

Ks. JOACHIM KONDZIELA

NORMATYWNY CHARAKTER „BONUM COMMUNE”

1. DOBRO WSPÓLNE RACJĄ FORMALNĄ ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Chociaż życie społeczne jest rzeczywistością duchową, to jednak widocznym jego przejawem są liczne i zróżnicowane stosunki społeczne, uchwytnie w doświadczeniu zewnętrznym. Wszelkie więc badania życia społecznego bądź empiryczne, bądź spekulatywne sięgnąć muszą do analizy stosunków społecznych.

Wieloznaczność tego określenia budzi wprawdzie po dzień dzisiejszy mniej lub więcej uzasadnione wątpliwości na terenie nauk społecznych. Spór o właściwe rozumienie tego terminu toczą zwłaszcza socjologowie¹, przy czym interesuje ich szczegółowa postać stosunków społecznych. Filozofia społeczna natomiast zajmuje się stosunkami społecznymi jako takimi, interesuje się ona ich istotą.

Z filozoficznospołecznego punktu widzenia, stosunek społeczny, to rodzaj międzyosobowej relacji², polegającej na odniesieniu do siebie co najmniej dwóch osób, przy czym to odniesienie nie może być jednostronne (relacja osoby A do B), lecz by mogło zasłużyć na określenie stosunku społecznego, musi to być odniesienie wzajemne (stosunek osoby A do osoby B i odwrotnie)³.

Ażeby zbadać, co jest przyczyną życia społecznego, adekwatnie tłumaczącą istotę tego życia jako jego racja konstytutywna, podjąć się trzeba analizy samych podstaw stosunków społecznych. Z punktu widzenia filozoficznospołecznego stosunek społeczny, jako zewnętrzny przejaw życia społecznego, posiada charakter relacji kategorialnej, zwanej również predykamentalną.

Relacja kategorialna wymaga do swego zaistnienia zasadniczo trzech elementów: a) realnego podmiotu, jeśli sama relacja ma być przypadłością realną, b) realnego kresu, czyli przedmiotu odniesienia; tzn. istnienia „drugiego” bytu, do którego relacja się odnosi, c) realnego fundamentu, czyli ontycznego uzasadnienia swego istnienia⁴.

W wypadku stosunku społecznego obydwie kresy relacji — to osoby ludzkie. Chodzi jednak o to, co jest fundamentem tej specyficznej relacji, jaką jest stosunek społeczny. Fundament relacji społecznej warunkuje bowiem realne jej istnienie.

¹ Por. G. A. Lundberg, C. C. Schrag, O. N. Larsen, *Sociology*, New York 1954.

² Nawet socjologowie postulują nazwę „relacja” na określenie stosunku społecznego ze względu na wieloznaczność tego ostatniego terminu. Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 96 n.

³ A. F. Utz, *Sozialethik*, t. 1: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Mit Internationaler Bibliographie*. Sammlung Politeia t. X, Heidelberg 1958, s. 37.

⁴ A. M. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 194.

Podstawą kategoryalnych relacji społecznych⁵ jest zawsze uświadomiona czynność społeczna. W wypadku kategoryalnej relacji społecznej, która z istoty swej ma charakter zewnętrzny, podstawą ontyczną, uzasadniającą jej realne istnienie będzie zawsze czynność zewnętrzna, wyrażająca się w konkretnym i aktualnym oddziaływaniu na siebie dwóch lub więcej osób. Toteż taka relacja może być przedmiotem badań empirycznych⁶. Ponieważ fundamentem tej relacji jest odniesienie aktualne i konkretne, przejawiające się w zewnętrznym oddziaływaniu na siebie co najmniej dwóch osób, można powiedzieć, że cała bytowość, a więc istota kategoryalnej relacji społecznej, wyraża się w tym odniesieniu; ma ona więc charakter „międzybytu”. Ponieważ swymi podstawami tkwi ona w samym odniesieniu, nie należy szukać jej fundamentu w istocie odniesionych do siebie osób, lecz w konkretnej i aktualnej sytuacji społecznej⁷. Kategoryalna relacja społeczna ma więc charakter ściśle przygodny; cała jej bytowość wyraża się w „*esse ad aliud*”. Jako najslabsza forma bytu realnego⁸ nie zmienia ona w niczym wewnętrznej struktury bytów — nośników tej relacji. Z tego też względu analiza podstaw społecznej relacji kategoryalnej niczego nie wnosi do poznania natury odniesionych do siebie bytów⁹. Co więcej: każdy z odniesionych do siebie bytów na sposób relacji kategoryalnej, skoro to odniesienie niczego nie zmienia w jego naturze, jest zrozumiały bez tego odniesienia. Odniesienie to, jako zdecydowanie przygodne, może istnieć i nie istnieć, może też dowolnym ulegać zmianom. Wynika stąd, iż analiza podstaw stosunków społecznych, jako relacji kategoryalnych, wskazuje jedynie na obecność życia społecznego, nie tłumaczy natomiast istoty tego życia, nie wskazuje też i nie uzasadnia naturalnej inklinacji człowieka do życia w społeczności.

W poszukiwaniu uzasadnienia istoty życia społecznego oprzeć się trzeba nie na stosunkach społecznych posiadających charakter relacji kategoryalnej, lecz na innym typie relacji również społecznej, tkwiącej jednak swymi podstawami ontycznymi nie w konkretnej i aktualnej sytuacji społecznej, lecz w porządku natury, wyprzedzającym konkretny porządek społeczny. Sięgnąć więc trzeba do społecznej natury ludzkiej¹⁰. Umieszczenie tej relacji w naturze ludzkiej jest równoznaczne z ontologiczną jej kwalifikacją: chodzi tu o relację transcendentálną.

Jest właściwością relacji transcendentálnej, że jej bytowość przejawia się nie tylko w „*esse ad aliud*”, lecz tkwi ona w naturze bytów pozostających we wzajemnym do siebie odniesieniu¹¹.

Relacja transcendentálna jest do tego stopnia zrośnięta z bytowością danej rzeczy, że nie można nawet zrozumieć samej bytowości w oderwa-

⁵ Ponieważ różne mogą być odmiany relacji kategoryalnej, przyjęto tu na określenie zewnętrznych stosunków społecznych termin „*kategoryalna relacja społeczna*.”

⁶ Por. A. F. U t z, dz. cyt., s. 38.

⁷ A. F. U t z, j. w.

⁸ A. M. K r ą p i e c, j. w.

⁹ „Jako byt *ad aliud* musi być (relacja kategoryalna) jednoznacznie poznana, ale poznanie samej relacji przygodnej nie wzbogaca człowieka w zasadniczą wiedzę o bycie, który jest czymś *in se*.” A. M. K r ą p i e c, dz. cyt. s. 195.

¹⁰ A. F. U t z, dz. cyt., s. 38.

¹¹ „Jest to więc cały byt (w jakimś aspekcie), jako byt przyporządkowany do czegoś drugiego”. A. M. K r ą p i e c, dz. cyt., s. 199.

niu od tej relacji. Wchodzi więc ona w skład definicji danego bytu, czyniąc go tym samym bytem relatywnym, tzn. przyporządkowanym do drugiego bytu. Relacja transcendentálna nie jest zatem elementem przygodnym, który może być lub nie być w bycie, lecz jest o tyle konieczna, o ile konieczny jest sam byt. Podkreślić jeszcze trzeba, że relacja transcendentálna nie jest tylko bytem myślnym — fikcyjnym; jest ona czymś na wskroś realnym, jest samym bytowym związkiem koniecznym, tzn. bytem związanym z drugim bytem do tego stopnia, iż nie można zrozumieć natury pierwszego bytu bez zrozumienia bytu drugiego, do którego ten pierwszy jest całkowicie przyporządkowany¹².

W wypadku życia społecznego mamy do czynienia z relacją transcendentálną, tkwiącą jako w swym fundamencie w społecznej naturze człowieka. Specyfika tego odniesienia polega na tym, że nie podobna zrozumieć w pełni człowieka bez jego relacji do innych ludzi. Stwierdzenie to, niewątpliwie ważne, nie informuje jednak na temat mechanizmu tego odniesienia, niewiele mówi na temat ontycznych racji uzasadniających relację transcendentálną, wskazuje jedynie, gdzie tej racji należy szukać¹³.

Wskazanie ontycznych racji uzasadniających społeczną relację transcendentálną będzie równoznaczne ze wskazaniem istotnej przyczyny życia społecznego.

Często wskazuje się na wspólność natury ludzkiej, jako na istotną przyczynę życia społecznego¹⁴. Jest faktem bezspornym, iż człowiek jako „monolit złożony z ciała i z duszy”¹⁵ nie stanowi gatunku dla siebie. Materialno-duchowa natura jest wszystkim ludziom wspólna. Wprawdzie materia, jako zasada ujednostkowania, indywidualizuje poszczególnych ludzi¹⁶; jednakże wspólność natury, która decyduje o przynależności do jednego gatunku, każe czuć się ludziom czymś jednym i łączy ich tym samym w pewnego rodzaju całość¹⁷. Mimo to, wspólność natury nie tworzy jeszcze społeczności. Sama wspólność natury jako cecha trwała, odnosi się raczej do porządku statycznego, a nie do dynamicznego, w którym szukać należy ontycznych początków życia społecznego¹⁸. Nie jest więc wspólność natury przyczyną życia społecznego w sensie czynnika, który by to życie konstytuował. Niemniej jednak, wspólność natury stanowi bytową predyspozycję dla życia społecznego¹⁹. Same zaś bytowe

¹² A. M. Krąpiec, j. w.

¹³ Istnieje bowiem cały szereg relacji transcendentálnych, jej najrozmaitsze postaci zależą zawsze od podstaw ontycznych, a nie od podmiotu czy kresu relacji.

¹⁴ Chodzi tu oczywiście o ujęcia wychodzące z założeń filozofii chrześcijańskiej. Pomija się tu indywidualistyczne i kolektywistyczne uzasadnienia istoty życia społecznego.

¹⁵ Por. Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku*, oprac. S. Świeżawski, Poznań 1956, s. 9.

¹⁶ Podstawę ujednostkowania stanowi materia ilościowa — „materia quantitate signata”, która w przeciwieństwie do materii pierwszej nie należy do istoty człowieka, gdyż w przeciwnym razie nie mogłaby stanowić zasady ujednostkowania. Por. S. Świeżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, Przegląd Filozoficzny XLIV (1948) 131 n.

¹⁷ J. Majka, *Spółeczna natura człowieka a istota społeczeństwa*, Roczniki teologiczno-kanoniczne 1—2 (1959) 285.

¹⁸ A. F. U t z, *Freiheit und Bindung des Eigentums*, Heidelberg 1949, s. 60.

¹⁹ A. F. U t z, j. w.

predyspozycje nie pociągają za sobą konieczności wejścia w stosunki społeczne, wskazują jedynie na ich potrzebę i konieczność. Nie mówią natomiast, na czym to życie polega, gdyż nie oświetlają w pełni społecznej natury człowieka²⁰.

Z gatunkową tożsamością łączy się ten sam sposób działania i osiągnięcia doskonałości. Podobieństwo sposobu działania i zaspakajania potrzeb naturalnych, mimo, iż wprowadza nas w porządek dynamiczny, również nie może zostać uznane za przyczynę konstytutywną życia społecznego. Także zwierzęta są przecież indywiduami tego samego gatunku. Uspasabia je to do życia w gromadzie; tworzą one nawet gromady przejawiające wszelkie cechy organizacji²¹. A jednak nie można mówić, że wśród zwierząt istnieje życie społeczne. Określenie „społeczność zwierząt” jest terminem używanym analogicznie i to w sensie analogii metaforycznej, a nie w znaczeniu analogii proporcjonalności właściwej. Nie należy jednak lekceważyć podobieństwa sposobów działania i zaspakajania potrzeb u zwierząt dla wyjaśniania istoty ludzkiego uspołecznienia; stanowią one bowiem jedną z wielu podstaw życia społecznego²².

Z tych samych powodów należy podważyć próbę uzasadniania istoty życia społecznego niewystarczalnością pojedynczej osoby ludzkiej w realizowaniu swej osobowej doskonałości i wynikającą stąd faktyczną zależność jednego człowieka od drugiego. Upatrywanie przyczyn życia społecznego w międzyludzkiej zależności byłoby przesunięciem toku rozumowania w niewłaściwym kierunku. Racją uzasadniającą życie społeczne nie może być przecież ani materialna, ani nawet duchowa niewystarczalność ludzkiej natury. Byłoby to negatywne ujęcie życia społecznego. Słusznie wydaje się zauważać A. F. Utz, iż zapotrzebowanie na pomoc drugiego człowieka należy do tzw. „niższej warstwy ludzkiego uspołecznienia”²³. Wynika ono z ograniczenia ludzkiej natury. Przyczyną ludzkiej ograniczoności jest materia. Materialna sfera życia ludzkiego nie może zaś stanowić adekwatnego uzasadnienia potrzeby życia społecznego, na co wskazywał już Arystoteles²⁴. Życie społeczne ma z istoty swej charakter duchowy. Gdyby przyjąć, iż racji uzasadniających życie społeczne szukać należy w ograniczoności natury ludzkiej, mielibyśmy do czynienia z błędem skrajnego eudajmonizmu²⁵. Stwierdzenie to nie zamierza podważać faktycznej ograniczoności ludzkiej natury, szukającej uzupełnienia w życiu społecznym. Byłby to z kolei błąd nieuprawnionej idealizacji natury ludzkiej, któremu uległ swego czasu J. J. Rousseau. Wzajemne uzależnienie, jakie stwierdza się wśród osób ludzkich znajdujących się w tej samej relacji bytowej, jest wprawdzie motywuem skłaniającym te osoby do wejścia z innymi osobami w stosunki społeczne, by razem z nimi współdziałać w urzeczywistnieniu osobowej potencjalności, nie jest to jednak motyw ani wystarczająco silny, ani bynajmniej nie jedyny, by móc wywołać działanie społeczne. Z tego też

²⁰ M. E. Healy, *Society and social change in the writings of St. Thomas*, Washington 1948, s. 32 nn.

²¹ Por. J. Dembowski, *Psychologia zwierząt*, Warszawa 1946, rozdz. 10 i 11

²² J. Majka dz. cyt. s. 285.

²³ A. F. Utz, dz. cyt., s. 61

²⁴ P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 32.

²⁵ A. F. Utz, dz. cyt., s. 61.

względem międzyludzką zależność w realizowaniu osobowej doskonałości uznac należy jedynie za jedną z wielu podstaw życia społecznego²⁶.

Wydaje się, że nie spełnia roli przyczyny życia społecznego wspólna wszystkim członkom społeczeństwa treść intencjonalna, będąca ich wspólnym przedmiotem poznania. Samo poznanie celu nie tworzy jeszcze społeczności. Tworzy ją dopiero dążenie osób ludzkich do wspólnego celu²⁷.

Skoro więc ani wspólność natury, ani podobieństwo sposobów działania, ani wzajemna zależność, ani wreszcie sama wspólna treść intencjonalna nie konstytuują życia społecznego w sensie właściwej jego przyczyny, powstaje pytanie czy istnieje taka wartość, która byłaby w stanie uruchomić łańcuch transcendentalnych relacji społecznych i ukonstytuować tym samym życie społeczne?

Odnalezienie takiej wartości domaga się przejścia z porządku ontologicznego do porządku etycznego. Nie sposób bowiem wytłumaczyć adekwatnie życia społecznego jedynie na płaszczyźnie ontologicznej²⁸. Ontologia ujmując w zasadzie życie społeczne w postaci relacji kategorialnej. Dochodzi wprawdzie do samych podstaw tej relacji, podstawy te dostrzega jednak zawsze w człowieku, tzn. w strukturze ludzkiego bytu, w jego konstytutywnych elementach. Z tego też względu ontologia nie jest w stanie wytłumaczyć życia społecznego jako relacji transcendentalnej. W oparciu o analizę elementów konstytutywnych ludzkiego indywiduum ontologia stwierdza wprawdzie pewien finalizm. Jest to jednak finalizm ontyczny, polegający jedynie na odniesieniu do celu. Finalizm ontyczny nie jest jednak w stanie uzasadnić przyczynowo życia społecznego. Poznanie i skierowanie do celu nie powoduje jeszcze wejścia w stosunki społeczne. Jedynie finalizm etyczny, polegający na dążeniu do celu, potrafi sprostać temu zadaniu²⁹.

Życie społeczne powstaje w wyniku dążenia wielu osób ludzkich do jednej, wspólnej im wszystkim, wartości³⁰.

Wartością tą jest dobro wspólne. Natura tego dobra jest tego rodzaju, iż jako wartość najwyższa w porządku przyrodzonym, jest ona przedmiotem dążeń wszystkich osób tworzących społeczeństwo. Istotną treścią tego dobra jest przeciwieństwo doskonałość osobowa wszystkich członków spo-

²⁶ A. F. Utz, *Sozialethik*, t. 1, s. 39.

²⁷ Por. St. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, Paris 1964, s. 178 n., por. także J. Turowski, *Człowiek a społeczeństwo*, *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 2 (1958) 11.

²⁸ E. E. Nawroth, *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, Sammlung Politeia t. XIV, Heidelberg 1962, s. 250.

²⁹ A. F. Utz, *Zwei Fragen: Was heisst sozial? Und was ist sozial?*, *Die Neue Ordnung* 9 (1955) 266 nn.

³⁰ Pojęcie wartości i pojęcie dobra, a także pojęcie celu stoją blisko siebie — są one pojęciami bliskoznacznymi. Niemniej jednak „pojęcie wartości jest czymś bardziej podstawowym niż pojęcie celu, odsłania głębszą perspektywę, wskazuje na źródło i rację dążeń, a więc i celu. Wartość jest właśnie tym, co sprawia, że przedmioty zasługują na to, by być cenione i pożądane”. St. Olejnik, *Eudajmonizm. Studium nad podstawami etyki*, Lublin 1958 s. 171.

Wartość jest zatem właściwością, dzięki której dane dobro jest cenione i pożądane. Właściwością tej człowiek nie stwarza. Tkwi ona w rzeczy. Człowiek jedynie odkrywa wartości, które tkwią wewnątrz w bycie. Mają więc one charakter realny. Por. P. Siwek, *Le problème du la valeur*, *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie*, XI: La valeur, Paris 1937, s. 97.

łączeństwa. Fakt ten sprawia, iż osoby ludzkie, chcąc zrealizować swe własne dobra, muszą dążyć do dobra wspólnego, gdyż inaczej nie zrealizują się jako osoby. Są one więc transcendentalnie³¹ skierowane do dobra wspólnego, jako do wartości ponadindywidualnej. Ta transcendentalna relacja do dobra wspólnego jest tym samym podstawą relacji transcendentalnych między wszystkimi osobami tworzącymi społeczność. Wynika to z natury dobra wspólnego, które chociaż jest wartością ponadindywidualną, jest jednak całością wirtualną, obejmującą dobra indywidualne wszystkich osób wchodzących w skład społeczeństwa³².

Bezpośrednią podstawą tego odniesienia nie jest jednak stwierdzenie przez rozum przynależności do tego samego gatunku i faktu wzajemnego uzależnienia między członkami społeczeństwa. Niewątpliwie należy sięgnąć w poszukiwaniu przyczyn ludzkiego uspołecznienia do władz duchowych człowieka, do analizy aktów rozumu i woli. Samo poznanie jest przecież pierwszą logicznie czynnością społeczną³³. W wypadku tej specyficznej relacji, jaką jest życie społeczne, nie wystarczy jednak poprzestać na rozpatrywaniu jednego kresu tej relacji; trzeba sięgnąć także do drugiego kresu, którym jest dobro wspólne. Dopiero łączna analiza obydwu kresów tej relacji transcendentальной prowadzić może do ustalenia obiektywnych przyczyn życia społecznego.

Człowiek jako istota rozumna posiada zdolność poznania rzeczywistości. Należy jednak zwrócić uwagę na pewną specyfikę ludzkiego poznania. Procesowi poznania ludzkiego towarzyszy nieodłącznie proces wartościowania. Wprawdzie akt poznania nie jest tożsamy z aktem wartościowania³⁴, jednakże jedność psychiki ludzkiej sprawia, iż obydwa te akty są ze sobą integralnie związane i przenikają się wzajemnie w jednym podmiocie³⁵. Człowiek nie tylko poznaje daną rzecz, ale równocześnie widzi ją w kategoriach dobra lub zła. W ślad za tym idą akty wolitywno-emocjonalne, kierowane sądem rozumu praktycznego — sumieniem³⁶. Ze zaś ludzkiemu poznaniu towarzyszy moralny sąd wartościujący, świadczy o tym fakt, iż w miarę wzrostu poznania, wzrasta moralna odpowiedzialność. Odpowiedzialność zaś uzasadniona jest tylko wtedy, gdy opiera się na etycznym sądzie wartościującym. Bez tego sądu nie może być mowy o odpowiedzialności³⁷.

Dzięki równoczesności aktów poznania i wartościowania człowiek nie tylko poznaje stan faktyczny, ale — w oparciu o ten stan faktyczny —

³¹ Chodzi tu oczywiście o tomistyczne, a nie kantystyczne rozumienie terminu „transcendentalny”. Por. W. Bruger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1953, hasło: „transzendental”.

³² Dobro społeczne, bonum commune, jest bowiem reprezentantem dobra konkretnych osób ludzkich i dobra te zawiera w sobie”. St. Jarocki, dz. cyt., s. 297.

³³ A. F. Utz, *Freiheit und Bindung des Eigentums*, s. 63 nn.

³⁴ A. M. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 612.

³⁵ E. Coreth, *Ethik*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, Freiburg i. Br. 1955.

³⁶ G. Weigand, *Die Berechtigung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften*, Berlin 1960, s. 51. Por. także: H. Albert, *Das Wertproblem in den Sozialwissenschaften*, „Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik” 94 (1958) 335—340.

³⁷ Por. K. Algermissen, *Gewissen und Gewissensverantwortung im privaten und öffentlichen Leben*, Recklingshausen 1946 s. 15. Por. także: M. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft*, *Universitätsreden*, Heft 7, Frankfurt a. M. 1952 s. 16.

poznaje także „stan idealny”³⁸, tzn. poznaje nie tylko jak faktycznie jest, lecz także jak być powinno³⁹. Przedmiot ludzkiego poznania jawi się więc przed podmiotem poznającym nie tylko jako byt (prawda) ale równocześnie jako „system reguł i norm”⁴⁰.

Dobro wspólne poznaje człowiek jako ideał. Ideał ten poznawany bywa nie jako coś dowolnego, do czego można, choć niekoniecznie trzeba dążyć, lecz jako nakaz etyczny⁴¹.

Przedmiotem tego nakazu jest doskonałość osobowa wszystkich członków społeczeństwa. Ponieważ zaś doskonałość ta osiągalna jest tylko przy pomocy zbiorowego wysiłku wszystkich uczestników życia społecznego, nakaz ten dotyczy także wspólnej realizacji tego dobra. Źródłem tego nakazu jest wola samego Stwórcy, by dzieło stworzenia, a także i społeczeństwo, odzwierciedlało Boże doskonałości⁴². Nakazu tego strzeże sankcja: jeśli człowiek nie będzie wносить wkładu w dobro wspólne — nie rozwinie się jako osoba⁴³. Nakaz ten jest odczytywalny z natury ludzkiej oraz z istniejącego porządku rzeczy, choć nie należy go z tym porządkiem utożsamiać⁴⁴.

To, iż dobro wspólne ma charakter nakazu etycznego, łatwiej można sobie uświadomić, jeśli się zważy, że dobro to znajduje się na linii realizacyjnej celu ostatecznego. Dążenie do celu ostatecznego, w którym człowiek znajduje swe najwyższe szczęście, jest jednocześnie pierwszym i najważniejszym obowiązkiem⁴⁵.

Jest więc dobro wspólne w porządku przyrodzonym najwyższą wartością człowieka. Najpełniejsze zaś dobro uszczęśliwiające człowieka jest jednocześnie wartością najgłębiej wiążącą⁴⁶. Podmiotem tego nakazu jest całe społeczeństwo. Ponieważ jednak społeczeństwo nie jest bytem substancjalnym, lecz składa się z bytów substancjalnych, tzn. z osób ludzkich, podmiotami tego nakazu są w konsekwencji osoby ludzkie⁴⁷. Niemniej jednak wiadomo, że realizacja tego nakazu przerasta zdolności poszczególnych osób, że w związku z tym dobro wspólne urzeczywistnione być może jedynie przy pomocy zbiorowego wysiłku. Płyne stąd wniosek, że nakaz ten dotyczy także zbiorowego sposobu realizacji dobra wspólnego. Jako zadany do zbiorowej realizacji nakaz etyczny, wiąże więc dobro wspólne w sumieniu wszystkich członków społeczeństwa.

³⁸ M. E. Schmitt, *Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts*, Heidelberg 1955 s. 22.

³⁹ C. Nink, *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, Freiburg i. Br. 1957 s. 76.

⁴⁰ C. Nink, *Zur Metaphysik des sittlich Guten*, Freiburg i. Br. 1955 s. 78.

⁴¹ Por. M. E. Schmitt, dz. cyt. s. 22.

⁴² J. Messner, *Das Gemeinwohl, Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*, Osnabrück 1962 s. 10.

⁴³ W tym kontekście należy chyba rozumieć powiedzenie Arystotelesa: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczającym... jest albo zwierzęciem, albo bogiem.” Arystoteles, *Polityka* w przekładzie L. Piotrowicza, Wrocław 1953 nr 1253 a.

⁴⁴ A. F. Utz, *Personalismus*, *De Neue Ordnung* 8. (1954) 272.

⁴⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicyzm i tomizm*, Lublin 1924 s. 20.

⁴⁶ Por. J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions de la philosophie morale*, Paris 1950 s. 96.

⁴⁷ „...bezpośredni nakaz życia społecznego jest nakazem osobowym.” J. Majka dz. cyt. s. 288.

Toteż tak rozumiane dobro wspólne zdolne jest uruchomić łańcuch relacji transcendentalnych.

Wszelkie zatem działanie społeczne ma swe źródło w transcendentalnym odniesieniu osób ludzkich do dobra wspólnego, a poprzez to dobro do wszystkich osób wchodzących w skład danej społeczności. Ponieważ zaś etyczny nakaz realizowania wspólnego dobra rozpoznany być może z natury ludzkiej i istniejącego porządku rzeczy, stanowić może dobro wspólne tym samym wspólną wszystkim członkom społeczeństwa treść intencjonalną. *

W wyniku transcendentalnego odniesienia osób ludzkich do dobra wspólnego staje się społeczeństwo jednością. Jest to jedność przyporządkowania, jedność porządku⁴⁸. Zważywszy zaś, że dobro wspólne jest całością analogiczną, tzn. całością obejmującą dobra indywidualne z właściwą im niepowtarzalnością, swoistością, z ich nieschematycznością i odrębnością, można powiedzieć, że społeczeństwo jest jednością porządku, polegającą na duchowej integracji osób w dobru wspólnym⁴⁹.

Im dojrzalsze jest społeczeństwo, im pełniejsze jest życie społeczne — tym głębsza jest integracja osób ludzkich w dobru wspólnym. Między dobrem wspólnym, o dobrami indywidualnymi zachodzi bowiem stosunek ścisłej korelacji: im bardziej realizowane bywa dobro wspólne, tym pełniejszy jest rozwój dóbr indywidualnych poszczególnych osób i odwrotnie. Można tu mówić o funkcjonowaniu zasady ścisłej korelacji między tymi dwoma rodzajami dóbr. Ustalenie powyższej zasady jest równoznaczne z ustaleniem samych podstaw porządku etycznego, a także i społecznego. Jeśli takiej korelacji nie ma, albo jeśli jest ona niemożliwa do zrealizowania, wówczas w jakiejś zasadniczej mierze nie jest możliwe życie etyczne ludzi, w każdym razie życie to nie jest zupełne, ale tylko częściowe. Oczywiście korelacja taka zachodzić może tylko pomiędzy prawdziwym dobrem wspólnym, a prawdziwym dobrem indywidualnym osoby ludzkiej. Ta podstawowa dla życia społecznoetycznego zasada korelacji ulega bowiem wówczas zachwianiu, gdy zamiast prawdziwego dobra osoba występuje dobro fałszywe, z jakim np. mamy do czynienia w indywidualizmie różnych odcieni, oraz gdy zamiast prawdziwego dobra wspólnego występuje fałszywe dobro wspólne, z jakim mamy do czynienia w różnych formach utylitaryzmu społecznego czy totalizmu przedmiotowego⁵⁰.

Jako zadany do zbiorowej realizacji ideał, jest dobro wspólne wartością społecznotwórczą, a tym samym przedspołeczną. Społeczność powstaje bowiem w wyniku odniesienia do dobra wspólnego, jako do już istniejącej wartości ponadindywidualnej. Dobro wspólne jest rzeczywistością dynamiczną. Skutkiem tego i społeczeństwo jest rzeczywistością, która ciągle się urzeczywistnia. Ta dynamika dobra wspólnego jest jed-

⁴⁸ Por. A. F. Utz, *Die Anwendung des Begriffes der Ganzheit auf die Gesellschaftslehre*, W: *Recht und Gerechtigkeit, Kommentar zur Bd. 18 der deutschen Thomasausgabe*, Salzburg 1953 s. 562.

⁴⁹ L. Berg, *Zum Begriff der Gleichheit*, W: *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft*, Wyd.: J. Höffner, A. Verdross, F. Vito, Innsbruck 1961 s. 416.

⁵⁰ Por. G. Lucini, *Il fine dello stato e sua funzione sussidiaria*, Pavia 1958 s. 21 nn.

nak zrozumiała w pełni dopiero wówczas, gdy dobro to pojmuje się jako ideał etyczny. Ideał w sensie ontologicznym posiada bowiem charakter statyczny, oznacza przecież zawsze pewien etap końcowy, pewien kres. Jako ideał etyczny, wyposażony w imperatyw moralny, angażuje dobro wspólne sferę dążeń i wolań człowieka⁵¹ i pobudza go do współdziałania z innymi ludźmi wokół realizacji tego dobra.

Ujęcie dobra wspólnego, które próbowałoby negować jego imperatyw moralny, nie jest w stanie uzasadnić odpowiedzialności członków społeczeństwa za realizację tego dobra. A przecież dobro wspólne o tyle jest wartością społecznotwórczą, o ile zdolne jest zaangażować odpowiedzialność tworzących społeczeństwo osób. Próby uzasadnienia odpowiedzialności członków społeczeństwa za realizację dobra wspólnego (w oparciu o naturę ludzką) na innej drodze niż przy pomocy imperatywu moralnego tego dobra, prowadzić muszą konsekwentnie do przyjęcia istnienia społecznotwórczego instynktu biologicznego; albo też do uznania za H. Bergsonem „*élan vital*” — czegoś w rodzaju „rozumnego instynktu”, zdolnego do wytworzenia społecznych przyzwyczajęń, które przyjąć mogą postać obowiązków społecznych, a nawet społecznego przymusu⁵².

Tak więc dobro wspólne, jako nakaz etyczny jest przyczyną, która konstytuuje i uzasadnia życie społeczne. Jest ono przyczyną i racją formalną społeczności⁵³. Jeśli się zaś zważy, iż przyczyna formalna wyznacza treść i jedność danego bytu⁵⁴, stwierdzić trzeba, iż społeczeństwo jest tym, czym jest, dzięki dobru wspólnemu.

Stwierdzenie to dotyczy każdej bez wyjątku społeczności, każdą bowiem społeczność określa jej własne dobro wspólne⁵⁵. Dotyczy to w szczególności państwa, jako najwyżej zorganizowanej społeczności naturalnej.

2. DOBRO WSPÓLNE JAKO CEL SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ.

Dobro wspólne jako przyczyna formalna ludzkiego uspołecznienia nie tylko uzasadnia potrzebę życia społecznego. Jest przecież właściwością przyczyny formalnej, że określa ona byt jako dany byt. Zawiera się zatem w przyczynie formalnej skierowanie bytu do określonego celu. Dopiero przez skierowanie do określonego celu byt staje się w pełni zrozumiały i w pełni uzasadniony. Tak więc dobro wspólne będąc przyczyną formalną życia społecznego, staje się tym samym jego przyczyną celową.

Staje się to zrozumiałe, gdy się zważy, że bez odniesienia do wspólne-

⁵¹ Chodzi tu o tzw. wyższą sferę dążeń i wolań, opartą na rozumnej woli ludzkiej, a nie o sferę dążeń i wolań bazującą na instynktach.

⁵² H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Gèneve 1945 s. 11 nn.

⁵³ S. Ramirez używa na określenie tej roli dobra wspólnego zamiennie terminów: „*causa formalis*” lub „*constitutivum formale*.” Por. S. Ramirez, *Doctrina politica de Santo Thomas*, Madrid 1951 s. 39 nn.

⁵⁴ A. M. Krąpiec, *Struktura bytu*, Lublin 1963 s. 236.

⁵⁵ Cz. Strzeszewski, *Hierarchia dóbr wspólnych a naturalna hierarchia społeczności*, Roczniki Filozoficzne Tow. Nauk. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Etyka) 2 (1966) 9

go celu nie może istnieć żadna społeczność. Tylko bowiem dążenie do wspólnego celu jest w stanie uruchomić system stosunków międzyludzkich, świadczących o faktycznej obecności życia społecznego.

Dobro wspólne pojmowane bywa przez osoby ludzkie jako najwyższa w porządku przyrodzonym wartość. W ramach tego dobra znajdują one przecież swą własną doskonałość. Jako wartość jest ono przedmiotem pożądania i dążenia tych osób. W solidarnym współdziałaniu wokół realizacji dobra wspólnego osoby ludzkie uzupełniają się wzajemnie. Wzbogacając swą własną doskonałość, doskonalszą czynią i samą społeczność⁵⁶.

Implikując postulat dążenia do doskonałości osobowej przy pomocy społecznych środków, dobro wspólne zawierać musi także wytyczne odnośnie do kierunku, w którym zmierzać ma życie społeczne, by to zadanie skutecznie osiągnąć. Kierunek taki ukazuje dobro wspólne dzięki zawartej w jego treści naturalnej idei państwa⁵⁷.

Nie chodzi tu oczywiście o utopijne wyobrażenia na temat państwa. Utopie konstruowane bywają dowolnie. Naturalna idea państwa natomiast jest ściśle uwarunkowana treścią dobra wspólnego. Podobnie zresztą jak dobro wspólne, czerpie ona swe ostateczne uzasadnienie z natury ludzkiej, z jej społecznego charakteru⁵⁸.

Natura ludzka działa racjonalnie. Skoro nastawiona jest na pełnię osobowego dobra, a dobro to osiągalne jest w zbiorowym wysiłku, konieczna jest zatem taka społeczność, która w sposób najbardziej adekwatny umożliwiłaby osiągnięcie tego dobra.

By człowiek mógł się rozwinąć jako osoba, musi przez pewien okres swego życia przebywać w rodzinie. Rodzina nie jest jednak w stanie zagwarantować człowiekowi pełni osobowego rozwoju, gdyż nie jest w stanie wytworzyć takiej sumy wartości duchowych i materialnych, która by pozwoliła na możliwie największy stopień rozwoju wszystkich doskonałości osobowych swych członków. Przekracza to możliwości nawet wielkiej rodziny patriarchalnej⁵⁹. Nie byłaby w stanie sprostać wymagom dobra wspólnego luźna symbioza istniejących obok siebie i niezależnych od siebie rodzin, wymieniających między sobą wytworzone wartości i dobra⁶⁰. Komunikacja duchowych i materialnych wartości, by skutecznie przyczyniać się mogła do pełni osobowego rozwoju człowieka, musi być czymś trwałym i uporządkowanym. Zakłada zatem dobro wspólne potrzebę istnienia społeczności szerszej, o określonym porządku⁶¹. Porządek ten musi mieć charakter trwały, ponadindywidualny i ponadrodzinny; oparty zaś być musi na innym, wyższym autorytecie, niż autorytet ojca rodziny czy naczelnika rodu⁶².

⁵⁶ A. F. Utz, *Sozialethik*, t. 1 s. 177

⁵⁷ A. F. Utz, dz. cyt. s. 85

⁵⁸ W. Walter, *Die sozialethische Definition der Demokratie*, Freiburg 1962 s. 5

⁵⁹ H. Romen, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn 1935 s. 124

⁶⁰ Z tego też względu, zdaniem Messnera, nie jest adekwatną dla realizacji dobra wspólnego społeczność narodowa, nie będąca równocześnie państwem. J. Messner, *Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck, Wien, München 1960 s. 573, 631.

⁶¹ A. F. Utz, *Probleme des Naturrechts in der positiven Rechtsbildung*, Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 2—3 (1962) 176 n.

⁶² Por. H. Romen, dz. cyt. s. 108.

Taką zaś społecznością ponadrodzinną, bazującą na określonym porządku normatywnym, gwarantującą trwałą i sprawną komunikację wartości duchowych i materialnych jest niewątpliwie państwo.

Zawierająca się w dobru wspólnym naturalna idea państwa nie jest bynajmniej wyobrażeniem konkretnego państwa. Trudno byłoby doszukiwać się w niej szczegółowych wskazań realizacyjnych. Pojmować ją należy jako zarysowany w dobru wspólnym ideał społeczności państwowej⁶³, jako wartości, do której urzeczywistnienia każde konkretnie istniejące państwo powinno zmierzać.

Naturalna idea państwa nie różni się w swej istocie od dobra wspólnego; zawiera się przeciwieństwo w nim i z niego czerpie całą swą treść. Jako ideał społeczności najbardziej adekwatnej dla realizacji pełni ludzkiej doskonałości osobowej, oddaje ona istotę dobra wspólnego państwa. Podobnie jak dobro wspólne, posiada naturalna idea państwa charakter odczytanego z natury ludzkiej nakazu moralnego. Treścią tego nakazu jest obowiązek dążenia do takiego porządku społecznego, który możliwie najdoskonalej realizowałby dobro wspólne.

Naturalna skłonność człowieka do życia społecznego jest zawsze dążeniem do społeczności państwowej. Należy jednak pamiętać, że człowiek dlatego dąży do społeczności państwowej, gdyż zmierza do wspólnego dobra jako do swej najwyższej wartości, a nie odwrotnie. Stąd wszelkiego rodzaju totalizmy społeczno-polityczne są sprzeczne z naturą ludzką. Państwo zatem już w swym naturalnym pierwowzorze jawi się jako środek do celu. Celem zaś jest dobro wspólne, występujące w postaci naturalnej idei państwa⁶⁴. Z analizy treści naturalnej idei państwa wynika jednak, że państwo jest środkiem naturalnie koniecznym a więc nieodzownym. Odrzucenie zatem państwa jako koniecznej formy ludzkiego uspołecznienia oznacza rozminięcie się z naturą ludzką⁶⁵.

Jako środek naturalnie konieczny jest państwo przyporządkowane swemu celowi. To naturalne przyporządkowanie państwa dobru wspólnemu sprawia, że jest ono tylko w pełni zrozumiałe wówczas, gdy się je pojmuje w aspekcie tego celu. Dobro wspólne, jako cel państwa, jest wartością etyczną. W hierarchii wartości, etyczne wartości zajmują miejsce najwyższe⁶⁶. Tę wysoką rangę zawdzięczają wartości etyczne swemu powiązaniu z wartością bezwzględnie najwyższą, jaką jest wartość „*sacrum*”⁶⁷. Dzięki temu dobro wspólne, jako cel państwa nie koli-

⁶³ Por. A. F. U t z, *Sozialethik*, t. 1 s. 85.

⁶⁴ „Die Staatsidee ist in der Staatsphilosophie dasjenige, was in der Ethik das Ziel der Handlung ist.” W. Walter, dz. cyt. s. 9

⁶⁵ Podkreślić wypada, że natura ludzka warunkuje istnienie państwa, nie dlatego że została osłabiona w wyniku pierwotnej winy. J. Maritain słusznie zdaje się utrzymywać, że nie tylko ograniczoność ludzkiej natury postuluje istnienie państwa, lecz również naturalny pęd ludzkiej natury do doskonałości, co zdaniem tego autora świadczy o wielkości ludzkiej natury. Por. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris 1947 s. 11.

Naturalny charakter państwa negowany bywa przez anarchistów, a także przez niektórych myślicieli chrześcijańskich. Tak np. neguje naturalny charakter państwa znany biskup ewangelicki O. Dibelius, *Grenzen des Staates*, Tübingen 1949 s. 21. Stanowisko to podziela również inny teolog ewangelicki E. Fuchs, *Christliche und Marxistische Ethik*, t. 2, Leipzig 1959 s. 52.

⁶⁶ St. Olejnik, dz. cyt. s. 184—86.

⁶⁷ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*.

duże wcale z celem ostatecznym człowieka. Kolizji takiej być nie może, jeśli się zwróci uwagę na fakt, że doskonalenie osoby ludzkiej jest przyczyną powstania państwa.

Etyczny charakter dobra wspólnego nadaje również państwu cechę moralną. Ze względu więc na cel należy państwo pojmować jako strukturę moralną. Jest ono także wartością etyczną, chociaż innego nieco rzędu, niż samo dobro wspólne; państwo jest bowiem instrumentalną wartością etyczną. Podkreślenie instrumentalnego charakteru państwa pozwala uniknąć niebezpieczeństwa fetysyzacji godności instytucji państwa.

Ścisłe powiązanie państwa z dobrem wspólnym sprawia, że w adekwatnej definicji tej społeczności nie może zabraknąć dobra wspólnego, implikującego naturalną ideę państwa⁶⁸. Naturalna idea państwa nie jest wprawdzie, jak już na to wskazano, równoznaczna z określeniem państwa. Niemniej jednak stanowi ona integralny składnik pojęcia państwa. Stąd też konieczna jest jej obecność w definicji społeczności państwowej.

Adekwatna definicja jakiejkolwiek społeczności powinna ujmować tę społeczność w aspekcie jej celu⁶⁹. Nieprzestrzeganie tego założenia metodologicznego prowadzić musi do fragmentarycznych określeń, utrudniających całościowe spojrzenie na określoną społeczność. Niebezpieczeństwo to istnieje szczególnie odnośnie do definiowania państwa. Nierzadko spotyka się określenia państwa w aspekcie jednej tylko lub kilku zaledwie jego funkcji. Tego rodzaju definicje nie mogą pretendować do adekwatnego określenia państwa. Są to po prostu definicje określonych funkcji państwa, a nie samej istoty państwa.

Rzecz jasna, że skoro dobro wspólne jest wartością etyczną, najgłębszą definicję państwa podać może etyka. Jedynie bowiem tej nauce właściwe są narzędzia poznawcze, które zdolne są uchwycić moralny nakaz dążenia do społeczności państwowej⁷⁰.

Nie dają pełnego obrazu państwa tak często spotykane definicje pozytywnoprawne, nie respektujące prawa naturalnego. Klasycznym przykładem są tu definicje wywodzące się z inspiracji kelsenizmu. W ujęciu tego kierunku państwo jest systemem norm pozytywnoprawnych, regulujących swą mocą obowiązującą współzycie ludzi na określonym terytorium⁷¹. Określenie to sugeruje, że o istocie państwa nie decydują w pierwszym rzędzie ludzie, ich dobro ani też władza społeczna czy terytorium, lecz system norm prawa pozytywnego. Nietrudno zauważyć, iż w ujęciu tym państwo ma charakter abstrakcyjny. Opiera się bowiem na bycie idealnym, jakim według samego Kelsena jest system norm pozytywnoprawnych⁷². Gdyby nawet przyjąć realny charakter bytowy prawa pozytywnego, nie można by jeszcze wówczas utożsamiać państwa z prawem. Szukać by trzeba źródła tego prawa i to nie bezpośredniego lecz

Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Halle a. d. S. 1921 s. 109.

⁶⁸ W. Walter, dz. cyt. s. 10.

⁶⁹ Na potrzebę definiowania społeczności w aspekcie ich celu wskazywał już Tomasz z Akwinu: „Societates specificantur a fine.” *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 3

⁷⁰ W. Walter, dz. cyt. s. 18.

⁷¹ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig und Wien 1943 s. 117

⁷² H. Kelsen, j. w.

ostatecznego, którym w porządku przyrodzonym jest dobro wspólne, jako racja uzasadniająca potrzebę społeczności państwowej.

Również czysto socjologiczne definicje państwa nie oddają w pełni istoty społeczności państwowej. Ujmują one państwo jako zbiór jednostek ludzkich; jako wielość różnorodnych stosunków, czynności i instytucji społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem stosunków zależności i podporządkowania⁷³. Socjolog, w oparciu o obserwowany przez siebie konkretny społeczny, dochodzi do pewnych uogólnień, jak np. że władza w społeczności państwowej jest czymś koniecznym, że prawo powinno się odznaczać mocą obowiązującą; dochodzi nawet do stwierdzenia jedności społeczności państwowej. Jedność tę jednak uzasadnia przez odwoływanie się do świadomości obywateli lub też wyprowadza ją z faktu istnienia władzy społecznej. Toteż dla socjologa państwo jest związkiem ludzi żyjących na określonym terytorium, których łączy świadomość przynależności do suwerennej społeczności posiadającej możliwie najszerze cele doczesne⁷⁴.

Czysto socjologiczne określenia państwa dotyczą zaledwie zewnętrznej, objawowej strony społeczności państwowej. Taka jest zresztą metoda tej nauki. Dlatego też uzasadnienie, sięgające najgłębszych przyczyn i celu państwa, przerasta metodyczne możliwości socjologii. Chociaż dla socjologa dostępny jest finalizm przejawiający się we współżyciu członków społeczności państwowej, to jednak ostateczne jego wytłumaczenie nie leży w granicach jego narzędzi poznawczych⁷⁵.

Udać się trzeba zatem do etyki, która rację i cel społeczności państwowej upatruje w dobru wspólnym. Bez dobra wspólnego społeczność państwowa nie mogłaby przecież ani istnieć ani działać.

Obok zatem czynnika terytorialnego, obok systemu norm i faktycznie działającej władzy⁷⁶, które to elementy same z siebie nie tworzą jeszcze państwa, uwzględnić trzeba w definicji państwa dobro wspólne jako jego cel.

Ponieważ zaś ani definicje pozytywnoprawne państwa, ani definicje państwa skonstruowane w oparciu o założenia „socjologii czystej” nie ujmują istotnego celu państwa, można je uznać co najwyżej za definicje formalne, a nie realne.

Definiując zatem państwo z punktu widzenia jego istotnego celu stwierdzić należy, że jest ono zjednoczeniem ludzi, którzy dzięki możliwie najszerzej zorganizowanemu współdziałaniu zmierzają do osiągnięcia dobra wspólnego. Ponieważ zaś tego rodzaju kooperacja społeczna przebiegać może skutecznie jedynie na określonym terytorium, stąd integralna definicja państwa nie może pominąć czynnika terytorialnego. Jeśli ponadto

⁷³ L. von Wiese, *Soziologie, Geschichte und Hauptprobleme*. Sammlung Götsche. Bd. 101, Berlin 1954 s. 14. Por. także M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, t. 1 Tübingen 1947 s. 6.

⁷⁴ Por. H. Nawiasky, *Allgemeine Staatslehre* t. 1, cz. I, Köln 1945 s. 45.

⁷⁵ W. Walter, dz. cyt. s. 17 i 18.

⁷⁶ Faktycznie wykonywana władza wcale nie świadczy o istnieniu społeczności we właściwym tego słowa znaczeniu. Wiadomo przecież, że władza kolonizatora nad ludnością autochtoniczną wcale jeszcze nie tworzy „prywatnego państwa”, banda korsarska żyjąca na określonym terytorium nie jest wcale państwem, choć zrealizowane zostały podstawowe zdawałoby się elementy społeczności państwowej: terytorium, system norm, faktycznie wykonywana władza.

„możliwie najszerzej zorganizowane współdziałanie” zastąpimy przez wskazanie na władzę społeczną, jako na jego przyczynę, wówczas integralna definicja państwa brzmieć będzie następująco: państwo jest najszerzej zorganizowanym zjednoczeniem ludzi na określonym terytorium, których zgodnie z wynikającymi z ludzkiej natury normami skutecznie zobowiązano do współdziałania wokół realizacji najwyższej wartości społecznej, jaką jest dobro wspólne⁷⁷.

3. DOBRO WSPÓLNE PODSTAWOWĄ NORMĄ MORALNOPRAWNĄ SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ

Przytoczona wyżej definicja pozwala zauważyć, iż państwo jest rzeczywistością teleologiczną. Istnieje ono dla celu, którym jest dobro wspólne, implikujące naturalną ideę państwa. Porządek teleologiczny w społeczności państwowej bazuje na silnych podstawach aksjologicznych. Dobro wspólne jest przecież wartością i to w porządku przyrodzonym wartością najwyższą.

Tego rodzaju porządek teleologiczny jest zawsze porządkiem normatywnym⁷⁸. Cel będący równocześnie wartością nie tylko angażuje sferę dążeń człowieka, lecz wyznacza pewne wytyczne odnoszące się do jego realizacji. Innymi słowy: cel normuje działanie ludzkie. Działaniem celowym jest więc postępowanie zgodne z wymogami celu. Wymagania te nie determinują wprowadzie ludzkiej woli; odznaczają się one jednak pewną ambiwalencją, polegającą na tym, że działanie celowe, chociaż z jednej strony jest autonomiczne, to jednak z drugiej strony jawi się jako heteronomiczne; cel ukazuje bowiem swoistą konieczność wyboru takiego a nie innego sposobu czy rodzaju działania.

Toteż w dobru wspólnym, jako w celu społeczności państwowej, zawarty jest moralny imperatyw realizacji tego dobra, nakładający na poszczególnych obywateli obowiązek włączenia się w proces jego urzeczywistnienia pod groźbą osobowego niedorozwoju. Posiada więc dobro wspólne charakter normatywny, co z kolei przesądza o normatywności porządku państwowego.

Aczkolwiek normatywny charakter dobra wspólnego nie bywa na terenie chrześcijańskiej filozofii społecznej podważany, to jednak rodzi się w związku z normatywnością wspólnego dobra pytanie, czy posiada ono jedynie cechy normatywne czy też jest wprost normą postępowania.

Odczytane z natury ludzkiej dobro wspólne należy niewątpliwie do porządku prawnonaturalnego; uwarunkowane jest przecież potrzebą rozwoju i doskonalenia się natury ludzkiej w ramach życia społecznego.

Ażeby jednak jakieś prawo mogło obowiązywać, musi przyjąć postać normy, tj. sądu, który wskazuje na wartość i na obowiązek dążenia do osiągnięcia tej wartości pod określonymi warunkami. W wypadku prawa

⁷⁷ Podobnie definiuje państwo J. Messner: „Der Staat ist die mit höchster Herrschaftsgewalt ausgestattete Gemeinschaft eines auf bestimmten Gebiete säschaften Volkes zur allseitigen Begründung seines Gemeinwohls.” dz. cyt. s. 633.

⁷⁸ Por. J. Messner, dz. cyt. s. 666.

naturalnego bezpośrednim czynnikiem normotwórczym jest rozum naturalny, który w oparciu o treści zawarte w naturze ludzkiej i w naturze rzeczy, czyli w oparciu o warunki, w jakich tej naturze hic et nunc wypadło istnieć i rozwijać się, ustala, co wartościowe, co obowiązujące i co zobowiązane.

Wprawdzie rozum, jako czynnik normotwórczy, niczego do poznawanej rzeczy nie dodaje. Wyrażona przezeń norma czerpie bowiem całe swe uzasadnienie z treści prawa naturalnego. Rozum nie tworzy nawet powinności wyrażonej w normie. Zadanie rozumu naturalnego polega w tym wypadku na poznaniu elementów normatywnych w ujmowanej przezeń treści bytowej i wyrażeniu ich w formie sądu obligatoryjnego⁷⁹.

Dobro wspólne, jako cel społeczności państwowej, jawi się przed rozumem naturalnym jako ideał, który w ramach państwa należy urzeczywistnić. W oparciu o treść tego ideału formułuje rozum praktyczny sąd, wyrażający obowiązek postępowania zgodnego z wymogami dobra wspólnego, rozpoznanego jako najwyższa wartość w społeczności państwowej. Tak sformułowana norma czerpie całą swą treść z natury wspólnego dobra. Odczytany z natury ludzkiej i sformułowany przez naturalny rozum nakaz etyczny realizowania dobra wspólnego, jako najwyższej wartości społecznej w państwie, uznać należy za podstawową zasadę prawa naturalnego dotyczącą społeczności państwowej⁸⁰.

Zasada dobra wspólnego pokrywa się w swej treści z synderesą, tzn. z pramoralnym poznaniem, wyrażającym się w postaci zasady „należy czynić dobro”⁸¹. Synderesa, na której zasadza się każdy czyn moralny, odnosi się także do życia społecznego. W odniesieniu więc do tego życia brzmi ona: „należy czynić dobro społecznie”. Dlatego też słusznie zauważa Lachance, iż pierwszą normą prawa naturalnego nie jest sam Stwórca, lecz dobro wspólne ludzkiej natury, realizowane zawsze społecznie — „*bonum in communi*”⁸².

Należy jednak zauważyć, iż dobro wspólne nie jest tożsame z zasadą dobra wspólnego. Ta ostatnia jest sądem rozumu naturalnego. Dobro wspólne natomiast istnieje w porządku ontycznym, który jest bardziej pierwotny, niż porządek poznawczy. Nie oznacza to, by zasada dobra wspólnego była tworem fikcyjnym. Swą „zasadność” opiera ona na normatywności dobra wspólnego, z którego istoty wynika już przecież, co z nim jest zgodne, a co z nim nie zgodne. Podobnie jak każdy byt, jawi się dobro wspólne przed rozumem naturalnym jako „system reguł i norm”⁸³. Nie wolno więc zapominać, że owe reguły i normy osadzone są w bycie, a nie w umyśle poznającym⁸⁴.

⁷⁹ Por. J. Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin, 1960, s. 190 n.; tegoż autora: *Teoria zdań normatywnych*, *Studia logica* 1 (1964) 5.

⁸⁰ Społeczną zasadę prawa naturalnego określa M. E. Schmitt jako: „...das in der universalen Wesenheit des Menschen gegeben und aus ihr erkenntnismässig ableitbare und von der menschlichen Vernunft naturhaft ausgesprochene, für die sämtlichen zwischenmenschlichen Beziehungen geltende, die ganze Gesellschaft bindende Soll.” dz. cyt. s. 52.

⁸¹ A. M. Krapiec, *Dlaczego zło*, Kraków 1961 s. 129.

⁸² L. Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris 1959 s. 115.

⁸³ C. Nink, dz. cyt. s. 77; także: J. Fellermeier, *Abriss der katholischen Gesellschaftslehre*, Freiburg i. Br. 1956 s. 69.

⁸⁴ Każdy byt, stwierdza J. Kalinowski „naładowany jest pierwiastkiem normatywnym.” por. *Teoria poznania praktycznego*, s. 92.

Różnica między dobrem a sformułowaną przez rozum normą jest co do treści bardzo subtelna; bo przecież między regułami ideału i regułami obowiązku nie da się wytyczyć ostrej granicy. Różnica ta pojawia się zresztą tylko wówczas, gdy ujmujemy dobro wspólne w kategoriach celu. A przecież wolno też rozpatrywać dobro wspólne w jego relacji do prawa wiecznego, a więc także w relacji do władzy przedspołecznej, która to prawo konstytuuje. Pod tym kątem rozważane, jest dobro wspólne normą ustanowioną przez Najwyższego Prawodawcę, który ustanawiając dobro wspólne ukonstytuował tym samym życie społeczne. Jest zatem dobro normą podstawową każdej społeczności, a przez zawartą w niej naturalną ideę państwa jest zaś szczególnie podstawową normą społeczności państwowej⁸⁵. Z niej dopiero jako z normy naczelnej, czerpią swą normatywność inne naturalne zasady społeczne⁸⁶.

Spór zatem o to, czy dobro wspólne posiada jedynie charakter normatywny, czy też jest normą, wydaje się być czymś pozornym. Obydwa ujęcia są uprawnione. Ujmują bowiem tę samą rzeczywistość pod innym nieco kątem widzenia⁸⁷.

Dobro wspólne jest zarówno normą moralną, jak i normą prawną. W odniesieniu bowiem do pierwszego prawodawcy, tzn. w porządku wertykalnym, nie ma różnicy między nakazami prawa i moralności. Różnica taka zachodzić jednak może w porządku horyzontalnym, tzn. w płaszczyźnie międzyludzkich stosunków. Stąd potrzeba prawa stanowionego dla zagwarantowania ładu społecznego w państwie. Potrzeba taka nasuwa się zwłaszcza we współczesnym państwie, pod względem ideologicznym tak mocno zróżnicowanym.

Jako norma moralna skierowane jest dobro wspólne do jednostki. Pojedynczy obywatel jest więc odpowiedzialny za swój wkład w dobro wspólne bezpośrednio przed Twórcą tego dobra. Specyfiką normy moralnej jest przecież to, iż wiąże ona jednostkę. Staje się to bardziej zrozumiałe, gdy się zważy, że odpowiednik normy moralnej w podmiocie moralności — obowiązek moralny, powstaje w osobie ludzkiej w wyniku

⁸⁵ Jako normę pojmował dobro wspólne już T o m a s z z A k w i n u. Bonum commune było dla niego zarówno normą moralną jak i prawną. Akwinata wyraźnie twierdził, że dobro wspólne jest przedmiotem sprawiedliwości prawnej: „Sicut enim caritas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum; ita etiam iustitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum, commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, ita iustitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit bonum commune ut proprium obiectum.” II—II, 58, 6.

⁸⁶ W relacji do prawa wiecznego jest dobro wspólne „norma normata”, w odniesieniu zaś do pochodnych zasad prawnonaturalnych dotyczących życia społecznego jest ono „norma normans”, pochodne zaś zasady — „normae normatae.” Por. F. Klübert, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960 s. 154.

⁸⁷ Na terenie katolickiej nauki społecznej dobro wspólne zawsze uznawane było jako norma. Świadczą o tym liczne wypowiedzi papieskiego nauczania w sprawach społecznych. Wyraźne, nie budzące żadnych wątpliwości, są stwierdzenia L e o n a XIII: „...zgodnie z naturą jest dobro wspólne najwyższym prawem”. Encyklika *Rerum novarum* nr 28 (wg numeracji międzynarodowej. W: *Chrześcijański ustrój społeczny*, Londyn 1945; „Dobro wspólne jest w społeczności po Bogu pierwszym i najwyższym prawem.” *Breve Au milieu de sollicitudes skierowane do kleru francuskiego*, z dnia 16. 2. 1892, *Acta Leonis*, t. XII, s. 32.

psychologicznego przeżycia, którego treścią jest wewnętrzne związanie się podmiotu przeżywającego z dobrem, w którym podmiot odkrył wartość moralną. Wartość zaś tylko wtedy narzuca się jako coś normatywnego, gdy przeżywana jest jako coś najbardziej osobistego.

Toteż dobro wspólne, chociaż stanowi przedmiot zbiorowej realizacji, nie zostało zadane gatunkowi ludzkiemu, lecz poszczególnym osobom, gdyż tylko osoba może być podmiotem moralności. Imperatyw dobra wspólnego jawi się przed osobą jako konieczność osobistego przeżycia normatywności reguły: „należy wносить wkład w dobro wspólne, by osiągnąć pełnię osobowego rozwoju”. Każdy zatem obywatel odpowiedzialny jest oświadczeniem za realizację dobra wspólnego. Zobowiązany jest do tego w sumieniu. Z faktu tego wynika potrzeba kształtowania sumienia ludzkiego jako „sumienia dobra wspólnego”⁸⁸.

Norma moralności jest zawsze normą należytego pierwszeństwa, tzn. pierwszeństwa wartości wyższych przed niższymi. Stąd w ramach społeczności państwowej, dobro wspólne, jako najwyższa wartość, posiada pierwszeństwo przed dobrem indywidualnym, przy założeniu, że chodzi o ten sam rodzaj dóbr. Nie ma w tym żadnej przeciwstawności; również jako norma moralna posiada dobro wspólne charakter analogiczny. Zobowiązując jednostkę do wkładu na rzecz państwa jako całości, implikuje tym samym obowiązek dążenia do dobra indywidualnego. Nakładając zaś na państwo obowiązek troszczenia się o dobro poszczególnych obywateli, zobowiązuje je tym samym do troski o społeczną całość.

Spółeczny wymiar dobra wspólnego jako celu społeczności państwowej, nadaje temu dobru charakter normy prawnej. Jakakolwiek zresztą norma moralna wynikająca z natury ludzkiej i regulująca międzyludzkie stosunki, jest zawsze normą prawną⁸⁹. Toteż dobro wspólne, jako najwyższa wartość społeczna, jest tym samym najwyższą w społeczności państwowej normą prawną.

Jako cel normuje dobro wspólne wszelkie działanie docelowe. Nie można przecież do dobra wspólnego dążyć w sposób nieskrępowanie dowolny. Liczyć się trzeba z treścią dobra wspólnego, wyznaczającą, w ogólnym co prawda zarysie, porządek realizacji tego dobra. W odniesieniu do społeczności państwowej, najogólniejsze wskazania dotyczące porządku realizacyjnego zawarte są w naturalnej idei państwa.

Będąc normą prawną wyznacza dobro wspólne każdej osobie ludzkiej, stosownie do jej naturalnych predyspozycji i faktycznie wnoszonego wkładu w dobro wspólne, należne jej miejsce w społeczności państwowej. Znaczy to innymi słowy — że dobro wspólne, jako norma podstawowa, uzasadnia i określa osobowe prawa człowieka⁹⁰. Prawa osoby ludz-

⁸⁸ Potrzeba kształtowania „sumienia dobra wspólnego” nasuwa się zdaniem Messnera szczególnie we współczesnym społeczeństwie, w którym istnieje daleko posunięta decentralizacja władzy państwowej. Poszczególni obywatele mają więc możliwość kształtowania opinii publicznej i bezpośredniego wpływania na swoich przedstawicieli w parlamentach i innych organach władzy państwowej. Por. *Das Gemeinwohl*, s. 91.

⁸⁹ E. Welty, *Das Gemeinwohl als Rechtsgrundlage*, W: *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft*. Wyd.: J. Höffner, A. Verdross, F. Vito, Wien-Innsbruck-München 1961. s. 400.

⁹⁰ W. Geiger twierdzi, iż prawa osobowe dlatego właśnie posiadają charakter nienaruszalny, że znajdują się w dobru wspólnym. Por. *Grundrechte und Rechtssprechung*, München 1959 s. 22.

kiej są zawsze prawami w społeczności; osobowe prawa człowieka są przecież uprawnieniami w stosunku do innych osób, dla których stają się obowiązками⁹¹.

Skoro dobro wspólne jako norma prawna domaga się oddania każdemu tego, co mu się należy, sugeruje się czasem, jakoby zasada dobra wspólnego i zasada sprawiedliwości pokrywały się ze sobą⁹². Zbieżność tych zasad w praktyce życia społecznego nie oznacza bynajmniej ich tożsamości. Należy zwrócić uwagę, iż zasady te zbiegają się jedynie w porządku realizacyjnym, a nie w porządku ontologicznoaktyologicznym. W tym ostatnim porządku dobro wspólne jest zawsze najwyższą wartością społeczną, a tym samym najwyższą normą. Z tego też względu jest ono miarą sprawiedliwości⁹³. Jako zasada normowana przez dobro wspólne, stoi sprawiedliwość na straży realizacji tego dobra⁹⁴.

Jako norma prawna przyporządkowuje dobro wspólne obywateli nie tylko do siebie wzajemnie; przyporządkowuje ich także państwu jako całości. Społeczność państwowa staje się dzięki temu specyficzną całością; otrzymuje bowiem osobowość prawną. Nie jest ona tylko zbiorem indywidualnych obywateli, lecz instytucją prawną, posiadającą swą własną bytowość, a nawet swą własną wartość i godność⁹⁵.

Wiadomo jednak, iż nie tylko państwo, ale każda społeczność określa-na bywa przez jej własne dobro wspólne. Ponieważ zaś dobro wspólne jest normą prawną, ukonstytuowane przez dobro wspólne społeczności otrzymują osobowość prawną, osiągając tym samym pewną niezależność.

⁹¹ F. Klüber podkreśla słusznie, iż podstawowa zasada życia społecznego — dobro wspólne, wyrażająca się w sformułowaniu: „ordo socialis servandus est”, implikuje z logiczną konsekwencją zasadę pochodną: „suum cuique tribuendum est.” por. dz. cyt. s. 153.

⁹² J. Messner utrzymuje, że dobro wspólne jest zrealizowaną w ramach społeczności sprawiedliwością. Por. *Das Gemeinwohl* s. 39.

⁹³ „Die Gerechtigkeit bestimmt sich nach dem Mass der Förderung oder Verringerung des Gemeinwohls.” W. Sauer, *Einführung in die Rechtsphilosophie für Unterricht und Praxis*, Berlin 1961 s. 52; por. tegoż autora: *System der Rechts- und Sozialphilosophie*, Basel 1942 s. 202 nn.

⁹⁴ To, co wyżej powiedziano na temat sprawiedliwości, odnosi się także do zasady pomocniczości. Stawianie tych zasad na równi jest wynikiem nieodróżniania porządku realizacyjnego od porządku wartości. Błąd ten, polegający na pomieszaniu stopni abstrakcji w prowadzeniu rozumowania, jest dość często spotykanym niedociągnięciem na terenie nauk społecznych. Nie jest wolną od tego niedopatrzenia cytowana wyżej praca J. Messnera, pt. *Das Gemeinwohl*. Również w doskonałej skądinąd rozprawie pt. *Der Eigenunternehmer in Wirtschafts und Gesellschaftspolitik*, Heidelberg 1964, ujmując Messner dobro wspólne funkcjonalnie, a nie ontologicznie, co sprawia, że autor nie jest w stanie zadowalająco przeprowadzić granicy pomiędzy dobrem wspólnym, pomocniczością i sprawiedliwością. Wszystko to czyni tę doniosłą publikację miejscami niezrozumiałą. Stanowisko diametralnie przeciwne zajmuje E. E. Nawroth, który pisze: „Das Subsidiaritätsprinzip als sozialethisch normiertes Handlungsprinzip... Es wird letzten Endes beinhaltet durch die ständige Rückorientierung auf den situationsgerecht interpretierten und als ethischen Ganzheitswert vorgegebenen Begriff des Gemeinwohles. Mit anderen Worten: Über dem Prinzip der Subsidiarität steht im gesellschaftlichen Raum das Gemeinwohl. Die Subsidiarität ist nur ein Handlungsprinzip, das sich aus dem Gemeinwohl ergibt, also dem Rechts, und Gerechtigkeitsprinzip untersteht.” Dz. cyt. s. 260.

To samo stanowisko odnośnie do zasady pomocniczości podziela: G. Küchenhoff, J. J. M. van der Ven, w pracy zbiorowej pt. *Das Subsidiaritätsprinzip*, Heidelberg 1953; A. F. Utz, *Sozialethik*, t. 1 s. 286, J. Madiran, *La justice sociale*, Paris 1961, s. 41.

⁹⁵ Por. E. Welty, dz. cyt. s. 400, J. Messner, *Das Naturrecht*, s. 664.

Wynika stąd, iż w obrębie społeczności państwowej istnieć mogą społeczności mniejsze, tzw. struktury pośrednie, którym przysługuje autonomia w ramach ich własnego dobra wspólnego.

Podobnie jak każda norma prawna, zawiera w sobie dobro wspólne postulat władzy społecznej i organizacji życia państwowego. Nie należy jednak sądzić, iż z dobra wspólnego wynikają jakieś szczegółowe, z góry określone formy ustrojowe. Niemniej jednak znajdują się w dobru wspólnym wiążące wytyczne dla każdego bez wyjątku ustroju społecznego. Personalistyczna treść dobra wspólnego determinuje przecież w pewnym sensie moralny profil ustroju państwa. Tylko ustroj respektujący osobowe wartości obywateli jest moralnie i prawnie uzasadniony. Apersonalistyczna forma ustroju państwa, jako sprzeczna z dobrem wspólnym — najwyższą normą prawną, nie tylko budzi zastrzeżenia natury moralnej, lecz pozbawiona jakichkolwiek podstaw prawnych, jest po prostu bezprawiem.

4. DOBRO WSPÓLNE PAŃSTWA — PRÓBA OKREŚLENIA

Bonum commune, jako uniwersalne dobro wspólne natury ludzkiej, stanowi rację uzasadniającą wszelką postać ludzkiego uspołecznienia. W szczególny jednak sposób zawiera ono w sobie idee wzorcze tych społeczności, których istnienie dla rozwoju osobowego ludzi jest nieodzownie konieczne. Chodzi tu więc o „praidee” społeczności małżeńskiej, rodzinnej i państwowej, oraz — na co dziś wskazuje się coraz częściej — społeczności ponadpaństwowej⁹⁶.

Znajdująca się w uniwersalnym dobru wspólnym naturalna idea państwa utożsamia się z dobrem wspólnym społeczności państwowej. Stanowi ona przecież i rację formalną państwa, i jego cel, i normę wskazującą właściwy, tzn. zgodny z naturą ludzką kierunek rozwoju społeczności państwowej. Tożsame z naturalną ideą państwa dobro wspólne społeczności państwowej dotyczy państwa jako takiego; odnosi się więc do każdego bez wyjątku państwa. Dobro to jest przecież odczytany z natury ludzkiej pierwowzorem społeczności państwowej. Można je zatem określić jako naturalne dobro wspólne państwa.

Naturalne dobro wspólne państwa posiada z istoty swej charakter ideału. Zawiera ono nakaz etyczny realizowania maksymalnego rozwoju osobowego obywateli i domaga się stworzenia optymalnych warunków dla osiągnięcia tego celu, w ramach społeczności zorganizowanej na określonym terytorium.

Tak pojęte naturalne dobro wspólne państwa jest normą absolutną, tzn. powszechnie i niezmiennie obowiązującą, niezależnie od warunków czasu i miejsca. Powstaje w związku z tym pytanie, czy wobec zmienności życia społecznego, niezmiennie obowiązująca norma prawnomoralna może się ostać. Warunkiem racjonalności prawa jest przecież jego społeczna skuteczność⁹⁷. Norma prawna musi być w stanie objąć każdą kon-

⁹⁶ Por. J. Majka, *Problem władzy ogólnoswiatowej w świetle encykliki „Pacem in terris”*, Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1 (1964) 62.

⁹⁷ Por. M. E. Schmitt, dz. cyt. s. 97 nn.

kretną sytuację społeczną. W przeciwnym wypadku prawo nie spełniałoby swej istotnej funkcji społecznej, nie byłoby porządkiem pokoju w realnie istniejącym społeczeństwie.

Państwo jest zawsze rzeczywistością historyczno-społeczną, realnie istniejącą. Składają się na tę rzeczywistość obok istotnego dla niej elementu ludzkiego i terytorialnego, warunki gospodarcze, społeczno-polityczne, kulturalne i moralne. Ogół tych warunków podlega ciągłym zmianom, co sprawia, że państwo jest rzeczywistością dynamiczną.

Jeżeli więc dla tych zmiennych warunków, niezmiennie w swej absolutnej treści naturalne dobro wspólne państwa ma być normą nie tylko w sensie ideału porównawczego, ale normą wiążącą, musi ono objąć w jakiś sposób tę zmienną rzeczywistość.⁹⁸

Aplikacja niezmiennego w swej istocie naturalnego dobra wspólnego państwa do zmiennej rzeczywistości społecznej staje się zrozumiała, jeśli się zważy, że dobro to, podobnie jak większość zasad prawa naturalnego, posiada charakter analogiczny⁹⁹. Analogicznie więc, a nie jednoznacznie, należy pojmować treść naturalnego dobra wspólnego państwa. Niezmiennie co do swej istoty, zmienia ono swój szczegółowy profil, w zależności od konkretnej sytuacji społecznej, do której się ono odnosi. Wiadomo zaś, iż w życiu społecznym nie ma sytuacji identycznych, gdyż nie ma identycznych warunków ogólnych i społecznych, nie ma też identycznych ludzi. Uniwersalizm dobra wspólnego, podobnie zresztą jak uniwersalizm wszystkich zasad prawnonaturalnych, przejawia się dopiero w całej rozciągłości w zetknięciu się z najróżnorodniejszymi sytuacjami społecznymi¹⁰⁰.

Aplikując naturalne dobro wspólne państwa do konkretnej sytuacji społecznej, otrzymuje się naturalny obraz aktualnego stanu rzeczy; dochodzi się mianowicie do stwierdzenia tego, co w konkretnych warunkach społecznych z punktu widzenia dobra wspólnego wydaje się być czymś najbardziej odpowiednim dla danej społeczności państwowej, dochodzi się więc — używając języka prawniczego — do stwierdzenia tzw. natury rzeczy¹⁰¹, czyli do ustalenia konkretnych potrzeb i do skonsta-

⁹⁸ „Das ethisch richtige ist nicht nur das Absolute, sondern vielmehr das in der konkreten Welt realisierbare Absolute.” W. Walter, dz. cyt. s. 9.

⁹⁹ Tak np. w społeczności małżeńskiej mąż i żona posiadają analogicznie, a nie identycznie równe prawa i obowiązki.

¹⁰⁰ Przykładem aplikacji niezmiennego w swej istocie prawa człowieka do zmiennej rzeczywistości społecznej, jest osobowe prawo do tzw. minimum egzystencji. Prawo to przysługuje człowiekowi w każdych warunkach społecznych, zawsze jednak inaczej wygląda jego szczegółowa treść. Z pewnością to, czego uprawnienie to domagało się dla człowieka żyjącego w Europie w XIX w., nie odpowiada już wymogom stawianym przez to uprawnienie współczesnemu państwu, tj. w drugiej połowie XX w.

¹⁰¹ A. F. U t z wskazuje, że Jan XXIII, gdy np. mówi o naturalnym charakterze trójpodziału władzy w społeczności państwowej, ma własne na myśli tzw. „naturę rzeczy” czyli nakaz etyczny odczytany z faktów, a nie pierwsze zasady prawa naturalnego. Gdyby było inaczej, trójpodział władzy należałoby wprowadzić w każdej społeczności szerszej, nie wyłączając Kościoła, gdyż inny ustrój władzy byłby wtedy po prostu, jako sprzeczny z podstawowymi zasadami prawa naturalnego, niemoralny. Por. A. F. U t z, *Die Friedensenzyklika Papst Johannes XXIII „Pacem in terris”*, Freiburg i Br. 1963 (Einführung) s. 17.

Szerzej na temat tzw. natury rzeczy: W. Maihofer, *Die Natur der Sache*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 44 (1958) 145—174; A. Moser, *Die Rechtskraft der natürlichen Lebenswerte*, Heidelberg 1962.

towania zadania podyktowanego hic et nunc przez naturalne wspólne dobro państwa.

To konkretne zadanie jest normą wykonawczą tego dobra¹⁰². Ponieważ zaś w konkretnej sytuacji społecznej norma wykonawcza reguluje życie społeczności państwowej¹⁰³, dlatego też można ją określić jako *szcze-gółowe dobro wspólne państwa*.

Jak wynika z powyższych wywodów, nie zmienia się naturalne dobro wspólne państwa, zmienia się jedynie jego norma wykonawcza, tzn. szczegółowe dobro wspólne państwa.

Nie należy więc utożsamiać naturalnego dobra wspólnego państwa z jego normą wykonawczą. Obydwa pojęcia do innych przynależą porządków. Naturalne dobro wspólne państwa przynależy do porządku ontologiczno-aksjologicznego, natomiast szczegółowe dobro wspólne państwa ważne jest tylko w porządku realizacyjnym. Dlatego też porządek realizacyjny musi być inspirowany przez porządek wartości. W przeciwnym wypadku życie społeczne wyradza się w zrelatywizowany pragmatyzm. Dlatego też do ustalenia szczegółowego dobra wspólnego państwa dochodzi się przez analizę dwóch rzeczywistości: naturalnego dobra wspólnego państwa oraz dobrze rozpoznanej socjologicznie konkretnej sytuacji danego państwa.

Ustalone w ten sposób szczegółowe dobro wspólne jest normą moralno-prawną. Swoją normatywny charakter czerpie ono przede wszystkim z najwyższej normy społecznej — z naturalnego dobra wspólnego państwa. Normatywność swą zawdzięcza szczegółowe dobro wspólne państwa także konkretnym warunkom danego państwa. Warunki te nie są przecież czymś dowolnym. Są one obiektywnie dane. Trzeba je wziąć pod uwagę pod groźbą rozminięcia się z rzeczywistością historyczno-empiryczną. Niektóre z nich w poważnym stopniu kształtują profil życia społecznego. Wymienić tu należy warunki geograficzne, geopolityczne, gospodarcze (zwłaszcza poziom kultury gospodarczej), aktualny w danym państwie rozwój kultury ogólnej, moralnej i społecznej itp. Fakt, że warunki te są czymś obiektywnie danym, a tym samym wiążącym, każe im przyznać charakter prawnonaturalny¹⁰⁴.

Na treść szczegółowego dobra wspólnego państwa składają się zatem następujące elementy: 1) konkretne warunki danego państwa, 2) dostosowane do tych warunków wymagania naturalnego dobra wspólnego państwa, 3) odpowiadający konkretnym warunkom i wymogom naturalnego dobra wspólnego państwa porządek społeczno-państwowy.

Istotę szczegółowego dobra wspólnego państwa wyraża więc taki porządek społeczno-państwowy, który uwzględniając konkretną sytuację danego państwa, stwarza wszystkim obywatelom możliwie najlepsze warunki osobowego rozwoju¹⁰⁵.

¹⁰² Termin „norma wykonawcza dobra wspólnego” został tu przyjęty jako odpowiednik treściowy łacińskiego określenia „*iustum sociale*”, które Utz tłumaczy jako „*das Sozialgerichte*”, a E. Welty jako „*das konkrete Gemeinwohl*.” St. Jarocki używa terminu „*śluszość społeczna*”.

¹⁰³ L. L a c h a n c e, dz. cyt. s. 117.

¹⁰⁴ E. W e l t y, dz. cyt., s. 322.

¹⁰⁵ Istotę szczegółowego dobra wspólnego państwa ujmuje E. Welty następująco: „*Das Gemeinwohl ist die zeitgerechte Ordnung des staatlichgeeinten Volkes im Hinblick auf die überzeitliche, die Menschen immer und überall bindende Wertfülle.*” dz. cyt. s. 399.

Tak pojęte szczegółowe dobro wspólne stawia przed państwem dwa cele: bliższy i dalszy. Celem bliższym jest stworzenie odpowiednich warunków osobowego rozwoju obywateli. Ponieważ zaś państwo działa za pomocą instytucji i organów¹⁰⁶, warunkiem pomyślnego rozwoju osobowego obywateli będzie m. in. sprawnie działająca organizacyjno-prawna, instytucjonalna sfera życia państwowego¹⁰⁷.

Należy jednak zauważyć, że instytucje i urządzenia społeczne same w sobie nie stanowią jeszcze istoty szczegółowego dobra wspólnego państwa. Czynniki instytucjonalny, mimo jego poważnego znaczenia we współczesnym państwie, nie może stanowić normatywu, na którym oprzeć należałoby porządek państwowy. Właściwością tego czynnika jest jego ustawiczna zmienność, przy czym zmiany te nie zawsze uzależnione są od czynników obiektywnych, przeciwnie, bardzo często zależą od dowolnej decyzji wpływowych osób lub grup nacisku. Uznanie więc czynnika instytucjonalnego za cel i normę społeczności państwowej prowadziłoby do relatywizacji życia państwowego. Innym powodem, dla którego nie można uznać elementu instytucjonalnego za dobro wspólne państwa, jest przedmiotowy charakter instytucji i urządzeń społecznych. Podniesienie elementu instytucjonalnego do rangi najwyższej wartości społecznej oznaczałoby więc zepchnięcie osoby ludzkiej z centrum życia państwowego, a co za tym idzie — totalizację tego życia.

Szczegółowe dobro wspólne państwa nie utożsamia się zatem z ogółem instytucji i urządzeń społecznych. Jest ono bowiem przede wszystkim wartością duchową. Nie jest ono „instytucją lecz doskonałością”¹⁰⁸; osobową doskonałością obywateli, realizowaną w określonej sytuacji, za pomocą odpowiednich instytucji.

W odróżnieniu zatem od osobowego charakteru szczegółowego dobra wspólnego państwa, ogół warunków, instytucji i urządzeń społecznych, stwarzanych przez państwo dla realizacji osobowego rozwoju obywateli, określić można jako instytucjonalne dobro wspólne państwa.

Instytucjonalne dobro wspólne państwa, choć jest celem bliższym państwa, nie jest jednak celem w sobie; jest ono tylko celem pośrednim, a więc środkiem do osiągnięcia dalszego celu państwa, którym jest możliwie najpełniejszy rozwój osobowej doskonałości wszystkich oby-

¹⁰⁶ Przez instytucje rozumie się tutaj „pewien przyjęty w społeczności i ściśle określony sposób działania zmierzający do realizacji dobra wspólnego.” J. Majka, *Społeczna natura człowieka a istota społeczeństwa*, s. 293/4. Można by zresztą jako instytucje uznać wszelkie przedsięwzięcia zorganizowane, za pomocą których działa państwo. Takie jednak ujęcie dopuszczałoby możliwość rozminięcia się instytucji z dobrem wspólnym, co w praktyce życia społecznego musiałoby się odbić fatalnymi reperkusjami. Organy natomiast, to stały sposób działania, wykonywany w określonej formie, w imieniu społeczeństwa i dla jego dobra, przez tych samych ludzi. Por. J. Majka, j. w.

¹⁰⁷ F. Klüber ujmuje to następująco: „Das bedeutet im Hinblick etwa auf das staatliche Gemeinwohl, dass der Staat in seiner dreifachen Funktion als Rechtsstaat, als Wohlfahrts- und Kulturstaat die Institutionen schafft und die Anordnungen trifft, die es dem einzelnen ermöglichen, je seiner besonderen Aufgabe gerecht zu werden.” dz. cyt. s. 125.

¹⁰⁸ A. F. Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, s. 64.

wateli¹⁰⁹. Ponieważ zaś cel ten realizowany być może tylko społecznie, zachodzi nieodzowna potrzeba czynnika instytucjonalnego, w ramach którego najpoważniejszym ogniwem jest sama instytucja państwa.

Wynika stąd, że czynnik instytucjonalny jest tylko jednym z elementów szczegółowego dobra wspólnego państwa. A jednak w praktyce życia państwowego realizacja dobra wspólnego oceniana bywa według zewnętrznych instytucji. Nie da się bowiem dokładnie ustalić poziomu osobowego rozwoju członków społeczności państwowej. Pod obserwację podpadają tylko zewnętrzne warunki, stworzone w ramach państwa dla osobowego rozwoju obywateli. Jest to zresztą całkiem poprawny bieg rzeczy, jeśli się zwróci uwagę na prawny charakter dobra wspólnego. Prawo zawsze zmierza do uzewnętrznienia się za pomocą zgodnej z jego wymogami działalności społecznej. Dlatego też służące osobowemu rozwojowi instytucje zewnętrzne z pewnością stanowią jakiś sprawdzian realizacji dobra wspólnego państwa, choć nie jedyny i nie wyczerpujący¹¹⁰.

Instytucje, by mogły służyć swemu zasadniczemu przeznaczeniu, domagają się z kolei czynnika normującego. Ich miarą i uzasadnieniem nie jest tylko konkretna sytuacja państwa, ale przede wszystkim niezmiennie w swej istocie naturalne dobro wspólne państwa.

Potrzeba i rola niezmiennego normatywu w społeczności państwowej jest szczególna. Naturalne dobro wspólne jest bowiem gwarantem stabilności porządku państwowego, co wobec ciągłych przemian, sięgają-

¹⁰⁹ Kodeks Moralności Politycznej tak to ujmuje: „Jednakże dobro państwa jako organizacji służy, krótko mówiąc, dobru wspólnemu, które jest dobrem społeczeństwa”. *Code de morale politique*, Malines 1957, s. 21.

¹¹⁰ Trzeba to mieć na uwadze przy lekturze społecznych encyklik papieskich. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo mylnej interpretacji wypowiedzi papieskich na temat dobra wspólnego. W encyklice „*Mater et magistra*” znajduje się określenie, z którego pochopny komentator mógłby wyciągnąć wniosek, iż Papież stoi na stanowisku instytucjonalnego pojmowania dobra wspólnego: „Dobro wspólne w skali państwowej obejmuje: zatrudnienie jak największej liczby pracowników, przeciwdziałanie tworzeniu się uprzywilejowanych grup społecznych także wśród samych pracowników; odpowiednie dostosowanie płac do cen towarów; udostępnienie dóbr i usług kulturalnych jak największej liczbie obywateli; całkowita likwidacja, bądź przynajmniej ograniczenie dysproporcji między poszczególnymi sektorami gospodarczymi, tj. między rolnictwem, przemysłem i usługami; zharmonizowanie produkcji dóbr z produkcją usług konsumpcyjnych, zwłaszcza świadczonych przez władze publiczne; dostosowanie w miarę możliwości sposobu produkcji do rozwoju nauki i techniki; wreszcie czuwanie nad tym, by osiągnięty dobrobyt służył nie tylko obecnemu pokoleniu, lecz by uwzględnił także perspektywę przyszłości”. s. 70.

W przytoczonym określeniu dobra wspólnego państwa nie chodzi o definicję tego dobra, lecz o wyliczenie jego instytucjonalnych elementów, których we współczesnym państwie nie da się pominąć. Nie można uznać za definicję dobra wspólnego państwa określenia nieco ogólniejszego, znajdującego się również w tejże encyklice, a powtórzzonego potem w „*Pacem in terris*”, wzorowanego zresztą na wypowiedzi Piusa XII (Ogłoszenie wigilijne z dnia 24. XII. 1942; *Con sempre AAS XXXV 1943 s. 2—24 U—G n. 231*): „... że wspólne dobro wszystkich obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość. „*Mater et magistra* s. 66, *Pacem in terris* nr 58. Słusznie zdaje się twierdzić C. Colombo, że w przytoczonym określeniu chodzi o wskazanie obowiązków państwa względem dobra wspólnego, zwłaszcza zaś obowiązków władzy społecznej. Potwierdza to zresztą kontekst zarówno wypowiedzi Piusa XII jak i obu encyklik Jana XXIII. Nie jest zresztą zadaniem encyklik papieskich „podawanie ścisłych definicji dobrze znanych pojęć. Nadawałoby im to charakter traktatowy.” Por. *La dottrina del bene comune*, Vita e Pensiero, 9/10 (1963) 660.

cych czasem samych podstaw społeczności państwowej, posiada znaczenie decydujące; wyposaża ono także władzę państwową w należyty jej autorytet i kompetencje zabezpieczania porządku społecznego, wspierając jej uprawnienia sankcją „nie tylko ludzką”¹¹¹; ustanawia też naturalne dobro wspólne właściwą hierarchię wartości w społeczności państwowej: pierwszeństwo i następstwo pewnych dóbr oraz łączącą się z tym granicę prawotwórczej i koordynacyjnej funkcji państwa. Państwo nie może ani stanowić prawa ani też pełnić funkcji głównego koordynatora uprawnień ludzkich, jeśli nie potrafi uzasadnić swej pozycji w oparciu o wynikający z zasad prawa naturalnego mandat i jeśli nie nastawi się przede wszystkim na realizację płynących z tego mandatu podstawowych, naturalnych zadań. Niezmienny normatyw naturalnego dobra wspólnego państwa stanowi wreszcie podstawowe kryterium oceny wszelkich przedsięwzięć państwa i jego organów.

Wskazane znaczenie naturalnego dobra wspólnego w państwie nie zmierza w niczym umniejszyć roli szczegółowego dobra wspólnego państwa. Ostatecznie przecież wszelkiego rodzaju konkretne przedsięwzięcia a wśród nich szczególnie stanowienie konkretnych praw, kształt ustawy podstawowej — konstytucji państwa, formę ustroju społeczno-politycznego, określony kierunek polityki państwowej, ustalać się winno w oparciu o szczegółowe dobro wspólne państwa.

Tak więc na integralny obraz dobra wspólnego państwa składają się: 1) naturalne dobro wspólne państwa, 2) jego norma wykonawcza czyli szczegółowe dobro wspólne państwa oraz 3) warunki realizacyjne, tzn. instytucjonalne dobro wspólne państwa.

Od dobra wspólnego państwa odróżnić należy tzw. rację stanu¹¹². Chodzi oczywiście o „absolutną rację stanu”, którą sformułował Machiavelli, a która tak mocno zaciążyła na teorii i praktyce życia państwowego w XVII i XVIII wieku w Europie Zachodniej. Państwo w ujęciu zwolenników absolutnej racji stanu, jest celem samo w sobie. Stoi ono poza porządkiem moralnym, nie musi się liczyć z żadnym prawem, gdyż samo jest najwyższym prawem. Interes państwa posiada zawsze bezwzględne pierwszeństwo przed dobrem obywateli, gdyż jest on podyktowany absolutną niezależnością państwa i jego zdolnością do samookreślenia się¹¹³, czyli tzw. „racją stanu”. W imię tej racji stanu prowadzić powinno państwo „politykę realną”, niekoniecznie liczącą się z dobrem obywateli, obliczoną raczej na doraźną korzyść i skuteczność. W realizacji swego interesu może państwo, powołując się na rację stanu, posłużyć się wszelkimi środkami, nawet sprzecznymi z zasadami moralności. W nowszych czasach, zwolennicy tzw. racji stanu, w poszukiwaniu dalszych i głębszych uzasadnień dla swej teorii, udali się do systemu filozoficznego Hegla, który przypisywał państwu bytowość substancjalną, uduchowio-

¹¹¹ E. Welty, *Das „konkrete” Gemeinwohl*, Die Neue Ordnung 5 (1959) s. 323 n.

¹¹² Określenia „racja stanu” użył jako pierwszy A. Tiepolo w roku 1567. Na temat historii tego zagadnienia por. A. Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in Geschichtlicher Schau*, Wien 1958 s. 96 i 243; por. także A. Dempf, *Die Entwicklung der säkularisierten Staatsidee*, Politeia 2/3 (1950) 131.

¹¹³ Chodzi więc o jakiś „rozum państwa”, stąd ten atrybut państwa przyjęto nazywać w języku włoskim „ragione di stato”, po niemiecku: „Staatsvernunft”.

na, wchłaniającą i stapiającą w jeden organizm wszystkich obywateli¹¹⁴. Za Schleiermacherem zaczęto twierdzić, iż państwo jako byt „wyższy” domaga się specjalnego sposobu traktowania. W związku z tym wyróżniono podwójną moralność: „ogólną”, dotyczącą spraw prywatnych oraz „polityczną”, odnoszącą się do problemów państwowych. W myśl założeń „moralności politycznej”, państwo, jako najwyższa wartość, jest też najwyższą normą moralnoprawną. Ponieważ zaś godność państwa znacznie przewyższa godność osoby ludzkiej, można tę ostatnią, gdy tego zajdzie potrzeba, poświęcić dla dobra państwa¹¹⁵. W najnowszych czasach modyfikacją teorii racji stanu jest nierzadko podkreślana teza o dobru narodu, a także o dobru rasy.

Rzecz jasna, że tak pojęta racja stanu nie ma nic wspólnego z dobrem wspólnym. Jest ona z tym dobrem sprzeczna, gdyż sprzeczna jest z rzeczywistością społeczną. Taka racja stanu w rzeczywistości społecznej nigdy nie zachodzi.

Można jednak pojmować rację stanu jako konkretne zadanie podyktowane hic et nunc dobrem wspólnym danego państwa¹¹⁶. W ten sposób rozumiana racja stanu nie jest niczym innym, jak normą wykonawczą dobra wspólnego państwa, a więc szczegółowym dobrem wspólnym państwa.

Zagadnienie dobra wspólnego państwa nie jest zatem problemem jedynie teoretycznym, lecz sprawą o poważnych reperkusjach dla praktyki życia społecznego. Od ustawienia tego zagadnienia zależy rozwiązanie podstawowego dylematu: albo etatyzacja osoby ludzkiej, albo repersonalizacja życia państwowego¹¹⁷.

5. DOBRO WSPÓLNE A WŁADZA W SPOŁECZNOŚCI PAŃSTWOWEJ

Podobnie jak każda społeczność, również państwo istnieje dzięki swemu dobru wspólnemu. Dobro wspólne jest bowiem racją formalną społeczności państwowej. Jako zadany do zbiorowej realizacji ideał posiada dobro wspólne walor normy prawnej, co sprawia, że państwo otrzymuje osobowość prawną, staje się organizmem prawnym¹¹⁸.

Zarówno normatywny charakter dobra wspólnego, jak i wynikająca stąd organizacyjno-prawna struktura społeczności państwowej implikują istnienie władzy państwowej. By jakaś norma prawna mogła powstać, musi istnieć władza, która tę normę konstytuuje. Stwierdzenie to ważne jest dla każdego porządku prawnego, zarówno dla porządku prawnonaturalnego, jak i dla porządku pozytywnoprawnego.

¹¹⁴ Por. F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München — Berlin 1924 s. 529.

¹¹⁵ F. Meinecke, j. w.

¹¹⁶ Stąd J. Messner rozpatruje zagadnienie tzw. „sprawiedliwej racji stanu”. Por. *Das Naturrecht*, s. 804.

¹¹⁷ Kodeks Moralności politycznej podkreśla: „Zdefiniować dobro wspólne, które charakteryzuje życie publiczne, wyróżnia społeczność polityczną, to znaczy położyć kamień węgielny, na którym opiera się moralność polityczna”. *Code de morale politique*, nr XXV.

¹¹⁸ Fr. Faller, *Die Rechtsphilosophische Begründung der Staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin*, Heidelberg 1954 s. 15.

W wypadku naturalnego dobra wspólnego państwa zasada ta zakłada istnienie władzy przedspołecznej. Skoro bowiem dobro to konstytuuje społeczność państwową, nie może ono pochodzić z prawotwórczej działalności władzy społecznej. Musi zatem istnieć władza, która przed ukonstytuowaniem się społeczności państwowej ustanawia jej dobro wspólne.

Nie miejsce tu na bliższą analizę charakteru władzy przedspołecznej. Wystarczy stwierdzić, iż jest ona właściwością tego podmiotu, który stwarza dobro wspólne. Genezy jej należy więc szukać w naturze samego twórcy dobra wspólnego. Władza przedspołeczna, będąca źródłem dobra wspólnego, a zatem i wszelkiego życia społecznego, jest elementem konstytutywnym każdej społeczności¹¹⁹.

Dobro wspólne jako norma prawna implikuje jednak nie tylko istnienie władzy przedspołecznej. Domaga się ono także istnienia władzy działającej w ramach już ukonstytuowanej społeczności, czyli władzy społecznej. Z punktu widzenia filozoficznoprawnego jest to sprawa zwykłej konsekwencji. Jeśli bowiem ten, kto społeczności nadał dobro wspólne, sam nie dozoruje realizacji tego dobra w praktyce życia społecznego, to musiał z konieczności ustanowić instancję kompetentną do kierowania społeczeństwem zgodnie z wymogami dobra wspólnego; inaczej działałby nierozumnie¹²⁰.

Realizacja dobra wspólnego, jeśli przebiegać ma prawidłowo, domaga się podwójnej gwarancji¹²¹:

1. jasnego i możliwie nie budzącego wątpliwości sprecyzowania normy wykonawczej dobra wspólnego;
2. co najmniej moralnej pewności, że norma wykonawcza dobra wspólnego faktycznie będzie realizowana w danej społeczności.

Obydwu tych gwarancji udzielić może jedynie władza społeczna, a w wypadku społeczności państwowej, władza państwowa. Oba te warunki realizacyjne dobra wspólnego stanowią ontyczne i moralne uzasadnienie potrzeby władzy społecznej. Wyznaczają one także podstawowe zadania tej władzy. Z tego też względu domagają się głębszej analizy.

Naturalne dobro wspólne państwa, jako zadany do zbiorowej realizacji ideał, z natury swej posiada charakter ogólny. Jest ono wartością i normą ponadczasową, ważną w każdej sytuacji historyczno-społecznej. I jako takie właśnie jest celem właściwym i w porządku przyrodzonym ostatecznym każdej społeczności.

Warunki społecznej funkcjonalności i efektywności norm moralnych i prawnych jest zawsze szczegółowa ich postać. Dotyczy to także dobra wspólnego, jako najwyższej normy społecznomoralnej. Dokonanie uszczegółowienia naturalnego dobra wspólnego państwa jest zadaniem władzy społecznej¹²².

Konkretyzacja wymagań dobra wspólnego przerasta bowiem możliwości poszczególnych obywateli; i to zarówno możliwości poznawcze, jak i moralne. Przemawia za tym analiza konkretnego sądu etycznego. Wiadomo bowiem, że wszystkie konkretne oceny moralne mają charakter sądów wartościujących. Sądy wartościujące dochodzą do skutku nie

¹¹⁹ J. W.

¹²⁰ A. F. U t z, *Sozialethik*, t. 1, s. 254.

¹²¹ F. r. K l ü b e r, dz. cyt., s. 176.

¹²² A. F. U t z, dz. cyt. s. 242.

tylko w drodze rozumowania dyskursywnego; są one również wynikiem działania sfery wolitywno-emocjonalnej, w szczególności tzw. wycucia wartości¹²³. Nie można zatem oczekiwać, by poglądy i oceny moralne wszystkich członków społeczeństwa były identyczne. Przeciwnie, różnorodność poglądów wydaje się być czymś naturalnym¹²⁴.

Tymczasem, by społeczność mogła sprawnie funkcjonować, konieczna jest jednolita, nie budząca wątpliwości diagnoza szczegółowych wymagań dobra wspólnego w konkretnie istniejącej sytuacji społecznej¹²⁵. Gdyby nawet poszczególne jednostki były zdolne rozpoznać treść naturalnego dobra wspólnego, to jednak, pozostawione same sobie, nie byłyby w stanie objąć rzeczywistości społecznej w pełnym jej wymiarze, zwłaszcza zaś w społeczności tej miary co państwo. Prawidłowa zaś konkretyzacja dobra wspólnego musi uwzględnić rzeczywistość społeczną w całej rozciągłości. Gdyby nawet teoretycznie przyjąć, że w określonej społeczności wszyscy jej członkowie posiadają i zdolność poznawczą, i moralną prawosć, skierowującą ich do dobra wspólnego, to i tak nie można by się obejść bez władzy społecznej¹²⁶. Norma wykonawcza dobra wspólnego posiadać musi moc obowiązującą. Nie może to być jedynie wskazanie wymogów dobra wspólnego w danej konkretnej sytuacji społecznej.

Społecznie funkcjonalna desygnacja szczegółowych postulatów dobra wspólnego musi mieć charakter obligatoryjny. Tylko bowiem wskazanie o charakterze obligatoryjnym zdolne jest zagwarantować jedność działania w społeczności państwowej. Musi zatem istnieć w społeczności państwowej instytucja władzy społecznej, kompetentna do określania w sposób wiążący normy wykonawczej dobra wspólnego, czyli tzw. szczegółowego dobra wspólnego państwa.

Chociaż sama konkretyzacja normy wykonawczej dobra wspólnego, a także obligatoryjne zalecenia jej członkom społeczności państwowej jest zadaniem władzy społecznej, to jednak normatywność swą czerpie szczegółowe dobro wspólne państwa z naturalnego dobra wspólnego.

Ponieważ ustalanie normy wykonawczej dobra wspólnego należy do kompetencji władzy społecznej, władza ta z konieczności stać musi w hierarchii społecznej ponad poszczególnymi członkami społeczeństwa. Ustanawiając normę wykonawczą dobra wspólnego państwa, partycypuje władza społeczna w prerogatywach władzy przedspołecznej, której też zawdzięcza tę kompetencję.

Potrzeba sprecyzowania normy wykonawczej dobra wspólnego zarysowuje się w społeczności państwowej bardziej niż w społecznościach niższych, których naturalne dobro wspólne dość szczegółowo określa obowiązki ich członków, jak to ma miejsce w społeczności małżeńskiej i rodzinnej¹²⁷.

¹²³ A. F. Utz, dz. cyt. s. 253.

¹²⁴ W swoim czasie już na to zwracał uwagę Tomasz z Akwinu, por. S. Theol., I, 96, 4.

¹²⁵ Por. A. F. Utz, *Probleme des Naturrechts in der positiven Rechtsbildung*, s. 131 nn.

¹²⁶ Podkreślił to z całą stanowczością Pius X, stwierdzając, że, „umiłowanie dobra wspólnego, nawet gdyby było powszechne, nie mogłoby w społeczności zastąpić władzy”. *Notre charge*, V 128; cyt. według: *Code de morale politique*, nr 25.

¹²⁷ H. Meyer, *Systematische Philosophie*, t. III: *Sittlichkeit, Recht und Staat*, Paderborn 1960, s. 326.

Norma wykonawcza dobra wspólnego państwa powinna być wnioskiem z dwóch przesłanek, z których jedną stanowi naturalne dobro wspólne państwa, drugą natomiast — konkretne warunki historyczno-społeczne, w których wypadło realizować naturalne dobro wspólne. Chociaż obydwie przesłanki są nieodzowne, to jednak przy ustalaniu normy wykonawczej dobra wspólnego, kierunek dedukcji prowadzić musi od naturalnego dobra wspólnego ku konkretnym warunkom społecznym, a nie odwrotnie. Inaczej nie mielibyśmy do czynienia z prawem naturalnym, a z czystym relatywizmem.

Do zadań władzy państwowej należy ustalenie normy wykonawczej dobra wspólnego w postaci prawa pozytywnego. Podstawowymi formami określenia normy wykonawczej dobra wspólnego państwa za pomocą prawa pozytywnego są: konstytucje państwowe oraz uzupełniające je deklaracje praw człowieka¹²⁸. Nie są to oczywiście wyłączne sposoby precyzowania normy wykonawczej dobra wspólnego państwa, niemniej jednak bardzo zasadnicze; chronią bowiem przed dowolnością interpretacji dobra wspólnego, na którą narażone jest współczesne państwo, ideologicznie i moralnie tak bardzo zróżnicowane¹²⁹.

Władza społeczna nie może jednak poprzestać na samym sprecyzowaniu normy wykonawczej dobra wspólnego państwa. Jest to zaledwie pierwszy etap działalności władzy społecznej na tym odcinku.

Drugi z kolei etap — to zagwarantowanie, by norma ta faktycznie była realizowana przez większość członków społeczności państwowej. Nie można sobie bowiem wyobrazić realnie istniejącej społeczności państwowej, w której nie istniałaby taka gwarancja. Z punktu widzenia zaś ontologicznego byłoby nonsensem ustanawianie jakiejś organizacji prawnej dla realizacji wspólnego celu nie mając równocześnie pewności, co najmniej moralnej, iż wszyscy członkowie tej społeczności współdziałać będą wokół realizacji tego celu.

Ponieważ zaś realizacja dobra wspólnego przekracza możliwości pojedynczej osoby, gwarancja urzeczywistnienia tego dobra istnieć będzie tylko wówczas, gdy wszyscy obywatele zmierzać będą do tego dobra. Wiadomo zaś, iż w aktualnym stanie ludzkiej natury, człowiek chętniej zmierza do indywidualnego, niż do wspólnego dobra. Nawet przy założeniu, że właściwie odczytał nakaz realizacji dobra wspólnego z ludzkiej natury, zabraknąć może człowiekowi wewnętrznej gotowości dążenia do dobra wspólnego społeczności, w której żyje.

Konfrontacja przytoczonych przesłanek z istotą społeczności państwowej jako organizmu prawnego¹³⁰ oraz z naturą samego dobra wspólnego prowadzić musi do wniosku:

¹²⁸ Tzw. prawa człowieka powinny być możliwie jednoznacznie sformułowane, by uniknąć dowolności w ich interpretacji. „Powinny (one) stanowić ośnowę całego ustroju społecznego”. „*Pacem in terris*” nr 75.

¹²⁹ A. F. Utz, *Die wertfreie Gesellschaft von heute, Die Neue Ordnung* 3 (1960) 162.

¹³⁰ Należy pamiętać, że ontycznym uzasadnieniem potrzeby władzy społecznej jest zawsze prawny charakter społeczności, nadany jej przez jej naturalne dobro wspólne, nie zaś moralna słabość ludzkiej natury. Jeśliby ktoś uzasadniał konieczność władzy społecznej jako instytucji dysponującej przymusem tylko przez wzgląd na moralną słabość członków społeczeństwa, ten, (z punktu widzenia filozoficznego rzecz ujmując), jest anarhistą, gdyż neguje prawny charakter społeczeństwa i państwa. Oczywiście moralna słabość ludzi warunkuje w jakiś sposób istnienie władzy, ale jej nie

1. że musi istnieć w społeczności państwowej instancja nadrzędna, o ponadindywidualnym autorytecie; 2. że instancja ta posiadać musi kompetencję skutecznego skierowywania członków społeczeństwa ku dobru wspólnemu, którego normę wykonawczą uprzednio ustaliła; 3. że instancja ta wyposażona być musi w odpowiednią sankcję.

Nie znaczy to, by istota władzy społecznej polegała na sankcji, rozumianej zresztą najczęściej negatywnie — jako przymus. Władza społeczna jest przede wszystkim siłą moralną, nastawioną na pomnażanie dobra wspólnego i odwołującą się w tej sprawie do ludzkich sumień¹³¹.

Nie da się jednak z pojęcia władzy całkowicie wyeliminować elementu sankcji. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z władzą czysto intelektualną.

W oparciu o powyższe uwagi określić można władzę społeczną, jako instytucję uprawnioną do wydawania wiążących zarządzeń, uzasadnionych dobrem wspólnym i do egzekwowania tych zarządzeń, w wypadku niesubordynacji ze strony członków społeczeństwa za pomocą sankcji.

Z analizy podstawowych funkcji władzy społecznej wynika, iż pomiędzy dobrem wspólnym, a istotą i działaniem władzy społecznej istnieje konieczna współzależność¹³².

Racją materialną władz państwowych jest znajomość dobra wspólnego oraz rzeczowa zdolność (moc zobowiązywania)¹³³, zabezpieczania tego dobra; racją formalną — jest nakaz twórczy wspólnego dobra; normą władzy państwowej jest naturalne dobro wspólne państwa.

Tak pojęta władza społeczna nie jest zwyczajnym tylko organem, za pomocą którego działa państwo. Jest ona elementem współkonstituującym społeczność państwową¹³⁴.

uzasadnia. Słabość moralna ludzi domaga się bowiem tylko rozwinęcia pewnego zakresu już istniejącej władzy, mianowicie zakresu sankcji i przymusu. Por. Fr. Falter, dz. cyt. s. 18.

¹³¹ Por. F. Benvenuti, *I rapporti tra cittadini e poteri pubblici sulla base della „Pacem in terris”*, Vita e pensiero 9—19 (1963) 665.

¹³² Podkreśla to Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*: „Jedyną racją istnienia władz państwowych jest dobro wspólne ogółu”, nr 54.

¹³³ Por. J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 1, Londyn 1960 s. 215 n.

¹³⁴ W tym miejscu dotykamy ciekawej dyskusji toczącej się na terenie katolickiej filozofii społecznej, usiłującej wyjaśnić zagadnienie, czy władza społeczna jest elementem konstytutywnym, czy też konsekwentnym społeczności.

Z jednej strony usiłuje się podkreślać, iż władza społeczna jest tylko consecutivum już istniejącej społeczności. Nie należy ona według tej opinii do definicji społeczności, jest ona jedynie organem, za pomocą którego działa już ukonstytuowana społeczność. Władza społeczna jest więc w tej wersji poglądów filozoficzno-społecznych elementem pochodnym dobra wspólnego społeczności i z niego czerpie swe ostateczne uzasadnienie. Zwolennicy tej opinii widzą we władzy społecznej jedynie środek, narzędzie realizacji dobra wspólnego jako celu państwa tam zwłaszcza, gdzie inicjatywa poszczególnych obywateli lub poszczególnych grup społecznych okaże się niewystarczająca. Nic więc dziwnego, że zwolennicy tej orientacji filozoficzno-społecznej wypracowali w szczególności sposób zasadę pomocniczości, wysuwając ją na czoło wszystkich społecznych zasad. Zasada pomocniczości jawi się tu przede wszystkim jako principium ograniczenia autorytetu społecznego: „Tyle wolności, ile tylko możliwe, tyle autorytetu (władzy), na ile to konieczne”. Por. F. A. Weye, *Sociaal Wijsgerige Opstellen*, Tilburg 1848 s. 61; Messner, *Das Naturrecht*, s. 260.

Opinia druga utrzymuje, że władza jest czynnikiem konstytutywnym wszelkiej społeczności. Zwolennicy tej opinii starają się za Tomaszem z Akwinu ujmować zagadnie-

Władzę społeczną określa się tu jako współkonstytuującą społeczność, gdyż nie działa ona sama z siebie; ustanawiając normę wykonawczą dobra wspólnego państwa, czyli szczegółowe dobro wspólne państwa, partycypuje władza społeczna w prerogatywach władzy przedspołecznej, jest jej przedłużonym ramieniem.

Jako czynnik współkonstytuujący społeczność państwową, władza społeczna z istoty swej zmierza zawsze do dobra wspólnego. Wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwo przerostów władzy, albo jej niedowład dotyczy zawsze podmiotu sprawującego władzę i to podmiotu bezpośredniego, a nie samej władzy.

W praktyce życia społecznego trudno jednak oddzielić władzę jako taką od podmiotów sprawujących władzę. Z tego też względu racja dobra wspólnego domaga się, by w społeczności państwowej ściśle określono zakres kompetencji poszczególnych podmiotów władzy, kierując się przy tym właściwie rozumianym dobrem wspólnym.

Dobro wspólne, choć uzasadnia potrzebę istnienia władzy państwowej, otwarty pozostawia problem jej ustroju. Aprioryczne określenie formy ustroju władzy państwowej byłoby czymś niezgodnym z naturą dobra wspólnego¹³⁵. Jest ono przecież z istoty swej wartością dynamiczną. Dokonujące się ciągle przemiany społeczne domagają się stałego doskonalenia i reformowania ustroju władz państwowych. Odbywać się to jednak musi zawsze w oparciu o gruntowną analizę treści dobra wspólnego oraz konkretnej rzeczywistości społecznej łącznie z analizą podstaw ludzi, których zmiany te przecież mają dotyczyć.

Jakikolwiek perfekcjonizm prawno-ustrojowy hamowałby rozwój dobra wspólnego. Z punktu widzenia więc dobra wspólnego państwa ważna jest nie tyle forma ustroju ile to, czy w ramach danej formy ustrojowej możliwa jest realizacja tego dobra i czy faktycznie jest ono realizowane.

nie władzy w porządku metafizycznym. W tym zaś porządku dobro wspólne, jako najwyższa wartość, konstytuuje każdą bez wyjątku społeczność. Samo zaś naturalne dobro wspólne każdej społeczności, również zatem dobro wspólne państwa, zakłada istnienie władzy, która dobro to ustanawia. Utrzymuje się dalej, że twierdzenia ważne w porządku metafizycznym, ważne są także w każdym innym porządku, a więc i w porządku realizacyjnym. Stąd władzę w społeczności państwowej uznać należy za constitutum tej społeczności. Stwierdzenie to nie budzi zastrzeżeń, gdy się ma na myśli władzę jako taką, zwłaszcza zaś władzę przedspołeczną, konstytuującą naturalne dobro wspólne każdej społeczności, społeczności państwowej także. Nawet w stosunku do władzy społecznej, jeśli się ją pojmie jako atrybut, a nie jako skonkretyzowaną w określonym podmiocie władzę, stwierdzenie to nie może budzić zastrzeżeń. Społecznotwórczy charakter władzy staje się oczywisty, gdy się zważy, że w społeczności państwowej władza społeczna ustanawia normę wykonawczą dobra wspólnego. Wiadomo zaś, że społeczność państwowa istnieje wprawdzie dzięki naturalnemu dobru wspólnemu, działać jednak może (porządek realizacyjny!) tylko dzięki normie wykonawczej dobra wspólnego. Tę ostatnią zaś ustanawia dla każdorazowych, konkretnych warunków historyczno-społecznych władza państwowa. Por. A. F. Utz, dz. cyt. s. 237—257, F. Faller, dz. cyt., s. 9—12.

¹³⁵ „Ani Bóg, ani natura nie wskazują pośrednio czy bezpośrednio jaką ma być forma rządu, czy ustrój polityczny”. *Code de morale politique*, nr 43.

LE CARACTÈRE NORMATIF DU BIEN COMMUN

Résumé

La vie sociale lève comme le résultat de tendance des pluralités des personnes d'une valeur commune. Cette valeur est le bien commun. Les personnes humaines sont transcendentales dirigé vers le bien commun, ce personnes. Grâce à la simultanéité des actes des connaissances et des actes valences, le bien commun paraît devant la raison pratique comme l'imperatif étique. Car l'essentiel du bien commun, — la perfection personnelle de tous les membres de société, — est obtenu seulement dans un effort collectif, l'imperatif mentionné concerne aussi la réalisation collectif de ce bien. Comme une transindividuel valeur social équipé d'un impératif morale, le bien commun est la cause, qui constitue et motive chaque vie sociale. Ceci concerne l'Etat d'une façon particulière comme supérieure organisée communauté naturelle. Le caractère normatif du bien commun cause, que l'Etat est une réalité teleologique. L'Etat existe pour le but, c'est à dire pour le bien commun pas inversement. Egalment la valeur normative du bien commun et la structure de la société d'Etat impliquent l'existence du pouvoir social. Le pouvoir social doit instituer la norme exécutif du bien commun et créer la garantie que cette forme concrète du bien commun soit effectivement réalisée par les citoyens. Ces deux conditions sont obligatoires pour régulièrement fonctionné du bien commun d'Etat et donnent ensemble une explication ontologique et juridique de la nécessité du pouvoir de l'Etat. Entre le bien commun et le pouvoir social existe une corrélation serrée, car l'unique raison d'existence du pouvoir de l'Etat est le bien commun.