

KS. JOACHIM KONDZIELA

POJĘCIE „BONUM COMMUNE” NA TLE WSPÓŁCZESNYCH KIERUNKÓW ETYKI KATOLICKIEJ

1. GŁÓWNE WSPÓŁCZESNE TENDENCJE W POJMOWANIU DOBRA WSPÓLNEGO

a. Rzut ogólny na stan zagadnienia.

Pojęcie dobra wspólnego należy niewątpliwie do najczęściej używanych w naukach społecznych w ogóle, w szczególności zaś w katolickiej myśli społecznej. W katolickiej filozofii i etyce społecznej pojęcie to zawdzięcza swoją uprzywilejowaną pozycję św. Tomaszowi z Akwinu, którego nauka o bonum commune stała się podstawą, a conajmniej punktem wyjścia wszystkich dociekań podejmowanych w następnych stuleciach na temat dobra wspólnego, nie wyłączając czasów najnowszych¹.

W oparciu o naukę Akwinaty przypomniawszy papież Leon XIII rolę i znaczenie dobra wspólnego w życiu społecznym, podkreślając, iż „dobro wspólne jest w społeczeństwie po Bogu pierwszym i najwyższym prawem”².

Wypowiedzi papieskie ostatnich lat, zwłaszcza zaś społeczne encykliki Jana XXIII, poświęcają problematyce dobra wspólnego niemało uwagi; umieszczają ją bowiem w samym centrum społecznej doktryny Kościoła.³

Także w licznych dziś dyskusjach na tematy społeczno-polityczne oraz w wypowiedziach polityków, często nawiązuje się do problematyki dobra wspólnego. Jest rzeczą wprost zadziwiającą, iż mimo wyeksponowania przez św. Tomasza i enuncjacje papieskie znaczenia dobra wspólnego, tak niewiele na ten temat powiedziano w katolickiej etyce społecznej.

Tak np. głośne w XIX wieku dzieło L. Taparelli d'Azeglio na temat prawa naturalnego,⁴ zalecane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku przez papieża Piusa XI, ledwie porusza zagadnienie dobra wspólnego. Autor nie wdaje się w szczegółową analizę tego dobra i sprowadza je do celu państwa, pojętego zresztą instytucjonalnie. Również znany w tym czasie jezuicki filozof społeczny Th. Meyer nie używa tomistycznego określenia bonum commune.⁵ Wspomina wprawdzie o bonum publicum, zawiązując to pojęcie wyłącznie do dobra państwa. Podobnie jeden z najgłośniejszych autorów z przełomu XIX i XX wieku V. Cathrein nie poświęcił większej uwagi dobru wspólnemu. W swej *Moralphilosophie*⁶ Cathrein nie posługuje się w ogóle pojęciem dobra wspólnego. Wyliczając obowiązki państwa sugeruje Cathrein, iż wypływają

one z potrzeby troszczenia się o „dobro publiczne”, przy czym jednak dobro to zacieśnia wyłącznie do społeczności państwowej.

Zastanawiając się nad tak skromnym potraktowaniem problematyki dobrego wspólnego przez autorów katolickich z przełomu XIX i XX wieku, nie bez racji stwierdza J. Messner, iż przyczyn szczupłego stanu badań w tym zakresie należy szukać w specyficznym klimacie filozoficzno-społecznym tego okresu.⁷ W centrum zainteresowań przedstawicieli katolickiej myśli społecznej z końca XIX i początków XX wieku znajdował się z jednej strony liberalizm, który bazując na indywidualistycznej filozofii wieku Oświecenia, negatywnie ustosunkował się do wielowiekowego dorobku chrześcijaństwa w dziedzinie filozofii i praktyki życia społecznego; z drugiej zaś strony uwagę wspomnianych autorów absorbowały szerzące się wówczas ze szczególnym nasileniem hasła socjalizmu.

Obydwa te kontrowersyjne kierunki domagały się wyjaśnienia szeregu newralgicznych problemów szczegółowych oraz konkretnej repliki, której nie mogli zaniedbać wspomniani autorzy. Zagadnienie dobrego wspólnego znalazło się w tej sytuacji, jako bardziej ogólne, na dalszym planie.

Renesans problematyki dobrego wspólnego przypada na okres między pierwszą a drugą wojną światową. Kryzysy ekonomiczne i społeczne stały się bodźcem do podjęcia tego zagadnienia.⁸

Punktem wyjścia wnikliwych studiów nad dobrem wspólnym stała się nauka św. Tomasza z Akwinu, do której nawiązali w swych dziełach: R. Linhardt,⁹ E. Kurz,¹⁰ E. Welty.¹¹

Wspomniani autorzy, choć za podstawę swych dociekań nad zagadnieniem dobrego wspólnego obrali naukę Akwinaty, dochodzą jednak nierzadko do odmiennych wyników interpretacyjnych.¹²

Również w tym okresie zabiera głos na temat dobrego wspólnego J. Messner. Autor ten nawiązuje w tym czasie w zasadzie do poglądów Taparelli'ego i Cathreina.¹³ Już wówczas jednak próbuje Messner własną kroczyć drogą i podejmuje próbę zgłębienia samej istoty metafizycznej dobrego wspólnego, co znaleźć miało pełniejszy wyraz w późniejszej jego twórczości naukowej.

Niestety, okres po drugiej wojnie światowej, choć nazywany okresem „drugiego odrodzenia” prawa naturalnego,¹⁴ mimo wszystko, niewiele, jak dotąd, pozwala odnotować prac o dobru wspólnym.

Problematykę dobrego wspólnego podjęli czołowi przedstawiciele współczesnego solidaryzmu chrześcijańskiego: G. Gundlach i jego uczniowie oraz C. von Breuning. Znaczny wkład w dziedzinę badań nad dobrem wspólnym wniosły liczne powojenne publikacje J. Messnera. Wymienić należy ważki dorobek szkoły fryburskiej, tzn. A. F. Utza i licznych już dziś jego uczniów publikujących swe prace w ramach *Sammlung Politeia*.¹⁵

Wspomniani autorzy, choć wszyscy stoją na gruncie katolickiej myśli społecznej, reprezentują jednak odmienne podejście metodologiczne do zagadnienia dobrego wspólnego. Różnice, jakie się w tym względzie między nimi rysują, stały się podstawą toczącej się wciąż jeszcze dyskusji o dobru wspólnym.

Zanim więc podjęta zostanie próba ustalenia definicji dobra wspólnego, wydaje się rzeczą konieczną, przedstawienie tendencji w pojmowaniu dobra wspólnego, jakie panują wśród współczesnych przedstawicieli katolickiej myśli społecznej.

b. Dobro wspólne w ujęciu współczesnych przedstawicieli solidaryzmu chrześcijańskiego.

Koncepcja dobra wspólnego współczesnych przedstawicieli solidaryzmu chrześcijańskiego¹⁶ pozostaje w ścisłym powiązaniu z poglądami tego kierunku w zakresie ontologii życia społecznego.

Życie społeczne, zdaniem współczesnych solidarystów, ma swoje źródło i ostateczne uzasadnienie w osobie ludzkiej, która jako byt rozumny i wolny ukonstytuowana została na „Boże podobieństwo”. Osoba ludzka, choć jako byt stworzony z natury swej jest ograniczona, to jednak posiada w sobie wewnętrzną potencjalność skierowującą ją intencjonalnie ku pełni bytu i doskonałości jej „Praobrazu”¹⁷. To intencjonalne dążenie do pełni bytu i doskonałości, aczkolwiek ograniczone faktem ucieleśnienia człowieka, przerasta jednak możliwość pojedynczej osoby ludzkiej. Aktualizacja zatem tej wewnętrznej potencjalności domaga się solidarnego współdziałania wszystkich osób pozostających w tej samej relacji bytowej.¹⁸

Tak więc osoby ludzkie, zdaniem współczesnych solidarystów, przynaglone są koniecznością bytową do wzajemnego wspierania się i uzupełniania w dążeniu do urzeczywistnienia potencjalnych doskonałości osobowych. Wzajemna zależność jednych osób od drugich, angażująca je do solidarnego współdziałania w realizowaniu pełni człowieczeństwa, należy zatem do natury człowieka. Posiada więc człowiek naturalną właściwość do wchodzenia z innymi ludźmi w stosunki społeczne. Tylko bowiem w społecznym zespoleniu z innymi ludźmi może zrealizować osoba ludzka swą potencjalną doskonałość.

Dlatego też, zdaniem współczesnych solidarystów, tę naturalną właściwość uznać należy za przyczynę formalną życia społecznego.¹⁹

Współcześni solidaryści utrzymują, iż to intencjonalne dążenie osoby ludzkiej do urzeczywistnienia swej potencjalności poprzez współdziałanie z innymi osobami, tłumaczy w sposób zadawalający zarówno samą genezę, jak i istotę życia społecznego. Nie ma zatem potrzeby, twierdzą wspomniani autorzy, by w tłumaczeniu właściwej człowiekowi skłonności do solidarnego współdziałania z innymi ludźmi, uciekać się do jakiegos formalnego mandatu Stwórcy, przekazanego tymże osobom w postaci „hipostatycznego dobra wspólnego”, zadanego ludziom w formie dodatkowego nakazu etycznego.²⁰

Wystarczy natomiast uciec się do analizy intencjonalnego podłoża ludzkich dążeń do solidarnego współdziałania.²¹ Okaże się wówczas, że przedmiotem owych intencjonalnych dążeń jest doskonałość osoby ludzkiej.²²

Doskonałość osoby ludzkiej realizowana (względnie w aspekcie teologicznym — zrealizowana), za pomocą zbiorowego wysiłku wszystkich członków społeczeństwa, jest zdaniem współczesnych przedsta-

wicieli solidaryzmu chrześcijańskiego najwyższą wartością społeczną.²³ Ponieważ zaś wartość ta jest przez te osoby nie tylko poznawana, ale jako przedmiot ich intencjonalnych dążeń jest przez nie także pożądana, staje się ona tym samym najwyższym ich dobrem.²⁴

Z naciskiem podkreślają współcześni solidaryści, iż dobro to jest immanentne w stosunku do osób ludzkich. Nie istnieje ono poza tymi osobami. Istnieje ono w nich; lecz nie w nich jako w niezależnych od siebie indywiduach; istnieje ono w nich, o ile trwają one w społecznym zespoleniu.²⁵

Ma zatem dobro to z jednej strony charakter osobowy, gdyż tylko w osobach i przez te osoby może być realizowane. Z drugiej zaś strony, skoro jego realizacja przerasta możliwości pojedynczych osób i przebiegać może skutecznie tylko w ramach społeczności, ma ono charakter społeczny; jest dobrem wspólnym całej społeczności.

Jako przedmiot intencjonalnych dążeń wszystkich osób jest dobro to również celem całego społeczeństwa, a także najgłębszą jego istotą.²⁶ Sens życia społecznego sprowadza się bowiem do realizacji dobra wspólnego będącego równocześnie celem społeczności.²⁷ Ten właśnie moment przesądza, zdaniem przedstawicieli współczesnego solidaryzmu, o istotnej różnicy między dobrem wspólnym a dobrem indywidualnym oraz o tym, że w hierarchii wartości dobro wspólne wyżej stoi niż indywidualne. Jest bowiem dobro wspólne czymś więcej niż sumą dóbr jednostkowych, tak jak społeczeństwo jest czymś innym i czymś więcej niż sumą jednostek.²⁸

To immanentne dobro wspólne,²⁹ aczkolwiek zestawiane czasem przez współczesnych solidarystów z arystotelesowsko-tomistycznym określeniem „*bonum commune*”, nie jest jednak ich zdaniem bynajmniej w pełni adekwatnym odpowiednikiem tego terminu.

Immanentne dobro wspólne tkwi bowiem w osobie. Stanowiąc zaś podłoże ludzkich dążeń do solidarnego współdziałania wokół realizacji osobowej potencjalności, dobro to istnieje w sferze intencjonalnej.

Osoba ludzka, jako byt złożony z pierwiastka duchowego i materialnego, z natury swej dąży do aktualizacji owych intencjonalnych treści w konkretnej rzeczywistości społecznej.³⁰ Urzeczywistnienie immanentnego dobra wspólnego w konkretnej rzeczywistości społecznej domaga się z kolei całego szeregu warunków, urządzeń i instytucji, mogących zapewnić trwałe doskonalenie się osoby ludzkiej.³¹

Ogół tych warunków, urządzeń i instytucji, cała organizacyjna struktura społeczeństwa, jest według solidarystów współczesnych również dobrem wspólnym.³² Jest to bowiem ich zdaniem, zewnętrzna projekcja immanentnego dobra wspólnego w czasie i przestrzeni.³³

Między immanentnym dobrem wspólnym a jego zewnętrzną postacią, którą nazwać wypada zewnętrznym dobrem wspólnym, widzą współcześni solidaryści ścisłe powiązanie. Zewnętrzne dobro wspólne czerpie swą ontologiczną podstawę z immanentnego dobra wspólnego.

Jest więc immanentne dobro wspólne podstawą i miarą zarazem zewnętrznego dobra wspólnego.³⁴

Mimo akcentowania owych zasadniczych powiązań między immanentnym dobrem wspólnym a dobrem wspólnym zewnętrznym, solidaryści współcześni dyskontują aksjologiczny walor zewnętrznego dobra

wspólnego. Utrzymują bowiem, że w przeciwieństwie do immanentnego dobra wspólnego, które w opinii tych uczonych posiada charakter wartości autonomicznej i obiektywnej, zewnętrzne dobro wspólne jest „jedynie wartością organizacyjną”.³⁵ Jako wartość organizacyjna różni się zewnętrzne dobro wspólne istotowo od wszystkich obiektywnych wartości stanowiących przedmiot intencjonalnych dążeń osoby ludzkiej.³⁶ Ponieważ zaś owe intencjonalne dążenia do pełni osobowej doskonałości, składające się na treść immanentnego dobra wspólnego, stanowią najgłębszą istotę życia społecznego, zewnętrzne dobro wspólne, zdaniem współczesnych solidarystów, do tej istoty nie należy. Jest to jedynie właściwość życia społecznego wyrażająca się w organizacyjnoprawnej strukturze społeczeństwa.³⁷

Rozpatrywane w aspekcie statycznym, jest zewnętrzne dobro wspólne stanem społeczeństwa, który wtedy ma miejsce, gdy organizacyjnoprawna struktura społeczeństwa odpowiada wymogom immanentnego dobra wspólnego; w aspekcie dynamicznym natomiast — obejmuje ono całokształt warunków, urządzeń instytucji i przedsięwzięć, które w ramach zewnętrznej struktury społecznej bezpośrednio zmierzają do realizacji immanentnego dobra wspólnego.³⁸

W tym ujęciu posiada zewnętrzne dobro wspólne charakter wyłącznie instrumentalny. Spełnia ono rolę środka do realizacji immanentnego dobra wspólnego i to rolę środka zewnętrznego.

Jest niewątpliwą zasługą współczesnej szkoły solidarystycznej, iż zwróciła uwagę na statyczny i dynamiczny aspekt dobra wspólnego. Do niemniej ważnych osiągnięć tego kierunku w dziedzinie badań nad dobrem wspólnym należy również wyróżnienie podwójnej postaci tego dobra: jego immanentnego w stosunku do osoby ludzkiej charakteru oraz zewnętrznej jego postaci, realizowanej w konkretnej sytuacji społecznej. Uderza jednak w solidarystycznej koncepcji dobra wspólnego brak proporcji między dwoma postaciami tego dobra.

Skoro w ujęciu przedstawicieli współczesnego solidaryzmu immanentne dobro wspólne, jako wartość autonomiczna i obiektywna, stanowi istotę i cel życia społecznego, narzuca się pytanie, dlaczego zewnętrzne dobro wspólne jest w ujęciu tej szkoły tylko wartością organizacyjną? Przecież, jeśli się zważy, iż immanentne dobro wspólne domaga się z metafizyczną koniecznością projekcji w czasie i przestrzeni, to projekcja ta powinna być adekwatna do swego ontologicznego podłoża. Będzie natomiast z całą pewnością nieadekwatna, jeśli się ją zredukuje do czynnika wyłącznie organizacyjnego i instrumentalnego.

Organizacyjna struktura społeczeństwa, choć jest koniecznym warunkiem realizacji immanentnego dobra wspólnego, nie wyczerpuje jednak w pełni jego treści. Sama struktura organizacyjna społeczeństwa, choćby najdoskonalsza nie stanowi jeszcze istoty życia społecznego. Życie społeczne bowiem, będąc w swej najgłębszej istocie rzeczywistością duchową, podstawami swymi tkwi w immanentnym dobru wspólnym.

Chociaż sprowadzenie przez współczesną szkołę solidarystyczną zewnętrznego dobra wspólnego do wartości organizacyjnej (a zatem instrumentalnej) budzić musi zastrzeżenia, to jednak z punktu widzenia

przyjętych przez ten kierunek założeń filozoficznospołecznych takie postawienie sprawy jest uzasadnione i konsekwentne.

Współcześni solidaryści ujmują społeczeństwo bardziej w ontologicznych niż w etycznych kategoriach.

Etyczny punkt widzenia nie jest im wprowadzie obcy; silniejszy akcent położono jednak w tym kierunku na ontologię. Toteż społeczeństwo jest dla nich przede wszystkim zespołem pojedynczych osób. Osoby te związane są wprowadzie licznymi relacjami w moralną całość.³⁹ Mimo to na plan pierwszy wysuwa się w porządku logicznym indywidualna osoba ludzka, dążąca w pierwszej kolejności do indywidualnego dobra, mająca na względzie przede wszystkim własną doskonałość osobową. Społeczeństwo, ontologicznie pojmowane jako zespół wzajemnych relacji między osobami posiadać musi charakter służebny w stosunku do poszczególnych osób, pojmowanych już nie tylko jako zespół, ale w stosunku do indywidualnych osób.⁴⁰ Wszelkie zaś działanie społeczne, stanowiące treść owych wzajemnych relacji, łączących poszczególne osoby w społeczną całość, mieć musi — w konsekwencji takiego ujęcia — za cel stworzenie odpowiednich warunków ku temu, by osoba ludzka zrealizować mogła swój indywidualny cel.

Jasną jest rzeczą, iż wobec takiego założenia, dobro wspólne trzeba było sprowadzić do wyniku solidarnego współdziałania składających się na społeczeństwo osób, wyrażającego się na zewnątrz w postaci urzędzeń, instytucji i zewnętrznych warunków społecznych.⁴¹

c. Koncepcja dobra wspólnego J. Messnera.

Konstruując swą koncepcję dobra wspólnego wychodzi J. Messner z założenia, iż pełnię osobowego rozwoju osiągnąć może człowiek tylko w ramach społeczeństwa. Jako istota psychofizyczna jest człowiek wprowadzie bytem kompletnym. By jednak móc się w pełni rozwinąć jako osoba, wejść musi w liczne stosunki społeczne z innymi ludźmi. Wyrastające bowiem z ludzkiej natury i jej osobowej struktury zadania życiowe przerastają możliwości człowieka jako jednostki.⁴²

Messner przeciwstawia się wszelkim „indywidualistycznym obciążeniom” w filozofii społecznej, według których człowiek jako „ens rationale” stanowi zamknięte w sobie indywiduum, „gotowe” i „skończone” w zakresie swych doskonałości i jako takie niezależne w swym rozwoju osobowym od innych ludzi, choć posiadające skądinąd etyczny obowiązek brania względu na inne osoby i wchodzenia z nimi w stosunki społeczne.⁴³

Pogląd taki jest zdaniem Messnera co najmniej niepełny. Człowiek bowiem z natury swej jest zindywidualizowaną jednostką i bytem społecznym zarazem.⁴⁴

Jako indywiduum posiada człowiek wprowadzie potencjalnie wszystkie siły potrzebne do osiągnięcia pełni osobowego rozwoju. Uruchomienie jednak swych uzdolnień domaga się pomocy z zewnątrz. Pomoc taka powstaje w wyniku skierowanego wysiłku składających się na społeczeństwo osób. Jest bowiem, zdaniem wspomnianego autora, właściwością osoby ludzkiej, iż z jednej strony sama potrzebuje pomocy

innych osób, z drugiej zaś strony sama posiada rzeczową zdolność uzupełniania innych osób w dążeniu do urzeczywistnienia pełni osobowego rozwoju. I ta właśnie specyficzna właściwość osoby ludzkiej sprawia, iż ludzie łączą się w społeczność.⁴⁵ Istotny zaś sens życia społecznego sprowadza Messner do świadczenia pomocy osobie ludzkiej w jej dążeniu do możliwie pełnego rozwoju osobowego.⁴⁶

Każda społeczność ma zdaniem Messnera charakter pomocniczy w stosunku do osoby ludzkiej. Powstająca zaś dzięki społecznemu zespoleniu pomoc, do samodzielnej i w pełni odpowiedzialnej realizacji wyznaczonych człowiekowi przez jego ludzką naturę zadań życiowych, jest zdaniem Messnera dobrem wspólnym społeczeństwa.⁴⁷

Określiwszy dobro wspólne jako pomoc powstającą w wyniku współpracy wszystkich członków społeczeństwa, wskazał Messner tym samym na ponadindywidualny charakter tego dobra. Zakreślił też granice tego dobra stwierdzając, iż jest to pomoc dana osobie ludzkiej. Nie może zatem dobro wspólne w niczym naruszać naturalnych uprawnień osoby.⁴⁸ Osoba nie może też być środkiem do realizacji tego dobra. Dobro wspólne nie jest bowiem celem w sobie. Jego najgłębszą istotą zdaniem Messnera jest „pomoc i tylko pomoc”.⁴⁹

Ponieważ ogół zadań życiowych zakłada uzupełniającą współpracę społeczeństwa, dobro wspólne, pojęte jako pomoc, rozciąga się zdaniem Messnera na całą egzystencję ludzką.⁵⁰

Stwierdzeniem tym stara się Messner przeciwstawić zarówno indywidualistycznej, jak i kolektywistycznej koncepcji dobra wspólnego. Indywidualizm bowiem zacieśnia dobro wspólne do specyficznej pomocy społeczeństwa, polegającej jedynie na zabezpieczeniu wolnej gry interesów. W ujęciu kolektywistycznej filozofii społecznej natomiast zatracą dobro wspólne swój pomocniczy charakter, gdyż staje się celem w sobie.⁵¹

Odcina się także Messner od wszelkich tendencji etatystycznych usiłujących zawęzić dobro wspólne do dobra społeczności państwowej wyłącznie.⁵² Stojąc na stanowisku pluralizmu społecznego stara się Messner ukazać jego źródło, którym jest pluralizm dobra wspólnego. Różnorodność i wielość życiowych zadań człowieka domaga się zdaniem Messnera, całego szeregu pośrednich struktur społecznych, które zgodnie ze swym naturalnym celem realizować winny swe własne dobro wspólne.⁵³ Każdej z tych społeczności przysługuje więc autonomia w urzeczywistnianiu swego dobra wspólnego. Jest to jednak autonomia relatywna. Istnieje bowiem w życiu społecznym pewna hierarchia celów, według której dobro wspólne społeczności o celu hierarchicznie niższym podporządkowane bywa dobru wspólnemu społeczności o hierarchicznie wyższym celu.⁵⁴ Podporządkowanie to nie znosi jednak autonomii społeczności pośrednich w realizowaniu ich wspólnego dobra. Między wyznaczonym przez hierarchię celów stosunkiem podporządkowania a autonomią pośrednich struktur społecznych w zakresie realizacji ich wspólnego dobra, zachodzi stosunek ścisłej korelacji.⁵⁵

Messner przywiązuje ogromną wagę do właściwego rozumienia pluralizmu dobra wspólnego. Nie dostrzegają tego pluralizmu i związanej z nim ścisłej autonomii społeczności pośrednich wszelkiego rodzaju sys-

temy totalne. Te ostatnie, w imię wadliwie pojmowanego dobra wspólnego społeczności państwowej, rozumianej jako całość substancjalna, poświęcają indywidualne dobro jednostki a także nierzadko dobro wspólne całych grup społecznych.⁵⁶

Messner nie neguje wprawdzie tego, iż dobro wspólne jest dobrem społeczeństwa jako całości, że w związku z tym i dobro to również jawi się jako pewna całość. Jest to jednak według wspomnianego autora całość swoista, zorientowana na osobę ludzką, na jej metafizyczną strukturę.

Jako byt rozumny i wolny a zatem w pełni odpowiedzialny, posiada osoba ludzka naturalne predyspozycje i wynikające z porządku natury uprawnienia, do samodzielnego swego indywidualnego dobra, którym jest według Messnera pełnia ludzkiej egzystencji.⁵⁷

Dobro wspólne różni się zdaniem Messnera istotowo od dobra indywidualnego. Z natury swej jest bowiem dobro wspólne dobrem ponadindywidualnym. Mimo swój ponadindywidualny charakter nie wchłania jednak dobro wspólne osoby ludzkiej wraz z jej indywidualnym dobrem. Osobą ludzką jest według Messnera bytem transcendentnym w stosunku do społeczeństwa.⁵⁸ Nie jest więc dla Messnera dobro wspólne sumą dóbr indywidualnych ani też substancjalną całością, obejmującą dobra jednostkowe jako swe fragmentaryczne części, pozbawione autonomii i poza tą całością nic nie znaczące. Dobro wspólne zdaniem Messnera, to wprawdzie w stosunku do dobra indywidualnego „nowa rzeczywistość”. Na treść tej „nowej rzeczywistości” składają się wszystkie wartości wytworzone przez społeczeństwo jako całość, w celu umożliwienia realizacji indywidualnego dobra wszystkich członków tego społeczeństwa.⁵⁹

Tak określona rzeczywistość dobra wspólnego utożsamia się — zdaniem Messnera — z kulturą.⁶⁰ Toteż w konsekwencji tego stwierdzenia utrzymuje autor, że istotą dobra indywidualnego stanowi osoba ludzka z właściwym jej dążeniem do pełnej egzystencji. Istota zaś dobra wspólnego sprowadza się do kultury.⁶¹

Pojmuje przy tym Messner kulturę bardzo szeroko. Przeciwstawia się podziałowi na kulturę duchową i materialną; nie przyjmuje również dość powszechnie stosowanego rozróżnienia na kulturę i cywilizację.

Wychodząc z integralności osoby ludzkiej uważa Messner kulturę również za integralną całość, obejmującą wartości i dobra zarówno duchowe, jak i materialne, wytworzone przez dane społeczeństwo na przestrzeni historii, a których istotnym celem jest osobowy rozwój wszystkich członków danego społeczeństwa.⁶²

Sprowadzając dobro wspólne do kultury, chce Messner wskazać na bogactwo treści tego dobra. Chce też tym samym oddalić wszelkie wątpliwości odnośnie realnego charakteru dobra wspólnego. Kultura bowiem to zespół wartości jak najbardziej realnych, choć jako pojęcie należy do rzędu powszechników.

Utożsamiane z kulturą dobro wspólne obejmuje, zdaniem Messnera, ogół istniejących w rzeczywistości społecznej i tę rzeczywistość kształtujących wartości osobowych i społecznych, duchowych i materialnych, obiektywnych i instrumentalnych.⁶³

Nie wszystkie jednak spośród wymienionych wartości przynależą w równym stopniu do dobra wspólnego. Do istoty tego dobra należą zdaniem Messnera wartości duchowe, gdyż one przede wszystkim znajdują się u podłoża wszelkiej kultury, nawet u podłoża tzw. kultury materialnej.⁶⁴

Nie tylko jednak wartości duchowe wchodzą w skład dobra wspólnego. Treść wspólnego dobra uwarunkowana jest bowiem naturą ludzką. Ta zaś z kolei obok duchowych posiada także potrzeby materialne. Toteż do kręgu wartości składających się na dobro wspólne zalicza Messner także wartości społeczno-gospodarcze.⁶⁵

Spśród tych ostatnich nie wszystkie jednak wartości tworzą w tym samym stopniu rzeczywistość dobra wspólnego. Tylko „obiektywne” wartości⁶⁶ społeczno-gospodarcze przynależą według wspomnianego autora bezpośrednio do dobra wspólnego. Wartości „instytucjonalne i organizacyjne”⁶⁷ z istoty swej nie wchodzą w skład dobra wspólnego.

Messner nie zamierza tym samym przekreślać całkowicie roli i znaczenia tych ostatnich wartości w urzeczywistnianiu dobra wspólnego społeczeństwa. Przeciwnie, autor ten zdaje się w pełni doceniać znaczenie elementu instytucjonalnego, jako nieodzownego warunku realizacyjnego dobra wspólnego. Wartości te jednak nie tworzą bezpośrednio dobra wspólnego. Wchodzą one w skład dobra wspólnego o tyle, o ile są środkami w służbie obiektywnych wartości moralnych i obiektywnych wartości społeczno-gospodarczych.⁶⁸

Wartościom tym przypisuje Messner przyczynowość narzędziową w urzeczywistnianiu dobra wspólnego. Stąd przynależność tych wartości do dobra wspólnego ma jedynie charakter pośredni.

Akcentując wyłącznie instrumentalny charakter wartości instytucjonalnych i organizacyjnych, stara się Messner podkreślić, iż dobro wspólne w swej najgłębszej istocie jest rzeczywistością duchową.⁶⁹ Zewnętrzną projekcją tej rzeczywistości w społeczeństwie nie jest bynajmniej sama tylko organizacja; adekwatnym jej odpowiednikiem jest porządek społeczny.⁷⁰ Chociaż organizacja jest nieodzownym warunkiem prawdziwego porządku społecznego, to jednak zdaniem Messnera nie można tych dwóch rzeczy utożsamiać.

Podczas gdy organizacja i związane z nią instytucje i urzędnienia społeczne mają charakter ściśle zewnętrzny i jako takie spełniają jedynie rolę środka do celu, porządek społeczny jest wartością obiektywną i najwyższym celem życia społecznego.⁷¹

Na jego treść składa się ogół tych wszystkich warunków wewnętrznych i zewnętrznych, które konieczne są do zdobycia pełni osobowego rozwoju przez tworzące społeczeństwo osoby.⁷²

Porządek społeczny, który Messner nazywa także „porządkiem dobra wspólnego”⁷³, ma charakter wartości obiektywnej dlatego, że u jego podłoża znajduje się obiektywna natura ludzka, której egzystencjalne cele określają granice dobra wspólnego.⁷⁴ „Porządek dobra wspólnego” ma zatem swoje uzasadnienie w prawie naturalnym. Ten właśnie moment przesądza zdaniem Messnera, o obiektywnej wartości dobra wspólnego i opartego na nim społecznego ładu i wyklucza równocześnie wszelką subiektywną dowolność w interpretowaniu tych wartości.⁷⁵

Nie znaczy to jednak, by Messner uważał dobro wspólne za rzeczywistość statyczną, nie podlegającą żadnym zmianom. Za współczesnymi przedstawicielami solidaryzmu chrześcijańskiego przyjmuje Messner zarówno dynamiczny jak i statyczny aspekt tego dobra.⁷⁶

W aspekcie statycznym widzi Messner dobro wspólne jako ogół zrealizowanych wartości, które stosownie do naturalnego celu danej społeczności, umożliwiają tworzącym tę społeczność jednostkom osiągnięcie pełni ich osobowego rozwoju.⁷⁷

W aspekcie dynamicznym jest dobro wspólne, w ujęciu wspomnianego autora, stale i wszechstronnie realizowanym w ramach społeczności porządkiem sprawiedliwości.⁷⁸

Nawiązując do przyjętej uprzednio zakresowej tożsamości między dobrem wspólnym a kulturą, określa Messner dobro wspólne w jego dynamicznym aspekcie jako nieustanne dążenie danej społeczności do osiągnięcia „maksimum kultury”, poprzez wzrastający udział wszystkich członków danej społeczności w zwiększającym się ciągle dobrobycie duchowym i materialnym.⁷⁹

Zarysowana wyżej koncepcja dobra wspólnego J. Messnera jest niewątpliwie w porównaniu z koncepcją współczesnych solidarystów bardziej rozbudowana. Istnieją jednak między tymi dwoma ujęciami pewne styczne. Obydwie te koncepcje z tych samych wychodzą założeń filozoficznospołecznych. I przedstawiciele współczesnego solidaryzmu i Messner spoglądają na życie społeczne bardziej od strony osoby ludzkiej, niż od strony społecznej całości. Dla obydwu tych ujęć jest społeczeństwo środkiem realizacji pełni osobowości ludzkiej; dobro wspólne natomiast i dla solidarystów współczesnych i dla Messnera posiada charakter pomocy.

Różnie jednak pojmują wspomniane kierunki tę pomoc. Podczas gdy dla współczesnej szkoły solidarystycznej dobro wspólne, jako pomoc osobie, posiada charakter wybitnie instytucjonalny, dla Messnera dobro to posiada znacznie szerszą treść; obejmuje ono nie tylko instytucje i urządzenia społeczne, ale ogół wartości wytworzonych przez społeczeństwo jako całość.

Messner poddaje dobro wspólne wszechstronnej analizie. Wyróżnia aż dziesięć aspektów tego dobra,⁸⁰ ukazujących bogactwo treści tej rzeczywistości jaką jest dobro wspólne. A jednak odnosi się wrażenie, że Messner raczej wyczuwa, niż precyzuje ontologię dobra wspólnego. Zawsze wtedy bowiem, gdy autor ponawia wysiłki, by zgłębić metafizyczną strukturę tego dobra, analizuje raczej ontologię osoby, niż ontologię dobra wspólnego.⁸¹ Nic więc dziwnego, że autor ten sprowadza ostatecznie dobro wspólne do „pomocy i tylko pomocy”⁸². Staje się to tym bardziej zrozumiałe, jeśli się raz jeszcze zważy, jak mocno Messner eksponuje osobę ludzką i jej uprawnienia, ile wysiłku wkłada, by uniknąć „przewartościowania” dobra wspólnego.⁸³

Toteż ujmując aspekt statyczny wspólnego dobra w kategoriach etycznych, pojmuje Messner dobro to, jako wszechstronnie zrealizowaną sprawiedliwość, rozumianą w sensie zaspokojenia słuszych roszczeń wszystkich członków społeczeństwa, do odpowiedniego udziału w wytworzonych przez to społeczeństwo wartościach duchowych i materialnych.⁸⁴

Nie bez znaczenia dla uformowania się messnerowskiej koncepcji dobra wspólnego jest chęć autora, by przeciwstawić się sprowadzeniu dobra wspólnego do instytucjonalnego dobra społeczności państwowej. W konsekwencji takich założeń wyeksponował Messner instrumentalny, a więc służebny charakter dobra wspólnego. Choć przyznać trzeba, iż z góry założona ostrożność pozostawiła ślady w postaci niewystarczająco dopracowanej ontologii dobra wspólnego. Sam Messner przyznaje to lojalnie.⁸⁵

d. Poglądy A. F. Utza i jego szkoły na zagadnienie dobra wspólnego.⁸⁶

System A. F. Utza znamionuje odmienne niż współczesnych solidarystów spojrzenie na życie społeczne. Solidaryści współcześni, a także i Messner, ujmowali istotę życia społecznego poprzez pryzmat osoby ludzkiej i w jej strukturze bytowej dopatrywali się ostatecznych racji uzasadniających wszelką społeczność. Zdaniem Utza ontologia sama nie tłumaczy bez reszty podstaw życia społecznego.⁸⁷ Z pomocą musi przyjść etyka. Pozostaje bowiem życie społeczne według wspomnianego autora w wyniku odniesienia się intencjonalnego wielu osób do wspólnej wartości. Wartość ta ma charakter przedspołeczny. Ponieważ zaś posiada ona walor imperatywu etycznego, jest więc wartością moralną. Ku tej wartości wola ludzi skierowana jest transcendentalnie, tzn. ze swej natury.⁸⁸ Wartością tą jest dobro wspólne.⁸⁹

Podjmując problematykę dobra wspólnego Utz wychodzi z analizy tomistycznego określenia bonum commune. Prowadzi to Utza do definicji nominalnej dobra wspólnego. Wspólnym dobrem, jak to wynika, jego zdaniem z samego określenia, jest to wszystko, co stanowi lub stanowić może przedmiot wspólnych dążeń wielu osób.⁹⁰

Jednak przedmiot ludzkich dążeń może być bardzo różnorodny. Utz wyróżnia dwie zasadnicze grupy wartości, które stanowić mogą cel wielu osób: dobra i wartości zewnętrzne oraz wewnętrzne wartości osobowe.⁹¹ Wśród dóbr zewnętrznych wydziela natomiast Utz trwałe dobra materialne oraz zewnętrzne wydarzenia. Wartości i dobra materialne mają charakter dobra wspólnego wtedy, gdy prawo do ich posiadania lub używania przysługuje wielu osobom.⁹² ~~Zewnętrzne wydarzenia natomiast wówczas stają się dobrem wspólnym, gdy są one wynikiem~~ skoordynowanej działalności wielu osób.⁹³

Zewnętrzne wartości i dobra nie są bynajmniej jedyną postacią dobra wspólnego. Są one według Utza jedynie praktyczną manifestacją o wiele głębszej rzeczywistości, której realizacja przebiega w osobie ludzkiej.

Dobro wspólne w sensie właściwym ma bowiem immanentny w stosunku do osoby ludzkiej charakter. Polega ono na ogólnej pomyślności osobowej wszystkich członków społeczeństwa, a tej nie sposób sprowadzić wyłącznie do zewnętrznych dóbr i wydarzeń.⁹⁴ Tak pojęte dobro wspólne jest celem każdej bez wyjątku społeczności. Jego konkretna treść zależeć jednak będzie od celu i charakteru konkretnych społeczności ludzkich.⁹⁵ Widać z tego, iż Utz, podobnie jak Messner, stoi na stanowisku pluralizmu dobra wspólnego, będącego projekcją pluraliz-

mu bytowego w dziedzinie etyki. W swoich rozważaniach na temat istoty dobra wspólnego chodzi jednak Utzowi przede wszystkim o treść dobra wspólnego w ogólności, tzn. o taką treść, jaką odczytać można ze społecznej natury człowieka.⁹⁶

Utz utrzymuje, iż prawidłowe odczytanie treści dobra wspólnego ze społecznej natury ludzkiej domaga się spojrzenia na człowieka w kontekście wszystkich jego uwarunkowań. Trzeba więc wziąć pod uwagę zarówno zewnętrzną jak i wewnętrzną sferę ludzkiego bytu; jego uwarunkowania indywidualne i społeczne, jego miejsce w całym porządku stworzenia; jego relację do przyczyny wszelkiego istnienia. Założenie to prowadzi Utza do stwierdzenia, iż dobro wspólne ma charakter wieloznaczny.⁹⁷

Idąc za św. Tomaszem z Akwinu uważa Utz, iż najwyższym dobrem wspólnym całego wszechświata jest Bóg.⁹⁸ Od Niego, jako od pierwszej przyczyny sprawczej pochodzą wszelkie stworzenia; wszystkie stworzenia zmierzają wreszcie do Boga, jako do swego celu ostatecznego.⁹⁹ Jako wspólne dobro całego wszechświata jest Bóg przede wszystkim najwyższym dobrem wspólnym człowieka.¹⁰⁰ Ponieważ jednak z istoty przyczyny sprawczej wynika, iż musi ona być czymś zewnętrznym w stosunku do stworzenia, dlatego też Bóg jest zewnętrznym dobrem wspólnym wszechświata.¹⁰¹

Wewnętrznym dobrem wspólnym wszechświata jest natomiast poddyktowana rozumem Bożym wewnętrzna doskonałość kosmosu. Wszystkie byty stworzone, przez fakt swego istnienia wnoszą w tę doskonałość swój częściowy wkład; ta zaś odbija się w nich.¹⁰² Chociaż człowiek jako byt rozumny i wolny jest celem wszechświata, to jednak i on ma swe częściowe zadanie względem dobra wspólnego kosmosu; przez swą osobową doskonałość wnosi on bowiem wkład w immanentną doskonałość całego universum.¹⁰³

Poszczególne stworzenia nie partycypują jednak bezpośrednio w wewnętrznym dobru wspólnym wszechświata; czynią to za pośrednictwem swych gatunków, tzn. poprzez gatunkowe dobro wspólne.¹⁰⁴ Również człowiek wchodzi w relację z wszechświatem poprzez węższe ugrupowania.

Z racji swego uczestnictwa we wspólnej wszystkim ludziom naturze ludzkiej jego wkład w dobro wspólne kosmosu dokonuje się poprzez „*bonum humanum*”, które Utz za Tomaszem z Akwinu pojmuje jako dobro ludzkiej natury.¹⁰⁵ Zastrzega się jednak Utz, iż owego *bonum humanum* nie można utożsamiać z dobrem gatunku ludzkiego. Redukowanie sensu ludzkiego istnienia do utrzymania i doskonalenia gatunku prowadziłyby zdaniem wspomnianego autora do skrajnego biologizmu i rasizmu.¹⁰⁶ Człowiek zaś jest osobą. Fakt ten przesądza o jego ponadgatunkowym charakterze, stąd też *bonum humanum*, rozumiane jako doskonałość natury ludzkiej, posiadać musi charakter osobowego dobra wspólnego. Na treść tak rozumianego *bonum humanum* składają się zdaniem Utza „wytworzone przez ludzi, dzięki wzajemnej pomocy i współpracy, wartości materialne, kulturalne i moralne, składające się na osobową doskonałość wszystkich konkretnych osób, zintegrowanych w (społeczną) całość.”¹⁰⁷

Z przytoczonego określenia wynika, że nie chodzi tu o doskonałość osobową, do której osiągnięcia zmierzałoby wprowadzić wiele osób, jednak każda z nich „na swoją rękę” — przeciwnie, z określenia zdaje się wynikać, iż dopiero wówczas ma się do czynienia z dobrem wspólnym, gdy wiele osób dąży do urzeczywistnienia swej osobowej doskonałości, jako do swego wspólnego celu, zamierzając go osiągnąć wspólnie, tzn. przy pomocy wspólnie podjętych środków.¹⁰⁸

Nie trudno zauważyć, iż tak rozumiane dobro wspólne różni się od dobra indywidualnego. Indywidualne dobro spełnia w ramach dobra wspólnego rolę „funkcji cząstkowej”.¹⁰⁹ Nie znaczy to jednak, by koncepcji Utza zagrażało niebezpieczeństwo totalizmu. Utz bynajmniej nie uważa dobra wspólnego za substancjalną całość. Dobro wspólne posiada wprowadzić w ujęciu wspomnianego autora charakter autonomicznej wartości.¹¹⁰ Realizacja tej wartości przebiega jednak w poszczególnych osobach.¹¹¹ Jako realna wartość, różna od dóbr indywidualnych, posiada dobro wspólne w systemie Utza niewątpliwie charakter pewnej całości. Jest to jednak całość specyficzna. Za S. Ramirezem¹¹² utrzymuje bowiem Utz, iż dobro wspólne pojmować należy nie jako całość substancjalną, lecz jako całość analogiczną,¹¹³ obejmującą dobra indywidualne w nienaruszonej postaci, z całą ich autonomią, z wszystkimi różnicowaniami, właściwymi poszczególnym i niepowtarzalnym osobom ludzkim. Jest to więc „jedność, która zawiera w sobie różnorodność”.¹¹⁴

Przyjmując analogiczny sens dobra wspólnego Utz uważa, iż między dobrem wspólnym a wchodzącymi w jego skład dobrami indywidualnymi zachodzi wprowadzić różnica realna. Dobra te nie są jednak w stosunku do siebie przeciwstawne.¹¹⁵

Przeciwstawność zachodzi natomiast między dobrem wspólnym a dobrem indywidualnym wówczas, gdy to ostatnie zaczyna się pojmować jako dobro prywatne. Sfera ściśle prywatna pozostaje zdaniem Utza poza zasięgiem dobra wspólnego. Przeciwstawność ta zachodzi jednak tylko i wyłącznie w dziedzinie środków, które konieczne są do realizacji indywidualnego celu osobowego.¹¹⁶ Osoba ludzka ostatecznie zawsze sama decyduje w jakiej mierze i przy pomocy jakich środków realizować będzie swój osobowy cel w ramach dobra wspólnego.¹¹⁷ Sfera prywatna życia osobowego nie jest nigdy przedmiotem zabiegów społeczeństwa jako całości. Społeczeństwo troszczy się wprowadzić o wszystkich — jedynym jednak obowiązkiem społeczeństwa wobec tzw. prywatnego dobra osoby ludzkiej jest zasada nieingerencji.¹¹⁸

Mając na uwadze analogiczny charakter dobra wspólnego określa je Utz „jako pełnię doskonałości osobowej będącej celem wielości osób ludzkich, obejmującą ich indywidualne doskonałości jako swe składowe części”.¹¹⁹

Tak rozumiane dobro wspólne jest według Utza wartością, która zlecona została składającym się na społeczeństwo osobom do zbiorowej realizacji.¹²⁰ Określenie wspólnego dobra jako wartości zadanej w formie apriorycznego nakazu etycznego, wiąże się ściśle z poglądami Utza na istotę życia społecznego. W przeciwieństwie do współczesnych solidarystów utrzymuje Utz, iż istota społecznego charakteru natury ludzkiej nie polega jedynie na fakcie zależności jednych osób od drugih

w zakresie realizacji ich osobowej doskonałości.¹²¹ Sama zależność nie tłumaczy bowiem w sposób adekwatny społecznego charakteru ludzkiej natury.¹²² U podłoża społecznej natury ludzkiej, a tym samym u podstaw życia społecznego znajduje się, zdaniem Utza, etyczny nakaz realizacji wartości, która zadana została wszystkim ludziom. Wartością tą jest osobowe dobro wspólne.¹²³

Obligatoryjny walor dobra wspólnego wyraża się w tym, że osoba ludzka dążąc do urzeczywistnienia swej własnej doskonałości ma moralny obowiązek, by brać wzgląd na analogiczną doskonałość innych osób, pozostających w tej samej relacji bytowej. Obowiązuje ją to pod groźbą niezrealizowania swej własnej doskonałości. Innymi słowy: istnieje obowiązek wnoszenia częściowego wkładu na rzecz doskonałości społeczeństwa jako całości, obejmującej doskonałości wszystkich tworzących je osób.¹²⁴

Źródłem tego nakazu moralnego jest oczywiście sam Stwórca ludzkiej natury, którego wolą jest, by wszechświat cały, szczególnie zaś ludzkość, odzwierciedlała w sobie bożą doskonałość.¹²⁵ Oparty na mandacie Stwórcy nakaz zbiorowego realizowania dobra wspólnego odczytać można, zdaniem Utza, ze wspólnej wszystkim ludziom natury.¹²⁶ Nie oznacza to oczywiście, by ów mandat dotyczył ludzkości jako gatunku biologicznego. Adresatami tego nakazu są konkretnie istniejące podmioty natury ludzkiej,¹²⁷ które doskonalić się mają jako osoby a nie jako indywidua gatunku *homo sapiens*.¹²⁸

Jako wartość zadana, której treścią jest doskonałość społeczeństwa, implikująca doskonałość poszczególnych jego członków, posiada dobro wspólne charakter ideału tzn. doskonałego wzoru, do którego społeczeństwo stale powinno zmierzać.

Ideał jednak z natury swej jest stały i niezmienny. Życie społeczne natomiast podlega ciągłym zmianom.¹²⁹ Toteż, owemu stale i niezmiennie obowiązującemu ideałowi odpowiada, zdaniem Utza, w każdej konkretnej sytuacji społecznej określone zadanie, tzn. norma wykonawcza wspólnego dobra.¹³⁰ Norma wykonawcza wspólnego dobra w ujęciu Utza nie jest dobrem wspólnym w sensie ścisłym. Jest ona jedynie środkiem do realizacji dobra wspólnego. Należy jednak zauważyć, że Utz nie utożsamia normy wykonawczej wspólnego dobra z wartościami instytucjonalnymi. Tym ostatnim wyznacza z kolei funkcję środka do realizacji normy wykonawczej dobra wspólnego.¹³¹

Koncepcja dobra wspólnego A. F. Utza wywodzi się z filozoficzno-społecznej inspiracji św. Tomasza z Akwinu. Utz i jego uczniowie — wśród nich zaś szczególnie Verpaalen — podjęli ważne zadanie rewolucyjnej tomistycznej nauki o dobru wspólnym. W oparciu o szczegółową analizę spuścizny Akwinaty, a także przy uwzględnieniu klimatu ideologicznego i społeczno-politycznego towarzyszącego powstawaniu tej koncepcji, przedstawiciele szkoły fryburskiej usiłują dotrzeć do autentycznych wyobrażeń Tomasza o dobru wspólnym.¹³²

Utz jest jednak daleki od niewolniczej aplikacji Tomaszowego pojęcia dobra wspólnego do współczesnego społeczeństwa. Przeciwnie, stara się on wydobyć z nauki Tomasza te elementy, które są nadal twórcze i aktualne.¹³³ Z tej perspektywy należy więc ocenić wkład Utza i jego szkoły w dziedzinę badań nad zagadnieniem dobra wspólnego.

Takie postawienie sprawy nie zamierza bynajmniej odmawiać Utzowi oryginalności. Wkład Utza w dziedzinę nauki o dobru wspólnym na terenie katolickiej myśli społecznej zdaje się dziś nie podlegać zastrzeżeniom.¹³⁴ Do jego szczególnych zasług w tym względzie zaliczyć trzeba przede wszystkim pogłębienie ontologii dobra wspólnego; podkreślenie osobowego charakteru tego dobra w odróżnieniu od zewnętrznych warunków, urządzeń i instytucji społecznych; uwypuklenie znaczenia analogii w pojmowaniu dobra wspólnego. Nie na ostatnim miejscu wymienić należy teocentryzm w pojmowaniu dobra wspólnego, dzięki któremu udało się Utzowi w sposób adekwatny wyjaśnić moc obowiązującą tego dobra, jako ponadczasowej normy społecznomoralnej.

Stanowisko to łączy się zresztą ściśle z koncepcją prawa naturalnego wspomnianego autora.¹³⁵

Mimo te zalety odczuwa się jednak w omawianej koncepcji dobra wspólnego pewne niedopracowanie w zakresie ontologii osoby ludzkiej. Ten właśnie moment każe szukać uzupełnienia koncepcji Utza w poprzednio przedstawionych ujęciach: współczesnych solidarystów i J. Messnera.

II. PRÓBA DEFINICJI DOBRA WSPÓLNEGO

Przedstawione wyżej poglądy na zagadnienie dobra wspólnego nie wyczerpują bynajmniej pełnej liczby autorów zajmujących się tą problematyką.¹³⁶ Niemniej jednak pozwalają one zorientować się w głównych tendencjach panujących we współczesnej katolickiej myśli społecznej, ukazując rozległość tej problematyki i jej złożoność.

Wszystkie te trzy nurty zgodne są co do tego, iż dobro wspólne posiada kluczowe znaczenie w naukach społecznych w ogóle. Istnieją jednak między tymi ujęciami, jak można było zauważyć, pewne różnice. Nie są to jednak różnice doktrynalne. U podłoża przedstawionych ujęć dobra wspólnego znajduje się bowiem ta sama koncepcja człowieka, będąca wspólną bazą zarówno współczesnego solidaryzmu, poglądów Messnera jak i szkoły fryburskiej w budowaniu teorii dobra wspólnego.¹³⁷ Zachodzące między tymi ujęciami rozbieżności mają charakter systemowy. Podstaw tych różnic szukać zatem należy w istniejących na terenie filozofii chrześcijańskiej różnych szkołach ontologicznych.¹³⁸

Różnice te nie dotyczą więc samej istoty dobra wspólnego, a raczej sposobu metafizycznego uzasadniania tej istoty, jej ontologicznej interpretacji. Wiąże się z tym także odmienny często sposób pojęciowania, w wyniku którego narastają dodatkowe rozbieżności, znajdujące swój wyraz w różnicach terminologicznych. Różnice te ustępować będą w miarę budowania przez katolicką myśl społeczną własnej metodologii,¹³⁹ która poprzez uściślenie i sytematyzację pojęć będzie mogła usunąć wieloznaczność używanych terminów, związanych z problematyką dobra wspólnego.¹⁴⁰

Wydaje się, iż mimo tych rozbieżności można zaryzykować twierdzenie, że na terenie katolickiej etyki społecznej mamy do czynienia w zasadzie z jedną nauką o dobru wspólnym. Poszczególne zaś ujęcia systemowe, ukazujące różne aspekty tej samej rzeczywistości dobra

wspólnego, raczej się uzupełniają niż różnią. Wydaje się zatem, iż w oparciu o zasygnalizowane w przytoczonych wyżej systemach aspekty, będzie można podjąć próbę skonstruowania możliwie adekwatnej definicji dobra wspólnego.

Dyskusja, jaka toczy się na terenie nauk społecznych wokół zagadnienia dobra wspólnego dotyczy przede wszystkim jego struktury metafizycznej. Sprowadza się ona w zasadzie do pytania: czy dobro wspólne jest rzeczywistością realną, czy też tylko pojęciem fikcyjnym, nie posiadającym odpowiednika w rzeczywistości społecznej, a będącym jedynie terminem technicznym na określenie sumy dóbr jednostkowych.¹⁴¹

Problem dobra wspólnego pozostaje zatem w ścisłym powiązaniu z teoriopoznawczym zagadnieniem tzw. powszechników — przedmiotem sporów szkół filozoficznych od wielu wieków.¹⁴²

Jak można było zauważyć z przedstawionych wyżej kierunków, myśl społeczna katolicka, stojąca na stanowisku realizmu poznawczego, utrzymuje, iż dobro wspólne jest wprawdzie pojęciem ogólnym, lecz posiadającym realny odpowiednik w rzeczywistości społecznej.¹⁴³

Jako rzeczywistość realna różni się dobro wspólne zarówno od poszczególnych dóbr indywidualnych jak i od ich sumy. Obejmuje wprawdzie dobro wspólne indywidualne dobra poszczególnych osób składających się na społeczeństwo; dobra indywidualne spełniają w obrębie dobra wspólnego funkcję cząstkową.¹⁴⁴

Nie jest jednak dobro wspólne całością substancjalną. Jest to całość wirtualna i analogiczna,¹⁴⁵ w ramach której dobra indywidualne nie tracą swego autonomicznego charakteru; przeciwnie, poprzez wkład na rzecz dobra wspólnego indywidualne dobra rozwijają się i doskonalą.¹⁴⁶ Wynika to zresztą z istoty społecznej natury człowieka. By móc zrealizować swe własne dobro musi się człowiek łączyć z innymi ludźmi, musi korzystać z ich pomocy; musi wreszcie sam wносить wkład na rzecz realizacji indywidualnego dobra innych osób. Inaczej bowiem nie rozwinie się człowiek jako osoba.

Już te przesłanki, co do których panuje zgodność poglądów na terenie katolickiej etyki społecznej, wystarczają, by określić dobro wspólne jako dobro wielu osób realizowane przy pomocy wspólnie podjętych środków.¹⁴⁷

Takie określenie jest jednak zbyt ogólne. Ujmuje ono raczej strukturę formalną dobra wspólnego; jego realizację do dobra indywidualnego; niewiele natomiast informuje o istocie dobra wspólnego; nie wykracza bowiem poza ramy definicji nominalnej.

Nasuwa się zatem potrzeba ustalenia definicji realnej dobra wspólnego tzn. takiej, która ujmowałaby dobro wspólne w najgłębszej jego treści, w samej jego istocie.

Przedstawiona wyżej analiza głównych tendencji w pojmowaniu dobra wspólnego na terenie katolickiej nauki społecznej pozwala zauważyć, iż przy określaniu treści dobra wspólnego katolicka myśl społeczna zwraca uwagę na dwa elementy: na element osobowy, tzn. na rozwój osobowych doskonałości członków społeczeństwa oraz na element instytucjonalny, tzn. na całokształt warunków instytucji i urządzeń społecznych, umożliwiających ów osobowy rozwój.

Obydwa te elementy są niewątpliwie ściśle ze sobą powiązane. Powiązanie to jest uwarunkowane społecznym charakterem ludzkiej natury. Oparta na prawie naturalnym chrześcijańska koncepcja społeczeństwa stawia w centrum życia społecznego osobę. Przyrodzona i nadprzyrodzona godność ludzkiej osoby czyni ją najwyższą wartością życia społecznego. Z tego też powodu rozwój osobowych doskonałości człowieka urasta w tej koncepcji do najważniejszego dobra i celu każdej społeczności ludzkiej.

Realizacja osobowego rozwoju człowieka przerasta możliwość poszczególnych jednostek; osoba ludzka musi więc doskonalić się w ramach społeczeństwa. Społeczeństwo zaś, choć z natury swej jest rzeczywistością duchową, to jednak posiada swoją zewnętrzną strukturę przejawiającą się w postaci zewnętrznych warunków, urządzeń i instytucji społecznych, za pomocą których realizuje ono swe zadania.

Tak więc obydwa elementy: osobowy i instytucjonalny warunkują się wzajemnie i razem stanowią elementy konstytutywne dobra wspólnego.¹⁴⁸

Realna definicja dobra wspólnego powinna więc objąć obydwa te elementy. Zachować jednak musi proporcje, jakie między tymi elementami zachodzą. Proporcje te dyktuje sama hierarchia wartości. Zgodnie z tą hierarchią, w treści dobra wspólnego na plan pierwszy wysuwa się osoba ludzka.

Rozwój osobowych doskonałości człowieka, chociaż urzeczywistniany bywa w ramach społeczeństwa, to jednak w ostatecznej konsekwencji dokonuje się w samej osobie ludzkiej. Dobra wspólne jest więc immanentne w stosunku do ludzkiej osoby¹⁴⁹. Ma ono więc z istoty swej charakter osobowy.

Osoba ludzka, jej godność, jej uprawnienia i obowiązki determinują treść wspólnego dobra. Treść tę stanowią zatem przede wszystkim wartości osobowe, pełnia tych wartości.¹⁵⁰ Implikująca zgodnie z psychofizyczną naturą ludzką, zewnętrzną i wewnętrzną pomyślność osobową wszystkich członków społeczeństwa.¹⁵¹

Urzeczywistnienie tak pojętego dobra wspólnego domaga się rzecz jasna, zaangażowania zarówno materialnych wartości człowieka jak i wartości instytucjonalnych.

Te ostatnie jednak ocenić należy zgodnie z ich prawdziwą naturą. Warunki, instytucje i urządzenia społeczne mają zaś z natury swej charakter instrumentalny. Spełniają one rolę środków do celu. Celem zaś jest osoba ludzka i rozwój jej doskonałości. Czynnikiem instytucjonalnemu przypada więc jedynie rola przyczyny narzędziowej, podczas gdy osobie ludzkiej przysługuje przyczynowość celowa, a więc przyczynowość najwyższego rzędu, uzależniająca od siebie działanie przyczyny narzędziowej.¹⁵²

O tym więc, że czynnik instytucjonalny potrzebny jest do realizacji dobra wspólnego, o tym wreszcie jakie warunki, urządzenia i instytucje są pożądane, decyduje ostatecznie osoba ludzka, jej godność przyrodzona i nadprzyrodzona oraz płynące stąd uprawnienia i obowiązki osobowe.¹⁵³ Toteż w społeczeństwie czynnik instytucjonalny o tyle tylko ma sens, o ile dzięki niemu doskonalą się człowiek jako osoba.

Wobec takiego stanu rzeczy adekwatne określenie dobra wspólnego musi podkreślić ów instrumentalny charakter czynnika instytucjonalnego.

Istnieje jednak tendencja do sprowadzania treści dobra wspólnego do ogółu warunków, instytucji i urządzeń społecznych służących osobowemu rozwojowi członków społeczeństwa.¹⁵⁴ Tego rodzaju określenie tylko częściowo oddaje bogactwo treści dobra wspólnego. Warunki, instytucje i urządzenia społeczne same z siebie nie stanowią jeszcze dobra wspólnego. Dopiero rezultat ich wkładu, w połączeniu z naturalnymi właściwościami osobowymi członków społeczeństwa, tworzy rzeczywistość dobra wspólnego wyrażającą się w wewnętrznej i zewnętrznej osobowej pomyślności wszystkich członków społeczeństwa.¹⁵⁵

Sprowadzenie treści dobra wspólnego do czynnika instytucjonalnego równałoby się redukowaniu istoty dobra wspólnego do szansy równego startu, którą w ramach społeczeństwa daje się osobie, by w oparciu o nią samodzielnie rozwijała swą doskonałość bytową. Samo zaś podjęcie tej szansy zależałoby od indywidualnej decyzji jednostki, a więc pozostawałoby poza dobrem wspólnym.¹⁵⁶

Takie postawienie zagadnienia dobra wspólnego podważałoby normatywny charakter tego dobra.¹⁵⁷ Obowiązek zaś społeczeństwa względem dobra wspólnego, szczególnie zaś obowiązek władzy społecznej, w rezultacie takiego ujęcia sprowadzałby się jedynie do stwarzania tej szansy przez powoływanie do życia różnych instytucji i urządzeń publicznych.¹⁵⁸

Dodać jeszcze trzeba, że gdyby na treść dobra wspólnego składał się ogół warunków, urządzeń i instytucji społecznych, stopień realizacji dobra wspólnego musiałby być wprost proporcjonalny do stopnia rozwoju instytucjonalnego i organizacyjnego danego społeczeństwa. Tymczasem nierzadko się zdarza, iż mimo rozbudowanego aparatu administracyjnego i gospodarczego, dobro wspólne realizowane bywa w znikomym zaledwie stopniu.¹⁵⁹

Praktyka życia społecznego dowodzi również, iż doskonale operatywny aparat administracyjny może nawet utrudniać realizację dobra wspólnego, jeśli usiłuje on wyręczać osobę ludzką w wykonywaniu jej podstawowych uprawnień i obowiązków.¹⁶⁰

Jest rzeczą zrozumiałą, iż realizacja osobowej doskonałości członków społeczeństwa, ze względu na jej immanentny w stosunku do osoby charakter, wymyka się spod kontroli i obserwacji zewnętrznej. Ustalenie stopnia realizacji immanentnego dobra wspólnego zakładałoby dokładną znajomość duchowych i fizycznych walorów i potrzeb poszczególnych osób wchodzących w skład społeczeństwa. To zaś jest praktycznie nieosiągalne.¹⁶¹ Dlatego też w praktyce życia społecznego element instytucjonalny dobra wspólnego bardziej bywa dostrzegany. Z tego też względu troska społeczeństwa o dobro wspólne koncentruje się najczęściej wokół urządzeń i instytucji społecznych.¹⁶²

Stwierdzenie to posiada charakter wybitnie praktyczny i dotyczy przede wszystkim dobra wspólnego państwa. Nie może ono jednak stanowić wystarczającej ku temu racji, by przy określaniu istoty dobra wspólnego przesuwac akcent na czynnik instytucjonalny kosztem istotnego czynnika osobowego.

Z powyższych przesłanek wynika, że adekwatna definicja realna dobra wspólnego podkreślić powinna: 1° że dobro wspólne ma charakter osobowy tzn. że odróżnić należy osobową treść tego dobra od jego instrumentalnoorganizacyjnej oprawy; 2° że dotyczy ono całego człowieka, zarówno jego zewnętrznej i wewnętrznej pomyślności; 3° że jest ono realizowane przez wszystkich członków społeczeństwa.

W oparciu o te założenia można określić dobro wspólne jako — wartość społecznomoralną, której treścią jest pełnia osobowego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, realizowana przez nich wspólnie, w oparciu o naturalne właściwości ludzkie i instytucjonalne warunki społeczne.¹⁶³

PRZYPISY

¹ por. A. P. Verpaalen SCJ, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*. Heidelberg 1954, s. 9 nn.

² Leon XIII, *Breve Au milieu* z dnia 16 lutego 1892, skierowane do kleru francuskiego, *Acta Leonis Papae XIII*, vol. XII, Romae 1905, s. 32.

³ por. F. Vito, *Introduzione alle Encicliche e ai Messaggi sociali. Da Leone XIII a Giovanni XXIII*, Milano 1962, s. 145.

⁴ Luigi Taparelli d'Azeglio, SJ, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Prato 1883,

⁵ Th. Meyer SJ, *Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae Aquinatis*, 2 vol Friburgi Brisg. 1885—1900.

⁶ V. Cathrein, SJ, *Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschliesslich der rechtlichen Ordnung*. 2 Bde Leipzig 1924.

⁷ por. J. Messner, *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*. Osnabrück 1962, s. 127 n.

⁸ por. J. Messner, op. cit., s. 128.

⁹ R. Linhardt, *Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1932.

¹⁰ E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*, München 1932.

¹¹ E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, Salzburg-Leipzig 1935.

¹² por. Messner, dz. cyt., s. 129.

¹³ Chodzi tu o pierwsze wydanie znanej publikacji Messnera pt. *Die Soziale Frage*, Wien 1933.

¹⁴ por. H. Waśkiewicz, „Drugie odrodzenie prawa naturalnego. „Roczniki Filozoficzne” (Etyka) Tow. Nauk. Katol. Uniw. Lubelskiego, 2 (1962), 115.

¹⁵ *Sammlung Politeia*. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Sozialwissenschaften und Politik. Universität Freiburg/Schweiz. Herausgegeben von Prof. Dr A. F. Utz.

¹⁶ Chodzi tu przede wszystkim o takich autorów jak: G. Gundlach SJ, O. v. Nell-Breuning SJ, (obaj wymienieni autorzy są bezpośrednimi uczniami H. Pescha, (twórcy solidaryzmu chrześcijańskiego), G. Wildmann (uczeń Gundlacha), W. Bertrams, J. Höffner.

¹⁷ por. G. Gundlach, *Solidaritätsprinzip*, *Staatslexikon*. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, t. VII, Freiburg i. Br. 1962, s. 120.

¹⁸ por. G. Gundlach, dz. cyt., s. 121.

¹⁹ „In diesem Sachverhalt innerer Verbundenheit der Personen liegt das formale Wesen des „Sozialen“, der menschlichen Gesellschaftlichkeit...” G. Gundlach, dz. cyt., s. 121; por. także: O. v. Nell-Breuning, *Gemeingut, Gemeinwohl*, w *Wörterbuch der Politik*. Hrsg. von O. v. Nell-Breuning u. H. Sacher z. I, Freiburg i. Br. 1954, s. 53.

²⁰ por. G. Wildmann, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche*. Wien 1961, s. 213.

²¹ por. G. Gundlach, dz. cyt., s. 121, oraz tegoż autora: *Gemeinwohl*. W: *Staatslexikon*, t. III, s. 737.

- ²² por. G. Wildmann, dz. cyt., s. 124.
- ²³ G. Wildmann, j. w.
- ²⁴ por. G. Gundlach, dz. cyt., s. 737.
- ²⁵ por. O. v. Nell-Breuning, dz. cyt., s. 53.
- ²⁶ Wildmann używa w tym wypadku określenia „Zielgut”, dz. cyt., s. 124.
- ²⁷ por. O. v. Nell-Breuning, dz. cyt., s. 53.
- ²⁸ por. O. v. Nell-Breuning, dz. cyt., s. 54.
- ²⁹ Solidaryści współcześni używają na określenie immanentnego dobra wspólnego terminu „Gemeingut”. por. np. Nell-Breuning, dz. cyt., s. 54 nn, G. Gundlach, *Gemeinwohl*, s. 737.
- ³⁰ por. G. Gundlach, j. w.
- ³¹ por. G. Gundlach, j. w.
- ³² por. O. v. Nell-Breuning, dz. cyt., s. 55; G. Gundlach, j. w.
- ³³ „Gemeinwohl kann demnach ontologisch nur mehr die in Raum und Zeit projizierte, also die organisierte und organisierende Gesellschaftlichkeit, organisiertes und organisierendes Gemeingut bedeuten”. G. Wildmann, dz. cyt., s. 123. Jak z powyższego cytatu wynika, używają współcześni solidaryści na określenie zewnętrznego dobra wspólnego terminu „Gemeinwohl”.
- ³⁴ por. G. Gundlach, *Solidaritätsprinzip*, s. 121.
- ³⁵ por. O. v. Nell-Breuning, dz. cyt., s. 54; tegoż autora: *Einzel mensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950, s. 32 nn.
- ³⁶ por. G. Gundlach, *Adnotationes zur Weihnachtsbotschaft — Pius XII von 24. XII. 1942*, w: „Periodica” 32/1943, s. 83 n.
- ³⁷ por. G. Wildmann, dz. cyt., s. 124.
- ³⁸ por. W. Bertrams, *De principio subsidiaritalis in iure canonico*, w: „Periodica” 46/1957, s. 10; por. także G. Gundlach, *Gemeinwohl*, s. 737 oraz *Adnotationes...* w: „Periodica”, s. 86.
- ³⁹ O. v. Nell-Breuning, *Personalismus*, w: *Wörterbuch der Politik*, z. 5, Freiburg i. Br. 1951, s. 352.
- ⁴⁰ O. v. Nell-Breuning, *Solidarismus*, w: *Wörterbuch der Politik*, z. 5, s. 364.
- ⁴¹ O. v. Nell-Breuning, l. c.
- ⁴² por. J. Messner, *Das Gemeinwohl*, s. 22 n.
- ⁴³ dz. cyt., s. 23.
- ⁴⁴ J. Messner, *Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen*, Innsbruck, Wien, München, 1956, s. 35.
- ⁴⁵ por. J. Messner, *Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck, Wien, München 1960, s. 157.
- ⁴⁶ Tamże.
- ⁴⁷ „Der erste Begriff des Gemeinwohls ist daher der ontologische: Das Gemeinwohl besteht in der aus der gesellschaftlichen Verbundenheit den Gesellschaftsgliedern erwachsenden Hilfe für die eigenverantwortliche Erfüllung der ihnen in ihrer Natur vorgezeichneten Lebensaufgaben”. *Das Gemeinwohl*, s. 38.
- ⁴⁸ por. J. Messner, *Das Naturrecht*, s. 181.
- ⁴⁹ por. „Das Gemeinwohl ist nur Hilfe aber seinem Wesen nach nur Hilfe”. *Das Gemeinwohl*, s. 38.
- ⁵⁰ por. *Das Naturrecht*, s. 181 n.
- ⁵¹ Tamże.
- ⁵² „Es sind Werte, die überhaupt nicht unmittelbar mit dem staatlichen Gemeinwohl zusammenhängen, dagegen als Gemeinwohlwerte den Einzelmenschen viel stärker und tiefer prägen als seine staatliche Zugehörigkeit. J. Messner, *Zur Ontologie des Gemeinwohls*, w: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie*, t. 5—6 (1961/62) 371.
- ⁵³ *Die Soziale Frage*, s. 359; także *Das Gemeinwohl*, s. 39.
- ⁵⁴ *Das Naturrecht*, s. 181.
- ⁵⁵ Tamże, s. 185.
- ⁵⁶ Tamże, s. 177.
- ⁵⁷ Tamże, s. 183.
- ⁵⁸ „Das Gemeinwohl ist eine gesellschaftliche Wirklichkeit mit überindividuellen Seins- und Wertrang... das Einzelwohl ist eine Wirklichkeit mit übergesellschaftlichen, der menschlichen Person eigenen Seins- und Wertrang”. *Das Naturrecht*, s. 183.
- ⁵⁹ por. *Das Gemeinwohl*, s. 51.

⁶⁰ por. J. Messner, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*. Wien 1954, s. 459.

⁶¹ „Der Bereich des Gemeinwohls ist die Kultur, der des Einzelwohls — die Person”. *Das Naturrecht*, s. 183.

⁶² „Sie ist (die Kultur) die gesellschaftlich-geschichtliche Form der Lebensentfaltung eines Volkes als Ganzheit mit dem Grundziel der Persönlichkeitsentfaltung seiner Glieder durch Anteilnahme an dieser Lebensentfaltung auf den Einzelgebieten”. *Kulturethik*, s. 343; *Das Gemeinwohl*, s. 28.

⁶³ por. *Das Gemeinwohl*, s. 28 i n.

⁶⁴ Tamże, s. 27 i 29.

⁶⁵ Tamże, s. 49.

⁶⁶ Przez „obiektywne” wartości społeczno-gospodarcze rozumie Messner te wartości, które bezpośrednio, tzn. z istoty swej zaspokoić mogą gospodarcze i społeczne potrzeby człowieka. Określa je autor jako „Selbstwerte des wirtschaftlich-sozialen Bereiches, in denen das Gemeinwohl verwirklicht wird”. *Das Gemeinwohl*, s. 49.

⁶⁷ Wartości „instytucjonalne i organizacyjne” to według Messnera wszystkie te instytucje i urządzenia, które stanowią zewnętrzną i organizacyjną oprawę życia społecznego. Zalicza do nich Messner m. i. system prawny, administrację publiczną i gospodarczą, szkolnictwo, służbę zdrowia, komunikację, pocztę, wszystkie urządzenia i przedsięwzięcia w zakresie polityki społecznej i gospodarczej, wojsko, policję itp. Por. *Das Gemeinwohl*, s. 48.

⁶⁸ *Das Naturrecht*, s. 163.

⁶⁹ *Das Gemeinwohl*, s. 71.

⁷⁰ Tamże, s. 50.

⁷¹ por. *Die Soziale Frage*, s. 360.

⁷² Tamże.

⁷³ *Das Naturrecht*, s. 164.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ *Die Soziale Frage*, s. 360.

⁷⁶ *Das Gemeinwohl*, s. 130.

⁷⁷ „... der statische Gemeinwohlbegriff: Das Gemeinwohl ist die dem natureigenen Zweck einer Gemeinschaft gemäss, allen ihren Gliedern die Vollentfaltung ermöglichende Wertwirklichkeit”. *Das Gemeinwohl*, s. 38.

⁷⁸ „Der dynamische Gemeinwohlbegriff: das Gemeinwohl ist die ständig neu zu verwirklichende ... allseitige Ordnung der Gerechtigkeit in der sich verdichtenden und ausweitenden gesellschaftlichen Kooperation. *Das Gemeinwohl*, s. 39.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Messner wylicza następujące aspekty dobra wspólnego: organizacyjny, ontologiczny, metafizyczny, duchowy, etyczny, prawny, polityczny, gospodarczy, społeczny, międzynarodowy. *Das Gemeinwohl*, s. 6, 43 nn.

⁸¹ por. *Zur Ontologie des Gemeinwohls*, s. 370 n.

⁸² *Das Naturrecht*, s. 181; *Das Gemeinwohl*, s. 38.

⁸³ *Das Gemeinwohl*, s. 129 n.

⁸⁴ Tamże, s. 38.

⁸⁵ Tamże, s. 131.

⁸⁶ Poglądy Utza na zagadnienie dobra wspólnego przyjmują liczni już dzisiaj jego uczniowie, publikujący swe prace w ramach wydawanej przez Utza *Sammlung Politeia*. W literaturze naukowej zaczyna się już mówić o tzw. „szkole fryburskiej”; nazwa pochodzi od Fryburga szwajcarskiego, gdzie wspomniane wydawnictwo ma swą redakcję. Obok Utza głównymi przedstawicielami szkoły fryburskiej są: A. P. Verpaalen, F. Faller, J. B. Rösler, M. E. Schmitt, W. Walter, E. E. Nawroth.

⁸⁷ A. F. Utz, *Sozialethik*. t. I: *Die Prinzipien der gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, s. 82.

⁸⁸ dz. cyt., s. 39.

⁸⁹ j. w.

⁹⁰ dz. cyt., s. 129 n.

⁹¹ dz. cyt., s. 129.

⁹² dz. cyt., s. 130.

⁹³ dz. cyt., s. 131.

⁹⁴ A. F. Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*. *Sammlung Politeia* Bd IX, Heidelberg 1956, s. 57.

⁹⁵ A. F. Utz, *Sozialethik* T. 1, s. 168.

- ⁹⁶ j. w.
- ⁹⁷ dz. cyt., s. 169.
- ⁹⁸ dz. cyt., s. 169; por. także A. P. Verpaalen, dz. cyt., s. 47 nn.
- ⁹⁹ Utz nawiązuje tu do klasycznego tekstu św. Tomasza z I—II 109,3: „Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.”
- ¹⁰⁰ A. F. Utz, *Gerechtigkeit, Recht, Moral*, w: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 9, 1 (1961) 37.
- ¹⁰¹ A. F. Utz, *Sozialethik*, t. I, s. 169; A. P. Verpaalen, j. w.
- ¹⁰² A. F. Utz, dz. cyt., s. 170.
- ¹⁰³ j. w.
- ¹⁰⁴ Tamże, s. 171.
- ¹⁰⁵ j. w.
- ¹⁰⁶ Tamże, s. 171.
- ¹⁰⁷ „Das bonum humanum als naturgegebenes Gemeinwohl besteht in den durch gegenseitige Hilfestellung der Menschen zu erarbeitenden materiellen, kulturellen und sittlichen Werten, welche die persönliche Vollendung aller in einem Ganzen integrierten konkreten Menschen ausmachen”. dz. cyt., s. 174.
- ¹⁰⁸ „Das Gemeinwohl ist das personale Wohl vieler Einzelmenschen, sofern es nur mit gemeinsam angewandten Mitteln erstrebt werden kann”. dz. cyt., s. 136.
- ¹⁰⁹ „Jeder einzelne übernimmt dabei eine Teilfunktion...” j. w.
- ¹¹⁰ dz. cyt., s. 135.
- ¹¹¹ j. w.
- ¹¹² S. Ramirez, *Doctrina Política de Santo Thomás*. Madrid 1951, s. 34.
- ¹¹³ Chodzi tu o analogię proporcjonalności właściwej. por. Utz, dz. cyt., s. 154.
- ¹¹⁴ Utz, dz. cyt., s. 154.
- ¹¹⁵ Tamże, s. 146.
- ¹¹⁶ A. F. Utz, *Formen und Grenzen*, s. 53.
- ¹¹⁷ A. F. Utz, *Sozialethik*, t. I, s. 141.
- ¹¹⁸ j. w.
- ¹¹⁹ dz. cyt., s. 136.
- ¹²⁰ dz. cyt., s. 40.
- ¹²¹ dz. cyt., s. 112.
- ¹²² j. w.
- ¹²³ dz. cyt., s. 175.
- ¹²⁴ dz. cyt., s. 175, 40, 161.
- ¹²⁵ *Formen und Grenzen*, s. 52.
- ¹²⁶ *Sozialethik*, t. I, s. 175.
- ¹²⁷ j. w.
- ¹²⁸ j. w.
- ¹²⁹ dz. cyt., s. 159.
- ¹³⁰ „Man könnte diese konkrete, je und je verwechselnde Aufgabe als Gemeinwohl im „konkreten Sinne” bezeichnen. Im Grunde handelt es sich nicht um das Gemeinwohl selbst ... sondern um das geforderte Sozialgerechte ... iustum sociale ...” dz. cyt., s. 160.
- ¹³¹ Utz definiuje instytucje jako: „organisierte Massnahmen zur Verwirklichung des Gemeinwohls”, albo: „rechtliche Massnahmen zur Erreichung des Sozialzweckes”. dz. cyt., s. 30.
- ¹³² A. P. Verpaalen zebrał wszystkie teksty św. Tomasza na temat dobra wspólnego w liczbie 343 i poddał je gruntownej analizie w cytowanej wyżej pracy. Pełny zestaw tych tekstów zamieścił A. F. Utz w *Sozialethik*, t. I, s. 353—397.
- ¹³³ „Wenn irgendein Punkt der Sozialethik des hl. Thomas über Jahrhunderte hinweg Bedeutung hat, dann ist es seine Lehre vom Gemeinwohl”. *Sozialethik*, t. I, s. 169.
- ¹³⁴ Daje temu wyraz tak znakomity autor jak J. Messner; por. *Das Gemeinwohl*, s. 131.
- ¹³⁵ Por. A. F. Utz, *Sozialethik*, t. II: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg 1963, s. 78.
- ¹³⁶ Za Nell-Breuningiem można powiedzieć, iż signum distinctivum wśród chrześcijańskich myślicieli społecznych stanowi koncepcja dobra wspólnego. Por. O. v. Nell-Breuning, *Die politische Verwirklichung der Christlichen Soziallehre*, w: „Stimmen der Zeit”, 83 (1957—58) 347.
- ¹³⁷ Por. A. F. Utz, *Sozialethik*, t. I, s. 314.
- ¹³⁸ Ein Zentralbegriff der katholischen Soziallehre ist das Gemeinwohl. Nichtsdestoweniger bestehen auch hier verschiedene Meinungen, in denen letzten Endes eine verschie-

dene allgemeine Methaphisik (Ontologia generalis) sich auswirkt. Lesen sie Ausführungen über das Gemeinwohl einmal eines Jesuiten, das andere Mal von einem Dominikaner; sie werden sich fragen, ob beide vom gleichen Gegenstande reden oder über ganz verschiedene Dinge, die nur unglücklicherweise beide den gleichen Namen tragen". O. v. Nell-Breuning, *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, t. III, Zeitfragen II, Freiburg Br. 1960, s. 15.

¹³⁹ Próbę metodologicznego uściślenia niektórych pojęć i ich systematyzacji na terenie katolickiej etyki społecznej podjął A. F. Utz, dz. cyt., s. 311 nn.

¹⁴⁰ Ze różnice między przedstawionymi wyżej koncepcjami dobra wspólnego mają często charakter werbalny, świadczy o tym chociażby fakt, że to, co Nell-Breuning nazywa Gemeingut — Utz określa jako Gemeinwohl; to co zaś Nell-Breuning nazywa Gemeinwohl — Utz nazywa Iustum sociale. Por. A. F. Utz, dz. cyt., s. 178; jest rzeczą ciekawą, że dominikanin E. Welty przyjmuje podział Nell-Breuninga, choć desygnatom tych terminów inną nieco podsuwa treść. Por. Herders Sozialkatechismus, t. I, Freiburg Br., 1959, s. 64 nn.

¹⁴¹ Na takim stanowisku stoi indywidualizm, dla którego realnie istnieją tylko jednostki. Dobro wspólne, podobnie jak zresztą społeczeństwo, według tego kierunku filozoficznego posiada charakter pojęcia ogólnego, mającego wartość jedynie nominalną. Nie ma zatem według tego ujęcia realnej różnicy między dobrem wspólnym a sumą dóbr indywidualnych. „Der Liberalismus bekennt sich zur dieser Auffassung (des Gemeinwohls); das bestmögliche Wohl der grösstmöglichen Zahl (Bentham)". A. F. Utz, dz. cyt., s. 134.

¹⁴² E. Nawroth, *Das Gemeinwohl in „Mater et Magistra“*, w: „Die Neue Ordnung”, 1 (1962) 2.

¹⁴³ A. F. Utz, dz. cyt., s. 134; J. Messner, *Das Gemeinwohl*, s. 11; O. v. Nell-Breuning, *Gemeingut, Gemeinwohl*, w: *Wörterbuch der Politik*, t. 1, s. 53.

¹⁴⁴ A. F. Utz, dz. cyt., s. 136.

¹⁴⁵ S. Ramirez, dz. cyt., s. 36; A. Utz, dz. cyt., s. 151. Analogicznego charakteru dobra wspólnego nie dostrzega O. Spann. Dla niego dobro wspólne jest substancjalną całością. Substancjalny charakter posiada również społeczeństwo, które autor ten pojmuje na wzór biologicznego organizmu. Por. *Das Verhältnis vom Ganzen und Teil in der Gesellschaftslehre. Betrachtung zur einer Gesellschaftswissenschaftlichen Kategorienlehre*, w: *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*. Neue Folge 1 (1921) 477. Podobny błąd popełnia również kolektywizm.

¹⁴⁶ *Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft*. (Wyd. J. Kard. Frings, Red. E. Welty), Köln 1949, s. 15.

¹⁴⁷ Por. E. Nawroth, *Die Sozial und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, Heidelberg 1962, s. 199; podobnie określa formalną strukturę dobra wspólnego J. M. Bocheński: „...Das Gemeinwohl, jener Aspekt des Einzelwohls, welcher von den Menschen nicht nur gemeinsam angestrebt wird, sondern auch nur gemeinsam erreicht werden kann”. *Wege zum philosophischen Denken*, Freiburg i. Br. 1963, s. 121.

¹⁴⁸ Fr. Klüber, *Grundlagen der katholische Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960, s. 100.

¹⁴⁹ A. F. Utz, dz. cyt., s. 133.

¹⁵⁰ E. Welty, *Das „Konkrete“ Gemeinwohl*, w: „Die Neue Ordnung” 5 (1959), 321 oraz tegoż autora: *Der vielfache Anruf in „Mater et Magistra“*, w: „Die Neue Ordnung”, 6 (1961), 415.

¹⁵¹ E. Nawroth, *Das Gemeinwohl in „Mater et Magistra“* s. 3.

¹⁵² „...Przyczyna celowa uzasadnia działanie wszystkich innych przyczyn, a więc byt realny zależy w ostatecznym sensie od przyczyny celowej”. A. M. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, s. 285.

¹⁵³ A. E. Welty, *Der vielfache Anruf in „Mater et Magistra“*, s. 415.

¹⁵⁴ Takie określenie dobra wspólnego przyjmują za Gundlachem współcześni przedstawiciele solidaryzmu chrześcijańskiego. Por. G. Wildmann, dz. cyt., s. 124 nn.

¹⁵⁵ E. Nawroth, dz. cyt., s. 3.

¹⁵⁶ Por. także, J. Messner, *Zur Ontologie des Gemeinwohls*, s. 381.

¹⁵⁷ A. F. Utz, dz. cyt., s. 145.

¹⁵⁸ A. F. Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, s. 55.

¹⁵⁹ J. Messner, *Das Gemeinwohl*, s. 49.

¹⁶⁰ J. Messner, *Das Gemeinwohl*, s. 49.

¹⁶¹ A. F. Utz, *Sozialethik*, t. 1, s. 139.

¹⁶² J. Schasching, *Kirche und Industrielle Gesellschaft*, Wien 1960, s. 13.

¹⁶⁸ Podobnie definiuje dobro wspólne E. Welty: „Das Gemeinwohl ist nichts anderes als das menschliche Gesamtgut, d. h. die Fülle aller den Menschen angemessenen (Natürlichen) Güter, angestrebt und verwirklicht für alle und in allen". *Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft*, s. 15; W. Walter, bardzo trafnie określa dobro wspólne: „So gesehen besteht das Gemeinwohl in der Vollkommenheit aller aufeinander bezogenen Persönlichkeiten". *Die Sozialethische Definition der Demokratie*, Freiburg Schw. 1962, s. 53.

LA NOTION DU „BIEN COMMUN" FACE AUX COURANTS CONTEMPORAINS DE L'ÉTHIQUE CATHOLIQUE

Le problème du bien commun, particulièrement dans ses rapports avec le bien individuel, a déjà été traité par Aristote. C'est cependant St. Thomas qui lui a donné une place de choix dans les sciences sociales.

De nos temps, la notion du „bien commun" se trouve très souvent employée dans le langage politique et économique, comme aussi par les sociologues et les moralistes. Son contenu pourtant n'est pas partout le même. On constate des divergences jusque dans les sciences sociales catholiques elles-mêmes. Actuellement on peut distinguer dans le domaine des sciences sociales catholiques trois courants différents:

1. La notion du bien commun dans la conception des solidaristes catholiques (G. Gundlach, O. von Nell-Breuning, G. Wildmann et autres);
2. La version de J. Messner;
3. L'interprétation du bien commun élaborée par A. F. Utz et ses élèves de l'Institut International des Sciences Sociales et Politiques de Fribourg (Suisse).

Les solidaristes contemporains soulignent l'aspect institutionnel du bien commun; J. Messner, quoique basant sur les mêmes principes que les solidaristes, semble apercevoir un aspect plus humain de ce bien, en même temps que son pluralisme; Utz et son école affirment nettement que le bien commun est une valeur humaine et personnelle, ce qui lui donne un caractère de norme morale et juridique la plus haute dans la société.

L'auteur de l'article s'efforce de soumettre à une juste analyse critique les trois opinions susdites, pour essayer de donner lui-même sa propre définition du bien commun. Il démontre que le sens plénier du bien commun implique aussi bien les valeurs humaines personnelles que l'élément institutionnel. Cela ne signifie pas que ces deux éléments soient de même valeur. Le facteur institutionnel joue le rôle de moyen instrumental par rapport aux éléments personnels du bien commun.