

ARTYKUŁY

MAREK PIECHOWIAK

(Zielona Góra)

FILOZOFICZNE PODSTAWY ROZUMIENIA DOBRA WSPÓLNEGO

I. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Problematyka dobra wspólnego zajmuje istotne miejsce we współczesnych dyskusjach nad kształtem życia społecznego. W Polsce „dobro wspólne” jest jedną z fundamentalnych wartości konstytucyjnych. W preambule nowej Konstytucji RP z dnia 2 kwietnia 1997 roku czytamy: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej [...] równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego — Polski”; art. 1 stanowi: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”¹. Dobro wspólne uznane jest za element porządku demokratycznego, respektującego prymat praw i wolność jednostki i jej prymat przed społeczeństwem. W związku z tym pojawia się pytanie, czy – ogólnie mówiąc – dobro jednostki nie jest zagrożone ze strony dobra wspólnego, czy uznanie tego ostatniego za fundament porządkowania życia społecznego nie stanie się podstawą naruszania podstawowych praw człowieka w imię tego, co ponadjednostkowe, ogólne, powszechne.

¹ Dz. U. Nr 78, poz. 483. Cytuję za *Konstytucje Rzeczypospolitej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku*, red. J. Boć, Wrocław 1998. O dobru wspólnym mowa jest także w art. 25 ust. 3: „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”; oraz art. 82: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne”.

Problem, który chciałbym bliżej przedstawić można sformułować jako pytanie o to, czy opowiadając się za dobrem wspólnym jako fundamentem porządku demokratycznego (bądź jako istotną częścią tegoż fundamentu) nie narażamy tego porządku na zagrożenia typowe dla totalitaryzmu? Czy — mówiąc obrazowo — dobro wspólne nie jest koniem trojańskim niosącym śmiertelne zagrożenie każdemu ustrojowi demokratycznemu, który uzna je za swoje fundamentalne dobro?

Moim zdaniem, odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Aby uzasadnić tę tezę, najpierw zidentyfikuję i doprecyzuję, na jakiego typu interpretacje w duchu totalitaryzmu narażona jest kategoria „dobra wspólnego”, pokazując, że interpretacji takich nie można uznać za trafne. Będę przy tym zmierzał do uwyrażnienia rozstrzygnięć z zakresu antropologii filozoficznej, czyli dotyczących tego, kim jest człowiek, warunkujących oddalenie totalitarystycznych interpretacji. Podjętą problematykę chciałbym zaprezentować, z jednej strony, w kontekście sporów *par excellence* współczesnych: sporów wokół ujęcia dobra wspólnego w nowej Konstytucji RP oraz w kontekście dyskusji dotyczących tzw. praw zbiorowych (grupowych, kolektywnych) i ich relacji do praw indywidualnych i do godności osoby, toczonej w nauce prawa międzynarodowego praw człowieka; z drugiej strony, chcę sięgnąć do wielkiej tradycji filozoficznej refleksji nad państwem, człowiekiem i sprawiedliwością u Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, pokazując wagę ich rozważań dla właściwego rozumienia „dobra wspólnego”. Do całej tej tradycji nawiązano pośrednio również w pracach nad konstytucją, opowiadając się za interpretacją kategorii „dobra wspólnego” w duchu nauki społecznej Kościoła katolickiego.

II. DWA TYPY TOTALITARYZMU

Aby doprecyzować interpretacje w duchu totalitaryzmu, na które narażona jest kategoria „dobra wspólnego”, warto wyróżnić dwie tezy fundujące totalitaryzm. Pierwsza głosi, mówiąc słowami Giovanniego Gentile, że „wszystko jest państwem i że nic ludzkiego czy duchowego nie istnieje [...] poza państwem”². Druga głosi, że cele i sposób życia człowieka jednoznacznie determinowane są

² A. J. Gregor, *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism*, New York 1969, s. 223.

przez państwo lub szerzej: przez to, co ogólne, powszechne. Tezy te można odnieść nie tylko do państwa, ale i do innych typów grup społecznych. W świetle pierwszej z tych tez dobro osoby podporządkowane jest całkowicie „dobru wspólnemu”, pojętemu jako dobro całości i może być poświęcone dla tego dobra; mówiąc krótko: człowiek jest dla państwa, a nie państwo dla człowieka. W świetle drugiej tezy, dobro wspólne określone na podstawie tego, co powszechne, wspólne, każdemu członkowi wspólnoty politycznej lub — szerzej — każdemu człowiekowi, determinuje jednoznacznie dobra, do których osiągnięcia powinien zmierzać. W takim przypadku określenie sposobu osiągnięcia właściwego każdemu dobra jest wyłącznie sprawą poznania. W konsekwencji postuluje się oddanie władzy w ręce tych, którzy w tego typu poznaniu są najsprawniejsi. Tezę pierwszą określać będę jako tezę totalitaryzmu typu *A*, drugą — typu *B*.

Jak się zdaje, uznanie którejś z nich nie pociąga logicznie konieczności uznania pozostałej. O ile Platonowi można zasadnie przypisać totalitaryzm typu *B*, o tyle dyskusyjne jest uznanie go za zwolennika totalitaryzmu typu *A*. Jak się okaże, przewyżczenie każdej z tych tez wymaga innych narzędzi filozoficznych.

III. JEDNOSTKA DLA PAŃSTWA CZY PAŃSTWO DLA JEDNOSTKI?

Problem rozumienia dobra wspólnego w kontekście trudności z totalitaryzmem typu *A* dobrze ilustrują dyskusje wokół projektu konstytucji RP³. Dyskusje te jednoznacznie pokazują, że kategoria „dobra wspólnego” użyta została w celu zdystansowania się wobec poglądu głoszącego, że jednostka jest dla państwa i pokreślenia służebności państwa wobec jednostek. Po pierwsze, zrezygnowano z umieszczonej w art. 2 projektu formuły: „Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli”, na rzecz przytoczonego wyżej sformułowania, w którym kategorię „wspólnego dobra” zastąpiono kategorią „dobra wspólnego”. Jednocześnie, po drugie, zasadę dobra wspólnego przeniesiono do artykułu pierwszego, dając jej pierwszeństwo przed zasadą państwa prawnego realizu-

³ Projekt konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, przygotowywany przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego (Sejmu 2 kadencji i Senatu 3 kadencji).

jącego zasady sprawiedliwości społecznej, zasadą wprowadzoną do konstytucji z 1952 roku nowelą uchwaloną 29 grudnia 1989 roku⁴, po przełomie lat osiemdziesiątych, zasadą umieszczoną w projekcie – podobnie jak w znowelizowanej konstytucji – w artykule pierwszym. Dla interpretacji kategorii przyjętych w aktach prawnych, gdy brak definicji legalnych, istotne znaczenie mają historia i kontekst przyjęcia danej formuły. Dlatego warto przypomnieć okoliczności, w jakich dokonano dwóch wskazanych tu zmian⁵.

1. „WSPÓLNE DOBRO” CZY „DOBRO WSPÓLNE”?

Jakie były zarzuty pod adresem przyjętej w projekcie formuły „wspólne dobro”? Najważniejszy zarzut dotyczył tego, że formuła ta eksponuje obowiązki i „służebność” obywateli wobec państwa, że – biorąc pod uwagę szerszy kontekst obejmujący także przyjętą w projekcie systematykę rozdziałów – ginie idea nadrzędności wymagań godności człowieka i wynikających z niej praw i wolności nad interesem państwa czy grupy⁶.

Przyjęte w projekcie sformułowanie przywoływało w oczywisty sposób formuły konstytucji kwietniowej. Zasada „wspólnego dobra” zawarta była w pierwszym artykule konstytucji kwietniowej z 1935 roku i w tamtym kontekście jednoznacznie podkreślała prymat państwa i obowiązki obywateli. Aby przypomnieć tu „ducha” konstytucji kwietniowej przytoczmy w całości wspomniany artykuł pierwszy:

- „1. Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.
2. Wskrzeszone walką i ofiarą najlepszych swoich synów ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie.
3. Każde pokolenie obowiązane jest wysiłkiem własnym wzmocnić siłę i powagę Państwa.
4. Za spełnienie tego obowiązku odpowiada przed potomnością swoim honorem i swoim imieniem”⁷.

⁴ Dz. U. 1989 nr 75, poz. 444.

⁵ Zmiany, o których mowa, dokonano w trakcie prac samej Komisji Konstytucyjnej, wprowadzono je do uzgodnionej i przyjętej przez Komisję wersji I rozdziału (Projekt 5.06.1996, QR1-konst 1.106), w końcowej fazie prac nad projektem, na wniosek podkomisji redakcyjnej.

⁶ M. Piechowiak, *Kształtowanie nowego systemu ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce. Uwagi krytyczne o przyjętych zasadach* [w:] *Prawo w okresie przemian ustrojowych w Polsce. Z badań Instytutu Nauk Prawnych PAN*, Warszawa 1995, s. 92 i n.

⁷ Cyt. za *Konstytucje Rzeczypospolitej*, s. 15.

Ponadto, pamiętając o określeniu totalitaryzmu przez G. Gentile, warto przytoczyć art. 4 ust. 1 tejsze konstytucji, który stanowił, że „W ramach państwa i w oparciu o nie kształtuje się życie społeczne”; nie ma zatem niczego w życiu społeczeństwa, co nie byłoby w ramach państwa i oparte o państwo. Totalitarny wydźwięk stwierdzenia zawartego w ust. 1 zostaje osłabiony w ust. 2, który stanowi, że „Państwo zapewnia mu [społeczeństwu] swobodny rozwój, a gdy tego dobro powszechne wymaga, nadaje mu kierunek lub normuje jego warunki”. Niemniej jednak zauważyć wypada, że osłabienie to dokonane jest nie za pomocą kategorii „wspólnego dobra”, ale „dobra powszechnego”. O tym ostatnim mowa jest także w art. 9: „Państwo dąży do zespolenia wszystkich obywateli w harmonijnym współdziałaniu na rzecz dobra powszechnego”. To właśnie raczej „dobra powszechne” niż „wspólne dobro” jest w konstytucji kwietniowej odpowiednikiem współczesnej kategorii „dobra wspólnego”.

Wracając do obecnej Konstytucji RP, stwierdzić trzeba, że również wykładnia gramatyczna terminu „wspólne dobro” każe uznać prymat państwa jako całości przed jednostką i położyć akcent na obowiązki obywateli wobec państwa. Wspólne dobro to coś, co jest wspólnym celem, celem działania wszystkich członków danej grupy, w tym przypadku – obywateli. Przyjmując zasadę wspólnego dobra jako podstawę porządku społecznego otrzymujemy wizję społeczeństwa, w którym wszyscy obywatele mają jeden wspólny cel – dobro państwa; zindywidualizowany rozwój osobowy każdego z nich schodzi na plan dalszy.

Inaczej ma się rzecz z terminem „dobra wspólne”. W języku polskim umieszczenie przymiotnika przed lub po rzeczowniku, do którego się odnosi, często w sposób istotny modyfikuje znaczenie wypowiedzi. Zwykle, gdy przymiotnik występuje po rzeczowniku, nie określa jedynie pewnej cechy przygodnej przedmiotu określonego rzeczownikiem – jak to ma miejsce wtedy, gdy przymiotnik stoi przed rzeczownikiem – ale tworzy wraz z nim jedno pojęcie gatunkowe (np. „panna młoda”, „węgiel kamienny”)⁸. Treść tego pojęcia nie jest wyznaczona sumą treści pojęć składowych. Za klasyczny przykład można także uznać „dobra wspólne”. Stąd nie jest tautologiczne stwierdzenie, że

⁸ Zob. W. Kobański, B. Klebanowska, A. Markowski, *O dobrej i złej polszczyźnie*, Warszawa 1989, s. 231.

„wspólnym dobrem jest dobro wspólne” (podobnie: „panna młoda jest młodą panną”). Dlatego też można sensownie mówić o „wspólnym dobru wspólnym”.

Rzecznicy projektu Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego – po części w odpowiedzi na krytykę projektu⁹ – twierdzili, że przyjęta w art. 2 projektu zasada służy podkreśleniu, iż państwo nie może być sprowadzone do piramidy organów władczych, ale jest wspólnotą obywatelską, za którą odpowiedzialni są wszyscy jej członkowie¹⁰, że sformułowanie art. 2 obejmuje ideę służebności państwa wobec obywateli, gdyż nawiązuje do koncepcji dobra wspólnego spotykanej w myśli chrześcijańskiej i nauczaniu społecznym Kościoła¹¹. Bogusław Banaszak pisał, iż artykuł ten nie pozostawia wątpliwości, „że chodzi o uznanie w nim przede wszystkim służebnej roli państwa wobec obywateli, a nie o podkreślenie znaczenia należytego wywiązywania się obywateli z ich obowiązków wobec państwa”¹².

Aby ocalić treści, które w zamierzeniu projektodawców miał zawierać omawiany artykuł projektu, nie pozostało nic innego, jak zmienić termin „wspólne dobro” na „dobro wspólne”. Inaczej niż w przypadku kategorii „wspólnego dobra”, wyrażającej obowiązki obywatela wobec państwa, „dobro wspólne” akcentuje „obowiązki” państwa wobec obywateli – kategoria ta określa w pierwszym rzędzie to, jakie ma być państwo, a dopiero na drugim planie to, jacy mają być obywatele.

Błąd w pierwotnym projekcie przyniósł taką korzyść, że w dyskusji, która się wywiązała nie tylko doprecyzowano treściowo

⁹ W dyskusji tej brał udział również piszący te słowa, zob. *Kształtowanie nowego systemu ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce*, s. 88–97; *Uwagi do referatu L. Wiśniewskiego [w:] Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej w świetle badań nauki prawa konstytucyjnego*, red. K. Działocha i A. Pułło, Gdańsk 1998, s. 129–136; *Prawa człowieka w projekcie konstytucji*, „Rzeczpospolita” 23 V 1995; *Porozmawiajmy o podstawach. Wokół projektu konstytucji*, „Rzeczpospolita” 25 VIII 1995. Zob. także zapis dyskusji z posiedzenia Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, zwłaszcza głosy M. Drozdka i P. Winczorka na posiedzeniu dnia 25 I 1995 r., Biuletyn nr 11 (www.sejm.gov.pl).

¹⁰ Por. P. Winczorek, *Dyskusja nad podstawowymi zasadami ustroju RP w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 57 (1995), z. 2, s. 17.

¹¹ Za: P. Winczorek, *op. cit.*, s. 17.

¹² B. Banaszak, *Zasady ustroju a prawa jednostki*, „Rzeczpospolita” 14 VI 1995.

wprost intencje projektodawców, ale także powiązano przyjętą kategorię z określoną tradycją refleksji nad podstawami porządku społecznego¹³.

2. CO PIERWSZE: ZASADA DOBRA WSPÓLNEGO, CZY ZASADA PAŃSTWA PRAWNEGO?

Obok zmiany brzmienia artykułu dotyczącego dobra wspólnego zmieniono także kolejność artykułów. Art. 1 projektu stanowił „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”. Jak wspomniano, projekt opierał się w tym punkcie na art. 1 obowiązującej wówczas konstytucji. Kategoria „państwa prawnego” nawiązuje do niemieckiego terminu „*Rechtsstaat*”. Jednak w języku polskim termin „prawo” oddaje zarówno niemieckie *Recht*, jak i *Gesetz* określający przede wszystkim ustawy i prawo stanowione. Po doświadczeniach II wojny światowej Gustav Radbruch przestrzegał przed skrajnym pozytywizmem prawniczym, zgodnie z którym tylko prawo pozytywne jest prawem i każde prawo pozytywne jest prawem; prawo – *Recht* zredukowane jest do prawa – *Gesetz* ustaw i prawa stanowionego, a w konsekwencji państwo prawa (*Rechtsstaat*) zredukowane zostaje do „państwa ustaw” (*Gesetzesstaat*). Na pierwszym miejscu są zasady typu formalnego. W takiej perspektywie brak miejsca na przyrodzone i niezbywalne prawa człowieka, przysługujące niezależnie od woli ustawodawcy. Jak doświadczenie historyczne pokazało, w państwie prawa pojętym pozytywistycznie może pojawić się legalne (ustawowe) bezprawie (*gesetzliches Unrecht*)¹⁴. Sama zasada państwa prawnego nie mogła być zadowalająca dla określenia podstaw nowego porządku konstytucyjnego, zwłaszcza że w języku polskim brak jest osobnych terminów odpowiadających niemieckiemu *Recht* i *Gesetz*.

Przeciwwagą zabezpieczającą przed absolutyzacją prawa pozytywnego, mogłaby być zasada sprawiedliwości społecznej zawarta w drugiej części art. 1. Jednak zasada ta ma istotny manka-

¹³ Owoce te, niestety, nie stały się wspólną własnością konstytucjonalistów, zob. komentarz do art. 1 w: *Konstytucje Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 15 ff.

¹⁴ G. Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und bergesetzliches Recht* (1946) [w:] tenże, *Der Mensch im Recht*, Göttingen 1961, s. 111–124; polski przekład Cz. Tarnogórskiego w: M. Szyszkoowska, *Dociekania nad prawem natury czyli o potrzebach człowieka*, Warszawa 1972, s. 147–158.

ment. Wskazanie w art. 1 na zasady sprawiedliwości społecznej, literalnie rzecz biorąc, byłoby w gruncie rzeczy uznaniem prymatu sprawiedliwości społecznej przed sprawiedliwością po prostu, a przez to i prymatu społeczności przed jednostką, co otwiera drogę do instrumentalnego traktowania jednostki dla dobra społeczeństwa¹⁵.

Umieszczenie w artykule poprzedzającym zasady dobra wspólnego w znacznym stopniu neutralizuje wskazane trudności. Zauważyć warto, że gdyby pozostać przy samej formule „wspólnego dobra”, a nie „dobra wspólnego” trudność by pozostawała, gdyż Rzeczpospolitą uznaną za wspólne dobro można by pojmować w duchu pozytywizmu prawniczego jako rzeczywistość konstytuowaną wyłącznie na zasadach formalnych, bez treściowych ograniczeń nakładanych na władzę ustawodawczą.

Uznając zasadę dobra wspólnego uznaje się porządek normatywny, który jest niezależny od porządku stanowionego przez państwo, i który przez państwo powinien być respektowany¹⁶. Stąd nie można powoływać się na obowiązki wobec dobra wspólnego jako podstawę działań na rzecz dowolnych celów określonych przez państwo, choćby określone one były zgodnie ze wszystkimi zasadami proceduralnymi. Jeśli „dobro wspólne” pojmowane jest tak, jak zamierzali projektodawcy ustawy zasadniczej, wówczas jest ono kategorią normatywną, stanem-celem do osiągnięcia lub – jeśli osiągnięty, to – stanem wyróżnionym¹⁷.

¹⁵ Można też zauważyć, że u podstaw porządku prawnego umieszcza się zasady sprawiedliwości społecznej, a nie to, czego te zasady dotyczą, czego ochronie służą – rzeczywistość społeczną o określonej charakterystyce, lub – jeszcze lepiej – jednostkę i jej godność (inaczej jest w międzynarodowym prawie praw człowieka, gdzie mówi się o przyrodzonej człowiekowi godności jako źródle praw, zob. wstępy do *Międzynarodowych paktów praw człowieka* z 1966 r. *Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych*, np. w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. i przekł. B. Gronowska, T. Jasudowicz i C. Mik, Toruń 1993, s. 16–24; przekład oficjalny: Dz. U. 1977, nr 38, poz. 169; *Międzynarodowy pakt praw osobistych i politycznych* (1966), w: np. *Międzynarodowy Pakt Praw Osobistych i Politycznych. Nowy przekład – wydanie dwujęzyczne. Skarga indywidualna do Komitetu Praw Człowieka*, red. M. Piechowiak i R. Hliwa, Poznań 2001, s. 9–51; przekład oficjalny: Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167.

¹⁶ Ów porządek niezależny od stanowienia można określić mianem prawa naturalnego, choć mając na uwadze wieloznaczność tego ostatniego terminu, ze względów pragmatycznych lepiej zeń zrezygnować.

¹⁷ Por. W. Kaczocho, *Dobro wspólne we współczesnej demokracji. Przegląd stanowisk i zagadnień. Zarys koncepcji dobra* [w:] *Adaptacja przez transformację*, red. Z. Drozdowicz i Z. W. Puślecki, Poznań 2001, s. 127.

3. INDYWIDUALNE I GRUPOWE PRAWA CZŁOWIEKA

Skoro kategoria „dobra wspólnego” odsyła do jednostki i jej dobra, to nasuwa się pytanie, czy kategoria ta jest w konstytucji w ogóle potrzebna, czy nie wprowadza ona więcej zamieszania niż porządku? Problem ten będzie powracał przy okazji omówienia tradycji filozoficznej refleksji nad dobrem wspólnym. W tym miejscu warto dodatkowo przyrzeć się współczesnemu, analizowanemu na gruncie nauki praw człowieka, problemowi relacji praw indywidualnych do praw grupowych.

We współczesnej koncepcji praw człowieka przyjętej w prawie międzynarodowym, z którym w zgodzie pozostawać ma także oparty na konstytucji porządek prawa wewnętrznego, uznaje się, że człowiek jest istotą społeczną realizującą się tak w wymiarze fizycznym, jak psychicznym i duchowym, jako członek różnego typu grup, od rodziny poprzez naród po wspólnotę ogólnoludzką. Art. 29 *Powszechnej Deklaracji* głosi m.in., że „Każda jednostka ma obowiązki wobec wspólnoty, bo tylko w niej możliwy jest swobodny i pełny rozwój jej osobowości”¹⁸. Skoro wspólnota jest warunkiem koniecznym pełnego rozwoju człowieka, jest też jednym z jego podstawowych dóbr. Człowiek ma prawo do życia w odpowiednio zorganizowanej wspólnotie, która powinna być chroniona, podobnie jak inne fundamentalne dobra chronione poszczególnymi prawami. W takim też duchu art. 28 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* głosi: „Każdy człowiek jest uprawniony do takiego porządku społecznego i międzynarodowego, w którym prawa i wolności wyłożone w niniejszej Deklaracji mogą być w pełni realizowane”.

U podstaw wyróżnienia tej kategorii praw grupowych leży – obok uznania społecznej natury człowieka – spostrzeżenie, że grupa nie jest po prostu sumą elementów. Można wskazać na funkcje, które nie dają się adekwatnie scharakteryzować funkcjami właściwymi dla elementów i w konsekwencji dobro grupy nie daje się scharakteryzować jako suma dóbr (doskonałości) jej elementów. Stąd w nauce praw człowieka mówi się o prawach grupowych. Niekiedy używa się także terminów „prawa zbio-

¹⁸ Tekst np. w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe, op. cit.*, s. 16–24. Por. pkt 5 preambuły *Międzynarodowych paktów praw człowieka*.

rowe”, „kolektywne” lub „wspólnotowe”¹⁹. Przykładem praw grupowych są np. prawa rodziny, prawa narodów, prawa stowarzyszeń.

Podkreślić trzeba, że zarówno prawa indywidualne, jak i prawa grupowe są uznawane za prawa człowieka, których źródłem jest przyrodzona człowiekowi godność²⁰. Prawa grupowe są o tyle prawami, o ile dotyczą dóbr człowieka, dóbr członków danej grupy. Choć nie dają się one scharakteryzować w oderwaniu od grupy, to jednak racją ich istnienia jest dobro jednostek, podobnie jak dobro to jest racją istnienia danej grupy.

Typologia praw człowieka, w której odróżnia się prawa indywidualne od praw grupowych opiera się przede wszystkim na sposobie determinowania treści praw: prawa grupowe to te, których treść określana jest ze względu na grupę jako całość; prawa indywidualne to te, których treść determinowana jest ze względu na jednostkę rozpatrywaną niezależnie od relacji do grupy. Jedne i drugie wyodrębniane są ze względu na sposób ujęcia pewnych dóbr człowieka, i także ze względu na to wyróżnia się jednostkę jako podmiot praw indywidualnych i grupę jako podmiot praw grupowych. Takiego rozumienia terminu „podmiot praw człowieka” nie wolno mylić z innymi znaczeniami, przede wszystkim ze znaczeniem podstawowym, z którym mamy do czynienia, gdy mowa jest o podmiocie będącym źródłem praw. W tym ostatnim przypadku osoba ludzka jest podmiotem zarówno praw indywidualnych, jak i grupowych.

Dwojakiego rodzaju sposób zdeterminowania treści praw może w praktyce prowadzić do sytuacji, w których niemożliwa będzie jednoczesna realizacja postulatów sformułowanych ze względu na jednostkę wziętą w oderwaniu od grupy, i postulatów sformułowanych ze względu na grupę jako całość. Nie można jednak utrzymy-

¹⁹ C. Mik, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, s. 60 i n. Termin „prawa grupowe” wydaje się najodpowiedniejszy ze względu na swoją neutralność i ogólność. Termin „prawa zbiorowe” – nie uwzględnia, że grupa, ze względu na relacje łączące jej elementy, jest czymś więcej niż zbiór; „prawa kolektywne” – wiąże koncepcję z ideologią kolektywistyczną, obcą koncepcji praw człowieka; „prawa wspólnotowe” – nie uwzględniają różnicy między wspólnotą a społecznością i kierują myśl ku ustawodawstwu Wspólnot Europejskich.

²⁰ Szerszą argumentację na rzecz tej tezy przedstawiam w monografii *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 105 i n.

wać, że realizacja każdego takiego postulatu jest realizacją prawa człowieka. Konflikty występują również w realizacji postulatów mających na celu ochronę poszczególnych praw indywidualnych. Na płaszczyźnie ontycznej, której ujęciu podporządkowane są formułowane postulaty, sprzeczności nie ma. Coś jest dobrem jednostki (jest jej prawem) jedynie wtedy, gdy rozwija całego człowieka, a to z kolei jest możliwe jedynie przy uwzględnieniu różnych aspektów bytu ludzkiego, w tym i jego aspektu społecznego. Podobnie, wzięwszy pod uwagę, że grupa istnieje dla jednostek ją tworzących, coś jest dobrem grupy o tyle tylko, o ile jest dobrem każdego z jej członków. Prawo grupy jest prawem człowieka o tyle tylko, o ile jest też dobrem jej członków.

Powyższe uwagi dotyczące praw grupowych dają się zastosować do problematyki dobra wspólnego. W szerszym sensie można mówić o dobru wspólnym zrelatywizowanym do poszczególnych grup. Rzeczpospolita jako dobro wspólne, o którym mówi konstytucja, jest prawem człowieka, charakteryzowanym z punktu widzenia wspólnoty państwowej, jest czymś, co jest jego prawem, co jest mu należne ze względu na jego godność.

Mówienie o prawach narodów czy państw umieszcza problematykę praw człowieka w perspektywie wspólnoty ogólnoludzkiej. W nauce praw człowieka prawa takie określa się niekiedy mianem praw solidarnościowych²¹. Chronią one takie dobra, których nie mogą sobie same zapewnić poszczególne państwa, których realizacja wymaga współpracy na płaszczyźnie międzynarodowej, np. prawo do pokoju, prawo do zrównoważonego środowiska. Świadomość istnienia tych praw zwiększa się w miarę postępu globalizacji prowadzącej do uwyrażnienia, powstawania i formalizowania powiązań funkcjonalnych na płaszczyźnie ponadnarodowej i ponadpaństwowej.

IV. TREŚĆ DOBRA WSPÓLNEGO I PROBLEM UNIKNIĘCIA POSTULATU PEŁNEJ KONTROLI NAD JEDNOSTKĄ

Pora podsumować i rozwinąć to, co zostało już powiedziane o treści dobra wspólnego i podjąć problem zagrożenia interpretacją „dobra wspólnego” w duchu totalitaryzmu typu *B*. Kategoria

²¹ Zwane także prawami człowieka trzeciej generacji – obok praw osobistych i politycznych oraz praw społecznych, gospodarczych i kulturalnych, zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 74 i n.

„dobra wspólnego” służy wskazaniu celu państwa, jakim jest dobro tworzących je obywateli oraz wskazaniu na prymat elementów materialnych przed formalnymi. Czy jednak możliwe jest bliższe scharakteryzowanie treści dobra wspólnego tak, aby nie przekreślić przy tym dobra indywidualnego, którego ochronie kategoria „dobra wspólnego” służy? Przede wszystkim, czy – a jeśli tak, to w jakim zakresie – kategoria ta może mieć jakąś treść w dobie uznania wolności za podstawową doskonałość człowieka i odrzucenia wszelkich przejawów totalitaryzmu²². Jeden z zasadniczych zarzutów pod adresem kategorii „dobra wspólnego” ze strony współczesnej myśli liberalnej dotyczy poznania dobra wspólnego, jak pisze Paweł Śpiewak, „Liberałowie nie lubią powoływać się na dobro wspólne, ponieważ często implikuje ono tajemniczą hierarchię poznania: tylko wyjątkowi, cnotliwi i święci wiedzą, czym ono jest”²³.

1. PLATON

U podstaw klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym leży z pewnością filozofia Platona. Zanim zajmiemy się tu problemem treści dobra wspólnego i jej poznania, warto przypomnieć naukę Platona w kwestii relacji jednostki do państwa, mającej zasadnicze znaczenie dla problematyki totalitaryzmu typu *A*. Wbrew obiegowej opinii, do której przyczynił się znacząco Karl Popper, trudno uznać Platona za totalitarystę typu *A*. Warto tu przytoczyć fragment *Praw*, dotyczący wprost zagadnieniu nadrzędności dobra jednostki przed dobrem (istnieniem) państwa:

To zaś, na co zgodziliśmy się ze sobą, sprowadza się do jednej zasadniczej rzeczy: w jakikolwiek sposób stać się można zacnym mężem i osiągnąć tę doskonałość duszy, która daje się osiągnąć przez uprawianie jakiegoś zajęcia, dzięki jakimś cechom charakteru czy posiadaniu czegoś, dzięki jakimś pragnieniom lub poglądom lub przyswojeniu sobie jakichś nauk, każdy w naszym państwie dążyć musi do jej osiągnięcia, mężczyzna czy kobieta, stary czy młody, i dążyć z największym natęże-

²² Niektórzy konstytucjonaliści zdają się uznawać jedynie walory formalne kategorii dobra wspólnego; np. Krystian Complak w komentarzu do nowej Konstytucji RP pisze: „Idea dobra wspólnego pozbawiona swej treści może współcześnie zachować swe znaczenie jedynie w powiązaniu z pewną koncepcją natury ludzkiej oraz jako zasada regulująca w państwie stosunki między jednostkami przez poszanowanie ich wolności i równości prawnej, a w płaszczyźnie międzynarodowej przez powołanie się na pokój w perspektywie ogólnoświatowej republiki”, *Konstytucje Rzeczypospolitej*, op. cit., s. 16.

²³ P. Śpiewak, *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998, s. 35.

niem sił przez całe życie. Nikt niczego, co stoi temu na przeszkodzie, przenieść nie może ponad to, nawet własnego państwa, jeżeliby doszło do takiej ostateczności, że miałoby rozpaść się w gruzy, ażeby nie poddać się pod jarzmo panowania gorszych albo trzeba by było opuścić swój kraj i pójść na wygnanie. Bo wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi. [...] ze względu na [...] przywodzenie do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa²⁴.

Platon za cel istnienia państwa, wspólnoty politycznej, uważał nabycie cnoty, tożsame z nabyciem doskonałości przez poszczególnych obywateli: odwodzenie lub przywodzenie do cnoty to kryterium oceny praw, a dalej ustroju i wspólnoty politycznej. Dla Platona takie postawienie sprawy oparte jest na bardziej podstawowym rozstrzygnięciu – celem człowieka jest nabycie właściwej dla niego (zależnej od indywidualnych predyspozycji) doskonałości. Państwo podporządkowane jest temu celowi. Nabywanie doskonałości duszy (dzielności, cnót) jest niczym innym jak drogą do szczęścia, człowiek posiadający cnoty to człowiek szczęśliwy. Stąd Platon deklaruje wprost: „Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią”²⁵. W świetle tych wypowiedzi trudno uznać Platona za totalitarystę typu A²⁶. Problem totalitaryzmu typu B związany jest z treściową determinacją doskonałości jednostki.

Określenie, na czym polega owa doskonałość i zarazem, na czym polega szczęście, zakłada odpowiedź na fundamentalne pytanie – kim jest człowiek? Poznaj samego siebie – ten Sokratejski postulat przyjęty jest także przez Platona. Wiedza na temat człowieka jest niezbędna, aby człowiek mógł siebie uczynić lepszym

²⁴ Platon, *Prawa*, 770 c-e, przeł. M. Maykowska, podkreślenie M. P.

²⁵ Tamże.

²⁶ Nie miejsce tu na szerszą dyskusję nad problemem totalitaryzmu typu A u Platona. Zauważyć jednak można, że najważniejsze wypowiedzi Platona mówiące o tym, że jednostka jest dla całości, nie pojawiają się w kontekście zagadnienia relacji jednostki do państwa, ale w kontekście relacji jednostki do całego wszechświata (np. *Prawa*, 903 c-d), pojmowanego jako organiczna całość (*Timajos*, 69 b-c). Problemy z interpretacją *Państwa* w duchu totalitaryzmu typu A stają się problemami pozornymi, gdy dialog ten potraktujemy – zgodnie z intencją samego Platona (368 b-369 b, 443 b-e) – jako dialog o duszy: oczywiście jest wówczas, że każda część podporządkowana jest dobru (jedności) całej duszy.

i pomoc w tym innym²⁷. Ona też określa jednoznacznie, przy uwzględnieniu indywidualnych predyspozycji i okoliczności, na czym polega doskonałość danego człowieka. Poznanie tego jest rzeczą trudną, dostępną nielicznym – wymaga bowiem poznania idei człowieczeństwa, istniejącej nie w otaczającym nas świecie, ale w świecie idei, i umiejętności zastosowania tej wiedzy w konkretnych przypadkach. Jest to jedyna droga osiągnięcia doskonałości, a tym samym i szczęścia przez poszczególnych ludzi. Państwo jest środkiem do nabycia przez każdego właściwej mu doskonałości. W dobrze urządzonym państwie wszyscy zostaną doprowadzeni do szczęścia, nawet wbrew swej woli, która niekiedy może być słaba lub zwiedziona, uchodzącym za wiedzę, mniemaniem. Doskonałość działania nie leży w tym, że jest wolne, ale w tym, że jest zgodne z obiektywnym wzorcem. W tym punkcie dochodzimy do źródeł Platońskiego totalitaryzmu w sensie *B*. Udział wolności w określaniu sposobu doskonalenia się człowieka nie jest przez Platona brany pod uwagę.

Niektórzy myśliciele liberalni, z Isaiahem Berlinem na czele, argumentują, że jeżeli określenie dobra dla osoby jest sprawą poznania, to jedynym możliwym rozwiązaniem jest rozwiązanie Platońskie i stąd wysuwają wniosek, że należy odrzucić wszelkie formy kognitywizmu w sprawie celu działania i życia człowieka, modelu jego szczęścia. Swoje dobra-cele i model swego szczęścia każdy określa sam na mocy decyzji woli i nie ma obiektywnych standardów oceny, które cele są lepsze, a które gorsze. W konsekwencji wspólnota państwowa powinna być oparta na „wolności od” przeszkód w realizacji własnych celów wybranych przez jednostki. Jednak w takim przypadku nie można mówić o przyrodzonych i niezbywalnych prawach człowieka, a co najwyżej o przyrodzonej i niezbywalnej swobodzie wyboru. Wydaje się zatem, że stoimy przed alternatywą: albo uznamy obiektywny charakter standardów postępowania i ich poznawalność, ale wtedy zaakceptować musimy totalitaryzm typu *B*; albo standardy postępowania poddamy ludzkiej wolności, ale wtedy trudno jest bronić postulatu uznania prawa

²⁷ Platon, *Alkibiades większy*, 128 d ff. Dla Platona mądrość – cel filozofii ma wymiar praktyczny, jest wiedzą o tym, jak radzić sobie z samym sobą i z innymi (por. *Państwo*, 428 a–d). Tej wiedzy podporządkowane są również rozważania ontologiczne, to właśnie w *Państwie* – wielkim traktacie o duszy – pojawiają się fundamentalne rozważania metafizyczne, np. mit jaskini w księdze VII.

człowieka za podstawę życia społecznego. Jeśli chce się obronić obiektywny, materialny charakter dobra wspólnego trzeba tę trudność przewyciężyć²⁸.

2. ARYSTOTELES

Arystoteles, którego teksty będą kanoniczne dla podejmujących w średniowieczu problematykę dobra wspólnego, podaży zasadniczo śladem swego nauczyciela, ale nie wysuwa tak skrajnych wniosków dotyczących organizacji życia społecznego. Podobnie jak dla Platona, również dla Stagiryty państwo istnieje dla człowieka: „powstaje ono dla umożliwienia [ludziom] życia, a istnieje, aby życie było dobre”²⁹.

Życie dobre, to życie szczęśliwe, stąd zapewnienie szczęścia jest celem dobrego, tj. sprawiedliwego państwa. We fragmencie *Etyki nikomachejskiej*, fundamentalnym dla dalszego rozwoju koncepcji dobra wspólnego, do którego nawiąże też Tomasz z Akwinu, czytamy:

[...] nazywam sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa. Otóż prawo nakazuje dokonywać zarówno aktów męstwa (np. nie opuszczać szeregu, nie uciekać, nie porzucać broni), jak aktów umiarkowania (np. nie cudzołożyć, nie dopuszczać się gwałtów), jak aktów łagodności (np. nie bić, nie lżyć) i podobnie w odniesieniu do innych zalet i wad etycznych, pierwsze nakazując, drugich zabraniając³⁰.

Arystoteles ma na myśli dobre życie i szczęście indywidualne, poszczególnych obywateli, gdyż życie dobre i szczęśliwe jest – podobnie jak dla Platona – życiem zgodnym z dzielnością etyczną. Jeżeli przez dobro wspólne rozumieć cel, stan do osiągnięcia, to jest nim szczęście członków społeczeństwa. Tak pojęte dobro wspólne określimy jako dobro wspólne pojęte podmiotowo. Obok tego można mówić o dobru wspólnym jako warunkach, w których

²⁸ W innym miejscu argumentowałem, że koncepcja „wolności od” również prowadzi do rozwiązań totalitarnych, gdyż konflikty w realizacji indywidualnych projektów osobowości rozwiązywane być muszą przez prawo pozytywne, a jeśli nie ma obiektywnych standardów oceny, to nie ma też obiektywnych granic ingerencji prawa stanowionego w sferę życia prywatnego, zob. *Filozofia praw człowieka*, s. 202 i n.

²⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1252 b, przeł. L. Piotrowicz.

³⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b, przeł. D. Gromska.

szczęście i doskonałość mogą być osiągnięte. Określimy tak pojęte dobro wspólne jako dobro wspólne w sensie przedmiotowym. Bardziej fundamentalne, tak z ontologicznego, jak i epistemologicznego punktu widzenia, jest to pierwsze, gdyż ze względu na stan szczęśliwości określić można jej warunki. Zdaniem Arystotelesa warunki takie mogą być osiągnięte jedynie w społeczności, gdyż człowiek z natury jest istotą społeczną.

Pełna doskonałość może być osiągnięta jedynie we wspólnocie najdoskonalszej, a taką jest państwo, jako najszerszej, naturalnej wspólnocie, w której żyje człowiek. Państwo jest dla Arystotelesa wspólnotą najznamienitszą, gdyż jest samowystarczalne i niczego już do dopełnienia nie potrzebuje:

Pełna w końcu wspólnota stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre. Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu. Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą; tak jest w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny. Osiągnięcie celu [, do którego się dąży,] jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości. Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie [πολιτικόν ζῷον], taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędzikiem, albo nadludzką istotą³¹.

Skoro państwo jest naturalną wspólnotą niezbędną do osiągnięcia szczęścia przez obywateli, to „troska o każdą część z osobna musi z natury rzeczy mieć na oku troskę o całość”³².

Według Stagiryty wspólnota państwowa zasługuje na takie miano i różni się od stada zwierząt dlatego, że jest oparta na rozeznaniu, doświadczalnym – a przy tym rozumowym – poznaniu (αἰσθητικ), dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości³³. Jest to poznanie czegoś obiektywnego, poznanie relacji zgodności (lub niezgodności) między czymś a człowiekiem, zgodności, która zachodzi, gdy coś nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkim i w kon-

³¹ Arystoteles, *Polityka*, 1252 b–1253 a.

³² Tamże, 1337 a.

³³ „To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania (αἰσθησιν ἔχειν) dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa”. Arystoteles, *Polityka*, 1253 a.

sekwencji prowadzi do rozwoju człowieka, lub zapobiega procesowi dezintegracji³⁴.

Niemniej jednak podkreślić trzeba, że dla Arystotelesa „człowiek” jest nazwą gatunkową. Nie zna on jeszcze, wypracowanej później, na gruncie filozofii chrześcijańskiej, kategorii „osoby”. Człowiek to zwierzę rozumne, posiada określoną jednoznacznie istotę, formę substancjalną. Ekwiwalentem Platońskiej idei jest u Arystotelesa powszechna forma, taka sama dla każdego człowieka, będąca elementem konkretnego bytu.

Optymalne warunki rozwoju człowieka nie są jednakowe dla wszystkich; zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej. Zależne są od predyspozycji, okoliczności życia – miejsca i czasu. Arystoteles – kolekcjoner i badacz konstytucji miast-państw – był doskonale tego świadom. W tym punkcie nie różni się też zasadniczo od Platona.

W koncepcji państwa Arystoteles z pewnością spierałby się z Berlinem: „wolność od” i robienie „tego, co się komu podoba” uznaje za śmiertelne zagrożenie dla państwa:

[...] w państwach demokratycznych, które w pierwszym rzędzie za takie uchodzą, występuje zjawisko przeciwne ich interesowi, a przyczyną jego jest fałszywe zrozumienie pojęcia wolności. Dwie są mianowicie cechy zdające się znamionować demokrację: panowanie większości i wolność. Otóż sprawiedliwość miałaby być równoznaczna z równością, a równość polegać ma na tym, że wola ludu bezwzględnie rozstrzyga; wolność zaś miałaby się wyrażać w tym, że każdy robi, co mu się podoba. Toteż w takich demokracjach żyje każdy, jak chce i „wedle swego upodobania” – jak mówi Eurypides. A przecież jest to zupełnie błędne. Nie należy bowiem uważać tego za niewolę, lecz za wyzwolenie z niewoli, jeśli żyje się wedle konstytucji [ustroju – πρὸς τὴν πολιτείαν]³⁵.

Dlaczego Arystoteles jest bardziej umiarkowany i daleki od projektu totalitarnego państwa? Po pierwsze, jest większym od Platona optymistą w sprawie możliwości poznania tego, co prowadzi do doskonałości i szczęścia. Potrzebne informacje można zebrać w otaczającym nas świecie, a nie w świecie idei. Każdy wolny

³⁴ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106 a–b; por. Śpiewak, *op. cit.*, s. 98–100; autor ten interpretuje Arystotelesa w duchu współczesnej hermeneutyki filozoficznej uznając tradycję za rzeczywistość będącą „nośnikiem” kryteriów dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Jednak dla Stagiryty tradycja jest raczej narzędziem pomocnym w poznaniu dobra i zła.

³⁵ Arystoteles, *Polityka*, 1310 a, s. 233 i n. Tamże, kilka wierszy wyżej, Stagiryta pisze: „Gdzie jednostki hołdują swawoli, tam cechuje ona i życie państwowe”.

człowiek, a ci przecież tworzą wspólnotę państwową, zdolny jest do odpowiedniego kierowania sobą i innymi, jeśli tego nie potrafi – jest niewolnikiem z natury³⁶.

Po drugie, w dziedzinie ludzkiego działania Arystoteles – inaczej niż Platon – podkreśla wagę tego, co konkretne: „w rozważaniach bowiem dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy; wszak postępowanie odnosi się do przypadków jednostkowych, z którymi tedy trzeba być w zgodzie”³⁷. Stąd dla dobrego działania nie wystarcza wiedza teoretyczna, która zawsze jest ogólna, a niezbędne jest doświadczenie wyrabiające „bystre oko”³⁸, i stąd też wielka trudność w określeniu tego, co dobre³⁹, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i – w sposób spotęgowany – w wymiarze społecznym.

Po trzecie, Stagiryta skłania się ku innej koncepcji wolności. O ile u Platona wolność, rozumiana zasadniczo w kontekście wewnętrznej walki w samym człowieku, to przede wszystkim niezależność od tego, co nie jest rozumne i poddanie się poznaniu – przeciwieństwem wolności jest dowolność, o tyle dla Arystotelesa, obserwatora otaczającej go rzeczywistości, wolność jest pojmowana jako przeciwieństwo niewoli w sensie polityczno-społecznym. Niewolnik, to ten, kto jest przedmiotem, narzędziem w ręku człowieka wolnego, który określa, co niewolnik ma czynić, jakie cele realizować, i również sam sobie wyznacza cele: „wolnym człowiekiem nazywamy tego, który istnieje [żyje] dla siebie samego, a nie dla kogoś innego”⁴⁰.

Docenia też wagę dobrowolności działania w nabywaniu właściwej człowiekowi doskonałości – aby przyczyniać się do szczęścia, działania muszą być zgodne z dzielnością etyczną, a te muszą być wolne (ἐκούσιот), w sensie – dobrowolne⁴¹.

To wszystko jednak zbyt mało, aby przezwyciężyć trudności koncepcji Platońskiej, w jednej i drugiej teorii dla wszystkich ludzi

³⁶ Arystoteles, *Polityka*, 1254 a–b.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106 a.

³⁸ Tamże, 1143b.

³⁹ Tamże, 1109a; jest to trudność natury poznawczej, a nie tylko praktycznej, por. Śpiewak, *op. cit.*, s. 127.

⁴⁰ Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b.

⁴¹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1109 b. Szerszą analizę tego aspektu wolności, zob. J. Gałkowski: *Wolność u Sokratesa i Arystotelesa*, s. 21 i n.

jest jeden wzorzec, odpowiednio, idea człowieczeństwa i natura (forma substancjalna człowieka). Człowiek, podobnie jak zwierzę, jest ujmowany jako egzemplarz gatunku. Zarówno u Platona, jak i u Arystotelesa, to, co jest dla człowieka najlepsze, wyznaczone jest powszechną ideą lub, ujmowaną jako istota bytu, formą substancjalną człowieka oraz okolicznościami życia. Treść dobra wspólnego, zarówno od strony podmiotowej – stan szczęśliwości, jak i przedmiotowej – warunki jej osiągnięcia, jest jedynie sprawą poznania.

3. TOMASZ Z AKWINU

Ujęcie Arystotelesa rozwija Tomasz z Akwinu. Stawiając tezę, że każde prawo w pełnym tego słowa znaczeniu ma na celu dobro wspólne idzie śladem Stagiryty. W klasycznej Tomaszowej definicji prawa (*lex*), która przez całe wieki kształtowała podstawy refleksji nad prawem i opartym na nim porządku społecznym, prawo „nie jest niczym innym jak pewnym rozporządzeniem rozumu, dla dobra wspólnego, przez tego, komu powierzona jest troska o społeczność, promulgowane”⁴².

Wszelkie prawo jest racją, zasadą ludzkiego działania, a zasada działania zawarta jest w celu⁴³. Dobro wspólne, będąc celem prawa, jest zatem zasadą całego porządku prawnego, w tym i działań prawotwórczych. Kategoria dobra wspólnego (*bonum commune*) posłużyła Akwinaciu w określeniu wszystkich materialnych warunków, które spełniać powinno każde prawo; „rozporządzenie rozumu”, pochodzenie prawa od tego, kto ma pieczę nad społecznością, czy promulgacja są warunkami typu formalnego. Dobro wspólne obejmuje wszystkie pozostałe, w tym wszystkie materialne warunki „prawności”, warunki sprawiedliwości materialnej. Trudno nie zauważyć, że omówione wyżej rozstrzygnięcia konstytucyjne: umieszczenie zasady dobra wspólnego w artykule pierwszym oraz,

⁴² „Nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata” *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, co. (*Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart 1996). Akwinata nawiązuje do definicji Izydora z Sewilli (ca 570–639); zob. Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, II, 10, PL 82, 130, 199; V, 21, PL 82, 203.

⁴³ „Lex nihil aliud sit quam ratio operis, cuiuslibet autem operis ratio a fine sumatur”, *Summa contra gentiles*, cap. 114, n. 5.

towarzyszące, uznanie prymatu tego, co materialne są zbieżne z rozwiązaniami Tomaszowymi.

Dla Akwinaty pierwszą zasadą w dziedzinie postępowania jest cel, który sam już nie jest środkiem do osiągnięcia innego celu – cel ostateczny. Z filozoficznego punktu widzenia, celem ostatecznym ludzkiego życia jest szczęśliwość lub szczęście⁴⁴. Ponieważ część przyporządkowana jest całości, zatem szczęście poszczególnego człowieka jest przyporządkowane szczęściu powszechnemu, osiąganemu we wspólnocie doskonałej, której częścią jest człowiek⁴⁵. Prawo porządkuje ludzkie działanie ze względu na szczęście powszechne (*ad felicitatem communem*) i szczęście to jest podstawą całego porządku prawnego.

Niemniej jednak dobro wspólne postrzega Akwinata w kontekście dobra osobistego: „kto zabiega o dobro wspólne jakiejś społeczności, tym samym zabiega także o swoje własne dobro”⁴⁶. Jest tak, zdaniem Tomasza, z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dla realizacji dobra osobistego potrzebne jest urzeczywistnienie dobra wspólnoty, rodziny czy państwa. Dla ilustracji przytacza przy tym słowa Valeriusa Maximusa, który o starożytnych Rzymianach pisał, że „woleli być biedakami w państwie bogatym, niż bogaczami w biednym”. Po drugie, określenie, na czym polega dobro osobiste może się dokonać tylko przy uwzględnieniu kontekstu społecznego, w którym się żyje⁴⁷. Można powiedzieć, że troska o dobro wspólne leży w dobrze pojętym własnym interesie.

Wspólnotą doskonałą jest dla Akwinaty państwo⁴⁸. Jest to podejście typowo Arystotelesowskie. Gdy Akwinata pisze o państwie jako wspólnocie doskonałej, to chodzi tu nie o to, że jest ono doskonale urządzone, ale że jest wspólnotą naturalną, pełną, samowystarczalną. Szczęście jednostkowe jest zatem rozumiane w kontekście tego, co z natury potrzebne jest do jego osiągnięcia –

⁴⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2, q. 90, a. 2, co.

⁴⁵ „Każda osoba indywidualna tak ma się do wspólnoty, jak część do całości”, tamże, 2–2, q. 64, a. 2 co.

⁴⁶ „Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. [...] Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum”; tamże, 2–2, q. 47, a. 10, ad 2.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

wspólnoty, która niczego już poza sobą samą nie potrzebuje, by zapewnić niezbędne do szczęścia dobra. Współcześnie mamy świadomość, że państwo nie jest taką wspólnotą, że jest ono wielorako powiązane z otoczeniem, które stanowi dziś dla państwa cała wspólnota międzynarodowa czy ogólnoludzka. Dobro wspólne należałoby zatem pojmować: od strony podmiotowej – jako szczęśliwość we wspólnocie ogólnoludzkiej, od strony przedmiotowej – jako warunki osiągnięcia tej szczęśliwości. Jest to zgodne ze współczesnymi tendencjami w prawie międzynarodowym praw człowieka, o czym świadczy m.in. uznanie, że ochrona praw człowieka nie jest jedynie wewnętrzną sprawą poszczególnych państw, ale „stanowi przedmiot uzasadnionej troski społeczności międzynarodowej”⁴⁹.

Doceniając znaczenie, jakie dla rozwoju człowieka ma państwo, Tomasz podkreśla jednak, że „człowiek nie jest przyporządkowany do wspólnoty politycznej, całym sobą i wszystkim, co jest jego”⁵⁰. Wspólnota polityczna nie obejmuje zatem wszystkiego, co należy do doskonałości, szczęścia człowieka, choć jest środkiem doń prowadzącym.

Zasadnicza nowość w koncepcji Akwinaty, pozwalająca przezwyciężyć trudności, jakie na gruncie koncepcji uznających obiektywną poznawalność dobra pojawiają się z totalitaryzmem typu *B*, znajduje się w jego koncepcji człowieka będącej podstawą koncepcji doskonałości i szczęścia. Tomasz z Akwinu dysponuje bowiem koncepcją osoby, koncepcją, której starożytność nie zna w ogóle, a która wkracza do filozofii za sprawą filozofii chrześcijańskiej. Człowiek jako osoba przestaje być pojmowany jako jedynie egzemplarz gatunku. Skoro tak, to celem człowieka nie jest realizacja doskonałości wyznaczonej jednym wspólnym dla wszystkich ludzi wzorcem – ludzką naturą. Celem jest realizacja siebie jako niepowtarzalnej jednostki. W tym kontekście wolność staje się podstawową doskonałością – najpierw wolność pojęta jako istnienie dla siebie samego, nie bycie narzędziem, przedmiotem; następnie wolność jako możliwość wybierania⁵¹.

⁴⁹ *Deklaracja wiedeńska*, I, 4 (*Deklaracja Wiedeńska i Program Działania Światowej Konferencji Praw Człowieka. Wiedeń, Czerwiec 1993*, przeł. M. Piechowiak, Poznań 1998); zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 52.

⁵⁰ „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua”, *Summa theologiae*, 1–2, q. 21, a. 4, ad 3.

⁵¹ Na temat różnych typów wolności u Akwinaty zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 280 ff.

Nie znaczy to, że ludzie nie mają wspólnych właściwości, istotnych z punktu widzenia postępowania. Przede wszystkim wspólny jest cel – doskonałość i szczęście, ale choć cel jest wspólny, Tomasz podkreśla, że – inaczej niż w świecie zwierząt – najróżniejszy jest sposób osiągnięcia go. Przy czym nie chodzi tu tylko o różnice wynikające z predyspozycji i okoliczności – takie różnice zachodzą i w świecie istot nierozumnych. Rzecz w tym, że w przypadku człowieka sposób osiągnięcia doskonałości i szczęścia nie jest zdeterminowany jedynie jego naturą i układem rzeczy, a tym samym nie może być określony bez uwzględnienia wolnych wyborów⁵².

Ze względu na to, co wspólne wszystkim ludziom, Tomasz wyróżnia prawo naturalne – *ius naturale*, które z jednej strony obejmuje to, co człowiekowi należne ze względu na wspólną wszystkim naturę biologiczną (prawo naturalne w najściślejszym tego słowa znaczeniu), z drugiej to, co należne wszystkim ze względu na rozumność (*ius gentium*)⁵³. To, co należy do *ius naturale* daje się określić – podobnie jak u Arystotelesa – w oparciu o poznanie natury człowieka, jego indywidualnych predyspozycji i okoliczności, w których przyszło mu działać. Jednak – inaczej niż u przywołanych wyżej myślicieli starożytnych – Akwinata uznaje cały szereg dóbr dla człowieka, czyli czegoś, co służy doskonałości osoby, których określenie wymaga znajomości podejmowanych decyzji, wyborów. Niektóre stany rzeczy stają się prawami-*iura* dopiero na mocy podjętych decyzji, jest to sfera *ius positivum*⁵⁴. Granice tego, co dobre, na mocy decyzji wyznaczone są przez *ius naturale* – wola nie może uczynić sprawiedliwym niczego, co jest niesprawiedliwe z natury⁵⁵. Doceniając wagę zabezpieczenia sfery wolności, będącej sferą wyboru między tym, co samo w sobie nie jest niesprawiedliwe, Tomasz z Akwinu formułuje postulat, że „prawo nie powinno zabraniać niczego, czego dokonanie nie jest niesprawiedliwe”⁵⁶.

Tomaszowa koncepcja osoby, uznająca wolność za istotną doskonałość człowieka, i wynikające z tej koncepcji rozumienie

⁵² Tomasz z Akwinu, *In 3 Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 3, ad 3; tenże, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113, zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 265 i n.

⁵³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 2–2, q. 57, a. 3, co.

⁵⁴ Zob. tamże, 2–2, q. 57, a. 2 co.

⁵⁵ Zob. tamże, 2–2, q. 57, a. 2, ad 2.

⁵⁶ „Nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest”, *In 3 Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 1, 3.

szczęścia i doskonałości osoby ma fundamentalne znaczenie dla koncepcji dobra wspólnego, gdyż to ostatnie jest niczym innym jak – od strony podmiotowej – szczęściem osiąganym we wspólnocie (co zgodne jest z naturą człowieka), a od strony przedmiotowej – warunkami doń prowadzącymi. Jeśli tak, to – zgodnie z rozróżnieniem na to, co należne z natury i na to, co należne na mocy decyzji – również w dobru wspólnym pojętym przedmiotowo wyróżnić można dwie takie sfery. Pierwsza obejmująca to, co powszechne (wspólne) na mocy wspólnej natury, i co powinno być dostosowane do predyspozycji i okoliczności – tu potrzebna jest nie tylko wiedza i mądrość. Druga sfera obejmuje to, co staje się dobrem na mocy decyzji – tu miejsce na wolne wybory, kompromisy, głosowania. Sama ta sfera jest czymś, co należne na mocy tego, co wspólne wszystkim. Decyzje te muszą uwzględniać dobro innych i całej wspólnoty, jednocześnie nie może być mowy o dobrej, „szczęśliwej” całości, jeśli któraś z jej części nie jest dobra⁵⁷.

Dobro wspólne jako podstawa rozumienia prawa i wspólnoty państwowej pozwala także na ugruntowanie zasad typu formalnego. Tomasz powiada, że dobroć części musi być rozpatrywana i oceniana w kategoriach proporcjonalności do całości, która to proporcjonalność – co podkreślają komentatorzy⁵⁸ – zakłada proporcjonalność między elementami składowymi. Dobro wspólne jest podstawą postulatu proporcjonalnej równości w ponoszeniu ciężarów i odnoszeniu korzyści, zatem jest podstawą sprawiedliwości rozdzielczej⁵⁹.

Myśl Akwinaty znajduje kontynuację we współczesnej nauce społecznej Kościoła katolickiego⁶⁰. Zgodnie z nią dobro wspólne „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”⁶¹; „polega [ono] przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”⁶².

⁵⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2, 92, a. 1, ad 3.

⁵⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, wyd. Taurini 1928, t. 2, s. 524.

⁵⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, 1–2, q. 92, a. 1, ad 3; q. 96, a. 4, co.

⁶⁰ Na ten temat zob. J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972; M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998; W. Kaczocho, *Dobro wspólne w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Przeгляд Religioznawczy”, 2000, nr 2.

⁶¹ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, 74.

⁶² Jan XXIII, *Pacem in terris*, 60.

Przerzucając pomost ku współczesności można zauważyć, że praktyka prawodawcza odpowiada – przynajmniej co do przyjętych zasad – temu, o czym pisał Akwinata. Sfera tego, co wspólne, to sfera praw człowieka. Tworzą one istotną część warunków samo-realizacji osób. Nie ma tu miejsca na głosowanie, potrzebne są szczególne umiejętności. Zauważmy, że Trybunał Konstytucyjny, który m.in. rozstrzyga w sprawach dotyczących praw człowieka, jest z założenia – zgodnie z art. 194 ust. 1 Konstytucji RP – ciałem fachowym, a nie publicznym, jego orzeczenia są ostateczne i nie mogą być odrzucone przez parlament nawet przy jednomyślności tego ostatniego⁶³.

Ochrona praw człowieka obejmuje również ochronę sfery wolności, w której wolne decyzje są podstawą określenia tego, co służy doskonałości osób. Naturalną granicą wolności wyboru są – zgodnie z przyjętymi klauzulami limitacyjnymi i derogacyjnymi – prawa i wolności innych oraz wzgląd na dobro wspólnoty państwowej⁶⁴.

Konsekwentnie trzeba uznać, że to, co wybrane – jako to, co służy doskonałości i szczęściu – jest też elementem dobra wspólnego. Zauważyć przy tym trzeba, że w grę wchodzi decyzje nie tylko indywidualne, ale także decyzje podejmowane grupowo, również w całej wspólnotie politycznej, np. w referendum.

Koncepcja dobra wspólnego obejmująca prymat tego, co materialne, i jednocześnie ugruntowująca zasady formalnej równości proporcjonalnej (sprawiedliwości rozdzielczej), zbieżna jest z tendencjami w prawie międzynarodowym praw człowieka, w którym uznaje się prymat, mającej charakter materialny, równości w prawie, przed innymi typami równości⁶⁵.

Propozycje Akwinaty pozwalają wskazać trzecią drogę pomiędzy kognitywizmem w poznaniu dobra, powiązaniem z totalitaryzmem typu *B*, a akognitywizmem, trudnym do pogodzenia uznaniem warunków przyrodzonych i niezbywalnych. Tworząc warunki dla osobowego rozwoju trzeba uwzględnić zarówno elementy niezależne od woli – sferę *ius naturale*, jak i to, co staje się dobrem osoby na mocy decyzji indywidualnej lub podjętej w grupie. Stąd też materialne, treściowe określenie dobra wspólnego obejmuje dwa elementy. Pierwszy oparty na tym, co wspólne dla wszystkich ludzi.

⁶³ Konstytucja RP, art. art. 188, 190, oraz art. 79 ust. 1.

⁶⁴ Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 117 i n.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 131 n.

W tym przypadku możemy mówić o dobru wspólnym w ścisłym tego słowa znaczeniu lub o wspólnym dobru wspólnym. Od strony przedmiotowej będą to prawa i wolności człowieka. Drugi element dotyczy tego, co oparte na decyzji – od strony podmiotowej indywidualnego lub przyjętego w ramach jakiejś grupy modelu szczęśliwego życia; od strony przedmiotowej – warunków pozwalających ten model realizować.

V. POZA DOBRZE POJĘTYM WŁASNYM INTERESEM

Zastanawiając się nad dobrem wspólnym w refleksji typu filozoficznego trzeba postawić pytanie, o to, w jakim sensie dobro wspólne jest dobrem – celem działania, dlaczego jest czymś, do czego realizacji człowiek powinien dążyć. W refleksji nad dobrem wspólnym akcentuje się zwykle to, że działanie na jego rzecz leży w dobrze pojętym interesie własnym, jest dbaniem o warunki własnego doskonalenia się. Czynił tak, jak widzieliśmy, Tomasz z Akwinu. Klasykiem w tej sprawie jest Alexis de Tocqueville, który podkreślając, że samo chrześcijaństwo odwołuje się do dwóch motywów: do dobrze rozumianego interesu własnego oraz do poświęcenia osobistych interesów dla innych, i – szerzej – na rzecz zamierzonego przez Boga „wspaniałego porządku wszechrzeczy”, zmierza jednocześnie do w kierunku bagatelizowania postulatów bezinteresowności i ku podkreśleniu, że zasadniczo za takim postępowaniem, w którym rezygnuje się z własnych dóbr doczesnych na rzecz innych (lub na rzecz porządku wszechrzeczy), kryje się własny interes, jakim jest zbawienie czy kontemplowanie Boga⁶⁶.

Niemniej jednak analizowana tu tradycja refleksji nad dobrem wspólnym wymaga dowartościowania jako podstawy realizacji dobra wspólnego, zarówno w węższym, jak i szerszym sensie, tych działań osoby, które nie mają wprost na celu rozwoju osobowego osiąganego poprzez zdobycie jakiegoś dobra (doskonałości) dla siebie, ale przeciwnie – mają na celu dobro (doskonałości) innych.

Działania tego typu wiązane są często z myślą chrześcijańską. Współczesna nauka społeczna Kościoła dopomina się uznania, że „Człowiek, będąc jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla

⁶⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Znak, Kraków 1996, t. II, s. 136; por. M. Novak, *op. cit.*, s. 92 i n.

siebie samego, nie może odnaleźć siebie w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”⁶⁷. We współczesnej etyce stanowiącej rozwinięcie refleksji Tomaszowej, o interesującym nas tu zagadnieniu pisał pięknie Adam Rodziński:

Substancjalność duchowo-materialna wyodrębnia każdego z nas jako jednostkę ludzką oddzielnie bytującą. W bytowaniu tym nie jesteśmy samowystarczalni: zdajemy sobie sprawę, że potrzeba nam wielu osób i rzeczy, abyśmy mogli zachować naszą substancję w całości, rozwinąć jej zadatki, możliwie długo uchronić przed dezintegracją. Musimy służyć innym ludziom, jeżeli sami chcemy być wystarczająco obsłużeni. Ale poza tym i ponad to znajdujemy przekorny nieco, niemniej podstawowy „interes” w tym, aby zachowywać się również bezinteresownie, nieegocentrycznie i niekomercyjnie. Szukamy i – co ważniejsze – znajdujemy siebie poza sobą. Bywa nawet i tak, że gorączkowo rozglądamy się za kimś, kto godny byłby przyjąć od nas to, na co nie ma ceny: nasze życie i naszą śmierć. Rozpacz absolutna to nic innego jak przekonanie, że nikt nie zechce schylić się po nasz dar⁶⁸.

Jednak idea bezinteresownego działania dla dobra innych, nie jest ideą ani specyficzną dla religii, ani specyficzną dla filozofii proveniencji chrześcijańskiej. Jest obecna w filozofii pogańskiej starożytności. Co więcej w greckiej refleksji nad sprawiedliwością stoi w samym centrum koncepcji człowieka i sprawiedliwego porządku społecznego. Platon powiada w *Państwie*, że „nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu; to jest sprawa jego przeciwieństwa: człowieka niesprawiedliwego”⁶⁹. Arystoteles – jak Platon – uznając sprawiedliwość za doskonałość człowieka jako człowieka, za jej istotę uznaje działanie dla dobra innych: „sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu [...], bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich”⁷⁰.

Na gruncie areligijnej etyki polskiej niech wystarczy w tym miejscu przypomnienie Tadeusza Kotarbińskiego postulatu spo-

⁶⁷ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, p. 24 [w:] *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 865, 867. Por. także u Akwinaty, np. *Summa theologiae*, 2–2, q. 47, a. 10, co.

⁶⁸ A. Rodziński, *Osoba wobec osoby*, „Roczniki Nauk Społecznych” 3 (1975), s. 83.

⁶⁹ Platon, *Państwo*, 335 d, przeł. W. Witwicki; podobnie 335 e: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza”.

⁷⁰ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1129 b.

legliwego opiekuństwa, czy Mariana Przełęckiego wezwania do samozatraty⁷¹.

Również we współczesnej ochronie praw człowieka idea ta znalazła się u samych podstaw rozumienia tych praw, przede wszystkim za sprawą art. 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (1948), w którym jedną z fundamentalnych zasad określających, kim jest człowiek, i będących podstawą praw człowieka jest postępowanie „w duchu braterstwa”.

W zarysowanej tu perspektywie działanie na rzecz dobra wspólnego nie jest tylko działaniem, które ma zapewnić nam to, że – mówiąc słowami Rodzińskiego – będziemy „wystarczająco obsłużeni”, nie jest działaniem, którego celem jest zapewnienie nam samym przestrzeni samorealizacji, ale zapewnienie tej przestrzeni dla innych. Nie zmienia to faktu, że takie działanie niejako „ubocznie” prowadzi do doskonalenia tego, który udziela własnych doskonałości: z jednej strony, każda osoba potrzebuje innych i społeczności, aby uzyskać dobra potrzebne dla swego rozwoju; z drugiej – osoba dla swego pełnego rozwoju „potrzebuje” innych, aby bezinteresownie dawać dobra, których potrzebują.

VI. ONTOLOGIA DOBRA WSPÓLNEGO

W powyższych uwagach obecne było założenie, że osoba ludzka ma pierwszeństwo przed zbiorowością, że nie może być poświęcona dla ogółu, dla państwa. Domyślnie przyjmowano podstawowe rozstrzygnięcia filozoficzne zakładane we współczesnej ochronie praw człowieka i w zgodzie z nimi modelowano pojęcie „dobra wspólnego”. Nie miejsce tutaj na rozważenie możliwości uzasadnienia tych rozstrzygnięć. Celem moim jest jednak dostarczenie narzędzi pozwalających na spójną konceptualizację dobra wspólnego. Aby tę spójność zachować trzeba poruszyć tu pewne fundamentalne problemy natury ontologicznej. Zastrzec przy tym trzeba, że poniższe uwagi mają przede wszystkim zasygnalizować istnienie pewnego obszaru problemowego.

Dłaczego przyznać pierwszeństwo indywidualnej realizacji jednostki, a nie grupy jako całości złożonej z tych jednostek, jeśli

⁷¹ Zob. np. T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966; M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, Warszawa 1989.

się weźmie pod uwagę fakt, że całość ta nie jest jedynie zbiorem, sumą jednostek, ale jest nową jakością obejmującą to, co jednostkowe, i to całością powstającą „z natury”? Człowiek jest jedynie częścią tej całości. Problem ten obecny jest u starożytnych klasyków Platona i Arystotelesa, pozostając, jak się zdaje, nierozwiązanym ze względu na brak odpowiednich kategorii w dziedzinie ontologii.

Platon, jak widzieliśmy jednoznacznie stwierdza, że jeśli państwo nie przywodzi do cnoty, czyli nie służy doskonałości poszczególnych ludzi je tworzących, to lepiej by było, aby się rozpadło. Z drugiej jednak strony uznaje prymat całości przed częścią.

Podobnie Arystoteles z jednej strony opowiada się za tezę, że celem państwa jest dobre życie obywateli, z drugiej powiada:

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 bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa ⁷².

Rozwiązań należy, jak sądzę, szukać w filozofii Akwinaty. Co prawda również jego myśl naznaczona jest ideą pierwszeństwa całości przed częścią – był przecież arystotelikiem ⁷³, niemniej jednak w ontologii zachodzi tu istotna zmiana pozwalająca zobaczyć postawiony tu problem w nowym świetle; Tomasz w sposób zreflektowany wyróżnia istnienie jako element bytu. Ontologia starożytnych koncentrowała się wokół kategorii „część–całość”, „podmiot–cecha”. Choć w tym ostatnim przypadku Arystoteles powiada także o tym, co samoistne i niesamoistne, to jednak nie uwyraźnia on kategorii istnienia, jako elementu każdego bytu; zdaje się także nie dostrzegać możliwości uznania państwa jako istniejącego „słabiej”, gdyż relacyjnie, niż człowiek, który jest dla Stagiryty z całą pewnością bytem substancjalnym.

Uwyraźnienie kategorii „istnienia” jest warunkiem koniecznym tego, aby wprowadzać rozróżnienia dotyczące sposobów istnienia i aby w konsekwencji – poszukując ugruntowania dyrektyw działania – przenieść akcent z problematyki „część–całość” na problematykę egzystencjalną.

⁷² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094 b.

⁷³ Niejednokrotnie Akwinata korzysta z Arystotelesowskiej zasady, że dobro państwa jest „bardziej boskie” niż dobro jednostki, zob. np. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 125, nr 10; tenże, *Summa theologiae*, 2–2, q. 39, a. 2, 2 at ad 2; q. 141, a. 8, co.; tenże, *De regimine principum*, lib. 1, cap. 10.

Na płaszczyźnie antropologicznej uwyrażnienie kategorii istnienia pozwala na wzbogacenie koncepcji osoby. W tej nowej perspektywie zasadniczą, w sensie najznamienitszą, doskonałością osoby jest nie tyle rozumność – eksponowana w klasycznej definicji Boecjusza, który osobę charakteryzował jako „jednostkową substancję natury rozumnej”⁷⁴ – ale specyficzny sposób istnienia, polegający na istnieniu jako cel sam w sobie⁷⁵. Wówczas choć osoba pozostaje częścią całości, to istnieje jednak w sposób radykalnie doskonalszy niż owa całość. Od takiej charakterystyki doskonałości osoby jeden krok dzieli od zasady – przyjmowanej dziś powszechnie w kontekście postulatów poszanowania godności ludzkiej – głoszącej, że osobę należy traktować zawsze jako cel sam w sobie, nigdy jako narzędzie, przedmiot⁷⁶.

Intuicje dotyczące specyficznego, doskonalszego istnienia jako istoty rozumnej, którego doskonałość wyrażana była w kategoriach celowościowych, nie były obce ani Platonowi, ani Arystotelesowi. Platon w *Timajosie* powiada, że wszystkie istoty nierozumne powstały dla człowieka, że „Bogowie sprawili, że wszystkie te gatunki, które nas przewyższają siłą, na to się urodziły, aby wspierać naszą słabość”⁷⁷.

Mysł o autotelicznym charakterze człowieka Arystoteles zawarł w swej – cytowanej wyżej – słynnej definicji wolności. Można powiedzieć, że dla Arystotelesesa „istnienie dla siebie samego”, określanie celów swych działań i swego życia jest racją uznania wolności za doskonałość.

⁷⁴ Boecjusz, *De persona et duabus naturis in Christo (Contra Eutychem et Nestorium)*, c. 3 (PL 64, 1345 CD).

⁷⁵ Zob. przede wszystkim Tomasz z Akwinu *Summa theologiae*, 1, q. 29, a. 1 co.; oraz 2–2, q. 64, a. 2, ad 3, gdzie pojawia się słynna formuła: „homo est naturaliter liber et propter seipsum existens”. Szerszą analizę tego zagadnienia przeprowadzam w *Filozofii praw człowieka*, s. 268 i n., zwł. 278 i n.

⁷⁶ Por. różne sformułowania tzw. normy personalistycznej w etyce: I. Kanta – „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.” (*Uzasadnienie metafizyki moralności*, 66 f. (429), przeł. M. Wartenberg); K. Wojtyły – „Ilekoć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekoć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale musisz liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”. (*Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 30); T. Stycznia – „Osobę należy afirmować dla niej samej” (*Prawda o człowieku miarą jego afirmacji*, „Communio” 1982, nr 4 (10), s. 104).

⁷⁷ Platon, *Timajos*, 77 c, przeł. P. Siwek; zob. także tamże 77 a–b. Platon ma tu na myśli świat roślinny, zwierzęta – podobnie jak kobiety – powstały z ludzi wskutek złego życia, zob. 90 e–92 c.

PODSUMOWANIE

Podsumowując trzeba stwierdzić, że kategoria „dobra wspólnego” nadaje się na określenie podstaw porządku prawnego uznającego prymat jednostki przed państwem i respektującego wolność i indywidualność jednostki.

Warto zwrócić uwagę na wprowadzone wyżej rozróżnienia, które mogą być pomocne w porządkowaniu prowadzonych dyskusji.

Po pierwsze, odróżnić trzeba dobro wspólne od wspólnego dobra. Wspólne dobro to tyle, co wspólny cel działania, powszechny, taki sam dla wszystkich; natomiast dobro wspólne jest wyrażeniem idiomatycznym, którego znaczenie nie jest prostą sumą znaczeń terminów składowych. Zasadne jest pytanie, które elementy dobra wspólnego są wspólnym dobrem.

Po drugie, odróżnić trzeba dobro wspólne w sensie podmiotowym i przedmiotowym. W tym pierwszym sensie dobro wspólne utożsamia się – mówiąc językiem szacownej tradycji – ze szczęśliwością lub – innymi słowy – rozwojem osobowym wspólnoty. W sensie przedmiotowym dobrem wspólnym są warunki osiągnięcia tego rozwoju. Dobro wspólne w sensie podmiotowym jest ontologicznie i epistemologicznie bardziej podstawowe – warunki rozwoju determinuje się ze względu na sam rozwój.

Gdyby chcieć wskazać zdeterminowany treściowo wspólny cel w ramach dobra wspólnego w sensie przedmiotowym, to należałoby wskazać na powszechne (czyli wspólne dla wszystkich) prawa człowieka, obejmujące również podstawowe wolności, pojęte jako warunki realizacji osoby w aspekcie jej indywidualności.

Obok tak pojętego wspólnego dobra wspólnego, można mówić o dobru wspólnym jako ogóle warunków osobowego rozwoju. Ogół ten obejmuje również cele, których treść została zdeterminowana wolnymi wyborami podejmowanymi indywidualnie i grupowo.

O dobru wspólnym można mówić z punktu widzenia różnego typu grup, np. o dobru wspólnym rodziny, gminy, państwa czy wspólnoty całej rodziny ludzkiej. Jednak „dobro wspólne” w sensie właściwym, dotyczy wspólnoty, która jest samowystarczającą całością, wspólnoty autarkicznej, wspólnoty doskonałej w znaczeniu – wykończonej. Tradycja sięgająca Platona i Arystotelesa uznawała za taką wspólnotę państwo, co było też uzasadnione przez długie wieki rozwoju ludzkości. Obecnie państwo przestało być całością,

którą można rozumieć i – przede wszystkim organizować w sposób sprawiedliwy – w oderwaniu od wspólnoty ogólnoświatowej.

Ze względu na podmioty realizujące dobro wspólne i na relacje determinujące treść dobra wspólnego, można mówić o dobru wspólnym w perspektywie osoby działającej – dobro wspólne jako dobrze pojęty interes własny; oraz o dobru wspólnym jako tym, co służy innym. Odpowiedź na pytanie, dlaczego o k r e ś l o n y stan rzeczy jest dobrem wspólnym, w pierwszym przypadku brzmi: ponieważ służy mojemu rozwojowi osobowemu; w drugim – ponieważ służy osobowemu rozwojowi innych.