

KS. JAN SZYMCZYK
Lublin

IMMANENTNY I INSTRUMENTALNY ASPEKT DOBRA WSPÓLNEGO

W chrześcijańskiej myśli społecznej, w kwestii dotyczącej określenia istoty dobra wspólnego, poglądy filozofów i etyków ogniskują się wokół dwóch stanowisk: solidaryzmu etycznego i etycyzmu społecznego. Pierwszy z tych kierunków treść pojęcia dobra wspólnego opiera na elementach zaczerpniętych z ontologii bytu społecznego¹. Osobę ludzką w tym ujęciu pojmuje się jako istotę społeczną skazaną na współdziałanie z innymi osobami, celem doskonalenia każdej z nich za pomocą dóbr niezbędnych dla zrealizowania owego celu. Dobro wspólne traktuje się tu instrumentalnie, jako zespół warunków, urządzeń i środków, w których ludzie znajdują maksymalne możliwości rozwoju własnej osobowości. Jest to tzw. instytucjonalne (zewnątrzne) dobro wspólne. Solidaryzm jawi się dla niektórych jako społeczny personalizm². Z kolei etycyzm społeczny głosi pogląd, że dobro wspólne utożsamia się z wartością, która dzięki przysługującej jej normatywności staje się wartością moralną i w tym charakterze stanowi przedmiot intencjonalnego odniesienia się do niej wielu osób oraz cel ich wspólnych dążeń³. Zwolennicy tego drugiego nurtu traktują więc dobro wspólne immanentnie, jako miarę doskonałości wyznaczoną człowiekowi przez naturę. Konkretnie dobro wspólne określonej społeczności wskazuje

¹ Ten kierunek jest reprezentowany m.in. przez takich autorów, jak: H. Pesch, Th. Meyer, V. Cathrein, O. von Nell-Breuning, G. Gundlach, G. Wildmann, W. Bertrams, J. Höffner i innych.

² T. Ś l i p k o, *Podstawowe zasady życia społecznego*, „Życie Katolickie” 1987, nr 6, s. 34.

³ Drugi nurt zapoczątkowany został przez A. F. Utza. Poglądy Utza na zagadnienie dobra wspólnego przyjmują jego uczniowie. W literaturze naukowej mówi się o „szkole fryburskiej”. Nazwa pochodzi od szwajcarskiego Fryburga, gdzie „Sammlung Politeia” (wydawnictwo) ma swoją redakcję. Obok Utza głównymi przedstawicielami szkoły fryburskiej są: A. P. Verpaalen, F. Faller, J. B. Rösler, M. E. Schmitt, W. Walter, E. E. Nawroth.

na stopień urzeczywistnienia tego ideału w zbiorowym działaniu ludzi. Jest to tzw. immanentne (wewnętrzne) dobro wspólne. Relacja „osoba a dobro wspólne” w etycznej koncepcji tegoż dobra ma odwrotny kierunek aniżeli w solidaryzmie. Zwolennicy pierwszego rozwiązania opowiadają się przeciwko redukowaniu dobra wspólnego do rzędu czysto instrumentalnej struktury organizacyjnej.

Na terenie społecznej myśli chrześcijańskiej dominują zatem dwa istotne stanowiska odnoszące się do dobra wspólnego. Pod względem formalnym *bonum commune* przybiera zazwyczaj podwójną postać: instrumentalno-instytucjonalną, akcentującą środki, oraz immanentno-esencjalną, podkreślającą cele. Obie orientacje leżą u podstaw kontrowersji: czy dobro wspólne jest instytucją, instrumentem, środkiem, czy też stanowi doskonałość, perfekcję?

Podjęcie próby określenia dobra wspólnego, uchwycenie istotnych elementów składających się na integralną definicję zasady dobra wspólnego, stanowić będzie zasadniczą odpowiedź na ów główny problem tego szkicu. Analizie poddane zostaną tu poglądy przedstawicieli Lubelskiej Szkoły katolickiej nauki społecznej, związanych z KUL-em, które będą skonfrontowane z powyższym dylematem.

Ks. prof. Jan Krucina stwierdza, że wszystkie rzeczy, przedmioty, wchodzące w zakres społecznego współżycia, nabierają humanistycznego, aksjologicznego charakteru tylko dzięki ludzkim osobom, uczestnikom życia społecznego. W ten sposób widoczna jest zależność pomiędzy przydatnością materialnej infrastruktury a procesem ludzkiego wartościowania. Poprzez osobowe wartości jednostek wiedzie droga do istoty dobra wspólnego. W osobowych podmiotach istnieje świadomość dobra, ukierunkowana na wspólną i dopełniającą się zarazem całość społeczną. Sama wspólność doznawania jednych i tych samych wartości, choć w różnym stopniu i w odmienny sposób, należy już do ontologicznych podstaw dobra wspólnego. Na podstawie tej wspólności krystalizuje się zbiorowa treść intencjonalna, która łączy wzajemnie owe pojedyncze świadomości wielu jednostek, uzależniając je między sobą. Krucina nie łączy jednak istoty dobra wspólnego ze zbiorową świadomością, bo wtedy *bonum commune* nie byłoby bytem realnym i obiektywnym. Dlatego zawiązywana wspólnie treść intencjonalna jest zdeterminowana przez obiektywne czynniki naturalne. Innymi słowy: wyrasta ona ponad interesy poszczególnych jednostek, ale zachowuje miejsce dla ich uznania i słusznego ubogacenia. W tym ujęciu widać jej specyfikę, tożsamość, a z drugiej strony uniwersalizm i otwartość. Istotę dobra wspólnego wypełnia zatem – zdaniem Kruciny – świadomość wspólnej treści, opartej na atrybutach jednej

i tej samej natury, utrwalonej w osobowych podmiotach uczestniczących w życiu społecznym. W jej skład wchodzi elementy zbiorowej wartości ugruntowanej w osobowych właściwościach ludzi z nią związanych. Dalej – normatywne odczuwanie tejże wartości jako wynikający z natury imperatyw doskonalenia osobistego i innych ludzi oraz poszanowanie dla indywidualnych cech w obrębie owej zbiorowej wartości, analogicznie do osobowych odrębności każdego uczestnika życia społecznego. Te wszystkie pierwiastki składają się na pojęcie immanentnego dobra wspólnego⁴.

Immanentne pojęcie dobra wspólnego implikuje etyczne określenie tegoż dobra. W tym aspekcie lubelsko-wrocławski uczony uważa *bonum commune* za „analogicznie rozumianą pełnię osobowych wartości ludzkich jednostek, uznaną przez nie za wspólny cel osiągnąć we współdziałaniu i wzajemnym uzależnieniu”⁵. Uwzględniając zaś pierwiastki ontologiczne, powyższą definicję można zmodyfikować – w przekonaniu ks. Kruciny – następująco: „dobro wspólne jest z natury ustanowionym udziałem ludzkich osób i nadrzędnej rzeczywistości, spełniającej się w każdej z nich w sposób proporcjonalny”⁶. Jednak ujmowanie dobra wspólnego zarówno w wersji ontologicznej, jak i też celowościowej (etycznej), pomija sferę instrumentalną, materialną, zewnętrzną, będącą środkiem w procesie zdobywania przez ludzi osobowych wartości. Krucina docenia jednak walor i tego ostatniego obszaru. Za instrumentalne dobro wspólne uważa on całokształt środków, warunków, urządzeń i instytucji życia społecznego, które są konieczne, by jego uczestnicy osiągnęli właściwy im stopień doskonałości⁷. Z dotychczasowej analizy wynika, że można mówić o wzajemnym ząbieniu się o siebie, a poniekąd i dopełnianiu obu aspektów, a nawet rodzajów dobra wspólnego. Urządzenia, instytucje uzyskują wartość humanistyczną, aksjologiczną dopiero dzięki przydatności i użyteczności w życiu osobowym, społecznym. Przedstawione różne aspekty dobra wspólnego składają się na integralną definicję zasady dobra wspólnego. W przekonaniu ks. Kruciny powinna ona brzmieć następująco: „Dobrem wspólnym jest z natury wypływająca zbiorowa wartość, obejmująca w odpowiedniej mierze doskonałość wielości osób ludzkich, osiąganą przez nie we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu poprzez korzystanie ze społecznych urządzeń i środków”⁸.

⁴ J. K r u c i n a, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 68.

⁵ Tamże, s. 69.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 70.

⁸ Tamże.

To stanowisko Kruciny zestawmy z określeniem dobra wspólnego w ujęciu ks. prof. Joachima Kondzieli, aby je w ten sposób wzajemnie porównać i ocenić. Ks. prof. Kondziela konstatuje, że 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 mającym odpowiednika w rzeczywistości społecznej, a będącym jedynie terminem technicznym na określenie sumy dóbr jednostkowych⁹. Lubelski filozof reprezentuje stanowisko realizmu poznawczego. Dobro wspólne jest wprawdzie pojęciem ogólnym, lecz mającym realny odpowiednik w rzeczywistości społecznej. Z tego zaś wynika, że jako rzeczywistość realna różni się dobro wspólne zarówno od poszczególnych dóbr indywidualnych, jak i od ich sumy. Obejmuje ono indywidualne dobra poszczególnych osób tworzących społeczność, które spełniają w obrębie dobra wspólnego funkcję cząstkową. Dobro wspólne nie jest jednak całością substancjalną. Jest to całość wirtualna i analogiczna, w ramach której dobra indywidualne nie zatracają swego autonomicznego charakteru. Poprzez wkład na rzecz dobra wspólnego indywidualne dobra rozwijają się i doskonalą¹⁰. Obok osobowego aspektu dobra wspólnego autor *Filozofii społecznej* dostrzega i jego instytucjonalny wymiar (całokształt urządzeń społecznych). W tej jednak sytuacji podnosi on kwestię proporcji, jakie między obu tymi sferami 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 w ramach społeczności, to jednak w ostatecznej konsekwencji dokonuje się w samej osobie ludzkiej. Dobro wspólne jest zatem immanentne w stosunku do ludzkiej osoby. Ma ono więc z istoty swej charakter osobo-

⁹ Za tym ostatnim stanowiskiem opowiada się indywidualizm, dla którego realnie istnieją tylko jednostki. Dobro wspólne, podobnie zresztą jak społeczeństwo, według tego kierunku, ma charakter pojęcia ogólnego, mającego wartość jedynie nominalną. Nie ma zatem według tego ujęcia realnej różnicy między dobrem wspólnym a sumą dóbr indywidualnych. Skrajny indywidualizm i liberalizm bądź pomijają kategorię dobra wspólnego, bądź redukują to dobro do sfery wartości materialno-ekonomicznych. Dobro wspólne bez trwałych wartości i norm moralnych nie jest możliwe. Ekonomia nie wyczerpuje tego, co określamy mianem dobra wspólnego rodziny, narodu, państwa czy ludzkości.

¹⁰ J. K o n d z i e l a, *Filozofia społeczna*, Lublin 1972, s. 28. Warto w tym miejscu zauważyć, że analogicznego charakteru dobra wspólnego nie dostrzega m.in. kolektywizm marksistowski. Dla niego dobro wspólne i społeczeństwo mają substancjalny wymiar. Uwypukla on rolę dobra wspólnego, ale uboży i deformuje sens tego pojęcia. W miejsce dobra osób ludzkich akcentuje się rolę struktur społecznych, ekonomicznych, politycznych itp. Dobro wspólne bez dobra osoby staje się fikcją.

wy¹¹. Urzeczywistnianie tak pojętego dobra wspólnego domaga się zaangażowania zarówno materialnych wartości człowieka, jak i wartości instytucjonalnych. Te ostatnie mają charakter instrumentalny. Spełniają one rolę środków do celu. Celem zaś jest osoba ludzka i rozwój jej doskonałości. Na podstawie filozoficznych dociekań Kondzieli można czynnikowi instytucjonalnemu przyznać rolę przyczyny narzędziowej, podczas gdy osobie ludzkiej przysługuje przyczynowość celowa, uzależniająca od siebie działanie przyczyny narzędziowej¹². Osoba ludzka ostatecznie decyduje o czynniku instytucjonalnym, niezbędnym w realizacji dobra wspólnego. Stąd cała sfera instrumentalna o tyle tylko ma sens, o ile dzięki niej doskonalą się człowiek jako osoba ludzka. Adekwatne określenie dobra wspólnego musi uwzględniać owo instrumentalne podłoże. Z drugiej jednak strony można dostrzec, że Kondziela jest przeciwny sprowadzaniu całej treści dobra wspólnego do ogółu warunków, instytucji i urządzeń społecznych¹³. Redukowanie treści dobra wspólnego do czynnika instytucjonalnego oznaczałoby pojmowanie istoty dobra wspólnego jako szansy równego startu, którą w ramach społeczeństwa daje się osobie, by na jej podstawie samodzielnie rozwijała swą doskonałość bytową¹⁴. Samo zaś podjęcie tej szansy zależałoby od indywidualnej decyzji jednostki, a więc pozostawałoby poza normatywnym wymiarem dobra wspólnego. Jednocześnie, gdyby treść dobra wspólnego ograniczyć do obszaru czysto instrumentalnego, to stopień realizacji dobra wspólnego musiałby być wprost proporcjonalny do stopnia rozwoju instytucjonalnego danego społeczeństwa. Praktyka życia społecznego dowodzi, że bywa inaczej. A zatem można skonstatować, iż realizacja osobowej doskonałości członków społeczności, ze względu na jej immanentny w stosunku do osoby charakter, wymyka się spod kontroli i zewnętrznej obserwacji. 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. Z tej też racji w praktyce życia społecznego element instytucjonalny dobra wspólnego bardziej bywa dostrzegalny. Taka konkluzja nie oznacza przesunięcia, w anali-

¹¹ Tamże, s. 29.

¹² Tamże. Por. M. K r ą p i e c, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, s. 258.

¹³ Takie określenie dobra wspólnego przyjmują za Gundlachem współcześni przedstawiciele solidaryzmu chrześcijańskiego. Por. G. W i l d m a n n, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*, Wien 1961, s. 163.

¹⁴ K o n d z i e l a, *Filozofia*, s. 30.

zie dobra wspólnego, akcentu na czynnik instytucjonalny kosztem istotnego czynnika osobowego.

Integralna definicja dobra wspólnego powinna zatem uwzględniać następujące elementy:

- 1) osobowy charakter dobra wspólnego (odróżnić należy osobową treść tego dobra od jego instrumentalnej oprawy);
- 2) integralną koncepcję osoby ludzkiej, to znaczy, że to dobro dotyczy całego człowieka, zarówno jego zewnętrznej i wewnętrznej pomyślności;
- 3) uniwersalny charakter dobra wspólnego, czyli że jest ono realizowane przez wszystkich członków społeczności.

Wszystkie te elementy w swojej skondensowanej formie implikują 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”¹⁵. Określenie dobra wspólnego w ujęciu Kondzieli ma pokrewny charakter w stosunku do definicji Kruciny¹⁶.

Wydaje się, że trudno przyjąć za zasadny zarzut, kierowany zwłaszcza pod adresem Kondzieli, iż jakoby moralną osobowość człowieka kształtuje – w jego ujęciu – nadosobowa i w tym sensie zhipostazowana struktura dobra wspólnego¹⁷. Wprawdzie punktem wyjścia w definicji Kondzieli i Kruciny jest zbiorowa (społecznomoralna) wartość, czyli dobro wspólne, to jednak autorzy ci doceniają w człowieku, w jego moralnej strukturze te pierwiastki, które określają właściwą mu pełnię osobowego rozwoju, a także przyznają prymat zarówno osobie ludzkiej przed społecznością, jak i personalistycznemu charakterowi dobra wspólnego przed jego instrumentalną oprawą. Zasada moralnej suwerenności osoby ludzkiej jest wyraźnie widoczna w pismach obu autorów i nie wymaga ona dodatkowych argumentów. Warto jedynie w tym miejscu zauważyć, że to nie układ społeczny determinuje od początku i do końca ową doskonałość moralną osoby. Osoba nie jest odbiciem społecznego wzoru doskonałości ani nie staje się tworem własnym społeczności, urobionym na jej podobieństwo. Cały ów układ społeczny ma w stosunku do osoby charakter służebny, co mocno podkreślają Kondziela i Krucina, a który znajduje swoje odbicie

¹⁵ Tamże, s. 31.

¹⁶ Por. S. K o w a l c z y k, *Osoba a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 235.

¹⁷ Taki zarzut postawił ks. T. Ślipko, por.: *Podstawowe zasady życia społecznego*, „Życie Katolickie” 1987, nr 6, s. 36.

w instrumentalnym aspekcie dobra wspólnego, będącym środkiem w realizacji jego immanentnego charakteru. Z drugiej jednak strony samo pojęcie dobra wspólnego nie może być oderwane od ontycznego podłoża osoby ludzkiej, bo wtedy nie mogłoby być ono uznane za społeczno-etyczną kategorię, która tłumaczyłaby realną jedność bytu społecznego i pozwalała wysnuć z niej inne zasady życia społecznego.

Po zdefiniowaniu dobra wspólnego i ogólnym porównaniu tych określeń, warto w tym miejscu przyjrzeć się bliżej jednej i drugiej koncepcji dobra wspólnego. W interpretacji instrumentalno-instytucjonalnej dobro wspólne jest przede wszystkim zespołem instytucji i urzędzeń społecznych, dzięki którym poszczególne jednostki mogą osiągać swoje cele, mogą się doskonalić i rozwijać. Ks. prof. Józef Majka zdaje się dostrzegać, że w ujęciu tym *bonum commune* zatracza swój duchowy, immanentny charakter, a staje się czymś przedmiotowym. Stąd nie może ono być nazwane dobrem wspólnym w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁸. Tak rozumiane dobro wspólne nie jest ani zespołem instytucji, gdyż te winny służyć jego realizacji, ani dobrem władzy, która jest mu przecież także podporządkowana w swym działaniu, ani dobrem poszczególnych ludzi albo ich sumą. Dobro wspólne jest więc zespołem wartości faktycznie realizowanych w społeczeństwie przez wszystkich uczestników życia społecznego, choć przez każdego w inny sposób i w innym stopniu, w wyniku współdziałania całości społecznej. Osoba ludzka spełnia, w ramach tej społeczności, wyznaczoną jej przez rację dobra wspólnego funkcję cząstkową. W tym ustawieniu dobro wspólne jako doskonałość osobowa członków społeczeństwa polega na takim stopniu uczestnictwa w dobru każdego z nich, ażeby człowiek jednostkowy mógł osiągać swoje ludzkie cele i zarazem wypełniać należne mu zadania społeczne jak najlepiej. Stan ten implikuje immanencję dobra wspólnego oraz związek, jaki zachodzi między dobrem wspólnym a dobrem osoby. W świetle tego staje się zrozumiałe, że nie można stanowiska Majki utożsamiać z poglądami solidarystów. Autor *Filozofii społecznej* nie identyfikuje dobra wspólnego z zespołem instytucji społecznych i dóbr materialnych, kulturalnych, znajdujących się w dyspozycji społeczności. Owo instrumentalne dobro wspólne ks. Majka rozumie jako środek i niezbędny warunek realizacji dobra wspólnego. Instytucje same w sobie nie tworzą jeszcze aktywnego ładu społecznego i nie zawsze przyczyniają się do właściwego, ze względu na dobro wspólne, doskonalenia poszczególnych osób ludzkich¹⁹. Reprezentant Szkoły

¹⁸ Por. J. M a j k a, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 162.

¹⁹ Tamże, s. 166.

Lubelskiej zakłada w tej sytuacji, że wzrost, doskonalenie instytucji i tego wszystkiego, co składa się na instrumentalny wymiar dobra wspólnego, dokonuje się właśnie w wyniku realizacji dobra wspólnego immanentnego. Innymi słowy: istnieje ścisła współzależność między rozwojem dobra wspólnego immanentnego a instrumentalnego. Choć zależność ta nie jest w takim sensie jednoznaczna, ażeby w każdym wypadku wzrost jednego był związany ze wzrostem drugiego²⁰. Majka tym samym nie przekreśla waloru dobra wspólnego instrumentalnego, lecz ustawia go we właściwej hierarchii i proporcji oraz zależności. Dążenie do dóbr materialnych z reguły nie łączy ludzi, lecz ich często dzieli. Jeśli nawet w danym wypadku dobro wspólne przedstawia się nam jako materialne, to nie łączy ono ludzi ze względu na swój materialny charakter, lecz ze względu na jego duchowe ujęcie. Z kolei dobro wspólne immanentne jest realizowane faktycznie dzięki osobowym wysiłkom, zmierzającym do stworzenia środków jego urzeczywistniania, czyli dokonuje się to poprzez kształtowanie dobra wspólnego instrumentalnego. W ten sposób wizja dobra wspólnego immanentnego jest realizowana pośrednio. Może stanowić miarę i normę nakazu, ale nie jego bezpośredni przedmiot. Przedmiotem zasady dobra wspólnego jest więc tylko pośrednio człowiek, a bezpośrednio środki, które mają służyć do jego udoskonalenia²¹. Na tej podstawie instytucje mają charakter międzyosobowy i zawierają elementy widzialności, ale nie wydaje się, ażeby można było powiedzieć, iż stanowią tworzywo, z którego jest zbudowana społeczność. Podobnie wytwory kultury mają niewątpliwie charakter interpersonalny, stanowią elementy składowe dobra wspólnego, wytwarzanego we współdziałaniu społecznym, bądź też są znakami zewnętrznymi wartości, jakie owo dobro wypełniają i są za pomocą tych znaków wzajemnie komunikowane²². Mimo to nie są one ontycznym budulcem społeczności.

Ks. prof. Władysław Piwowski wychodzi z analogicznego założenia, że dobro wspólne ma charakter zarówno instrumentalny, jak immanentny²³. W swoim określeniu dobra wspólnego docenia on z jednej strony proces tworzenia wartości wspólnych, a z drugiej podkreśla pełny rozwój osobowy ludzi, uczestników życia społecznego. Osoby ludzkie w tym celu tworzą różnego rodzaju dobra wspólne, by dzięki nim osiągnąć pełnię człowieczeństwa i zrealizować

²⁰ Tamże, s. 167.

²¹ J. M a j k a, *Solidarność a współzależność*, „Ateneum Kapłańskie” 62 (1970), z. 2, s. 239.

²² M a j k a, *Filozofia społeczna*, s. 321.

²³ W. P i w o w a r s k i, *ABC katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 1993, s. 79.

własne cele życiowe. Dobro wspólne nie jest zatem – co zauważa Piwowarski – celem samym w sobie, lecz jego sens wyczerpuje się w służbie człowiekowi. W stosunku do definicji dobra wspólnego w ujęciu Kondzieli i Kruciny, Piwowarski bardziej klarownie akcentuje, zwłaszcza w punkcie wyjścia, prymat osoby ludzkiej w relacji do otaczającej rzeczywistości. Dla ks. Piwowarskiego nosicielami wartości wspólnych, wytwarzanych w odpowiednich i sprzyjających warunkach życia społecznego są osoby ludzkie. Dlatego najważniejsze wydaje się położenie akcentu na osobowe dobro wspólne. Ludzie żyjący w odpowiednich warunkach społecznych wytwarzają wartości wspólne, dzięki którym pełniej i szybciej stają się ludźmi, czyli osiągają własną doskonałość. W tej konstatacji widać wyraźne opowiedzenie się przez Piwowarskiego za syntezą koncepcji immanentnej i instrumentalnej dobra wspólnego, z zachowaniem jednak w tym ujęciu właściwego prymatu, priorytetu oraz wynikającej stąd współzależności i współodpowiedzialności.

Również prof. Czesław Strzeszewski, twórca Lubelskiej Szkoły katolickiej nauki społecznej, dostrzega w dobru wspólnym jego wymiar osobowy i instytucjonalny, wewnętrzny i zewnętrzny. Wprawdzie nie jest to *explicite* przez niego stwierdzone, gdyż jednej i drugiej koncepcji poświęca on znacznie mniej uwagi w swoich pracach niż wcześniej wspomniani autorzy. Tym niemniej dobru wspólnemu przyporządkowuje charakter dynamiczny. Przymiot ten oznacza, że dla osiągnięcia swojego celu, jakim jest dobro wspólne, społeczność powinna mieć możliwość zaspokojenia wszystkich potrzeb swych członków. Dobrem wspólnym Strzeszewski określa przeto sumę warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny, zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość²⁴. To współdziałanie osób i instytucji implikuje syntezę koncepcji instrumentalnej i immanentnej dobra wspólnego, jaka jawi się niewątpliwie w interpretacji Strzeszewskiego.

Ks. Krucina analizuje ponadto relacje zachodzące pomiędzy jednym i drugim wymiarem dobra wspólnego. Osoba ludzka będąc bytem samoistnym, niepowtarzalnym, dzięki swej duchowości i zdolności względnego poznawania oraz odpowiedzialnego określania podejmowanych przez siebie czynów, stanowi centrum życia społecznego. Społeczność ma więc w stosunku do osoby charakter pochodny i pomocniczy. Ona musi służyć rozwojowi i doskonaleniu osoby ludzkiej za pomocą społecznych urządzeń, instytucji. Cała działalność społeczna, zobiektywizowana w tej materialno-społecznej infrastrukturze, ma

²⁴ Cz. S t r z e s z e w s k i, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 493; por. *Gaudium et spes*, nr 74.

charakter instrumentalny, skierowany do zasadniczego celu międzyludzkiego współżycia, jakim jest w miarę pełny rozwój osobowości człowieka. Przyznając pierwszeństwo dobru osoby, znaleźć trzeba – co można wywnioskować z analizy pism Kruciny – słuszną miarę rozwoju uczestników określonego typu społeczności, by w ten sposób uniknąć błędu indywidualizmu. Miary tej nie wyznaczają jednak tylko zewnętrzne urządzenia i instytucje, gdyż ich rozrost nie gwarantuje jeszcze integralnej, czyli wszechstronnej pomyślności człowieka²⁵. Fakt ten określa potrzebę dowartościowania koncepcji immanentno-esencjalnej. Według niej z naturalnego skierowania osoby ludzkiej do dobra, zdobywania i pomnażania wartości, wyprowadza się przyrodzony nakaz realizacji dobra, jego osiągnięcia, nie tylko indywidualnie, lecz przede wszystkim we współdziałaniu i współzależności z innymi osobami. Immanentny charakter dobra wspólnego postuluje skonkretyzowanie, z ogólnego nakazu urzeczywistniania dobra, owych normatywnych elementów określających rozwój doskonałości osobowej ludzi, które wymagają społecznych środków i struktur pomocniczych. „Ta nałożona ludziom zbiorowa wartość, ten naturalny mandat doskonalenia się dzięki międzyludzkiemu współżyciu i współdziałaniu stanowi dobro wspólne. Ono jest osobową perfekcją uczestników życia społecznego, której powinny służyć instytucje społeczne”²⁶.

Ks. Krucina podkreśla również rolę instrumentalnego dobra wspólnego w rzeczywistości społecznej. A walor jego wynika stąd, że człowiek nie potrafi bezbłędnie wyrokować o duchowym, ukrytym stanie życia społecznego. Często można je oceniać jedynie pośrednio, na podstawie zewnętrznych przejawów. Według tych kryteriów mierzy się stopień przydatności stosowanych w życiu społecznym rozwiązań i przedsięwzięć. Innymi słowy: doskonałość i pomyślność uczestników życia społecznego to immanentne dobro wspólne. Nie osiąga się ich w sposób dowolny, bez narzędzi i wypróbowanych pomocy. Stąd nieodzowna jest działalność instytucji, potrzebne jest odpowiednio dostosowane instrumentarium pomocnicze. Z tego wynika, że „dobro wspólne instytucjonalne warunkuje realizację dobra wspólnego immanentnego”²⁷.

Czynnik instytucjonalny, mimo ważnego znaczenia, nie może jednak stanowić, według ks. Kondzieli, normatywu, na którym oprzeć należałoby cały porządek społeczny. Właściwością tego czynnika jest ustawiczna zmienność, przy

²⁵ J. K r u c i n a, *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, „Colloquium Salutis” 1977, nr 9, s. 29.

²⁶ K r u c i n a, *Dobro wspólne*, s. 219.

²⁷ Tamże, s. 294.

czym te zmiany nie zawsze są uzależnione od czynnika obiektywnego, lecz bardzo często zależą od dowolnej decyzji wpływowych osób, grup nacisku²⁸. Uznanie czynnika instytucjonalnego za cel i normę społeczności, prowadziłyby do relatywizacji życia społecznego. Ponadto element instytucjonalny ma charakter przedmiotowy, co oznacza, że podniesienie go do rangi najwyższej wartości społecznej powodowałoby wyeliminowanie osoby ludzkiej z centrum życia społecznego. Instytucjonalne dobro wspólne nie jest więc celem samym w sobie. Jest tylko celem pośrednim, a więc środkiem do osiągnięcia dalszego celu społeczności, którym jest możliwie najpełniejszy rozwój osobowej doskonałości wszystkich osób. A ponieważ ten cel może być realizowany tylko społecznie, zachodzi potrzeba uwzględnienia czynnika instytucjonalnego²⁹. Czynnikiem ten jest tylko jednym z elementów dobra wspólnego. A skoro w praktyce życia społecznego realizacja dobra wspólnego oceniana bywa według zewnętrznych instytucji, bo pod obserwację podpadają przede wszystkim zewnętrzne warunki, stworzone w ramach życia społecznego dla dobra osobowego rozwoju ludzi, to stąd instytucje stanowią „swoistego rodzaju sprawdzian realizacji dobra wspólnego w społeczności, choć nie jedyny i nie wyczerpujący”³⁰.

Na tej podstawie ks. Krucina konstatuje, iż uwzględnienie obu czynników: warunków i instytucji, jak i osiągniętej dzięki nim zadanej doskonałości – stanowi pełną treść dobra wspólnego³¹. Im bardziej rozwój pojedynczego człowieka, prowadzący do jego osobowej doskonałości, uzyskuje w życiu społecznym oficjalne zapewnienie, nawet prawne ukonstytuowanie, tym większe – zdaniem autora *Dobra wspólne* – następuje zbliżenie do normatywnego ideału dobra wspólnego. Droga tej realizacji prowadzi poprzez lepszą konkretyzację dobra wspólnego. Ten proces odkrywania konkretnego dobra wspólnego przebiega po linii wrodzonych właściwości natury ludzkiej oraz łączy się ściśle z osiągnięciami cywilizacyjnymi. Miarą pozostaje jednak dobro osób, domagające się społecznego pomnożenia przez rozwój i doskonalenie³².

Przechodząc do wstępnego podsumowania, należałoby zobaczyć, jak przedstawiciele Szkoły Lubelskiej ustosunkowują się bezpośrednio do najważniejszych tez solidarystów oraz szkoły fryburskiej. Ks. Kondziela docenia w swoich filozoficznych przemyśleniach statyczny i dynamiczny aspekt dobra wspól-

²⁸ K o n d z i e l a, *Filozofia społeczna*, s. 58.

²⁹ Tamże, s. 59.

³⁰ Tamże.

³¹ K r u c i n a, *Dobro wspólne*, s. 228.

³² Tamże.

nego, na który zwróciła uwagę współczesna szkoła solidarystyczna. Jej też zasługą jest wyróżnienie podwójnej postaci tego dobra: immanentnego w stosunku do osoby ludzkiej oraz zewnętrzną jego postać, realizowaną w konkretnej sytuacji społecznej. Ks. Kondziela zarzuca jednak koncepcji dobra wspólnego w ujęciu solidarystów: brak proporcji między jedną a drugą postacią tego dobra. Do podobnego wniosku skłania się i ks. Krucina. U Utza natomiast – Krucina i szczególnie Kondziela podkreślają i akceptują w swoich analizach filozoficznych: pogłębienie ontologii dobra wspólnego, zwrócenie uwagi na osobowy charakter tego dobra w odróżnieniu od zewnętrznych warunków, urzędzeń, instytucji, uwypuklenie znaczenia analogii w pojmowaniu dobra wspólnego. Niedopracowanie u Utza występuje, zdaniem przedstawicieli Szkoły Lubelskiej, w zakresie ontologii osoby ludzkiej³³.

Jakkolwiek przedstawione ujęcia wydają się obrazować dwie strony tej samej rzeczywistości, to kierunek chrześcijańskiego solidaryzmu przypisuje dobru wspólnemu wyłącznie charakter pomocniczy, instrumentalny. Zwolennicy koncepcji personalistycznej, do jakiej należy zaliczyć przedstawicieli Szkoły Lubelskiej, pomimo subtelnych pomiędzy nimi różnic – uważają natomiast, że ujęcie instrumentalne zatrzymuje się na intencjonalnym charakterze dobra wspólnego i że trudno zeń wyprowadzić charakter normatywny wraz z jego mocą wiążącą właściwą moralnym zasadom prawa naturalnego. Dlatego lubelscy filozofowie umiejscawiają w dobru wspólnym normatywne wartości zbiorowe, mające znaczenie społeczne, realizowane na podstawie predyspozycji, rozpoznawanych przez rozum w społecznej naturze człowieka.

Kierując się zatem w stronę syntetycznego ujęcia koncepcji immanentnej i instrumentalnej, doceniają oni ponadto walor dorobku filozoficznego J. Messnera. Według tego ostatniego treścią dobra wspólnego są, wraz z instytucjami społecznymi, również immanentne wartości kulturowe. Wszystkie razem wzięte służą osobowemu rozwojowi ludzi. Dobro wspólne w ujęciu Messnera pozostaje dla ludzi-obywateli pomocą i tylko pomocą³⁴. Ten fakt podnosi Krucina³⁵ oraz Kondziela, który zauważa, że ujęcie Messnera jest bardziej rozbudowane od koncepcji solidarystów³⁶. Dla solidarystów dobro wspólne jako pomoc osobie ma charakter wybitnie instytucjonalny. Dla Messnera natomiast dobro to ma znaczenie szersze, obejmuje jeden i drugi jego

³³ K o n d z i e l a, *Filozofia społeczna*, s. 20 nn.; K r u c i n a, *Dobro wspólne*, s. 55 nn.

³⁴ *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgabe*, Osnabrück 1968, s. 49 nn.

³⁵ *Dobro wspólne*, s. 52.

³⁶ *Filozofia społeczna*, s. 19.

wymiar. Stąd wyeksponował on służebny charakter dobra wspólnego. W ocenie Kondzieli pozostawiło to ślad w postaci niewystarczająco dopracowanej ontologii dobra wspólnego. Mamy u niego raczej analizę ontologii osoby niż ontologię dobra wspólnego. Również Piwowarski docenia fakt, że Messner w zasadzie nie widzi sprzeczności między wymienionymi koncepcjami dobra wspólnego³⁷.

Z uwagi na osobową jednoznaczność i swoistą niepowtarzalność każdego człowieka, będącego uczestnikiem życia społecznego, udział w dobru wspólnym rozumiany jest analogicznie, ściśle mówiąc: w znaczeniu analogii proporcjonalności właściwej. Dobro wspólne nie istnieje zatem bez osób ludzkich. Nie jest jakąś tylko koncepcją myślową ani słowną nazwą dla kombinacji czyisto logicznych. Rzeczywistość dobra wspólnego polega, jak to wynika z przemyśleń filozoficznych prezentowanych autorów, na proporcjonalnej równości, która jest realna, a nie tylko pomyślana. Bez realności dobra wspólnego trudno zaś byłoby mówić o organicznej budowie społeczności, której całość nie jest substancjalna, lecz jej istnienie podtrzymują przyczyny celowe. Z tego wynika, że istnieje konieczność uwzględnienia także instrumentalnego dobra wspólnego, które nabiera sensu i użyteczności dopiero w pozytywnym odniesieniu do elementarnych potrzeb ludzkich. A zatem można powiedzieć, że przedstawiciele Szkoły Lubelskiej, choć wiele czerpią z problematyki i solidarystów oraz ze szkoły fryburskiej, to jednak bezpośrednio i ściśle się z żadnym z tych kierunków nie utożsamiają. Na tej podstawie można zaryzykować twierdzenie, co znajduje potwierdzenie w tej analizie, że filozofowie z KUL-u kierują się w stronę syntezy koncepcji immanentnej i instrumentalnej dobra wspólnego. Takie rozumienie dobra wspólnego wywodzi się z integralnej koncepcji człowieka i jego rozwoju. Finalistyczny charakter ludzkiej natury łączy ze sobą nie tylko wspomniane aspekty, ale i rodzaje dobra wspólnego. To syntetyczne, integralne ujęcie owej moralnej rzeczywistości, jaką jest dobro wspólne, znajduje swoje najlepsze odbicie i odzwierciedlenie w przyjęciu personalistycznej koncepcji dobra wspólnego. Personalistyczna koncepcja dobra wspólnego pozwala mówić o jego strukturze, w której należy wyróżnić dwa istotne elementy składowe: wewnętrzny i zewnętrzny³⁸. Element wewnętrzny dobra wspólnego ma charakter ontologiczno-aksjologiczny. Dobrem takim jest integralny rozwój ludzkiej osoby i zespół niezbędnych do tego wartości. Element zewnętrzny dobra wspólnego ma profil społeczno-instytucjonalny. Jest nim zespół struktur,

³⁷ ABC, s. 79.

³⁸ K o w a l c z y k, *Osoba a społeczność*, s. 236-237.

instytucji, warunków niezbędnych w realizacji dobra wspólnego. Wyróżnienie wymiaru wewnętrznego i zewnętrznego w dobru wspólnym ma charakter pokrewny w stosunku do jego aspektu immanentnego i instrumentalnego.

THE IMMANENT AND INSTRUMENTAL ASPECT OF THE COMMON GOOD

S u m m a r y

In Christian social thought the opinions of various authors, as regards the essence of the common good, focus on two standpoints: ethical solidarism and social ethicism. Those two orientations lie at the foundations of the controversy: is the common good an institution, instrument, means, or does it constitute a perfection? The representatives of the Lublin School of Catholic social doctrine, connected with the Catholic University of Lublin, also take a standpoint as regards the above dilemma. It is their belief that the full contents of the common good is made up of two factors: conditions and institutions on the one hand, and, on the other, reaching perfection thanks to them. Thus one may say that the Lublin scholars, though they draw a lot on the problems of solidarists and the Freiburg school, yet they do not identify themselves directly and closely with any of these directions. Rather, they tend towards a synthesis of the immanent and instrumental conception of the common good. At the foundation of this kind of understanding of the common good there is an integral conception of man and his development. The final character of human nature combines not only the aforementioned aspects, but also the kinds of the common good. Thus the integrity of that moral reality, which is *bonum commune*, is opened to us.

Translated by Jan Klos