immortale Dei* z 1885 r., w której papież pouczał, że państwo, które jest ustanowione dla dobra powszechnego, winno w taki sposób doczesny pomyślności służyć, by „ku osiągnięciu najwyższego dobra, żadnej nie stawiało zapory". W tej samej encyklice wystąpił również pozytywny aspekt, albowiem zdaniem papieża państwo nie tylko nie powinno przeszkadzać, „ale owszem wszelkie wedle możności nastręczać ułatwienia"[891] w celu osiągnięcia tego najwyższego.

W encyklice *Rerum novarum* Leon XIII występował jako przeciwnik etatyzmu państwowego, to jest nadmiernej ingerencji państwa w życie swoich obywateli. „Nie ma też przyczyny, aby żądać ogólnej opieki państwa". Według papieża bowiem „Człowiek jest starszy od państwa i posiadał prawo do zachowania życia doczesnego, zanim jeszcze istniało państwo"[892]. Leon XIII sformułował tu zasadę pomocniczości w jej aspekcie negatywnym. Twierdził bowiem, że jeśliby jednostki czy rodziny będące członkami organizmu państwowego doznały z jego strony szkody zamiast korzyści, „państwo stałoby się raczej wstrętnem niż pożądanem"[893]. Państwo nie powinno ograniczać samodzielności ani jednostki, ani rodziny. Sprawiedliwe jest, aby jedne i drugie dysponowały swobodą działania dopóty, dopóki to dzieje się bez krzywdy dla dobra powszechnego i bez niczyjej szkody[894]. Zasada subsydiarności posłużyła Leonowi XIII do krytyki poglądów niektórych myślicieli socjalistycznych, postulujących szeroką ingerencję państwa w życie społeczne i gospodarcze.

Papież nauczał, że błędne jest żądanie, aby władza państwowa ingerowała w życie rodziny. Tylko wtedy gdy rodzina znajduje się w sytuacji, w której w żaden sposób nie może poradzić sobie sama, tam niech władza publiczna przyjdzie na pomoc, bo każda rodzina jest cząstką państwa. Ponadto uprawnione organy państwowe powinny wkraczać w sytuacji, gdyby „wśród murów domowych dopuszczano się przekroczenia praw wzajemnych", wtedy nie będzie to zamach na prawa obywateli, lecz przeciwnie – tych praw ochrona i umocnienie. „Ale dalej – przestrzegał Leon XIII – państwo w żadnym razie iść nie powinno ani przekroczyć granic tych, bo wtedy działałoby przeciwko prawom naturalnym"[895].

Do realizacji podstawowego celu państwa, czyli dobra wspólnego, służyć powinna według papieża zasada solidaryzmu. Zasada ta została jedynie wzmiankowana w *Rerum novarum*. Nawiązując do organicznych koncepcji państwa św. Tomasza z Akwinu[896], papież stwierdził, iż tak jak w organizmie człowieka współdziałają ze sobą wszystkie części,

---

Gegensätze zwischen Liberalismus, Sozialismus und christlicher Soziallehre, Würzburg 1962, s. 193, tak też E. Muhler, *Die Soziallehre der Päpste…*, s. 179.

[891] *Immortale Dei*, encyklika Ojca Świętego Leona XIII *O chrześcijańskim ustroju państw* z 1 listopada 1885 r., Kraków 1886, s. 10.

[892] Encyklika *Rerum novarum*…, s. 5.

[893] *Ibidem*, s. 24.

[894] *Ibidem*, s. 8–9.

[895] *Ibidem*, s. 9.

[896] Jak trafnie dostrzegła K. Chojnicka, *Rerum novarum* głosiła zasadę solidaryzmu połączoną z organicznym modelem państwa, por. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, [w:] *Doktryny polityczne i prawne XIX i XX w.…*, s. 273.

„podobnie każe natura, aby w społeczeństwie obie warstwy zgodnie przystawały do siebie i równoważyły się nawzajem. Bynajmniej nie obędzie się jedno bez drugiego”[897].

Z powyższych wywodów nietrudno wyciągnąć wniosek, iż zasada solidaryzmu chrześcijańskiego została skonstruowana przez Leona XIII w opozycji wobec marksistowskiej teorii walki klas, a nawet w celu jej uniknięcia. Papież nie używał w encyklice pojęcia „walka klas”, pisał jedynie, iż „walka zawrzała”. Używał też zamiennie terminu klasa społeczna bądź stan społeczny na określenie robotników lub pracodawców[898]. Leon XIII uważał marksistowską koncepcję walki klas za sztuczny i nienaturalny pomysł socjalistów.

---

[897] Encyklika *Rerum novarum*…, s. 12. Pionier katolickiego solidaryzmu społecznego, niemiecki jezuita Heinrich Pesch SJ określił tę zasadę w ten sposób, że „społecznym celem życia jednostkowego jest utrzymanie, umacnianie i ulepszanie środowiska społecznego, w ramach którego mogłyby się wyzwalać swobodne siły wszystkich obywateli”, por. H. Pesch SJ, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Freiburg im Breisgau, t. I, 4. Auflage 1924, s. 381. Por. też: W. Ockenfels, *Kleine katholische Soziallehre: eine Einführung – nicht nur für Manager*, Trier 1989, s. 77, a nadto J. Fellermeier, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*, Freiburg 1956, s. 55–64.

[898] W *Rerum novarum* (s. 2) napisał, że zmiany w sposobach produkcji, wzrost świadomości robotników, „nie wspominając o skażeniu obyczajów, sprawiło, że walka zawrzała”. Tylko dwa razy Leon XIII użył terminu klasa. „Socjaliści chcą pogorszyć położenie klas pracujących”, *ibidem*, s. 4. „W następstwie bowiem zmian dokonanych w życiu społecznym”, napisał w *Rerum novarum*, „ludność miast na dwie rozpadła się klasy”. Por. *Rerum novarum*…, s. 31. Papież miał tutaj na myśli biednych i bogatych. Zdecydowanie częściej na określenie biednych czy bogatych Leon XIII używa pojęcie „stan”. Por. słowa papieża „Kościół stan robotników polepsza”, *ibidem*, s. 10, por. też: s. 24 i s. 31.