

- Alternatywność „wspólności” i „dobra”
- Dobro emanacyjne
- Dobro jako motyw działania
- „Dobro wspólne” osobowe
- Dobro wspólne przedmiotowe
- Niektóre interpretacje dobra wspólnego
- Dobro wspólne — propozycja encykliki „Centesimus annus”

DOBRO WSPÓLNE (łac. bonum commune) — podstawowy czynnik życia społecznego, motywujący działania społeczne osób tworzących daną społeczność; dobro, które jest rzeczywistym celem każdego człowieka i zarazem całej społeczności.

W kulturze europejskiej powstały dwie znaczące koncepcje dobra: emanacyjna (platońsko-plotyńska) oraz finalistyczna (arystotelesowska). Odpowiednio do tych koncepcji dobra kształtują się dwa modele społeczności: jeden — „mechaniczny”, gdzie społeczeństwo uważane jest za bezładne skupisko ludzi (horda), drugi — organiczny, zgodnie z którym społeczeństwo to zbiór osób powiązanych wzajemnymi relacjami. Zarówno koncepcja dobra, jak i koncepcja społeczności, wiążą się z d. w. odpowiednio rozumianym.

Alternatywność „wspólności” i „dobra”. Rozumienie, kim jest człowiek, rzutuje na koncepcję społeczeństwa i podstawy życia społecznego, w tym także koncepcję d. w. W zależności od tego, jak rozumie się człowieka, jego strukturę bytową, jego pochodzenie i przeznaczenie, tak odpowiednio pojmuje się społeczeństwo i realne podstawy społecznego życia.

Gdy człowieka pojmiemy jako wyłącznie twór przyrody, jako ostateczny etap ewolucji przyrody, dochodzący do używania rozumu i świadomości poprzez pracę w pierwotnej hordzie hominidów, to jawi się on jako całkowicie podporządkowany wyższej od niego społeczności. Społeczność ta ukaże mu „dobro”, które każdy jest obowiązany realizować: będzie to dobro zasadniczo bardziej całej społeczności, niżli dobro konkretnego człowieka. Poszczególne człowiek może sobie część tego dobra — legalnie lub nielegalnie — zawłaszczyć, co nie przekreśla faktu, że właśnie społeczności podporządkowane są wszystkie dobra; praktycznie znaczy to, że właścicielem dóbr jest elita rządząca, a poszczególne człowiek może w takiej mierze być „właścicielem”, w jakiej mierze zostanie mu to, na różnych drogach, udostępnione. Realizacją takiej opcji jest system komunistyczny, przyjmujący koncepcję człowieka jako tworu przyrody, dochodzącego do pełni rozwoju w kolektywie i przez kolektyw-społeczność. Następnym takiej koncepcji człowieka jest realne zaprzeczenie wszelkich praw ludzkich, w historii objawiające się w postaci obozów koncentracyjnych, zbrodniczych ludobójczych wyroków śmierci dla milionów ludzi. Taki typ postępowania wynikał z przyjętej wizji człowieka, ustroju społecznego i praw, pojmowanych jako dyktat proletariatu. W takiej wizji człowiek przestał być podmiotem uprawnień, przysługujących mu na mocy jego bytowej struktury; stał się podmiotem o tyle tylko, o ile podmiotowość została mu „przydzielona” przez „kolektyw” lub kogoś, kto sprawuje „władzę kolektywną”. W tej koncepcji jakieś d. w. mogłoby być jedynie dobrem kolektywu, nie zaś dobrem każdego człowieka, na mocy tego, że jest człowiekiem.

Analizując pojęcie „d. w.”, można akcentować bądź „wspólność” dobra, bądź samo dobro, które ma się stać dla członków społeczności rzeczywistym dobrem, w którym i przez które każdy staje się lepszy lub przynajmniej ma możliwość takim się stać. Koncepcja człowieka jako ewolutu przyrody prowadzi do wiązania go bardziej ze „wspólnością” bytujących przedmiotów, uznanych za cenne, niż z uznawaniem go za szczególne dobro, które jest celem społeczności. Wg tej koncepcji człowiek powstał i wykształcił się w kolektywie, stąd kolektyw jest podstawowym podmiotem, „całością”, a człowiek, wraz z tym, co posiada, tylko częścią tej całości.

Gdy akcentujemy samo dobro, to należy się przyjrzeć charakterowi tego dobra, by móc osądzić, w jakiej mierze może ono stać się czymś wspólnym. Istnieje w tej kwestii wiele nieporozumień, płynących z różnego rozumienia dobra, które ma się stać „wspólnym”.

Dobro emanacyjne. Zgodnie z platońską koncepcją dobra, zw. koncepcją dobra ekstazy, do natury dobra należy jego udzielanie się na zewnątrz, jego „wylewność” — „bonum est diffusivum sui”. Owo udzielanie się dobra stanowi jego naturę, dlatego cały świat, cała rzeczywistość jest koniecznym emanatem dobra. Dobro jest emanatem gradualistycznym, poprzez pośredniczące hipostazy. Koncepcja dobra tak rozumianego znalazła wyraz w *Państwie* Platona. To państwo organizuje społeczność i całkowicie dominuje nad swymi obywatelami, ustanawiając prawa: dobre jest tylko to, co pochodzi od państwa — jego nakazów i zakazów. Takim państwem mogą kierować jedynie filozofowie, którzy rozumieją ideę dobra i którzy wiedzą, jaki jest cel państwa. Celem tym może być wychowanie (paideia) obywateli, którzy przez życie cnotliwe, wg praw państwowych, poprzez poznanie prawdy, poprzez filozofię mogą „się zbawić” i — uwolniwszy się ostatecznie od ciała — wrócić do pierwotnego stanu bytowania człowieka jako ducha-intelektu i „towarzysza bogów”.

Dobro jako motyw działania. Drugą znaczącą koncepcję dobra zarysował Arystoteles. Na początku *Etyki nikomachejskiej* (1094 a) czytamy: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdychać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”. Przełożony na łac. fragment pierwszego zdania z tego dzieła — „bonum est quod omnia appetunt” — stał się powszechnie uznanym aksjomatem. Jego wyjaśnienie wiąże się z rozumieniem działania przyczyny celowej.

Dobro można rozpatrywać jako jakiś (jakikolwiek) byt sam w sobie istniejący, o właściwym dla siebie uposażeniu bytowym. Rozumienie bytu jako dobra jest wynikiem odczytania powszechnego (transcendentalnego) odniesienia (związania) każdego bytu do woli (miłość, pożądanie). Dobro, to realnie istniejący byt, o ile jest on „pożądalny” z powodu swego wewnętrznego realnego bogactwa, będącego — w porządku bytów przygodnych — następstwem tego, że Absolut-Bóg chce, aby on zaistniał i stał się (byt jest realizacją miłości-chcienia Absolutu) przedmiotem i motywem miłości-chcienia dla innych bytów przygodnych, w tym zwł. dla bytu rozumnego — człowieka. Z chwilą gdy byt-dobro zostaje poznane i pokochane, staje się celem ludzkiego działania i przez to motywem wytrącającym człowieka z bierności. Poznane dobro może się stać przedmiotem ludzkiego działania dzięki temu, że stało się motywem (moto-

rem) wytrącającym z potencjalności i wyzwalającym początek (zaistnienie) samego działania. Motyw ten możemy nazwać „miłością pierwszą”, czyli tym pierwszym czynnikiem, dla którego działanie raczej zaistniało, niż nie zaistniało. Jeśli w bycie potencjalno-dynamicznym nie było działania, a pojawiło się — to znaczy że istnieje bytowa racja, dla której działanie zaistniało raczej, niż nie zaistniało. Tą racją jest motyw, który „pociągnął ku sobie” pożądanie bytu, jego wolę, jego chcenie, będące w swym najpierwotniejszym załączku właśnie „miłością pierwszą”; ona staje się motorem nakłaniającym ku dobru-celowi ludzką potencjalność, przekształcającą się w realne działanie w celu osiągnięcia tego dobra, z którym ma się realnie połączyć.

Dobro jest zatem bytem o tyle, o ile byt może się stać celem dążenia, a dobro poznane może się stać racją (motywem) pożądania. Byt konkretny może wzbudzić pożądanie dlatego, że jest sam w sobie dobry, a dlatego że jest dobry, może stać się celem tego dążenia, rozpoczętego w realnym pożądaniu. Widać to wyraźnie w przypadku ludzkiego działania.

Człowiek „zanurzony w świecie” może ten świat interioryzować w swym poznaniu, stanowiącym zespół aktów „dosiebnych”, w których czerpiemy poznawcze treści bytów realnie istniejących i treści te wyrażamy w postaci naszych tworców intencjonalnych. Wyraziwszy w sobie samych — poprzez nasze poznanie — treść bytową, drugim ramieniem naszej jaźni, poprzez pożądanie-miłość — jakby „wychodzimy z siebie”, bowiem poznane byty pobudzają do realnego działania, aby je osiągnąć, poprzez realne zjednoczenie się z nimi. Byty poznane jako dobro dla nas zostają przez nas pokochane, tzn. dokonują swoistej przemiany w naszym pożądaniu i stają się realnym motywem pobudzającym nasze działanie w kierunku siebie. Poznawane dobro wyjaśnia fakt ludzkiego działania uprzedmiotowionego, a przez to samo celowego. To, że człowiek działa w określonym i zdeterminowanym celu, można wyjaśnić jedynie faktem, że sam przedmiot — byt-dobro — pojawił się przed człowiekiem jako godny pożądania-chęcia.

Jeśli weźmiemy pod uwagę społeczny charakter człowieka, który w sposób naturalny zrzesza się w różne społeczności — od rodziny po państwo — po to, aby móc żyć i rozwijać się jako człowiek, to musi istnieć jakieś dobro całego społeczeństwa (zarazem wszystkich ludzi i każdego człowieka żyjącego tzw. życiem społecznym). I tylko takie dobro, które jest rzeczywistym dobrem zarazem całej społeczności i każdego człowieka żyjącego w tej społeczności, można nazwać d. w. danej społeczności. Dobrem tym możemy zatem nazwać taki realny przedmiot ludzkiego działania, który może stać się realnym celem każdego osobowego dążenia. I w tym sensie taki realny cel (dobro jako aktualnie pożądane) może być celem analogicznie wspólnym dla wszystkich osób żyjących w tym społeczeństwie. W taki właśnie sposób d. w. przedstawił Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* (I-II, q. 90, a. 2, ad 2): „Działania są wprawdzie zawsze jednostkowo-partykularne, ale takie właśnie partykularne [szczegółowe] działanie można odnieść do dobra wspólnego [które jest czymś wspólnym], nie tak jak wspólnym jest rodzaj lub gatunek, lecz jak wspólna jest przyczyna celowa; i dlatego dobrem wspólnym można nazwać wspólny cel [ludzkiego, osobowego działania]”. W tekście tym Akwinata wyraził istotę problemu, gdy zwrócił uwagę, że „wspólnoty dobra” nie można traktować jako jakiegoś „ogółu na wzór gatunku lub rodzaju”, którego partykularyzacjami są poszczególne

desygnaty. Wspólność dobra może być pojęta jedynie w zgodności z naturą dobra, którą konstytuuje więź z pożądaniem, a przez to samo z rozumieniem podstaw działania, zwł. rozumnego działania człowieka. Skoro działanie to, aby zaistnieć, wymaga motywu, to motyw ten może zaistnieć jedynie w samym pożądaniu (woli). Zaistniałe pożądanie, jako wewnętrzna przemiana woli w stosunku do dobra, jest swoistym motorem przyporządkowującym podmiot do uzyskania zamierzonego dobra; i to jest właśnie „miłością pierwszą”, będącą zaczątkiem działania, wiążącego nas z dobrem realnym.

Jeśli działanie ma być ważne nie tylko dla jednostki, ale i dla całego społeczeństwa, to winno ono być skoordynowane i kierowane prawem, czyli regułą rozumu praktycznego, zarządzającego skutecznym sposobem uzyskiwania dobra. Takie rozrządzenie rozumu w celu realizacji d. w. jest promulgowane przez każdego człowieka w jego akcie decyzyjnym, gdy poszczególne osoba determinuje się do osiągnięcia tego dobra jako celu swych działań; następuje tu ścisły związek działań społecznych (zbioru osób) i poszczególnej ludzkiej osoby. Prawo, mające na celu d. w., nie może być osiągnięte inaczej, jak tylko przez dostrzeżenie i zrozumienie tego dobra i dóbr osobistych oraz środków służących do uzyskania konkretnego dobra, które jest zarazem celem działań wszystkich jednostek, a przez to całego społeczeństwa. Tylko taki charakter działania dla d. w. może stać się racją wystarczającą społecznych organizacji, takich jak rodzina, państwo, naród.

Jeśli dobro jest tym samym, co byt, czyli jeśli „realnie istnieć”, znaczy „być konkretnym dobrem”, to ten sam czynnik, który konstytuuje bytowanie, konstytuuje również realne dobro. Jest nim istnienie aktualne bytu. Akt istnienia jest proporcjonalny do konkretnej jednostkowej natury bytującej rzeczy. Znaczy to, że w bycie (a więc także w realnym dobru) istota (natura) jednostkowa bytu jest niepowtarzalna, tak samo jak współmierne do tej natury jego istnienie jest jednostkowe i niepowtarzalne. Ale funkcja istnienia w bycie (jest nią w każdym przypadku aktualizowanie, czyli realizowanie istoty-natury bytu) jest dla całej rzeczywistości wspólna, co daje podstawę do analogicznego pojmowania bytu jako rzeczywistości; rzeczywistym jest bowiem to wszystko, co będąc samo w sobie konkretnie zdeterminowane — aktualnie istnieje. Istnienie jest najdoskonalszym momentem bytowym, czyli tym czynnikiem, dzięki któremu jest rzeczywistość (tzn. realny byt konkretnie istniejący), bowiem to właśnie istnienie jest ostatecznym aktem wszystkiego, co nazywa się realnym bytem. Żadna inna doskonałość bytowa nie byłaby czymś realnym, gdyby nie istniała aktualnie. Do aktu istnienia, jako ostatecznej doskonałości, nic doskonalszego nie można już dodać.

W przypadku człowieka nie jest to jakiś rodzaj istnienia „nagiego”, proporcjonalnego do abstrakcyjnie pojętej, ogólnej ludzkiej natury (gdyż to jest samo w sobie sprzeczne), lecz jest to istnienie realne, które aktualizuje wszystkie konkretne czynniki realnej osoby człowieka. I właśnie realnie istniejący człowiek jest tą realnie istniejącą bytowością, i przez to samo jest realnym dobrem, zdolnym pociągnąć pożądanie (miłość) drugiego. Stąd dobro jest realnym bytem istniejącym, przepojonym relacją ku pożądaniu (woli).

W tych systemach filozoficznych, w których przyjęto, że o realnym bytowaniu decyduje nie akt istnienia, ale inne czynniki, prowadzące się do jakoś rozumianej formy (np. u Arystotelesa, Platona, św. Augustyna, J. Dun-

sa Szkota), zwykło się czynić rozróżnienie pomiędzy samym faktem bytowania (byt), jeszcze nie zdeterminowanym przez rozmaite doskonałości, a bytowaniem doskonałym, ubogaconym dodatkowymi formami bytowania, takimi jak np. „bycie mądrym”, „bycie sprawnym”. W takim ujęciu uważano, że sam fakt bytowania (byt) nie stanowi jeszcze, w znaczeniu właściwym, dobra. Stąd mówiono: „ens simpliciter est bonum per accidens” („po prostu być, znaczy być dobrym w sensie niewłaściwym”). Bytowanie ubogacone dodatkowymi, doskonalącymi formami bytowania, czyni ten byt dobrym w sensie właściwym: „ens secundum quid est bonum simpliciter”. Taka wizja dobra wiąże się z „warstwicowym” rozumieniem bytu, gdzie warstwa podstawowa stanowi samą naturę bytu, jako coś najsłabszego w porządku bytowania rzeczy i myśli, co wyklucza z siebie sprzeczność. Dlatego realny byt, dany nam w codziennym doświadczeniu, jest rozbudowany poprzez nakładające się, coraz bogatsze bytowo formy, które prowadzą do formy indywidualnej — „tej oto” konkretnej bytowo natury; jest ona nie tylko jakimś nieokreślonym bytem, ale jest bytem wraz z determinującymi i doskonalącymi formami (takimi np. jak być substancją, materią lub duchem, czymś żyjącym, człowiekiem, człowiekiem ujakościowionym indywidualnie). Dobrem nazwano tylko ostatnią, tj. najbardziej zdeterminowaną i bogatą bytowo formę bytu. Taka wizja rzeczywistości, rozpowszechniona w kierunkach tzw. esencjalistycznych, jest nie do przyjęcia ze względu na ujęcie rzeczywistości nierealistyczne, tzn. nie pozwalające odróżnić tego, co jest realne, od tego, co jest wyłącznie wytworem pojęciowego myślenia.

Rzeczywistym jest to, co realnie aktualnie istnieje, a istnienie to możemy stwierdzić w sądzie egzystencjalnym. Tylko pod aktualnym istnieniem może rozwijać się i doskonalić byt, będący sam w sobie dynamicznie ustrukturalizowany, czyli byt, który jest strukturą możliwościowo-aktualną. Pod aktualnym istnieniem — jako aktem ostatecznym — można poprzez działanie rozwijać swe potencjalności, zwł. potencjalności osobowe. Rzeczywistym dobrem każdego człowieka jest coraz pełniejsza aktualizacja swoich potencjalności, takich jak zdolność poznania, miłości, twórczości. Poprzez aktualizowanie tych potencjalności, poprzez ich realizowanie, stajemy się bytowo bogatsi, i w ten sposób umacniamy się w ludzkim „być”, czyli w ludzkim sposobie istnienia, jako byt który pełniej ukochał, który potrafi — nateżając swe siły duchowe — wypowiedzieć się w różnych aktach twórczych.

Do działania w kierunku osobowego rozwoju, czyli do aktualizowania swego ludzkiego statusu bytowego, skłaniają człowieka istniejące w nim naturalne inklinacje jego natury. Inklinacje te — co zauważyli już stoicy — sprowadzają się do trzech podstawowych: zachowania własnego życia; przekazania życia swemu potomstwu; rozwoju osobowego w sprzyjających warunkach społecznych — ten ostatni typ naturalnych inklinacji, specyficznie ludzki, tworzy dziedzinę d. w. społeczności. Człowiek — z racji swej rozumności i wolności wyboru — ma prawo osobiście poznać, zaakceptować oraz dokonać wolnego wyboru środków służących do realizowania osobistego rozwoju w dziedzinie poznania, postępowania oraz twórczości. Istnienie indywidualnej ludzkiej natury i wyrastających z niej naturalnych inklinacji znajduje ostateczne przedmiotowo-bytowe uzasadnienie w Dobru absolutnym. Na to Dobro absolutne każdy byt, w tym byt ro-

zumny, jest nakierowany z racji swej pochodności od tego Dobra i konieczności ostatecznego udoskonalenia się.

„Dobro wspólne” osobowe. Doskonalenie się, jako rozumna realizacja podstawowych inklinacji naturalnych, dokonuje się w człowieku poprzez jego działania rozumne. Rozwój własnych potencjalności w zakresie poznania, miłowania, wolnej autodeterminacji jest realnym dobrem człowieka, jest tą siłą atrakcyjną, która stanowi rzeczywistą rację osobowego działania i analogicznie wspólnego celu, a przez to samo także d. w. Tylko tak pojęte dobro może się stać wspólną własnością wszystkich ludzi, bowiem nikt nie traci na tym, że poszczególni ludzie stają się mądrzejsi, lepsi, bardziej twórczy; przeciwnie, wszyscy na tym zyskują, gdyż cała społeczność staje się doskonalsza doskonałością swych członków. Tylko rozwój osobowy człowieka może stanowić rację istnienia społeczności, gdyż rozwój potencjalności osobowych jest rzeczywistym dobrem, które realizuje się w ludzkich osobach, i poprzez osoby trwa wraz z trwaniem człowieka. Dobro jest więc wartością trwającą wiecznie, gdyż człowiek, dzięki swej nieśmiertelnej duszy, nie przemija wraz z przepływem materii, lecz materię tę transcenduje w swych osobowych aktach poznawczych, aktach miłości i aktach twórczości.

Bez ludzkiej społeczności człowiek nie mógłby rozwijać swych potencjalności i doskonalić swego ducha w aspekcie poznania, miłości i twórczości, gdyż zabrakłoby dla tego rozwoju realnych warunków. Musiałby jedynie — jak zwierzęta — realizować się w działaniach biologicznych, przedłużających życie jednostkowe i gatunkowe (a nawet tego nie mógłby osiągnąć bez społeczności, jest bowiem pozbawiony zwierzęcego nieomylnego instynktu działania); bez pomocy drugich człowiek nie wykształciłby w sobie środka porozumiewania się, jakim jest mowa. Stąd dla życia i przetrwania konieczne jest społeczeństwo, które może zorganizować taki rodzaj środków służących rozwojowi człowieka, że każdy będzie mógł, wg swych zdolności, zainteresowań i pracy indywidualnej, aktualizować w sobie potencjalności osobowe, przynajmniej te, które są bezwzględnie konieczne, by człowiek stał się bytem świadomym swej jaźni, czyli osobą kierującą się w swym codziennym postępowaniu decyzjami, a więc moralnością. Jeśli społeczność umożliwia jednostce realizowanie tego podstawowego ludzkiego dobra, jakim jest wolność decydowania o wyborze dóbr-środków służących realizacji naczelnego celu ludzkiego życia, to społeczność już w zasadzie spełniła swój cel, jakim jest realizowanie d. w. przez tę społeczność.

Człowiek, poprzez swe akty decyzyjne, może — w ramach dostarczonych przez społeczność nawet minimalnych środków — aktualizować swe osobowe potencjalności, na drodze spontanicznych aktów i systematycznych i ćwiczeń dochodząc do usprawnień w różnych dziedzinach, i przez to samo ubogacać siebie o nabyte usprawnienia, stanowiące realne dobro dla jego osoby. Tylko w takiej koncepcji d. w., które jest wspólnym celem ludzkiego działania osobowego (każdego człowieka), można realistycznie stwierdzić, że wzrost dobra poszczególnej osoby jest zarazem wzrostem dobra całego społeczeństwa. Doskonalenie się osobowe nie dokonuje się tu bowiem niczym kosztem, a służy wszystkim. Stąd celem nadrzędnym społeczeństwa jest umożliwienie jak najpełniejszej realizacji d. w., poprzez stwarzanie warunków i środków sprzyjających aktualizowaniu osobowych potencjalności człowieka.

W kwestii koniecznych związków pomiędzy d. w. i warunkami oraz środkami służącymi do realizowania tego dobra, istnieje wiele rozmaitych rozwiązań społecznych. Na tym tle rozwinęły się różne teorie d. w., akcentujące takie czy inne związki pomiędzy układem środków i możliwością osobistego rozwoju człowieka. Realizacja dobra osobowego — które jest zarazem d. w. — nie jest możliwa bez materialnych i materialno-duchowych środków (mieszkania, źródła energii, komunikacja, szkoły, szpitale, teatry) koniecznych do trwania życia biologicznego i prawidłowego rozwoju psychicznego człowieka. Rozdział środków materialnych budzi zwykle nieporozumienia, a nawet konflikty społeczne. Historia ludzkości zna konflikty zrodzone na tle chęci nadmiernego posiadania dóbr przez jednostkę, jakąś grupę społeczną czy nawet przez całe państwo. Już Akwinata zwrócił uwagę, że w konkretnym, historycznym czasie: „nemo potest superabundare — nisi alteri deficiat” („nikt nie może nadobfitować [w bogactwie się w materialne środki] — bez równoczesnego ubożenia drugich”). Nie-równy proporcjonalnie (rzeczywisty lub domniemany) podział dóbr stawał się często przyczyną waśni, a nawet wojen, dlatego zadaniem społeczeństwa jest takie zorganizowanie materialnych warunków i materialno-duchowych środków, aby optymalnie umożliwić człowiekowi jego rozwój osobowy. Zadanie to starają się wypełniać różne systemy społeczno-ekonomiczne. Należy jednak mieć świadomość, że żadne rozwiązanie społeczno-ekonomiczne nie może naruszać porządku moralnego (dobrego); kwestii rozdziału dóbr materialnych (jako środków organizujących osiągnięcie w. d.) nie wolno wyjąć z porządku moralnego i uczynić je jedynie dziedziną jakiejś „sztuki” rządzenia, oderwanej od moralności i nie podlegającej ocenom moralnym.

Żadne dobra materialne (razem wzięte, czy też traktowane oddzielnie) nie mogą być uznane — same z siebie, bez łączności z dobrem osobowym człowieka — za d. w. we właściwym sensie, i przez to nie mogą być pojęte jako racja dostateczna istnienia danego porządku społecznego. Dobra materialne mogą być traktowane wyłącznie jako środki, mniej lub bardziej koniecznościowo związane z istotnym dobrem człowieka, jakim jest rozwój jego osobowych potencjalności. Na kanwie więzi d. w. — jako rozwoju osobowego człowieka, pojętego jako cel (a przez to samo jako racja bytowania społeczności) — z koniecznymi środkami materialnymi i społecznymi, umożliwiającymi realizowanie tego wspólnego dla wszystkich dobra, pojawiają się różne interpretacyjne koncepcje d. w. Ich analizę należy poprzedzić rozważaniami o dobrach przedmiotowych i hierarchii dóbr, znajdujących się poza działającą osobą. Czy istnieją takie dobra i czy występuje wśród nich hierarchia?

Dobro wspólne przedmiotowe. W porządku dóbr, w tym także dóbr materialnych, można zauważyć swoistą hierarchię: są dobra, które mogą być użyte jako środek do realizowania celu, i dobra, których nie wolno używać jako środków do osiągnięcia innych celów, jak np. człowieczeństwa człowieka, czyli jego porządku osobowego, człowiek jest bowiem dobrem godziwym samym w sobie, dobrem wiecznotrwałym w sobie samym. Wśród dóbr materialnych, nawet tych złączonych z jakimś typem bytów żywych, są dobra mocniejsze i słabsze, w zależności od ich struktury bytowej. I tak, życie wegetatywne jest niewątpliwie czymś bardziej doskonałym niż materia „bezduszna”, niż nawet wszystkie minerały szlachetne. Ich wartość jest jedynie wartością handlową,

a nie bytową (kwiaty, krzewy, drzewa stoją wyżej w bytowej hierarchii, niż złoto, platyna, diamenty, aczkolwiek złoto czy diamenty posiadają wyższą wartość ekonomiczną). Ponad życiem wegetatywnym, jako dobro wyższe, jest życie zwierzęce, ze względu na jego obfitsze bogactwo bytowe.

Ponad tymi dobrami stoi człowiek ze swym życiem osobowo-duchowym, które uchodzi już za cel sam w sobie. Człowieka w jego życiu osobowo-duchowym nie można podporządkować jakimkolwiek innym ludzkim działaniom — czy to indywidualnym, czy społecznym. W osobowym życiu człowieka zauważamy, jako konkretne dobra, „przedmioty” jego osobowych działań, jakimi są np. prawda, dobro, piękno. Nie są to atrybuty czegoś, ale dostrzeżone przez działającą osobę konieczne „przedmioty”, pojęte jako odpowiedni dla mnie tu i teraz zestrój aktów osobowych wobec koniecznego układu relacji samej rzeczy-bytu, jako ostatecznie pochodnego od Absolutu i istniejącego w swym wewnętrznym uposażeniu jako swoiste „odbicie” i partycypacja Bożych idei, czyli samego Boga. I dlatego najwyższym obiektywnym dobrem oraz najwyższym i pierwszym bytem jest Absolut-Bóg. W osobowych aktach przeżyć prawdziwościowych, moralnie szlachetnych i twórczo pięknych, odnosimy się ostatecznie — świadomie i wolnie lub domniemując to na mocy stanu rzeczy — do Boga jako źródła, wzoru i celu życia osobowego. Bóg jest bowiem przyczyną sprawczą wszelkiego bytu; możemy to stwierdzić w aktach osobowych. Bóg jest zarazem przyczyną wzorcą wszelkich bytowych treści, czyli całej „zawartości” bytowej. Jest On wreszcie przyczyną celową, czyli ostatecznym motywem i kresem, ku któremu zmierza aktualizowanie potencjalności. Dlatego cała sfera osobowego życia człowieka — transcendując przyrodę i społeczność — jest ponad determinacjami społecznymi. Człowiek, jako osoba, winien w swym osobowym życiu dostrzec prawdę, dobro i piękno, i realizować je wg swego najlepszego rozeznania, gdyż w ten sposób realizuje swą drogę do Boga. Człowiek w swym życiu osobowym transcenduje całą społeczność, która w swej organizacji i swych działaniach ma umożliwić mu jego osobowe życie — ostatecznie obiektywnie skierowane ku Bogu. Dobro takie może być osiągalne jedynie poprzez akty najwyższego rzędu, jakimi są akty intelektu i wolnej woli. I w takiej wizji Dobro Najwyższe (Bóg) jest d. w. każdej osoby i całego społeczeństwa. Umożliwienie osiągnięcia takiego właśnie dobra jest ostateczną racją bytowania społeczeństwa, a tym samym prawa, które tę społeczność konkretnie racjonalnie organizuje.

Cel ostateczny nigdy nie powinien stać się środkiem, żadnej przeto społeczności nie wolno występować przeciw ostatecznej racji swego bytowania przez ustanawianie takich praw, które uniemożliwiałyby albo utrudniałyby osiągnięcie d. w.; nie może też ustanawiać takich praw, które by warunkowały osiągnięcie tego dobra za pomocą norm- nakazów niekoniecznościowo związanych z d. w., a zarazem koniecznościowo warunkujących jego osiągnięcie. Wówczas bowiem odwracamy podstawowy porządek, gdzie racja bytowania społeczności, jaką jest Cel-Dobro (Bóg), stałaby się jedynie środkiem do uzyskania innych celów, np. ładu czy sprawności działania organizacji. Zatem, wszelkie takie normy prawne lub rozporządzenia muszą być uznane za pseudoprawa, nie mogące w sumieniu wiązać osoby przyporządkowanej osiągnięciu d. w. (Boga). Faktem jest, że nie zawsze łatwo jest dostrzec i ocenić czy (i o ile) prawa wydawane przez jakąś społeczność uniemożliwiają osiągnięcie d. w. lub osiągnięcie to ograniczają i warunkują.

Ukazana przez Tomasza z Akwinu koncepcja d. w. — pojętego w sensie istotnym jako dobro, a przez to samo cel, stanowiący motyw ludzkiej działalności — człowiek postrzega jako jego własne osobowe dobro. Stąd każda ludzka osoba może i — jako byt dynamiczny — powinna zrozumieć je (w sensie: dostrzeżenia), a rozumiejąc zarazem doń przyłgnąć. Związanie ludzkiej osoby przez to dobro jest związaniem od wewnątrz, poprzez osobisty świadomy i wolny akt decyzyjny, a nie tylko przez zewnętrzny, bezrozumnie przyjęty nakaz. Aby d. w. uznać za swoje, trzeba dostrzec jego istotny charakter; rolę społeczności jest wychowanie człowieka do rozumnej wolności, by mógł sam „od wewnątrz” dojrzeć to, co jest dobre, i pokochać to, czyli chcieć tego dobra, które doskonalili jego życie osobowe i czyni go w sensie właściwym uczestnikiem d. w. Inna droga wiązania człowieka z d. w. — np. przez prawo stanowione przez społeczność, które nie realizuje d. w. — jest drogą nieliczącą się z wolną naturą i osobowym charakterem człowieka.

Dlatego teorie, które nie pojmują d. w. finalistycznie, lecz „wspólnotowo” — w perspektywie wspólnoty gatunku lub rodzaju, którego człowiek jest tylko „częścią” — uderzają w ludzki byt osobowy jako swoistą całość, bardziej doskonałą niżli byt społeczny, który jest tylko bytem relacyjnym. Człowiek transcenduje i społeczeństwo, i cały świat materialny, gdyby zatem d. w. ograniczało się do dóbr materialnych i środków dla urządzenia sobie wygodniejszego życia, a nie miało na celu dóbr osobowych człowieka, to przez to samo czyniłoby człowieka tylko częścią ogółu czy kolektywu, traktowanego jako wyższy i bytowo bardziej doskonały niż człowiek. Człowiek byłby traktowany jako rzecz, a nie jako osoba posiadająca osobowe cele, transcendentne wobec wszelkich materialnych i społecznych przejawów bytowych.

Chociaż człowiek jest bytem osobowym o celach osobowych, transcendentnych wobec społeczności, to ten sam człowiek w swym życiu biologicznym i psychospołecznym jest także bytem materialnym, dlatego aspekty swego życia związane z materią musi podporządkować społeczeństwu, organizującemu środki konieczne do uzyskania d. w. we właściwym sensie. Dostrzegając ten fakt można dopiero zrozumieć konieczność poświęceń, nawet ofiarowania swego życia za ojczyznę jako społeczność zapewniającą człowiekowi wolność osobową i polityczną, gwarantującą życie i osobowe akty decyzyjne. W człowieku dokonuje się ciągły dramat wyboru między d. w. a dobrem partykularnym (związanym zasadniczo ze stroną materialną, ale także biologiczno-psychiczną człowieka). Społeczeństwo winno, poprzez system wychowania, pomagać człowiekowi w rozeznaniu i wyborze właściwego dobra, które jest istotnie wspólne dla wszystkich, a nie tylko dla jednostki (w oderwaniu od społeczności albo nawet kosztem społeczności). Każde pokolenie musi wypracowywać na nowo taki model i styl życia, który akceptuje ukazywane społecznie d. w. człowieka. Społeczną świadomość d. w. najlepiej podtrzymują systemy prawne i rozumne obyczaje.

Do służenia człowiekowi w realizowaniu istotnie pojętego d. w. specjalnie powołane są społeczności istniejące w łonie Kościoła. Przekonanie Kościoła o godności (dobru) człowieka, które jest wspólne wszystkim ludziom, zostało najdobitniej wyrażone na soborach nicejskim i konstantynopolitańskim w sformułowaniach symbolu wiary: „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia [ostatecznego dobra, do którego wszyscy ludzie są powołani] Bóg zstąpił z nieba i stał

się człowiekiem”. D. w. wszystkich ludzi jest motywem zbawczej roli Jezusa Chrystusa, jako Logosu wcielonego w człowieka. Ten fakt wskazuje także na godność ludzkiej osoby, przewyższającej cały porządek świata.

Niektóre interpretacje dobra wspólnego. W encyklice *Pacem in terris* (55) Jana XXIII czytamy „[...] z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką, dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględnimy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby”. Św. Tomasz zwrócił uwagę na koncepcję d. w. jako tego dobra, które realizuje się w życiu osobowym człowieka. Przez wiele stuleci doktryna Akwinaty nie była dostrzegana, dopiero od końca XIX w., od papieża Leona XIII, stawała się podwaliną doktryny społecznej Kościoła, ukazując i ujaśniając rozumienie d. w. jako celu każdej osobowej działalności człowieka zrzeszonego w różnorodnych organizacjach (od rodziny po państwo i Kościół), które — każda po swojemu — winny realizować d. w. W centrum tak rozumianego d. w. stoi ludzka osoba.

W XX w. pojawiały się też inne sformułowania oparte na Tomaszowej koncepcji d. w., np. E. Welty (*Gemeinschaft und Einzelmensch*), a następnie J. Messnera, którego praca *Das Naturrecht* jest szczególnie doniosła w dziedzinie etyki społecznej i gospodarczej. Po II wojnie światowej krąg fryburski w Szwajcarii z A. F. Utzem był, obok Messnera, drugim ważnym ośrodkiem katolickiej nauki społecznej. Ich wspólną cechą w pojmowaniu d. w. jest akcentowanie roli ludzkiej osoby.

Po pracach H. Pescha, który uchodzi za twórcę koncepcji „solidaryzmu społecznego”, jego uczniowie, zwł. G. Gundlach, słusznie uważają, że podstawą wyjaśnienia bytu-społeczeństwa jest charakter ludzkiej osoby, który postuluje istnienie społeczeństwa i na tym tle rozumienia d. w. jako dobra całej społeczności — dobra realizowanego przez jednostki. Odróżniają przy tym „immanentne d. w.” jako dobro osób — od „dobra zewnętrznego”, które sprowadza się do „wartości organizacji” i ma charakter zasadniczo instrumentalny: jest środkiem do realizowania dobra wewnętrznego. Wysiłki i prace społeczności trzeba więc zorganizować tak, aby osiągnąć maksymalnie dobro poszczególnych osób; stąd konieczność solidaryzmu, który jest społeczną formą ludzkiego życia.

J. Kondziela w rozprawie *Filozofia społeczna* zwraca uwagę na dwie inne tendencje interpretacyjne d. w., które pojawiły się u J. Messnera i A. F. Utza. Oscylują one również wokół koncepcji osoby, z tym że Messner d. w. wiąże raczej z kulturą, a Utz — z etyką.

Messner podstawy koncepcji d. w. buduje na „zasadzie pomocniczości” — indywidualny człowiek nie jest w stanie dokonać wielu czynności; konieczne jest skoordynowane społeczne działanie. Współpraca zrzeszonych w społeczności osób ma ponadindywidualny charakter, ale w niczym nie zagraża człowiekowi, nie osłabia uprawnień osoby, która nigdy nie może być użyta jako środek, będąc celem samym w sobie. Dla realizowania celów osoby potrzebne są różne typy społeczności, różne typy pośrednich struktur społecznych o relatywnej autonomii. Istnieje bowiem w ludzkim życiu społecznym hierarchia celów — cele społeczności niższej winny być podporządkowane celom społeczności wyższej. D. w. nie jest sumą dóbr indywidualnych ani jakąś taką całością, która ujmowałaby dobra indywidualne jako swe „części”, które poza całością byłyby bez znaczenia. D. w. zawiera wszystkie wartości wy-

tworzone przez społeczność w celu umożliwienia realizowania dóbr poszczególnych osób — jest to szeroko rozumiana kultura. Ona zawiera w sobie zarówno dobra duchowe, jak i materialne, wytworzone przez różne społeczności, a jej celem jest maksymalny rozwój osobowy członków danej społeczności. Rozwój ludzkiej osoby także przy użyciu dóbr materialnych i wykorzystaniu porządku społecznego (jako narzędzi) stanowiłby zatem d. w. w sensie istotnym.

Propozycje Messnera nie wychodzą w zasadzie poza ogólnie wskazany przez św. Tomasza kierunek. Wydaje się, że Tomaszowe rozumienie dobra jako motywu ludzkiego działania integruje wszystkie próby określenia d. w. Cel jest bowiem sam w sobie „pierwszą przyczyną” wyzwalamą dynamizm, a środki do osiągnięcia celu są zawsze z celem związane, jako warunki mniej lub bardziej konieczne dla realizacji samego celu.

Sprawy te podkreśla również Utz i jego szkoła, akcentując (za Tomaszem) moralny charakter d. w. — d. w. może być przedmiotem wspólnych dążeń wielu osób. Społecznie zauważalne są zwł. dobra zewnętrzne: materialne oraz społeczne — koordynowane przez społeczność w celu posiadania ich lub używania przez wiele osób. Szkoła fryburska akcentuje także dobra wewnętrzne osoby. Wspólność dóbr wewnętrznych przejawia się w tym, iż mogą one stać się udziałem wielu osób w różnych dziedzinach życia osobowego; stąd pluralizm d. w. na tle naturalnego pluralizmu ludzi tworzących społeczeństwo. Pluralizm ten może doprowadzić niemal do wieloznaczności wyrażenia „*bonum commune*”. W kwestii koncepcji dóbr zewnętrznych i dobra wewnętrznego Utz odwołuje się do źródła i celu tego dobra, którym jest sam Bóg, nadający sens rzeczywistości. To Bóg jest — w rozumieniu podstawowym — „*bonum commune*”. Jako przyczyna sprawcza i celowa Bóg stanowi dla świata zewnętrzne d. w. Świat stworzony — jako odbicie i partycypacja Boga — ma w swej doskonałości bytowej i działaniu także swe dobro wewnętrzne. Do tego wewnętrznego dobra świata stworzonego wnosi swój wkład także osoba ludzka, i czyni to bezpośrednio (natomiast zwierzęta i rośliny tylko poprzez swe gatunki przyczyniają się do dobra całości świata). Człowiek, jako byt rozumny i wolny, chociaż jest celem świata, ma także swe częściowe zadania względem d. w. całego świata i przez swą osobową doskonałość wnosi wkład w immanentną doskonałość rzeczywistości stworzonej. Poszczególne gatunki biologiczne, a nie jednostki uczestniczą w dobru całego świata, natomiast człowiek w dobru tym uczestniczy nie tylko poprzez swój ludzki gatunek (to prowadziłyby do skrajnego biologizmu i rasizmu), ale poprzez społeczności, jako osoba. Człowiek jest osobą, to wynosi go ponad gatunek, i dlatego d. w. ma charakter dobra osobowego. Jest ono „ludzkim naturalnym dobrem, pojętym jako dobro wspólne powstałe poprzez wzajemną pomoc i współpracę, wytwarzającą materialne, kulturalne i moralne wartości, przyczyniające się do osobowej doskonałości wszystkich osób zintegrowanych w społeczną całość” (A. F. Utz, *Sozialethik*, I, 174).

Utz podkreśla aspekt społeczny d. w., zgodnie z którym wiele osób (społeczności) dąży do urzeczywistnienia swej doskonałości jako wspólnego celu, zamierzając go osiągnąć za pomocą wspólnie podjętych środków. Z tej racji d. w. aktualizuje się w poszczególnych osobach, ale poprzez zespolenie społecznych działań. Nie jest to działanie jednej substancji, ale analogiczna jedność celu, który ogarnia wszystkie dobra indywidualne — z całą ich autonomią i ze

specyfiką każdego działającego. Słowem, jest to jedność działań dla wspólnego celu, zawierająca w sobie różnorodność osobowych działań, ale poszczególna osoba ludzka realizuje swój cel w ramach d. w. Prywatne życie osobowe nie może stanowić przedmiotu zabiegów społeczeństwa jako całości, a jedyną obowiązującą zasadą jest tu nieingerencja w życie prywatne. „W przeciwieństwie do współczesnych solidarystów Utz utrzymuje, iż istota społecznego charakteru natury ludzkiej nie polega jedynie na fakcie zależności jednych osób od drugich w zakresie realizacji ich osobowej doskonałości. Sama zależność nie tłumaczy bowiem w sposób adekwatny społecznego charakteru ludzkiej natury. 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. 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. [...] Źródłem tego nakazu moralnego jest oczywiście sam Stwórca ludzkiej natury, którego wolą jest, by wszechświat cały, szczególnie zaś ludzkość, odzwierciedlała w sobie Bożą doskonałość” (J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, 24).

Zarysowana ogólnie interpretacyjna tendencja Utza sprowadza się do określenia d. w. jako dobra realizowanego przez człowieka społecznie, w bliskiej więzi z osobami drugimi, z którymi stale trzeba się liczyć, by nie uniemożliwić u samego siebie zrealizowanie tego dobra. Jawi się więc mocniej zaakcentowany wspólny wysiłek społeczny w działaniu osobowym, społecznie skoordynowanym w stosunku do wspólnego celu, którym obiektywnie jest Bóg, jako ostateczna przyczyna celowa wszelkiego działania w kosmosie, w tym zaś działania osobowego, a więc świadomego (rozpoznanego), dobrowolnego i zarazem skoordynowanego z działaniami osób drugich. Takie ludzkie działanie w stosunku do d. w. ma charakter moralny, podczas gdy teorie polityczne i społeczne zdają się wypracowywać „sztukę rządzenia”, bez uwzględniania strony moralnej działań. Tymczasem tradycja klasyczna — za Platonem, Arystotelesem i zwł. Tomaszem z Akwinu — podkreśla moralną stronę polityki i działań społecznych, umiejscowionych w dziedzinie rozumu praktycznego, a nie poetycznego. Moralny charakter działań społecznych wynika stąd, że są to działania ludzkie, a każde ludzkie działanie jest działaniem moralnym, gdyż byt moralny jest aktem decyzji, w której mamy do czynienia z relacją transcendentną i konieczną (tzn. przebiegającą przez wszystkie moralne akty) ludzkiego działania do reguły moralności. Konkretnie: relacją do sądu praktycznego, dobrowolnie wybranego w akcie decyzyjnym, poprzez który to sąd determinujemy siebie do określonego działania. Sąd zaś praktyczny znajduje się w koniecznej relacji do sądu teoretycznego (do ludzkich przekonań) o naturze rzeczy, które są związane z Absolutem partycypatywnie, tzn. są związane z Bogiem jako ostateczną przyczyną sprawczą, celową i wzorcą. Wszystko to znaczy, że ludzkiego działania (jako działania) nie można rozerwać i wyodrębnić w nim pola amoralnego. Oczywiście, przez działanie ludzkie rozumiemy zawsze działanie, które podmiot wyłącza świadomie i dobrowolnie, czyli „decyzyjnie”. Nie znaczy to jednak, by działanie to nie mogło być pokierowane także „sztuką”, lecz nie w kolizji z moralnością, gdyż uderzałoby to w samo źródło działania ludzkiego

i w człowieczeństwo człowieka. „Sztuka kierowania” ludzkimi działaniami nie może niszczyć moralnego charakteru tych działań.

Dobro wspólne — propozycja encykliki „Centesimus annus”. Koncepcja d. w. jako celu działań osobowych człowieka, zawsze związanych z dziedziną moralności, w różnych epokach zyskuje rozmaite akcenty. W średniowieczu, gdy zasadniczym źródłem utrzymania była ziemia, to relacje społeczne skupiały się zwł. na doskonaleniu podstawowych form życia. Wydaje się, że w takich nieskomplikowanych formach organizacyjnych można było, poprzez różne formy osobistego życia w kontekście rodziny, rodu, klasztoru, bractw czy cechów rzemieślniczych, łatwiej realizować istotny sens d. w. Rolnicy uprawiający rolę, mający nieustanny kontakt z przyrodą, mogli doskonalić swe życie osobowe, uprawiając swój zawód w „większej ciszy” i „bliżej Boga”, poprzez kontakt z nieskażoną przyrodą i jej naturalnymi siłami, jako przejawami Bożej potęgi, dobroci czy gniewu. Akcenty myślicieli rozważających problematykę d. w. w tym okresie koncentrują się, siłą rzeczy, na jego istotnym sensie: aktualizacji potencjalności osobowych nakierowanych na cel ostateczny — Boga. Sens ten zawsze pozostaje aktualny.

Kontekst społeczny realizacji d. w. współcześnie zmienił się zasadniczo. Przemysł, wynalazki techniczne i środki komunikacji odmieniły radykalnie warunki życia człowieka. Uległo też zmianie nastawienie ludzi do przyrody (otoczenia), drugiego człowieka, do środków pozwalających na przetwarzanie natury w kulturę. Rewolucje przemysłowe pociągnęły za sobą przemiany społeczne i polityczne, w wyniku których rodziły się nowe idee dotyczące życia społecznego: kapitalizm, a później socjalizm, przeradzający się w komunizm. Rewolucje społeczne i polityczne XX w. radykalnie zmieniły styl życia ludzi i możliwość realizowania d. w. jako racji istnienia społeczeństwa. Z prywatności i „osobistości” życia człowieka akcent przesunął się na jego „wspólność”, w sensie możliwości różnorodnych form ingerowania w osobiste życie jednostki. Pojawiły się nawet próby totalnego zawładnięcia ludzkim życiem osobowym poprzez dekretywanie sposobów poznawania w instytutach naukowych, szkołach, środkach masowego przekazu, poprzez wyznaczanie nowych form ludzkiego zachowania, poprzez determinowanie reguł czy kierunków ludzkiej twórczości. Proces ten dokonywał się i w systemach komunistycznych (w sposób otwarty i nieznoszący sprzeciwu), i w systemach wolnorynkowych (w sposób — pozornie — wolny i społecznie łatwy przyjmowalny). I w jednym, i w drugim systemie ekonomiczno-społecznym człowiek stawał się przedmiotem swoistych organizacyjnych zabiegów manipulacyjnych, co doprowadziło do różnych form alienacji człowieka.

Kościół w swej doktrynie o społecznym aspekcie ludzkiego życia podejmował te zagadnienia. Zwieńczeniem ich jest encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*.

„Marksizm poddał krytyce kapitalistyczne społeczeństwa burżuazyjne, zarzucając im sprowadzenie pracy do roli towaru i alienację ludzkiej egzystencji. Zarzut ten niewątpliwie opiera się na błędnej i nieadekwatnej koncepcji alienacji, wywodząc ją jedynie ze sfery stosunków produkcji i własności, czyli przyznając jej fundament materialistyczny i, co więcej, negując prawomocność i pozytywność relacji rynkowych również w dziedzinie, która jest im właściwa. Tak więc ostatecznie dochodzi do stwierdzenia, że wyeliminowanie alienacji

możliwe jest tylko w społeczeństwie typu kolektywistycznego. Otóż gorzkie doświadczenia historyczne krajów socjalistycznych wykazały, że kolektywizm nie likwiduje alienacji, lecz raczej ją powiększa poprzez brak rzeczy koniecznych i gospodarczą niewydajność.

Doświadczenie historyczne Zachodu natomiast wykazuje, że nawet jeśli marksistowska analiza i rozumienie podstaw alienacji są fałszywe, to jednak alienacja połączona z utratą autentycznego sensu istnienia jest zjawiskiem obecnym również w rzeczywistości społeczeństw zachodnich. Występuje ona w sferze konsumpcji, gdy człowiek wikła się w sieć fałszywych i powierzchownych satysfakcji, podczas gdy powinien spotkać się z pomocą w autentycznej i konkretnej realizacji swojej osobowości. Alienacja występuje również w sferze pracy, kiedy jej organizacja jest nastawiona tylko na maksymalizację produkcji i zysku, pomija zaś to, w jakim stopniu pracownik przez własną pracę realizuje się jako człowiek. To zaś zależy od tego, czy wzrasta jego udział w autentycznej i solidarnej wspólnoty, czy też się pogłębia izolacja w złożonym układzie stosunków, zdeterminowanych przez bezwzględny rywalizację i wyobcowanie, w którym jest on traktowany jedynie jako środek, nie zaś jako cel” (41).

Encyklika zwraca uwagę także na alienację człowieka wobec d. w., pojętego jako cel ludzkiego życia: „Należy sprowadzić pojęcie alienacji do wizji chrześcijańskiej, dostrzegając, że alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wspólny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej »zdolności transcendencji« osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może z siebie uczynić dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności” (41).

W encyklice papież ukazuje istotne symptomy alienacji konsumpcyjnej: „W społeczeństwie zachodnim przewyciężone zostało zjawisko wyzysku, przynajmniej w tych formach, które analizował i opisał Marks. Nie została natomiast przewyciężona alienacja przejawiająca się w różnych formach wyzysku, polegającego na tym, że ludzie posługują się sobą nawzajem, i w sposób coraz bardziej wyrafinowany zaspokajając swoje partykularne i drugorzędne potrzeby, stają się głusi na potrzeby podstawowe i autentyczne, które również powinny określać sposoby zaspokajania innych potrzeb. Człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny już do opanowania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny: posłuszeństwo prawdzie o Bogu i o człowieku jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania

według właściwej hierarchii, tak by posiadanie rzeczy pomagało mu wzrastać. Przeszkodę dla wzrostu może natomiast stanowić manipulacja, jakiej dopuszczają się środki społecznego przekazu, gdy natarczywie i w sposób zorganizowany narzucają nowe mody i opinie, przy czym trudno jest poddać krytycznej analizie przesłanki, na których się opierają” (41).

Po zwróceniu uwagi na błędy systemowo-ustrojowe społeczeństwa komunistycznego i społeczeństw konsumpcyjnych — które to błędy albo uniemożliwiają, albo zasadniczo utrudniają realizowanie w tych ustrojach d. w. — papież wskazuje rozwiązania ugruntowane na podłożu moralnym i religijnym zarazem, jako że człowieka nie można oderwać ani od kontekstu moralnego jego działania, ani od kontekstu religijnego jego bytowania, które zmierza ku Celowi ostatecznemu.

Czy zatem na bankructwo gospodarczo-społeczne komunizmu jedyną alternatywą jest konsumpcjonizm kapitalistyczny? Papież stawia następującą diagnozę: „Odpowiedź jest oczywiście złożona. Jeśli mianem »kapitalizmu« określa się system ekonomiczny, który uznaje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco, choć może trafniejsze byłoby tu wyrażenie »ekonomia przedsiębiorczości«, »ekonomia rynku«, czy po prostu »wolna ekonomia«. Ale jeśli przez »kapitalizm« rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzegającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny — to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca [...].

Wielkie rzesze ludzkie żyją nadal w warunkach skrajnej nędzy materialnej i moralnej. Upadek systemu komunistycznego w wielu krajach usuwa niewątpliwie jedną z przeszkód, które nie pozwalały skutecznie i w sposób realistyczny stawić czoła tym problemom, nie wystarcza jednak do ich rozwiązania. Istnieje wręcz niebezpieczeństwo rozpowszechnienia się radykalnej ideologii kapitalizmu, która odmawia nawet ich rozpatrywania, uważając a priori za skazane na niepowodzenie wszelkie próby stawienia im czoła, pozostawiając ze ślepą wiarą ich rozwiązanie swobodnej grze sił rynkowych” (42).

Właściwie rozumiane d. w. encyklika ukazuje jako warunek konieczny godziwego sposobu życia społecznego ludzi: „Kościół nie proponuje żadnych modeli. Realne i naprawdę skuteczne modele mogą się zrodzić jedynie w ramach różnych historycznych sytuacji, dzięki wysiłkowi tych wszystkich, którzy w sposób odpowiedzialny podejmują konkretne problemy we wszystkich ich aspektach społecznych, gospodarczych, politycznych i kulturowych, zazębiających się ze sobą. Temu wysiłkowi Kościół ofiarowuje, jako niezbędną ideę przewodnią, swoją naukę społeczną, która — jak już zostało powiedziane — uznaje pozytywny charakter rynku i przedsiębiorstwa, ale jednocześnie wskazuje, że muszą one być nastawione na dobro wspólne. Uznaje też, że ludzie pracy mają prawo zabiegać o pełne poszanowanie ich godności oraz o szerszy zakres udziału w życiu przedsiębiorstwa, tak, by nawet pracując razem z innymi i pod kierunkiem innych, mogli w pewnym sensie »pracować na swoim«, używając swej inteligencji i wolności.

Integralny rozwój osoby ludzkiej w pracy nie stoi w sprzeczności, lecz raczej sprzyja większej jej wydajności i skuteczności, choć może osłabić ugruntowany porządek władzy. Przedsiębiorstwa nie można uważać jedynie za »zrzeszenie kapitałów«; jest ono równocześnie »zrzeszeniem osób«, w skład którego wchodzi, w różny sposób i w różnych zakresach odpowiedzialności, zarówno ci, którzy wnoszą konieczny do jego działalności kapitał, jak i ci, którzy w tę działalność wnoszą swą pracę. Dla osiągnięcia tych celów potrzebny jest wciąż jeszcze wielki związkowy ruch pracowników, zmierzający do wyzwolenia oraz integralnej promocji osoby ludzkiej.

W świetle »rzeczy nowych« dnia dzisiejszego został odczytany związek pomiędzy własnością indywidualną albo prywatną a powszechnym przeznaczeniem dóbr. Człowiek urzeczywistnia siebie samego poprzez swoją inteligencję i swoją wolność, i dokonując tego traktuje jako przedmiot i narzędzie rzeczy tego świata i sobie je przywłaszcza. W działaniu tym tkwi podstawa prawa do inicjatywy i własności indywidualnej. Poprzez swoją pracę człowiek angażuje się nie tylko dla samego siebie, ale także dla innych i z innymi: każdy współdziałając uczestniczy w pracy i dobru drugiego. Człowiek pracuje dla zaspokojenia potrzeb swojej rodziny i wspólnoty, do której należy, narodu i w końcu całej ludzkości. Uczestniczy ponadto w pracy innych pracowników tego samego przedsiębiorstwa, a także w pracy dostawców i konsumpcji klientów włączonych w łańcuch solidarności, który stopniowo rośnie. Własność środków produkcji, tak w przemyśle, jak i w rolnictwie, jest słuszna wtedy, gdy służy użytecznej pracy; przestaje natomiast być uprawniona, gdy nie jest produktywna lub kiedy służy przeszkadzaniu pracy innych, lub uzyskiwaniu dochodu, którego źródłem jest nie globalny rozwój pracy i społecznego majątku, lecz wyzysk, niegodziwe wykorzystywanie, spekulacja i rozbicie solidarności świata pracy. Własność taka nie ma żadnego usprawiedliwienia i w obliczu Boga i wobec ludzi jest nadużyciem.

Obowiązek zarabiania na chleb w pocie czoła zakłada równocześnie prawo do tego. Społeczeństwo, które byłoby tego prawa systematycznie pozbawiane, w którym środki polityki gospodarczej nie pozwalałyby pracownikom osiągać zadowalającego poziomu zatrudnienia, nie może znaleźć odpowiedniego uzasadnienia etycznego ani też dojść do pokoju społecznego. Tak jak osoba ludzka w pełni się realizuje w bezinteresownym darze z siebie, tak też własność znajduje moralne usprawiedliwienie w tworzeniu, w odpowiedni sposób i w stosownym czasie, możliwości pracy i ludzkiego rozwoju dla wszystkich” (43).

Kościół w swojej encyklice ukazuje konieczność zharmonizowania d. w. — pojętego jako cel osobowego życia człowieka — ze środkami społecznymi i gospodarczymi, wprzęgniętymi w realizowanie tego celu. Odwrócenie relacji — celu do środków — jest głównym złem społecznoustrojowym naszych czasów.

Bibliografia: E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Sa-L 1935; J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, P 1944; J. Messner, *Das Naturrecht*, In 1950, B 1984⁷; J. Turowski, *Człowiek a społeczeństwo*, ZNKUL 1 (1958) z. 2, 3–28; A. F. Utz, *Sozialethik*, I–II, Hei 1958–1963; G. Gundlach, *Solidaritätsprinzip*, w: *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, VII, Fr 1962; É. Gilson, *La société de masse et sa culture*, P 1967; J. Majka, *Man and Society*, NY 1968; J. H. Walgrave, *Cosmos, personne et société*, P 1968; J. Majka, *Człowiek w społeczeństwie*, w: BCz II; J. Kondziela, *Filozofia społeczna*, Lb 1972; Krąpiec Dz IX; Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Wwa 1981; Krąpiec Dz XVII; *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kr 1996, 2000².

Mieczysław A. Krąpiec