

Józef Majka

Granice prymatu dobra wspólnego

Studia Theologica Varsaviensia 29/1, 36-48

1991

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JÓZEF MAJKA

GRANICE PRYMATU DOBRA WSPÓLNEGO

Treść: 1. Ogólna koncepcja dobra wspólnego; 2. Hierarchiczny charakter dobra wspólnego; 3. Proces obezwładniania struktur społecznych; 4. Priorytet osoby.

Tym co jednoczy każdą wspólnotę i konstytuuje ją w jej istocie jest dobro wspólne. Zgodnie ze znanym scholastycznym adagium „finis et forma coincidunt”, forma każdej rzeczy mówi nam o jej celu (idzie oczywiście o formę wewnętrzną, czyli istotę rzeczy), cel natomiast określa jej formę, czyli jej istotę. Odnosi się to w szczególny sposób do każdej społeczności, która przecież nie jest niczym innym, jak wspólnym z innymi ludźmi dążeniem do określonego celu. Tym celem dla społeczności jest właśnie jej dobro wspólne.

Skoro już jesteśmy przy scholastycznym obrazie społeczeństwa, to przypomnijmy jeszcze, że św. Tomasz z Akwinu głosił swojego rodzaju prymat dobra wspólnego w stosunku do dobra jednostkowego, osobistego. Jeden z jego komentatorów policzył, że w dziełach Doktora Anielskiego 60 razy została powtórzona w zbliżonych do siebie wersjach teza: „Bonum commune melius (sanctius, divinius) est bono privato”.¹

Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy ten priorytet dobra wspólnego w stosunku do prywatnego jest absolutny i jak można go pogodzić z godnością i priorytetem osoby ludzkiej, wysuwany na pierwszy plan w nauce chrześcijańskiej, która przeciwstawia się przecież wszelkim formom absolutyzmu, kolektywizmu, totalizmu i „statolatrii”. Tomasz jednak do podanej wyżej formuły dodaje kilkakrotnie w swych wypowiedziach klauzulę: „si utrumque in eodem genere”², a zatem widzi potrzebę zakreslenia tu jakichś granic. Powstaje więc dalsze pytanie, co stanowi ów czynnik, czy

¹ *Sth.* 2—2, 58, 7, ad 2.

² *Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiat utrumque in eodem genere. Sth.* 1—2, 113, 9, ad 2.

też czynniki ograniczające wymogi dobra wspólnego w stosunku do poszczególnych osób ludzkich, czy też społeczności niższych, a może także i wyższych.

1. OGÓLNA KONCEPCJA DOBRA WSPÓLNEGO

Koncepcja dobra wspólnego (*bonum commune*) zadomowiona jest w nauce chrześcijańskiej od czasów starożytnych, choć jej interpretacja uległa ewolucji. Augustyn przejął ją od Cicerona (*salus reipublicae*) i odnosi ją nie tylko do społeczności państwowej, ale także rodzinnej. Dobro wspólne państwa wyraża się wedle niego w pokoju i porządku, ale także w dostatnim i cnotliwym życiu obywateli.

Św. Tomasz z Akwinu wraca bardzo często do tej koncepcji, nadaje jej charakter bardzo ogólny, abstrakcyjny, ale zmierza także do jego konkretyzacji ukazując jednocześnie jego aspekty normatywne. Tomasz widzi w dobru wspólnym nie tylko istotny element konstytutywny każdej społeczności, ale dostrzega także różnice między społecznościami, ich wielość i różnorodność i właśnie dobro wspólne jest tym, co je specyfikuje; choć dla niego, podobnie zresztą jak i dla innych, późniejszych scholastyków, na pierwszym planie zarysowuje się przede wszystkim dobro wspólne państwa.

Terminologia zaczyna się zresztą różnicować i podczas gdy Tomasz posługuje się głównie formułami: *bonum commune*, *bonum communitatis*, *salus reipublicae*, to da Vitoria sięga po terminy *salus publica* i *utilitas reipublicae*, podczas gdy Suarez używa często terminów *bonum reipublicae*, *bonum status*, lub *felicitas politica vera*. Zwróćmy od razu uwagę na to, że podczas gdy w rozważaniach Tomasza obok dobra wspólnego państwa występuje dobro wspólne społeczności od niego niższych, to u dwóch ostatnich autorów spotykamy się także z pojęciem racji ponadpaństwowego dobra wspólnego, a więc z dobrem wspólnym społeczności międzynarodowej — *bonum orbis*.

W czasach nowożytnych w związku z rozwojem idei makiawelskich pojęcie dobra wspólnego jest często zastępowane terminem racja stanu, które na skutek nieporozumień używane jest niekiedy zamiennie z pojęciem dobra wspólnego, lub nawet bywa przyjmowane przez autorów katolickich, nie dostrzegających wyraźnej różnicy między tymi dwoma formułami. Posługuje się nim nawet czasem Ks. Prymas Wy-

szyński w dialogu z marksistami, którym obce jest pojęcie dobra wspólnego.

Nie zawsze zresztą są dostrzegane różnice między jednym a drugim pojęciem. Sięgają one najpierw sposobu pojmowania podmiotu, do którego się ta kategoria społeczno-moralna, czy też polityczna odnosi. W przypadku dobra wspólnego podmiotem tym jest naród, a w konsekwencji i poszczególni obywatele, jacy ten naród tworzą. W tym rozumieniu dobro wspólne jest dobrem narodu oraz wszystkich obywateli, państwo natomiast spełnia rolę służebną w stosunku do narodu, a także w stosunku do każdego obywatela; natomiast racja stanu oznacza poszukiwanie interesu państwa jako takiego. Ten interes państwa może być rozumiany, jako sukces polityczny, a więc na przykład jako wzmocnienie władzy, lub jako rozszerzenie wpływów państwa, a nawet jego granic, co z prawdziwym dobrem wspólnym może mieć niewiele wspólnego.

Druga istotna różnica polega na tym, że istnieje tendencja do absolutyzacji racji stanu. Oznacza to, że wyznawcy racji stanu uważają, iż legitymizuje ona samą siebie, podczas gdy dobro wspólne musi zawierać w sobie rację dobra, czyli wymaga legitymizacji moralnej. Jeżeli najwyższym nakazem jest racja stanu, to znaczy że władza nigdy nie grzeszy i nie popełnia zbrodni, a wszelkie jej pomyłki mogą być rozważane jedynie w kategorii błędu, natomiast dobro wspólne jest nie tylko kategorią polityczną, ale także moralną i winno być oceniane nie tylko w kategoriach sukcesu politycznego, ale także w kategoriach dobra moralnego, a zatem także w kategoriach godności narodu i godności osobowej każdego działającego, który przyczynia się do jego realizacji, lub choćby tylko jest w sferę tego działania w jakikolwiek sposób włączony.

Kiedy mówimy o moralnym charakterze dobra wspólnego (bonum honestum), to chcemy najpierw podkreślić, że jego celem jest w ostatecznej konsekwencji służba człowiekowi, ściślej — doskonalenie osoby. „Z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką — mówi Jan XXIII — dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględnimy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby.³ Dobro osoby to przede wszystkim i ostatecznie jej doskonałość moralna. Nie idzie tylko o dosko-

³ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, n. 55.

nałych fachowców (filologów, matematyków, fizyków, techników, wytwórców, żołnierzy, morderców itp.), ale doskonałych ludzi. Oznacza to, że dobro wspólne może być realizowane jedynie przy pomocy środków moralnych. Eliminuje się środki przymusu, przemocy, manipulacji, podstępu, fałszu itp., czyli cały repertuar środków przyjmowanych przez przedstawicieli tzw. makiawelizmu. Zarówno więc cele działania społeczeństwa, które określamy mianem dobra wspólnego, jak i środki jego realizacji winny być moralne, to znaczy zgodne z zasadami etyki. Ale o moralnym charakterze dobra wspólnego można mówić także w innym sensie, mianowicie w tym znaczeniu, w jakim mówimy o moralnym charakterze życia społecznego. Ponieważ społeczność jest dziełem jej członków, to znaczy ludzi, którzy się na nią składają i to oni tworzą społeczeństwo, a nie oni są przez nie tworzeni, nie można mówić o dobru wspólnym we właściwym tego słowa znaczeniu, jeżeli nie powstaje ono przez współdziałanie i współuczestnictwo z nim wszystkich członków społeczeństwa. Jest ono dziełem wszystkich dla wszystkich, a nie dziełem władzy dla wszystkich, ani tym bardziej dziełem wszystkich dla władzy. Oznacza to, że dobra wspólnego nie można otrzymać od zewnątrz, a także że nie może ono powstać i rozwijać się bez współdziałania wszystkich członków społeczności.

Rzutuje to w określony sposób na metody powstawania dobra wspólnego. Zadaniem władzy jest troska o dobro wspólne, ale tworzą je wszyscy obywatele przez współdziałanie w klimacie wolności i w pełnej świadomości wszelkich racji tego dobra. Wynika z tego, że władza, która otacza swoją działalność tajemniczością, nie tylko nie jest w stanie zbudować dobra wspólnego, ale przeciwdziała jego tworzeniu. Jeżeli władza dysponująca potężną bronią środków masowego przekazu używa tych środków do okłamywania społeczeństwa, zwalnia to obywateli od odpowiedzialności za dobro wspólne, od obowiązku jego współtworzenia. Nie są oni bowiem w stanie przeżywać moralnego obowiązku przyczyniania się do jego rozwoju.

Wynika z tego, że dobro wspólne jest wynikiem współdziałania wielu podmiotów indywidualnych i społecznych, że zatem ma ono z natury rzeczy pluralistyczny charakter. Ten jego pluralizm podkreśla definicja, jaką znajdujemy w dokumentach drugiego Soboru Watykańskiego. W *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym* czytamy, co na-

stępuje: „dobro wspólne — czyli suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeszeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć coraz pełniej własną doskonałość — staje się dziś coraz bardziej powszechne i pociąga za sobą prawa i obowiązki, dotyczące całego rodzaju ludzkiego”.⁴

Dalecy jesteśmy w tym sformułowaniu od koncepcji racji stanu, jako najwyższego i absolutnego nakazu, określonego całkowicie dowolnie i narzucanego „poddanym” przez władzę państwową. Dobro wspólne jest oczywiście nakazem, ale jest to nakaz moralny, odkrywany i określany przez władzę i realizowany pod przewodnictwem i zgodnie ze wskazaniem władzy przez wszystkie osoby i grupy dla dobra wszystkich osób, grup, całego państwa i wszystkich ludzi, całej ludzkiej rodziny. W tym podkreśleniu jego moralnego charakteru mieści się już jego pierwsze ograniczenie. Nie jest to bynajmniej nakaz dowolnie określany przez władzę, ale odkrywany przez nią w stałej konsultacji i konfrontacji z ogółem tych, którzy go realizują.

2. HIERARCHICZNY CHARAKTER DOBRA WSPÓLNEGO

Pluralizm dobra wspólnego jest odpowiednikiem pluralizmu społecznego, to znaczy prawa człowieka do życia i współdziałania w wielu społecznościach. Każda bowiem społeczność legitymuje się własnym dobrem wspólnym, które pozostaje w określonej relacji do dobra wspólnego państwa oraz dobra wspólnego całej ludzkości. Każda też z tych społeczności niższych ma prawo do pełnej realizacji swego dobra wspólnego w zgodzie z dobrem poszczególnych osób ludzkich oraz dobrem wspólnym innych społeczności. Zadaniem państwa jest koordynacja tych wszystkich celów i dążeń w duchu wolności.

Tak więc, jak można mówić o hierarchii społeczności, o różnej randze i charakterze każdej z nich: począwszy od rodziny poprzez różnego typu społeczności pośrednie (wspólnoty, stowarzyszenia, zrzeszenia, bractwa, związki o różnych celach, randze i zasięgu działania) aż po naród i wspólnotę wszystkich ludów, tak można też mówić o hierarchii dóbr wspólnych każdej z tych społeczności, które przecież muszą

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”, n. 26.

w swej działalności uwzględnić dobro każdej z nich oraz wszystkich ich członków. W ten sposób każda z nich osiągnąca swój cel przyczynia się przez to do realizacji dobra wspólnego całości, a więc dobra wspólnego narodu, a w ostatniej instancji rozwoju wszystkich ludów i społecznego postępu całej ludzkości.

Kiedy mówimy o hierarchii dóbr wspólnych, to nie chcemy przez to powiedzieć, że społeczność wyższa może realizując swoje dobro wspólne zastąpić przez to społeczności niższe, lub narzucać im ich cele oraz sposób działania. Znaczący to natomiast, że społeczności niższe powinny określając swoje dobro wspólne i opracowując metody i formy swego działania mieć przed oczyma dobro społeczności wyższej i przyczyniać się w granicach swoich możliwości do jego realizacji. Racją więc dobra wspólnego społeczności wyższych stwarza ograniczenia i nakazy dla społeczności niższych. Z drugiej strony społeczność wyższa, zwłaszcza państwo, powinna czuwać nad realizacją dóbr wspólnych społeczności niższych i w razie potrzeby spieszyć im z pomocą. Wyraża się w tym pomocniczy i organiczny charakter państwa.

Zasada pomocniczości jest jedną z podstawowych chrześcijańskich zasad życia społecznego. Wynika ono bezpośrednio z podstaw personalizmu i stanowi ochronę suwerenności osoby. „Nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje owo najwyższe prawo filozofii społecznej: co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno jej wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swego celu i swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”.⁵ Przytaczamy ten bardzo ważny tekst Piusa XI nie tylko i nie tyle dlatego, ażeby podkreślić jego znaczenie, lecz ażeby spojrzeć nań z nieco innego punktu widzenia. Chodzi nam o podkreślenie służebnej roli państwa, o wyjaśnienie sensu hierarchii społecznej. Teza o hierarchii dobra wspólnego nie powinna prowadzić nas do wniosku, że ranga społeczności świadczy o obiektywnej wadze jej dobra wspólnego, to znaczy, że najwyższe wartości osiąga się w spo-

⁵ Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, n. 79.

łecznościach najwyższych i odwrotnie. Hierarchia jest kategorią organizacyjną, żeby nie powiedzieć administracyjną; decyduje o niej system realizacyjny, czyli układ praktycznych możliwości osiągania pewnych wartości. Najwyższe wartości mogą być przecież osiągane i są osiągane w grupach małych (np. w rodzinie) i błędne jest twierdzenie, że w największych, najszerszych grupach osiąga się najdonioślejsze cele. Dlatego właśnie dla osiągnięcia dobra wspólnego państwa potrzebne są liczne grupy różnej rangi, a dla osiągnięcia dobra wspólnego ludzkości potrzebne są państwa o takiej organizacji i systemie działania, ażeby mogły osiągać swoje cele. Dobra wspólne różnego rodzaju społeczności niższych są więc organicznie wplecione w realizację zadań państwa i warunkują osiąganie przez nie jego dobra wspólnego. Winno je więc ono otaczać opieką we własnym dobrze rozumianym interesie.

Stąd i priorytet dobra wspólnego państwa ma jedynie organizacyjny, realizacyjny, a nie bytowy charakter. Zasada więc „wszystko dla państwa, nic bez państwa, wszystko od państwa” jest nie tylko błędna, ale bardzo niebezpieczna, bo zagraża godności i podmiotowości osoby, a może prowadzić do zniszczenia całej struktury społecznej, która stanowi tkankę organizmu państwowego i decyduje o realizacji jego celów. Konsekwencją tej zasady jest centralizm w zarządzaniu państwem i obezwładnienie nie tylko poszczególnych społeczności niższych, ale nawet ograniczanie podmiotowości poszczególnych osób. Państwo, które ma służyć, nie tylko zaczyna panować, ale niszczy tych którym ma służyć.

Pojmowanie zatem dobra wspólnego, jako absolutystycznej racji stanu pociąga za sobą tendencję do wzmocnienia władzy, centralizacji decyzji i absolutyzacji państwa i zagraża samemu funkcjonowaniu władzy, a nawet istnieniu państwa, podważa więc samą rację stanu. Można by się tym nie zajmować, bo państwo nie jest nakazem absolutnym, a racja stanu niewiele ma wspólnego z nakazami moralnymi, ale sytuacja taka zagraża godności osoby, ogranicza jej podmiotowość i pozbawia podmiotowości wszystkie społeczności niższe, a nawet przyczynia się do rozkładu rodziny. Mechanizm tego procesu ilustruje sytuacja naszego kraju w okresie stalinizmu.

3. PROCES OBEZWLADNIANIA STRUKTUR SPOŁECZNYCH

Główną tendencją przemian społecznych w okresie stalinizmu, a nawet w pewnym sensie całego czterdziestolecia powojennego jest, z moralnego, humanistycznego punktu widzenia, stale pogłębiający się nacisk w kierunku ograniczenia podmiotowości społecznej i gospodarczej wszystkich obywateli. Jeżeli nacisk ten zelżał w pewnym okresie w stosunku do wsi, to gdy idzie o wszystkie inne kategorie ludzi pracy, narastał on z pewnymi odchyleniami stale i systematycznie. Przejawiało się to głównie w życiu gospodarczym, ale także we wszystkich innych dziedzinach życia społecznego i kulturalnego.

Nacisk ten przybierał w praktyce potrójną formę: działalności legislacyjnej, ograniczającej swobodę działania w każdej innej dziedzinie, idącego w ślad za legislacją, a niekiedy ją wyprzedzającego, nacisku administracyjnego oraz ograniczeń gospodarczych, wspomaganych polityką podatkową.

Najwyraźniej i najwcześniej przejawiało się to jako systematycznie postępująca nacjonalizacja własności oraz idące w ślad za nią stopniowe ograniczanie inicjatywy gospodarczej nie tylko w przemyśle i handlu, ale także w rzemiośle oraz w nieco inny sposób w rolnictwie. Owo ograniczenie inicjatywy miało charakter nie tylko administracyjny, ale wynikało także z pozbawiania obywateli praktycznych, finansowych i organizacyjnych możliwości podejmowania takiej inicjatywy poprzez odejmowanie środków działania. Były to także decyzje fiskalne, hamujące, a nawet dławiące inicjatywę w wypadkach, kiedy jej rozwój przekroczył pewne dozwolone granice, co działało, jako nauczka na przyszłość i utrzymywało przekonanie, że nic się już więcej zrobić nie da.

To obezwłasnowolnienie społeczeństwa w dziedzinie gospodarczej pogłębiał dodatkowo nakazowy i centralistyczny system zarządzania przemysłem i całą gospodarką państwową. Zniechęcało to do jakiegokolwiek inicjatywy w społecznie-nych przedsiębiorstwach, a nawet czyniło ją niemożliwą. Taki bowiem system zarządzania petryfikował raz na zawsze role społeczne w zakładzie pracy i przedsiębiorstwie, które w tym systemie nie jest wspólnotą, lecz jedynie układem organizacyjnym. Ponieważ i zakład pracy jest oczywiście w tym systemie także jedynie układem organizacyjnym, wszyscy jego pracownicy stanowią jedynie elementy tego układu

i ich rola ogranicza się do biernego i w miarę dokładnego wykonawstwa zgodnie z obowiązującymi instrukcjami. Niczego innego się od pracownika nie żąda, ani nawet nie oczekuje.

Pracownicy dochodzą wnet do przekonania, że postawa aktywna, inicjatywna jest niepożądana i powoduje kłopoty, na które nie należy się narażać. Wpływa to „wychowawczo” także na postawę pracownika poza zakładem pracy, przyczynia się do upowszechniania w życiu społecznym postaw biernych, głuszy samą świadomość podmiotowości społecznej i gospodarczej.

W parze z tym szła tendencja do ograniczania, a nawet likwidacji wszystkich form samorządu społecznego i gospodarczego. Najpierw zniesiono samorząd terytorialny zastępując go „terenowymi organami jednolitej władzy państwowej”, a zatem wypełniając państwem powstałą po nim lukę społeczną. Organy wykonawcze tej władzy były najczęściej przynoszone w teczkach, „rekomendowane”, co skutecznie obezwładniało wszelką inicjatywę społeczną. Zresztą i organy reprezentatorskie pochodziły też z „rekomendacji”, bo głosowanie odbywało się na jedynych kandydatów.

Los samorządu terytorialnego podzielił także samorząd zawodowy. Cechy, jeśli nawet tu i ówdzie przetrwały, utraciły swoje znaczenie, zniesiono izby przemysłowo-handlowe, jak również izby adwokackie i lekarskie. Wolne zawody przestały być wolne, bo zostały faktycznie upaństwowione. Przestał też istnieć samorząd wyższych uczelni.

Stworzony spontanicznie po wojnie samorząd robotniczy, odnowiony potem w atmosferze październikowych przemian w formie rad robotniczych o stosunkowo dużych kompetencjach i możliwościach działania, uległ również praktycznie rzecz biorąc szybkiej likwidacji, zanim jeszcze zdołał przezwyciężyć naturalne w takich sytuacjach choroby wieku dziecięcego. Pozostał po nich jedynie organ szczątkowy w formie konferencji samorządu robotniczego, które nie były faktycznie samorządem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Szybko zresztą straciły jakąkolwiek niezależność, choćby w wyniku manipulacji, przed którymi nie miały żadnego zabezpieczenia.

Tendencja do ograniczania podmiotowości przejawiała się także w dziedzinie rolnictwa. W pierwszym etapie realizacji socjalizmu przeprowadzano wprawdzie parcelację majątków obszarnczych na ziemiach dawnych, co mogło prowadzić

do wzmocnienia rolnictwa indywidualnego, ale nie zadbano o to, żeby stworzyć tu zdrowe, średnie gospodarstwa rolne, gdyż przewidywano, rozpoczętą przecież niedługo potem, kolektywizację rolnictwa. Nie została ona jednak przeprowadzona do końca ze względu na opór chłopów i wydarzenia październikowe (1956), które doprowadziły ostatecznie do likwidacji istniejących już spółdzielni produkcyjnych. Późniejsza polityka gospodarcza w zakresie rolnictwa oraz inne procesy społeczno-gospodarcze (industrializacja, urbanizacja) stały znowu na przeszkodzie rozwojowi rolnictwa indywidualnego, skazanego praktycznie na powolne zamieranie. Poszczególni rolnicy zdawali sobie oczywiście z tego sprawę, choć może nie zawsze byli w stanie swoją sytuację dokładnie zdefiniować. W praktyce powodowało to zamieranie wszelkiej inicjatywy gospodarczej a także społecznej na wsi, która popadła w stan swojego rodzaju niemożności.

Inicjatywę społeczną sparaliżowała likwidacja wszelkich niemal zrzeszeń niezależnych, tworzenie stowarzyszeń koncesjonowanych, całkowicie scentralizowanych oraz ich ustawiczna reorganizacja (łącznie ze zmianą nazw) w zależności od tego, jak zmieniały się kierunki myślenia i działania na górze. Istniała prawdopodobnie taka szansa, że zrzeszenia koncesjonowane mogły być okrzepnąć na niższych szczeblach i osiągnąć pewien zakres niezależnego, samodzielnego działania, a zatem inicjatywy i poczucia samodzielności, ale powtarzające się reorganizacje sprawę tę znakomicie utrudniały, nawet jeżeli nie jest pewne, czy w każdym wypadku było to świadomie zamierzone.

Był taki okres w omawianym czterdziestoleciu, kiedy w Polsce w nawiązaniu do tradycji przedwojennych, a nawet sprzed pierwszej wojny światowej, zaczęła się nienajgorzej rozwijać spółdzielczość. Był nawet ponoć taki moment, kiedy przejawiały się tendencje do nadania całemu polskiemu socjalizmowi spółdzielczego charakteru (abramowszczyzna). Padały przynajmniej takie oskarżenia i wymieniano przy tym określone nazwiska. Może to właśnie, ale chyba nie tylko to, stało się hasłem do centralizacji spółdzielczości, która jest prawie jednoznaczna z całkowitym jej upaństwowieniem. A więc i ten teren został zamknięty dla rozwoju podmiotowości społecznej spółdzielców i ich organizacji.

W analogicznej sytuacji znalazły się związki zawodowe, choć ich położenie było bardziej paradoksalne. Centralizacja bowiem społeczności, której głównym zadaniem jest reago-

wanie na każdy wypadek krzywdy, jakiej doznają ich członkowie oraz zespoły jako całość, jest szczególnym nieporozumieniem organizacyjnym. Konieczność oczekiwania na instrukcje wtedy, kiedy trzeba reagować na fakty, jest dla społeczności tego typu obezwładniająca.

Dalszym czynnikiem i przejawem obezwładnienia społeczeństwa było ustawiczne rozszerzanie konsumpcji zbiorowej, jej unifikacja zarówno w dziedzinie materialnej jak i kulturalnej. Dotyczy to wszystkich form i dziedzin konsumpcji, począwszy od stołóvkowego żywienia, poprzez unifikację dóbr kulturowych (do czego walnie przyczyniła się telewizja) i organizację wypoczynku aż po politykę mieszkaniową, polegającą na zdławieniu budownictwa prywatnego i forsowaniu wielkopłytowego budownictwa mieszkaniowego, które dodatkowo przyczyniło się do likwidacji wspólnot sąsiedzkich.

W ten sposób powołując się na rację stanu i potrzeby dobra wspólnego przez dziesiątki lat powodowano narastanie poczucia bezradności i niemocy poszczególnych ludzi odbierając im inicjatywę i niszcząc tworzone przez nich wspólnoty. W ten też sposób na skutek ciągle wzrastających roszczeń państwa następuje swojego rodzaju rozkład woli indywidualnej i zbiorowej. Ponieważ zaś zdrowo skonstruowane państwo jest w swej istocie efektem tej woli, jej ciągłym niejako dopływem i koncentracją, proces taki grozi niebezpieczeństwem samozniszczenia państwa zastąpienia go organami przemocy, które coraz to bardziej tracą kontakt ze społeczeństwem. Państwo staje się nieobecne w świadomości osób, jako wyraziciel i realizator dobra wspólnego, a zaczyna być coraz bardziej pojmowane, jako siła wroga, której należy się przeciwstawiać.

Wynika z tego, że obezwładnienie niższych struktur i ograniczanie osoby w jej aktywności, czyli nadmierne rozszerzanie roszczeń z tytułu troski o dobro wspólne uwłacza uprawnieniom osoby i działa na szkodę samego dobra wspólnego.

4. PRIORYTET OSOBY

Czy więc zważywszy, że nie osoba jest dla społeczeństwa, lecz społeczeństwo dla osoby, bo ona je przecież w drodze wolnego wyboru i przystąpienia powołuje można mówić o prymacie dobra wspólnego? Czy teza Tomasza o wyższości dobra wspólnego jest uzasadniona? Prymat dobra wspólnego wynika z dwóch co najmniej przesłanek:

a. Społeczeństwo jest koniecznym środkiem rozwoju i doskonalenia osoby. Ponieważ rozwój i doskonalenie osobowe jest człowiekowi zadane, jest on obowiązany do korzystania z niezbędnych środków, jakie prowadzą do tego celu. Powinien zatem ponosić wyrzeczenia i ofiary, jakie są niezbędne dla realizacji dobra wspólnego.

b. Podstawowe uprawnienia osoby są równe dla wszystkich. Realizacja tych uprawnień dokonuje się poprzez realizację dobra wspólnego. Wszyscy więc powinni przyczyniać się do jego rozwoju w miarę swoich możliwości, czyli proporcjonalnie do możliwości a nie do potrzeb.

Ta właśnie zasada proporcjonalności stanowi pierwszą granicę prymatu dobra wspólnego, gdyż stanowi podstawową miarę wszelkich roszczeń władzy w stosunku do obywatela.

Drugą (co nie znaczy, że mniej ważną) miarę tych roszczeń stanowi hierarchia wartości. Św. Tomasz wyraził tę zasadę w formie klauzuli: „si utrumque in eodem genere”.⁶ W skonstruowanej przez scholastyków hierarchii wartości u szczytu tej hierarchii znajdują się dobra osoby (prawda, wolność, doskonałość moralna, zbawienie), najniżej umieszczają oni dobra materialne, nieco wyżej dobra ciała (zdrowie, integralność członków), jeszcze wyżej dobra pozycji społecznej (honor, dobra sława), wreszcie dobra kulturowe itp.

Z Tomaszowej klauzuli wynika, że nie wolno poświęcać zdrowia człowieka dla osiągnięcia postępu czysto materialnego, nie można też budować gospodarki za cenę wolności. Oznacza ona także, że prawda i wolność są dobrami tej rangi, że nie można im przeciwstawić żadnej racji dobra wspólnego, ani racji stanu, bo zresztą bez nich dobra wspólnego nie można w ogóle zbudować. W świetle tej klauzuli zrozumiały jest również postulat J. Maritaina, wedle którego dobro wspólne winno być moralnie dobre (*honestum*), co oznacza, że władza nie może domagać się od podwładnych podejmowania działań niemoralnych, niezgodnych z ich sumieniem. Tomaszowa formuła podtrzymuje więc w całej rozciągłości tezę o priorytecie osoby w stosunku do dobra wspólnego, gdyż dobra znajdujące się u szczytu hierarchii wartości, to dobra osobowe, stanowiące najwyższe wartości

⁶ *Sth.* 1—2, 113, 9, ad 2.

duchowe naturalne i nadprzyrodzone, które decydują o doskonałości osoby.

Łączy się z tym postulat Maritaina, że dobro wspólne musi być „rozdane”, to znaczy, że ostatecznie idzie tu o dobro wszystkich osób ludzkich, a nie o dobro społeczności jako takiej. Wynika z tego, że z tego udziału w dobru wspólnym nie może być wykluczony żaden człowiek, będący członkiem społeczności, o której dobru mówimy, a więc w skali państwa — żaden obywatel, w skali wspólnoty ogólnoludzkiej — żaden mieszkaniec naszego globu.

Priorytet osoby w stosunku do społeczności i jej prawo do udziału w dobru wspólnym dotyczy także jego współtworzenia. Dobro wspólne obejmuje takie wartości, w których w wielu wypadkach możemy uczestniczyć tylko w ten sposób, że mamy udział w ich tworzeniu (np. wartości społeczne, kulturowe itp.). Wynika z tego prawo osoby do inicjatywy i rozwijania swej podmiotowości w działaniu, od czego zresztą zależy prawidłowy rozwój dobra wspólnego.

Limites du bien commun

Résumé

Le point de départ des réflexions est la conception thomiste du bien commun, en tant que le but et la raison formelle de l'état. Ainsi compris le bien commun définit le caractère et la sphère d'activité non seulement de l'état, mais aussi de toute société.

Auteur défend la priorité de la personne par rapport au bien commun en se plaçant à un point de vue, que l'état ne peut à son gré définir sa „raison d'État”, mais celui-ci est limité par un devoir de reconnaître la dignité et les droits personnels de l'homme. En outre, l'état doit tenir compte des conséquences d'un principe du pluralisme et du droit de la famille ainsi que des sociétés plus petites que l'état, de même que le dépassantes un rang pour la réalisation du bien commun de chacune d'elles; celui-ci doit donc reconnaître toute une hiérarchie des sociétés et leur bien commun.

Avant tout cependant l'état doit reconnaître et respecter le droit de toute personne humaine au développement de sa subjectivité et de prendre une initiative libre dans tous les domaines de la vie sociale, économique et culturelle.

J. Majka