

Zasada całości

Jean Madiran

I Wyłożenie zasady

Zasada całości wykładana jest właściwie identycznie i niezmiennie od ponad dwudziestu czterech wieków. Nie ma w tym nic zaskakującego: zasada ta „wynika z istoty pojęć i rzeczy, a zatem musi posiadać wartość absolutną”¹.

Zasada całości wyraża się następująco:

Część istnieje dla całości, a zatem dobro części jest podporządkowane dobru całości; całość jest determinująca dla części i może nią rozporządzać dla swojego dobra².

Sama zasada całości nie oznacza nic innego niż to, że tam, gdzie występuje relacja całości do części, tam też, dokładnie w takiej mierze, w jakiej ona występuje, część jest podporządkowana całości, a ta ostatnia może rozporządzać częścią dla swojego własnego dobra³.

To samo mówił Arystoteles:

O przedmiotach własności mówi się tak jak o częściach, bo część jest nie tylko częścią czegoś innego, ale w ogóle należy do czegoś innego, podobnie zaś jest i z przedmiotem własności⁴.

Do tego tekstu Arystotelesa odnosi się bezpośrednio święty Tomasz, gdy stosuje zasadę całości. A stosuje ją często w rozmaitych typach rozumowania:

Dobro cząstkowe jest podporządkowane dobru powszechnemu⁵.

autorzy

¹ Pius XII, Przemówienie do lekarzy neurologów, 14 września 1952.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ *Polityka*, I, 2, 6, tłum. za L. Piotrowiczem, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, PWN, Warszawa 2003.

W przypadku cytowania przez autora tekstów już dostępnych po polsku ich tłumaczenia podawane są tutaj nie zawsze dosłownie zgodnie z polskimi przekładami, jeżeli wymaga tego wierność francuskiemu tekstowi autora.

⁵ *S. contra Gent.*, III, 17, tłum. za Z. Włodek i W. Zegą, w: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami*

i błędzycymi, W drodze –
Klub Książki Katolickiej,
3 tomy, Poznań 2003–2009.

⁶ *S. theol.*, II-II, 64, 5,
tłum. za: św. Tomasz
z Akwinu, *Suma teologiczna*,
różni tłumacze, pod. red.
Stanisława Bełcha,
34 tomy, Katolicki Ośrodek
Wydawniczy „Veritas”,
Londyn 1962–1983.

⁷ Tamże, 58, 5.

⁸ *S. contra Gent.*, I, 86.

⁹ Tamże, III, 112.

¹⁰ Tamże, II, 44.

¹¹ *S. theol.*, I-II, 109, 3.

¹² Tamże, 92, 1, ad 3.

¹³ Tamże, II-II, 26, 3.

¹⁴ *S. contra Gent.*, III, 94.

¹⁵ *S. theol.*, I-II, 96, 4.

¹⁶ Tamże, I, 60, 5.

Każda część w tym wszystkim, czym jest, należy do całości⁶.

Część zaś przez wszystko, czym nią jest, przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości⁷.

Dobro poszczególne przyporządkowane jest do dobra całości jako do celu, tak jak to, co niedoskonałe, do tego, co doskonałe⁸.

Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości⁹.

Dobro całości jest lepsze od dobra poszczególnych części (...) ¹⁰.

Jasną zaś jest rzeczą, że dobro części istnieje ze względu na dobro całości¹¹.

Każda część jest dobra (lub nie) zależnie od tego, jaki jest jej stosunek do swej całości. Augustyn tak to wyraża: „Brzydką jest wszelka część, która nie harmonizuje z całością, do której należy”. A i całość wtedy tylko może utrzymać swoją zwartość i byt, kiedy jej części są do niej dobrze ustosunkowane¹².

Każda rzecz będąca częścią ze swej natury bardziej miłuje wspólne dobro całości niż swoje własne. To ujawnia się w działaniu: naczelną skłonnością każdej rzeczy będącej częścią jest przyczyniać się do wspólnego pożytku całości¹³.

Tego zaś, co dobre i lepsze, nie traktuje się tak samo, jeżeli chodzi o całość i o części. Dla całości bowiem dobrem jest pełnia, wynikająca z porządku i układu części¹⁴.

Każda część należy do całości w tym, czym jest. Toteż i natura wystawia jakąś część na ucierpienie szkody po to, aby ratować całość¹⁵.

Widzimy przecież, jak w sposób naturalny część naraża się dla zachowania całości: np. ręka bez zastanowienia wystawia się na cios dla ratowania całego ciała¹⁶.

Otóż każda część jest podporządkowana całości, jak to, co niedoskonałe, temu, co doskonałe. Wszelka więc część z natury swej jest dla całości. Dlatego też gdy odcięcie

jakiegoś członka ciała jest niezbędne dla uratowania zdrowia całego ciała, np. z powodu gangreny lub zakażenia, wolno i trzeba go dokonać¹⁷.

Dobro całości jest ważniejsze niż dobro części. Dlatego sprawą zapobiegliwego rządcy jest niezwracanie uwagi na brak jakiegoś dobra częściowego, aby wzrosło dobro całości¹⁸.

¹⁷ Tamże, II-II, 64, 2.

¹⁸ *S. contra Gent.*, III, 71.

Są to przykłady spośród wielu innych. Święty Tomasz z przekonaniem stosuje zasadę jedności, która w jego rozumieniu wyraźnie wynika, jak to powiedział Pius XII, z „istoty rzeczy”, posiadając przez to „wartość absolutną”.

Od zasady całości do prymatu dobra wspólnego

Prymat dobra wspólnego nad dobrem prywatnym jest bezpośrednią konsekwencją zasady całości, jak wyraża to święty Tomasz: „Dobro częściowe jest podporządkowane jako celowi dobru powszechnemu, istnienie części służy bowiem istnieniu całości; stąd też dobro narodu jest bardziej boskie niż dobro jednego człowieka”¹⁹.

Zasada prymatu dobra wspólnego również jest często przywoływana przez świętego Tomasza we wszelkiego rodzaju argumentacjach, często z odwołaniem do Arystotelesa, który stwierdza jako oczywiste, że dobro wspólne narodu lub społeczeństwa jest piękniejsze i w wyższym stopniu boskie niż dobro jednej osoby²⁰:

Jasne zaś, że wszyscy, którzy żyją w jakiejś społeczności, mają się do niej tak, jak części do całości. Część zaś przez wszystko, czym nią jest, przynależy do całości. Stąd wszelkie dobro części można podporządkować dobru całości²¹. Dobro powszechne przewyższa każde dobro poszczególne, tak jak dobro narodu jest lepsze od dobra jednostki. Dobroć bowiem całości i jej doskonałość przewyższa dobroć i doskonałość części²².

Każda część tym wszystkim, czym jest, należy do całości. Otóż każdy człowiek jest częścią społeczności. Do niej więc należy tym wszystkim, czym jest. Popełniając więc

¹⁹ Tamże, III, 17.

Zestawienie pochodnych twierdzeń świętego Tomasza o dobru wspólnym przeprowadził Antoine-Pierre Verpaalen i przedrukowano je w dodatku do pierwszego tomu *Ethique sociale* Artura F. Utza, Editions Universitaires, Fribourg 1960. Zob. także zbiór niektórych twierdzeń świętego Tomasza o „jednostce względem społeczeństwa”, w „Revue des Sciences Religieuses” (Palais Universitaire, Strasbourg), avril (kwiecień) 1961.

²⁰ Arystoteles, *Etyka*, I, 1.

²¹ *S. theol.*, II-II, 58, 5.

²² *S. contra Gent.*, I, 41.

²³ *S. theol.*, II-II, 64, 5.

²⁴ *S. contra Gent.*, I, 70.

²⁵ *S. theol.*, II-II, 47, 10,
ad 2.

²⁶ *S. contra Gent.*, III, 69.

²⁷ *S. theol.*, I-II, 96, 4.

²⁸ *S. contra Gent.*, III, 64.

samobójstwo, czyni się krzywdę społeczności, jak tego dowodzi Arystoteles²³.

Dobro porządku świata jest doskonalsze od dobra jakiegokolwiek części świata, skoro poszczególne części są podporządkowane jako celowi dobru porządku realizowanego w całości²⁴.

Kto służy dobru społecznemu, służy w konsekwencji dobru osobistemu. Wskazują na to dwa powody. Po pierwsze, nie może być dobra własnego bez dobra społecznego rodziny, miasta czy państwa. Dobrze to wyraził Valerius Maximus o starożytnych Rzymianach, że „woleli być biedakami w państwie bogatym niż bogaczami w biednym”. Po drugie, człowiek jest częścią rodziny, miasta itd., wobec tego musi patrzeć na to, co dobre dla niego, z punktu roztropnego widzenia dobra społeczności, ponieważ dobro układu części mierzy się ich stosunkiem do całości. Trafnie wyraził się o tym Augustyn w zdaniu „wszelka część niezharmonizowana z całością, do której należy, jest brzydka”²⁵.

Lepiej zaś jest, by dobro udzielone jakiejś rzeczy było wspólne dla wielu, niżby było własnością tylko jednej, gdyż dobro wspólne uważa się zawsze za bardziej boskie niż dobro jednej tylko osoby²⁶.

Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i to, co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest²⁷.

Najwyższym zaś dobrem wśród rzeczy mających przyczynę jest dobro porządku wszechświata, które jest najdoskonalsze, jak twierdzi Arystoteles, z czym zgadza się także Pismo Święte, gdy mówi w *Gen.*, I: „Widział Bóg wszystkie rzeczy, które uczynił, i były bardzo dobre” (*valde bona*), chociaż o poszczególnych powiedział tylko, że „były dobre” (*erant bona*). Tym więc, czego przede wszystkim Bóg chce i co czyni, jest dobro porządku rzeczy, których jest przyczyną²⁸.

Jak rozum spekulatywny wyrokuje niezawodnie przez to, że sprowadza wnioski do pierwszych nieudowodnialnych

zasad, tak rozum praktyczny wyrokuje niezawodnie przez to, że kieruje do tego celu ostatecznego, którym jest dobro wspólne²⁹.

Najlepszym zaś porządkiem wśród wszystkich bytów stworzonych jest porządek wszechświata, na którym polega dobro wszechświata; podobnie w rzeczach ludzkich dobro społeczne jest bardziej boskie niż dobro poszczególne człowieka³⁰.

Każdy człowiek jest częścią państwa, dlatego niemożliwe jest, żeby był dobrym taki człowiek, który niedobrze ustosunkowuje się do dobra wspólnego³¹.

Dobro społeczne wielu ludzi jest bliższe Bogu niż prywatne dobro jednostki. Dlatego też cnotą jest narazić nawet swe własne życie dla dobra wspólnoty doczesnej lub duchowej³².

Większy więc jest obowiązek ratowania państwa, uniemożliwiając w ten sposób popełnienie wielu zabójstw i niezliczonych szkód materialnych i duchowych, niż ratowanie ciała jednego człowieka³³.

Otóż sprawy osobiste są małe w porównaniu do tego, co się należy Bogu lub społeczeństwu³⁴.

Jak mówi Arystoteles, dobro powszechne jest bardziej boskie niż dobro jednostki; dlatego im dana cnota bardziej dotyczy dobra ogółu, tym jest lepsza. Otóż sprawiedliwość i męstwo odnoszą się do dobra ogółu więcej niż umiarkowanie³⁵.

Zbawienie wielu należy przenosić nad spokój poszczególnych jednostek. Więc jeśli niektórzy ludzie przez swą przewrotność przeciwdziałają zbawieniu wielu, to nauczyciel lub mistrz nie powinien się bać ich gorszenia się, pod warunkiem że tego wymaga zbawienie wielu³⁶.

Jak człowiek jest członkiem społeczności rodzinnej, tak społeczność rodzinna jest częścią państwa, które według Arystotelesa jest wspólnotą doskonałą. I dlatego jak dobro jednego człowieka nie jest ostatecznym celem, ale jest przyporządkowane dobru wspólnemu, tak również i dobro jednej społeczności rodzinnej jest przyporządkowane dobru jednego państwa, które jest wspólnotą doskonałą³⁷.

²⁹ *S. theol.*, I-II, 90, 2, ad 3.

³⁰ *S. contra Gent.*, II, 42.

³¹ *S. theol.*, I-II, 92, 1, ad 3.

³² Tamże, II-II, 31, 3, ad 2.

³³ Tamże, 40, 4.

³⁴ Tamże, 134, 1, ad 3.

³⁵ Tamże, 141, 8.

³⁶ Tamże, III, 42, 2.

³⁷ Tamże, I-II, 90, 3, ad 3.

II Błędne zastosowanie zasady

Od ponad dwudziestu czterech wieków bywa również tak, że zasadę całości stosuje się w sposób błędny.

Oto jeden przykład widoczny już u Arystotelesa, który zresztą nie był pierwszy:

Ponieważ zaś całe państwo ma tylko jeden cel, więc oczywiście i wychowanie musi być jedno i to samo dla wszystkich, i państwo jako całość musi wziąć troskę o nie na siebie, a nie osoby prywatne, jak to bywa dzisiaj, kiedy każdy z osobna troszczy się o swe dzieci i według swego upodobania [prywatnie] im nauk udziela. Wspólne zadania wymagają przecież i wspólnego przygotowania. Zrazem nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa. Toteż troska o każdą część z osobna musi z natury rzeczy mieć na oku troskę o całość. W tym względzie zasługują na pochwałę Lacedemończycy, bo u nich bardzo wiele starań poświęca się wychowaniu dzieci i czynią z tego sprawę publicznego pożytku³⁸.

³⁸ *Polityka*, VIII, 1, 2-3.

Stajemy więc w obliczu zasady, która, znana i stosowana od dwudziestu czterech wieków, pozostaje niewystarczająco wyjaśniona, jeśli nie co do samej swojej substancji, która „wynika z istoty pojęć i rzeczy, a przez to musi posiadać wartość absolutną”, to przynajmniej pod względem jej stosowania w dziedzinie dobra wspólnego w relacjach międzyludzkich.

Na temat tego *bonum commune* Pius XII oświadczył w 1952 roku, że „nie ma wątpliwości, iż takie dobro wspólne istnieje”, ale że „nie można również zaprzeczyć, iż chce ono i usprawiedliwia dalsze poszukiwania”³⁹. Sam zresztą zaobserwował, na jakim etapie znajduje się ta kwestia:

³⁹ Pius XII, przemówienie cytowane.

Człowiek, w swoim osobowym jestestwie, w ostatecznym rozrachunku nie podlega użyteczności społeczeństwa, ale, przeciwnie, to wspólnota jest dla człowieka. Wspólnota jest ważnym, chcianym przez Boga środkiem regulowania wymian, w których wypełniane są wzajemne potrzeby,

aby każdemu dopomóc w pełnym rozwoju jego osobowości zgodnie z jego indywidualnymi i społecznymi zdolnościami. Wspólnota jako całość nie jest jednostką fizyczną, która żyje sama z siebie, a jej indywidualne członki nie są jej częściami składowymi. Organizm fizyczny bytów żyjących, roślin, zwierząt czy też ludzi posiada jako całość pewną jedność żyjącą samą z siebie; każdy z jej członków, na przykład ręka, stopa, serce, oko, to części integralnie składowe, przeznaczone do włączenia się całym swoim bytem w organizm: poza organizmem zaś nie posiadają same w sobie żadnego sensu, żadnej celowości; są całkowicie wchłonięte przez całość organizmu, z którym są połączone.

Inaczej rzecz ma się ze wspólnotą moralną i w każdym organizmie o charakterze czysto moralnym. Całość nie ma tu jedności, która żyje sama z siebie, ale tylko jedność celu i działania. We wspólnocie jednostki są jedynie⁴⁰ współpracownikami i instrumentami w wypełnieniu celu wspólnoty⁴¹.

Co z tego wynika dla organizmu fizycznego? Zwierzchnik jest użytkownikiem tego organizmu posiadającego trwałą jedność, może on rozporządzać bezpośrednio i natychmiastowo częściami integralnie składowymi, członkami i organami, w zakresie ich naturalnego przeznaczenia; może również interweniować, tak często i w miarę jak wymaga tego dobro wspólne, by unieruchomić, zniszczyć, okaleczyć, odciąć jakieś członki. Lecz kiedy, przeciwnie, całość posiada wyłącznie jedność celu i działania, jej głowa, czyli w tym przypadku władza publiczna, dzierży co prawda bezpośrednio zwierzchnictwo i prawo do stawiania wymagań działaniu różnych części, ale w żadnym wypadku nie może bezpośrednio rozporządzać bytem fizycznym swojej całości. Dlatego wszelki bezpośredni atak na jej substancję stanowi nadużycie kompetencji władzy (...).

Nawet kiedy chodzi o egzekucję skazanego na śmierć, państwo nie dysponuje prawem do życia osoby. Do władzy publicznej należy wtedy pozbawienie skazanego *dobra*, jakim jest życie, w ekspiacji skazanego za jego winę po

⁴⁰ *Są jedynie należy rozumieć: nie są częściami integralnie składowymi, wchłoniętymi przez całość.*

⁴¹ Por. w tym samym znaczeniu Pius XII, Przemówienie z 12 listopada 1944 roku do lekarzy: „Społeczeństwo nie jest bytem fizycznym, którego części to indywidualne osoby, ale po prostu wspólnotą celu i działania; z tego względu może wymagać od tych, którzy się na nią składają i nazywają się jej członkami, wszelkich usług koniecznych dla dobra wspólnego”.

tym, jak sam, poprzez swoją zbrodnię, pozbawił się *prawa* do życia (...).

Szacunek dla zasady całości! Niemniej żeby można było ją poprawnie zastosować, zawsze trzeba najpierw wyłuszczyć niektóre presupozycje. Presupozycją fundamentalną jest wyjaśnienie kwestii co do faktu: czy przedmiot stosowania zasady całości znajduje się w relacji części do całości? Druga presupozycja: wyjaśnić naturę, zasięg i ścisłość tej relacji. Czy zachodzi ona na płaszczyźnie istoty, czy tylko działania, czy może na obu? Czy stosuje się do części w jakimś określonym aspekcie, czy w każdym aspekcie? I w takim obrębie, w jakim się ona stosuje, czy całkowicie angażuje część, czy pozostawia jej jeszcze jakiś zakres celowości, jakiś zakres autonomii? Odpowiedź na te pytania nigdy nie może być wywnioskowana z samej zasady całości; przypominałoby to błędne koło. Musi zostać zaczerpnięta z innych faktów i z innej wiedzy (...). Niestety aż nazbyt często, kiedy mowa o zasadzie całości, przechodzi się obok tych pytań: nie tylko w dziedzinie teoretycznych studiów z zakresu stosowania prawa, socjologii, fizyki, biologii i medycyny, ale również w logice, psychologii i metafizyce⁴².

⁴² Pius XII, przemówienie cytowane.

* * *

Zastosowanie zasady jedności poprzez analogię do ciała ludzkiego jest także bardzo stare zarówno w filozofii, jak i w teologii. Wi-dzieliśmy je wyżej u świętego Tomasza⁴³. Widnieje także u świętego Pawła i wspomina ją również *Quadragesimo anno* w odniesieniu do ciała społecznego:

⁴³ Teksty cytowane wyżej. *S. theol.*, I, 60, 5 oraz II-II, 64, 2; i *passim*.

Jeśli się zatem członki organizmu społecznego odrodzą, a organizacyjną zasadę gospodarstwa społecznego przywróci się, będzie można i o tym organizmie poniekąd powiedzieć to, co o mistycznym ciele Chrystusowym mówi Apostoł: „Wszystko ciało złożone i spojone będąc, zasilane przez wszystkie stawy, wedle skuteczności odmierzonej dla każdego członka, czyni pomnożenie ciała ku zbudowaniu samego siebie w miłości” (*Eph.*, IV, 16). (§ 91)

Prawdziwa zatem współpraca wszystkich dla dobra wspólnego powstanie dopiero wówczas, kiedy poszczególne warstwy społeczeństwa mieć będą wewnętrzne przekonanie, że są członkami jednej wielkiej rodziny i dziećmi tego samego Ojca niebieskiego, a nawet jeśli uważać się będą za jedno w Chrystusie, a każdy z osobna jeden drugiego członkami (*Rom.*, XII, 5), tak że „jeśli co cierpi jeden członek, społem cierpią wszystkie członki” (*I Cor.*, XII, 26). (§ 139)

* * *

Porównanie z ciałem fizycznym człowieka nie jest błędne. Ma jednak ograniczenia. Wskazał na nie dwukrotnie Pius XII w dwóch tekstach, które są dla siebie echem i które się uzupełniają: z jednej strony w wyżej cytowanym nauczaniu o zasadzie jedności, a z drugiej w tekście wcześniejszym, w encyklice *Mystici Corporis*. W tej ostatniej, „z powodu współczesnych błędów”, reagując na konieczność „odróżnienia” Ciała mistycznego od „jakiegokolwiek innego ciała naturalnego, czy to fizycznego, czy moralnego”, dokładnie precyzuje:

Podczas gdy w naturalnym ciele zasada jedności tak łączy części, że poszczególne tracą swą właściwą podporę, to w mistycznym ciele przeciwnie się dzieje. Siła wzajemnej łączności, choćby najgłębsza, tak jednoczy z sobą członki, że wszystkie zachowują całą swoją właściwą osobę. A dalej jeszcze, jeśli zważymy stosunek wzajemnej całości i pojedynczych członków do siebie, to w jakimkolwiek żyjącym ciele fizycznym poszczególne członki ostatecznie przeznaczone bywają jedynie na korzyść całego organizmu, podczas gdy społeczna jakakolwiek budowa ludzka, o ile zważymy cel ostateczny jej korzyści, skierowana jest ku postępowi całości i poszczególnych członków, ponieważ z osób się składa. Dlatego też – że znowu wrócimy do naszego zagadnienia – podobnie jak Syn Przedwiecznego Ojca zstąpił z niebios dla wspólnego naszego zbawienia wiecznego, tak stworzył Ciało Kościoła i Ducha Bożego Mu darował dla zabezpieczenia i osiągnięcia wiecznej

szczęśliwości dusz nieśmiertelnych, według słów Apostoła: „Wszystko jest Wasze, Wy zaś Chrystusowi, a Chrystus Boży” (I Cor., III, 23; Pius XI, *Div. Red.*, A. A. S. 1937, s. 80). Jak bowiem Kościół tworzy się dla dobra wiernych, tak samo i przeznaczony jest ku chwale Bożej i Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa.

Jeżeli zaś Mistyczne Ciało porównamy z tzw. moralnym ciałem, to zauważyć trzeba, że między jednym a drugim ciałem jest nie drobna jakaś różnica, lecz różnica najwyższej wagi i doniosłości. W tym bowiem, co się ciałem moralnym zowie, nie ma innej zasady jedności oprócz wspólnego celu i wspólnego dążenia wszystkich do tegoż celu na mocy powagi społecznej. Gdy zaś chodzi o Ciało Mistyczne, o którym tu jest mowa, to do tego dążenia przychodzi jeszcze wewnętrzna zasada. Istnieje ona wprawdzie rzeczywiście w całości organizmu i w pojedynczych jego częściach, a posiada taką moc i taką dostojność, że sama przez się niezmiennie przewyższa wszystkie węzły jedności, które łączą ciało fizyczne lub moralne. Jest to więc, jak już wyżej wspomnieliśmy, coś nie z naturalnego, ale wyższego rzędu, owszem, samo w sobie zgoła nieskończone i niestworzone: jest to Duch mianowicie Boży, który, zdaniem świętego Tomasza, „jeden i ten sam co do liczby cały Kościół napełnia i jednoczy” (*De Verit.*, 29, 4).

* * *

Najwidoczniejszy i najczęstszy nacisk święty Tomasz kładzie na afirmację zasady jedności, afirmację prymatu dobra wspólnego. Główny akcent pada u niego w gruncie rzeczy na sprzeciwienie się egoizmowi, pysze, indywidualizmowi; to także główny akcent Magisterium Kościoła aż do Piusa XI. Nic w tym dziwnego, jeśli przypomnimy sobie, że grzech pierworodny równoważny jest aktowi indywidualizmu: chcieć samemu dla siebie ustanawiać prawo⁴⁴. Coraz większy akcent Magisterium Kościoła pada na sprzeciw totalitaryzmowi. Przez wieki najsilniej naciskało na przypominanie i tłumaczenie ludziom, że w jakimś sensie tworzą ciało (*corps*) i że życie społeczne jest pewną *korporacją*

⁴⁴ Zob. moja praca: *On ne se moque pas de Dieu*, Nouvelles Editions Latines, 1957, s. 66-67.

(*corporation*), czyli aktem „ścieleśnienia”, *corporer*). Od kilku lat zwraca głównie uwagę na lepsze rozróżnienie, w jakim sensie i według jakich ograniczeń. Włączenie części do całości, do ciała społecznego i do Ciała mistycznego rozumie się w analogii do funkcji, jakie pełnią członki ciała ludzkiego. Funkcje te nie są jednak dokładnie takie same w przypadku członków ciała fizycznego i w przypadku ciała społecznego lub jeszcze członków Ciała mistycznego.

Doktryna wyłożona przez Piusa XII, nawet jeśli wyrazistsza i bardziej precyzyjna w tym względzie, nie jest jednak nowa. Zasadniczo, a wręcz eksplicytnie i dosłownie, zakorzeniona jest w tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej w czterech aspektach:

1. Rozróżnienie dobra wspólnego samego w sobie, lub immanentnego, oraz dobra wspólnego pojmowanego zewnętrznie, oddzielnie.
2. Rozróżnienie pomiędzy różnymi całościami i hierarchią dóbr wspólnych.
3. Rozróżnienie pomiędzy całością posiadającą substancjalną jedność i całością posiadającą jedność przypadłościową.
4. Rozróżnienie rodzajów, a szczególnie porządku rzeczy ludzkich i porządku rzeczy boskich.

Przestudiujmy te cztery serie rozróżnień.

III Cztery rozróżnienia

1. Dobro wspólne wewnętrzne a dobro wspólne zewnętrzne

To pierwsze rozróżnienie ma swój początek w tekście Arystotelesa często przywoływanym przez świętego Tomasza:

W który z dwóch sposobów natura Całości posiada Dobro i Najwyższe Dobro? Czy jako coś oddzielnego, co istnieje samo przez się, czy jako porządek części? Albo może na obydwie sposoby, jak w armii? Bo dobro armii opiera się zarówno na jej porządku, jak i na jej dowódcy, i więcej na tym drugim, bo nie jest zależny od porządku, lecz porządek od niego⁴⁵.

⁴⁵ *Metafizyka*, XII (lambda), 10. Tłumaczenie na podstawie przekładu K. Leśniaka w: tegoż, *Arystoteles, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1989.

Święty Tomasz tak komentuje ten fragment:

Dobro i cel wszechświata należy rozumieć dwojako: dobro oddzielne, czyli pierwszy poruszyciel (...); a ponieważ wszystkie rzeczy, które posiadają jeden cel, powinny doń dążyć w sposób uporządkowany, trzeba, ażeby uporządkowane były części wszechświata; stąd wszechświat posiada dobro oddzielne oraz dobro samego swojego porządku. Tak jak w przypadku armii: dobro armii opiera się na samym jej porządku oraz na dowodzącym nią generale: ale bardziej na generale niż na samym porządku, ponieważ najwyższy cel to ten, który znajduje się w dobru rzeczy podporządkowanych celowi. Otóż porządek armii służy dobru generała, czyli zamiarowi odniesienia zwycięstwa. Teza przeciwna, jakoby dobro generała było podporządkowane dobru porządku, jest fałszywa. A ponieważ powód, dla którego rzeczy są podporządkowane jakiemuś celowi, bierze się z ich celu, konieczne jest, ażeby porządek armii zaistniał ze względu na generała, ale również ażeby został spowodowany przez generała (...). Toteż dobro oddzielne, czyli pierwszy poruszyciel, jest dobrem większym niż dobro porządku, które jest dla wszechświata immanentnym. Cały porządek wszechświata istnieje dla pierwszego poruszyciela... Trzeba więc, by pierwszy poruszyciel był przyczyną całego porządku wszechświata.

Rozróżnienie to jest wielokrotnie wykorzystywane lub rozwijane w późniejszych tekstach świętego Tomasza:

Jak mówi Arystoteles, istnieje dwojakiego rodzaju dobro jakiejś zbiorowości, na przykład wojska. Jedno – które jest zawarte w samej owej zbiorowości, na przykład dobra organizacja wojska. Drugi rodzaj dobra istnieje oddzielnie od zbiorowości, na przykład dobro wodza armii. Jest ono od pierwszego ważniejsze, bowiem poprzednie także jemu jest podporządkowane. Łaska zatem darmo dana zmierza do dobra wspólnego całego Kościoła, a dobrem tym jest panujący w Kościele ład, jednakże łaska uświęcająca ma na celu dobro wspólne zbiorowości, istniejące oddzielnie od niej, a którym jest sam Bóg⁴⁶.

⁴⁶ *S. theol.*, I-II, 111, 5, ad 1.

Owszem, celem wszechświata jest jakieś dobro w nim samym istniejące: jest nim ład we wszechświecie. Ale to dobro nie jest ostatnim celem, ale jest przyporządkowane dobru zewnętrznemu jako ostatniemu celowi, tak jak – zdaniem Arystotelesa – ład w wojsku jest przyporządkowany jego wodzowi⁴⁷.

Dwojaki jest stosunek w rzeczach: a) poszczególnych części wszechświata do siebie, i b) stosunek całego wszechświata do dobra poza wszechświatem. Otóż ten pierwszy stosunek jest skierowany do drugiego jako do swego celu. Podobnie wzajemny stosunek poszczególnych oddziałów wojska jest podporządkowany stosunkowi całego wojska do wodza⁴⁸. Jak dobro mnóstwa jest większe niż dobro jednostki należącej do tego mnóstwa, tak jest ono mniejsze niż dobro zewnętrzne, ku któremu to mnóstwo jest skierowane, np. dobro, jakim jest porządek w armii, jest mniejsze niż dobro, jakim jest dowódca. Tak też dobro, jakim jest jedność Kościoła, w które godzi rozłam, jest mniejsze niż dobro, jakim jest prawda Boża, w którą uderza niewiara⁴⁹.

Wszystko, co jest podporządkowane jakiemuś celowi, podlega władaniu tego, do kogo w głównej mierze należy ów cel, jak widać na przykładzie wojska. Wszystkie bowiem rodzaje wojsk i ich zadania podporządkowane są jako ostatecznemu celowi dobru wodza, którym jest zwycięstwo; i dlatego do wodza należy dowodzenie całym wojskiem⁵⁰. Gdy całość nie jest ostatecznym celem, ale jest podporządkowana wyższemu celowi, wówczas ostatecznym celem części nie jest całość, ale coś innego. Otóż wszechświat stworzeń, wobec którego człowiek ma się tak jak część do całości, nie jest ostatecznym celem, lecz jest podporządkowany Bogu jako ostatecznemu celowi. A więc nie dobro wszechświata, ale sam Bóg jest ostatecznym celem człowieka⁵¹.

Dobro świata jest racją, dla której Bóg chce każdego poszczególnego dobra w świecie. Bóg chce, by człowiek miał rozum, by był człowiekiem. Chce także, by człowiek istniał po to, by świat był zupełny, i chce, by istniało dobro świata, gdyż to przystoi Jego dobroci⁵².

⁴⁷ Tamże, I, 103, 2, ad 3.

⁴⁸ Tamże, I-II, 5, 6
(wątpliwość 1).

⁴⁹ Tamże, II-II, 39, 2, ad 2.

⁵⁰ *S. contra Gent.*, III, 64.

⁵¹ *S. theol.*, I-II, 2, 8, ad 2.

⁵² *S. contra Gent.*, I, 86.

Naczelny twórca w każdym skutku zasadniczo ma na uwadze cel ostateczny, czyli główny. Tak np. w dziedzinie wojskowej naczelny wódz ma na uwadze przede wszystkim ład w wojsku. Otóż wszechświat ma swoje największe i główne dobro, a jest nim ład w nim panujący; i ten to właśnie ład we wszechświecie Bóg ma zasadniczo właściwie na uwadze. Ów ład nie jest więc dziełem przypadłościowym kolejno po sobie następujących twórców⁵³.

⁵³ *S. theol.*, I, 15, 2.

* * *

Rozróżnienie pomiędzy dobrem wspólnym wewnętrznym a dobrem wspólnym zewnętrznym dostarcza więc pierwszego doprecyzowania, czyli pierwszego ograniczenia zastosowania zasady całości: jakaś całość (stworzona) nie jest sama w sobie celem najwyższym, jest podporządkowana czemuś innemu niż ona sama. Części zatem nie są w obrębie całości swoim celem najwyższym, ale są podporządkowane celowi ostatecznemu całości, do której przynależą.

To prowadzi nas do rozróżnienia hierarchii różnych całości oraz specyficznie odrębnych dóbr wspólnych.

2. Hierarchia dóbr wspólnych

Inaczej mówiąc, różne całości nie wyodrębniają się tylko poprzez ich mniejszy lub większy zasięg, ale poprzez ich naturę.

Rozróżnienie to znajduje także swój początek u Arystotelesa, na pierwszej stronie *Polityki*:

Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jest rzeczą jasną, że wprawdzie wszystkie wspólnoty dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najważniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią państwo i wspólnota państwowa. Ci więc, którzy mniemają, że nie ma istotnej różnicy między kierującym mężem stanu, królem, głową domu i panem, są w błędzie. Sądzą bowiem, że różnią się oni co do

większej lub mniejszej liczby poddanych ich władzy, a nie co do ich rodzaju, a więc jeśli kto ma ich niewielu, jest panem, jeśli ma więcej, jest głową domu, jeśli zaś jeszcze więcej, kierującym mężem stanu lub królem, tak jakby nie było żadnej różnicy pomiędzy dużą rodziną a małym państwem... Nie jest to jednak prawda⁵⁴.

Święty Tomasz przyjmuje i stosuje tę doktrynę:

Wspólne dobro państwa oraz poszczególne dobro pojedynczej osoby różnią się nie tylko ilościowo, ale także istotnościowo (czyli formalnie), gdyż inne jest pojęcie dobra wspólnego i dobra poszczególnego, podobnie jak inne jest pojęcie całości, inne części. Dlatego według Arystotelesa niesłuszne jest twierdzenie tych, którzy głoszą, że państwo i rodzina różnią się tylko tym, że pierwsze jest liczne, a drugie nieliczne, a że nie różnią się w swej istocie⁵⁵.

Jak człowiek jest członkiem społeczności rodzinnej, tak społeczność rodzinna jest częścią państwa, które według Arystotelesa jest wspólnotą doskonałą. I dlatego jak dobro jednego człowieka nie jest ostatecznym celem, ale jest przyporządkowane dobru wspólnemu, tak również i dobro jednej społeczności rodzinnej jest przyporządkowane dobru jednego państwa, które jest wspólnotą doskonałą. Toteż ten, kto rządzi jakąś rodziną, może wprowadzić jakieś nakazy lub zespoły rozporządzeń, nie może jednak wydawać prawa we właściwym i istotnym jego znaczeniu⁵⁶.

Jak stwierdza Arystoteles, według niektórych myślicieli roztropność zajmuje się tylko dobrem osobistym, a nie rozciąga się na dobro społeczeństwa. Wychodzą oni z założenia, że człowiek ma zajmować się tylko dobrem własnym i niczym innym. Ten jednak pogląd jest sprzeczny z miłością, która, jak mówi święty Paweł (I *Cor*, XIII, 5), „nie szuka swego” (*non querit quae sua sunt*). Mówiąc zaś o sobie, święty Paweł stwierdza (I *Cor.*, X, 33): „nie szukając, co mnie pożyteczne jest, ale co wielu, aby byli zbawieni”. Co więcej, zdanie tych

⁵⁴ *Polit.*, I, 1, 1. Na podstawie tłum.

L. Piotrowicza w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 2003.

⁵⁵ *S. theol.*, II-II, 58, 7, ad 2.

⁵⁶ Tamże, I-II, 90, 3, ad 3.

⁵⁷ Tamże, II-II, 47, 10.

⁵⁸ Tamże, 117, 6.

⁵⁹ Tamże, 26, 3.

⁶⁰ *S. contra Gent.*, IV, 78.

⁶¹ *S. theol.*, III, 46, 2, ad 3.

myślicieli jest sprzeczne z prawym rozumem, który wyrokuje, iż dobro społeczne jest wyższego rzędu niż tylko osobiste dobro jednostki⁵⁷.

Przed wszystkimi cnotami pierwszeństwo mają cnoty, które odnoszą się do dobra Bożego, które z kolei przewyższa wszelkie ludzkie dobro, podobnie jak dobro publiczne jest ważniejsze od dobra prywatnego⁵⁸.

Każda rzecz będąca częścią ze swej natury bardziej miłuje wspólne dobro całości niż swoje własne. Ta skłonność uwidacznia się w cnotach politycznych, dzięki którym, gdy zajdzie potrzeba, obywatele poświęcają swe majątki, a nawet swe życie, dla dobra społeczeństwa. A jeszcze bardziej sprawdza się to w przyjaźni wynikłej z miłości wlanej, opartej na udzielaniu darów łaski. Dlatego mocą miłości wlanej człowiek powinien miłować Boga, który jest dobrem wspólnym wszystkich, więcej niż siebie samego, jako że szczęśliwość jest w Bogu, jako we wspólnym i źródłowym początku wszystkich tych, którzy w tej szczęśliwości mogą brać udział⁵⁹.

Otóż rodzenie ludzi zmierza do wielu celów, a mianowicie trwania gatunku i trwania pewnego dobra społecznego, na przykład trwania ludności w danym państwie; zmierza też do trwania Kościoła, którego istotą jest gromadzenie wiernych⁶⁰.

Bóg sam jest najwyższym i wspólnym dobrem całego świata⁶¹.

Ponieważ w Bogu istota i dobro powszechne są jednym i tym samym, dlatego wszyscy, którzy patrzą w samą istotę Boga, tym samym ruchem miłości są wiedzeni ku samej istocie Boga zarówno o ile ona jest odrębna od innych, jak i o ile jest jakowymś dobrem powszechnym. A ponieważ wszyscy w sposób naturalny kochają Boga jako dobro powszechne, dlatego wprost niemożliwe jest, żeby każdy, kto widzi Go w Jego istocie, nie miłował Go. Ci zaś, którzy nie widzą Jego istoty, poznają Go poprzez poszczególne skutki, a te niekiedy przeciwne są ich woli. W tym to właśnie znaczeniu powiadamy o nich, że nienawidzą Boga. Aczkolwiek o ile Bóg jest dobrem powszech-

nym wszystkich, każde stworzenie w sposób naturalny miłuje bardziej Boga niż siebie samo⁶².

⁶² Tamże, I, 60, 5, ad 5.

Celem każdego stworzenia rozumnego jest osiągnięcie szczęścia, które może być tylko w królestwie Bożym. A jest ono uporządkowaną społecznością tych, którzy radują się widzeniem Boga⁶³.

⁶³ *S. contra Gent.*, IV, 50.

Wątpliwość. – Małżeństwo ma na uwadze dobro wspólne gatunku ludzkiego, co się ziszcza przez rodzenie. Natomiast sakrament eucharystii ma na uwadze dobro własne przyjmującego. A więc nie jest najważniejszym wśród sakramentów. *Odpowiedź.* – Małżeństwo ma na celu wspólne dobro cielesne. Natomiast wspólne dobro duchowe całego Kościoła zawiera się istotowo w samym sakramencie eucharystii⁶⁴.

⁶⁴ *S. theol.*, III, 65, 3, ad 1.

* * *

Teraz lepiej widzimy, w jaki sposób święty Tomasz najczęściej wypowiada się o części i o całości, o dobru własnym i o dobru wspólnym. Mówi o nich w sposób formalny, „według istoty pojęć i rzeczy”. Kiedy podaje przykład sytuacji, w której jakiś członek jest poświęcony, aby całe ciało ludzkie mogło przeżyć, nie ma zamiaru przez to nauczać, że chirurg, z punktu widzenia moralności i nauki lekarskiej, ma zawsze rację, kiedy amputuje jakiś członek: Tomasz zakłada już, że chirurg, moralnie i naukowo, ma rację⁶⁵, a powołuje się na ten przykład, by ułatwić zrozumienie zasady całości. A kiedy rozważa za Arystotelesem przypadek armii i jej dowódcy, nie ma wcale zamiaru nauczać strategii lub moralności wojskowej: ten przykład należy rozumieć w założeniu, że wszystkie konieczne warunki już zostały spełnione. Otóż rzecz ma się tak samo, kiedy mówi o dobru wspólnym państwa lub społeczeństwa; nie zawsze jednak, gdyż zdarza się, iż bezpośrednio rozważa samo dobro wspólne, na przykład odnośnie do ogólnej sprawiedliwości, albo jeszcze w *De Regno*; najczęściej jednak prowadzi rozważania o czymś całkiem innym niż moralność polityczna; prymat dobra wspólnego w państwie podaje jako przykład, jako porównanie, jako analogię; nie zajmuje się więc doprecyzowaniem ograniczeń wpływu doczesnego dobra wspólnego na poszczególne osoby; przywołuje przypadek pro-

⁶⁵ Tamże.

sty i natychmiast dający się uchwycić, w którym dobro jednostkowe musi ustąpić przed dobrem wspólnym, by ukazać przez to, na czym polega sam w sobie prymat dobra wspólnego jako wspólnego.

Zgodnie z istotą pojęć i rzeczy istnieje relacja części do całości, relacja dobra jednostkowego do dobra wspólnego. Święty Tomasz opisuje najczęściej dobro wspólne *jako takie*, czyli jako wspólne dla wielu, oraz wskazuje, uciekając się do analogii, na *jakieś* określone dobro wspólne. Najwymowniejszym jest doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej: jest najbardziej znane, najbardziej widoczne, a to szczególnie z tego powodu, że to właśnie dla niego zdarza się najczęściej i w sposób najbardziej spektakularny, iż musimy zgodzić się na ofiarę z życia; ofiarę, której zresztą wymaga władza publiczna i którą, co więcej, szczególnie czci. Jest więc naturalne, że najłatwiej postrzegalny i najczęściej przywoływany przykład pierwszeństwa dobra wspólnego to prymat doczesnego dobra wspólnego wspólnoty politycznej. To o nim myślimy najpierw, kiedy mówimy: *dobro wspólne*. W dokumentach papieskich Leona XIII *dobro wspólne*, jeśli nie towarzyszy mu jakieś uściślenie, oznacza najczęściej dobro wspólne tego rodzaju.

Kwestia ta może dać pole dwuznaczności. Z jednej strony święty Tomasz bardzo niewiele pisał o doczesnym dobru wspólnym wspólnoty politycznej. Z drugiej zwyczaj, z jakim później je określano jako *to właściwe* dobro wspólne, powoduje, iż zapomina się: 1) że nie jest jedynym doczesnym dobrem wspólnym; 2) że każde dobro wspólne niekoniecznie jest dobrem doczesnym.

By wyrazić się jaśniej, należałoby więc doprecyzować, gdy mówimy o „dobru wspólnym”: dobro *czyje*, wspólne *w czym* i w jakim aspekcie; i mówić po prostu o „dobru wspólnym” tylko wtedy, kiedy formalnie bada się naturę jakiegoś dobra jako wspólnego dla wielu.

3. Jedność substancjalna a jedność przypadłościowa

Jeszcze inne rozróżnienie poczynione przez Piusa XII również bierze swoje źródło w tradycyjnej filozofii: rozróżnienie pomiędzy całością substancjalną a całością przypadłościową.

Zauważmy najpierw, że relacja części między nimi samymi i relacja części do całości nie jest taka sama dla wszystkich części:

Gdy mamy jakieś rzeczy skierowane ku pewnemu celowi, to jeżeli niektóre z nich same przez się nie mogą osiągnąć owego celu, należy je skierować do tych, które cel osiągają i które same przez się są skierowane do celu; jak na przykład celem wojska jest odniesienie zwycięstwa, które żołnierze osiągają własnym czynem, walcząc, i ze względu na to potrzebni są w wojsku, wszyscy inni zaś, którzy mają wyznaczone inne obowiązki, na przykład pilnowania koni, przygotowania broni, potrzebni są ze względu na żołnierzy. Bóg jest ostatecznym celem wszechświata i tylko stworzenie obdarzone intelektem może Go osiągnąć samego w sobie, przez to, że Go poznaje i kocha. A zatem tylko natura obdarzona intelektem potrzebna jest sama przez się we wszechświecie, a wszystko inne potrzebne jest ze względu na nią.

W każdej całości główne części potrzebne są ze względu na siebie do utworzenia całości, inne zaś części do zachowania ich albo jakiegoś ich ulepszenia. Spośród wszystkich zaś części wszechświata najszlachetniejszymi są stworzenia obdarzone intelektem, gdyż zbliżają się najbardziej do podobieństwa Bożego. Natury obdarzone intelektem stwarza dla nich samych Opatrzność Boża, a inne ze względu na nie.

Jest jasne, że wszystkie części służą doskonałości całości, całość bowiem nie jest dla części, lecz części są dla całości. Natury obdarzone intelektem bliższe są całości niż jakakolwiek inna natura, każda bowiem substancja rozumna jest niejako wszystkim, jako że intelektem swym może objąć wszelki byt, każda zaś inna substancja posiada tylko częściowe uczestnictwo w bycie. Jest więc rzeczą słuszną, by Opatrzność Boża opiekowała się innymi stworzeniami ze względu na stworzenia rozumne. Według tego, jak dana rzecz działa w biegu otaczającego nas świata, tak zdolna jest działać z natury.

Bieg rzeczy jest taki, iż substancja obdarzona intelektem posługuje się dla siebie wszystkimi innymi stworzeniami, czy to dla udoskonalenia intelektu, gdyż ogląda w nich prawdę, czy dla realizowania swej sprawności i rozwijania

wiedzy (...). Jasne jest zatem, że Opatrzność Boża opiekuje się wszystkim ze względu na substancje obdarzone intelektem.

Co jest samo przez się, jest zawsze, czego zaś poszukujemy ze względu na coś drugiego, nie musimy zawsze poszukiwać, lecz zależnie od racji, dla której poszukujemy. Istnienie rzeczy wypłynęło zaś z woli Bożej. Tego więc, co zawsze istnieje w bytach, Bóg chce ze względu na nie samo, tego zaś, co nie istnieje zawsze, Bóg nie chce ze względu na nie samo, ale ze względu na coś innego. Substancje intelektualne najbliższe są tego, by zawsze istniały, dlatego że są niezniszczalne. Są one także niezmiennie, z wyjątkiem aktów wyboru. A zatem substancjami rozumnymi rządzi Bóg ze względu na nie same, a innymi stworzeniami ze względu na substancje rozumne.

Nie sprzeciwia się zaś temu, co wykazano powyższymi argumentami, że wszystkie części wszechświata są skierowane do doskonałości całości; są one bowiem skierowane do doskonałości całości w ten sposób, że jedna drugiej służy. I podobnie nie ma sprzeczności w tym, by natury nieobdarzone intelektem służyły naturom intelektualnym i służyły doskonałości wszechświata. Gdyby bowiem brakowało tego, co jest potrzebne dla doskonałości substancji intelektualnej, nie byłby wszechświat zupełny.

Przez to zaś, że mówimy, iż Opatrzność Boża kieruje substancjami intelektualnymi ze względu na nie same, nie chcemy powiedzieć, by one z kolei nie odnosiły się do Boga i doskonałości wszechświata. Tak więc dlatego mówimy, że Bóg nimi kieruje ze względu na nie same, a innymi ze względu na nie, że dobra, które otrzymują od Opatrzności Bożej, nie są im dane dla pożytku drugich; dobra zaś, które inne stworzenia otrzymują, z rozporządzenia Bożego są na użytek stworzeń obdarzonych intelektem⁶⁶.

⁶⁶ *S. contra Gent.*, III, 112.

Do tego obszernego wykładu można dodać jeszcze te uwagi:

Ludzie są niezniszczalni nie tylko co do wspólnego gatunku, lecz także co do właściwych im form, jakimi są rozum-

ne dusze, czego nie można powiedzieć o innych rzeczach zniszczalnych. Otóż jest jasne, że opatrność Boga ma na uwadze głównie byty, które trwają wiecznie; a co do przemijalnych bytów, to opatrność Boża troszczy się o nie w ten sposób, że je podporządkowuje rzeczom wiecznie trwającym. A więc opatrność Boga tak odnosi się do pojedynczych ludzi, jak odnosi się do poszczególnych rodzajów i gatunków zniszczalnych rzeczy⁶⁷.

⁶⁷ *S. theol.*, I, 113, 2.

Wróćmy do *Contra Gentiles*:

Bóg jedynie stworzenie rozumne kieruje do jego działania nie tylko w zakresie gatunku, lecz także odnośnie do tego, co jest odpowiednie dla danego konkretnego stworzenia. Stworzenie rozumne podlega zaś Opatrzności Bożej w ten sposób, że opatrność kieruje i rządzi nim nie tylko w zakresie jego gatunku (...), ale ze względu na nie samo (...). Gdy jakiemuś stworzeniu przysługuje działanie niezależne od skłonności gatunkowych, trzeba, by tym działaniem kierowała Opatrzność Boża, kierująca tym, co pochodzi od gatunku. Lecz w stworzeniu rozumnym widać wiele działań, dla których nie wystarcza skłonność pochodząca od gatunku; znakiem tego jest, że nie są one jednakowe we wszystkich, lecz różne w różnych stworzeniach rozumnych. Musi więc Bóg kierować stworzenie rozumne do jego działań nie tylko w zakresie gatunku, ale i odnośnie do pojedynczego osobnika (...).

Stworzenie rozumne (...) może powziąć pewne pojęcie o Opatrzności Bożej, tak że zdolne jest do rządzenia i opiekowania się innymi. Tego zaś nie ma u innych stworzeń, które biorą udział w opatrności tylko dlatego, że jej podlegają. Przez to zaś, że ktoś zdolny jest do opiekowania się innymi, może i własnymi czynami kierować i rządzić. A zatem stworzenie (...) rządzi bowiem własnymi czynami, a także rządzi innymi stworzeniami⁶⁸.

⁶⁸ *S. contra Gent.*, III, 113.

Oto już właściwe rozróżnienie pomiędzy całością substancjalną i całością przypadłościową:

Porządek całości uformowanej przez lud na sposób polityczny lub rodzinny posiada taką tylko jedność: całość nie jest po prostu i czysto jednolita. Dlatego też część tej całości może wykazywać się działaniem niebędącym działaniem całości: tak jak żołnierz, który pośród całej armii odznacza się działaniem niebędącym działaniem całej armii. Sama zaś całość odznacza się działaniem, które nie odpowiada ściśle działaniu jednej z części, ale całości: tak jak bitwa prowadzona przez całą armię⁶⁹.

⁶⁹ *Comm., Ethic.*, I, 1, 5.

Dziecko, które kogoś spoliczkowało i od razu mówi: „To nie ja, to moja ręka”, dobrze wie, że ucieka się do sofizmu. Ma świadomość, że jest całością substancjalną. Jego ręka nie prowadzi żadnej „operacji”, czyli żadnego autonomicznego czynu, który by jego samego nie angażował. Z drugiej strony jakaś całość społeczna, złożona z osób, z armii, z rodziny, z narodu, nie posiada jedności substancjalnej, ale tylko jedność wynikającą z celu ostatecznego:

Działanie ludzkie obraca się około pojedynczych spraw; ale te pojedyncze sprawy można odnieść do dobra wspólnego, przy czym nie chodzi o wspólnotę rodzaju lub gatunku, ale o wspólnotę, którą łączy wspólny cel; a więc chodzi o przyczynę celową, w tym znaczeniu, że dobro ogółu społeczeństwa zwie się celem wspólnym⁷⁰.

⁷⁰ *S. theol.*, I-II, 90, 2, ad 2.

Nazwy rzeczownikowe oznaczają coś na sposób jestestwa; nazwy zaś przymiotnikowe oznaczają coś na sposób przypadłości, która tkwi w podmiocie. Jestestwo zaś ma samo przez się zarówno bytowanie, jak i jedność lub wielość. *W świecie stworzeń nie zdarza się, by kilku osobników miało jedną formę, chyba że będziemy mówić o jedności ładu, np. o formie uporządkowanej wielości; ale i wtedy nazwy oznaczające taką formę orzekają o wielu w liczbie pojedynczej, o ile są to nazwy rzeczownikowe, nie zaś o ile są przymiotnikowe. Mówimy bowiem: „wielu ludzi tworzy zespół lub wojsko, lub naród”; natomiast wyrażamy się: „wielu ludzi jest zrzeszonych”⁷¹.*

⁷¹ Tamże, I, 39, 3.

Możliwa jest jedność w wielości (*unum ex multis*): Otóż po pierwsze, coś jednego powstaje z wielu rzeczy przez samo

tylko uporządkowanie, jak na przykład z wielu domów powstaje miasto, a z wielu żołnierzy wojsko. Po drugie, przez porządkowanie i ułożenie, jak na przykład z części domu połączonych w ściany powstaje dom. Lecz tymi dwoma sposobami nie da się z wielu utworzyć jednej natury. Rzeczy bowiem, których formą jest uporządkowanie lub ułożenie, nie są rzeczami naturalnymi, tak by ich jedność można było nazwać jednością natury⁷².

⁷² *S. contra Gent.*, IV, 35.

Człowiek nie jest zatem naturalną częścią państwa, tak jak ręka jest naturalną częścią ciała ludzkiego; ręka wystawiona jest na niebezpieczeństwo na rzecz ciała nierozmyślnie i bez autonomicznej woli; człowiek, przeciwnie, w sposób wolny i odpowiedzialny, i sam sobą kierując, naraża się dla państwa:

W sposób naturalny część naraża się dla zachowania całości: np. ręka bez zastanowienia wystawia się na cios dla ratowania całego ciała. A ponieważ rozum naśladuje naturę, dlatego takową skłonność spotykamy również i w cnotach obywatelskich. Cechą bowiem cnotliwego, dobrego obywatela jest narażać się na niebezpieczeństwo śmierci dla ratowania całej społeczności; i gdyby człowiek był naturalną częścią tego państwa, skłonność owa byłaby w nim naturalna⁷³.

⁷³ *S. theol.*, I, 60, 5.

⁷⁴ *De Regno*, I, 1.

Następnie trzeba dobrze rozumieć, co się ma na myśli, kiedy się mówi, że społeczność ludzka jest faktem naturalnym albo że człowiek w sposób naturalny jest społeczny. Oznacza to, że „człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie”⁷⁴, ale nie przeczy faktowi, iż „każdy człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi”⁷⁵. Ciało społeczne nie kieruje człowiekiem tak, jak ciało ludzkie kieruje dłonią: to człowiek ma za zadanie kierowanie samym sobą zgodnie ze swoją naturą.

Tłumaczenie za
dominikańskim Instytutem
Tomistycznym: http://www.it.dominikanie.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=24&Itemid=143&lang=pl.

⁷⁵ Tamże.

* * *

Przykład zastosowania zasady całości bez wzięcia pod uwagę tych rozróżnień:

Cały wszechświat jest czymś doskonalszym od swoich części, do których należy i ludzka natura. Zatem bardziej godziłoby się, gdyby Chrystus przyjął postać wszechświata zamiast ludzkiej natury.

Odpowiedź:

Doskonałość wszechświata nie jest doskonałością osoby czy jednostki stanowiącej konkretny podmiot czynności, lecz polega na jednolitym układzie, względnie uporządkowaniu części, z których wiele nie nadaje się do przyjęcia. Pozostaje więc w mocy wniosek, że do przyjęcia przez Boga nadawała się tylko natura ludzka⁷⁶.

⁷⁶ S. theol., III, 4, 1, ad 4.

Z filozoficznego punktu widzenia tak samo odpowiadam na totalitaryzm. Lecz jako że święty Tomasz, wedle mojej wiedzy, nie musiał refutować totalitaryzmu na poziomie nauki społecznej, rozróżnienie, tak dziś dla nas cenne na poziomie politycznym lub wręcz kosmo-biologicznym, czyni święty Tomasz, odpowiadając na zastrzeżenie dotyczące wyniesienia natury ludzkiej przez Chrystusa poprzez Wcielenie. Być może udałoby się nam wyciągnąć stąd kilka spostrzeżeń na temat historii idei i historii Kościoła.

Korzystając z tego samego filozoficznego rozróżnienia, sprawnie wyróżniamy „osobę moralną”, niebędącą osobą, od „osoby fizycznej”, którą jest osoba ludzka: „Osoba, substancja indywidualna o rozumnej naturze, może być określeniem społeczności cywilnej tylko metaforycznie, a nie analogicznie”⁷⁷. „Skoro osoba moralna nie jest ściśle substancją indywidualną, nie można w stosunku do niej zastosować definicji: *rationalis naturæ substantiæ individua*. Osoba moralna jest z zasady wspólna, tak jak osoba dowódcy jako dowódcy, lub osobą wspólną, jaką jest społeczność. Termin osoby, który widzimy w obu przypadkach – osoby fizycznej, osoby moralnej – nie jest ani jednoznaczny, ani analogiczny, ale ściśle dwuznaczny. Prawnik niezajmujący się formalnie naturami może włączyć je w rodzaj pseudokategorii: „podmiot prawny” (*sujet de droit*). Zaznaczmy przy okazji ważne rozróżnienie istniejące pomiędzy „podmiotem prawnym” a „podstawą prawną” (*fonde-*

⁷⁷ Ch. De Koninck, *De la primauté du bien commun*, Editions Fidès, Montréal 1943, s. 75.

ment du droit), które współcześni często mieszają. Prawo (*droit*) definiuje się prawem stanowionym (*loi*), a prawo stanowione dobrem wspólnym⁷⁸.

⁷⁸ Tamże, s. 182-183.

4. Rozróżnienie rodzajów

Dobro wspólne jako takie przewyższa dobro prywatne jako takie. Ale jakiegokolwiek dobro wspólne nie przewyższa z konieczności jakiegokolwiek dobra prywatnego. Prymat dobra wspólnego jest wiążący w obrębie jednakowego rodzaju. Dobro wspólne całego mrowiska nie jest wartościowsze niż dobro jednego tylko człowieka. Zauważmy tutaj jeszcze, że święty Tomasz nie znajdował się w konieczności stosowania tego rozróżnienia w stosunku do totalitaryzmu (czy to społecznego, czy kosmo-biologicznego), ale odnośnie do wątpliwości teologicznych.

Wątpliwość:

Dobro wspólne jest wyższego rzędu niż dobro prywatne. Otóż małżeństwo służy dobru społecznemu. Natomiast dziewictwo służy dobru jednostki. Wobec tego dziewictwo nie przewyższa miłości małżeńskiej.

Odpowiedź świętego Tomasza:

Dobro społeczeństwa jest wyższe niż dobro prywatne, ale tylko wtedy, gdy to dobro jest tego samego rodzaju. Może jednak dobro jednostki być wyższe rodzajowo niż dobro społeczeństwa; w ten sposób poświęcone Bogu dziewictwo jest czymś lepszym niż cielesna płodność⁷⁹.

⁷⁹ *S. theol.*, II-II, 152, 4, ad 3.

Inny przykład. Mówi się:

Usprawiedliwienie grzesznika zmierza do osobistego dobra jednego człowieka. Lecz dobro wszechświata większe jest niż dobro jednego tylko człowieka, o czym mówi Arystoteles. A więc stworzenie nieba i ziemi jest większym dziełem niż usprawiedliwienie grzesznika.

Odpowiedź:

Dobro wszechświata wtedy jest większe od cząstkowego dobra jednostki, gdy oba te dobra należą do tego samego rodzaju. Ale dobro łaski jednostki jest większe niż dobro naturalne całego wszechświata⁸⁰.

⁸⁰ Tamże, I-II, 113, 9, ad 2.

Oto natomiast coś, co przypomina, jeśli chcemy, problem totalitarny:

Ten sam jest powód zwalniania ze ślubu, gdy stanowi przeszkodę większego dobra. Otóż ślub powściągliwości, nawet uroczysty, może stanowić przeszkodę większego dobra, gdyż „dobro wspólne jest bardziej boskie niż dobro jednostki”, jak mówi Arystoteles. Otóż powściągliwość może być przeszkodą dla dobra całej wspólnoty, np. gdy przez małżeństwo dwojga osób, które ślubowały powściągliwość, można uratować pokój ojczyzny.

Odpowiedź świętego Tomasza:

Niebezpieczeństwom w sprawach ludzkich trzeba zapobiec przez sprawy ludzkie, a nie przez obrócenie rzeczy Bożych na użytek ludzki. Zakonnicy zaś po profesji zakonnej umarli dla świata, żyją w Bogu. Nie należy więc odwoływać ich do życia ludzi świeckich z jakiegokolwiek bądź powodu⁸¹.

⁸¹ Tamże, II-II, 88, 11, ad 1.

IV Na czym polega dobro wspólne

Każde zastosowanie zasady całości (oraz jej odpowiednika odnośnie do prymatu dobra wspólnego) musi brać pod uwagę rozróżnienia, jakie zostały naświetlone. Jak to przed chwilą wykazano, zasada tych rozróżnień znajduje się u świętego Tomasza, a nauka Piusa XII jest ich normalną kontynuacją.

Kiedy Pius XII zauważa, że dobro wspólne „wymaga i uzasadnia dalsze poszukiwania”, chodzi tu, jak sądzę, nie o zasadę pojęć i rzeczy – o zasadę dobra wspólnego jako dobra będącego wspólnym dla wielu – ale o analizę różnych całości i różnych dóbr

wspólnych, w obrębie których istnienie ludzkie jest bardziej lub mniej zaangażowane.

Jest dobro wspólne doczesne, duchowe, wewnętrzne lub zewnętrzne, odpowiednio do wielości różnych całości usytuowanych na innych poziomach: rodzina, gmina, parafia, Kościół lokalny (albo diecezja); przedsiębiorstwo, zawód, zawody w ogóle; ekonomia państwa; życie narodu; ojczyzna, państwo, Kościół narodowy; rodzina narodów, razem ze wspólnotą państw, organiczną lub nieorganiczną⁸²; Kościół powszechny. Jeszcze inne to: zakon; szkoła; uniwersytet; akademia; szpital; zdrowie publiczne kraju i tak dalej.

Gdy była mowa o „dobru wspólnym”, chodziło przede wszystkim o *doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej*, pod względem *obowiązków jednostki* w stosunku do tego dobra wspólnego i w stosunku do władzy publicznej, która ma nad nim pieczę. O „dobru wspólnym, najwyższym celu, który daje początek społeczeństwu ludzkiemu”, mówi Leon XIII⁸³: „Dobro wspólne społeczeństwa przewyższa wszelkie inne sprawy; gdyż jest zasadą twórczą, jest elementem zachowawczym ludzkiej społeczności; wynika stąd, że każdy prawdziwy obywatel winien go pragnąć i za wszelką cenę je współtworzyć”⁸⁴. Obowiązek ten nie obala jednak obowiązku jeszcze bardziej doniosłego:

Jeżeli prawo naturalne zobowiązuje nas kochać szczególną miłością społeczeństwo, w którym się urodziliśmy i wychowaliśmy, i to tak, że każdy prawy obywatel musi być gotów ojczyzny swej nie tylko bronić, ale nawet, gdy potrzeba, radośnie śmierć za nią ponieść, o ileż więcej muszą chrześcijanie żywić podobne uczucia względem Kościoła (...). Jeżeli więc kochać należy naszą ziemską ojczyznę, która nam śmiertelne życie dała, to winniśmy oczywiście o wiele większą miłość Kościołowi, któremu zawdzięczamy życie, niemające końca: albowiem słuszne jest, abyśmy wyższym duchowym dobrom dawali pierwszeństwo przed dobrami ciała i aby nam nasze obowiązki względem Boga więcej na sercu leżały aniżeli obowiązki względem ludzi. Zresztą nie powinniśmy zapominać, że nadprzyrodzona miłość do Kościoła i przyrodzona miłość do oj-

⁸² „Wspólnota państw jest nieorganiczna, kiedy państwa uznają wyłącznie wspólne zobowiązania negatywne. Jest organiczna, kiedy państwa te narzucają sobie obowiązek stowarzyszenia się w celu permanentnej współpracy, żeby osiągnąć poziom cywilizacyjny niedostępny dla każdego z osobna” (Marcel Clément).

⁸³ Enc. *Au milieu des sollicitudes*, 16 lutego 1892.

⁸⁴ Enc. *Notre consolation*, 3 maja 1892.

⁸⁵ Enc. *Sapientiae christianae*, 10 stycznia 1890.

czyżny w gruncie rzeczy są siostrami bliźniaczymi, i obie mają jednego i tego samego ojca, tj. Boga samego, a zatem przeciwieństw pomiędzy obiema być też nie może⁸⁵.

Niemniej jednak Leon XIII naszkicował, jeśli wolno tak powiedzieć, odwrócone zastosowanie zasady całości; relacja części do całości oznacza również obowiązki części w stosunku do całości, lecz również obowiązki całości w stosunku do części:

⁸⁶ Enc. *Rerum novarum*, 16 maja 1891.

Święty Tomasz pisze: *Tak jak część i całość są tym samym w pewnym stopniu, tak to, co należy do całości, w pewnym stopniu należy i do części* (*S. theol.* II-II, 61, 1, ad. 2). Dlatego spośród licznych i ciężkich obowiązków rządu na rzecz dobra wspólnego pierwszym jest ten, ażeby opieką otaczał wszystkie na równi klasy, przestrzegając ściśle przepisów sprawiedliwości, zwanej „dystrybucyjną”⁸⁶.

Cytowane ze świętego Tomasza zdanie pochodzi z *Zagadnienia*, w którym Tomasz ustala rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwością komutatywną a sprawiedliwością dystrybucyjną: ta ostatnia polega na uczestnictwie jednostek będących członkami danej wspólnoty w dobru wspólnym tej wspólnoty. Tradycyjne nauczanie mniej naciskało na aspekt „dystrybucyjny” zasady całości, i to jest jasne. Pierwszy upadek człowieka polega na ODMOWIE BYCIA CZĘŚCIĄ CAŁOŚCI: to jest *non serviam*. Bunt przeciw Bogu i przeciw planowi Bożemu jest indywidualny, jest buntem części przeciwko całości. Następnie bunt ten organizuje się kolektywnie, tworząc fałszywe całości, tyraniczne i alienacyjne – fałszywe całości polityczno-ekonomiczne lub kosmo-biologiczne. Na tym drugim etapie trzeba by położyć akcent na prawa osoby. Ma się rozumieć, nie chodzi o to, żeby totalitaryzm polityczno-ekonomiczny lub kosmo-biologiczny po prostu zastąpić sprowadzeniem osoby do stanu indywidualnego buntu: chodzi o ukierunkowanie osoby na jej prawdziwe przyporządkowanie do prawdziwych całości.

Przed pojawieniem się nowożytnych totalitaryzmów, tradycyjne nauczanie kładło więc główny nacisk bardziej na prymat dobra wspólnego niż na ustalenie, *na czym polega* doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej. Lub przynajmniej zadowalano

się ogólnymi formułami: „Do zachowania zaś dobra wspólnego wystarczy, gdy inni stać będą na takim przynajmniej poziomie cnoty, że będą posłuszni rozkazom władzy naczelnej”⁸⁷; „Rządzący państwem dąży przez swe postępowanie do pokoju, który polega na właściwej zgodzie obywateli”⁸⁸. Lub jeszcze: „Dobro i ocalenie społeczności polega na tym, aby zachować jej jedność, którą nazywamy pokojem. Jeśli zabraknie pokoju, przepadają korzyści życia społecznego, owszem, społeczność skłócona – sama dla siebie staje się ciężarem”⁸⁹.

⁸⁷ *S. theol.*, I-II, 92, 1, ad 3.

⁸⁸ *S. contra Gent.*, III, 146.

⁸⁹ *De Regno*, I, 2.

Wewnętrzne doczesne dobro wspólne wspólnoty politycznej: „Celem ostatecznym społeczności jest żyć według cnoty. Po to przecież ludzie tworzą wspólnoty, aby razem żyć dobrze, czego nie mógłby osiągnąć każdy w pojedynkę. Otóż dobre jest życie według cnoty, zatem cel ludzkiej wspólnoty stanowi życie cnotliwe”⁹⁰.

⁹⁰ Tamże, II, 3.

Dobro wspólne zewnętrzne wspólnoty politycznej: „Jeśli człowiek żyje według cnoty, zwraca się ku celowi ostatecznemu, który polega na nasyceniu się Bogiem. Otóż cel ludzkiej społeczności powinien być ten sam, co cel jednego człowieka. Zatem celem ostatecznym społeczności nie jest życie według cnoty, ale osiągnięcie – dzięki cnotliwemu życiu – radowania się Bogiem”⁹¹.

⁹¹ Tamże.

Główne elementy wewnętrznego doczesnego dobra wspólnego wspólnoty politycznej: „Ku dobru społeczności są zwrócone jako ku swemu celowi wszelkie dobra szczegółowe, o jakie ludzie zabiegają, a więc bogactwa, zyski, zdrowie, wymowa czy wykształcenie (...). Władza doczesna winna zwracać swój szczególny wysiłek ku temu, aby poddana mu społeczność dobrze żyła. Wysiłek ten obejmuje trzy [rzeczy]: po pierwsze, aby w poddanej społeczności ustanowić dobre życie, po wtóre, aby je zachować, po trzecie, aby zachowywane zmieniać na coraz lepsze. Otóż do dobrego życia pojedynczego człowieka potrzebne są dwie [rzeczy]: pierwsza podstawowa, a jest nią działanie według cnoty (cnota bowiem jest tym, dzięki czemu ktoś dobrze żyje), i druga wtórna i jakby nadrzędna, mianowicie dostateczna ilość dóbr cielesnych, które są niezbędne do działania cnotliwego. Wszakże samą jedność człowieka sprawia natura, natomiast jedność społeczeństwa, którą nazywamy pokojem, powinna być przedmiotem zabiegów władcy. Zatem aby ustanowić dobre życie w społeczności, potrzebne są trzy [rzeczy]. Po pierwsze, aby w społeczności ustanowić jedność

pokoju; po wtóre, aby społeczność zjednoczona węzłem pokoju zwróciła się ku czynieniu dobra: podobnie jak człowiek nie może czynić dobra, jeśli nie ma w nim uprzedniej jedności poszczególnych części, tak samo ludzka społeczność trafia na przeszkody w dobrym działaniu, dopóki brak jej jedności pokoju i sama siebie zwalcza; po trzecie, potrzebny jej jest do dobrego życia dostatek, o co winien się troszczyć władca”⁹².

⁹² Tamże, 4.

Te przytoczone cytaty mogą się jawić jako zwykłe ogólniki. Ogólniki cenne, imperatywne, ale które proszą się i inspirują do bardziej szczegółowej analizy.

* * *

Leon XIII pisał również:

Natura nie ustanowiła społeczeństwa po to, by stała się sama w sobie celem dla człowieka, ale po to, by człowiek znalazł w społeczeństwie i poprzez nie odpowiednie środki do osiągnięcia doskonałości⁹³.

⁹³ Enc. *Sapientiae christianae*.

Z Piusem XI Magisterium starało się ściślej określić, na czym polega doczesne dobro wspólne:

Dobro wspólne w porządku doczesnym polega na pokoju i bezpieczeństwie, którym rodziny i pojedynczy obywatele cieszą się w używaniu praw swoich, a zarazem w jak największym możliwym do osiągnięcia w tym życiu dobrobycie duchowym i materialnym przez połączony i zharmonizowany wysiłek wszystkich⁹⁴.

⁹⁴ Pius XI, Enc. *Divini illius Magistri*, 31 grudnia 1929.

Taka wykładnia leży w kontynuacji stwierdzenia, że „pokój polega na uporządkowanej zgodzie wszystkich obywateli”, ale zmierza już do większego doprecyzowania treści.

W tym samym duchu:

Ostatecznie określamy i poznajemy dobro wspólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki ogólne, jak i cel społeczności, który również określamy jest przez naturę⁹⁵.

⁹⁵ Pius, XI, Enc. *Mit brennender Sorge*, 14 marca 1937.

Z Piusem XII sformułowania nabierają jeszcze większej precyzjności:

Ochrona nietykalności sfery praw osoby ludzkiej i ułatwienie ludziom wypełniania ich obowiązków powinny być podstawową rolą wszelkiej władzy publicznej. Czy nie na tym polega autentyczny sens dobra wspólnego, które państwo powinno wspierać?⁹⁶

Wszelka działalność polityczna państwa podporządkowana jest trwałej realizacji dobra wspólnego, czyli zewnętrznym warunkom niezbędnym dla całości obywateli do rozwoju ich zdolności, ich funkcji oraz ich życia materialnego, osobistego i religijnego⁹⁷.

Porządek moralny wymaga, by warunki dobra wspólnego, czyli życia godnego, bezpiecznego i pokojowego wszystkich klas ludu, były podtrzymywane jako stała norma⁹⁸. Dobro wspólne, czyli ustanowienie warunków publicznych jako normalnych i stabilnych w ten sposób, żeby tak pojedynczym osobom, jak rodzinom nie było trudne prowadzenie życia godnego, bezpiecznego, szczęśliwego według prawa Bożego: dobro wspólne jest celem i regułą państwa oraz jego organów⁹⁹.

⁹⁶ Pius XII, Orędzie z 1 czerwca 1941.

⁹⁷ Pius XII, Orędzie Wigilijne z 1942.

⁹⁸ Pius XII, Alokucja do Akcji Katolickiej, 29 kwietnia 1945.

⁹⁹ Pius XII, Alokucja do patrycjatu rzymskiego, 8 stycznia 1947.

Dochodzimy tu, przynajmniej z pozoru i dosłownie, do jakiegoś kompletnego odwrócenia.

Na początku jednostka jest dla wspólnoty, tak jak część jest dla całości. Następnie stwierdza się, że celowość ta nie jest ani ostateczna, ani integralna: podporządkowanie części indywidualnej względem całości społecznej ma granice. Następnie dochodzi się do stwierdzenia, że „społeczeństwo jest dla osoby”, czyli wydawałoby się – całość dla części. Zastosowanie zasady całości wydaje się zatem już nie jako precyzyjne lub ograniczone, ale całkowicie zawieszone.

Przyjrzyjmy się temu.

V Społeczeństwo jest dla człowieka

To sformułowanie z encykliki *Divini Redemptoris* jest być może najbardziej znane:

Civitas homini, non homo civitati existit: społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa.

Nie brakuje również innych podobnych stwierdzeń Magisterium: „Człowiek w swoim osobistym bytowaniu nie jest ostatecznie podporządkowany pożytkowi społecznemu, ale – przeciwnie – to wspólnota jest dla człowieka”¹⁰⁰. „...Popada się w błąd, sądząc, że właściwym celem człowieka na ziemi jest społeczeństwo, że społeczeństwo jest dla siebie swoim własnym celem, że na człowieka nie czeka żadne inne życie niż to, które kończy się tutaj”¹⁰¹. „Bez wątplenia człowiek jest ze swojej natury przeznaczony do życia w społeczeństwie, ale jak uczy tego choćby sam rozum, społeczeństwo jest stworzone dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa”¹⁰². „Każda społeczność ludzka, o ile zważymy ostateczny cel jej korzyści, skierowana jest ku postępowi całości i poszczególnych członków; ponieważ z osób się składa”¹⁰³. To samo mówił cytowany już Leon XIII: „Natura nie ustanowiła społeczeństwa po to, by było dla człowieka celem samym w sobie, ale po to, by człowiek znalazł w nim i przez nie odpowiednie warunki do doskonalenia się”¹⁰⁴.

Przytoczmy jeszcze w tym kontekście fragment z *Divini Redemptoris*, punkt 29:

Równocześnie jednak Bóg przeznaczył człowieka do życia zbiorowego, jak domaga się tego istotnie natura człowieka. W planach Stwórcy społeczeństwo jest naturalną pomocą, którą człowiek może i powinien wykorzystać do osiągnięcia swego celu, ponieważ to społeczeństwo istnieje dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa. Nie w tym jednak znaczeniu, jakie mu nadaje indywidualistyczny liberalizm, podporządkowując społeczeństwo egoistycznym korzyściom jednostki, ale w tym sensie, że dzięki organicznemu zespoleniu ze społeczeństwem wzajemna współpraca wszystkich umożliwia urzeczywistnienie prawdziwej pomyślności na ziemi. To znaczy, że dopiero w społeczeństwie rozwijają się wszechstronnie wszystkie wrodzone zdolności człowieka, zarówno indywidualne, jak i społeczne, które przewyższają nieraz

¹⁰⁰ Pius XII, Przemówienie z 14 września 1952.

¹⁰¹ Pius XII, Orędzie z 1 czerwca 1941.

¹⁰² Pius XII, Przemówienie z 12 listopada 1944.

¹⁰³ Pius XII, Enc. *Mystici Corporis*.

¹⁰⁴ Leon XIII, Enc. *Sapientiae christianae*.

potrzeby danej chwili, odbijają jednak w społeczeństwie doskonałość Boga, co nie mogłoby się zdarzyć, gdyby człowiek pozostał odosobniony. Ten ostatni cel społeczeństwa istnieje w gruncie rzeczy tylko ze względu na człowieka, aby przezeń poznano ów odblask doskonałości Bożej i oddano Stwórcy należny Mu hołd i chwałę. Wszak rozumem i wolną wolą obdarzony jest tylko człowiek, tylko osoba ludzka, a nie społeczeństwo.

* * *

Ale jak zauważa Charles De Koninck, powiedzieć, że *społeczeństwo jest dla człowieka*, wcale znaczy powiedzieć, iż dobro *wspólne* społeczeństwa jest dla *prywatnego* dobra człowieka:

Społeczeństwo istnieje dla człowieka. To należy rozumieć na dwa sposoby. *Po pierwsze*, społeczeństwo, kiedy rozpatrujemy je jako organizację mającą za cel dobro wspólne, musi być całkowicie poddane temu dobru, jako że jest ono wspólne. Rozpatrywane w tym aspekcie społeczeństwo nie ma innej racji bytu, jak tylko dobro wspólne. Otóż samo dobro wspólne istnieje dla członków społeczeństwa; nie dla dobra prywatnego jako takiego; istnieje dla członków w charakterze czegoś wspólnego. I jako że chodzi o dobro wspólne dla natur rozumnych, to musi ono postrzegać natury rozumne właśnie jako natury rozumne. Społeczeństwo nie jest, lub nie może być, czymś „dla siebie” (*pour soi*), skoncentrowanym i zamkniętym w sobie, czymś poszczególnym przeciwko innemu poszczególnemu: jego dobro musi być tożsame z dobrem jego członków. Gdyby dobro wspólne było dobrem społeczeństwa w takiej mierze, w jakiej to ostatnie, w aspekcie przypadłościowym, jest w jakiś sposób jednostkowe, to byłoby ono (dobro wspólne) jakimś dobrem poszczególnym i właściwie nie dotyczącym członków społeczeństwa. Trzeba by wtedy wręcz przyznać tej w ten sposób odebranej od swoich członków organizacji jakąś inteligencję i wolę. Społeczeństwo stałoby się wtedy jak bezimienny tyran podporządkowujący sobie człowieka. Człowiek

istniałby dla społeczeństwa. Dobro nie byłoby ani dobrem wspólnym, ani dobrem natur rozumnych. Człowiek zostałby podporządkowany jakiemuś obcemu dobru. *Po drugie*, społeczeństwo, tak jak dobro wspólne społeczeństwa, istnieje dla człowieka w takim wymiarze, w jakim człowiek rozumie formalnie to, co podporządkowuje go jakimś nadrzędnym dobrom wspólnym, formalnie, czyli odnośnie do rzeczy, które są w człowieku nadrzędne w stosunku do tego, co podporządkowuje go dobru wspólnemu społeczeństwa. Tożsamość zaś podmiotu tych różnych rzeczy formalnych może wprowadzać zamieszanie. Dobro prywatne i dobro wspólne są razem dobrami człowieka. Niemniej wszelkie dobro człowieka nie jest dobrem człowieka jako tylko człowieka. Dobro człowieka jako tylko człowieka, w sensie, jaki nadaje mu święty Tomasz (*Q. D. de Virt.*, 10, ad 4, i *Comm. In III Ethic.*, 14, 537-538), nie jest niczym innym jak dobrem, które mu przysługuje jako jednostce. Dobro wspólne nigdy nie może być podporządkowane temuż człowiekowi jako tylko człowiekowi. Formalność „człowiek jako tylko człowiek” nie może być tożsama formalnie z „obywatelem”, tak jak nie może być podporządkowana „człowiekowi” jako podmiotowi. W związku z tym mówimy o dobru wspólnym podporządkowanym człowiekowi tylko wtedy, kiedy pozwala na to formalność, która postrzega jakieś dobro wspólne jako nadrzędne. Tylko najdoskonalwsze dobro wspólne nie może być podporządkowane człowiekowi¹⁰⁵.

¹⁰⁵ *De la primauté du bien commun*, s. 68-70.

Społeczeństwo istnieje dla człowieka nie w charakterze „całości”, która istniałaby „dla” jednego ze swoich członków: byłoby to zaprzeczenie zasady całości. Społeczeństwo istnieje dla człowieka w takim sensie, w jakim człowiek *jest* CZĘŚCIĄ JAKIEJŚ INNEJ CAŁOŚCI, całości nadrzędnej wobec całości społecznej.

Społeczeństwo *dla* człowieka byłoby przekroczeniem zasady całości, gdyby człowiek był *tylko* częścią społeczeństwa: gdyby był podporządkowany społeczeństwu według całości jego samego i wszystkiego, co jest jego. Zaprzecza temu święty To-

masz¹⁰⁶. Człowiek jest podporządkowany Bogu, czyli całości nadrzędnej względem całości społecznej, całości, którą święty Tomasz nazywa: „*Ecclesia, quæ in fidelium collectione consistit*: Kościół, czyli zgromadzenie wiernych”¹⁰⁷, lub jeszcze Królestwem Bożym, które jest „*ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur*: porządek społeczności tych, którzy cieszą się wizją uszczęśliwiającą”¹⁰⁸. Bóg jest *ipse supremum et commune bonum totius universi*, najwyższym dobrem całego wszechświata¹⁰⁹, celem życia ludzkiego i społecznego: *Finis humanæ vitæ et societatis est Deus*¹¹⁰.

* * *

Można by przeciwko temu powiedzieć, że wizja uszczęśliwiająca nie byłaby mniejsza, gdyby tylko jeden człowiek miał się nią cieszyć; że jest, zważywszy na duszę ludzką, aktem osobistym i pojedynczym; że jest najsekretniejszą, boską samotnością z Bogiem. A zatem – że to nie *dobro wspólne*, ale pojedyncza i indywidualna osoba jest zdolna do tak wielkiej rzeczy, która jako taka i przez to właśnie, że jako taka, jest nadrzędna względem dobra wspólnego społeczeństwa. Oto jak wyraża się Maritain¹¹¹:

Szczęśliwość, która formalnie polega na wizji, wiąże się dla świętego Tomasza z intelektem spekulatywnym, nie zaś z intelektem praktycznym. Przedmiotem tego ostatniego jest dobro praktyczne, dobro do spełnienia, które

¹⁰⁶ *S. theol.*, I-II, 21, 4, ad 3: *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua (...). Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.* Jak pokazuje kontekst i przedmiot Zagadnienia (czyli ustalenie, że wszystkie czyny ludzkie są zasługami lub przewinieniami przed Bogiem), świętemu Tomaszowi w żadnym wypadku nie chodzi o głoszenie lub sugerowanie, że wspólnota polityczna miałaby być podporządkowana pojedynczej osobie jako takiej. Zob. komentarz Charles’a De Konincka: „Świętemu Tomaszowi chodzi jedynie o to, że

człowiek nie jest podporządkowany wyłącznie wspólnocie politycznej. Nie jest, według całości jego samego, częścią wspólnoty politycznej, skoro dobro wspólne tej wspólnoty jest tylko podrzędnym dobrem wspólnym. Człowiek podporządkowany jest tej wspólnocie tylko jako obywatel. Pomimo iż człowiek, jednostka, członek rodziny, obywatel cywilny, obywatel niebieski itd. są tymi samymi podmiotami, to różnią się formalnie (...). Nie tylko formalności te są odrębne, ale jedne drugim są podporządkowane według samego porządku dóbr. To porządek dóbr, pierwszych i ostatecznych przyczyn, a nie człowiek jako tylko człowiek, jest zasadą porządku różnych aspektów formalnych tego samego podmiotu (...). Człowiek nie może podporządkować się tylko dobru wspólnoty politycznej; musi podporządkować się dobru całości całkowicie uniwersalnej, której każde dobro wspólne podrzędne powinno być ściśle podporządkowane. Dobro wspólne wspólnoty politycznej musi być ściśle podporządkowane Bogu, tak przez obywatela-głowę, jak przez obywatela-członka, każdy na swój sposób. Takie dobro wspólne samo w sobie wymaga tego rodzaju porządku” (Ch. De Koninck, *De la primauté du bien commun*, s. 66-67).

¹⁰⁷ *S. contra Gent.*, IV, 78. ¹⁰⁸ Tamże, 50. ¹⁰⁹ *S. theol.*, III, 46, 2, ad 3. ¹¹⁰ Tamże, I-II, 100, 6.

¹¹¹ J. Maritain, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, s. 19-20.

– niezależnie od tego, jakie byłoby wzniosłe – jest podrzędne względem poznawania prawdy i samego trwałego Dobra. To dlatego podobieństwo do Boga jest mniejsze w intelekcie praktycznym niż w intelekcie spekulatywnym. „Podobieństwo umysłu praktycznego do Boga to tylko podobieństwo stosunku: umysł praktyczny tak się ma do swego przedmiotu (który zna i który formuje w bycie), jak Bóg do swego (twórczego). Natomiast upodobnienie umysłu spekulatywnego do Boga polega na zjednoczeniu (intencjonalnym), względnie przeobrażeniu człowieka, które jest upodobnieniem o wiele doskonalszym, *quæ est multa major assimilatio* (*S. theol.*, I-II, 3, 5, ad 1). Otóż to o wiele doskonalsze upodobnienie do Boga, właściwe intelektowi spekulatywnemu, dokonuje się poprzez akt osobowy i prywatny w intelekcie każdego człowieka.

Dobro zaś i cel intelektu spekulatywnego same w sobie przewyższają dobro i cel intelektu praktycznego, a zatem przewyższają wszelkie stworzone dobro wspólne, niezależnie od tego, jakie byłoby wzniosłe, ponieważ najwyższym przedmiotem intelektu praktycznego jest dobro wspólne, które należy osiągnąć (*S. theol.*, II-II, 47, 2 i 11). Jak pisze święty Tomasz, „dzięki intelektowi praktycznemu ktoś prowadzi siebie i innych do celu, jak się to ma w przypadku tego, kto kieruje wieloma ludźmi. Przez kontemplację zaś człowiek sam zmierza ku celowi kontemplacji. Cel intelektu spekulatywnego tak przewyższa dobro intelektu praktycznego, jak osobiste osiągnięcie tego celu, *singularis assecutio ejus*, przekracza wspólne spełnienie dobra intelektu praktycznego, *excedit communem assecutionem boni intellectus practici*. Dlatego też najdoskonalsza szczęśliwość należy do intelektu spekulatywnego” (3 *Sent.*, d. 35, 1, 4, sol. 3 ad 2; 4 *Sent.*, 1, 1, sol. 3 ad 1).

Zauważmy jednak, że powyższy tekst z *Komentarza do Sentencji* nie wydaje się poprawnie przytoczony. Fragment tylko częściowo przetłumaczony przez Maritaina odpowiada na następującą wątpliwość (4 *Sent.*, 49, 1, 1, 3, wątpliwość 1):

Wydaje się, że szczęśliwość polega raczej na działaniu intelektu praktycznego niż na działaniu intelektu spekulatywnego. Im bardziej jakieś dobro jest wspólne, tym bardziej jest boskie, jak widać to u Arystotelesa. Otóż dobro intelektu spekulatywnego jest właściwe tylko temu, kto kontempluje, podczas gdy dobro intelektu praktycznego może być wspólne dla wielu.

Święty Tomasz odpowiada – ode mnie są podkreślenia tego, na co Maritain wydaje się nie zwracać uwagi (4 *Sent.*, 49, 1, 1, 3, ad 1):

Dobro, z którym łączy się intelekt spekulatywny drogą poznania, JEST BARDZIEJ DOBREM WSPÓLNYM (*bonum... est communius bono cui...*) niż dobro, które osiąga intelekt praktyczny. A to z tego względu, że intelekt spekulatywny jest bardziej oddzielony od poszczególnych rzeczy niż intelekt praktyczny, albowiem poznanie intelektu praktycznego znajduje swoje wypełnienie w działaniu, które realizuje się w rzeczach częściowych. W postawionym problemie (wątpliwość 1) to jest natomiast słuszne: osiągnięcie celu, do jakiego dochodzi intelekt spekulatywny, jest właściwe temu, kto go osiąga, podczas gdy osiągnięcie celu, do którego zmierza intelekt praktyczny, może być zarazem prywatne i wspólne, jako że poprzez intelekt praktyczny prowadzi się do celu i siebie, i innych, tak jak to widać w przypadku tego, kto przewodzi jakiejś społeczności. Ale przez samą kontemplację człowiek zmierza sam do celu swojej kontemplacji. Sam cel intelektu spekulatywnego przewyższa dobro intelektu praktycznego w takim samym wymiarze, w jakim prywatne osiągnięcie celu przekracza wspólne osiągnięcie dobra intelektu praktycznego. Dlatego też najdoskonalsza szczęśliwość wiąże się z intelektem spekulatywnym.

Odpowiedź jest zrozumiała w odniesieniu do postawionego problemu. Przytoczona wątpliwość zakłada, że dobro wspólne jest nadrzędne względem dobra prywatnego i że wobec tego dobro wspólne intelektu praktycznego jest nadrzędne względem

dobry prywatny intelekt spekulatywny. W konsekwencji najdoskonalsze uszczęśliwienie wydaje się należeć do intelektu praktycznego.

Święty Tomasz *nie odpowiada*, że osiągnięte samotnie pojedyncze dobro intelektu spekulatywnego jest nadrzędne względem dobra wspólnego intelektu praktycznego.

Tomasz odpowiada przede wszystkim, że dobro osiągnięte przez intelekt spekulatywny jest większym dobrem wspólnym niż to osiągnięte przez intelekt praktyczny. Święty Tomasz uznaje, że to dobro wspólne osiągnięte jest pojedynczo czy też samotnie: ale *to*, co jest osiągnięte, *pomimo* że samotnie, jest dobrem nadrzędnym. To na naturze nadrzędnie wspólnej osiągniętego dobra, a nie na jakiejś wyższości samotnej drogi, poprzez którą to dobro osiągnięto, polega wyższość kontemplacji nad działaniem. To, że proces kontemplacji jest procesem samotnym, w przypadku dobra cząstkowego nie zmienia nic w dobru wspólnym osiągniętym przez ten proces. Analogicznie żołnierz oddający życie za ojczyznę nie poświęca się mniej dobru wspólnemu tylko dlatego, że jego ofiara jest akurat aktem pojedynczym i odrębnym.

Gdyby jeszcze pozostawały jakieś wątpliwości, należałoby się odwołać do ośmiu powodów, zaczerpniętych z Arystotelesa i z Pisma Świętego, dla których święty Tomasz daje życiu kontemplatywnemu pierwszeństwo nad życiem aktywnym¹¹². Nigdzie nie sugeruje on rzekomej wyższości aktu pojedynczego jako takiego.

¹¹² *S. theol.*, II-II, 182, 1.

* * *

W pewnym sensie pochodny i równoległy zarzut odmawia uznania hierarchii różnych całości i dóbr wspólnych, w jakie zaangażowane jest istnienie ludzkie:

To, co tomizmowi najbardziej leży na sercu, jego najistotniejsze przesłanie, to zapewnienie, że żadna przeszkoda nie zrywa osobowego kontaktu wszystkich stworzeń rozumnych z Bogiem, oraz zagwarantowanie ich osobowego podporządkowania się Bogu. Reszta – cały wszechświat i wszelkie instytucje społeczne – musi ostatecznie służyć temu celowi; wszystkie rzeczy muszą dostarczać pokarmu, wzmacniać i ochraniać rozmowę duszy, każdej duszy, z Bo-

giem. Stawianie wszechświata pomiędzy Bogiem a człowiekiem jest typowo greckie i pogańskie¹¹³.

¹¹³ Cytowane przez
Maritaina, dz. cyt.,
s. 11 i 12.

Ale dlaczego rozważania o wszechświecie, o jego porządku, o jego celu należałoby uznać za coś, co stoi pomiędzy Bogiem i stworzeniem rozumnym; jak zasłona, czyli jak przeszkoda? Uznanie spójności porządku naturalnego nie jest mentalną postawą, która sama przez się uniemożliwia odprawianie codziennej modlitwy ani dążenie do „modlitwy nieustannej”, która jest osobistą rozmową duszy z Bogiem.

Jest niewątpliwie „typowo greckim” dostrzeżenie rozumem porządku świata, jego celowości, jego spójności oraz spójności prawa naturalnego. Stwierdzenie, że wszechświat, w którym żyjemy, to królestwo marnych cieni, jest znakomitą i bardzo wymowną metaforą w języku duchowości, ale jako definicja ontologiczna jest bardzo nie trafne. Porównanie do pogaństwa i jego idolatrii – zawsze bardziej lub mniej wmieszanych w myśl grecką – nie ma tutaj filozoficznego uzasadnienia: remedium na ubóstwienie natury nie leży w negacji natury; gdyż zanegowanie natury subtelnie prowadzi do ubóstwienia osoby. Barbarzyńca to ten, kto nie poznał spójności porządku naturalnego: są barbarzyńcy pogańscy i są barbarzyńcy chrześcijańscy.

Porządek naturalny nie został unicestwiony ani przez wizję chrześcijańską, ani przez osobistą rozmowę duszy z Bogiem. Łaska zachęca nie do odrzucenia lub zignorowania porządku naturalnego, ale do odbudowania jego integralności naruszonej przez grzech. Systematyczna animozja w stosunku do tego, co jest „typowo greckie”, nie jest dobrą doradczynią w filozofii naturalnej; gdyż to, co myśl grecka dała „typowego” światu, to nie jej etniczna specyfika, lecz przeciwnie – pojęcie uniwersalności; spójnej i stabilnej uniwersalności rozumu i prawa naturalnego.

Porządek naturalny jest zresztą jedyną przestrzenią, jedyną podstawą dobrego spotkania z niewierzącymi, a Pius XII docenił tego wartość:

Porządek i Boża harmonia w świecie muszą być głównym punktem oparcia działania nie tylko chrześcijan, ale

¹¹⁴ Pius XII, Orędzie
bożonarodzeniowe, 1957.
Całe orędzie poświęcone
jest temu tematowi.

i wszystkich ludzi dobrej woli w pracy dla dobra wspólnego; ich zachowanie i rozwój muszą być najwyższym prawem przyświecającym wielkim spotkaniom ludzkim¹¹⁴.

Celowości pośrednie są właśnie *pośredniczkami*, a nie przeszkodami do usunięcia. Nie należy ani na nich poprzestawać, ani ich ignorować; należy je odnieść do Boga. Jak można wiedzieć, czy „osobista rozmowa” duszy z Bogiem nie jest iluzją, w której dusza ludzi samą siebie, pławi się w sobie i ostatecznie sama dla siebie staje się bóstwem? Tylko kryterium dane przez Boga pozwala zrozumieć, czy chodzi o coś rzeczywistego, czy o jakąś iluzję: ten, kto rzekomo kocha Boga, a kto nie kocha swoich braci, jak powiedziane jest w Piśmie Świętym, ten jest kłamcą. Podobnie ten, kto uważa, że osiągnie ostateczny Cel, odrzucając rolę rzeczy pośrednich, sądząc, że w ten sposób jego droga będzie szybsza i prostsza, ten się łudzi, a nie ma gorszych złudzeń nad te, które rzucają swój czar na życie duchowe. Istnieją niewątpliwie nadzwyczajne drogi mistyczne, którym nieobce jest bardziej lub mniej radykalne uwolnienie od spraw ludzkich; ale nie jest to droga powszechna; i w samych tych nadzwyczajnych drogach, jeśli wierzyć świadectwu i życiu świętych, którzy po nich kroczyli, występowały, zależnie od ich poziomu, jakieś celowości pośrednie.

Można w związku z tym zastanowić się nad treścią i przesłaniem doktryny świętego Tomasza, który stwierdza, że nie sama wiara rodzi męczenników, ale również sprawiedliwość i wszystkie cnoty:

W prawdę wiary należy nie tylko wierzyć w sercu, lecz również należy ją wyrażać zewnętrznie, co dokonywane jest zarówno słowami, którymi ktoś wyznaje swą wiarę, jak również czynami, którymi człowiek pokazuje, że ma wiarę, stosownie do słów Listu św. Jakuba: „ja tobie pokażę wiarę moją z uczynków”. Podobnie mówi święty Paweł: „Utrzymuj (w słowach), że Boga znają, lecz uczynkami się zapierają”. Dlatego dzieła wszystkich cnót, jeśli odnoszą się do Boga, są pewnymi wyznaniem wiary, przez którą staje się nam zrozumiałe, że Bóg dzieł tych od nas żąda i za nie nas nagradza i, jeśli są

takimi, mogą być przyczyną męczeństwa. Stąd to Kościół czci męczeństwo Jana Chrzciciela, który poniósł śmierć nie za to, że się nie wyparł wiary, lecz za to, że zganiał cudzołóstwo¹¹⁵.

¹¹⁵ S. theol., II-II, 124, 5.

W tym samym miejscu Tomasz przytacza wątpliwość:

Spomiędzy dzieł cnotliwych te wydają się większe, które służą dobru powszechnemu, gdyż dobro narodu jest większym dobrem niż dobro jednego człowieka. Gdyby więc przyczyną męczeństwa miało być cokolwiek innego niż wiara, za męczenników powinniśmy uchodzić przede wszystkim ci, którzy oddali życie w obronie państwa, czego jednak Kościół nie uznaje, nie oddając publicznej czci, jako męczennikom, żołnierzom poległym w wojnie sprawiedliwej.

Odpowiedź:

Dobro społeczeństwa zajmuje najwyższe miejsce wpośród dóbr ludzkich; wszakże dobro Boże, będące właściwą przyczyną męczeństwa, jest większe niż dobro ludzkie. Jednak dobro ludzkie może stać się dobrem bożym (*bonum humanum potest effici divinum*), mianowicie kiedy zostanie odniesione do Boga, dlatego dobro ludzkie może stać się przyczyną męczeństwa ze względu na odniesienie do Boga i związek z nim¹¹⁶.

¹¹⁶ Tamże, ad 3.

Kwestia porządku i celowości, którą można streścić następująco: „Rzecz będąca częścią miłuje dobro całości jako sobie odpowiadające, ale nie w ten sposób, by dobro całości odnosić do siebie, lecz raczej odnosząc siebie do dobra całości”¹¹⁷.

¹¹⁷ Tamże, II-II, 26, 3, ad 2.

* * *

Są to tylko pozornie zwykłe figury słowne. Pozwalają one zrozumieć, że jeśli *społeczeństwo jest dla człowieka*, to nie w TAKIM SENSIE, że człowiek jest indywidualną osobą, a społeczeństwo jest do-

brem wspólnym, ale w takim sensie, że ani społeczeństwo, ani indywidualna osoba nie są celami ostatecznymi.

Poza wszelkim kontekstem doktrynalnym sformułowanie: *społeczeństwo jest dla człowieka* mogłoby być tak samo niebezpieczne, choć w inny sposób, jak: *człowiek jest dla społeczeństwa*. Drugie sformułowanie chciałoby wchłonięcia osoby przez społeczeństwo, czyli zredukowania osoby ludzkiej do niewolnictwa. Pierwsze chciałoby stworzyć z osoby najwyższą całość, zawierającą w sobie swoją przyczynę i swój cel. Można powiedzieć, że społeczeństwo jest podporządkowane rozkwitowi osoby ludzkiej pod warunkiem, że dostrzeże jednocześnie, iż rozkwit osoby ludzkiej nie jest sam w sobie jej najwyższą i jedyną regułą. Osoba ludzka nie jest czymś, do czego wszystko miałoby się odnosić i przy czym sama nie miałaby odnosić się do niczego. „Wszystko jest wasze, ale wy należycie do Chrystusa, a Chrystus do Boga”. Powiedzenie, że **SPOŁECZEŃSTWO JEST DLA OSOBY**, rozumie się w kontekście doktrynalnym mówiącym, że i jedno, i drugie jest podległe Bogu. Społeczeństwo nie jest podległe egoizmowi, pysze, woli mocy osoby.

Opozycja pomiędzy osobą i dobrem wspólnym jest fałszywą opozycją: gdyż dobro wspólne albo jest dobrem wspólnym *osób*, albo nie jest już dobrem *wspólnym*. Prawdziwym pytaniem jest, czy dobro wspólne, które ludzie nam przedstawiają jako takie, jest rzeczywiście dobrem wspólnym. Kiedy uznamy, że dobro wspólne jest dobrem wspólnym osób, natychmiast z konieczności uznamy, że, jak wyraził się Pius XII, jest to dobro zasadniczo moralne i zawierające w sobie przede wszystkim warunki niezbędne do poszanowania praw i godności osób składających się na społeczeństwo. Społeczeństwo nie służy egoizmowi lub osobistej pysze, ale temu dobru, które jest wspólne dla osób, które to społeczeństwo tworzą: czyli wzajemnej współpracy skierowanej na cele, którym osoby te podlegają, poprzez korzystanie z praw temu towarzyszących. Każda osoba włącza się w tę wzajemną współpracę: pod tym względem, w tym duchu i w tym sensie indywidualna osoba jest podległa i podporządkowana wspólnocie.

Nie ma dobrej metody pozwalającej albo na przeciwstawienie, z jednej strony, godności ludzkiej względem woli mocy państwa, albo, z drugiej strony, godności i celowości państwa względem egoizmu i pychy osoby ludzkiej. Z jednej strony dochodzi się do

jednostronnego wyniesienia wszechmocy państwa, które przestaje być podległe dobru wspólnemu osób (czyli przestaje być podrzędne względem prawa naturalnego), a z drugiej dochodzi się do uznania za najwyższą wartość jednej osoby ludzkiej, która przestaje podlegać wszystkiemu innemu poza sobą samą.

Stwierdzenie, iż prawdziwy problem to taki: że *dobro wspólne przedstawione nam jako takie jest tak naprawdę dobrem wspólnym osób*, oznacza przypomnienie, że wspólnota polityczna jest całością przypadłościową, a nie substancjalną. Dobro wspólne wspólnoty politycznej jest dobrem własnym jakiejś całości substancjalnej, jak w przypadku organizmu fizycznego, jak na przykład ludzkie ciało; nie realizuje się więc w upokorzeniu, prześladowaniu, alienacji indywidualnych osób. Doczesne dobro wspólne jest „dobrem różnych całości substancjalnych, którymi są członkowie społeczeństwa”, i „jest dobrem tych całości substancjalnych wtedy i tylko wtedy, kiedy te ostatnie są członkami społeczeństwa”¹¹⁸. W totalitaryzmie nie należy negować *prymatu* dobra wspólnego: należy podać w wątpliwość raczej prymat jakiegoś dobra niebędącego rzeczywiście *wspólnym* lub rzeczywiście *dobrym*.

¹¹⁸ Ch. De Koninck, dz. cyt., s. 56.

* * *

Jak zauważył Charles De Koninck¹¹⁹, większość zarzutów skierowanych przeciwko prymatowi dobra wspólnego „rozgrywa się na polu transgresji rodzajów, uprzywilejowując to, co *przypadłościowe*”: „Z tego, że jakieś dobro prywatne jest lepsze niż jakieś dobro wspólne, jak na przykład pierwszeństwo dziewictwa nad małżeństwem, wnioskuje się, że jakieś dobro prywatne właśnie jako dobro prywatne jest lepsze niż jakieś dobro wspólne właśnie jako dobro wspólne; że dobro prywatne jako takie może mieć jakąś wielkość, której brakuje dobru wspólnemu jako takiemu; że można zatem uprzywilejować jakieś dobro prywatne względem jakiegoś dobra wspólnego, ponieważ jest prywatne. Cóż jest prostszego niż zanegowanie w ten sposób wszystkich pierwszych zasad?”.

¹¹⁹ Tamże, s. 71.

* * *

Teraz możemy usytuować, zmierzyć i podsumować to, co nauczanie Piusa XII dotyczące zasady całości wnosi do podkreślenia wartości tradycyjnych zasad filozofii chrześcijańskiej:

1. W swoim kontekście historycznym nauczanie to usuwa pewne stosowanie zasady prymatu dobra wspólnego, które stało się jednowymiarowe czy wręcz karykaturalne. Aż nazbyt często powoływano się na tę zasadę, żeby przekonać o egoizmie lub anarchizmie poddanych nieposłusznych władzy publicznej. Jeśli więc oczywiste jest, że pierwszeństwo dobra wspólnego jest fundamentem władzy, to władza ta przypisuje mu również jego cel i określa warunki oraz zakres jego egzekwowania.
2. W tej samej perspektywie dobro wspólne było często przywoływane jako dobro właściwe państwu – jego chwała, siła, prestiż – w którym obywatele mieli szansę uczestniczyć raczej teoretycznie lub metaforycznie. Dobro wspólne miało tendencję co najwyżej do stania się czymś, co nie było WSPÓLNE i co nie było już nawet żadnym DOBREM. Przypominając i stosując klasyczną tezę, ale która najwyraźniej zniknęła z pola widzenia, a według której wspólnota polityczna jest całością przypadłościową, a nie całością substancjalną, Pius XII uderzył w to, co stanowi korzeń nowożytnego totalitaryzmu. W samym języku wyrażenia „ocalenie publiczne” i „dobro publiczne”, z których można co prawda zrobić poprawny użytek, miały tendencję do przeważania nad pojęciem „dobra wspólnego”: bowiem „ocalenie publiczne” i „dobro publiczne” łatwiej oznaczać mogą dobro własne władzy publicznej, państwa, rozumianych jako wcielenie wspólnoty politycznej samej rozumianej jako całość substancjalna; podczas gdy wyrażenie „dobro wspólne” sugeruje samo przez się pytanie: *wspólne dla kogo?*, a przez to powołuje się na tradycyjne pojęcie dobra, które, jako wspólne, jest dobrem wszystkich całości substancjalnych, jakimi są osoby składające się na społeczeństwo.
3. Podkreślając od czasów Piusa XI sformułowanie: *społeczeństwo jest dla człowieka*, Magisterium Kościoła stanowczo sprzeciwiło się totalitarnemu stosowaniu zasady całości, która wyrażała się przez: *człowiek istnieje dla społeczeństwa*. Niemniej jednak obie te przeciwstawne formuły wyrażają jakąś prawdę i mogą zawierać jakiś błąd zależnie od perspektywy, kontekstu i ducha, w jakich się je stosuje. A że papieskie stwierdzenie „społeczeństwo jest dla człowieka” może być podatne na błędne rozumienie, sam Pius XII podkreśla to w momencie ogłoszenia go. Ale siła tego sformułowania polega na przeciwstawieniu

się *en bloc* nowożytnym totalitaryzmem w sposób najbardziej bezpośredni, najbardziej wymowny.

Rozumiana w kontekście doktryny naturalnej i chrześcijańskiej formuła: *społeczeństwo jest dla człowieka*, połączona z uzupełniającym ją stwierdzeniem: *społeczeństwo istnieje przez człowieka*, może z pewnością najlepiej pomóc w wyrwaniu współczesnego człowieka z letargu, w którym mógłby zatracić się w „duchu historii” wziętym za jakiś determinizm. Refleksja filozoficzna musi zbadać, w jakim sensie społeczeństwo istnieje *przez* i *dla* człowieka i w jakim sensie człowiek istnieje *dla* i *przez* społeczeństwo; tak samo jak prawdziwe jest w pewnym względzie, że historia tworzy człowieka, a w innym względzie, że człowiek tworzy historię. Liczne nauczania papieskie, szczególnie od pięćdziesięciu lat, pomagają i orientują poszukiwania w tym kierunku.

4. Poprawna myśl i dokładne stosowanie zasady całości upragnione przez Piusa XII wyraźnie wymagają i pośrednio zawierają w sobie pełną naukę o człowieku, o społeczeństwie, o świecie. Przez co widzimy, że to, co w myśli filozoficznej zasadnicze, to odkrywanie wszędzie problemu tego, co pojedyncze, i tego, co wielościowe.

* * *

Święty Tomasz wydaje się z początku stwierdzać w różnych miejscach rzeczy przeciwne, kiedy wykłada:

Z jednej strony: „Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i to, co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest”¹²⁰. „Sam człowiek w całości jest podporządkowany społeczności, której jest częścią”¹²¹.

Z drugiej strony: „Człowiek nie jest podporządkowany całkowicie i pod każdym względem społeczności politycznej”¹²².

¹²⁰ S. theol., I-II, 96, 4.

¹²¹ Tamże, II-II, 65, 1.

¹²² Tamże, I-II, 21, 4, ad 3.

Na temat tej „antynomii”

zob. artykuł R. Jacquina

Individu et société d'après

saint Thomas, „Revue

des Sciences Religieuses”

(Palais Universitaire,

Strasbourg), avril 1961. Ta

aporia, nieznaną duchowi

średniowiecza, narzuciła się,

jak to mówimy, umysłowości

nowożytnej (z powodu

totalitaryzmu). Żeby ją

rozwiązać, tomiści najpierw

próbowali wykorzystać

rozróżnienie metafizyczne

między INDYWIDUALNYM

a PERSONALNYM: jest to

stanowisko Schwalma w

Leçons de philosophie sociale,

częściowo przedrukowanych

pod tytułem: *La société et*

l'Etat (Flammarion 1937);

stanowisko przejęte przez

Garrigou-Lagrange’a (*La*

philosophie de l'être et le

sens commun, Beauchesne

1909 i Desclée de Brouwer

1947; oraz *La subordination*

de l'Etat à la perfection de

la personne humaine selon

saint Thomas, w: *Doctor*

communis, II-III, 146,

159, Acta et Commentationes Pont. Academiae S. Thomae Aqu., Torino 1949). To stanowisko prowadzi do założenia, przynajmniej pośrednio, że „człowiek jest istotą społeczną jako jednostka, ale nie jako osoba”. Krytykę tego stanowiska przeprowadził według mnie rozstrzygająco Arthur F. Utz w swojej *Sozialethik*, zob. rozdział VI.

Tę „antynomię” lub też aporię można łatwo przezwyciężyć w świetle wcześniejszych rozważań. Ale trzeba zaznaczyć, że jest to aporia lub „antynomia” dla nas, a nie dla świętego Tomasza. Kwestia ta wydaje się dzisiaj kapitalna i decydująca (i *de facto* jest taką w naszych czasach), jeśli chcemy wybierać pomiędzy dwoma stwierdzeniami lub je pogodzić. Dla świętego Tomasza problem ten nie istnieje: gdyby mu się narzucił, sam by go postawił i łatwo by go rozwiązał. Umysł nowożytny zastanawia się, niepokoi się, a nawet kłopotczy się z powodu punktu w doktrynie, na którym święty Tomasz ani na chwilę się nie zatrzymał, pomimo że mimochodem wyłożył wszystko, co może się w niej dla nas wydawać trudne, i wszystko, czego potrzeba do znalezienia rozwiązania.

W pierwszym stwierdzeniu przytoczonym powyżej (*S. theol.*, I-II, 96, 4) Tomasz zajmuje się zbadaniem, czy prawa stanowione przez ludzi są wiążące w sumieniu: i ustala, że – zgodnie z zasadą całości – prawo ma możliwość proporcjonalnego rozłożenia obowiązków społecznych. W pochodnym stwierdzeniu (II-II, 65, 1) bada, z punktu widzenia karnego i leczniczego, w jakim przypadku wolno, a w jakim przypadku nie wolno okaleczyć człowieka.

W stwierdzeniu przeciwnym (I-II, 21, 4, ad 3) zajmuje się ustaleniem, że każdy czyn ludzki jest dobry lub zły w oczach Boga.

Dlaczego święty Tomasz nie stawiał problemu: „jednostka a społeczeństwo” w taki sam sposób, ja my to robimy? Sądzę, że dlatego, iż problem ten stawia się i narzuca w obliczu nowożytnego totalitaryzmu; pojawił się w myśli ludzkiej w tym samym czasie, kiedy zaczęły się pojawiać intelektualne przesłanki totalitaryzmu. Można bez wątpienia znaleźć logiczne korzenie totalitaryzmu w dziełach wszystkich czasów, w *Polityce* i *Prawach* Platona: błędy przypadłościowe, które nie miały praktycznych lub trwałych konsekwencji, przynajmniej w wymiarze uniwersalnym. Można fragmentarycznie, jako odizolowane ciekawostki, znaleźć precedens wszędzie. Ale świat totalitarny to nie świat z wczoraj lub przedwczoraj, to aktualna nowość.

VI Despotyzm totalitarny

Mówiąc o tyranie, święty Tomasz opisuje go i definiuje w sposób następujący:

Jeśli więc rządzący porządkuje społeczność wolnych ku dobru wspólnemu społeczności, będą to rządy słuszne i sprawiedliwe, jakie przystoją wolnym. Jeśli jednak rządy kierują nie ku dobru wspólnemu społeczności, ale ku prywatnemu dobru rządzącego, będą to rządy niesprawiedliwe i przewrotne.

Tyran, zamiast rządzić sprawiedliwością, uciska siłą¹²³.

¹²³ *De Regno*, I, 1.

Moc niesprawiedliwego władcy działa na zło społeczności, gdyż dobro wspólne społeczności odwraca on wyłącznie dla swojego własnego dobra.

Rządy w ten sposób stają się niesprawiedliwe, że wzgardziwszy dobrem wspólnym społeczności, władca szuka dobra prywatnego. Im bardziej zaś odchodzi od dobra wspólnego, tym bardziej niesprawiedliwe są rządy.

Tyran szuka dobra prywatnego z pogardą dla wspólnego, w rezultacie w różnoraki sposób uciska poddanych, gdyż sam podlega różnorodnym namiętnościom, które pchają go ku jakimś dobrom. Jeśli dał się uwięzić chciwości, rabuje dobra poddanych.

Tyran obciąża poddanych nie tylko w zakresie dóbr doczesnych, ale przeszkadza im w dobrach duchowych. Ponieważ bardziej pożąda władzy niż bycia pożytecznym, utrudnia wszelki postęp poddanych, podejrzewa bowiem, że jakakolwiek wyższość poddanych szkodzi jego niegodziwemu panowaniu. Bardziej podejrzani dla tyranów są dobrzy niż źli i zawsze straszliwie boją się tyrani cudzej cnoty.

Zatem tyrani starają się nie dopuścić do tego, aby ich poddani stali się cnotliwi i nabrali ducha wielkoduszności, bo wówczas nie zniesliby niegodziwego panowania. Tyrani zabiegają również o to, aby pomiędzy poddanymi nie utrwały się związki przyjaźni i aby nie radowali się oni wzajemnym zyskiem pokoju: kiedy bowiem jeden drugiemu nie ufa, nie mogą niczego podejmować przeciw ich panowaniu.

To zresztą naturalne, że ludzie żyjący w strachu wyradzają się w służalców i stają się tchórzliwi¹²⁴.

¹²⁴ Tamże, I, 3.

W tyranii klasycznej zwierzchność i władza ustanowione w celu dobra wspólnego wykorzystywane są przez despotę na rzecz jego własnego dobra i poglądu, jaki sobie o nim wyrobił; czyli na rzecz jego własnej wygody, fantazji, namiętności, woli mocy. Dobro wspólne jest okaleczone lub zawłaszczone na rzecz pojedynczej osoby. Ta klasyczna tyrania może oczywiście pozyskać sobie prawników i uczonych na jej skinienie, ale mało daje miejsca na spontaniczne uzasadnienia doktrynalne. Jej kłamstwo jest proste. Myśli: „Tak mi się podoba”, i mówi (kiedy w ogóle raczy to powiedzieć albo ogłosić to przez swoich prawodawców): „To dla dobra was wszystkich”. Najlepiej się więc zaślania, powołując się, choć błędnie i całkiem wbrew, na słuszną doktrynę szacunku należnego władzy i obowiązku obywatelskiego posłuszeństwa.

Totalitarny despotyzm czerpie z innej moralności i otwarcie wyznaje swoją doktrynę. W tym sensie i w tym porządku – nie kłamie, wyklada to, co myśli, czego chce, co czyni. Jej zmienny dyskurs sprowadza się do ogłoszenia, że wspólnota polityczna jest całością substancjalną posiadającą swoje własne dobro, któremu członkowie wspólnoty są całkowicie podporządkowani.

Istnieje cały ciąg pośrednich form zapewniających przejście z despotyzmu klasycznego do despotyzmu totalitarnego. Jeden i drugi łączy, pierwszy głównie *de facto*, drugi dosłownie *de jure*, absolutystyczna koncepcja państwa. Ale tyrania klasyczna bierze się głównie z winy despoty, który kroi despotyzm na swoją miarę; tyrania totalitarna wywodzi się zasadniczo z despotyzmu ideologicznego, który tworzy, ustanawia (i pożera) despotów będących jej instrumentami.

* * *

Totalitaryzm ekonomiczny stosuje względem wspólnoty ekonomicznej metodę analogiczną do tej, jaką totalitaryzm polityczny stosuje do wspólnoty politycznej. Jej fundamentalną zasadą jest „własność” zwana „publiczną” wszystkich środków produkcji. Otóż własność zwana publiczną nie jest inną formą własności, ale zlikwidowaniem własności. Tak samo jak totalitaryzm polityczny czyni z dobra wspólnego dobro niebędące niczym dobrem, tak samo totalitaryzm ekonomiczny czyni ze środków produkcji dobra

niebędące niczyją własnością. Istotą własności, prywatnej i kolektywnej, z definicji jest bycie własnością prywatną – tak jak istotą dobra wspólnego jest z definicji bycie wspólnym; dobro znajdujące się w gestii publicznej zostaje usytuowane dosłownie poza sferą własności: nie należy do nikogo. Czasem jest korzystne lub konieczne, lub może – nieuniknione, żeby niektóre środki produkcji zostały usytuowane poza zasięgiem własności: kiedy nie znaleziono dla nich żadnego (indywidualnego lub kolektywnego) systemu własności prywatnej mogącego pogodzić się z dobrem wspólnym; ale systematyczne upaństwowianie wszystkich środków produkcji równoznaczne jest z uniwersalną likwidacją własności.

Totalitaryzm jest tym fałszywym zastosowaniem zasady całości, która czasem znajduje się u Platona i Arystotelesa. Chrześcijaństwo zdecydowanie się temu sprzeciwiło. Aktualne osłabienie chrześcijaństwa znów ustępuje mu miejsca.

Totalitaryzm polityczny i totalitaryzm ekonomiczny wzajemnie się przyciągają. Pierwszy może zlikwidować opór, na jaki napotyka, tylko usuwając, z pomocą drugiego, społeczne korzenie wolności. Drugi nie może się narzucić inaczej, jak korzystając z dyktatorskich metod pierwszego.

* * *

Zawsze bardziej, niż nam się to wydaje, należymy do czasów, w jakich żyjemy, a błędy filozofów to często bardziej błędy ich czasu niż po prostu błędy. Arystoteles składa ofiary pogańskim bogom i uważa niewolnictwo za normalne. Kartezjusz gardzi scholastyką, ale jest to scholastyka schyłkowa wyśmiewana przez Rabelais'go i Montaigne'a. Pascal ma wiele względów dla sceptycyzmu, ale jest to sceptycyzm rozpowszechniony wśród myślicieli jego epoki, a nie oryginalny aspekt jego myśli. Jak nie postrzegać świata przez pryzmat własnego czasu? Może totalitaryzm, który wydaje się nam tak wielki, będzie tylko krótką i tragiczną anegdotą w historii ludzkości. Zajmuje nas dzisiaj i wydaje się nam stanowić nowe stadium cywilizacji, prowokować do niezwyklej konfrontacji, wołać o wielką kontestację. Może jest tylko przejściową iluzją; jest to jednak aktualna rzeczywistość. Totalitaryzm może zniknąć w jednej chwili, widzieliśmy już wiele innych upadków i wiele innych przewrotów.

Takie przemyślenia wpływają więc, z punktu widzenia historycznego, na pewną relatywność mojej następującej konkluzji.

Wielka konfrontacja naszych czasów jest konfrontacją z totalitaryzmem. Konfrontacja ta jest nowa. Historia ludzkości rozpoczyna się buntem części przeciwko całości, to jest grzechem Adama, i kontynuuje się w opozycji jednej części przeciwko innej, to jest grzechem Kaina. Potem następuje długie oczekiwanie na Boga, podczas którego poganie stopniowo, i nie bez błędów, odkrywają prawo naturalne, podczas gdy Żydzi otrzymują je na Synaju. Jest to reorientacja części w kierunku całości: albowiem prawo naturalne, jak każde prawo, ma na celu dobro wspólne (najszerzej rozumiane naturalne dobro wspólne całego rodzaju ludzkiego). W centrum historii ludzkości Chrystus godzi człowieka z Bogiem i ludzi między sobą: daje częściom środki do odnalezienia swojego miejsca i ich wzajemnych relacji w uporządkowanej całości. Odkupienie jest w tym względzie komunią i ucałościowieniem. Odrzucenie Odkupienia było najpierw odrzuceniem komunii i całościowego zintegrowania. To dlatego głównym elementem, na jaki naciskało nauczanie, było w tej sytuacji zachęcenie ludzi do zgodzenia się w *całości na wszystko*, czego domaga się zasada całości. Obecnie nalegać by należało na to, by nie godzono się na *nic* poza całością i tylko *w taki sposób*, jaki odpowiada całości: albowiem odrzucenie całościowego zintegrowania zastąpione zostało fałszywym ucałościowieniem, totalitaryzmem politycznym, ekonomicznym, kosmo-biologicznym. Odrzucenie komunii zastąpione zostało fałszywą komunią, komunizmem. Odrzucenie Odkupienia zastąpione zostało fałszywym odkupieniem przez humanizm wrogi Chrystusowi, humanizm marksistowski. To już nie jest zwykły błąd, przewrotny przez jakąś przypadłość, ale czyste wynaturzenie. ■

tłum. Jan Kaznowski