

Witold Landowski

Uniwersytet Adama Mickiewicza
Poznań, Polska

PROBLEM DOBRA WSPÓLNEGO

Celem niniejszych rozważań jest próba ukazania zależności między koncepcją dobra wspólnego a koncepcją człowieka.

Dzieje myśli społecznej dowodzą doniosłości dobra społecznego, które jednak było najczęściej mylnie pojmowane. Całą mnogość ujęć tego zagadnienia można zasadniczo sprowadzić do trzech naczelných koncepcji dobra wspólnego. I tak, jedni myśliciele kładli przesadny akcent na immanentny i duchowy charakter tego dobra, inni przesadnie akcentowali jego przedmiotowy oraz instrumentalny charakter, pomijając tym samym jego podmiotowy wymiar, a jeszcze inni wychodzili z dualistyczną aksjologią dobra wspólnego.

Jeśli w pierwszym przypadku mamy do czynienia ze swoistą redukcją dóbr-wartości „w górę,” a w drugim z redukcją „w dół,” to w trzecim przypadku, podciągającym niekiedy pod pojęcie *pluralizmu*, przyjmuje się istnienie jakby dwu odrębnych rzeczywistości, materialnej (rozciągłej?) i niematerialnej (myślącej?), rządzących się całkowicie odrębnymi prawami. Owa dualistyczna koncepcja rzeczywistości człowieka, a w konsekwencji także dobra wspólnego została zapoczątkowana w filozofii nowożytnej przez Kartezjusza. Chociaż naczelną kwestią dla tego filozofa, a także dla wielu innych jemu podobnych myślicieli, była jedność bytu ludzkiego, czyli próba uzgodnienia całkowicie różnych substancji, to w efekcie tego pojawił się problem jedności kultury oraz życia społecznego. Pojawiła się także kwestia hierarchizowania różnego rodzaju dóbr oraz odpowiadających im dążeń, jak również komunikowania się, współżycia i współdziałania jednostek między sobą oraz przyporządkowania ich

jako części państwu, czy też państwa jednostce. Wydaje się, iż nadmierna problematyzacja tychże zagadnień była skutkiem atomistycznej koncepcji rzeczywistości. Bowiem,

Gdybyśmy tę złożoną rzeczywistość – mieli zgodnie z duchem kartezjańskiego matematyzmu rozczłonkować na ‘idee,’ które określałyby jakąś substancję, wówczas i każda jednostka i państwo stałyby się bytem samym w sobie, rzeczą niezależną i stanąłby problem komunikowania się pomiędzy jednostkami. Właśnie Hobbes pojął ludzi jako byty same w sobie jednakowo wyposażone, jako byty samoistne [...] a co za tym idzie cel sam w sobie, wobec czego podporządkowanie jej państwu jako celowi wyższemu stało się trudne, jeśli nawet nie niemożliwe. Od tej chwili problem polityki staje się tym, czym będzie jeszcze i dla Rousseau; będzie polegał na znalezieniu w jednostce jako takiej racji przyporządkowania jej czemuś innemu niż ona sama [...]. Jasne jest, że dla takiego atomu społecznego, jak jednostka Hobbes’a, prawo natury jest tylko swobodą wszelkich środków, jakie uzna za dobre dla zapewnienia sobie własnego dobra. Każdy człowiek – mówi Lewiatan – ma z natury prawo do każdej rzeczy. W jaki więc sposób można przy zapewnieniu podobnych swobód stworzyć nowy ustrój społeczny? Co zrobić, aby w imię mego własnego prawa to, co do mnie należy, przestało do mnie należeć? Oto źródło wszelkich teorii *umowy społecznej*, które za pomocą różnych forteli usiłują wysnuć z praw uznanych przedtem za absolutne ich własne zaprzeczenie, czyli z sumy poszczególnych wolności stworzyć niewolę.¹

Te i tym podobne aprioryzmy zdają się pojmować cel życia jako coś czysto subiektywnego i arbitralnego, natomiast społeczeństwo pojmuje się tu jako bezładną masę jednostek oddzielonych od siebie, którym rzekomo przysługuje pełnia swobód i praw na mocy tzw. stanu natury. Jednakże, skutkiem tejsze absolutyzacji prawa naturalnego jest wzajemna wrogość, a w najlepszym razie obojętność jednostek względem siebie. Ponadto, w wyniku mitologizacji swobód i wolności musiało dojść do nadmiernego wyostrenia opozycji nie tylko między jednostką a państwem, ale także między dobrem jednostkowym a dobrem powszechnym. Znaczny wpływ na to wywarła atomistyczna koncepcja rzeczywistości, według której realność miała zasadniczo przysługiwać jedynie temu, co jednostkowe i partykularne. Wobec tego trudno będzie tu, na gruncie takiej ontologii, upatrywać w państwie i jego celu czegoś, co mogłoby stać się przedmiotem troski ze strony poszczególnych i odrębnych jednostek (społeczeństwa?) i *vice versa*. W tej indywidualistycznej perspektywie państwo i jego dobro (inte-

¹ É. Gilson, *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968), 37.

res) nie będzie postrzegane jako przedłużenie naturalnego rozwoju życia społecznego, lecz będzie się ono jawić jako twór zasadniczo obcy ludziom, gdyż pozbawiony głębszego oparcia w ich naturze. A to tym bardziej, że przy błędnym, tj. abstrakcyjnym ujęciu jednostki jako idei jasnej i wyraźnej, a więc jako czegoś w sobie doskonałego i jednoznacznie określonego, niesposób znaleźć w niej (w jednostce) rację dla pozytywnego i twórczego uzgodnienia dziedziny życia prywatnego z dziedziną publiczną.

Jeżeli jednostka jest tylko jednostką, to pragnienie wyprowadzenia tego, co zbiorowe, z tego co indywidualne, jest nielogiczne; logiczne jest natomiast całkowite wyeliminowanie państwa, jako czynnika przymusu. Jeśli jednak, z drugiej strony bierze się pod uwagę zbiorowość jako taką, to, ponieważ samą jej istotą jest negacja tego, co jednostkowe, tworzenie zbiorowości z jednostek prowadzi do sprzeczności. W tym wypadku Comte i Durheim stają się autentycznymi filozofami. *Człowiek jest niczym, Ludzkość jest wszystkim*. Tu również trudno o większą konsekwencję, gdyż w bycie zbiorowym jako takim nie ma miejsca dla jednostki jako takiej; jest ona zatem wyeliminowana, ograniczona, zanegowana z góry i jakby z samej definicji. A zatem, gdy współczesne społeczeństwo usiłuje przekształcić się według wzoru, jaki przed nim stawiają społeczne doktryny, jest skazane na oscylowanie pomiędzy anarchizmem i kolektywizmem, któremu brak teoretycznego uzasadnienia.²

W konsekwencji będzie to prowadzić albo do absolutyzowania dóbr jednostkowych i partykularnych, albo do absolutyzowania dobra kolektywnego państwa. A ponieważ w jednym i drugim przypadku będzie chodziło o dobra wymierne i zewnętrzne, to w takim razie nie trudno będzie o zantagonizowanie stosunków nie tylko między jednostką a państwem, ale również między samymi jednostkami. Wydaje się, że taki stan rzeczy usiłowano pozytywnie postrzegać w marksistowskiej wizji materializmu historycznego, zainspirowanego w znacznym stopniu heglowską koncepcją rzeczywistości, w której to motorem wszelkiego rozwoju (dialektycznego) mają być wewnętrzne sprzeczności między ideami, czyli między tezą a antytezą. Natomiast w dialektyce typu materialistycznego źródłem dynamizmu ekonomicznego, społecznego i politycznego mają być sprzeczności już nie między ideami, lecz między różnymi interesami generującymi w efekcie walkę klas (Marks), czy też walkę między wewnętrznymi sprzecznymi jednostkowymi, partykularnymi interesami – co jest znamienne dla materializmu praktycznego. Tak czy inaczej, na kanwie materializmu wy-

² Ibid., 38.

stępują przede wszystkim wzajemnie wykluczające się dążności klasowe, jednostkowe, państwowe, które przecież niewiele mają wspólnego z głębokimi i zarazem obiektywnymi pobudkami działania; są one za to zgodne z kultem czystego (idealnego), jednoznacznego myślenia, generującego takie bądź inne antynomie, jak np. jednostka a państwo, czy dobro jednostkowe a dobro publiczne.

Należy tu zaznaczyć, iż wszelka próba rozwiązania tychże, w znacznej mierze apriorycznych trudności musi z konieczności zakończyć się niepowodzeniem, o ile w punkcie wyjścia przyjmie się presupozycje filozofii naznaczonej skrajnym subiektywizmem i mentalizmem. Nie oznacza to jednak, że wszelkie antynomie są tylko konstruktami ludzkiego rozumu, czy wyrazem apriorycznego myślenia; owszem istnieją one realnie jako stany potencjalno-aktualne rzeczywistości.³ A ta nie jest bynajmniej czymś do końca jednorodnym, czy też do końca różnorodnym, lecz jej struktura jest czymś złożonym (z istnienia oraz istoty) i analogicznym. I właśnie tak pojęta rzeczywistość domaga się niejako adekwatnego wyjaśnienia, a nie wprowadzania do niej myśli naznaczonych aprioryzmem, czy matematyzmem. Jeśli rzeczywistość jest złożona i pluralistyczna, to błędem jest absolutyzowanie jakiejś jednej wybranej metody poznawczej, gdyż prowadzi to zwykle do zawężenia horyzontów poznawczych i do zniekształcenia obrazu rzeczywistości.⁴

Wydaje się, że jest to udziałem skrajnego racjonalizmu i subiektywizmu, który operuje ujednoznaczniwym paradygmatem człowieka, społeczeństwa i państwa.⁵ Staje się to szczególnie niebezpieczne, kiedy owo ujednoznacznienie celu pojawi się na mocy samego stanowienia ze strony rządzącego lub rządzących. Normalnie rzecz biorąc takie arbitralne ustalenie sensu i kierunku życia zbiorowego zwykle spotyka się z dezaprobatą ze strony ludzi mających poczucie przynależności do kręgu cywilizacji łańskiej. Natomiast może się to spotkać z akceptacją w społeczeństwach pre-

³ See M. Krąpiec, *Człowiek i polityka* (Lublin 2007), 55.

⁴ See É. Gilson, *Realizm...*, op. cit., 38.

⁵ „Kierunek racjonalistyczny nie mógł przyczynić się do rozwiązania zagadnienia stosunku jednostki do państwa. Pomysł umowy społecznej ze stanowiska historycznego jest naiwnością; metodologicznie zaś, jako środek do wytłumaczenia pewnych stosunków, jest urojeniem, niczego w rzeczywistości nie wyjaśniającym.” E. Jarra, *Człowiek a władza*, w: *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, red. Z. Tkocz (Londyn-Lublin 1991), 100.

ferujących odmienne (gromadne) metody życia zbiorowego, gdzie np. wola sprawującego władzę decyduje o życiu całej zbiorowości (społeczeństwa?), a więc także przesądza o jakości prawa. Pojawia się tu tzw. woluntaryzm prawny,⁶ który najzwyczajniej wyraża się w dość popularnej sentencji *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Ów woluntaryzm chociaż jest znamieny dla wschodnich form ustrojowych,⁷ to jednak jest też jakoś obecny w życiu politycznym wielu państw należących do kręgu cywilizacji euro-atlantycznej. Występuje on m.in. pod postacią tzw. pozytywizmu prawnego, który nie tylko redukuje różne rodzaje prawa do jakiejś jednej (jedynej) jego postaci, będącej najczęściej wyrazem woli parlamentarnej większości. Jest szczególnie niebezpieczne kiedy wola (jednostki, wpływowej grupy, czy większości) ma określać hierarchię ważności dóbr i spraw oraz ją realizować przy użyciu jakichkolwiek metod i środków, a więc także niegodziwych. Jest rzeczą ciekawą, iż zawsze wtedy, kiedy głosi się kult wolności – niezależnie od tego czy jej (wolności) podmiotem

⁶ Pojawienie się woluntaryzmu prawnego tłumaczyło się początkowo wyrugowaniem norm moralnych oraz religijnych z praktyki wschodnich (także pod względem cywilizacyjnym) państw. Stało się tak m.in. z powodu recepcji dualistycznej koncepcji rzeczywistości oraz człowieka. Ponadto, nie bez wpływu na to była niewiara, jakoby wyższe wartości nadawały się, czy mogły być urzeczywistniane, w decyzjach i działaniach politycznych bez szkody dla bieżących interesów państwa. Towarzyszyło temu także przeświadczenie, iż państwa i jego polityki nie należy w żaden sposób ograniczać treściami (wartościami) i normami o charakterze obiektywnym, zwłaszcza tymi, które niejako wpisane są w ludzką naturę. Natomiast w czasach nowożytnych woluntaryzm był generowany przez pewne nurty filozoficzne o charakterze teoriopoznawczym, które w mniejszym (sceptycyzm) czy większym stopniu (agnostycyzm) odmawiały człowiekowi zdolności do poznania prawdy obiektywnej. A jeśli zatem nie można do tejże prawdy dotrzeć i jej określić, to w myśl tzw. esencjalizmu, należy zanegować jej istnienie; a dalej, jeśli nie ma prawdy, to nie ma też takiego dobra obiektywnego, które obliżowałoby rządzących i rządzonych do odpowiedniego, tj. godziwego i roztropnego, działania. W tej sytuacji można jedynie postulować istnienie jakiś wartości ze względów praktycznych, jak to czynił Kant i jemu podobni. Z tym tylko, że postulowane wartości nie zastąpią realnych dóbr-wartości. W tej właśnie sytuacji pojawia się pokusa, by sens i cel życia, czy określona aksjologia, stały się rzeczą swobodnego jednostkowego stanowienia (indywidualizm), albo kolektywnego stanowienia, aby zapobiec nihilizmowi aksjologicznemu oraz anarchizacji stosunków społecznych i politycznych.

⁷ „Woluntaryzm prawny, tak charakterystyczny dla bizantynizmu, sprawiedliwość opiera na domniemanej boskości władcy, a nie na rzeczywistym i zastanym układzie relacji, który właśnie w rzeczywistości rozpoznajemy jako sprawiedliwy. Tymczasem woluntaryzm prawny jest *de facto* formą apriorycznego narzucania siły, która jest przed prawem lub która jest racją prawa.” P. Jaroszyński, *Sprawiedliwość: od mitologii do ideologii*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński i in. (Lublin 2009), 74.

czyni się jakąś wybraną jednostkę stojącą na czele państwa, czy poszczególne jednostki (społeczeństwo?) – to wraz z tym pojawia się jakaś odmianna woluntarystycznego pozytywizmu. Kiedy definiuje się jednostki przez termin wolność, to wtedy ów woluntaryzm (i towarzyszący mu monizm prawny) przybiera bardziej subtelny charakter. Towarzyszy mu bowiem wiara, iż to wola większości (jako ciało reprezentatywne) w pełni odzwierciedla aspiracje i dążności obywateli, tj. wyborców. Z tym jednak trudno się zgodzić, bo tam gdzie ludzie mają ze sobą, mniej lub bardziej przygodne styczności, gdzie każdy szuka interesu (dobra?) jedynie dla siebie, tam też nie ma miejsca na prawdziwie pro-społeczne postawy. Taki stan rzeczy tłumaczy się tzw. nominalizmem, na podstawie którego odrzuca się istnienie rzeczy ogólnych oraz stałych i niezmiennych norm, w tym także dobro wspólne. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy można mówić o adekwatności (względem rzeczywistości) tegoż nominalizmu i generowanej na jego podstawie sensualistycznej ontologii? Wydaje się, że nie, bowiem według niej, prawdziwie realnymi są jedynie rzeczy jednostkowe i konkretne, a jeśli tak, to przede wszystkim do nich należy dążyć. Gdyby jednak dla kogoś życie w perspektywie partykularnych i wymiennych dóbr okazało się nie dość zadawalające, to może nadać swemu życiu jakiś sens, czy cel, czy też wytworzyć sobie na swój użytek (*pro domo sua*) jakiś system wartości. Jednakże wtedy również trudno byłoby mówić o realności dobra wspólnego, skoro istnieją jedynie dobra jednostkowe. Jeśli mimo to termin ten jest jakoś obecny na terenie tzw. atomizmu społecznego, to jedynie przez wzgląd na praktykę życia publicznego; przy czym używa się go na oznaczenie sumy dóbr (interesów) jednostkowych. W tej sytuacji niesposób w tak na wskroś pluralistycznym i zarazem wieloznacznym pojętym dobru dopatrywać się motywu działania na niwie społecznej. A to tym bardziej, że samo społeczeństwo jako takie jest tu również tylko ogólną nazwą oznaczającą zbiór jednostek, które w najlepszym przypadku są obojętne względem siebie (Locke). Jeśli zatem, odmawia się bytowości dobru wspólnemu i społeczeństwu, to cała dziedzina życia zbiorowego staje się dziedziną czystego przypadku, a więc chaosu. Dlatego też, co bardziej umiarkowani przedstawiciele tego liberalnego nurtu proponują wprowadzanie tzw. ładu społecznego na czysto umownych, czy jedynie postulowanych zasadach, a więc takich, którym brak prawdziwie teore-

tycznego uzasadnienia. Czyni się to przede wszystkim po to, aby ustrzec przed tzw. konsekwentnym, czyli radykalnym liberalizmem oraz indywidualizmem, dla którego ideałem zdaje się być powrót do stanu czystej natury, gdzie też naczelnym prawem jest zasada siły. To pierwotne prawo ma jakby decydować, nie tylko o tym, kto komu ma podlegać, ale również ma przymuszać innych (słabszych) do realizacji arbitralnie określonych celów przez tych, którzy pod takim czy innym względem mają przewagę nad całą resztą ludzi.

Otóż, skutki urzeczywistniania tego „ideału” będą tu niezmiennie negatywne, niezależnie od tego, czy znajdą one zastosowanie w stosunkach społeczno-ekonomicznych lub politycznych, w relacjach między państwem i obywatelem, czy też w stosunkach między państwami. A to głównie z powodu braku autentycznego dobra wspólnego. Suma bowiem partykularnych dóbr ma *de facto* odniesienie do sfery życia prywatnego poszczególnych jednostek, a nie do życia społecznego. A to tym bardziej, że egoistycznie zorientowane jednostki przejawiają tutaj skłonność do absolutyzowania i jednoznacznego pojmowania swych celów i interesów. Wymownym tego przejawem jest powiedzenie: *to, co jest moje, jest tylko moje*. Wydaje się, iż postawy naznaczone takim absolutyzowaniem własności prywatnej oraz towarzyszącym temu ekskluzywizmem są przejawem nowoczesnej umysłowości, która zbyt prędko przejęła się atomistyczną koncepcją rzeczywistości, gdzie realnym bytem jest tylko to, co w sobie niepodzielone (jednostkowe), a nie określone złożenia bytowe. Otóż, na kanwie tejże ontologii, będą one zawsze postrzegane jako coś wtórnego, a niekiedy sztucznego. Jest to widoczne właśnie na przykładzie koncepcji społeczeństwa oraz dobra wspólnego, sprowadzanych tutaj jedynie do kwestii terminologicznych

Otóż, takie redukowanie do pojedynczych nazw całego bogactwa rzeczywistości, przejawiającej się w wielości i różnorodności jestestw oraz do prostego zbioru elementów, czy agregatu części, jest niezgodne z naszym jej normalnym postrzeganiem i doświadczeniem jako czegoś zróżnicowanego (ale nie do końca) i realnie istniejącego oraz jakoś określonego

pod względem esencjalnym (natura bytu).⁸ I zasadniczo z uwagi na ową niezgodność należałoby odejść od takiego atomistycznego rozumienia bytu, a w szczególności odejść od indywidualistycznej wykładni społeczeństwa oraz dobra wspólnego, gdyż na tym sensualistycznym gruncie tak pojęte dobro nie będzie mogło stać się faktycznym motywem działania w sferze publicznej. W efekcie tego, dziedzina ta, jak i samo społeczeństwo, postrzegane będzie jako coś całkowicie pozbawionego oparcia w ludzkiej naturze (radykałny indywidualizm), lub też jako coś czysto umownego i koniecznego w negatywnym tego słowa znaczeniu. Jeśli bowiem istnieć mają jedynie partykularne i niepodzielne rzeczy oraz dobra, to istnienie takiej instytucji, jak np. państwo, które jakby z definicji winno mieć na oku ponad-partykularne cele, będzie się jawiło jako mało wiarygodne i mało przekonujące. Tak pojęte państwo będzie mogło uzyskać tu minimum aprobaty ze strony obywateli, gdy wystąpi jako instytucja powołana do obrony jednych przed drugimi (Hobbes), czy dla zabezpieczenia własności prywatnej (Locke). Tylko, czy rzeczywiście człowiek jest *człowiekowi wilkiem* i czy jedyną racją usprawiedliwiającą powołanie państwa są sprawy związane z zapewnieniem tak lub inaczej rozumianego bezpieczeństwa? Wydaje się, że nie. Jednakże, takie redukcyjne podejście do państwa oraz do dobra wspólnego jest możliwe na gruncie supozycji filozofii kartezjańskiej, która *nota bene* stanowiła punkt wyjścia dla czołowych przedstawicieli nowożytnego konwencjonalizmu społecznego. Z tego też powodu brak jest w nim wystarczającego usprawiedliwienia dla życia społecznego i politycznego. A to na pewno nie pozostało (i nadal nie pozostaje) bez wpływu na jakość życia publicznego poszczególnych państw europejskich.

Współczesne niedomaganie dziedziny publicznej niewątpliwie tłumaczy się w znacznej mierze oderwaniem się filozofii od rzeczywistości i pojawieniem się na skutek tego różnego rodzaju aprioryzmów, które

⁸ „Jeżeli w świecie [...] widzieć będziemy nie indywidualia, nie atomy, nie poszczególne elementy, ale całość, organizmy, to świat przedstawi się nam zupełnie inaczej: związki między elementami nie będą mechanicznymi, ale organicznymi. Nie będziemy mieli do czynienia ze sumą równych, jednakowych jednostek, elementów, ale z jednostkami, z których każda ma swoją rolę w całości i będziemy mieli do czynienia z całościami, które będą mieścić w sobie różnie funkcjonujące jednostki.” I. Czuma, *Podstawy romantyzmu prawnego* (Lublin 1935), 40.

w mniejszym lub większym stopniu determinują sposób pojmowania społeczeństwa, państwa i dobra wspólnego.⁹ Dlatego też, trudno jest przystać na sprowadzenie tychże tworów do samych tylko słów-terminów, czy dźwięków, jakie wywołuje ich wymawianie, czy samej tylko konwencji, bo to oznaczałoby rozerwanie naturalnej więzi, jaka istnieje między myślą, mową i słowami a rzeczywistością. W przeciwnym razie pojawiłaby się tendencja, aby słowom-terminom nadawać znaczenie czysto funkcjonalne, czy na wskroś pragmatyczne. Z tym tylko, że wtedy sens słów, także tych, które mają niebagatelne znaczenie dla ludzkiego życia, byłby uzależniony jedynie od czynników subiektywnych i pozapoznawczych, takich jak np. wpływy, władza, czy bogactwo; wtedy liczyłyby się przede wszystkim techniczne umiejętności, np. w posługiwaniu się językiem dla skutecznego osiągnięcia tych i tym podobnych dóbr.¹⁰

To rozluźnienie związku między słowami a porządkiem obiektywnym (funkcja oznaczania) wiązało się *implicite* także z rozluźnieniem więzów międzyludzkich na skutek negacji, czy neutralizacji takich słów, jak prawda, dobro i piękno; były one poddawane puryfikacji, polegającej na rugowaniu z nich treści i obiektywnych odniesień. Wtedy jednak tak pojęte wartości przestaną wywierać dobroczynny wpływ na jakość kultury, a więc także na jakość dyskursu politycznego, i staną się rzeczą subiektywnych upodobań. Natomiast estetyzacja tychże dóbr-wartości wiąże się zwykle z ich prywatyzacją oraz z zawężeniem zakresu ich oddziaływania. Na gruncie tegoż subiektywizmu, posiłkowanie się w życiu tradycyjnym systemem wartości może mieć wymiar czysto osobisty i prywatny. Stąd też jego podnoszenie i popularyzowanie na forum publicznym raczej nie koresponduje z lansowaną współcześnie otwartością na kultury i wartości inne, niż łańskie i zachodnie. To wszystko nie pozostaje oczywiście bez wpływu na pojęcie dobra wspólnego, które oprócz tego, że zasadniczo oparte

⁹ Na tym negatywnym procesie zaciążyły m.in. teoriopoznawcze ustalenia Kartezjusza, którego niepozorny błąd na początku (przesunięcie dociekań z rzeczywistości na myśli o niej) położyło się z czasem cieniem na całej dziedzinie społecznej.

¹⁰ Wydaje się, że właśnie na tle owego nominalizmu i funkcjonalizmu doszło do niemal powszechnego zdominowania myśli i praktyki politycznej nowożytnych i współczesnych państw przez tzw. makiawelizm, sytuujący dziedzinę polityki poza polem życia moralnego oraz absolutyzujący dziedzinę celu państwa (racja stanu) i środków doń wiodących.

jest na rozumieniu człowieka, ma jeszcze określony „rodowód” cywilizacyjny.

Pojawiło się ono w starożytnej Grecji, w realistycznym i umiarkowanym nurcie filozoficznym zapoczątkowanym przez Arystotelesa. Otóż, myśliciel ten w swym dziele zatytułowanym *Politeja* podjął wszechstronną i zarazem dogłębną analizę podstaw życia społecznego, w którym to szczególnie akcent jest położony na rolę i znaczenie dobra wspólnego. Mimo, że niektóre, bardziej akcydentalne, problemy poruszane przez Stagirytę w tymże dziele uległy dezaktualizacji, to jednak na poziomie jego dociekań o charakterze ontycznym oraz moralnym można natknąć się na treści, które w dalszym ciągu są jakoś aktualne oraz inspirujące. Przykładem może tu być ujmowanie bytu społecznego jako tworu w pełni racjonalnego, czyli takiego, który tłumaczy się nie tylko poprzez odniesienie do przyczyny materialnej, czy sprawczej – co nader często było akcentowane w wielu nowożytnych teoriach społecznych – ale także poprzez odniesienie do przyczyny formalnej i celowej. Chcąc wykazać racjonalny charakter społeczeństwa jako bytu analogicznego, należy – według tegoż myśliciela – uwzględnić wszystkie te czynniki, choć nie w tym samym stopniu. I tak np. bardzo ważna jest forma wewnętrzna (ustrój moralny) życia zbiorowego, ale jeszcze ważniejsza jest przyczyna celowa, gdyż jest ona przyczyną przyczyn (*causa causarum*). I w tym właśnie kontekście pojawia się u niego cała problematyka związana z dobrem wspólnym, jako celem życia wspólnotowego, który stanowi naczelną motyw działań w sferze publicznej, czyli szeroko pojętej polityki. Ta bowiem miała polegać na roztroptym urzeczywistnianiu dobra wszystkich obywateli¹¹ wchodzących

¹¹ Jeśli dobro to miało być udziałem jedynie obywateli, to znaczy, że nie wszystkich ludzi wchodzących w skład *polis*. I na tym polega główny mankament arystotelesowskiej teorii społecznej, który jak się wydaje jest przede wszystkim skutkiem nie do końca konsekwentnej koncepcji bytu, a w szczególności niedopracowanej koncepcji człowieka. Niemniej jednak, jego wiedza empiryczno-racjonalna na temat substancjalnego statusu bytowego człowieka i jego złożonej natury dała impuls do dalszego pogłębiania analizy ludzkiego działania, by w jej efekcie dojść do bardziej adekwatnej (personalistycznej) wiedzy o człowieku. A tej nie da się bynajmniej zamknąć w prostych, definicyjnych formułach, a to głównie z powodu jego (człowieka) potencjalno-aktualnej natury. Nie należy jednak stąd wnosić, iż jedynym rozwiązaniem zagadki bytu ludzkiego jest brak rozwiązania. A to właśnie zdają się proponować rzecznicy wieloznacznej i na wskroś pluralistycznej koncepcji człowieka, którzy twierdzą, iż ludzie całkowicie różnią się między sobą i w związku z tym ma być tyle

w skład *polis*, przy czym chodziło o dobro analogicznie (a nie jednoznacznie, czy wieloznacznie) pojęte, czyli takie, które może być motywem działania i dążności dla wielu różnych form bytu społecznego, od rodziny zaczynając, a kończąc na państwie jako naczelnej organizacji życia społecznego. Według Arystotelesa, wszystkie te wspólnoty winny upatrywać swój cel nie tyle w działaniach mających na celu zaspokajanie koniecznych do życia potrzeb, co chodziło przede wszystkim o urzeczywistnianie wyższych, racjonalnych, tj. poznawczych, moralnych i twórczych, potencjalności ludzkiej natury.

Z podobnym rozumieniem dobra wspólnego można się zetknąć w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu, który w swych dziełach ukazuje bardziej treściowo ubogaconą i zarazem analogiczną koncepcję dobra wspólnego, które jakby wymyka się wszelkim próbom zamknięcia w jakiś uproszczonych, ujednoznaczniionych formułach. A to właśnie z uwagi na to, że dobro to może być przedmiotem nie tylko wielu różnych społeczności, mniejszych i większych, ale też można mówić o dobru wspólnym całej ludzkości (*bonum commune universitas humanae*), którym jest Bóg; istnieje nawet, zdaniem tego wybitnego filozofa średniowiecznego, dobro wspólne całego wszechświata (*bonum commune totius universi*).¹² Ponadto, jak zresztą słusznie zauważył Akwinata, dobro wspólne to nie tylko sam termin, ale coś realnie istniejącego, co też nie zawsze jest wymierne i podpadające pod świadectwo zmysłów. Ów ontyczny aspekt *bonum commune* ma kluczowe znaczenie dla jego analizy od strony moralnej, czyli w odniesieniu do ludzkiego działania. Dopiero bowiem, kiedy zrozumiemy, czym jest byt jako taki, tj. kiedy dostrzeżemy analogiczną strukturę całej mnogości bytów, o których faktyczności przesądza nie jakiś czynnik esencjalny,

prawd o człowieku, ilu jest ludzi. Tymczasem ludzka natura, podobnie jak cała rzeczywistość, jest analogiczna; bytów jest wprawdzie wiele i one rzeczywiście różnią się między sobą, ale nie całkowicie. W szczególny sposób uwidacznia się to (tj. podobieństwa i różnice) przy analizie struktury i statusu ontycznego człowieka oraz jego natury. Właśnie takie analogiczne i zarazem uniwersalne pojęcie człowieka dało podstawę do tego, aby podmiotowość człowieka, w przestrzeni życia zbiorowego, oprzeć nie na samym tylko pojęciu obywatelstwa, lecz przede wszystkim na ontycznej prawdzie o nim, tak by w konsekwencji dobro wspólne mogło być celem wszystkich ludzi żyjących w obrębie danego państwa.

¹² Tym dobrem w sensie ontycznym jest sam wszechświat jawiący się właśnie jako realnie istniejący i partycypujący w odwiecznym ładzie nacechowanym celowością (*rationem fines*), której to ostateczną zasadą jest Absolut.

lecz egzystencjalny (każdy bowiem byt składa się z aktu istnienia oraz proporcjonalnej do niego istoty, treści), wtedy też dojrzymy, w tej mnogiej i zróżnicowanej (ale nie do końca) rzeczywistości, pewien ład, przejawiający się nie tylko w jego obiektywnych prawach, ale także w istnieniu hierarchii bytowej. Bytów jest wprawdzie cała mnogość, ale różnią się one między sobą m.in. pod względem statusu ontycznego. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do człowieka. Kiedy bowiem dojrzy się (na drodze wszechstronnej analizy ludzkiego działania), iż każdy konkretna jednostka ludzka jest bytem substancjalnym, a nie akcydentalnym, wtedy oczywiście będzie to miało określone konsekwencje dla całej problematyki bytu społecznego.

Jeśli dalej pójdziemy tropem realizmu, wskazanym przez Tomasza z Akwinu i zwrócimy uwagę na obiektywno-subiektywny aspekt *bonum commune*, to ujawni się ono jako podstawa ładu moralnego społeczeństwa. Ten zaś ład, podobnie zresztą jak obiektywny porządek wszechświata, winien być rozpatrywany przez pryzmat przyczyny formalnej i celowej. Można zatem powiedzieć, nie umniejszając przy tym czynnika ludzkiego w poznaniu dobra i jego tworzeniu, iż dobro to oraz generowany przez nie porządek moralno-społeczny nie jest czymś arbitralnym, ponieważ partycypuje on w ładzie całego wszechświata. Z tego też względu, prawo naturalne, które w odniesieniu do człowieka przekracza uwarunkowania czystej natury, ma szczególnie, tj. moralny charakter, tym bardziej, że partycypuje ono w prawie odwiecznym (*lex aeterna*). W tym właśnie kontekście czymś nie do przecenienia jest rola i znaczenie przyczyny celowej. W przypadku zanegowania jej obiektywno-subiektywnego charakteru działanie ludzkie musiałoby zawisnąć w próżni, czy też stać się czymś mniej lub bardziej przypadkowym. Aby zatem uniknąć tego, należy uwzględnić racjonalność ludzkiego życia w jego różnych wymiarach. Odnosi się to również do pojęcia dobra wspólnego, które winno być interpretowane właśnie przez pryzmat przyczyny celowej.

Kiedy więc analizujemy wyrażenie *dobro wspólne*, to winniśmy skupić uwagę nie tyle na wspólności dobra,¹³ które ma się stać rzeczywistym dobrem dla członków danej społeczności, co raczej na samym dobru

¹³ Jest rzeczą nader interesującą, iż według Arystotelesa przedmiotem wspólności (*koinonia*) jest nie to, co dane, lecz to, co może być osiągnięte w wyniku odpowiedniego współdziałania

tak, aby bardziej zaznaczyć rację dynamizmu ludzkiej natury, której rezultatem jest szeroko pojęta kultura, w tym także społeczeństwo (*civitas*). Otóż, czynnikiem wyzwalającym to typowo ludzkie działanie jest właśnie dobro. Dostrzegł to już był Arystoteles, który na początku swej *Etyki Nikomachejskiej* pisał: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia.” W średniowieczu ta realistyczna koncepcja dobra została wyrażona jeszcze bardziej dobitnie i zwięźle: *bonum est quod omnia appetunt*. Jeśli tak, to w samym dobru, które w sensie nadrzędnym jest tożsame z bytem (bo nadrzędną wartością-dobrem jest samo realne istnienie odpowiednio uposażone pod względem esencjalnym), a w sensie wtórnym stanowi właśnie motyw specyficznie ludzkiego działania. Motyw ten stanowi nie tylko początek, ale także kres działania. Ponadto, nie jest on (cel) czymś dowolnie stanowionym i określanym, gdyż nie dlatego coś jest dobre, że jest oparte na samym akcie chcenia,¹⁴ lecz odwrotnie – człowiek wtedy pragnie i zmierza do czegoś, gdy dojrzy w czymś jakieś dobro dla siebie.

Z chwilą gdy byt-dobro zostaje poznane i pokochane, staje się on celem ludzkiego działania i przez to motywem wytrącającym (tu: człowieka) z bierności. [...] Poznane bowiem byty pobudzają do realnego działania, aby je realnie osiąść, poprzez realne zjednoczenie się z nimi. Poznane, jako „dobre dla nas,” byty zostają przez nas „pokochane,” to znaczy dokonują w nas realnej „przemiany” w naszym pożądaniu i stają się realnym motywem pobudzającym nasze działanie w kierunku siebie.¹⁵

¹⁴ Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż z taką czysto subiektywistyczną koncepcją dobra mamy do czynienia najczęściej w przypadku zanegowania zdolności poznawczych człowieka do poznania rzeczywistości. Kiedy bowiem byt jest niepoznawalny, wtedy też i niepoznawalne jest dobro. A jeśli tak, to zgodnie z wykładnią tzw. esencjalizmu nie pozostanie nic, prócz powątpiewania w jego (dobra) istnienie. To jednak w praktyce oznacza eliminację dóbr-wartości z ludzkiego, zwłaszcza publicznego, życia. Jednakże, taka sytuacja grozi chaosem i anarchizacją stosunków społecznych. W związku z tym należy przyjąć jakieś normy i wartości dla zapewnienia tzw. ładu społecznego, czy to na drodze czysto umownej, czy tylko na zasadzie ich (wartości) postulowania z uwagi na wymogi życia praktycznego. Otóż, podstawowym mankamentem tych i tym podobnych rozwiązań, tak znamienych dla nowożytnej i współczesnej umysłowości, jest ich powierzchowność oraz brak wystarczającego i obiektywnego uzasadnienia ich obowiązywalności. Na skutek tego, tworzony na tej drodze ład będzie również czymś, mniej lub bardziej, powierzchownym.

¹⁵ M. Krąpiec, *O ludzką politykę!* (Katowice 1993), 110-111.

Zaistnienie owego wewnętrznego dynamizmu byłoby jednak czymś niezrozumiałym, gdyby pojąc człowieka jako byt w sobie doskonały, bo wtedy aktywność jednostki odnosiłaby się do tego wszystkiego, co zewnętrzne względem niej. A to nie pozostałoby bez wpływu na pojęcie dobra wspólnego; miałoby ono wtedy charakter wyłącznie przedmiotowy, wymierny oraz instrumentalny. Dalej mogłoby to prowadzić do ujednoznacznienia dobra, czy to po pod względem teoretycznym, czy też pod względem praktycznym, i uniemożliwić dostrzeżenie w nim tego, co wspólne. Dobra wymierne i konkretne bowiem są czymś partykularnym jakby ze swej natury; kiedy więc przyjmie się, że tylko o nie warto zabiegać, to na gruncie życia zbiorowego będzie to skutkowało antagonizowaniem stosunków społecznych i usankcjonowaniem tzw. zasady egoizmu, jako głównego motoru rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego.¹⁶

W przypadku próby odreagowania tego typu egoizmu i braku aprobaty dla niego, akcent może być położony już nie na dobro, lecz na to, co wspólne i bazujące na przynależności człowieka do określonego rodzaju zwierząt, czy też na jego przynależności do tego samego gatunku. Otóż, na gruncie takiej antyindywidualistycznej koncepcji człowieka pojawia się pomysł, aby wymiar życia wspólnotowego tworzyć, już nie na zasadzie egoizmu jednostkowego, lecz na zasadzie odgórnego wyeliminowania własności prywatnej, by następnie odnieść jednostki do tzw. wspólnoty dóbr. Naczelnym dysponentem tychże mają być funkcjonariusze państwa. Ta kolektywistyczna reakcja na indywidualistyczną interpretację dobra wspólnego jako sumy partykularnych i prywatnych dóbr jest również chybiona, gdyż nie znosi zasady egoizmu, ale jedynie przenosi ją na państwo oraz na stosunki międzynarodowe. Wydaje się, że jest to efekt przejścia się

¹⁶ Jest to pogląd znamieny dla tzw. liberalizmu gospodarczego, dla którego zagadnieniem centralnym jest pojęcie wolnego rynku. Ten zaś jest pojęty na modłę samoregulującego się mechanizmu rozciągającego się zakresem swego funkcjonowania na wszystkie dziedziny życia, a więc także na kulturę. Stąd też podstawowym wymogiem jest to, aby pozostawić rzeczy swojemu biegowi (*laissez faire*). W związku z tym, działania i kompetencje państwa zostają zredukowane do minimum. Trudno jednak przystać na taki model gospodarki i państwa, gdyż jest on podszty irracjonalną wiarą w samoczynną i pozytywną (także dla życia politycznego) moc sprawczą żywiołów gospodarczych. Ponadto, absolutyzacja tychże prowadzi do instrumentalizacji człowieka i tworzonej przez niego kultury; wtedy wszyscy i wszystko staje się towarem na rynku rządzącego się tu jedynie prawem popytu, podaży oraz wszystkiego zysku.

materialistyczną, a więc monistyczną koncepcją rzeczywistości, która to stanowi wspólny punkt odniesienia, tak dla indywidualizmu społecznego, jak i tzw. antyindywidualizmu. I nie ma tu większego znaczenia dla tego ujednoznacznionego (przez jednostki lub państwo) redukcyjnego pojęcia dobra, czy ów materializm objawi się w wersji ideologicznej, czy jedynie praktycznej; zawsze bowiem taka wizja bytu będzie generowała antagonizmy.

W związku z tym należy bliżej przyrzeć się rzeczywistości, by dojrzeć, iż to nie tylko materia stanowi o bycie, ale także forma, która to dając bytowi pewną, spotencjalizowaną określoność, w porządku esencjalnym, jednocześnie umożliwia jego zasadniczą poznawalność. Oprócz tego, w bycie jest jeszcze akt istnienia, który choć wymyka się poznaniu pojęciowemu, to jednak jest tym czynnikiem, który przesądza o bytowości bytu i o jego realności. Dopiero także na kanwie takiej pluralistycznej i konkretnej (bo złożonej z wielu czynników) koncepcji bytu, a zwłaszcza bytu ludzkiego, można wypracować adekwatną koncepcję dobra wspólnego; taką, która z jednej strony unika jednoznacznych ujęć, a z drugiej nie wpada w pułapkę radykalnie pluralistycznych i wieloznacznych interpretacji tego dobra. Otóż, realistyczne rozumienie dobra bazuje zawsze na inklinacjach ludzkiej natury do zachowania życia, jego przekazywania oraz do jego wszechstronnego rozwoju.¹⁷ Na szczególną uwagę zasługuje tu inklinacja do rozwoju w prawdzie, dobru i pięknie, gdyż to ona właśnie określa istotny sens ludzkiej egzystencji. Jeśli tak, to sam rozwój, jak i jego kierunek, nie powinien być arbitralnie określany ani przez jednostkę, ani tym bardziej przez twory ponadjednostkowe (np. państwo). Owa potrzeba rozwoju jawi się wraz z istotną i zarazem analogiczną treścią wpisaną w ludzką naturę. Ta zaś (natura) nie powinna być brana jedynie w punkcie wyjścia, bo wtedy otrzymalibyśmy jej czysto potencjalny obraz, skłaniający

¹⁷ Ta zależność między porządkiem inklinacji a porządkiem dobra, została bodaj po raz pierwszy wyraźnie podkreślona przez filozofów stoickich. Jednakże z uwagi na niedopracowaną koncepcję człowieka interpretacja owych inklinacji nie była wolna od braków. Dlatego też później, tj. w dobie średniowiecza, zwrócono uwagę na osobowy i duchowy aspekt ludzkiej natury oraz jej skłonności. Stało się to w dużej mierze za sprawą Tomasza z Akwinu, który dostrzegł bardziej złożony charakter ludzkich inklinacji, które *notabene* winny stanowić podstawę prawa naturalnego, a wtórnie także stanowionego, oraz rozumienia dobra.

tym samym do jej dowolnego kształtowania, czy też oparcia się na tzw. prawie czystej natury. Specyfiką człowieka nie jest też czysty akt i samo tylko działanie (procesualne?); zwłaszcza wtedy, gdy pozbawione jest ono obiektywnego celu. Co zatem należy czynić, aby ustrzec się przed tymi błędnymi ujęciami, które *notabene* uniemożliwiają dotarcie do istotnej prawdy o człowieku? Przede wszystkim należy uwzględnić trzy naczelne aspekty natury jako takiej, a człowieka w szczególności. Zostały już one dostrzeżone przez Arystotelesa, który naturę bytów ożywionych rozpatrywał w punkcie wyjścia, jako stan nacechowany pewnymi potencjalnościami, później jako pewien proces rozwoju, mniej lub bardziej złożony w zależności od uposażenia bytowego, oraz jako zwieńczenie tego rozwoju, czyli osiągnięcie celu. Z tego właśnie powodu natura bytów ożywionych wymyka się jednostronnym ujęciom, skupiającym się na jakimś jednym wybranym aspekcie natury. Wtedy może się ona jawić jako czysta potencjalność wymykająca się w związku z tym esencjalnym charakterystykiem. Ale też nader trudno jest naturę poznać, kiedy skupimy uwagę wyłącznie na jej dynamicznym aspekcie; może to prowadzić do ontycznego usamodzielnienia samego ruchu, który na gruncie wariabilizmu ontologicznego ma być w ciągłym procesie swego stawania. Innym jeszcze błędem będzie statyczny obraz natury jako czegoś w sobie nieporuszonego i już dokonanego, czy gotowego.

Tymczasem wszelkie *stawanie się* nie istnieje samodzielnie, poza bytem, lecz właśnie w nim jest zapodmiotowane oraz ściśle związane z aktualizacją potencjalności bytowych, polegającą na przechodzeniu możliwości w akt. O ile jednak owa aktualizacja w jestestwach ontycznie niższych (rośliny, zwierzęta) dokonuje się jakby samoczynnie, to w przypadku człowieka jest ona zapośredniczona przez intelekt oraz wolę. Człowiek więc powinien najpierw poznać swoje specyficznie ludzkie potencjalności, a następnie na mocy aktów wolitywnych wyzwolić odpowiednie działanie dla osiągnięcia *optimum potentiae*, czyli celu swego życia. Celem tym jest rozwój intelektualny, moralny oraz twórczy, który jednak

[...] nie nastąpi bez pomocy drugich jako tych, którzy dopełniają (komplementaryzm) niedostatki osobowe i dostarczają nam wzorów naszego działania. A zatem w naturze człowieka znajdujemy konieczne przyporządkowanie możliwości do aktu, czyli do wewnętrznego rozwoju [...]. Stąd też rejestrujemy w nas konieczną, transcendentalną (ogarniającą zawsze i wszystkich ludzi) relację do dobra osobowego, które może być zaktuali-

zowane przy pomocy drugih. Jeśli zaś istniejące w nas przyporządkowanie do dobra osobowego (aktualizacji naszych osobowych potencjalności intelektu i woli) znajdujemy w każdej osobie, to możemy to przyporządkowanie do dobra nazwać dobrem wspólnym, gdyż jest ono właśnie nam wszystkim wspólne. Jest ono dobrem wspólnym także i w tym znaczeniu, że każdy człowiek może zyskać nowe dobra, nie tracąc nigdy żadnego ze swych dóbr wcześniej posiadanych, gdy np. będzie mądrzejszy, bardziej wykształcony, lepszy moralnie, zdolniejszy artystycznie do twórczego działania. Taki rozwój jednostki jest więc dobry dla każdego człowieka.¹⁸

Z tym tylko, że nie w tym samym sensie, bo ludzie przecież upatrują w różnych (ale też w nie całkiem różnych) rzeczach dobro dla siebie. Jest tak na skutek zróżnicowanego uposażenia bytowego poszczególnych jednostek, które noszą w sobie miarę swej własnej doskonałości. Nie jest to zatem miara arbitralnie określana przez jednostkę, czy narzucona z zewnątrz. Z tego tytułu różnice istniejące między jednostkami nie powinny być pojmowane jako coś negatywnego, determinującego powstawanie tzw. niesprawiedliwości społecznych. Zresztą te pojawiają się jako zasadniczy problem życia zbiorowego na gruncie tzw. materializmu, który skłania ludzi do tego, aby zasadniczy sens swej egzystencji upatrywać w gromadzeniu dóbr wymiernych. A to po to, aby na ich podstawie – jak się mniema – zyskać znaczenie i podmiotowość. Związłym wyrazem tego światopoglądu jest skądinąd znane powiedzenie: *jesteś tym, co posiadasz*. Gdyby jednak ludzkie działanie miało odnosić się jedynie do dóbr skończonych, zewnętrznych i wymiernych, to rzeczywiście mogłoby się ono stać czynnikiem antagonizującym stosunki społeczne, już to na drodze niesprawiedliwego podziału dóbr, już to przez tzw. wyzysk. Warto w tym miejscu dodać, iż głównym powodem zła społecznego są tutaj nie tyle owe dobra (one przecież jako takie są czymś pozytywnym), lecz nieuporządkowane (irracjonalne) ich pożądanie, wypływające albo ze słabości moralnej człowieka, albo z redukcyjnego myślenia spłaszczającego w efekcie obraz rzeczywistości.

Na kanwie tego można zatem powiedzieć, że adekwatna koncepcja bytu, a zwłaszcza bytu ludzkiego jest czymś nie do przecenienia m.in. przez to, że funduje pełniejszą (bo uwzględniającą to, co niewymierne w bycie) hierarchię ważności dóbr i spraw. Ta jednak gradacja wpływa

¹⁸ M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, op. cit., 91.

z bardziej pierwotnej hierarchii bytowej, na podstawie której wyżej stawiamy podmiotowy wymiar dobra wspólnego związany ściśle z rozwojem osobowym człowieka, niż jego wymiar przedmiotowy czy instrumentalny. Przy czym, warto też podkreślić, iż to wszystko, co ma charakter środka do celu, posiada również złożoną strukturę ujawniającą się nie tylko w tym, co zewnętrzne, ale także w tym, co wewnętrzne. Zewnętrzność dobra objawia się w zasobach (środkach) materialnych oraz instytucjonalnych. Chodzi tu o takie dobra-środki, jak np. pożywienie, mieszkanie, ubranie, środki lokomocji, instytucje społeczne, organizacje użyteczności publicznej. Te i tym podobne dobra nie istnieją same dla siebie, ale zasadniczo są one po to, by służyć człowiekowi. Podobnie też ma się sprawa z tymi dobrami-środkami, które mają bardziej wewnętrzny charakter i zwykle utożsamiają się z dziedzictwem kulturowym danego społeczeństwa. Chodzi tutaj o wytwory kulturowe utrwalone w materialnej postaci, takie jak np. dzieła architektury, obrazy, rzeźby, utwory muzyczne, książki itp. Tego typu dobra-wartości są dobrem instrumentalnym wyższego rzędu, gdyż bezpośrednio przyczyniającym się do wewnętrznego ubogacenia człowieka i jego rozwoju. Partycypowanie w tym dobru wspólnym, wyższym pod względem przedmiotowym, nadaje społeczeństwu jakby mocniejszy, bardziej wewnętrzny i zarazem wspólnotowy sposób bytowania. Ten jedna jawi się jako pochodna substancjalno-osobowej struktury człowieka oraz jako efekt stawiania się jednostek tym, kim potencjalnie są. Chodzi zatem o to, aby człowiek aktualnie był rozumny, wolny i twórczy oczywiście na miarę swoich wrodzonych możliwości i predylekcji. Ten rozwój osobowy jest człowiekowi zadany na mocy samej natury. Jeśli więc człowiek ma przed sobą rozliczne motywy działania (względnie powstrzymania się od działania), to najważniejszym motywem i zarazem obowiązkiem człowieka jest stawać się pełniejszym człowiekiem.¹⁹ Uwzględnienie tego jest obowiązkiem i racją istnienia wszelkiej zwierzchności. Władza bowiem jest nie tylko dla zapewnienia ludziom bezpieczeństwa, czy dobrobytu mate-

¹⁹ Taka postawa względem siebie samego niewiele ma wspólnego z egoizmem, bo ten przecież pojawił się na określenie pewnego aspołecznego, czy wręcz antyspołecznego stosunku do dóbr materialnych; nie powinno się też tego wiązać z promocją tzw. perfekcjonizmu, który na gruncie esencjalistycznej koncepcji rzeczywistości, przybiera formę pewnego ekshluzywizmu.

rialnego, w sensie tworzenia odpowiednich warunków dla jego zaistnienia, ale nade wszystko po to, aby dopomóc wszechstronnemu rozwojowi człowieka, np. przez promocję wypróbowanych przez wieki tradycyjnych wartości.²⁰ Te bowiem, mimo upływu czasu i zmieniających się warunków życia są w dalszym ciągu aktualne w swej istocie, bo też ludzka natura, na której są one oparte, jest zasadniczo niezmienna. Dlatego też, tradycyjne wartości mogą w dalszym ciągu pozytywnie oddziaływać na ludzką egzystencję, także w jej wymiarze społecznym i publicznym, wszakże pod warunkiem zapoznania się z nimi oraz ich twórczej asymilacji.

Wydaje się zatem, iż troska o zachowanie i rozwój prawdziwie humanistycznej kultury winna być priorytetem wszelkiej zwierzchności, a szczególnie politycznej i to nie tylko dla dobra tych, którzy jej podlegają, ale także tych, którzy ją sprawują. Dlatego też doniosłość tego typu dóbr-środków jest nie do przecenienia, gdyż nadają one sens i kierunek zarówno dziedzinie prywatnej, jak i publicznej; bo też bezpośrednio odnoszą się one do głębszych, wewnętrznych pokładów człowieczeństwa w jednostkach-osobach. Bez owej *ściółki* aksjologicznej i bez pomocy społecznej, rozwój duchowy człowieka byłby nader trudny lub wręcz niemożliwy. Dążenie bowiem i osiągnięcie dóbr wyższego rzędu jest samo w sobie trudne (*bonum arduum est*), czy wręcz niemożliwe, jeśli w imię niczym nieograniczonej wolności pozostawi się człowieka samemu sobie, bez oparcia w kulturze i pomocy ze strony drugich. Tutaj nie należy ulegać złudzeniu, iż człowiek jest bytem czysto aktualnym, czyli gotowym i doskonałym, w sobie samowystarczalnym, ale też nie jest on jestestwem czysto potencjalnym, który ma być kształtowany jedynie przez to, co zewnętrzne względem niego. Nie, człowiek nie jest samowystarczalny, tak gdy chodzi o środki niezbędne

²⁰ Nie chodzi tu bynajmniej o tzw. indoktrynację, bo ta zwykle się pojawia w zwyrodniałych i totalitarnych formach ustrojowych bazujących, na mniej lub bardziej, obłądnych ideologiach. Te bowiem będąc wykwitem myślenia apriorycznego i utopijnego, a więc nie liczące się z rzeczywistością, dążą do przeobrażenia ludzkiej natury na drodze przemocy fizycznej, czy też psychologicznej, dokonującej się poprzez podsycanie tzw. instynktu stadnego oraz odgórne aplikowanie ludziom (zwłaszcza młodym) jedynie słusznego światopoglądu i opartego na nim wartościowania. W efekcie tych pseudowychowawczych zabiegów ludzkie myślenie oraz postawy mają ulec ujednoczeniu. Idzie tu bowiem o to, aby wykorzenić źródło domniemanego zła społecznego jakim ma być naturalne zróżnicowanie ludzi oraz, będący tego skutkiem, pluralizm. Otóż, takie aprioryczne i splaszczające obraz rzeczywistości myślenie jest szczególnie niebezpieczne w powiązaniu z tzw. makiawelizmem politycznym.

ne do życia, jak też gdy idzie o środki niezbędne do wzrostu duchowego. Jako byt substancjano-osobowy o potencjalno-aktualnej naturze ma on prawo domagać się od wszelkich czynników zwierzchnich (ale od władzy państwowej w szczególności) troski nie tylko o zachowanie i rozwój potencjału instytucjonalnego i gospodarczego, ale przede wszystkim tego, by miała ona (władza) także na względzie zachowanie i rozwój zastanych treści kulturowych.²¹ Chociaż to wszystko, co stanowi o potencjale kulturowym danego społeczeństwa jest bardzo ważne dla normalnego funkcjonowania społeczeństwa i człowieka, to jednak nie wyczerpuje ono całej treści dobra wspólnego. Dlatego też czymś koniecznym jest przyporządkowanie tej wyższej dziedziny dóbr-środków celowi ludzkiej egzystencji, którym jest wszechstronny rozwój osobowy człowieka. Chodzi więc przede wszystkim o podmiotowy, czyli typowo ludzki wymiar *bonum commune*, realizujący się w sferze poznania, wolności i twórczości. Dobro to słusznie określa się mianem osobowego, gdyż pojawia się jako rezultat uprawy (kultury) samego człowieka aktualizującego swe potencjalności. To urzeczywistnianie ludzkiej natury, tak aby mogła osiągnąć swą pełnię (*optimum potentiae*) może się dokonać właśnie w kontekście prawdy, dobra i piękna.²²

Dobro wspólne, pojęte jako wewnętrzny rozwój osobowości, jest jedynym nieantagonistycznym dobrem, którego realizacja powoduje lepsze i godniejsze życie wszystkich obywateli, albowiem rozwój osobowy poszczególnych ludzi pomaga rozwojowi osobowemu innych [...]. Tylko więc na linii aktualizowania intelektu i woli leży zasadniczo dobro, które może stać się *dobrem wspólnym* wszystkich ludzi [...].²³

²¹ Taki stosunek do utrwalonej postaci kultury można określić mianem umiarkowanego tradycjonalizmu, który cel życia społecznego upatruje nie w kurczowym trzymaniu się dawnych wzorców kulturowych, ale w jej (kultury) dalszym ubogacaniu dla pełniejszego rozwoju osobowego.

²² W tym ściśle podmiotowym wymiarze dobro wspólne jawi się jako immanentne; jako coś, co dokonuje się przede wszystkim w jednostce i zasadniczo dzięki jej zaangażowaniu i wysiłkowi. Natomiast w sensie wtórnym, rozwój osobowy dokonuje się w obrębie określonych społeczności, których to władarze winni wspierać (także materialnie), a nawet stymulować. Bowiem „[...] urzeczywistnianie tak pojętego dobra wspólnego domaga się zaangażowania materialnych wartości człowieka, jak i instytucjonalnych. Tak więc obydwie elementy, osobowy i instytucjonalny, warunkują się wzajemnie i razem stanowią konstytutywne elementy dobra wspólnego.” J. Kondziela, *Pojęcie dobra wspólnego* (Lublin 1967), 135.

²³ M. Krąpiec, *O rozumienie filozofii* (Lublin 1993), 228.

Aktualizowanie tych wyższych władz w człowieku ma zatem wymiar nie tylko osobisty, ale także społeczny. Ludzie bowiem wewnętrznie ubogaceni i spełnieni przyczyniają się do ubogacenia życia publicznego; jednostki bardziej produktywne zdają się wytwarzać wokół siebie pozytywny krąg pociągając innych ku sobie, a przez to też ku temu, co prawdziwe, dobre i szlachetne. Można zatem powiedzieć, że jakość społeczeństwa zależy przede wszystkim od jakości ludzi, którzy są przecież główną przyczyną sprawczą relacji tworzących społeczeństwo. Ujmując rzecz negatywnie, niedorozwój ludzi będzie zwykle skutkował powierzchownymi i efemerycznymi więzami społecznymi. Biorąc pod uwagę owe zależności występujące między jednostką a społeczeństwem, można zgodzić się z tymi badaczami tego zagadnienia, którzy we wszechstronnym rozwoju realnego (a nie abstrakcyjnego) człowieka (oraz rodziny jako wspólnoty najbardziej naturalnej i pierwotnej) upatrują podstawę zdrowych, przede wszystkim pod względem mentalnym i moralnym, stosunków społecznych. A właśnie tym, co stanowi rękojmię tego, jest troska nie tylko o zachowanie dobra wspólnego, ale także o jego rozwój poprzez zabiegi (przede wszystkim wychowawcze i samowychowawcze) po to, aby to, co potencjalne w człowieku, a także cały ładunek realnych możliwości tkwiących w społeczeństwie, stały się aktualnym faktem.

W powyższych rozważaniach podjęliśmy próbę ukazania zależności między koncepcją dobra wspólnego a człowieka. I tak, o ile materialistyczne oraz spirytualistyczne, czy mentalistyczne, pojęcie jednostki wiedzie do redukcyjnej i jednoznacznej interpretacji *bonum commune*, o tyle w przypadku dualizmu antropologicznego mamy do czynienia z rozbięciem jedności tegoż dobra. Ów dualizm wiedzie nierzadko do radykalnie pluralistycznej i wieloznacznej koncepcji, według której mają istnieć jedynie dobra partykularne i to na czysto prywatny użytek. Aczkolwiek wypada tu zaznaczyć, iż niektórzy zwolennicy tego światopoglądu przyjmują jakby na wiarę, czy też na drodze myślenia życzeniowego, iż suma tychże dóbr jednostkowych daje w rezultacie dobro wspólne. Trudno jednak ten pogląd uznać za racjonalny i przekonujący, gdyż przestrzeń życia publicznego

w społeczeństwach radykalnie pluralistycznych jest *de facto* naznaczona tzw. materializmem praktycznym. Ten zaś skłania do tego, aby zasadnicze motywy wszelkiego działania (a więc także politycznego) upatrywać w tym właśnie, co partykularne, wymierne i nierzadko absolutne. A jeśli tak, to nie ma tutaj miejsca na to, co wspólne i co mogłoby się przyczynić do pogłębienia relacji społecznych. Wobec tych błędnych ujęć należałoby się zatem bliżej przyjrzeć człowiekowi, tak aby uwzględnić jego złożoną strukturę (także w porządku egzystencjalnym), potencjalno-aktualny charakter ludzkiej natury, a przede wszystkim jego wymiar osobowy; wszystko to po to, aby dotrzeć do adekwatnego i zarazem analogicznego rozumienia dobra wspólnego. Dobro wspólne posiada nie tylko wymiar przedmiotowy oraz instrumentalny, ale przede wszystkim podmiotowy i zarazem społeczny. Urzeczywistnianie bowiem przez ludzi całego bogactwa potencjalności, zwłaszcza osobowych (ale nie tylko), dokonuje się przecież zawsze w kontekście i przy pomocy społeczeństwa i jego kultury, ale też dzieje się dla jego (życia publicznego) dobra.

THE PROBLEM OF COMMON GOOD

SUMMARY

The main purpose of this article is to discuss the relation between the understanding of human being and the concept of common good. On the one hand, materialist and spiritualist concepts of man lead to the univocal understanding of bonum commune, on the other hand, dualist anthropology entails a breakdown of the unity of common good. The author reveals weak points of these approaches and undertakes an attempt of examining realist vision of man and its impact on the notion of bonum commune. He starts with analyzing the complex structure of human being, which includes the potential and actual nature of human person. Against the background of the personalist anthropology, the author concludes that the common good has not only a material or instrumental, but above all a personal dimension, which makes this good both common and non-antagonistic.

KEYWORDS: human nature, common good, society, individualism, collectivism, realism.