

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Filozofii

Instytut Filozofii

Ks. Gabriel Ragan

Nr albumu 136718

**KONCEPCJA DOBRA WSPÓLNEGO
W UJĘCIU MIECZYŚŁAWA ALBERTA KRĄPCA.
Studium z antropologii filozoficznej.**

Rozprawa doktorska

napisana na seminarium naukowym

z metafizyki i antropologii filozoficznej

pod kierunkiem

prof. dr hab. Andrzeja Maryniarczyka SDB

Lublin 2018

Obsah

SKRÓTY.....	4
WSTĘP	5
ÚVOD.....	47
1 CZŁOWIEK JAKO BYT SPOŁECZNY	57
1.1 PRZEGLĄD HISTORYCZNY	57
1.1.1 <i>Monistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo</i>	<i>57</i>
1.1.2 <i>Dualistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo.....</i>	<i>64</i>
1.1.3 <i>Hylemorficzna koncepcja człowieka a społeczeństwo</i>	<i>75</i>
1.1.4 <i>Realistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo</i>	<i>80</i>
1.2 POTENCJALNOŚĆ BYTU LUDZKIEGO – DZIEDZINY AKTUALIZACJI	87
1.2.1 <i>Fizyczno-cielesne potencjonalności bytu ludzkiego</i>	<i>89</i>
1.2.2 <i>Psychiczno-duchowe potencjonalności bytu ludzkiego</i>	<i>90</i>
1.2.3 <i>Spoleczne potencjonalności bytu ludzkiego</i>	<i>93</i>
2 RODZAJE SPOŁECZNOŚCI JAKO MIEJSCA AKTUALIZACJI LUDZKICH POTENCJALNOŚCI.....	96
2.1 RODZINA JAKO MIEJSCE AKTUALIZACJI NATURALNYCH POTENCJALNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ	97
2.2 NARÓD JAKO MIEJSCE AKTUALIZACJI KULTUROWYCH POTENCJALNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ	101
2.3 PAŃSTWO JAKO DOSTARCZyciel ŚRODKÓW DLA AKTUALIZACJI POTENCJALNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ	104
2.4 FUNKCJA POMOCNICZA SPOŁECZNOŚCI W ODNIESIENIU DO OSOBY LUDZKIEJ.....	109
3 DOBRO WSPÓLNE JAKO ZASADA ŻYCIA SPOŁECZNEGO.....	115
3.1 DOBRO WSPÓLNE CZY WSPÓLNOTA DÓBR (RÓŻNE KONCEPCJE DOBRA WSPÓLNEGO)	115
3.2 STRUKTURA OSOBY PODSTAWĄ OKREŚLENIA DOBRA WSPÓLNEGO	136
3.2.1 <i>Dostęp każdej osoby do prawdy, dobra, piękna i religii przejawem dobra wspólnego</i>	<i>137</i>

3.2.2	<i>Gwarancja osobowej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa wyrazem dobra wspólnego.....</i>	140
3.2.3	<i>Nie antagonizujący charakter dobra osobowego jako dobra wspólnego.....</i>	144
3.3	ŹRÓDŁA ZAGROŻENIA DOBRA WSPÓLNEGO.....	149
3.3.1	<i>Redukcja dobra wspólnego do dobra materialnego</i>	149
3.3.2	<i>Subiektywizacja dobra wspólnego</i>	150
3.3.3	<i>Kolektywizacja dobra wspólnego</i>	156
3.3.4	<i>Antagonizujący charakter dobra wspólnego ujętego redukcyjnie.....</i>	165
4	POLITYKA JAKO ROZTROPNA REALIZACJA DOBRA WSPÓLNEGO..	181
4.1	DOBRO OSOBY CELEM POLITYKI	181
4.2	POLITYKA JAKO ETYKA SPOŁECZNA.....	192
4.3	PRAWO NATURALNE JAKO KRYTERIUM I PODSTAWA PRAWA STANOWIONEGO....	199
4.4	PAŃSTWO DOBRA WSPÓLNEGO PODSTAWĄ PAŃSTWA PRAWA STANOWIONEGO ..	205
	ZAKOŃCZENIE	232
	ZÁVER	235
	BIBLIOGRAFIA	238

Skróty

Skratky

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ASS	Acta Sanctae Sedis
BR	Bezpečnostná rada OSN - angl. United Nations Security Council
CA	Centesimus annus
CV	Caritas in veritate
DH	Dignitatis humanae
ECOSOC	Economic and Social Council - Hospodárska a sociálna rada OSN
FeR	Fides et Ratio
ICC	International Criminal Court - Medzinárodný trestný súd
LE	Laborem exercens
MM	Mater et magistra
napr.	napríklad
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
OSN	Organizácia spojených národov
UNO	United Nations Organisation -
PIT	Pacem in terris
PP	Populorum progressio
QA	Quadragesimo Anno
resp.	respektíve
RN	Rerum novarum
SRS	Sollicitudo Rei Socialis
VZ OSN	Valné zhromaždenie OSN

Wstęp

I. Główne pytanie

W każdej wspólnocie ludzkiej występuje problem jedności i harmonii działań poszczególnych jednostek. Pojawia się zatem pytanie: jak rozwiązywać konflikt interesów? Co jest istotne dla budowania harmonii w życiu i działaniu wspólnoty? Co jest podstawą istnienia wspólnoty? Zarówno Arystoteles, jak i Tomasz z Akwinu wskazują, że gdy istnieje wspólnota, lub jakaś grupa ludzi, to podstawą ich jedności, nawet racją istnienia wspólnoty jest coś, co ma charakter celu. To zaś, co ma charakter celu, jest dobrem i ono łączy ludzi - a jeśli to dobro zniknie, wtedy także znika racja społeczności.

Ludzie w sposób naturalny łączą się w grupy. Są to grupy o różnym charakterze. Niektóre wynikają z bezpośrednich potrzeb naturalnych - jak rodzina. Inne wynikają z innych potrzeb, takich za którymi powstają różne grupy techniczne, produkcyjne, ekonomiczne czy gospodarcze. Są grupy, co odzwierciedlają jeszcze głębsze cechy ludzkiego życia - na przykład instytucje społeczne (organizacyjne, administracyjne), instytucje kulturalne - instytucje artystyczne, naukowe, etyczne, prawne, pedagogiczne oraz rekreacyjne o charakterze psychologicznym.

Istnieją wspólnoty, które są nawet większe, takie jak naród czy państwo. We wszystkich tych społecznościach pytamy o cel. Nie mówimy tylko o celu, który jest celem doraźnym. Szukamy podstawowego i ostatecznego celu, który zasadniczo wpływa i decyduje o stylu podejmowania indywidualnych decyzji i działań. Ten cel łączy ludzi i jest również kryterium rozstrzygania sporów. Teza niniejszej rozprawy doktorskiej dotyczy właśnie poszukiwania ostatecznego celu istnienia społeczności, szczególnie takich grup jak: rodzina, naród i państwo. Celem tym jest wspólne dobro jako racja istnienia wspólnoty ludzkiej, jako podstawowa wartość, jako źródło działań, jako zasada wzajemnych relacji między ludźmi żyjącymi w społeczności.

A zatem podstawowym pytaniem rozprawy doktorskiej jest pytanie: co to jest wspólne dobro? Jako dodatkowe stawiamy pytanie o kryterium adekwatnego rozumienia dobra wspólnego, dzięki czemu będziemy mogli wybrać spośród różnych koncepcji dobra wspólnego tę najwłaściwszą, która stanowi podstawę i zasadę życia społecznego. Z kolei ważne jest by uświadomić sobie, że koncepcje dobra wspólnego są powiązane z różnymi koncepcjami filozofii, a w sensie ścisłym z różnymi koncepcjami filozofii polityki. Te zaś

z koncepcjami człowieka, społeczeństwa i samej polityki. Ponieważ te zagadnienia są ze sobą ściśle powiązane, stąd nic dziwnego, że mały błąd w koncepcji bytu ludzkiego pociąga za sobą błąd w rozumieniu społeczeństwa, a także samej polityki.

Z tej racji, aby poprawnie zrozumieć wspólne dobro, ważne są rozważania dotyczące koncepcji człowieka, ludzkiego działania (etyki) i samego życia społecznego. Te zaś z kolei są nabudowane na rozumieniu rzeczywistości, czyli bytu. Stąd metafizyka dostarcza nam rozumienia bytu, antropologia rozumienia człowieka, a od tego zależy rozumienie ludzkiego działania, jak i życia społecznego. Koncepcja życia społecznego wyrasta z rozumienia człowieka, gdyż jest on bytem, który wchodzi w relacje z innymi ludźmi i tworzy określoną wspólnotę. Jednak pozostaje pytanie o cel życia społecznego. I tu pojawia się problem dobra wspólnego oraz jego rozumienia.

W obszarze tym możemy znaleźć wiele propozycji rozumienia dobra wspólnego. I tak dobro wspólne może być pojęte materialistycznie (jako produkt pracy), naturalistycznie (jako źródła naturalne), kolektywnie (jako dobro wyższej całości, tj. kolektywu), indywidualistycznie (jako wspólnota dóbr), ekonomicznie (jako zasoby wyprodukowane i dostępne na rynku) i inne. Każde z tych rozumień odzwierciedla pewną antropologię, a także i metafizykę, która jest podstawą tych rozważań.

W pracy w sposób szczególny zostanie przedstawiona koncepcja dobra wspólnego w ujęciu Mieczysława A. Krąpca, w której podstawą formowania się rozumienia dobra wspólnego jest koncepcja człowieka jako osoby wraz z odkryciem faktu transcendencji bytu ludzkiego tak w odniesieniu do przyrody jak i społeczeństwa. Państwo dobra wspólnego to takie, które gwarantuje pełny rozwój człowieka jako osoby, tak w sferze materialnej jak i duchowej. Właściwe zaś rozumienie dobra wspólnego jest podstawą tworzenia koncepcji życia społecznego, które jest przyjazne dla pełnego rozwoju osobowego wszystkich obywateli.

II. Literatura

W filozoficznym piśmiennictwie temat wspólnego dobra jest podejmowany najczęściej w szerszym kontekście, rzadziej zaś jako problem samodzielny. Zazwyczaj jest omawiany w ramach teorii polityki, etyki społecznej czy teorii prawa naturalnego. W języku słowackim zagadnienie „dobra wspólne” pojawia się jako ważny element

katolickiej nauki społecznej¹ oraz jest rozważane w ramach filozofii polityki². Spotykamy część artykułów, w których podejmuje się problem dobra wspólnego, lecz w innym rozumieniu niż klasyczne. Można też znaleźć opracowania³, w których w ramach antropologii problem dobra wspólnego podejmuje się nie bezpośrednio, lecz pośrednio np. przy omawianiu społecznej natury człowieka. Praca P. Volka, którą tu przywołujemy zawiera ujęcie dobra wspólnego, nabudowane na koncepcji osoby, a które jest bliskie klasycznej tradycji rozumienia dobra wspólnego. W językach Europy zachodniej znajdziemy opracowania, które omawiają dobro wspólne w kontekście omawiania różnych teorii polityki.⁴ W języku polskim znajdujemy sporo artykułów, w których szczegółowo opracowana jest problematyka dobra wspólnego. Niektóre opracowania podejmują nasz temat wprost,⁵ a inne czynią to w kontekście teorii polityki czy filozofii prawa.⁶ Jeszcze

¹ MEDVECOVÁ, M.: *Spoločné dobro a rozvoj spoločnosti vo vybraných encyklikách Jána Pavla II.*, Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, Katedra sociálnej práce : Košice, 2007; UHÁL, M., *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, TypoPress : Košice, 2006.

² DUFFEROVÁ, A. D.: Spoločné dobro v modernej demokratickej spoločnosti. In: *Viera a život*, roč. XVI(2006), č. 4, s. 50-55; SCHMIDT, L.: Solidarita, subsidiarita, spoločné dobro. In: *Kultúra*, roč. 1(1998), č. 14, s. 15.

³ VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Vo svetle súčasných komentárov. Katolícka univerzita v Ružomberku : Ružomberok, 2003.

⁴ POSSENTI, V.: Il bene comune e la giustizia sociale, In: „*Politica e amicizia*“ anno 2, n. 4, pp. 37-40; NOVAK, M.: *Free persons and the common good*, Lanham : Madison Books, 1989 (*Wolne osoby i dobro wspólne*, Znak : Kraków, 1998);

NOVAK, M.: *Le società liberali al bivio*. Lineamenti di filosofia della società, Marietti : Genova, 1992. (*Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, PTTA : Lublin, 2012);

NOVAK, M.: *Il principio – persona*, Armando : Roma, 2013 (*Osoba nową zasadą*, PTTA : Lublin, 2017);

UTZ, F.: *Sozialethik*, I–II, Heidelberg, 1958–1963;

WALGRAVE, J. H.: *Cosmos, personne et société*, Desclée : Paris, 1968;

WELTY, E.: *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach dem Grundsätzen des H. Thomas von Aquin, Puster : Salzburg-Leipzig, 1935;

MARITAINE, J.: *L'Homme et l'État*, PUF : Paris, 1953 (*Člověk a stát*, Triáda : Praha, 2007);

MARITAINE, J.: *Principes d'une politique humaniste*, éd. Paul Hartmann, Paris, 1944;

MARITAINE, J.: *Christianisme et démocratie*, New York, 1943;

MARITAINE, J.: *La personne et le bien commun*, Paris, 1947;

MARITAINE, J.: *La philosophie morale*. Examen historique et critique des grands systèmes, Paris, 1960;

MARITAINE, J.: *Humanisme intégral*, Fernand Aubier : Paris, 1936;

MESSNER, J.: *Das Naturrecht*, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck-Viedeň, 1950, Berlin, 1984 (7. vydanie);

NOVAK, M.: *The Spirit of Democratic Capitalism*, A Touchstone Book : New York, 1983 (*Duch demokratycznego kapitalizmu*, Občanský institut : Praha, 1992);

NOVAK, M.: *This Hemisphere of Liberty*, American Enterprise Institute : Washington, 1992 (*Filozofia slobody: Program pre ľud na ceste k slobode*, Charis : Bratislava, 1996);

YVES, R. S.: *Philosophy of Democratic Government*. University of Chicago Press : Chicago, 1951; Phoenix Books, 1961. (*Philosophie du gouvernement démocratique*, Desclée de Brouwer : Paris, 2015.);

ARDIGO, A.: Bene comune e governo dell'economia. In: CREPALDI, G., PAPINI, R. (edd.): *Etica e democrazia economica*, Marietti : Genova, 1991.

GUNDLACH, G.: Solidaritätsprinzip, In: *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, VII, Freiburg in Breisgau 1962.

⁵ KRĄPIEC, M. A.: Dobro wspólne. In: MARYNIARCZYK, A. (ed.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, PTTA : Lublin, 2001, s. 628-639;

PIECHOWIAK, M.: *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro

inni przywołują problematykę dobra wspólnego w kontekście teorii państwa czy teorii kultury.⁷ W celu przeprowadzenia pogłębionych analiz rozumienia dobra wspólnego należy analizy te osadzić w kontekście etyki społecznej⁸, antropologii filozoficznej⁹

Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012;

DUMA, T. (red.): *O dobru wspólnym* (praca zbiorowa), PTTA : Lublin, 2017;

KONDZIELA, J.: Normatywny charakter „bonum commune“. In: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 2(1969), s. 51-81;

KONDZIELA, J.: Pojęcie „bonum commune“ na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej. In: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 1(1968), s. 119-137.

⁶ KRAPIEC, A. M.: *O ludzką politykę*, Dzieła, t. 17, RW KUL : Lublin, 1998;

KRAPIEC, A. M.: *Suwerenność - czyja?*, Dzieła, t. 16, RW KUL : Lublin, 1996;

KRAPIEC, A. M.: *Człowiek i polityka*, PTTA : Lublin, 2007;

KRAPIEC, A. M.: *Człowiek i prawo naturalne*, TN KUL : Lublin, 1975, wyd. 2. TN KUL : Lublin, 1986; jako Dzieła, t. 10, wyd. 3 (popr.) RW KUL : Lublin, 1993, nowe wyd. PTTA : Lublin, 2009 (*Person and Natural Law*, transl. M. Szymańska, Peter Lang : New York, 1993);

KRAPIEC, A. M.: *Człowiek, prawo i naród*, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej : Lublin, 2002;

KRAPIEC, M. A.: *O prawie*, z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Krzysztof Wroczyński, PTTA : Lublin, 2011 (w serii "Rozmowy z Ojcem Krąpcem");

JAROSZYŃSKI, P.: Polityczny fundamentalizm. In: „*Człowiek w kulturze*”, 11(1998), s. 177-183;

DUMA, T., STĘPIEŃ, K. (red.): *O polityce* (praca zbiorowa), PTTA : Lublin, 2015.

⁷ KRAPIEC, M. A.: *O chrześcijańską kulturę*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 2000;

KRAPIEC, A. M.: *Sens kultury chrześcijańskiej*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 2004;

KRAPIEC, A. M.: *U podstaw rozumienia kultury*, Dzieła, t. 15, RW KUL : Lublin, 1991;

KRAPIEC, A. M.: *Człowiek - kultura - uniwersytet* (wybór i oprac. A. Wawrzyniak), RW KUL : Lublin, 1982; jako Dzieła, t. 12, wyd. 2, RW KUL : Lublin, 1998;

KRAPIEC, A. M.: *Człowiek i kultura*, PTTA : Lublin, 2008;

KRAPIEC, A. M.: *Życ po ludzku*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 1999;

KRAPIEC, A. M.: *O polską kulturę humanistyczną*. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia Piotr S. Mazur, Fundacja "Nasza Przyszłość" : Szczecinek, 2006; nowe wyd. PTTA : Lublin, 2011 (w serii "Rozmowy z Ojcem Krąpcem").

KRAPIEC, A. M.: *Porzucić świat absurdów*. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2002;

TUROWSKI, J.: *Człowiek a społeczeństwo*, ZNKUL 1(1958) z. 2, 3-28;

MAJKA, J.: Człowiek w społeczeństwie, In: BEJZE, B. (ed.): *O Bogu i o człowieku*, t. II, Problemy filozoficzne (praca zbiorowa), Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1968, s. 280;

KONDZIELA, J.: *Filozofia społeczna*, Zagadnienia wybrane, Lublin, 1972.

⁸ KRAPIEC, M. A.: *Dlaczego zło?* Rozważania filozoficzne In: Znak 1962; jako Dzieła, t. 3, wyd. 2, poszerz., RW KUL : Lublin, 1995; nowe wyd. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2005.

KRAPIEC, A. M.: *Spełniać dobro*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 2000;

DLUBACZ, W.: ABC etyki społecznej – polityki. In: „*Człowiek w kulturze*”, 4-5(1995), s. 209-221.

⁹ KRAPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*. Zarys antropologii filozoficznej, TN KUL : Lublin, 1974, wyd. 2. TN KUL : Lublin, 1979, wyd. 3. TN KUL : Lublin, 1986; pod skróconym tytułem: *Ja - człowiek*, jako Dzieła, t. 9, wyd. 5. (popr.) RW KUL : Lublin, 1991, Wydaw. KUL : Lublin, 2005 (*I-Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, transl. M. Lescoe [i in.], Mariel Publications : New Britain (Conn.), 1983);

KRAPIEC, A. M.: *Człowiek jako osoba*, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2005, wyd. 2. popr. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2009;

KRAPIEC, A. M.: *Kim jest człowiek?* Kuria Metropolitańska Warszawska : Warszawa, 1987;

KRAPIEC, A. M.: *Ludzka wolność i jej granice*, Gutenberg-Print : Warszawa, 1997; wyd. 2. jako Dzieła, t. 18, RW KUL : Lublin, 2000; nowe wyd. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2004, wyd. 2. popr. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2008;

KRAPIEC, A. M.: *Psychologia racjonalna*, Dzieła, t. 20, RW KUL : Lublin, 1996.

i metafizyki¹⁰. Do tego typu analiz zostały wybrane prace Mieczysława A. Krąpca, gdyż to w nich znajdujemy tak szeroki kontekst ukazywania i wyjaśniania problematyki dobra wspólnego.

III. Wybór autora

W niniejszej pracy zostanie podjęta próba ukazania integralnej koncepcji dobra wspólnego na tle różnych innych koncepcji, w ramach których rozumienie dobro wspólnego zostało zawężone lub uległo deformacji. Różnica między redukcyjnym ujęciem dobra wspólnego a całościowym, integralnym zostanie ukazana dzięki odwołaniu się do zasady określania dobra wspólnego, którą w filozofii M. Krąpca jest osoba. Z tej racji w wypracowaniu pełnego rozumienia dobra wspólnego antropologia filozoficzna odgrywa ważną rolę. „Zasada dobra osoby” jako wyznacznik dobra wspólnego stanowi fundament – polityki personalistycznej w odróżnieniu od koncepcji polityki kolektywistycznej czy indywidualistycznej.

Aby z kolei odbudować antropologię personalistyczną wobec kolektywizmu i indywidualizmu musimy odwołać się do metafizyki, na terenie której formujemy sobie rozumienie bytu jak również rozumienia dobra w ogóle. W pierwszym przypadku zwracamy uwagę na to, że człowiek, będąc bytem osobowym jest też dobrem godziwym, czyli takim, które winno być celem wszelkich działań i organizacji społecznych, w tym w sposób szczególny państwa. W przypadku zaś metafizyki odkrywamy istotną różnicę pomiędzy statusem ontycznym państwa, które jest bytem relacyjnym, a osobą, która jest bytem substancjalnym i z tej racji nie może być podporządkowana państwu lecz odwrotnie: państwo winno być dla osoby.

¹⁰ KRĄPIEC, M. A.: *Metafizyka*, RW KUL : Lublin, 1995;

KRĄPIEC, A. M.: *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, In: *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo KUL : Lublin 2012;

KRĄPIEC, M. A., MARYNIARCZYK, A.: *Rozmowy o metafizyce*, PTTA : Lublin, 2002;

MARYNIARCZYK, A.: *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, PTTA : Lublin 2006;

MARYNIARCZYK, A.: *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Katedra Metafizyki KUL : Lublin, 2005;

MARYNIARCZYK, A.: *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Katedra Metafizyki KUL : Lublin, 2006;

MARYNIARCZYK, A.: *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, PTTA : Lublin, 2004;

MARYNIARCZYK, A.: *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, PTTA : Lublin, 2007;

MARYNIARCZYK, A.: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, SITA, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu : Lublin, 2005.

W rozprawie doktorskiej, w której podejmujemy analiz koncepcji dobra wspólnego w ujęciu Mieczysława A. Krąpca, czynimy to z tej racji, że opracowuje koncepcję dobra wspólnego, osadzając ją w antropologii filozoficznej i metafizyce i czyni ją zasadą życia społecznego i państwowego. W ten sposób możemy ukazać naturę państwa, a w nim niezbywalną rolę dobra wspólnego, które jest zwornikiem państwowości.

Novum pracy przejawia się w ukazaniu integralnej koncepcji dobra wspólnego w ujęciu Mieczysława A. Krąpca, którego zasadą jest „zasada dobra osoby”, nabudowanej na antropologii filozoficznej i metafizyce. Koncepcja Krąpca unika ujęć redukcjonistycznych, tak kolektywistycznych jak i indywidualistycznych, i stanowi bardzo interesującą propozycję dla formowania współczesnej teorii polityki i państwa.

W literaturze z filozofii polityki mało jest takich opracowania, które w opracowaniu dobra wspólnego uwzględniałyby antropologię filozoficzną i metafizykę, a także w literaturze filozoficznej na Słowacji brak zupełnie takich opracowań. Z tej racji opracowanie integralnej koncepcji dobra w wspólnego w ujęciu M. Krąpca w jakiejś choć niewielkiej części stara się uzupełnić ten brak.

IV. Treść pracy

1 CZŁOWIEK JAKO BYT SPOŁECZNY

1. 1 Przegląd historyczny

1. 1. 1 Monistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Pierwsze rozważania filozoficzne podejmowali już VII w. przed Chr. presokratycy. Badali oni przede wszystkim świat materialny-*physis* i próbowali znaleźć racjonalne wyjaśnienie, poszukując przyczyn jego powstania, poszukiwali pierwszej przasady- *arché* wszechrzeczy. Dopiero Sokrates, o którym dowiadujemy się od Platona, odszedł od tej problematyki, i zajął się człowiekiem. W swoich rozważaniach Sokrates położył nacisk na problem rozumienia człowieka i jego sumienia. Filozofowie jońscy, o których tu wspominamy, nie interesowali się tą problematyką. Przedmiotem ich zainteresowania był świat, wobec którego stawiali pytania: skąd pochodzi? Co jest źródłem jego istnienia?, oraz co w świecie jest najważniejsze? Pierwszym greckim filozofem był Tales z Miletu, który twierdził, że *arché* wszystkiego jest woda. Miała ona prawie boskie cechy, gdyż istniała zawsze, była niezniszczalna i przenikała wszystko. Także jej przypisał funkcję bycia źródłem ruchu, a co zatem idzie duszą, którą przypisał wszystkiemu, co się porusza. Był pierwszym z filozofujących, który próbował wytłumaczyć pojawienie się człowieka. Jego uczniem był Anaksymenes. Według niego wszystko powstało z powietrza. Powietrze porównywał do ludzkiej duszy. Tak jak dusza ożywia nas i nas obejmuje, tak powietrze obejmuje cały świat. Z kolei także Heraklit utożsamiał duszę z pierwszą zasadą, którą według niego był ogień. Duszę rozumiał jako coś innego niż ciało. Pitagoras jest pierwszym greckim filozofem, który nauczał o reinkarnacji. Podobnie jak inni presokratycy nie dostrzegał różnic między elementem materialnym a niematerialnym. Inny ze starożytnych filozofów – Empedokles twierdził, że rzeczy składają się z czterech podstawowych elementów: ognia, wody, ziemi, powietrza. Nazwał je imionami bogów i w ten sposób podkreślił zarówno ich wieczność, jak i boskość. Człowiek również powstaje z tych elementów. Jego koncepcja, zwłaszcza dotycząca czterech podstawowych elementów wszechrzeczy, okazała się bardzo wpływowa i została przyjęta przez następnych filozofów. Z kolei Anaksagoras twierdził, że wszystkie rzeczy pochodzą

z wielu różnorodnych pracząstek (homoiomery), wśród których wyróżnił cząstkę rozum-nous. To owa cząstka nous wprawiała w ruch byty i świat. Presokratycy nie rozróżniali jednoznacznie między czynnikami materialnymi a duchowymi, dlatego u Anaksagorasa rozum jest materialny. Demokryt, a także pozostali presokratycy nie wyjaśniali świata w perspektywie metafizycznej. Badali elementy materialne i niematerialne na tej samej płaszczyźnie. Wśród sofistów wyróżnił się Protagoras. Był znany ze swojego twierdzenia *homo-mensura*, twierdził bowiem, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Stwierdzenie to zostanie wyjaśnione zgodnie z tym, w jaki sposób przetłumaczy się spójnik $\omega\varsigma$, czy „że” lub „jak”. Wszystko zależy od człowieka, który jest miarą wszystkiego, zatem wszystko staje się względne. Protagoras dodatkowo pogłębia ten swój pogląd stwierdzeniem, że o każdej rzeczy istnieją dwa przeciwstawne zdania.

Podsumowując, można powiedzieć, że presokratycy nie stawiali człowieka na pierwszym miejscu w swoich rozważaniach i nie znali jego wymiaru metafizycznego, dlatego w ich poglądach niewiele można znaleźć na temat człowieka, jego duchowej duszy różnej od elementów materialnych. Również sofisci w swoich rozważaniach o równej naturze ludzi opierali się wyłącznie na elementach fizycznych, a nie na duszy duchowej. Chociaż presokratycy nie stawiali człowieka w centrum zainteresowania, możemy dostrzec ślady refleksji na temat człowieka. Badali świat, rozróżniając rzeczy według elementów materialnych, ale jako wspólną płaszczyznę przyjmowali fakt, że wszystko było oparte na jednej zasadzie (monizm). Poszczególne materialne rzeczy powstają na zasadzie składania i rozkładania. Obraz człowieka został również nabudowany na założeniu, że jest on agregatem składników materialnych, dlatego nie przewyższa on otaczających go rzeczy, nie transcenduje ich, nie posiada właściwości lub możliwości, które odróżniałyby go od bytów przyrody. Człowieka w całości opisują prawa natury, jest zanurzony w przyrodzie. To, co my nazywamy osobą, która ma wymiar duchowy, według presokratyków w ogóle nie istniało. Presokratycy ignorowali osobę oraz duchowy wymiar człowieka. Społeczeństwa nie rozpatrywali pod kątem osobowym i duchowych możliwości rozwoju człowieka. Rozumienie społeczeństwa zostało zredukowane do naturalnych grup rodzinnych, klanowych czy osad. Powodem zaistnienia społeczeństwa jest ochrona życia, wzajemna pomoc przy staraniu się o utrzymanie życia, przekazywanie życia następnemu pokoleniu. Dobro wspólne rozumiane jest jako wspólnota dóbr i miało charakter zasadniczo materialny.

1. 1. 2 Dualistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Człowiek według Sokratesa a społeczeństwo

Najwcześniejsze informacje na temat poglądów Sokratesa można odnaleźć u Arystofanesa w jego komedii *Chmury*. Za pośrednictwem też Sokratesa, który występuje w dialogach, przedstawiał Platon własną naukę, która różniła się od pierwotnego nauczania Sokratesa. Sokrates dostarczył Platonowi wiele impulsów do rozwinięcia jego własnych idei, zwłaszcza w kwestii duchowej strony życia ludzkiego. Ksenofont w swoich dziełach *Wspomnienia o Sokratesie* (Απομνημονεύματα Σωκράτους) i *Obrona Sokratesa* (Απολογία Σωκράτους) zwrócił uwagę przede wszystkim na etyczne poglądy Sokratesa, a nie metafizyczne. Z kolei Arystofanes w dziele *Chmury* wskazuje na nowość i postępowość poglądów Sokratesa w stosunku do poprzedników, a mianowicie podkreśla rozróżnienie płaszczyzn duchowej i cielesnej w człowieku, akcentując duchowe rozumienie duszy ludzkiej. Początkowo Sokrates badał przede wszystkim świat natury, tak jak jego poprzednicy, ale w przeciwieństwie do nich próbował również podejmować zagadnienie związane z człowiekiem. Sokrates przyjął, że istota człowieka kryje się w jego duszy. Identyfikował on duszę z naszą moralną świadomością i sumieniem, miejscem etycznie ważnych decyzji. Takie rozumienie duszy jest czymś nowym w porównaniu do poprzedników i lepiej wyjaśnia postępowanie etyczne człowieka, a także i jego odpowiedzialność wobec innych i samego siebie. Nauczanie Sokratesa, dotyczące człowieka, można wyprowadzić z jego zainteresowania duszą ludzką, co wyraża on w takich stwierdzeniach jak: „poznaj samego siebie” oraz „staraj się sam o siebie”. Sokrates zbyt jednostronnie utożsamiał człowieka z duszą a duszę ze świadomością. Nie dostrzegał znaczenia ludzkiego ciała i woli, dla wyjaśnienia natury człowieka i nie miał wystarczająco rozwiniętych pojęć by to uczynić. Sokrates nie rozwinął też swojej nauki w płaszczyźnie metafizycznej, stąd nie mógł w człowieku dobrze rozróżnić płaszczyzn cielesnej i duchowej, jak i indywidualnej oraz społecznej. Ujawniał troskę o duszę, ale bardziej w wymiarze etycznym niż metafizycznym. Rozważania metafizyczne rozwinął i rozbudował dopiero Platon.

Człowiek według Platona a społeczeństwo

Nauka Platona o człowieku jest ważna dla uzasadnienia płaszczyzny metafizycznej, którą ujął i wyraził w nauce o ideach. W dialogu *Państwo* przedstawia on koncepcję trzech części duszy (lub trzech dusz) - rozumowej, popędliwej i pożądlivej. Najwyższa – rozumowa jest nieśmiertelna, niższe są związane z ciałem i ulegają zniszczeniu wraz z ciałem. Platon nie rozważał dualizmu intelektu i woli wśród umysłowych sił duszy, ale jedność działań ludzkich dostrzegał w sprawiedliwości. Uważał, że przyczyną nieporządku i zła jest materia. Podobnie jak Sokrates nie rozwinął wystarczająco pojęcia woli i ludzkiej wolności, próbując je wyjaśnić, odwołując się do mitów, w świetle których ludzkimi wyborami rządzi przeznaczenie.

Śmierć według Platona jest odłączeniem się duszy od ciała (*Fedon*). Tylko człowiek, który zna ukryty sens śmierci, poznawalny jedynie dzięki filozofii, potrafi wyzwolić się (duszy) z ciała właśnie dzięki filozofii (poznaniu intuicyjnemu, *φρόνησις*) i oczyszczeniu (koncentracja na samopoznaniu, *κάθαρσις*). Kto nie umiera taką śmiercią, umiera śmiercią niedoskonałą, nie potrafi bowiem całkowicie uwolnić się od ciała i poprzez połączenie z ciałem, wraca do innego ciała, przeżywa kolejną reinkarnację.

Platon ustami Sokratesa wygłasza własne tezy na temat zagadnienia śmierci i nieśmiertelności duszy. W *Państwie* dowodzi nieśmiertelności duszy z faktu, że zło nie powoduje jej śmierci, a także, że zanik ciała nie powoduje jej śmierci. W dialogu *Fajdros* Platon dowodzi nieśmiertelności duszy, wskazując na nią jako na zasadę ruchu, ponieważ życie to ruch, a zasada ruchu nigdy się nie może przestać działać. Ten dowód nieśmiertelności, czyli wieczności duszy, jest najbardziej filozoficznie rozwinięty spośród wszystkich Platońskich dowodów na nieśmiertelność duszy. Platon przypisuje duszy funkcję zasady życia nie tylko człowieka, ale i całego kosmosu.

Naukę o pośmiertnym przeznaczeniu duszy Platon łączy z nauką o reinkarnacji, którą przejął od orfików i pitagorejczyków, jednak w nauczaniu Platona przybiera ona dwie formy. W późniejszych pismach Platon nieznacznie zmienił swoje poglądy i opisał relacje między ciałem a duszą, porównując do relacji między łodzią (ciało) i jej sternikiem (duszy). Zasluga Platona polega na odkryciu i uzasadnieniu istnienia płaszczyzny metafizycznej w wyjaśnianiu świata i człowieka. Za prawdziwy byt uznawał on tylko idee. Idee, które faktycznie stanowią płaszczyznę metafizyczną, uważał za rzeczywiste, a ziemski świat materialny miał dla niego znaczenie drugorzędne. Połączenie pomiędzy

ciałem i duszą rozumiał tylko jako przypadkowe i to pozwoliło mu w ostateczności zerwać z nauką reinkarnacji, którą początkowo przyjmował.

Prowadząc rozważania na temat człowieka, Platon wyróżnił rozumną duszę, która działa całą sobą, a obok niej uczuciową i wegetatywną. Twierdził, że tym, co prawdziwe w człowieku, jest tylko dusza. Ciało zaś jest niekonieczne, a nawet szkodliwe, gdyż jest „więzieniem dla duszy”. Duszę pojmował jako całkowicie transcendentną w stosunku do ciała, a także znacznie przewyższającą ciało. Duchowa strona życia ludzkiego była u Platona podstawą jego koncepcji państwa. Całe państwo zostało pomyślane jako odbicie wewnętrznej struktury człowieka. W człowieku istnieją trzy dusze, których celem jest odżywianie, życie zmysłowe oraz myślenie. Do tej koncepcji Platon się odwołał, tworząc teorię państwa. Państwo dzieli się na trzy warstwy: rolników (funkcja uczuciowa) i rzemieślników (funkcja wegetatywna), żołnierzy (funkcja sensoryjna) i rządzący (funkcja rozumna), którymi mieli być wykształceni ludzie. Przysługiwała im funkcja rządzenia innymi – analogicznie do tego, jak rozumowi przysługuje funkcja zarządzania całym człowiekiem. W całym społeczeństwie powinny dominować wartości duchowe, jako dobro wspólne, które byłyby egzekwowane niezależnie od woli uczestników. Wszyscy powinni podporządkować się idei prawdy i idei dobra. Platon pojmuje państwo bardziej abstrakcyjnie i duchowo, to ze względu na zawężony obraz człowieka a życie w państwie jest podporządkowane ideom i cnotom. Również rozumienie państwa jest zawężone, a obywatele pozbawieni są wolności i poddani pełnej kontroli. W Platona teorii państwa ujawnia się tendencja zmierzająca w kierunku totalitaryzmu. Można powiedzieć, że pewnej deformacji uległo również rozumienie dobra wspólnego. Jest to dobro dane z góry, narzucone ogólnie poszczególnym ludziom i uzasadnione tym, że prawdziwym dobrem jest to, które emanuje ze świata idei, a które znają najlepiej rządzący – filozofowie.

1. 1. 3 Hylemorficzna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Arystoteles analizuje byt ludzki pod aspektem etycznym, epistemologicznym, filozoficznym i biologicznym. Istotną rolę w bycie ludzkim odgrywa dusza. Arystoteles uważał duszę przede wszystkim za zasadę życia, która organizuje materię ciała zdolną do życia, utrzymuje ciało przy życiu, wprowadza w ruch, a także umiera z ciałem. Relację ciała i duszy wyjaśnia, odwołując się do funkcji aktu i możliwości, co pozwala mu z jednej strony ukazać jedność i tożsamość psycho-fizyczną bytu ludzkiego a z drugiej jego

dynamizm. Ujmując formę, jako zasadę bytu z punktu widzenia filozofii, nazywa ją kształtem bytu, opisując ją z punktu bycia źródłem ruchu, nazywa ją duszą, a rozważając ją z punktu celu (τέλος), to nazywa ją aktem (εντελέχεια). W dziele *O rodzeniu się zwierząt* Arystoteles przedstawia duszę jako istotę bytu żywego. A porównując ciało i duszę pod względem funkcji w bycie, Arystoteles definiuje duszę jako lepszą niż ciało, a żywe lepsze od nieżywego. Według Arystotelesa dusza może pełnić trzy funkcje: vegetatywną, sensorywną (zmysłową) i rozumną. Arystoteles wyjaśniając byt ludzki uważa, że dusza vegetatywna ożywia embrion, następnie pojawia się dusza zmysłowa, choć potencjalnie jest obecna już od samego początku, a na koniec dusza rozumna. Arystoteles mówi o tym, że w duszy wyższej w potencji jest zawarta niższa dusza, i to samo stosuje przy zmysłowej duszy, w której mieści się funkcja duszy vegetatywnej. Według Arystotelesa każda dusza (roślinna, zwierzęca i ludzka) ginie razem z ciałem w momencie śmierci, tylko część rozumnej duszy tzw. rozum czynny po śmierci człowieka wraca do swojego własnego źródła, od którego pochodzi (vovς ποιούv).

Arystoteles, mówiąc o złożeniu z ciała i duszy i zjednoczeniu tych czynników, wskazuje, że nie jest ono przypadkowe, jak to było u Platona. Wynika to również z faktu, że według Arystotelesa człowiek to compositum ciała i duszy, a nie ich zlepek. O duszy mówi, że jest zasadą życia (εντελέχεια) i kształtem (είδος) ciała.

Arystoteles w swojej teorii dotyczącej złożenia bytów z materii i formy (hylemorfizm) uznawał istotną rolę zarówno duszy, jak i ciała. Jednocześnie podkreślał istnienie jedności organicznej, którą razem tworzą. Człowieka nie uznawał jednak za byt duchowy w całej swej strukturze, ale tylko dzięki elementowi, który przychodzi do niego od zewnątrz. Jest nim czynny rozum, który ma cechy boskie. Dzięki niemu człowiek transcenduje świat przyrody, a więc przewyższa naturę. Człowiek jest człowiekiem dzięki rozumowi. Równocześnie człowieka uważa jako byt społeczny (animal sociale). To znaczy taki, który dla swego dobra, dla pełni swego rozwoju potrzebuje społeczeństwa. Arystoteles uważał państwo (społeczeństwo) za coś naturalnego, gdyż to sami ludzie spontanicznie się spotykają i tworzą grupy. Człowiek jest istotą z natury społeczną (Ζóov Πολιτικόν). To właśnie do niego odnosi się zasada, że człowiek nie może żyć poza społecznością. Tylko bogowie i głupcy wybierają życie poza społecznością. Oznacza to w dużej mierze naturalne otwarcie się każdego bytu ludzkiego na społeczeństwo. Człowiek – jako jednostka – choć jest bytem samodzielnym, to jednak nie jest niezależnym od państwa. Jest członkiem społeczności, zależnej od niej, jednak to nie oznacza, że traci

swoją autonomię na rzecz społeczności. Dzięki akceptacji materialnego i duchowego wymiaru bytu ludzkiego dobro wspólne według Arystotelesa powinno mieć także taki charakter. Równocześnie Stagiryta w pełni rozumie dobro wspólne jako cel życia społecznego. Ważne jednak jest to, kto w państwie określa cele – czy same jednostki, czy jakiś urząd, czy jakaś całość (naród, większość). Arystoteles, mówiąc o niezbędności społeczeństwa dla jednostki, nie ubezwłasnowolnia jednostkę. Proporcjonalnie do rozumienia ostatecznego celu życia ludzkiego, które jednak zamyka się do życia doczesnego, odpowiednio pojmuje dobro wspólne, jako zespół dóbr dostępnych człowiekowi tu i teraz.

1. 1. 4 Realistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Św. Tomasz przejął i wykorzystał definicję osoby, którą sformułował Boecjusz. Akwinata włącza do swej definicji także elementy antropologii Arystotelesa, uwzględniając przede wszystkim fakt złożoności bytu ludzkiego i jego racjonalność. Należy też zauważyć, że Akwinata pojęcie osoby rozciąga poza ludzi, także na aniołów i Boga. Jednak w każdym z tych bytów osoba inaczej jest rozumiana. W przypadku człowieka osoba jest substancją, a więc bytem, który istnieje w sobie i jest źródłem zdeteterminowanego działania. W przypadku aniołów osoba rozumiana jest jako niematerialny byt, który jest rozumny i wolny. W przypadku zaś osób boskich, czyli Trójcy, osoba oznacza realną relację, ukazującą wewnętrzne życie Boga. A zatem pojęcie osoby inaczej odnosimy do Boga, inaczej do aniołów, a inaczej do człowieka. Osoba ludzka, jako jednostkowa substancja natury rozumnej, jest indywiduum, które istnieje samo w sobie i dlatego musi być według św. Tomasza substancją. Osoba ludzka jest najwyższym i najdoskonalszym sposobem istnienia bytu, dlatego przysługuje jej godność. Pojęcie osoby jest więc analogiczne. W Boecjusza definicji osoby istotną cechą jest racjonalność. „Rationalitas” jest też synonimem duchowości, dla wszystkich czynności ludzkich, takich jak np. : wola, akty decyzji, akty poznania itp. Św. Tomasz często przypomina, że wolność ma swoje źródło w rozumie. Według Akwinaty rozum uprzedza wolę czasowo i bytowo. Z tej racji racjonalizm św. Tomasza przejawia się w ten sposób, że rozum pierwotnie określa dobro i kieruje procesem decydowania. Zdolność intelektualna (rozumowa) jest najwyższą zdolnością człowieka i wszystkich istot duchowych. Według Tomasza relacja między jednostką a społeczeństwem ma charakter obustronny. Człowiek

potrzebuje społeczeństwa w wymiarze materialnym, tzn. w obszarze zapewnienia zwykłych potrzeb życiowych, ale także w odniesieniu do wymiaru duchowego. Z kolei społeczeństwo jest konstytuowane przez jednostki, które go tworzą i potrzebują dla własnego rozwoju. Niemniej jednak Akwinata uważa osobę – indywidualnego człowieka – za byt kompletny. Oznacza to, że społeczeństwo nie jest wyższym bytem ani też nadrzędnym w stosunku do człowieka. Człowiek transcenduje społeczeństwo. To społeczeństwo jest dla człowieka, a nie człowiek dla społeczeństwa. W koncepcji św. Tomasza człowiek jest osobą, ponieważ ma naturę racjonalną i wolną. Natury racjonalnej nie rozumiemy tylko racjonalistycznie, czyli zredukowanej do rozumu, lecz możemy ją nazwać również naturą duchową. Obejmuje ona wszystkie umiejętności człowieka, które mają niematerialny charakter. Jeśli św. Tomasz w ten sposób rozumie człowieka, to jednostka w wymiarze duchowym transcenduje społeczeństwo. Dobro jednostki jest ważniejsze niż dobro społeczeństwa, jednostka jest priorytetem dla społeczeństwa, społeczeństwo ma charakter pomocniczy i służebny w odniesieniu do jednostki, a zarazem do wszystkich jednostek. Dobro jednostki jako osoby staje się dobrem wspólnym. Musimy jednak dokładnie rozważyć, co jest najwyższym dobrem jednostki. Przede wszystkim nie jest to nic z dziedziny *bonum delectabile* oraz z dziedziny materii, ponieważ to nie są najwyższe dobra. Dobrem najwyższym jest dobro z dziedziny *bonum honestum*, czyli dobro osoby jako takiej. Z tej racji za najważniejsze dobro osoby uważamy jej pełnię rozwoju we wszystkich płaszczyznach kultury, takich jak nauka, moralność, sztuka i religia. Z duchowym (niematerialnym) rozwojem osoby należy odpowiednio połączyć rozwój cielesny, a z dobrami godziwymi (*bonum honestum*) dobra materialne (*bonum utile i bonum delectabile*). Dobra te ze względu na łatwiejszą rozpoznawalność i większą atrakcyjność często dominują nad duchowym rozwojem osoby. W wymiarze materialnego życia jednostka nie jest samowystarczalna. Dlatego osoba jest suwerenem w dziedzinie określania celów własnego życia, a państwo w dziedzinie środków potrzebnych obywatelowi do życia. Ponieważ dobra materialne również należą do dobra wspólnego, można powiedzieć, że dobro wspólne w rozumieniu Tomasza z Akwinu posiada charakter pełny i integralny – łączy wymiar materialny i duchowy, przy czym preferowany jest wymiar duchowy, to znaczy prymat „osoby nad rzeczą” i „być nad mieć”.

1. 2 Potencjalność bytu ludzkiego – dziedziny aktualizacji

Aby lepiej opisać człowieka, skupimy się na obszarze aktualizacji jego potencjalności, czyli rozwoju. W świecie doczesnym, w którym żyjemy, osobą jest tylko człowiek i nikt inny. Działania podejmowane przez człowieka powodują zmiany w nim samym jako podmiocie działającym. W wyniku działania rozwijają się jego umiejętności, rozwija się także jego duchowe wnętrze pod względem moralnym czy religijnym. Rozwój osoby ludzkiej powodują tylko te działania, które są zgodne z ludzką naturą. Św. Tomasz wskazuje na pięć obszarów działań, które stanowią o rozwoju bytu. Są to działania: wegetatywne, sensoryczne (zmysłowe), uczuciowe, intelektualne i ruchowe. Wszystkie te działania związane są z aktualizacją ludzkich potencjalności. Dzięki tym umiejętnościom człowiek się rozwija.

1. 2. 1 Fizyczno-cieleśne potencjalności bytu ludzkiego

Człowiek rozwija się w dziedzinie życia cielesnego, do której przynależy sfera życia wegetatywnego, zmysłowego i uczuciowego. W zależności od tego, jak rozumiemy człowieka, tak rozumiemy też sferę życia uczuciowego, a co z tego wynika odniesienie do uczuć (przyjęcie lub odrzucenie). W historii filozofii spotykamy koncepcje człowieka, w których dochodzi do absolutyzacji albo strony życia cielesnego (filozofie naturalistyczne, materialistyczne), albo życia duchowego (spirytystyczne i racjonalistyczne). Są to ujęcia redukcjonistyczne. Pierwsze próby nieredukcjonistycznego ujęcia człowieka, które dążą do integralnego ujęcia człowieka, są związane z filozofią Arystotelesa, według której człowiek jest zwierzęciem rozumnym i społecznym, oraz z antropologią św. Tomasza. W spirytualistycznych i racjonalistycznych ujęciach człowieka deprecjonowana jest rola życia zmysłowo-uczuciowego głównie ze względu na jego własną dynamikę, którą stale podporządkowywali wyższej władzy rozumu. W integralnym rozumieniu człowieka sfera zmysłowo-uczuciowa odgrywa sobie właściwą rolę, która wprawdzie powinna być pod kontrolą rozumu, ale w pewnym obszarze uczucia i zmysły mają swoje pole działania i charakteryzują się autonomią i wolnością. Cieleśny aspekt życia człowieka należy do całościowej struktury bytu, a to możemy właściwie uchwycić jedynie za pomocą metody

poznania filozoficznego. W poznaniu filozoficznym możemy dostrzec duszę i ciało jako dwa wymiary jednego bytu, jednej istoty, które są ze sobą zjednoczone. Dlatego człowieka należy ujmować integralnie, gdzie strony fizyczna i psychiczna są związane jako materia i forma. Jest to arystotelesowska hylemorficzna koncepcja człowieka. Arystoteles nazwał człowieka *compositum* ciała i duszy. Ciało i dusza to dwa aspekty tego samego bytu. Św. Tomasz pogłębił tę naukę, wskazując na akt istnienia, który w bycie jest pierwszorzędny i zasadniczy. Dusza jest bezpośrednim podmiotem władz intelektu. Akt istnienia należy do duszy i dzięki niemu dusza posiada charakter duchowy oraz posiada duchowe zdolności funkcji intelektu i woli. Dusza daje istnienie ciału i organizuje je. Dusza i ciało tworzą jednolitą całość, w której dusza jest źródłem istnienia i życia. To, co nazywamy powszechnie życiem zmysłowo-uczuciowym, odnosi się do całości bytu ludzkiego. Jeszcze ściślej dotyczy to także naturalnych pragnień i pożądań, które nakierowane są na pragnienie jakiegoś dobra. Pożądanie czy pragnienie nie powstaje spontanicznie lub dowolnie, jest zawsze poprzedzone poznaniem, czy to zmysłowym, czy też rozumowym.

1. 2. 2 Psychiczno-duchowe potencjalności bytu ludzkiego

Strukturę życia uczuciowego tworzą trzy elementy: element poznania, element przemian fizjologicznych i element duchowy (psychiczny). Element psychiczny to pewien ruch albo napięcie w kierunku od przedmiotu, odczytywanego jako dobro lub zło, jako coś przyjemnego lub przykrego, łagodnego lub groźnego. Elementy fizjologiczny i psychiczny są ze sobą ściśle połączone i zależne. Jawią się jako reakcje bierne (jako pierwsza reakcja, zmiany ciśnienia krwi, zaczerwienienie) lub jako działania czynne, kiedy człowiek zaczyna coś robić, coś mówić w sposób, który odpowiada danej emocji związanej z danym uczuciem. Różnica między pożądaniem a popędlivością zależy od tego, jak jest skomplikowany przedmiot pożądania. Pożądliwe uczucia odnoszą się do prostych przedmiotów, które przyciągają lub odpychają. W tym wypadku człowiek nie musi szukać żadnego skomplikowanego rozwiązania. Gniewliwe uczucia powstają, gdy nie jest łatwo osiągnąć przedmiot pożądania. Dzieje się to wtedy, kiedy dobro przyciąga, ale potrzebny jest wysiłek w jego osiągnięciu lub grozi jakieś niebezpieczeństwo, lub pojawia się jakaś przeszkoda na drodze do zdobycia dobra. Uczucia powstają, trwają i występują u każdego człowieka w nieco inny sposób. Stale powtarzający się sposób przeżywania uczuć przez jednostki nazywamy temperamentem. Uczucia należą do sfery zmysłowej, czyli cielesnej.

Dusza ma inny charakter i uczucia oddziałują na nią w sposób bardziej akcydentalny. Dzieje się to w dwojaki sposób: albo uczucie pojawia się jako skutek oddziaływania zewnętrznego impulsu. Wtedy dusza, która jest połączona z ciałem jakimś sensie temu podlega, gdyż to, co dzieje się w ciele, oddziałuje również na duszę. Zmiana fizjologiczna w organizmie (ciele) odbija się „echem” w duszy; albo impuls, który pochodzi od duszy i ma konsekwencje w ciele – np. : miłe wspomnienie lub gniew. Zmiany fizjologiczne mają źródło w duszy, bo to dusza kieruje ciałem, a co za tym idzie, dusza te zmiany „odczuwa” wraz z całym compositum bytu. W obu przypadkach dusza zna uczucia w sposób akcydentalny. Zatem dusza transcenduje uczucia i może na nie wpływać, poddając je sublimacji.

W życiu człowieka uczucia odgrywają duże znaczenie. Po pierwsze, należą one do życia ludzkiego i są integralną częścią życia osoby. Tak jak posiadamy wiele umiejętności, tak też istnieje duża liczba różnych uczuć, emocji, pragnień i stanów. Po drugi, każda zdolność człowieka powinna być wykorzystywana w sposób optymalny, z czym są związane emocje. Pozytywne emocje są sygnałem i siłą pomocniczą w osiągnięciu dobra a negatywne ostrzegają przed złem. Uczucia i prawidłowa postawa wobec nich stanowią podstawę do formowania odpowiednich sprawności działania czyli cnót.

1. 2. 3 Społeczne potencjalności bytu ludzkiego

Rozwój człowieka związany jest także z faktem, że człowiek nie żyje sam, ale w społeczeństwie. Aby rozwój naprawdę miał miejsce, należy wziąć pod uwagę relację indywidualnego człowieka do społeczeństwa. Mówimy, że osoba jest czymś więcej niż państwo, osoba jest czymś więcej niż społeczeństwo. Jednocześnie należy stwierdzić, że relacje między człowiekiem a społeczeństwem są bardziej złożone. Transcendencja osoby ludzkiej nad społeczeństwem jest jednym z kilku wymiarów życia człowieka.

W pierwszym wymiarze jest to niezależność w sprawach decyzji, wolności i poznania. W tym człowiek jest suwerenny. Jako osoba sam poznaje, sam decyduje i sam jest odpowiedzialny za obierane cele i z tym wiąże się rozwój życia osoby ludzkiej. Aby osoba ludzka mogła się rozwijać, potrzebuje innych ludzi, potrzebuje społeczności. Społeczeństwo towarzyszy rozwijającej się osobie poprzez to, że uczestniczy ona w języku, zwyczajach, kulturze i społeczeństwo stwarza możliwości dla realizacji podstawowych umiejętności osoby: poznania, moralności, twórczości czy religijności.

Państwo stwarza obszary możliwych aktualizacji człowieka, dzięki czemu posiada on siłę do rozwoju, a ta siła – ma także wymiar społeczny. Dlatego mówimy, że relacja jednostka – społeczeństwo jest relacją dwustronna i dominującą stroną nie powinna być ani jednostka, ani społeczeństwo. Ich stosunek powinien być zrównoważony, z jednej strony społeczeństwo musi szanować wymiar osobowy życia każdej jednostki, z drugiej strony, każdy człowiek powinien przyczyniać się do dobra wspólnego, aby „społeczeństwo” mogło przy dostarczaniu środków do rozwoju człowieka objąć troską każdego członka społeczności.

2 SPOŁECZNOŚCI JAKO MIEJSCA AKTUALIZACJI LUDZKICH POTENCJALNOŚCI

Rozwój osoby ludzkiej nie nastąpi w pełni bez obecności innych ludzi. Jeżeli człowiek żyje sam, nie rozwija się tak jak powinien albo rozwija się w bardzo ograniczonym stopniu. Dla pełni rozwoju człowieka istotne są relacje międzyludzkie, czyli życie w społeczeństwie. Do podstawowych grup społecznych zaliczamy rodzinę, naród i państwo.

2. 1 Rodzina jako miejsce aktualizacji naturalnych potencjalności osoby ludzkiej

W rozważaniach na temat rodziny należy odpowiedzieć na pytanie, jakie trzeba podjąć działania na płaszczyźnie relacji rodzinnych, aby zapewnić dobre warunki życia nie tylko członkom rodziny, ale także całym narodom. Punktem wyjścia dla dalszych rozważań jest wyjaśnienie sensu istnienia rodziny. Analiza życia rodzinnego z perspektywy realistycznej wskazuje na ścisły związek między urzeczywistnianiem zarówno dobra jednostki, jak i dobra całego narodu. Dobrem narodu jest dobro wspólne. Człowiek, aby mógł rozwijać swoją naturę, potrzebuje odpowiednich warunków. Takie warunki na początku znajduje w rodzinie. Rodzina, aby osiągnąć najwyższą ludzką formę dobra, dobra-osoby, posiada formę wspólnoty, opartej na zasadzie dobrowolności, jako małżeństwo monogamiczne, heteroseksualne i nierozzerwalne. W kontekście relacji rodziny i narodu zasługuje na szczególną uwagę jej emancypacja, co dowodzi nie tylko temu, że we wspólnocie rodzinnej każdy jej członek ma status bytu osobowego i prawo do posiadania własności, ale także i to, że rodzina sama w sobie prawnie jest podmiotem życia społecznego. Społeczność rodzinna urzeczywistnia ostateczny sens swojego istnienia i solidarności, przyczyniając się tym samym do wychowania członków narodu – członków społeczności, która łączy się z rodziną za pomocą tego samego celu i solidarnej współpracy na drodze realizacji dobra wspólnego.

Jedynie w podejściu realistycznym szanuje się ludzką naturę, która nie jest samowystarczalna, a rodzinę postrzega jako jej naturalne uzupełnienie. W świetle realizmu filozoficznego patrzymy na rodzinę jako na wspólnotę rodziców i dzieci, której celem jest zapewnienie rozwoju materialnego i duchowego swoich członków. Wszyscy ludzie rodzą się jako istoty, które mają możliwości i jako takie potrzebują się rozwijać lub aktualizować

we wszystkich aspektach życia ludzkiego. Celem jest zjednoczenie całej rodziny wokół takiego dobra, gdzie nikt nie będzie pominięty w realizacji swojego człowieczeństwa, a wszyscy członkowie osiągną swoją podmiotowość, suwerenność istnienia i godność, co pozwoli każdemu rozwinąć swój potencjał w zakresie poznania, miłości, wolności i odpowiedzialności. Odkrycie i realizacja dobra wspólnego w życiu rodzinnym jest tym, co czyni z nich prawdziwą wspólnotę osób. Rodzina jest w stanie skutecznie zapewnić właściwy kierunek rozwoju człowieka.

Realizacja celu życia rodzinnego

W czasach Oświecenia, na przykład, dochodził do głosu pogląd, że rodzina nie jest niczym więcej niż luźnym związkiem, który można rozwiązać w każdym czasie, za zgodą jej członków. Obecnie upowszechnia się pogląd, że małżeństwo z trwałą jednością nie jest uniwersalną rzeczywistością, a zatem nie może być to wymogiem naturalnym.

Realna nauka o rodzinie podkreśla potrzebę rozumienia nierozłącznej wartości monogamicznej formy małżeństwa, jako dobrowolnego i nierozzerwalnego związku między mężczyzną i kobietą, a co jest odpowiedzią na potrzebę natury ludzkiej. Podstawa takiego małżeństwa uwzględnia osobowe dobro wszystkich członków rodziny, zwłaszcza fizycznie najsłabszych, czyli matki i dzieci. Naturalną konsekwencją wynikającą z emancypacji rodziny jest przede wszystkim prawo do indywidualnej własności majątku, do równości mężczyzny, kobiety i dzieci z punktu widzenia ich rozwoju osobistego oraz zdolności stworzenia wspólnoty narodowej lub uczestniczenia w jej życiu. Zewnętrzną formą gwarancji wolności i niezależności człowieka jest jego bezpieczeństwo ekonomiczne (majątek). Równość podkreśla i chroni indywidualną godność, osobowość prawną i istotną suwerenność każdego uczestnika życia rodzinnego. Konsekwencją emancypacji rodziny monogamicznej jest zdolność do stworzenia wspólnoty narodowej. Jest to tworzenie społeczeństwa w taki sposób, że nadaje tej wspólnotcie charakter „rozszerzonej” rodziny. Narodowy charakter rodziny wynika z faktu, że sama nie posiada ona wystarczająco dużo możliwości, aby samodzielnie realizować swój ostateczny cel. Naród jest definiowany jako „rodzina rodzin”, a jego zdolności są mierzone „siłą i zdrowiem rodziny.” Naród wzmacnia rodzinę pod względem rozwoju osobowego jego członków. Naród nie może istnieć bez fundamentu rodzinnego, a rodziny nie mogą na wyższym poziomie rozwoju społecznego istnieć bez związku z narodem.

2. 2 Naród jako miejsce aktualizacji potencjalności kulturowych osoby ludzkiej

Naród powstaje i trwa dzięki temu, że między jego członkami istnieje jedność nabudowana na dobru wspólnym. Ważną cechą i częścią tej jedności jest solidarność. Wzajemna solidarność członków rodziny jest naturalną podstawą solidarności społecznej w narodzie. Kultura życia rodzinnego odgrywa zasadniczą rolę w życiu społecznym człowieka i staje się modelem jego organizacji na szczeblu narodowym. Postawa solidarności wyraża się w tym, że każdy z członków rodziny jest zawsze gotowy do współpracy, do przyjęcia tej części pracy, która należy do niego, ponieważ jest członkiem danej społeczności. Solidarność narodowa powstaje poprzez wzmacnianie wzoru solidarności rodzinnej w życiu publicznym. Musi być ona stała i skierowana do wnętrza narodu, podobnie tak jak rodzina oparta jest na stałej – trwałej i wyłącznej – więzi między mężczyzną i kobietą.

Naturalnym paradygmatem narodu – tak w przypadku trwałości, jak i wyłączności – jest rodzina. O wartości rodziny decyduje też wymiar kulturowy, a także wzajemna pomoc członków rodziny w osiąganiu ich osobistych możliwości. Zanik solidarności narodowej jest najbardziej oczywistym przejawem kryzysu kultury tak narodowej, jak i rodzinnej. Krąpiec wymienia sześć czynników wpływających na istnienie narodu. Pierwszym z nich jest – „wspólnota krwi”. Jednak zbyt jednostronne podkreślenie tego prowadzić może do nacjonalizmu i rasizmu. Drugim czynnikiem, który decyduje o jedności narodowej, jest obszar zamieszkania, województwa, regiony, dziedzictwo. Trzeci bardzo ważny czynnik to wspólna historia narodu. W tym kontekście autor zwraca uwagę, że nowoczesna gospodarka i emigracja za pracą mogą osłabić wspólnotę narodową. Nie jest dobrze, gdy miejsce pracy zastępuje ojczyznę. Czwartym czynnikiem jest wspólna kultura narodowa, wyrażona danym językiem, „w skład której wchodzi religia, nauka, sztuka wraz z techniką oraz moralność z obyczajowością”.¹¹ Ta kulturowa więź, zdaniem polskiego tomisty, jest więzią ducha, która wykracza poza granice jednego języka, tak jak to jest w przypadku Szwajcarów. Czynnik piąty dotyczy sposobu ludzkiego działania, aktów moralnych, twórczości artystycznej i osiągnięć naukowych. Szósty

¹¹ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 73.

czynnik wiąże się poczuciem narodowym, które „jest pewnym określonym faktem politycznym, pozwalającym odróżnić jedne narody od innych”.¹²

2.3 Państwo jako dostarczyciel środków do aktualizacji potencjalności osoby ludzkiej

Krąpiec określa państwo, jako „naturalne, konieczne, uporządkowane (racjonalne) zrzeszenie się rodzin i gmin dla osiągnięcia ludzkiego dobra, jakim jest »pełnienie cnoty«”.¹³ Personalistyczny charakter społecznej i politycznej filozofii Krąpieca określa głęboki moralny wymiar państwa i polityki. Polski tomista opisuje państwo językiem tradycyjnej teorii państwa i mówi o prawie, władzy, terytorium, ludziach, którzy to państwo tworzą. Podstawowe zadanie państwa pokrywa się z klasycznym opisem polityki, w którym stwierdza się, że polityka jest roztropną realizacją dobra wspólnego. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka podkreśla, że istnieją ważne cechy suwerenności osoby, bez konieczności niszczenia suwerenności państwa. Droga suwerenności prowadzi od suwerenności osoby do suwerenności państwa. „Problematyka suwerenności ludzkiej osoby i suwerenności państwa jest istotnie związana z odpowiednim rozumieniem człowieka”.¹⁴ Ogólnie rzecz biorąc, Krąpiec podkreśla prymat suwerenności osoby: „filozoficzne podstawy prymatu suwerenności ludzkiej osoby jawią się w samej koncepcji człowieka i do pewnego stopnia w teorii personalizmu.”¹⁵ M. A. Krąpiec mówi o dwóch sposobach ukazywania związku człowieka ze społeczeństwem: negatywnym i pozytywnym. Negatywny sposób akcentuje napięcie, a nawet wrogość między człowiekiem a społeczeństwem. Głębszym powodem takiego rozwiązania jest aprioryzm filozoficzny naznaczony duchem dualizmu kartezjańskiego. Polega on na położeniu apriorycznie akcentu na jednostkę i na jej wolność wobec społeczeństwa. Krąpiec formułuje pozytywny sposób a odwołuje się do personalistów francuskich: „Teorie personalistyczne, zwłaszcza Maritaina i Mouniera, dokonując rozróżnienia między indywiduum a osobą, zwracają uwagę, że sama jednostkowość człowieka, która jest funkcją materii, nie wyodrębnia go w stosunku do grupy społecznej, ale podporządkowuje

¹² KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 75.

¹³ KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 80.

¹⁴ KRĄPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 46.

¹⁵ KRĄPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 41.

tej grupie na wzór porządkowania komórki biologicznej całemu organizmowi. Natomiast człowiek, jako osoba góruje nad społecznością, która powinna być przyporządkowana. „¹⁶

Szczególnie cenne w tym względzie jest sformułowanie Arystotelesa, do którego odwołuje się Krąpiec. Byt społeczny, jakim jest państwo, jest uważany za naturalny, przyjazny i bezpieczny dla człowieka. Krąpiec pisze: „Dlatego w samą bytową strukturę człowieka wpisana jest relacja do osób drugich, tworzących różne typy społeczności, które są – z natury – potrzebne dla rozwoju osobowego człowieka“. ¹⁷ Tymi naturalnymi społecznościami są rodzina, naród i państwo. Dla dokładnego przedstawienia charakteru tych społeczności konieczne jest mówienie o osobie, jako o otwartej osobowości. Oznacza to, że człowiek, jako osoba i podmiot, jest otwarty na świat, a w nim szczególnie na inne osoby. Człowiek jako osoba komunikuje się z innymi osobami. Założeniem tej komunikacji są zdolności ludzkie: intelekt i wola. Człowiek działa w porządku poznawczym i wolitywnym. Według Krąpca: „Właściwy dialog możliwy jest między osobami i dokonuje się w trojkiej płaszczyźnie: poznania, miłości i wolności. Człowiek jest zdolny przy pomocy swoich narzędzi poznawczych i pożądawczych odnosić się do całej rzeczywistości, także innych osób, tę rzeczywistość »czytać« i za pomocą systemu znaków wyrazić ją i zakomunikować drugiej osobie“. ¹⁸ Krąpiec wyraził przekonanie, że człowiek nie uważa za swojego partnera świata materialnego i świata przyrody. Partnerem do dialogu może być tylko druga osoba. Dialog na poziomie intelektualnym między „ja” i „ty” zakłada „ty” postrzegane jako drugie „ja” (druga osoba). „Ty” jest podmiotem, który istnieje niezależnie i jest źródłem i celem wszystkich swoich działań. Jest takim samym bytem (istotą) jak „ja”. ¹⁹

Pomiędzy tymi dwiema wspólnotami, rodziną i państwem, może istnieć wiele innych zorganizowanych grup społecznych. Autor pisze: „Rodziny, rody, plemiona i narody, towarzystwa, związki zawodowe, klasy są tworami społecznymi umieszczonymi na polu wytworzonym przez bieguny: rodzina—państwo“. ²⁰ Środowiskami naturalnymi są: rodzina, naród i państwo, a nacisk położony na rodzinę i państwo ma pokazać, że intencją Krąpca było wskazanie szczególnego znaczenia tych społeczności.

¹⁶ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 320.

¹⁷ KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 57.

¹⁸ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 320-323.

¹⁹ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 320-323.

²⁰ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 329.

2. 4 Pomocnicza funkcja społeczności w odniesieniu do osoby ludzkiej

Wszystkie rodzaje społeczności, czyli rodzina, naród, państwo, pełnią funkcje pomocnicze w odniesieniu do osoby. Oznacza to, że na pierwszym miejscu jest człowiek wraz z jego wymiarem życia osobowego. Mówiąc inaczej, społeczność powinna służyć człowiekowi, a nie człowiek społeczeństwu. Arystoteles twierdził, że ludzie spontanicznie łączą się w społeczności, a tym samym posiadają naturę społeczną. Tomasz z Akwinu uważał, że każda społeczność powstała opierając się na celu, który chce osiągnąć. Ile jest celów, tyle jest grup. Gdy badamy jednak ostateczny cel wszystkich grup lub społeczności, to jest nim właśnie rozwój osoby ludzkiej. W całej kulturze humanistycznej chodzi o rozwój człowieka. Kultura jest przejawem życia społecznego, którego celem jest „pielęgnowanie” i doskonalenie życia osobowego wszystkich ludzi. Po pierwsze, należy stwierdzić, że człowiek jako jednostka nie może się w kulturze „rozpłynąć”. Każdy człowiek jest bowiem podmiotem, osobą lub ujmując to filozoficznie – każdy człowiek jest substancją. W języku filozoficznym mówimy, że człowiek posiada istnienie substancjalne, czyli istnieje w sobie i dla siebie. Człowiek doświadcza siebie w doświadczeniu swojego „ja”, które jest mu dane od wewnątrz i bezpośrednio. Nie istnieje żaden inny punkt wyjścia dla systematycznego, filozoficznego przyczynowego wyjaśnienia istnienia i działania osoby ludzkiej niż potwierdzenie konkretnego istnienia własnego „ja”. Za pomocą „ja” wszyscy ludzie potwierdzają, że jaźń, która jest jakby bez treści, istnieje i tworzy podmiot moich działań, wykazuje substancjalną tożsamość człowieka. Zaś poprzez akty „moje” odsłania treść mojego „ja”. M. A. Krąpiec analizował bezpośrednie doświadczenia ludzkiego podmiotu i wskazuje na „ja”, jako na podmiot istniejący niezależnie: istnieje „w sobie”, a równocześnie istnieje „dla siebie”. W zależności od charakteru czynów, które wykonuje dla drugiego człowieka lub wspólnie z tym drugim, można scharakteryzować jego osobisty rozwój. Można zatem powiedzieć, że kultura jest związana z duszą człowieka, która jest podmiotem wolnego i rozumnego działania. Celem kultury jest wspieranie człowieka w rozwoju, pomaganie, sugerowanie, wskazywanie ostatecznego celu, nakierowywanie ludzi na dobro. Bardzo trafnie kulturę rozumiano w czasach antycznych, gdy ją przedstawiano jako „*παιδεία*”, czyli wychowanie do pełni człowieczeństwa. Płaszczyzną, która łączy wszystkie warstwy kultury i która jest bardzo ważna, jest religia. Pewien stosunek do faktu religii jest nieodłącznym elementem życia wszystkich ludzi. Ukierunkowanie to pochodzi z natury człowieka, który jest wprawdzie

istotą duchową, ale niedoskonałą. Ludzie pragną rozwoju własnej osoby. Rozwój osobowy odbywa się na linii poznania, moralnego doskonalenia, rozwijania zdolności twórczych, a także rozwijania życia religijnego. Sfery te są zazwyczaj powiązane i uporządkowane, a przenika je religia, gdyż ludzie w łączności z Istotą Najwyższą (Najwyższym Dobrem) odkrywają wskazania gwarantujące ich ostateczny wzrost i rozwój. Religia znajduje swoje potwierdzenie w ludzkiej niedoskonałości i w tym, że szukając Istoty Najwyższej, przewyższamy ludzką niedoskonałość.

Religia jest – według Krapca - również ważnym elementem w życiu społecznym. Poprzez religię człowiek odkrywa prawdę o sobie samym i zarazem potrzebę wykroczenia poza granice swojego istnienia. Człowiek zadaje sobie pytania, skąd pochodzi i dokąd zmierza, i zarazem odpowiada na nie. Pyta o pochodzenie świata i siebie samego, a odpowiedzi wyraźnie wykraczają poza świat natury i sięgają do związku z Osobą Transcendentalną („Ty”). Religia pomaga odnaleźć sens życia ludzkiego, a także całych ludzkich społeczności. Kultura jednak może wspierać ludzi tylko wtedy, kiedy stwierdzimy, że to „człowiek jest miarą kultury. ” Nie chodzi tu o zainteresowania poszczególnych ludzi, ale raczej o dobro człowieka. Kultura istnieje po to, aby być dla człowieka dobrem, dlatego powinna być adekwatna do tego, co jest dobre dla człowieka, co potrzebne i użyteczne. Abyśmy wiedzieli, na co w kulturze kłaść nacisk, musimy poznać naturę człowieka. Oczywiście, są także sfery ekonomiczne, sfery zdrowia, sfery bezpieczeństwa i czasu wolnego, ale sferami priorytetowymi są te obszary, które są związane z osobowym życiem ludzi. Są to obszary prawdy i dobra, gdzie człowiek się rozwija (poznaje prawdę) i doskonali moralnie (czyni więcej dobra). Wówczas prawda i dobro stają się miarą kultury, a także miarą dobrego państwa. Prawda i dobro powinny być obecne wszędzie – w kulturze, w społeczeństwie, w rodzinie, w narodzie oraz państwie. W ten sposób powstanie przyjazne środowisko dla wszystkich ludzi, przede wszystkim dla pełni rozwoju życia osobowego człowieka.

3 DOBRO WSPÓLNE JAKO ZASADA ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Życie społeczne nie powstaje przez przypadek ani wskutek jakiejś ślepej determinacji. Arystoteles mówi o tym, że każde społeczeństwo ludzkie (grupa społeczna) powstaje z względu na jakiś cel, czyli dla jakiegoś dobra. Dobro jednoczy grupę i jest zasadą życia społecznego. W historii możemy znaleźć wiele koncepcji rozumienia dobra wspólnego.

3. 1 Dobro wspólne czy wspólnota dóbr (różne koncepcje dobra wspólnego)

W metafizyce dualistycznej podtrzymuje się rozumienie dobra wspólnego jako przyjętego a priori. Idee, które są uważane za nadrzędne i najdoskonalsze, kształtują i wyróżniają postać dobra w ogóle, a dobra wspólnego w szczególności. Platon twierdził, że naszym zadaniem jest poznanie idei i wprowadzenie ich do życia indywidualnego i społecznego. Filozofom przypisana została rola poznawania idei, a państwu rola ich urzeczywistniania. Ludzie powinni ten stan zaakceptować. Państwo w koncepcji platońskiej z góry wyznacza jednostkom cele, czyli to, co jest dobre. „Służy” jednostce tak, że udziela jej dobra. Państwo jako całość jest dominujące, jednostka nie ma wartości sama z siebie. Musi we wszystkim podporządkować się państwu, które udziela jej dobra. Platon w tej koncepcji nie bierze pod uwagę małych grup, istnieje tylko całość – państwo. Wolność obywateli w państwie Platona nie istnieje, ponieważ o wszystkim rozstrzyga państwo i ono udziela też jednostkom udziela dobra. Można powiedzieć, że najważniejsze dla Platona jest nie tyle wolność, co wiedza o dobru – jeśli wiemy, czym jest dobro (wspólne), a to określa państwo, to winniśmy je także realizować. Taki pogląd został nazwany intelektualizmem etycznym.

Platon w swoich poglądach na temat państwa nie docenia jednak jednostkowego człowieka. Państwo według Platona wyznacza, co jest dla człowieka dobre, nie szanuje jego rozwoju, jego drogi do doskonałości, tego, że to on sam powinien przyjąć za dobro jako swój cel. Wydaje się, że jest to jednostronne i redukcyjne rozumienie człowieka, w którym zbyt mocno podkreśla się jednoznaczny charakter dobra, a słaby nacisk kładzie na indywidualny i wolny charakter życia ludzkiego.

Arystoteles w poglądach na temat człowieka porzucił dualizm Platona, zaś jego koncepcja człowieka i państwa były bliższe rzeczywistości. Państwo ma według

Arystotelesa charakter bytu relacyjnego. Jest społecznością ludzi, która powstaje ze względu na określony cel. W metafizyce Arystotelesa występowała jako pierwszorzędna i najważniejsza substancja, którą według niego był jednostkowy byt. Substancja była czymś podstawowym i pierwszorzędnym. Państwo zaś, jako byt relacyjny, jest czymś wtórnym. Z tej racji w państwie Arystotelesa jednostka nabiera wartości. Jednostki tworzą państwo i państwo jest dla jednostek. W porównaniu do Platona Arystoteles nie uważał tego, co jednostkowe (konkretne, empiryczne) za nie mające znaczenia i nadał mu pewną wartość i znaczenie.

Państwo ma swoje podstawy, podobnie zresztą jak u Platona, w ludzkich niedoskonałościach. Ludzie mają różne potrzeby, nie są samowystarczalni, dlatego muszą sobie pomagać; skupiają się w małych grupach oraz w jednej dużej grupie – państwie.

Za cel państwa Arystoteles uznawał umożliwienie życia obywatela, nie tylko ze względu na potrzeby materialne, lecz także i duchowe (intelektualne). Te ostatnie gwarantowały realizację „dobrego życia”. Na pytanie, kto określa ostateczny cel życia i działania jednostek, Arystoteles odpowiada, że same jednostki, które poszukują i odkrywają sens swojego życia, a następnie dążą do jego realizacji. Niemniej jednak w relacjach między jednostką a państwem dominowało państwo w obszarze dostarczania dóbr jako środków do realizacji indywidualnych celów, fundując w ten sposób koncepcje dobra wspólnego. Z tej perspektywy to państwo powinno służyć jednostkom, pomagać im w zaspokojeniu ich potrzeb. Arystoteles mówi również o tym, że człowiek jednoczy się z grupą nie tylko z względu na potrzeby, ale także ze względu na naturalną skłonność do życia w społeczeństwie. Stwierdza, że człowiek jest z natury bytem społecznym.

Arystoteles przedstawia dobro wspólne jako środki do przezwyciężenia braków i wzajemną pomoc. Państwo, które tworzą obywatele, według niego już nie potrzebuje żadnej pomocy zewnętrznej – jest samowystarczalne (αυτάρκεια). Moglibyśmy powiedzieć, że państwo jest drogą do doskonalenia rodzaju ludzkiego, a jeśli jest to państwo dobrze zorganizowane, które zaspokaja ludzkie potrzeby, rozwija cnoty, zwłaszcza przyjaźń, tym samym staje się miejscem doskonalenia ludzkiego gatunku.

Stoicy koncepcję państwa opierali na metafizyce monistycznej. Uważali, że na świecie istnieje tylko jeden byt i jedna natura. Arystoteles twierdził, że istnieje wiele bytów w świecie i porządkował je w hierarchie. Stoicy zaś uważali, że na całym świecie istnieje tylko jedna rozumna natura. Nazywali ją λόγος i rozumieli ją podobnie jak Heraklit, jako wszechobecną, wszystko przenikającą, która jest prawem wszystkiego. W

ten sposób sama rzeczywistość świata jest normatywna. Człowiek powinien żyć zgodnie z naturą wszechświata, natura ta jest rozumna, a więc człowiek powinien żyć zgodnie z rozumem. Rozumność natury wszechświata jest prawem naturalnym, którego człowiek ma przestrzegać. Jądem etyki i polityki w stoicyzmie jest pojęcie obowiązku. Ich etyka, tak indywidualna jak i społeczna jest deontologiczna, i jest etyką obowiązku.

Państwo powstaje, ponieważ jest to naturalne, państwo pochodzi z natury wszechświata. Ludzie nie jednoczą się z potrzeby, z powodu braków, ze względu na wzajemną pomoc. Jeśli by istniały jakieś braki, to tylko w tym, że trzeba nauczać i głosić to, co jest naturalne. Stoicy wskazują na pewne ramy dobra wspólnego, które określa umysł kosmiczny lub dusza świata. To dobro wspólne polega na jednoczeniu wszystkich cnót ludzi, zaś każdy akt cnoty udoskonala ten umysł kosmiczny, a każdy akt przeciw cnotie degraduje go.

Współcześnie wielu myślicieli pomija pojęcie dobra wspólnego. Powodem jest pewna złożoność tego pojęcia i ścisły związek z etyką i antropologią. Dobro wspólne jest zastępowane przez różne teorie sprawiedliwości, teorie kontraktualistyczne, utilitarystyczne, lub wprost pomijane w związku z wyrugowaniem etyki z ekonomii i polityki. Aby właściwie rozumieć dobro wspólne, musimy odpowiednio rozumieć osobę ludzką, dla której dobro wspólne jest przeznaczone.

3. 2 Struktura osoby podstawą określenia dobra wspólnego

3. 2. 1 Dostęp każdej osoby do prawdy, dobra, piękna i religii przejawem dobra wspólnego

Koncepcja państwa w filozofii realistycznej opiera się na rozumieniu osoby. Dobro osoby odkrywamy na podstawie analizy ludzkich działań, które ukazują możliwości osoby i jako takie stanowią podstawę wyodrębniania dobra wspólnego, które musi być dobrem osoby. Ponieważ człowiek jako osoba posiada obok przymiotów cielesnych (materialnych) także przede wszystkim duchowe cechy, dobro osoby posiada charakter duchowy. Pierwszą, podstawową zdolnością człowieka jest zdolność do poznawania, którą realizuje intelekt. To za jego pomocą poznajemy i rozumiemy rzeczy tegoż świata, nie tylko rzeczy ze świata przyrody, ale także rzeczy i istoty o charakterze niematerialnym (duchowym). Zrozumienie oznacza uchwycenie istoty bytu, a to oznacza ujęcie prawdy bytu. Poznanie,

jako szukanie oraz ujęcie prawdy, wpływa pozytywnie na osobę poznającego, gdyż aktualizuje jego zdolności poznawcze, a także aktualizuje jego racjonalność. Poznana prawda wpływa na rozwój osoby, jej uszlachetnienie i moglibyśmy powiedzieć – wzrost osoby. Drugą zdolnością, wyróżniającą człowieka jako osobę jest zdolność do podejmowania decyzji, a co wiąże się z działaniem woli, dzięki której skupiamy się na dobru. Osoba stara się dzięki podjętej decyzji zdobyć dobro, lub się z nim połączyć. To dobro ubogaca osobę, ponieważ powoduje jej rozwój. Człowiek w poznaniu rozpoznaje naturę dóbr, które są wokół niego, podejmuje odpowiednie decyzje i dzięki temu może sam się doskonalić w działaniu. Zazwyczaj działanie to jest związane z ludzką moralnością i etyką a skutkiem tego działania jest formacja ludzkiej osoby. Wtedy nasze działania mają charakter głębszy, chcenie woli jest bardziej intensywne, a wybór i decyzja jest bardziej dojrzała. Kolejną cechą osobową jest zdolność do miłości, wyrażająca się nie tyle w pożądanu co w zdolności do poświęcenia. Miłość osobowa jest jedną z najważniejszych cech człowieka. Stawia go na najwyższym stopniu w hierarchii bytowej. Jej podstawą jest umiejętność rozpoznawania w drugiej osobie dobra godziwego (*bonum honestum*), dobra, które może być tylko celem działania, nigdy zaś środkiem. Kolejnym wymiarem życia osoby jest zdolność do religijności, która wyraża się w poszukiwaniu pełnego wymiaru prawdy, dobra i piękna własnej osoby, a co określane jest w religii jako świętość. Człowiek doświadcza tego, że jego poznanie nie jest absolutne, dobro nie jest absolutne, i nie umie stworzyć absolutnego piękna we własnym życiu. Analogicznie człowiek, widzi, że jego życie też nie jest absolutne i nieutralne, lecz jest czasowe i kruche. Dlatego szuka pomocy i wsparcia w tym, co jest bliżej absolutności, co zwykle nazywamy „poszukiwaniem sensu życia”. Taką pomoc oraz sens człowiek znajduje w religii. W religii człowiek odnosi się do Prawdy Absolutnej, do Dobra Absolutnego i Piękna Absolutnego i w ten sposób jego życie nabiera sensu. Tak pojmowana religijność człowieka jest kolejnym wymiarem człowieka, osobowym wymiarem ludzkiego życia.

Wszystkie te wymiary ukazują także horyzont formowania się obszaru dobra wspólnego. Dobro wspólne winno pomóc zaktualizować w życiu indywidualnym i społecznym te właśnie dziedziny życia osobowego człowieka, które są człowiekowi zadane, a na które wskazują wyróżnione cechy osobowe człowieka. Wszystko to gwarantuje rozwój osoby każdego człowieka.

3. 2. 2 Gwarancja osobowej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa wyrazem dobra wspólnego

Oprócz wyżej wymienionych cech bytu osobowego, znamy jeszcze i inne, które dotyczą życia społecznego. Ludzie żyjący w społeczności lub pozostający we wzajemnych relacjach, mogą być dla siebie nawzajem dobrem. Dzieje się to wtedy, gdy sobie pomagają w przyjaźni. Mówimy, że jeden dla drugiego są darem. Taką możliwość, że człowiek może być dla innej osoby darem, nazywamy godnością. Człowiek jest bytem szczególnym, o specjalnej wartości, jest przede wszystkim dobrem godziwym (*bonum honestum*), dlatego mówi się, człowiek nie może być przez innego traktowany jako dobro środek, lecz zawsze jako dobro cel. Dzieje się tak, ponieważ człowiek jako osoba stoi w hierarchii bytowej najwyżej ze względu na swoją rozumność, wolność, amabilność i religijność. Z godności osobowej człowieka wynika zasada, że człowiek dla drugiego człowieka, lecz także i dla społeczeństwa powinien być zawsze celem, a nie środkiem. To właśnie ze względu na ową osobową godność człowiek dla człowieka nie powinien być środkiem.

Ze względu na strukturę bytu ludzkiego, jego pełne wewnętrzne uposażenie we wszystkim, to co czyni go człowiekiem, osoba ludzka jest bytem zupełnym. Oznacza to, że w jego strukturze bytowej zostało złożone na sposób możliwości wszystko to, co czyni go człowiekiem. Zatem nic z zewnątrz nie dopełnia go jako człowieka. Z tej racji społeczeństwo, a także różne wspólnoty pełnią funkcję pomocniczą. Człowiek nie potrzebuje społeczności, aby był człowiekiem, w wymiarze substancjalnym, lecz potrzebuje społeczeństwa by zaktualizować swoje potencjalności i osiągnąć pełnię swego człowieczeństwa. Z owego faktu wynika kolejna zasada, że społeczności, w których żyje człowiek na różnych etapach swego życia, pełnią funkcje pomocniczą i człowiek winien być dla nich celem a nie środkiem.

Trzeci wymiar życia osobowego człowieka przejawia się w tym, że jest on podmiotem i przedmiotem prawa. To znaczy, że prawo jest dla człowieka i celem prawa jest dobro człowieka. W związku z tym zasadnicze pytanie sprowadza się do tego, skąd pochodzi prawo, co jest jego źródłem. Krąpiec wskazuje, że prawo nie wynika samo siebie, z procedury, z autorytetu społeczeństwa lub umowy społecznej. Prawo jest wyrażeniem fundamentalnego prawa osoby do jej dobra, którego realizacja winna być ułatwiona i zagwarantowana a jednocześnie zaś winno bronić ją przed złem i utrudniać jego realizację. Za dobro osoby uważamy jej rozwój, a zatem prawo ma swoje źródło w

naturalnej inklinacji osoby do jej rozwoju, do obrony przed tym, co uniemożliwia lub utrudnia jej rozwój. Mówimy, że osoba jest podmiotem prawa w tym sensie, że człowiekowi jako osobie przysługują prawa, gdyż jest on świadomy tego i może się w swym życiu prawem kierować. Stąd mówimy o prawach człowieka. Ponadto celem prawa jest dobro człowieka jako osoby. Z tego wynika następna znana właściwość bytu osobowego, że będąc podmiotem prawa musi być przez to prawo chroniony. Stąd wszelkie prawo, które byłoby przeciwko człowiekowi jako człowiekowi (prawo aborcji, eutanazji, śmierci itp.), jest bezprawiem i prawem niegodziwym i nie wiąże ze swej natury człowieka do jego przestrzegania.

Trzy przedstawione powyżej cechy bytu osobowego, ukazują jego niezbywalną wartość w odniesieniu do społeczeństwa i stanowią kolejne zasady określania dobra wspólnego. Godność osoby ludzkiej, która wskazuje na człowieka jako dobro-cel, domaga się, by gospodarka, służba zdrowia, bezpieczeństwo i wszystkie inne działania państwa miały na celu dobro człowieka, zupełność bytowa człowieka, która jest podstawą suwerenności osób oraz ich ochrony przed zniszczeniem i manipulacją, oraz podmiotowość wobec prawa, która wskazuje na ostateczny cel prawa - to przestrzenie budowania dobra wspólnego, które chroni osobę i gwarantuje jej pełny rozwój.

3. 2. 3 Nieantagonizujący charakter dobra osobowego jako dobra wspólnego

Ważną cechą dobra wspólnego – na co zwraca uwagę Krąpiec – którego podstawa jest dobro osoby jest jego nieantagonizowalność. Dobro wspólne rozumiane w ten sposób nie jest przyczyną sporów między ludźmi, ponieważ odnosi się do tych cech życia osobowego człowieka, które są wspólne wszystkim ludziom. Dobro wspólne, które zapewnia rozwój każdej osoby ludzkiej, nie przeciwstawia się nikomu ani nikogo nie ogranicza. Więcej prawdy, więcej dobra, więcej piękna, więcej pobożności u jednego człowieka służy wszystkim a nie powoduje szkody. Jeśli będziemy przestrzegać prawo, będziemy szanować suwerenność, a ludzie będą dla nas celem, to owocuje dobrodziejstwem dla wszystkich. Życie człowieka obejmuje sferę materialną i niematerialną, czyli duchową, i w całej pełni winno być aktualizowane w społeczeństwie.

Spółeczeństwo, aby mogło służyć swoim członkom, powinno stwarzać warunki do godnego życia i rozwoju osoby ludzkiej, co właśnie jest celem dobra wspólnego. Tak rozumiane dobro wspólne – zdaniem Krąpca - winno pełnić nadrzędną rolę w stosunku do

innych dóbr, winno też pełnić funkcję jednoczącą, wychowawczą, porządkującą i koordynacyjną.

3. 3 Źródła zagrożenia dobra wspólnego

Analizując dobro wspólne, możemy ujmować je całościowo lub częściowo. W częściowym ujęciu dobra wspólnego zauważamy redukcję, pomniejszenie lub zwężenie dobra wspólnego. Zwykle wiąże się to z niepełnym obrazem człowieka. Aby właściwie zrozumieć cel społeczności, którym jest dobro wspólne, przedstawimy różne rozumienia dobra wspólnego, który wprowadzie uwzględniają wiele elementów z personalistycznie rozumianego dobra wspólnego, to jednak wiele z nich pomijają.

3. 3. 1 Redukcja dobra wspólnego do dobra materialnego

Redukując dobro wspólne do dobra materialnego mamy do czynienia z wizją dobra wspólnego, gdzie podkreśla się tylko materialny wymiar rzeczywistości. Na pierwszym miejscu nie stawia się wartości duchowych, jak np. : wartości nauki, moralności, sztuki i religii, lecz raczej bogactwo, pożytek, komfort i konsumpcję. Rozwój ludzi zatrzymuje się na poziomie życia biologicznego (materialnego). Jednak ludzie jakby podświadomie zwracają się w kierunku wartości duchowych, jak np. w kierunku sztuki i religii, i oczekują ze strony państwa pomocy. Z tej racji otrzymują jakiś surogat niby wyższych wartości czego doświadczyliśmy w państwie komunistycznym nabudowanym na ideologii marksistowskiego materializmu. .

3. 3. 2 Subiektywizacja dobra wspólnego

Inny sposób patrzenia na dobro wspólne można odnaleźć w teoriach liberalistycznych. Przy determinacji dobra wspólnego w społeczeństwach liberalistycznych ograniczana jest funkcja państwa, a absolutyzowane są prawa jednostki i jej wolność. Można powiedzieć, że społeczność nie posiada żadnej „wartości dodanej” i rozumie się ją jako sumę jednostek, gdzie każdy jest samowystarczalny, suwerenny i niezależny. W fundamentach tego typu indywidualizmu możemy dostrzec ideę samowystarczalności każdej jednostki oraz to, że nie potrzebuje się ona rozwijać. Przy takich założeniach trudno

jest wyobrazić sobie jakieś dobro osoby, nie mówiąc już o dobru wspólnym, które byłoby udziałem każdej osoby. Pozostaje subiektywne dobro każdego indywiduum, które zaspokaja jego własne i indywidualne potrzeby. Niektórzy mniej skrajni indywidualiści przypisują społeczeństwu (lub państwu) pewne funkcje, które powinni akceptować wszyscy np. : bezpieczeństwo, sprawiedliwość sądowa, stosunki międzynarodowe. Twierdzi się, że państwo jest „stróżem nocnym”, lub mówi się o „państwie szczupłym”. Inni idą jeszcze krok dalej i w państwie nie dostrzegają żadnego sensu, żadnego dobra wspólnego. Ich zdaniem potrzebna jest absolutna wolność (laissez-faire), jednostki same spełniają funkcje, których oczekuje się od państwa. Są to opinie anarchistyczne, mówiące o niewidzialnej ręce rynku albo o porządku powstałym spontanicznie. Inni jednak podkreślają, że wolność nie jest najważniejsza, że przecież istnieje coś, czemu wolność powinna się podporządkować. Twierdzą, że pomimo osłabionego znaczenia społeczeństwa, i tak będzie w nim w porządek, jeśli będziemy się starać o wolność odpowiedzialną i edukacyjną (M. Novak).

3. 3. 3 Kolektywizacja dobra wspólnego

Odwrotnym do indywidualizmu jest kolektywizm. W tym podejściu do życia społecznego zbyt mocno podkreśla się kolektyw, przypisuje się mu nieproporcjonalnie dużą rangę. Jednostka nie ma większego znaczenia, a gdy jest poza daną grupą społeczną, oznacza nawet wroga. Swoją wartość uzyskuje dopiero w momencie przypisania jej do kolektywu, w którym jednak nie jest postrzegana jako osoba, ale jako jednostka rozpuszczona w masie, jako egzemplarz gatunku, jako część w maszynie, która służy całości. Cechy osoby przypisują się raczej kolektywowi, który panuje nad wszystkim, jest suwerenny, wystarczający, niezależny, jest zdolny do decydowania i wymaga szacunku. Kolektyw staje się sensem i celem życia jednostek. Zatem i dobro wspólne jest ściśle związane z kolektywem, czyli dobrem państwa. Jednostki nie posiadają swojej własnej wartości, podmiotem wszystkich działań jest społeczeństwo – kolektyw. Jednostki nie decydują o dobru wspólnym, im się tylko oznajmia, co jest aktualną treścią dobra wspólnego. Treść tego dobra zwykle jest określana przez pewną ideologię, a konkretnie przez ludzi, którzy nazywają siebie przedstawicielami kolektywu. Ponownie pojawia się tu problem redukcji dobra jednostki do dobra ogółu. Dobro jednostek nie jest brane pod uwagę, nie można mówić o dobru wspólnym, jako o czymś co służy rozwojowi każdej

indywidualnej osoby. Zbiór (kolektyw) jako nad-osoba jest doskonały, nie potrzebuje się rozwijać i aktualizować.

3. 3. 4 Antagonizujący charakter dobra wspólnego ujętego redukcyjnie

Rezultatem każdego redukcyjnego podejścia do dobra wspólnego jest otwarcie drogi do antagonizmu lub bezpośrednio jego zapoczątkowanie. Antagonizm w materialistycznym rozumieniu dobra wspólnego jest zrozumiały – jeśli mamy jakieś wspólne dóbr, które jest tylko materialne, takie jak np. : zasoby wodne, grunty, majątek, produkty – a zagarnie to jeden podmiot, to reszcie będzie tego brakować. Podkreśla się tu ilościową stronę dobra wspólnego, w związku z czym dobro wspólne rozumiane jest jako suma częściowych dóbr. W liberalistycznie organizowanych społecznościach pojawiają się konflikty, ponieważ istnieją tylko interesy poszczególnych jednostek, a brak czegoś takiego, co byłoby dla wszystkich wspólne i równocześnie bez ograniczeń dostępne. Jeśli sprzeczność interesów narasta, społeczeństwo zaczyna przypominać „dżunglę”, w której toczy się walka o byt, a zwycięża silniejszy. W kolektywizmie powstaje antagonizm między „kolektywem” a członkami zespołu, tu zaś pomiędzy poszczególnymi jednostkami. Następuje redukcja osobowego wymiaru życia każdego członka, w sposób teoretyczny i praktyczny. Między członkami zwyczajnymi a przedstawicielami społeczeństwa rodzi się konflikt, który prowadzi do nienawiści.

Św. Tomasz mówił o niedoskonałości poszczególnych ludzi, ze względu na którą powstaje państwo. Poszczególni ludzie mają nie tylko potrzeby materialne, ale także potrzeby duchowe lub braki, które należy spełnić lub uzupełnić. Państwo ma zatem zdolność zaspokojenia potrzeb i pomagania w uzupełnianiu braków. Tę funkcję społeczności ma na myśli św. Tomasz, kiedy państwo nazywa *communitas perfecta*. Elementem tworzącym państwo jest dobro wspólne, które państwo może zapewnić, a jest to dobro każdej osoby. Musi tu zostać uwzględniony wymiar życia politycznego, czyli organizacja życia społecznego poprzez odpowiednie prawa (ustawy) oraz podejmowane decyzje oraz wymiar życia kulturowego, który odnosi się do dóbr osoby w szerszym tego słowa znaczeniu. Celem państwa, według Akwinaty, jest dobro osoby, jej pełen rozwój tak w dziedzinie życia materialnego jak i duchowego. Platon i Arystoteles również pisali o tym, że państwo powinno pomagać, a zarazem udoskonalać człowieka. Podkreślali te elementy państwa, które posiadały cechy duchowe (niematerialne), a zatem ich poglądy

były zbliżone ujęciom Arystotelesa i św. Tomasza, w tym aspekcie, że w centrum polityki stawiano dobro człowieka. Św. Tomasz, Platon i Arystoteles zgodnie twierdzą, że państwo powinno wspierać rozwój człowieka. Różnice jednak polegają w sposobie, jak państwo to ma realizować, czy też, jak głęboko może interweniować państwo w życie pojedynczego człowieka: „Celem nakazów i zakazów przestaje być wprost moralne doskonalenie człowieka, jak to było i u Platona, i u Arystotelesa, ale warunki, w których rozwój człowieka jest możliwy. ”²¹ Według św. Tomasza zakazy powinny dotyczyć dużych i szkodliwych przestępstw, mniejszym powinna zapobiegać edukacja i życie cnotliwe. Również wydając polecenia, nie trzeba szczegółowo definiować szczegółowych dóbr, lecz tylko te bardziej znaczące, które służą dobru wspólnemu, np. : sprawiedliwość, cnota i pokój. Podkreśla się także, że prawa powinny mieć w sobie aspekt edukacyjny. Dlatego św. Tomasz zostawia pewną sferę życia społecznego dla odpowiedzialnej formacji, która ma prowadzić do kształtowania cnót obywatelskich oraz kształtować odpowiedzialną wolność.

²¹ PIECHOWIAK, M.: *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 115.

4 POLITYKA JAKO ROZTROPNA REALIZACJA DOBRA WSPÓLNEGO

4. 1 Dobro osoby celem polityki

Cele konkretnych polityków są bardzo zróżnicowane. Ich cnoty jednak również podlegają ocenie, w związku z tym możemy rozważyć teorię polityczną w aspekcie pytania, co politycy muszą zrobić, co powinni zrobić, co mogą zrobić, czego nie powinni, a czego nie mogą czynić. O tym traktuje filozofia polityki. Filozofia polityki jednak nie jest nauką przyrodniczą i jako dyscyplina filozoficzna nie jest niezależna. Należy – zdaniem Krąpca - ukazać podstawy filozofii polityki, które znajdują się w etyce oraz antropologii. Jeszcze głębsze fundamenty można znaleźć w metafizyce. Tak jak w rozważaniach o dobru osobowym były odwołania do indywidualnego życia człowieka, tak i w rozważaniach na temat działania politycznego znajdujemy odwołania do dobra wspólnego. Polityka nie jest walką o wpływy, nie jest to także dowolne kierowanie wspólnym życiem ludzi, nie jest też sztuką realizowania możliwości, które otwierają się przed politykiem, ani staraniem się tylko o zaspokojenie materialnych potrzeb obywateli. Polityka jest czymś więcej – jest sztuką realizowania dobra wspólnego. Rozumiejąc dobro wspólne jako takie dobro, które gwarantuje rozwój każdej osoby, można powiedzieć, że celem polityki jest dobro osoby.

Rozumując w tym duchu, możemy wybrać tylko taką teorię polityki, która jest personalistyczna. Wówczas osoba i jej dobro jest naczelną „zasadą polityki”. Teoria polityki wyrasta z takiej koncepcji osoby, która jest koncepcja integralną, uwzględniającą wymiar duchowy człowieka (rozumność, wolność, amabilność, religijność), jego naturę społeczną (godność, zupełność, podmiotowość wobec prawa) a także wymiar materialny (bezpieczeństwo, materialne środki). Taką antropologię nazywamy humanizmem personalistycznym lub humanizmem integralnym. Podkreśla się tu w sposób szczególny suwerenność człowieka jako osoby, która jest podstawą suwerenności państwa. Ta suwerenność, którą przypisujemy jednostkom, jest skonfrontowana z suwerennością państwa. M. A. Krąpiec twierdzi, że pomiędzy nimi nie powinna być relacja konkurencji lub wykluczenia. Między nimi powinna być komplementarność, ponieważ życie osoby nie zagraża ani jednostkom, ani społeczeństwu, stąd ograniczenie suwerenności osoby jest zamachem na suwerenność państwa.

4. 2 Polityka jako etyka społeczna

Do definicji polityki możemy dodać, że do realizacji dobra wspólnego, a co jest celem polityki, nie powinno dążyć się w jakikolwiek sposób, ale w sposób rozsądny. Możemy wyróżnić dwie koncepcje dobra: platońsko-plotyńską, która mówi, że dobrem jest to co się udziela (emanuje), co się rozlewa; arystotelesowską, według której dobrem jest to, co jest celem wszelkiego dążenia i działania. W teorii polityki i państwa Krąpiec opowiada się za tą drugą koncepcją, ponieważ wszystko, co powstaje, powstaje zawsze ze względu na cel, a celem tym jest dobro. Państwo zatem jest tą społecznością, która pomaga ludziom osiągnąć ten cel, a polityka jest takim sposobem organizacji państwa, by ten cel mógł być zrealizowany.

W nawiązaniu do rozumienia dobra wspólnego możemy dodać, że posiada ono nie tylko elementy fizyczne, ale także duchowe. Dzieje się to w zależności od człowieka, który potrzebuje nie tylko fizycznych dóbr, lecz także i duchowych. W dziedzinie dóbr materialnych pojawiają się często braki, nie ma ich w obfitości, dlatego powstają często konflikty. Sposobem na przezwycięzenie konfliktów jest szukanie kompromisu pomiędzy osobami zainteresowanymi i podkreślenie duchowego wymiaru życia oraz solidarności. Dobro wspólne posiada zatem charakter wiążący dla życia społecznego. W odniesieniu do dwóch wymiarów dobra wspólnego (jak również do dwóch wymiarów życia ludzkiego) mówimy o tym, że relacja pomiędzy osobą a państwem jest komplementarna. Człowiek w wymiarze materialnym jest zależny od państwa, ponieważ sam nie dałby sobie rady z zabezpieczeniem wszystkich potrzeb materialnych lub z zatroszczeniem się o godne życie. Natomiast w wymiarze duchowym, człowiek żyje życiem osoby, wolnej, zupełnej i godnej, która sposobem bytowania (jest substancją) przewyższa państwo, które jest bytem relacyjnym. Człowiek jest więc niezależny, czyli suwerennym a państwo powinno pomóc mu tę suwerenność zachować i rozwinąć dla dobra innych. Dlatego możemy powiedzieć, że relacja między jednostką a państwem (lub społeczeństwem) jest komplementarna.

Możemy także za Krąpcem rozróżnić aspekt przedmiotowy oraz podmiotowy dobra wspólnego. Aspektem przedmiotowym jest aspekt dobra osoby ludzkiej we wszystkich odmianach. Dobra są konkretne, ale mają analogiczną wspólną cechę – są to rzeczy, które istnieją i są korzystne dla człowieka. Aspektem podmiotowym jest motyw działania

podmiotu, jego doskonalenie jako człowieka i szczęście. Widzimy wielką różnorodność ludzkich działań, ale mają one coś wspólnego – świadomość braków i potrzebę ich rozwiązania. Nazywamy to uzupełnieniem braków w dobru. Takie dobro osobę rozwija, zwłaszcza w wymiarze życia intelektualno-wolitywnego.

Spotykamy przypadki, w których koncepcja dobra wspólnego ludzi nie uwzględnia dobra osoby ludzkiej. Często w polityce nie stawia się na pierwszym miejscu wymiaru duchowego lub przedstawia go w sposób niepełny, zmniejszony, zredukowany do jednej wartości (np. tolerancja). Dzieje się tak często w systemach totalitarnych, a także i liberalnych. Błąd tego typu redukcji powoduje szkodliwe praktyki polityczne, a to wpływa negatywnie na poszczególne osoby. Życie osobowe może być rozwijane tylko z wielkim wysiłkiem lub w ogóle nie rozwija się, następuje wówczas deformacja życia osobowego i kryzys państwa.

4. 3 Prawo naturalne jako kryterium i podstawa prawa stanowionego

Prawo naturalne, które dotyczy całości bytu ludzkiego, Krapiec uważa za element normotwórczy, tak dla życia indywidualnego człowieka jak i dla państwa. Społeczeństwo lub państwo powinno się kierować nim, a także w odwołaniu do niego tworzyć prawo pozytywne. Pewnym wyrazem prawa naturalnego jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjęta przez ONZ w 1948 roku. W dokumencie tym został położony nacisk na prawo rozumiane w sensie ogólnym jako *ius. Lex*, czyli prawo pisane, w Deklaracji jest drugorzędne, podległe *ius*. Deklaracja uznaje podstawowe prawa człowieka i naturę ludzką istniejącą wcześniej, niezależnie od *lex* i stwierdza, że prawa człowieka pochodzą z natury. Na bazie prawa natury orzeka się, że człowiek ma swoją godność, z której wypływa fakt, że prawo naturalne ma charakter wiążący. Z tej racji prawa człowieka nie ulegają przedawnieniu, są niezbywalne, obowiązujące zawsze i wszędzie, nawet przed autorytetem państwa. Deklaracja praw człowieka, praw tych nie stanowi, jedynie je deklaruje.

Należy jednak zauważyć, że już w momencie powstania Deklaracji wielu jej nie uznawało. Komunistyczne reżimy wstrzymały się przed głosowaniem, a prawa człowieka przestrzegały tylko formalnie. Również dzisiaj jest problem z przestrzeganiem praw człowieka, lub całkowitą ich deformacją. Przyjmuje się tzw nową generację praw człowieka, które jednak są często prawami przeciwko człowiekowi (prawo do aborcji, eutanazji, zapłodnienia in vitro, itp.). Chcąc przedstawić w debacie argumenty na temat

nowych praw człowieka, powinniśmy wskazać na naturę ludzką. Nie zrozumiemy praw człowieka bez zrozumienia ludzkiej natury. Deklaracja jednak nie wyjaśnia rozumienia ludzkiej natury. Dlatego konieczne jest ciągłe wyjaśnianie, przypominanie i mówienie o tym, kim jest człowiek. Na przykład, z naturą człowieka nie zgadza się podejście instrumentalne, które znajduje się również w systemach totalitarnych czy w liberalizmie.

Wielkim zagadnieniem w życiu społecznym jest kwestia miejsca religii. Wydaje się, że wolność religijna jest w ścisłym związku z naturą ludzką. Religia jest centralnym punktem kultury, ale nie znaczy to, że kulturze trzeba nadawać charakter sakralny lub że religia ma wchłonać kulturę. Między religią a społeczeństwem nie powinno być wrogich relacji. Raczej chodzi tu o takie relacje, które mogą przynosić wzajemne korzyści. Taka równowaga została odnaleziona, a zawdzięczamy to cywilizacji łacińskiej, która opiera się na fundamentach filozofii greckiej, prawie rzymskim i chrześcijańską koncepcją człowieka jako osoby.

4. 4 Państwo dobra wspólnego i państwo prawa stanowionego

Dobro wspólne jest rozumiane jako zespół praw, instytucji, środków gwarantujących pełnie rozwoju każdej osoby ludzkiej. Jest to środki o charakterze materialnym i niematerialnym, do którego należą: moralność, prawo, zwyczajowe formy relacji międzyludzkich, instytucje takie, jak szkoły, urzędy, organizacje, następnie formy życia politycznego, zasady zarządzania, ekonomii, biznesu itd. Podsumowując są to wytwarzane dobra techniki ale i kultury (sztuki, nauki, etyki, religii). Dobro wspólne ma charakter całości, jest nie tylko sumą dóbr wszystkich jednostek i dóbr poszczególnych podgrup. Dobro wspólne należy się wszystkim, nikogo z niego nie można wykluczyć, ani stawiać na pierwszym miejscu. Dobro wspólne ma charakter *bonum honestum*, w tym sensie, że ma służyć dobru osoby. Możemy powiedzieć, że dobro wspólne ma pierwszeństwo, nie stoi w opozycji do dobra jednostki, gdyż jest dobrem, które przede wszystkim zabezpiecza pełny rozwój osoby ludzkiej jako osoby. Bardzo ważna dla państwa dobra wspólnego jest idea sprawiedliwości. Zastąpienie sprawiedliwości czymś innym (np. : uczciwość, jakaś reguła formalna) osłabia państwo dobra wspólnego. Jednocześnie sprawiedliwość klasyczna nie jest symetryczna – oprócz dystrybucji według zasług przyjmuje się także kryterium „w miarę potrzeby”. Koncepcja państwa dobra wspólnego ma według Krapca charakter metafizyczno-antropologiczny, to znaczy, że

zasadą organizacji państwa i polityki jest „zasada dobra osoby”. Znaczy to, że gdy społeczeństwo rozwija się, to rozwija się także każda osoba ludzka. Możemy spotkać się z zarzutem, że w ludziach jest zło, a to sprawia, że dobro wspólne staje się utopią, czymś nieosiągalnym. Jakkolwiek trudne jest osiągnięcie dobra wspólnego, nie możemy się tej koncepcji wyrzec. Prezentujemy tu dobro wspólne jako zasadę organizacji państwa i cel życia społecznego, ale także musimy pamiętać, że również droga do osiągnięcia tego celu ma opierać się na dobrych środkach. Możemy zadać sobie pytanie, czy w społeczeństwie pluralistycznym można mówić o dobru wspólnym. Chodzi o różnorodność podstawowych poglądów etycznych i wizji człowieka. Jeśli wszyscy konsekwentnie prezentowaliby własną postawę etyczną, życie społeczne byłoby wtedy niemożliwe. Należy jednak założyć, że wszyscy uczestnicy mimo różnicy zdań uzgodnią jakiś rodzaj minimalnego konsensusu, który będzie w stanie dać podstawę dla pewnej formy życia wspólnego i dla pewnego minimalnego wspólnego dobra. Tak więc, „minimalne dobro wspólne” powinno zawierać wspólne przekonanie o niedopuszczalności zagrożenia takich podstawowych wartości, jak: życie, dobro osoby, prawda, wolność, sprawiedliwość, pokój, jedność itp. Drugi wymiar, to powszechne przekonanie o zasadności takich wartości, jak godność człowieka, równość, sprawiedliwość, tolerancja, demokracja, braterstwo itp.

Dobru wspólnemu zagrażają błędy i ludzkie przywary. Z tych błędów powstają kryzysy, które wskazują, że coś jest w nieporządku i trzeba to naprawić. Na przykład, w niektórych obszarach życia społecznego nie występuje uporządkowanie zgodne z rozumem i mądrością, ale istnieje nieograniczona wolność, która umożliwia niesprawiedliwość, rozprzestrzenianie się chciwości i daje możliwość wzbogacenia się jednych kosztem innych. Tak powstaje kryzys ekonomiczny, finansowy lub bankowy. Takie „uderzenie” w personalistyczne dobro wspólne wspierają także różne ideologie, np. liberalizm, globalizacja czy naturalizm. Musimy globalizację poznać i ocenić tak, abyśmy mogli obronić dobro wspólne przed tym trendem.

Ważną kwestią w odniesieniu do globalizacji jest problem władzy – jaka władza powinna być na poziomie globalnym, a jaka jest teraz, czy ta obecna odpowiada temu, co jest konieczne i pożądane dla dobra osoby. W skali globalnej istnieje kilka poważnych problemów: wojny, wyścig zbrojeń, ubóstwo i głód, kryzys ekologiczny, kryzys finansowy, ludobójstwo, migracja masowa, wielka niesprawiedliwość i pogwałcenie podstawowych praw człowieka. Nie do pomyślenia jest, aby te problemy mogłyby być rozwiązane bez globalnego autorytetu politycznego. Jego konieczność jest oparta na

potrzebie wspierania personalistycznego dobra wspólnego w skali globalnej. Globalne personalistyczne dobro wspólne i globalny autorytet polityczny muszą kierować się solidarnością i subsydiarnością. Globalny autorytet polityczny nie koliduje z autorytetem państw i w duchu subsydiarności, gdy je szanuje. W tym sensie globalny autorytet polityczny nie jawi się jako autorytet monarchiczny, czyli jako przedstawiciel jakiegoś globalnego superpaństwa. Zwracamy uwagę na to, że bez globalnego autorytetu politycznego w polityce międzynarodowej zwycięża anarchia lub prawo silniejszego. Globalny autorytet polityczny powinien mieć swój początek oraz legitymizację w personalnie rozumianym dobru wspólnym, a kontrolę nad wykonywaniem swej władzy powinna zapewnić zasada subsydiarności. Oznacza to, że różne poziomy niższe niż globalne też powinny posiadać władzę i powinny mieć narzędzia kontroli. Taką koncepcję nazywamy poliarchią, czyli jest to forma między monarchią a anarchią. Współcześnie formowana globalna społeczność jest dopiero na drodze zmierzającej w kierunku ochrony dobra wspólnego całej ludzkości. Znakiem dojrzałości globalnej społeczności będzie opuszczenie obecnego stanu anarchii i utworzenie takiego stylu życia wspólnego, który będzie czuwał nad realizacją personalnie rozumianego dobra wspólnego. Jak można zauważyć na przykładach rozwoju poszczególnych państw, dojrzewanie jest zagrożone przez różne błędne koncepcje człowieka i państwa. Przykładem jest model państwa Hobbesa, który faworyzuje sztuczną umowę społeczną, lub model Hegla, który absolutyzuje państwo, odrzucając zasadę dobra wspólnego. Innym, nieprawidłowym modelem jest model liberalistyczny, który z kolei absolutyzuje jednostkę i jej zainteresowania. We wszystkich błędnych koncepcjach państwa, konsekwencje ujawniają się *ad hoc* przez błędne prawo pozytywne tworzone w tych społecznościach. Krąpiec w swojej koncepcji polityki stoi na stanowisku, że zamiast państwa prawa (pozytywnego) należy opowiedzieć się za państwem dobra wspólnego.

V. Metoda

Metodą pracy jest analiza wybranych tekstów oraz metoda wyjaśnień metafizycznych. Celem analizy tekstów jest określenie problemu badawczego. Tym problemem jest Krąpca koncepcja dobra wspólnego. Metoda wyjaśnień metafizycznych polega na poszukiwaniu przedmiotowych (obiektywnych) racji (przyczyn) dla wyjaśnianego faktu. Odrzucenie tych racji byłoby jednocześnie odrzuceniem badanego

faktu. Naszym badanym faktem jest dobro wspólne. Dla właściwego rozumienia dobra wspólnego wskazujemy na koncepcję człowieka jako osoby i społeczeństwa jako państwa dobra wspólnego. Metoda ta jest dopełniona historyzmem. Podejście historyczne pomaga nam porównać proponowane rozwiązanie z innymi i wskazać na jego novum.

Úvod

I. Glównne pytanie

I. Hlavná otázka

V každom ľudskom spoločenstve nachádzame problém jednoty a zosúladenia jednotlivcov. Jednotlivé záujmy sú niekedy rozporuplné a tak vznikajú otázky - Aké je riešenie konfliktov? Čo je dôležité pre budovanie harmónie v živote a konaní komunity? Aký je základ pre existenciu spoločenstva? Aj Aristoteles aj Tomáš Akvinský poukazujú na to, že základom jednoty komunity alebo každej skupiny ľudí, ba aj príčinou jestvovania je niečo, čo má povahu cieľa. To, čo má charakter cieľa, je dobro, a ono spája ľudí - a ak zanikne toto dobro, zaniká príčina jestvovania komunity.

Ľudia sa prirodzene spájajú do skupín. Sú to skupiny rôznych typov. Niektoré sú výsledkom priamych prirodzených potrieb - ako napr. rodiny. Ostatné sú výsledkom iných potrieb, ako sú rôzne technické, výrobné, ekonomické alebo hospodárske skupiny. Iné skupiny odrážajú hlbšie rozmery ľudského života - napr. sociálne inštitúcie (organizačné, administratívne), kultúrne inštitúcie - umelecké, vedecké, etické, právne, vzdelávacie a rekreačné psychologického charakteru.

Existujú komunity, ktoré sú väčšie, napr. národ alebo štát. Vo všetkých týchto komunitách sa pýtame na cieľ. Nehovoríme len o cieľi, ktoré je blízko. Hľadáme základný a posledný cieľ, ktorý zásadne ovplyvňuje a rozhoduje o štýle individuálnych rozhodnutí a skutkov. Tento cieľ spája ľudí a je tiež kritériom na urovnávanie sporov. Táto doktorská práca hľadá posledný cieľ jestvovania spoločnosti, najmä pre také skupiny ako rodina, národ a štát. Týmto cieľom je spoločné dobro ako príčina jestvovania ľudského spoločenstva, ako základná hodnota, ako prameň činností, ako princíp vzájomných vzťahov medzi ľuďmi žijúcimi v spoločnosti.

Hlavná otázka práce teda je: Čo je spoločné dobro? Ako doplnkovú otázku kladieme hľadanie kritéria adekvátneho chápania spoločného dobra, vďaka ktorému budeme môcť vybrať spomedzi rôznych koncepcií spoločného dobra tú najvýstižnejšiu, ktorá bude základom a princípom spoločenského života.

Následne je dôležité si uvedomiť, že koncepcie spoločného dobra sú zviazané s rôznymi koncepciami filozofie presnejšie z rôznymi koncepciami filozofie politiky. Tie zas sú spojené s koncepciami človeka a spoločnosti. Pretože tieto záležitosti sú

poprepájané, nie je nič divné, že malý omyl v koncepcii bytia človeka, spôsobí blud v chápaní spoločenstva aj samej politiky.

Z tohto dôvodu pre správne pochopenie spoločného dobra sú dôležité úvahy o koncepcii človeka, o ľudskom konaní (etika) a o samom živote spoločnosti. Tieto sú postavené na chápaní skutočnosti, teda bytia. Tak metafyzika nám poskytuje chápanie bytia, antropológia človeka, a od toho závisí chápanie ľudského konania a života spoločnosti. Koncepcia spoločenského života vyrastá z chápania človeka, pretože on je bytím ktorý vstupuje do vzťahov s inými ľuďmi a tvorí určitú komunitu. Popritom všetkom zostáva ešte otázka o ciele spoločenského života. Tu je problém spoločného dobra a jeho chápania.

V tejto téme môžeme nájsť viacero propozícií chápania spoločného dobra. Tak spoločné dobro môže byť poňaté materialisticky (ako produkt práce), naturalisticky (ako prírodné zdroje), kolektivisticky (ako dobro vyššieho celku, t.j. kolektívu) individualisticky (ako spoločenstvo dobier), ekonomicky (ako tovar, ktorý je produkováný a dostupný na trhu) a iné. Každé z týchto chápaní odzrkadľuje nejakú antropológiu, aj zároveň metafyziku, ktoré sú v základoch týchto úvah.

V práci osobitným spôsobom predstavujeme koncepciu spoločného dobra v chápaní Mieczysława A. Krapca, v ktorej základom formovania chápania spoločného dobra je koncepcia človeka ako osoby spolu s odkrytím faktu transcendencie ľudského bytia vo vzťahu k prírode aj k spoločnosti. Štát spoločného dobra je ten, ktorý garantuje plný rozvoj človeka ako osoby, tak v sfére materiálnej ako aj duchovnej. Správne chápanie spoločného dobra je základom tvorby koncepcie života spoločnosti, ktorý je priaznivý k plnému osobnému rozvoju všetkých obyvateľov.

II. Literatura

II. Literatúra

Vo filozofickej literatúre sa téma spoločného dobra zvyčajne uvádza v širšom kontexte, zriedkavo ako samostatný problém. Zvyčajne sa o ňom hovorí v rámci teórie politiky, spoločenskej etiky, či teórie prirodzeného práva. V slovenskom jazyku sa téma spoločného dobra javí ako dôležitý prvok katolíckej sociálnej náuky²² alebo sa analyzuje sa

²² MEDVECOVÁ, M.: *Spoločné dobro a rozvoj spoločnosti vo vybraných encyklikách Jána Pavla II.*, Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta Košice, Katedra sociálnej práce : Košice, 2007; UHÁL, M.: *Sociálna náuka Cirkvi v základných princípoch*, TypoPress : Košice, 2006.

analyzuje v rámci filozofie politiky.²³ Ďalšie eseje túto tému rozvíjajú, avšak nie v klasickom zmysle. Môžeme nájsť štúdiu²⁴, v ktorej sa problém spoločného dobra preberá v rámci antropológie, nie priamo, ale sprostredkovane, teda pri úvahe nad spoločenským rozmerom prirodzenosti človeka. Práca P. Voleka, ktorú tu uvádzame, obsahuje chápanie spoločného dobra, postavené na koncepcii osoby, čím je blízke klasickej tradícii chápania spoločného dobra. V jazykoch západnej Európy nájdeme veľa kníh, ktoré skúmajú spoločné dobro v kontexte úvah nad rôznymi teóriami politiky.²⁵ V poľskom jazyku máme mnoho článkov, v ktorých je podrobne spracovaná problematika spoločného dobra. Niektorí sa podujali spracovať našu tému priamo.²⁶ Iní to robia v kontexte teórie politiky

²³ DUFFEROVÁ, A. D.: Spoločné dobro v modernej demokratickej spoločnosti. In: *Viera a život*, roč. XVI(2006), č. 4, s. 50-55; SCHMIDT, L.: Solidarita, subsidiarita, spoločné dobro. In: *Kultúra*, roč. 1(1998), č. 14, s. 15.

²⁴ VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Vo svetle súčasných komentárov. Katolícka univerzita v Ružomberku : Ružomberok, 2003.

²⁵ POSSENTI, V.: Il bene comune e la giustizia sociale, In: „*Politica e amicizia*“ anno 2, n. 4, pp. 37-40; NOVAK, M.: *Free persons and the common good*, Lanham : Madison Books, 1989 (*Volne osoby i dobro wspólne*, Znak : Kraków, 1998);

NOVAK, M.: *Le società liberali al bivio*. Lineamenti di filosofia della società, Marietti : Genova, 1992. (*Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, PTTA : Lublin, 2012);

NOVAK, M.: *Il principio – persona*, Armando : Roma, 2013 (*Osoba nową zasadą*, PTTA : Lublin, 2017);

UTZ, F.: *Sozialethik*, I–II, Heidelberg, 1958–1963;

WALGRAVE, J. H.: *Cosmos, personne et société*, Desclée : Paris, 1968;

WELTY, E.: *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Eine sozialmetaphysische Untersuchung bearbeitet nach dem Grundsätzen des H. Thomas von Aquin, Puster : Salzburg-Leipzig, 1935;

MARITAINE, J.: *L'Homme et l'État*, PUF : Paris, 1953 (*Člověk a stát*, Triáda : Praha, 2007);

MARITAINE, J.: *Principes d'une politique humaniste*, éd. Paul Hartmann, Paris, 1944;

MARITAINE, J.: *Christianisme et démocratie*, New York, 1943;

MARITAINE, J.: *La personne et le bien commun*, Paris, 1947;

MARITAINE, J.: *La philosophie morale*. Examen historique et critique des grands systèmes, Paris, 1960;

MARITAINE, J.: *Humanisme intégral*, Fernand Aubier : Paris, 1936;

MESSNER, J.: *Das Naturrecht*, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck-Viedeň, 1950, Berlin, 1984 (7. vydanie);

NOVAK, M.: *The Spirit of Democratic Capitalism*, A Touchstone Book : New York, 1983 (*Duch demokratického kapitalizmu*, Občanský institut : Praha, 1992);

NOVAK, M.: *This Hemisphere of Liberty*, American Enterprise Institute : Washington, 1992 (*Filozofia slobody: Program pre ľud na ceste k slobode*, Charis : Bratislava, 1996);

YVES, R. S.: *Philosophy of Democratic Government*. University of Chicago Press : Chicago, 1951; Phoenix Books, 1961. (*Philosophie du gouvernement démocratique*, Desclée de Brouwer : Paris, 2015.);

ARDIGO, A.: Bene comune e governo dell'economia. In: CREPALDI, G., PAPINI, R. (edd.): *Etica e democrazia economica*, Marietti : Genova, 1991.

GUNDLACH, G.: Solidaritätsprinzip, In: *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, VII, Freiburg in Breisgau 1962.

²⁶ KRĄPIEC, M. A.: Dobro wspólne. In: MARYNIARCZYK, A. (ed.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, PTTA : Lublin, 2001, s. 628-639;

PIECHOWIAK, M.: *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012;

DUMA, T. (red.): *O dobru wspólnym* (praca zbiorowa), PTTA : Lublin, 2017;

KONDZIELA, J.: Normatywny charakter „bonum commune“. In: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 2(1969), s. 51-81;

KONDZIELA, J.: Pojęcie „bonum commune“ na tle współczesnych kierunków etyki katolickiej. In: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 1(1968), s. 119-137.

a filozofie prawa.²⁷ Další sa dotýkajú problematiky spoločného dobra v kontexte teórie štátu alebo teórie kultúry.²⁸ Aby sme hlbšie analyzovali chápanie spoločného dobra, je potrebné tieto analýzy dať do kontextu spoločenskej etiky²⁹, filozofickej antropológie³⁰ a metafyziky.³¹

-
- ²⁷ KRĄPIEC, A. M.: *O ludzką politykę*, Dzieła, t. 17, RW KUL : Lublin, 1998;
KRĄPIEC, A. M.: *Suwerenność - czyja?*, Dzieła, t. 16, RW KUL : Lublin, 1996;
KRĄPIEC, A. M.: *Człowiek i polityka*, PTTA : Lublin, 2007;
KRĄPIEC, A. M.: *Człowiek i prawo naturalne*, TN KUL : Lublin, 1975, wyd. 2. TN KUL : Lublin, 1986; jako Dzieła, t. 10, wyd. 3 (popr.) RW KUL : Lublin, 1993, nowe wyd. PTTA : Lublin, 2009 (*Person and Natural Law*, transl. M. Szymańska, Peter Lang : New York, 1993);
KRĄPIEC, A. M.: *Człowiek, prawo i naród*, Fundacja Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej : Lublin, 2002;
KRĄPIEC, M. A.: *O prawie*, z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Krzysztof Wroczyński, PTTA : Lublin, 2011 (w serii "Rozmowy z Ojcem Krąpcem");
JAROSZYŃSKI, P.: Polityczny fundamentalizm. In: „*Człowiek w kulturze*”, 11(1998), s. 177-183;
DUMA, T. , STEPIEŃ, K. (redd.): *O polityce* (praca zbiorowa), PTTA : Lublin, 2015.
- ²⁸ KRĄPIEC, M. A.: *O chrześcijańską kulturę*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 2000;
KRĄPIEC, A. M.: *Sens kultury chrześcijańskiej*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 2004;
KRĄPIEC, A. M.: *U podstaw rozumienia kultury*, Dzieła, t. 15, RW KUL : Lublin, 1991;
KRĄPIEC, A. M.: *Człowiek - kultura - uniwersytet* (wybór i oprac. A. Wawrzyniak), RW KUL : Lublin, 1982; jako Dzieła, t. 12, wyd. 2, RW KUL : Lublin, 1998;
KRĄPIEC, A. M.: *Człowiek i kultura*, PTTA : Lublin, 2008;
KRĄPIEC, A. M.: *Życ po ludzku*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 1999;
KRĄPIEC, A. M.: *O polską kulturę humanistyczną*. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia Piotr S. Mazur, Fundacja "Nasza Przyszłość" : Szczecinek, 2006; nowe wyd. PTTA : Lublin, 2011 (w serii "Rozmowy z Ojcem Krąpcem").
KRĄPIEC, A. M.: *Porzucić świat absurdu*. Z Mieczysławem A. Krąpcem OP rozmawia ks. Jan Sochoń, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2002;
TUROWSKI, J.: *Człowiek a społeczeństwo*, ZNKUL 1(1958) z. 2, 3-28;
MAJKA, J.: Człowiek w społeczeństwie, In: BEJZE, B. (ed.): *O Bogu i o człowieku*, t. II, Problemy filozoficzne (praca zbiorowa), Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynów, Warszawa 1968, s. 280;
KONDZIELA, J.: *Filozofia społeczna*, Zagadnienia wybrane, Lublin, 1972.
- ²⁹ KRĄPIEC, M. A.: *Dlaczego zło?* Rozważania filozoficzne In: Znak 1962; jako Dzieła, t. 3, wyd. 2, poszerz., RW KUL : Lublin, 1995; nowe wyd. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2005.
KRĄPIEC, A. M.: *Spełniać dobro*, Fundacja Servire Veritati. Instytut Edukacji Narodowej : Lublin, 2000;
DŁUBACZ, W.: ABC etyki społecznej – polityki. In: „*Człowiek w kulturze*”, 4-5(1995), s. 209-221.
- ³⁰ KRĄPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*. Zarys antropologii filozoficznej, TN KUL : Lublin, 1974, wyd. 2. TN KUL : Lublin, 1979, wyd. 3. TN KUL : Lublin, 1986; pod skróconym tytułem: *Ja - człowiek*, jako Dzieła, t. 9, wyd. 5. (popr.) RW KUL : Lublin, 1991, Wydaw. KUL : Lublin, 2005 (*I-Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, transl. M. Lescoe [i in.], Mariel Publications : New Britain (Conn.), 1983);
KRĄPIEC, A. M.: *Człowiek jako osoba*, Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2005, wyd. 2. popr. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2009;
KRĄPIEC, A. M.: *Kim jest człowiek?* Kuria Metropolitańska Warszawska : Warszawa, 1987;
KRĄPIEC, A. M.: *Ludzka wolność i jej granice*, Gutenberg-Print : Warszawa, 1997; wyd. 2. jako Dzieła, t. 18, RW KUL : Lublin, 2000; nowe wyd. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2004, wyd. 2. popr. Polskie Tow. Tomasza z Akwinu : Lublin, 2008;
KRĄPIEC, A. M.: *Psychologia racjonalna*, Dzieła, t. 20, RW KUL : Lublin, 1996.
- ³¹ KRĄPIEC, M. A.: *Metafizyka*, RW KUL : Lublin, 1995;
KRĄPIEC, A. M.: *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, In: *Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo KUL : Lublin 2012;
KRĄPIEC, M. A., MARYNIARCZYK, A.: *Rozmowy o metafizyce*, PTTA : Lublin, 2002;
MARYNIARCZYK, A.: *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, PTTA : Lublin 2006;
MARYNIARCZYK, A.: *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

III. Wybór autora

III. Výber autora

V tejto práci sa pokúšame poukázať na integrálnu koncepciu spoločného dobra na pozadí iných koncepcií, v ktorých chápanie spoločného dobra je zúžené alebo deformované. Rozdiel medzi redukovaným poňatím spoločného dobra a celkovým, integrálnym je jasný, keď sa odvolávame na princíp vytvárania pojmu spoločného dobra, ktorým je vo filozofii M. A. Krąpca osoba. Z tohto dôvodu filozofická antropológia má vážnu úlohu pri vypracovaní plného chápania spoločného dobra. „Princíp dobra osoby“ ako determinant spoločného dobra stanoví fundament personalistickej politiky na rozdiel od politiky kolektívnej alebo individualistickej.

Následne však potrebujeme hlbšie argumenty personalistickej antropológie voči kolektivismu a individualizmu. Musíme sa odvolať k metafyzike, v ktorej formujeme chápanie bytia a zároveň chápanie dobra vo všeobecnosti. V prvom prípade upriamujeme pozornosť na to, že človek je osobným bytím a tým aj dôstojným dobrom (*bonum honestum*), teda má byť cieľom všetkých skutkov a cieľom všetkých organizácií v spoločnosti, najmä štátu. V druhom prípade (kde ide o metafyzickú úvahu) odкрývame podstatný rozdiel medzi ontickým statusom štátu, ktorý je bytím vzťahovým, a osobou, ktorá je substanciálnym bytím.

Z tohto dôvodu osoba človeka nemôže byť podriadená štátu, ale naopak štát má byť pre osobu.

V doktorskej rozprave sa podujímame analyzovať koncepciu spoločného dobra v chápaní Mieczysława A. Krąpca. Robíme to preto, lebo keď formuje koncepciu spoločného dobra, dáva ju do kontextu filozofickej antropológie a metafyziky a zároveň spoločné dobro ako princíp života spoločnosti a života štátu. Takto môžeme načrtnúť prirodzenosť štátu, v ktorej má spoločné dobro a nevyhnutnú úlohu ako zjednocujúci princíp.

Nóvum práce spočíva v ukázaní integrálnej koncepcie spoločného dobra v chápaní Mieczysława A. Krąpca. Princípom spoločného dobra je princíp dobra osoby

Katedra Metafyzyki KUL : Lublin, 2005;

MARYNIARCZYK, A.: *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu. Katedra Metafyzyki KUL : Lublin, 2006;

MARYNIARCZYK, A.: *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości*, PTTA : Lublin, 2004;

MARYNIARCZYK, A.: *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, PTTA : Lublin, 2007;

MARYNIARCZYK, A.: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, SITA, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu : Lublin, 2005.

a ten je postavený na filozofickej antropológii a metafyzike. Konceptia M. A. Krapca sa vyhýba redukcionistickým prístupom, tak kolektivistickým ako aj individualistickým. Je veľmi zaujímavou propozíciou pre formovanie súčasnej teórie politiky a štátu.

V literatúre týkajúcej sa filozofie politiky je málo takých diel, ktoré by pri spracovaní témy spoločného dobra brali do úvahy filozofickú antropológiu a metafyziku. Na Slovensku takých diel vôbec niet. Preto načrtnutie integrálnej koncepcie spoločného dobra v chápaní M. A. Krapca sa snaží aspoň v malej miere zmierniť tento nedostatok.

IV. Treść poszczególnych rozdziałów

IV. Obsah jednotlivých kapitol

1 Człowiek jako byt społeczny

1 Človek ako spoločenské bytie

Historický úvod dopĺňame charakteristikou človeka. Človek je bytosť od prirodzenosti spoločenská a táto jeho vlastnosť (spoločnosť) spočíva v tom, že svoje schopnosti, možnosti a zručnosti rozvíja len vo vzťahoch a uprostred iných ľudí. Preto v závere prvej kapitoly opisujeme možnosti človeka v troch oblastiach: oblasť telesná, citová a sociálna. Tým potvrdzujeme, že človek má charakter ešte nie úplne dokončenej bytosti, ktorá sa má rozvíjať.

2 Rodzaje społeczności jako miejsca aktualizacji ludzkich potencjalności

2 Typy spoločností ako miesta aktualizácie možností človeka

Druhá kapitola poukazuje na komplementárnu súčasť rozvoja človeka - na jeho prostredie. Je to rodina, v ktorej získava prvé podnety a prvú výchovu pre rast. Potom je to národ, ktorý je tiež prirodzenou komunitou a priaznivým prostredím pre rast svojich členov. A treťou oblasťou uskutočňovania možnosti človeka je štát. Ako sa líšia? Rodina má zabezpečiť prvotný a skôr prírodný (prirodzený) rozvoj človeka v jeho detskom veku. Národ je dobrým rámcom pre kultúru, ktorá tiež je zameraná na rozvoj ľudí. Štát je všetko zahrňujúci spôsob života všetkých, ktorého zmyslom je garancia rozvoja, technické zabezpečenie prostriedkov pre rozvoj a vytvorenie priaznivého prostredia pre rozvoj. Národ má charakter skôr prirodzený ako umelý, pretože vyrastá z prirodzených

spoločenstiev ľudí. Štát, aj keď vyrastá z prirodzenej potreby ľudí po spoločenstve, už obsahuje v sebe mnoho prvkov, ktoré je potrebné ustanoviť, kodifikovať, utvoriť, alebo dohodnúť.

Uvažujeme aj nad jednou dôležitou črtou štátu, ktorá súvisí so spoločným dobrom. Je to potvrdenie vyššieho postavenia osoby pred spoločnosťou. Spoločnosť, štát, alebo národ nie je vyššie bytie ako človek. Človek má duchovný rozmer svojho života, a preto je osoba. Práve kvôli tomuto rozmeru si zasluhuje každý človek, aby bol cieľom, aby mal pomoc a podporu. Štát (a analogicky národ, spoločnosť, kultúra) má slúžiť ľuďom. Štát má len pomocnú funkciu vo vzťahoch k človeku ako osobe.

Spoločné dobro teda ponímame ako určitý spôsob života ľudí, alebo ako určitú organizáciu spoločnosti, ktorá je zameraná na každého človeka a nato, aby umožňovala a podporovala rozvoj osoby. Z toho vyplýva, že spoločné dobro má charakter nárokov na štýl života ľudí a na štýl organizácie spoločnosti a s tým, že tie nároky majú za cieľ osobu, ale zároveň aj ten cieľ, ktorý má život osoby. Preto cieľovosť (zameranosť, upriamenosť, smerovanie) je veľmi dôležitá. Nechápeme spoločné dobro len ako niečo materiálne, pretože to by bolo zúženie obsahu spoločného dobra. Nechápeme spoločné dobro len ako niečo, na čom má každý participovať, pretože to by bolo zúženie spoločného dobra na sociálny rozmer. Spoločné dobro má sociálny rozmer, ale oveľa viac je spojené so substanciálnym bytím každého človeka. Zároveň spoločné dobro má aj transcendentálny rozmer, teda vzťah k večnosti.

3 Dobro wspólne jako zasada życia społecznego

3 Spoločné dobro ako princíp spoločenského života

Spoločné dobro nemá svoju vlastnú osobitnú podstatu. Napriek tomu sa ho snažíme charakterizovať a vystihnúť jeho hlavné, teda „podstatné“ vlastnosti. Preto v celej tretej kapitole načrtávame formu spoločného života, ktorá je očistená od nedokonalostí. Mohli by sme to nazvať „ideálny štát“. Ako základný predpoklad ideálneho štátu je spoločné dobro. Teda ideálny štát a spoločné dobro sú dve skutočnosti, ktoré sa vzájomne dopĺňujú a vysvetľujú. Treťou stranou je rozmer osoby. Spoločné dobro vysvetľujeme na pozadí osoby. Ľudskú osobu charakterizujeme siedmimi atribútmi a každý atribút dokresľuje koncepciu spoločného dobra. Aby sme ešte viac osvetlili tieto skutočnosti, poukazujeme aj na ne-ideálne koncepcie štátu a analogicky neúplné chápanie osoby, resp. človeka.

Vyberáme najmä tie myšlienkové prúdy, ktoré sú živé v súčasnosti: materializmus, individualizmus a kolektivismus. Materializmus zdôrazňuje najmä užitočné dobré, teda prostriedky. Z človeka robí telesnú, prírodnú bytosť. V spoločnosti vyberá najmä hospodársky, ekonomický a obchodný rozmer a spoločné dobro chápe ako participáciu na hmotných dobrách. Táto participácia má byť usporiadaná a vyvážená. Individualizmus zase zdôrazňuje dobro jednotlivca. Znak vzájomnosti a spoločenstva je oslabený, chápanie spoločnosti je ochudobnené, akoby to bola len suma jednotlivcov a nie je nijaká pridaná skutočnosť navyše. Spoločné dobro spočíva v jednotlivcoch a ich vlastných dobrách, nanajvýš v určitom usporiadaní ich záujmov. Kolektivismus na rozdiel od individualizmu uznáva iba jeden podmet - kolektív. Jednotlivci jestvujú len v rámci kolektívu a nakoľko je to vôľa kolektívu. Ich samostatnosť sa stráca, ba často je neželaná a potláčaná. Dobro jednotlivcov teda zaniká v prospech dobra celku a chápanie spoločného dobra sa redukuje nadobro celku. Všetky apersonalistické chápania spoločného dobra majú ten znak, že v rámci spoločenstva skutočných ľudí vytvárajú napätie (antagonizmy). Nie sú to len antagonizmy z nespravodlivosti, ale aj z hlbšieho dôvodu. Ak spoločnosť prijme ako spoločné dobro niečo konečné (ako napr. hmotné dobré, dobro jednotlivca, dobro celku), tak pri participácii a pri delení platí zásada - ak niekto viac vezme, druhému menej zostane. To vytvára skôr atmosféru konkurencie ako spolupráce. Personalistické chápanie spoločného dobra rešpektuje adekvátny význam hmotných dobier, ale nadovšetko dáva do popredia dobro osoby. Toto dobro je charakterizované duchovným rozmerom človeka. Z toho vyplýva, že má vlastnosť nekonečnosti. Ak sa delíme o vedomosti, o radosť, o vieru, neubúda to. Preto spoločné dobro chápané personálne nevytvára antagonizmy.

4 Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego

4 Politika ako rozvážne uskutočňovanie spoločného dobra

V predchádzajúcej kapitole sme hľadali, aké zásady platia pre spoločné dobro. Je to najmä zásada univerzálnej platnosti (spoločné dobro sa týka všetkých ľudí) a analógie (spoločné dobro chápeme podľa cieľa), a to je dobro človeka v celej jeho šírke. Najvyšším rozmerom dobra ľudí je rozvoj osoby, čo je zároveň obsahom spoločného dobra. Keď sme toto skúmali, chápanie spoločného dobra a štátu boli vo vzťahu komplementarity, dopĺňania sa. V nasledujúcej kapitole už pokladáme obraz spoločného dobra za zrejmy a smerodajný pre štát. Inak povedané štát a politika spoločného dobra v ňom sa má riadiť

podľa spoločného dobra. Štýl politiky teda určuje to, že tri sféry dobra človeka sú usporiadané hierarchicky - najnižšie sú dobrá príjemné, potom užitočné a najvyššie dobrá dôstojné (*bonum honestum*). Tým zdôrazňujeme to, že politika nie je samostatná a nezávislá. Politika je súčasťou etiky, prirodzeným prvkom etiky, teda jej uplatnením v spoločnosti. Synonymum rešpektovania etiky v politike je prirodzené právo. Je to súbor zásad, ktoré nemožno chápať ako písané zákony a ktoré nemožno formulovať jednoznačne. Ak prirodzené právo vyjadríme explicitne, toto vyjadrenie po nejakom čase prestane byť aktuálne. Nie je to znak relatívnosti prirodzeného práva, ale jeho komplexného, nadčasového a nadpriestorového charakteru. Prirodzené právo vychádza z duchovného rozmeru človeka, z veľkej časti má charakter etiky a poukazuje na prirodzenosť človeka. Je svedectvom o tom, že človek je osoba a je povoláný k vyšším veciam. Ak sa chce štát emancipovať od etiky (čo je tendencia novoveku a ešte viac totality), odsúva prirodzené právo a oslabuje jeho význam. Zdôrazňuje pozitívne právo, teda písané zákony. Spoločné dobro a prirodzené právo je však dôležitejšie. Je základom, na ktorom má vyrastať štát, ktorý z tohto dôvodu nazývame štát spoločného dobra. V ňom samozrejme existuje pozitívne právo, ale podriadené prirodzenému právu.

V. Metoda

V. Metóda

Práca je riadenou analýzou textu metódou metafyzických skúmaní. Textová analýza sa používa na štúdium problému, to znamená, že musíme problém formulovať a definovať. Metóda metafyzického skúmania sa snaží nájsť pre bádany fakt predmetové príčiny a dôvody, ktoré sú nutné. Odmietnutie týchto príčin by zároveň bolo zamietnutím skúmaného faktu. Náš skúmaný fakt - to je spoločné dobro. Pre správne pochopenie spoločného dobra poukazujeme na koncepciu človeka a spoločenstva ako na odôvodnenia, ktoré sú nutné. Teda metafyzická argumentácia má charakter dôkazu sporom (*reductio pre absurdum*), tj. nepriamy dôkaz. Túto metódu dopĺňa historizmus. Historický prístup je iba doplnkový a pomocný. Pomáha nám porovnávať jednotlivé pojmy a v tomto kontexte vidieť novosť navrhovaného riešenia.

Metóda práce je analýza vybraných textov a metóda metafyzických vyjasnení. Cieľom analýzy textov je formulovanie problému ktorý bude skúmaný. Tým problémom je koncepcia spoločného dobra u Krápca. Metóda metafyzických ho vyjasnení spočíva

v hľadání predmetových (objektívnych) dôvodov (príčin) vyjasňovaného faktu. Popretie týchto dôvodov bolo by totožné s popretím skúmaného faktu. Naším skúmaným faktom je spoločné dobro. Pre výstižné chápanie spoločného dobra poukazujeme na koncepciu človeka ako osoby a spoločenstva ako štátu spoločného dobra. Menovaná metóda je doplnená historizmom. Historický prístup napomáha porovnať naše riešenie s inými a zvýrazniť jeho nóvum.

1 Człowiek jako byt społeczny

Človek ako spoločenské bytie

Wprowadzenie

Úvod

Preskúmame filozofiu človeka v myslení anticky - predsokratikov a potom náuku Sokrata, Platóna, Aristotela. Skúmame ich vzťah k spoločnosti, spoločenstvám a štátu, charakteristiku doby a filozofov. Náuku jednotlivých filozofov a škôl poznávame z ich textov. Zameriavame sa na to, ako chápali bytie (arché), následne ako chápali človeka, spoločnosť, štát a v ňom spoločné dobro. Tieto bádania majú za cieľ analyzovať vzťah metafyziky, antropológie a chápania spoločného dobra a na pozadí zúžených koncepcií bytia zvýrazniť realistický prístup k bytiu.

1.1 Przegląd historyczny

Historický prehľad

1.1.1 Monistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Monistická koncepcia človeka a spoločnosť

Filozofia człowieka według przedsokratyków

Filozofia človeka podľa predsokratikov

Prvé filozofické úvahy nachádzame u predsokratikov v 7. storočí pred Kr. Dobu pred predsokratikmi možno nazvať obdobie mýtov. Potom prichádza λογος - slovo, racionálna úvaha. Prestáva obrazné vyjadrovanie a autori sa usilujú zdôvodňovať a dokazovať úvahy, v ktorých sa používajú argumenty a aj logický postup úvahy. Toto umožnili zlepšené ekonomické okolnosti a rozvoj politiky gréckeho πολις - začala sa uplatňovať demokracia.³² Úvahy o vesmíre a snaha nachádzať riešenia nazývajú filozofia – láska k múdrosti. Predsokratiki stavali ako prvú otázku filozofie skúmanie viditeľného,

³² Porov. MARTINKA, J. (Ed.): Predsokratovci a Platón. In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Iris, 1998, s. 20-21.

materiálneho vesmíru - φυσικς a snahu o rozumové vysvetlenie vzniku vesmíru. Hľadali príčiny vzniku vesmíru a najmä prvý princíp, z ktorého všetko pochádza. Ich filozofia sa nazýva *naturálna teológia*, lebo princíp - prameň a zdroj všetkého, má božské vlastnosti. Oni neuvažovali o niečom, čo presahuje človeka a svet. Metafyzický rozmer im bol ešte neznámy, aj transcendencia. Božské prvé princípy neboli transcendentné svet. Svet bol na prvom mieste a človek nebol v centre záujmu. O človeku uvažovali len ako o súčasti prírody.

Sokrates urobil obrat, lebo on sa začal zaoberať človekom. Uvažuje o svedomí a etickom rozmere. Pred ním filozofi sa o tento rozmer nezaujímal, obdivovali svet a jeho pôvod. Pýtali sa: Odkiaľ je svet? Čo je prameňom sveta? Čo je vo svete najhlavnejšie? Z tohto obdobia predsokratikov, ktorých inak nazývame aj prírodnými filozofmi, sa zachovali iba fragmenty u iných autorov a tiež zo zlomkov ich diel. Tieto boli vydávané vo viacerých zbierkach.

Napriek tomu, že hlavným predmetom záujmu predsokratikov bol svet, objavujú sa v tomto období aj určité názory na človeka, aj keď nie systematické a vyčerpávajúce. Všimneme si len ich najvýznamnejšie názory, aby sme vystihli vývoj názorov a poznania o človeku v priebehu dejín filozofie.

Základ filozofického myslenia v antickom Grécku vznikol v tzv. Milétskej škole. Prvým gréckym filozofom bol Táles z Milétu (625-547 pr. Kr.). On sa filozofom nenazýval, pretože takýto pojem zaviedol až Pytagoras. Podľa Aristotela Táles z Milétu chápal dušu ako božskú a súčasť vesmíru.³³ Toto Táles vzťahoval podľa G. Realeho na vodu.³⁴ Táles vyhlasoval vodu za princíp všetkého (αρχη). Voda mala božské vlastnosti, pretože vždy jestvovala, bola nezničiteľná a prenikala všetko. Vode pripísal schopnosť hýbať všetkým. Zároveň nazýval dušou (majúce dušu) všetko, čo sa hýbe. Voda teda bola pôvodom duše a života všetkého.³⁵

Anaximander, jeho žiak (611-547 pr. Kr.) učil o pôvode človeka zo živočíchov iného druhu a tak bol predchodcom evolučnej teórie. Anaximander bol prvým človekom, ktorý sa pokúšal vysvetliť vznik človeka racionálne.³⁶

³³ „Někteří také říkají, že duše je smíchána ve veškerenstvu, proto se snad Tháles také domníval, že všechno je plno bohů. “ (ARISTOTELES: *O duši*. Přeložil A. Kříž. Praha : Rezek, 1995, 2. vydanie, I, 5, 411 a 7, s. 47).

³⁴ Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: Od początków do Sokratesa. Preklad I. E. Zieliński, RW KUL 1999, s. 77.

³⁵ „Zdá se, že také Tháles podle toho, co se od něho uvádí, pokládá duši za něco hybného, ježto praví, že kámen má duši, poněvadž hýbe železem. “ (ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie, I, 2, 405 a 19, s. 32).

³⁶ VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 22.

Jeho žiak Anaximenes (585-525 pr. Kr.) podľa zachovaných fragmentov sa človekom zaoberal iba sekundárne. Vysvetľoval, že všetko vzniklo zo vzduchu. Ten prirovnával duši človeka. Tak ako nás duša oživuje a zahrňuje, aj vzduch zahrňuje celý svet.³⁷ Herakleitos (540-480 pr. Kr.) zas podobne ako Milétania dušu stotožnil s prvým princípom, za ktorý on považoval oheň. Aj on dušu chápal ako odlišnú od tela.³⁸ Podľa neho je duša zapojená do veľkého cyklu neustálych zmien v kozme.³⁹ Spánok je medzistupňom medzi bdením a smrťou.⁴⁰ Herakleitos vysvetľuje myslenie ako účasť na božskom rozume, ktorý vdychujeme v spánku nevedome a v bdelom stave vedome.⁴¹

Pytagorova náuka (571-497 pr. Kr.) sa nedá vždy dobre odlišiť od jeho žiakov, lebo v náboženskej škole, ktorú Pytagoras založil, sa náuka považovala za tajomstvo a mala sa odovzdávať iba užšiemu kruhu žiakov. Podľa Porfýria Pytagoras sám nič nenapísal, jeho náuku spísali jeho žiaci, avšak aj z ich diel sa zachovali len fragmenty.⁴² Pytagoras bol prvým gréckym filozofom, ktorý učil náuku o reinkarnácii, podľa ktorej je duša človeka po smrti na základe trestu nútená reinkarnovať sa viackrát do rozličných telesných existencií, nielen do človeka, ale aj do zvierat.⁴³ Pytagorova náuka o reinkarnácii sa zakladá na jeho náuke o nesmrteľnosti duše, avšak samotnú dušu ešte nechápe ako nemateriálnu, ale ako časť éteru, ktorý je zas časťou vzduchu, podobne ako všetci

³⁷ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 22.

³⁸ „Premeny ohňa: najprv more, jedna polovica mora zem, druhá oheň. Zem sa rozteká ako more a dostáva svoju mieru podľa toho istého pomeru, aký mala predtým, než sa stala zemou.“ (22 B 30 (z Klementa). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 105) „Hranice duše nenájdeš, aj keby si kráčal a uberal sa všetkými cestami; taký hlboký logos má.“ (22 B 45 (z Diogena). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 108).

³⁹ „Pre duše je smrť stať sa vodou, pre vodu je smrť stať sa zemou; zo zeme vzniká voda, z vody duša.“ (22 B 36 (z Klementa). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 108).

⁴⁰ „Človek si v noci zapaluje svetlo, pretože mu vyhaslo svetlo očí; ale v živote sa dotýka (v bdení sa dotýka) spiaceho.“ (22 B 26 (z Klementa). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 108).

⁴¹ „Herakleitos je toho názoru, že to, čo nás obklopuje, je rozumom obdarené a schopné myslieť. Podľa Herakleita tento boží rozum vdychujeme a stávame sa schopnými myslieť, a to v spánku nevedome, ale v bdelom stave vedome.“ (22 A 16 (zo Sexta). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 109.

⁴² „Neexistoval žiadny Pythagorův spis a Lýsis a Arcippos, jimž se podařilo uprchnout, stejně jako ti, kteří se přestěhovali, zachránili jen málo žeravých uhlíků jeho filosofie, skomírajících a těžko poznatelných.... Avšak z obavy, že jméno filosofie zcela zmizí ze světa a oni že si znepřátelí samé bohy, sepsali v hrubých rysech paměti a v nich nashromáždili spisy starých i to, co si sami pamatovali, každý je zanechal tam, kde ho zastihla smrt, a ukládali svým synům, dcerám nebo manželkám, aby je nedali nikomu, kdo nepatří k rodině.“ (PORFYRIOS: *Život Pythagorův*, Nr. 57-58. In: PORFYRIOS, JAMBLICH, KRATOCHVÍL, Z., BOR, D. Ž.: *Pýthagorás ze Samu*. Praha : Trigon, 1999, s. 25).

⁴³ „Rozpráva sa, že raz šiel Pytagoras okolo, keď ktosi bil psa; tu pocítil vraj ľútosť a povedal: „Prestaň a nebi ho, je to duša môjho priateľa, ktorú som spoznal, keď som začul zavýjanie.“ (21 B 7 (z Diogena). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 69) „[Pýthagorás] Prvý prý tiež prejavil názor, že duše prochádzajúc kruhom nutnosti sa spojuje brzo s tými, brzy s onými živočíchmi.“ (DIOGENES LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filozofov*, Pelhřimov : Nová Tiskárna, 1995, 2. vydanie, VIII, 1, s. 321).

predsokratici, ktorí ešte nepoznali rozdiel medzi materiálnym a nemateriálnym.⁴⁴ Náuku o reinkarnácii Pytagoras prevzal pravdepodobne od orfikov, hoci medzi náukou pytagorejcov a orfikov jestvovali odlišnosti. Pytagorejci totiž zreformovali náuku orfikov v niektorých bodoch tak, aby mohla byť v súlade s ich filozofiou. Pytagorejci tvorili náboženskú sektu, zatiaľ čo orfická náuka sa vyznačovala individuálnymi praktikami očisťovania sa od hriechov v rozličných formách. Pytagorejec Filolaos spolu s Pytagorom tvrdili o duši, že jej podstatou je harmónia.⁴⁵ Pytagorejec Alkmaion z Krotónu tvrdil, že človek sa líši od ostatných bytostí práve myslením⁴⁶ a má nesmrteľnú dušu.⁴⁷

Xenofanes (565-473 pr. Kr.) tvrdil, že človek nemôže spoznať pravdu o bohu a o všetkých veciach. Niektorí to vysvetľovali ako kontrast medzi neúplným poznaním poéтов a úplným poznaním múz, avšak lepšie to možno chápať ako obmedzenosť ľudského poznania v porovnaní s božím poznaním.⁴⁸

Empedokles (484-424 pr. Kr.) učil, že všetky veci sa skladajú zo štyroch základných prvkov: oheň, voda, zem, vzduch, ktoré nazýva menami bohov, aby podčiarkol ich večnosť, a teda božskosť.⁴⁹ Podľa neho aj človek vznikol z týchto prvkov. Táto náuka bola veľmi vplyvná, lebo ju prijal Aristoteles aj Tomáš Akvinský. Podľa Empedokla rozum sídli v krvi a majú ho všetky bytosti, aj rastliny a zvieratá, nielen človek.⁵⁰ O duši

⁴⁴ „Od Slunce prochází paprsek chladným a hustým étherem. Pýthagorovci nazývají vzduch chladným étherem, moře a vlhko hustým étherem. Tento paprsek proniká i do hlubin a tak všechno oživuje. Vše, co má účast na teple, žije; proto i rostliny jsou živými bytostmi. Všechny bytosti však nemají duši. Duše je útržek étheru jak teplého, tak i studeného, protože má účast na étheru studeném. Mezi duši a životem je rozdíl; duše je nesmrteľná, protože i to, od čeho je odtržena, je nesmrteľné.“ (DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, 1998, VIII, 1, s. 325).

⁴⁵ „Pytagoras a Filolaos tvrdili, že duša je harmónia.“ (44 A 23 (z Macrobia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 83).

⁴⁶ „Alkmaion tvrdí, že sa človek líši od ostatných bytostí tým, že jediný z nich myslí, zatiaľ čo ostatné bytosti majú sice zmyslové vnímanie, ale nemyslia.“ (24 A 5 (z Teofrasta). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 72).

⁴⁷ „Alkmaion hovorí, že duša je nesmrteľná, pretože sa podobá nesmrteľným bytostiam: to je preto, že sa večne pohybuje, lebo všetky božské bytosti sa neprestajne pohybujú, mesiac, slnko, hviezdy, i celá obloha.“ (24 A 12 (z Aristotela). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 72).

⁴⁸ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 24.

⁴⁹ „Najprv počuj, ktoré sú štyri základné prvky všetkých vecí: žiariaci Zeus (=oheň), životodarná Héra (=vzduch), Hádes (=zem) a Nestis (=voda), ktorá svojimi slzami živí ľudské pramene.“ (31B 6 (z Aetia a Sexta). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 133) „Ako som ti už predtým hovoril, keď som oznamoval cieľ svojej reči, dve veci ti chcem povedať: raz vyrastie z mnohého jedno, aby bolo samo, raz sa zase z jedného vydolí mnohé: oheň, voda, zem a vzduch nekonečnej výšky, a oddelene od nich zhubný Svár, na všetkých stranách rovnako ťažký, medzi nimi prebýva Láska, rovnaká na dĺžku i šírku.“ (31 B 17 (zo Simplikia a iných). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 133).

⁵⁰ „Empedokles učil, že schopnosť myslieť nemá sídlo ani v hlave, ani v hrudi, ale v krvi.“ (31 A30 (z Pseudoplutarcha) In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 146) „Empedokles veril ešte prekvapujúcejšiu vec, že totiž všetky bytosti, nielen zvieratá, sú obdarené

tvrdil, že je božská. Dobrá duša žije s bohom a zlá sa za trest prevetľuje do rozličných podôb zvierat a rastlín, a aj on sám takto prišiel na zem za trest prevtelený.⁵¹

Anaxagoras (500-428 pr. Kr.) hovoril, že všetky veci pochádzajú z rovnakých látok. Toto je však podľa neho spoznatelné len rozumom.⁵² Anaxagoras vyhlásil, že pohyb a svet pochádza od rozumu (νοῦς).⁵³ Sám Anaxagoras sa však nevyjadroval o tomto rozume dost' zreteľne. Za to ho kritizoval aj Aristoteles, lebo niekedy Anaxagoras vyhlasoval rozum za oddelený od duše, inokedy ho stotožňoval s dušou.⁵⁴ Anaxagoras hovoril, že rozum všetko preniká (περιχωρησις), ale nie je s ničím zmiešaný.⁵⁵ Tento rozum je podľa neho nekonečnou realitou, oddelenou od ostatných vecí, riadi a hýbe všetky veci.⁵⁶ Tento rozum spôsobuje rozhodnú osobitosť, že je niečo takým, napr. teplé, studené, vlhké, čiže je práve týmto.⁵⁷ Avšak tento rozum podľa Anaxagora nemožno chápať ako ducha, ako ho chápal E. Zeller, lebo jeho nezloženosť ešte nedokazuje jeho nemateriálnosť, ako na to poukazuje G. Reale. Predsokratoci ešte nepoznali dôsledné

rozumom, keď hovoril: Vedz teda: všetko má rozum a účasť na myslení. “ (31 B 110 (zo Sexta). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 146).

⁵¹ „Empedokles verí, že duše sú božské, ale božskí sú aj tí, čo sú čistí, majú čistú účasť na nich. “ (31 A 32 (z Aetia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 150) „Empedokles hovorí, že pre duše, ktoré zhršli, jestvuje zákon padnúť do každodenného života, a tvrdí, že on sám zahnaný bohom sem prišiel. “ (z Plotína). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 150) „Empedokles učí aj to, že duša vstupuje do rozličných podôb zvierat a rastlín. “ (31 A 1 (z Diogena Laertia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 150).

⁵² „Anaxagoras vyhlásil za počiatky (pralátky) vecí „homoiomérie“(rovnorodé látky). Ved' prijímame jednoduchú a rovnorodú potravu, chlieb a vodu, a z nej sa živí vlas, žila, tepna, mäso, svaly, kosti a ostatné časti: preto musíme uznať, že v požitej potrave sú všetky látky a že všetko rastie z nich. V onej potrave sú teda čiastky tvoriace krv, svaly, kosti a ostatné, lenže ich možno poznať iba rozumom. Nemožno chcieť všetko priviesť k zmyslovému vnímaniu, pretože chlieb a voda to dokážu; totiž sú v nich čiastočky, ktoré sú poznateľné len rozumom. “ (59 A 46 (z Aetia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 154).

⁵³ Ako pôvodcu pohybu a vzniku (sveta) postavil Anaxagoras rozum. . . “ (59 1 41 (zo Simplikia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 155).

⁵⁴ „Anaxagoras je však v tomto (t. j. pokiaľ ide o dušu a rozum) menej jasný (ako Demokritos); lebo často vyhlasuje rozum za pôvodcu, ak je niečo krásne a spravodlivo usporiadané; pri inej príležitosti však stotožňuje rozum s dušou. Totiž rozum je vo všetkých živých tvoroch, väčších i menších, šľachetnejších i nepatrnejších. Nezdá sa však, že by bol rozum, takto nazvaný na základe schopnosti myslieť, vo všetkých živých tvoroch rovnako, dokonca ani vo všetkých ľuďoch nie. “ (59 A 100 (z Aristotela). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 156).

⁵⁵ „Spravodlivé je vraj to, čo Anaxagoras nazýva rozumom. Tvrdí totiž, že rozum má svoju moc zo seba samého, s ničím nie je zmiešaný a všetky veci riadi tým, že všetko preniká. “ (59 A 55 (z Kratyly). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 155).

⁵⁶ „Ostatné veci majú podiel na všetkom, ale duch je neobmedzený a samovládny, a nie je zmiešaný ani s jednou vecou. Keby totiž nebol (sám) osebe, ale bol by s niečím iným zmiešaný, mal by podiel na všetkých veciach, aj keby bol zmiešaný len s niektorou. Lebo každá vec obsahuje časť každej veci, ako som už vysvetlil. Veci s ním zmiešané by mu len bránili vládnuť nad nejakou vecou tým spôsobom, ako keby bol sám osebe. Je zo všetkých vecí najjemnejší a najčistejší, o všetkom má všetko poznanie a najväčšiu silu. A nad všetkým, čo má dušu, väčšie i menšie, vládne rozum. “ (59 B 12 (zo Simplikia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 156).

⁵⁷ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 40.

odlíšenie materiálneho a duchovného, a preto aj Anaxagorov rozum je len materiálny.⁵⁸ A preto aj Platón vyčítal Anaxagorovi, že sľúbil vysvetliť veci na základe rozumu, ale nakoniec ich vysvetľoval len z fyzických príčin.⁵⁹

Atomisti Leukippos (500-440 pr. Kr.) a Demokritos (460-380 pr. Kr.) učili, že všetko sa skladá z nekonečne veľa nedeliteľných atómov a že veci vznikajú ich spájaním a zanikajú ich rozpadaním.⁶⁰ Podľa ich náuky aj duša sa skladá z atómov, a to z okrúhlych, sú ohnivé a teplé. Pomocou duše živé bytosti aj dýchajú, prijímajú iné atómy zo vzduchu a žijú dovtedy, kým dýchajú.⁶¹ Smrťou nastáva rozpad atómov duše. Demokritos chápe myslenie ako správny pomer zmiešania atómov.⁶² Smrť živých bytostí nastáva nadmerným vylúčením atómov.⁶³ Podľa Cicera Demokritos chápal atómy duše ako božské.⁶⁴ To bolo spôsobené tým, že Demokritos ako aj všetci predsokratíci ešte nepoznali metafyzickú rovinu. Preto na tej istej rovine chápali prvky materiálne aj nemateriálne.

Sofisti ponúkali svoje rečnícke schopnosti pri presviedčaní potencionálnych voličov. Medzi nimi vynikal Protagoras (486-420 pr. Kr.). Znáмым sa stal svojím tzv.

⁵⁸ Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: Od początków do Sokratesa. RW KUL 1999, s. 187-188.

⁵⁹ Porov. PLATON: Faidon. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, 97 E — 99 C, s. 773-775.

⁶⁰ „Demokritos a Leukippos vravia, že zloženiny pozostávajú z nedeliteľných teliesok, že je nekonečný počet aj týchto teliesok aj ich tvarov a že sa zloženiny líšia jedny od druhých na základe teliesok, z ktorých sa skladajú, i na základe ich polohy a poradia. . . Demokritos a Leukippos, ktorí vynášali atómy, vysvetľujú z nich zmenu a vznik, a to tak, že rozlučovaním a zlučovaním vysvetľujú vznik a zánik, poradiť a polohou zmenu. “ (67 A 9 (z Aristotela). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 167.

⁶¹ „Demokritos vyhlasuje dušu za čosi ohnivé a teplé. Pretože počet tvarov, ba aj atómov je nekonečný (hovorí, že atómy ohňa a duše sú guľaté ako tzv. slnečný prach vo vzduchu, ktorý sa javí v slnečných lúčoch, prenikajúcich cez okná), ich semennú zásobu nazýva princípmi celej prírody (podobne myslel aj Leukippos). Z nich okrúhle tvoria dušu, pretože takéto tvary môžu najskôr všetkým prenikať a uvádzať iné do pohybu a pritom samy byť v pohybe; predpokladali totiž, že duša je to, čo živočíchy uvádza do pohybu. Preto vraj aj život trvá tak dlho ako dych. Obkľučujúci vzduch totiž zvierajú telo a vytláča tie atómy, ktoré živým bytostiam dávajú pohyb, keďže sú samy v ustavičnom pohybe. I dostáva sa teda telu pomoci tým, že dýchaním vnikajú zvonku iné také atómy. Tieto totiž prekážajú, aby sa nevyľučovali aj tie atómy, ktoré sú vnútri živočíchov, a to tak, že pôsobia proti sile, ktorá ich zvierajú a stláča. A život vraj trvá dotiaľ, dokiaľ sú živočíchy schopné toto robiť. “ (67 A 28 (z Aristotela). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 171).

⁶² „O myslení povedal [Demokritos] len toľko, že vzniká, keď sa duša nachádza v správnom pomere miešania. Ak sa niekto príliš zohreje alebo ochladí, mení sa vraj jeho myslenie. Z toho je zrejmé, že myslenie vykladá zo zmiešania tela, čo je tiež v zhode s jeho názorom, pretože pokladá dušu za telesnú. “ (68 A 135 (z Teofrasta). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 195-196).

⁶³ „Leukippos si myslí, že spánok nastáva v dôsledku odlúčenia jemných atómov v tele, keď ich je viac ako duševného tepla, ktoré doňho vstupuje. Ich nadmerné vylúčenie je príčinou smrti. Sú to však telesné, a nie duševné stavy. “ (67 A 34 (z Aetia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 172).

⁶⁴ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 27.

homo-mensura výrokom, kde tvrdí, že človek je mierou všetkých vecí.⁶⁵ Jeho interpretácia závisí od toho, ako sa preloží spojka „ως“, či „že“ alebo „ako“. Všetko závisí od človeka, ktorý je mierou všetkého. Všetko stáva sa relatívnym. Tento relativizmus ešte prehĺbil výrokom, že o každej veci jestvujú dva protikladné výroky.⁶⁶ Ako dôsledok toho potom vyplynulo, že o mnohých veciach nevieme povedať jasný úsudok, napr. ani o bohoch, či jestvujú.⁶⁷

Z ďalších sofistov Hippias (*443 pr. Kr.) hovoril, že prirodzenosť človeka ľudí zjednocuje a dáva základ ľudskému konaniu. Zákon však rozdeľuje, ba stáva sa tyranom, najmä ak sa protiví ľudskej prirodzenosti.⁶⁸ Tým vlastne vyslovil prvé myšlienky náuky o ľudskej prirodzenosti a zárodky náuky o prirodzenom práve.

Sofista Antifón (5 stor. pr. Kr.) učil o rovnosti všetkých ľudí, ale určitým nedostatkom jeho náuky bolo, že túto rovnosť zakladal na zmyslových znakoch a štruktúrach.⁶⁹ Antifón si myslel, že vylúčil každú rozdielnosť medzi ľuďmi. Avšak na základe takýchto znakov sa naopak dá s G. Realem preukázať, že aj medzi ľuďmi sú zmyslové rozdiely, pretože jedni sú silní, iní slabí, a tak na základe takto odvodennej prirodzenosti človeka nemožno zakladať právo, ako to chcel Antifón.⁷⁰

Súhrnne možno povedať o predsokratikoch, že človek nebol v popredí ich názorov, a tiež keďže ešte nepoznali metafyzickú rovinu, nepodarilo sa im na tých miestach, kde hovorili o človeku, hovoriť o jeho duchovnej duši, odlišnej od materiálnych prvkov. A tak sa aj zárodky náuky sofistov o rovnakej prirodzenosti ľudí zakladali iba na telesných znakoch, a nie na duchovnej duši.

⁶⁵ „Preto na začiatku *Vyvracajúcich* vyhlásil: „Mierou všetkých vecí je človek, jestvujúcich, že (ós) sú, a nejestvujúcich, že (ós) nie sú“. (80 B 1 (zo Sexta Emp.). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 209).

⁶⁶ „Gréci podľa Protagorovho príkladu tvrdia, že proti každému tvrdeniu stojí druhé (tvrdenie). “ (80 A 20 (z Klementa). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 209).

⁶⁷ „Protagoras vraj takto začal svoj spis O bohoch: „O bohoch nemôžem vedieť ani to, že sú, ani to, že nie sú, ani to, akú majú podobu. Lebo mnoho vecí to bráni vedieť: nejasnosť vecí a krátkosť ľudského života. “ (80 B 4 (z Diogena Laertia). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 211).

⁶⁸ „Po Prodikovi prehovoril múdry Hippias: „Mužovia, ktorí ste tu prítomní, usudzujem, že všetci ste príbuzní, blízki a spoluobčania - od prírody, nie podľa zákona; lebo podobné je podobnému od prírody príbuzné, ale zákon, ktorý je tyranom ľudí, dopúšťa sa mnohých násilností proti prirodzenosti. “ (PLATON: Protagoras, 337C-D. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Bratislava : Tatran, 1990, s. 157).

⁶⁹ „Lebo od prírody sme si všetci vo všetkom rovní, barbari aj Gréci. Možno to poznať podľa vecí, ktoré sú od prírody pre všetkých ľudí nevyhnutné. Všetci si ich totiž môžu zadovážiť tou istou cestou, a v tom sa od nás neliši ani barbar, ani Grék. Lebo všetci dýchame ústami a nosom do vzduchu a všetci jeme rukami. “ (87 B 44 (z papyrusu z 3 stor. po Kr.). In: MARTINKA, J. (Ed.): *Predsokratovci a Platón: Antológia z diel filozofov*. 1998, s. 223).

⁷⁰ Porov. REALE, G.: *Historia filozofie starožitnej*. Tom I: Od počiatkov do Sokratesa. RW KUL 1999, s. 282-283.

Aj keď u predsokratikov človek nebol v strede záujmu, predsa v rámci ich celkového postoja môžeme sa pokúsiť o vystihnutie ich chápania človeka. Ich celkový postoj bol prírodný a materiálny. Zaoberali sa predovšetkým svetom, v ktorom síce rozlišovali jednotlivé veci, ale ich základ považovali za spoločný (jeden). Podľa nich všetko pochádzalo z jediného princípu, ktorý ponímali materiálne. Jednotlivé veci z tohto princípu vznikali skladaním a rozkladaním, zhusťovaním alebo zriedením, zmiešavaním v rôznom pomere alebo oddeľovaním zložiek. Vec bola len agregátom (zlúčeninou) zložiek. Prvotný princíp bol len niečo z okruhu matérie. Z toho vyplývalo pre chápanie človeka to, že aj človek je agregátom nejakých materiálnych zložiek. Neprevyšuje okolité veci. Nie je transcendentný. Nemá nejaké vlastnosti alebo schopnosti, ktoré by ho odlišovali od prírody. Je plne určený prírodnými zákonmi a ponorený do rámca prírody. Inými slovami to, čo my nazývame osobou, teda duchovný rozmer (s rôzne vykladaným jeho vzťahom k telu) u predsokratikov nebol akcentovaný, ba nebol ani prítomný. Mohli by sme povedať, že predsokratici ignorovali osobu a duchovný rozmer človeka. Aj spoločnosť nie je chápaná na základoch nejakých duchovných schopností človeka (rozum, vôľa), ale v rámci prírodných kategórií. Teda dôvod jestvovania spoločnosti je len prírodný a spoločnosť je na spôsob nejakých skupín, ktoré tvoria aj zvieratá (napr. rodina, klan, osada). Je to napr. ochrana života, vzájomná pomoc v zaobstarávaní živobytia, odovzdávanie života ďalšiemu pokoleniu. Tak sa dá povedať, že spoločné dobro má len materiálny charakter.

1.1.2 Dualistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Dualistická koncepcia človeka a spoločnosť

Filozofia człowieka według Sokratesa

Filozofia človeka podľa Sokrata

Je známe, že Sokrates nič nenapísal, iba ústne odovzdával svoju náuku. Čo Sokrates učil, sa dozvedáme iba od iných autorov. Každý z nich si výpovede o Sokratovi a jeho náuke prispôbil svojej náuke, alebo ju podával zo svojho zorného uhla. Preto je ťažko presne určiť samotnú Sokratovu náuku, čo je tzv. sokratovský problém.⁷¹ Najstaršie

⁷¹ K náčrtu a hodnoteniu sokratovského problému porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: Od początków do Sokratesa. RW KUL 1999, s. 303-311.

správy o Sokratovi podáva Aristofanes vo svojej komédii *Oblaky*, ktorá je paródiou na Sokrata, ako aj silným obvinením jeho učenia a negatívneho vplyvu na mládež. Sokrata tu považuje za horšieho od sofistov a za naturalistického filozofa. Pre predsudky voči Sokratovi sa toto dielo nepovažuje za seriózne. Ďalším prameňom Sokratovej náuky je samotný jeho žiak Platón, u ktorého často vystupuje v jeho dialógoch. Platón vkladal do úst svojho učiteľa vystupujúceho v jeho dialógoch aj také názory, ktoré podľa historických a filologických výskumov Sokrates nezastával. Podľa G. Realeho u Platóna sa zo Sokrata stáva morálny hrdina, spravodlivý, najlepší vychovávateľ ľudí. Platón často prostredníctvom Sokrata predstavoval vlastnú náuku, ktorá sa odlišovala od pôvodnej Sokratovej náuky. Presne sa ju už asi nepodari zrekonštruovať, ale podľa J. L. Fischera možno ju neustále spresňovať, ako sa o to aj on sám pokúšal.⁷² J. Patočka hodnotí niektoré výskumy tak, že precenili filologické hodnotenie rozporov v analýze a správne zdôvodňuje nedostatok takéhoto poňatia Sokrata a jeho dôvody.⁷³ Vyváženejšie sú názory, podľa ktorých Sokrates poskytol Platónovi mnoho impulzov pre jeho myšlienky, najmä vierou v duchovný obsah života, ale Platón ich originálne rozvíjal ďalej a ináč ako Sokrates. Podľa Realeho Platón idealizoval a heroizoval Sokrata.⁷⁴ Platónov obraz Sokrata vystihuje zhruba Sokratovo pôsobenie v posledných rokoch jeho života a náplň jeho rozhovorov je iba naznačená výzvou k starosti o dušu.⁷⁵ Platón sa nepokúšal podať presný popis udalostí, ale správnu mimésis, napodobnenie, ktoré spočíva v udaní správnych kritérií, dôvodov pre udalosti.⁷⁶ Platónove dialógy sú v podstate historické, no nie doslova, ale na základe udania správnych dôvodov, ako aj osoby, ktoré v nich vystupujú, podávajú filozoficky zdôvodnené myšlienky. Peter Volek uvádza: Táto argumentácia „*sa zdá preto správna, lebo si všíma spôsob písania histórie v dobe Platóna, podľa ktorého sa musí hodnotiť aj jeho dielo.*“⁷⁷

Xenofón vo svojich dielach *Spomienky na Sokrata* (Απομνημονεύματα Σωκράτους) a *Obrana Sokratova* (Απολογία Σωκράτους) si všímal hlavne Sokratove etické názory, ale nie metafyzické, a Sokratovu náuku prispôbil svojej náuke. Jeho obraz Sokrata nie je

⁷² Porov. FISCHER, J. L.: *Případ Sokrates*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1994, s. 10.

⁷³ Porov. PATOČKA, J.: *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 15.

⁷⁴ Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: Od początków do Sokratesa. RW KUL 1999, s. 305-306.

⁷⁵ Porov. FISCHER, J. L.: *Případ Sokrates*. 1994, s. 58-59.

⁷⁶ „Jedno umenie, ktoré tkvie podľa mňa v napodobňovaní, je zobrazovacie umenie. Ukazuje sa predovšetkým vtedy, keď niekto robí napodobneninu podľa mier predlohy čo do dĺžky, šírky a hrúbky, a okrem toho pridáva ešte farbu, ktorá prislúcha každej jednotlivjej časti.“ (PLATON: Sofista. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, 253 D — E, s. 544).

⁷⁷ VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. Katolícka Univerzita v Ružomberku 2003, s. 31.

celkom adekvátny a úplný.⁷⁸ Aristoteles nebol jeho súčasníkom ani žiakom. Ku Sokratovi mu chýbal osobný vzťah a mnohé jeho názory prevzal už trochu skreslené. To podľa G. Realeho spôsobilo, že Aristoteles pripisuje Sokratovi niektoré názory pochádzajúce od neskorších autorov.⁷⁹

Názory na Sokrata nepodávajú priamo jeho náuku, ale skôr predstavujú už určitú interpretáciu jeho myšlienok. Patočka pochybuje, že môžeme dosiahnuť objektívny obraz o Sokratovi.⁸⁰ Aristofanes vo svojich *Oblakoch* prináša aj novosť a pokrok Sokrata voči predchodcom, čím bolo naznačenie odlišenia duchovnej a telesnej roviny na základe duchovného chápania duše človeka.

Sokrates najprv skúmal hlavne prírodu ako jeho predchodcovia, ale na rozdiel od nich sa najprv pokúšal vyriešiť otázku človeka. Platón nadviazal na jeho skúmania prírody. Sokrates sa začal v Aténach venovať už človeku, ktorého skúmanie nazval ľudskou múdrosťou.⁸¹ Sokrates našiel riešenie problému človeka v tom, že sa vyslovil, že podstata človeka spočíva v jeho duši.⁸² O duši hovorili už pred ním, ale nie primerane. Homér dušu pokladal za ducha v podobe fantazmy. Po odlúčení od tela v okamihu smrti sa bezcieľne pohybovala v Hádesi. Pre orfikov bola duša démonom v tele a pojem psyché označoval individuum, ale nie vedomie. Pre filozofov prírody bola duša prvým princípom všetkých vecí alebo jeho časťou. Poéti ju ako niečo nedeterminované nikdy nedefinovali.⁸³

Sokrates identifikuje dušu s našim mysliacim a konajúcim vedomím, s našim rozumom a sídlom eticky významných rozhodnutí. Takéto chápanie duše predstavuje novinku v porovnaní s predchádzajúcim myslením a je schopné zabezpečiť etické konanie a zodpovednosť človeka. Túto náuku Sokrata možno odvodiť z jeho záujmu o dušu človeka, ktorú vyjadruje vo svojich heslách „poznaj sám seba“ a „staraj sa o seba samého“. Sokrates pritom chápal ako svoju úlohu oboznámiť ľudí s touto podľa neho pre nich

⁷⁸ Porov. Xenofón: Život a dílo. In: XENOFÓN: *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. Přeložil Václav Bahník. Praha : Svoboda, 1972, s. 14.

⁷⁹ Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: Od początków do Sokratesa. RW KUL 1999, s. 307-308.

⁸⁰ Pritom si treba uvedomiť, že ani takýmto postupom nezískame úplne objektívny obraz Sokrata, ako na to poukazuje J. Patočka: „Nemáme objektívneho celkového obrazu o Sókratovi a pravdepodobne nebudeme nikdy mít.“ (PATOČKA, J.: *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. 1991, s. 15).

⁸¹ „Ja som totiž, občania aténski, nedostal toto meno pre nič iné než pre akúsi múdrosť. Pre akú múdrosť? Možno práve pre tú pravú ľudskú múdrosť: lebo v skutočnosti sa zdá, že touto múdrosťou som múdry.“ (PLATÓN: *Obrana Sokratova*. In: PLATÓN: *Dialógy I.-III.*. Bratislava : Tatran, 1990, s. 344).

⁸² Aj v obraze Xenofóna spočíva Sokratovo chápanie podstaty človeka v duši, keď mu v dialógu so sochárom Kleitónom pripisuje tento výrok: „Sochař“ tedy musí vnější podobou zobrazit to, co se děje v duši.“ (XENOFÓN: *Vzpomínky na Sokrata*. Praha : Svoboda, 1972, 1. III, 10) Porov. REALE, G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tom I: Od początków do Sokratesa. RW KUL 1999, s. 326.

⁸³ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 33.

najhlavnejšou úlohou, ako to vyjadruje Platón v *Obrane Sokratovej*.⁸⁴ Platón Sokrata označil za lekára duše.⁸⁵ Je veľkou Sokratovou zásluhou, že si všímal dušu človeka, no príliš jednostranne stotožnil človeka s dušou a dušu s rozumom.⁸⁶ Málo si všímal ľudské telo a vôľu, pre jej chápanie nemal dostatočne rozvinuté pojmy. Sokrates nerozvinul náuku o metafyzickej rovine, a preto nevedel dobre odlišiť telesnú a duševnú rovinu ani v človekovi. Hlásal starosť o dušu, ale nechápal ju ako zaradenú do duchovnej metafyzickej roviny. Túto metafyzickú rovinu rozvinul a rozpracoval až Platón.

Filozofia človeka podľa Platóna

Filozofia človeka podľa Platóna

Pre pochopenie Platónovej náuky o človeku má nesmierny význam jeho rozpracovanie a zdôvodnenie metafyzickej roviny, ktorú ako prvý antický filozof hlásal a zdôvodňoval svojou náukou o ideách.

Platón v spisoch svojej strednej periódy považoval telo za väzenie a hrob duše,⁸⁷ a to preto, lebo duša patrí k svetu ideí, ktoré sú večné, kým telo patrí k svetu telesných vecí, ktoré sú pominuteľné a sú iba obrazmi ideí.⁸⁸ Platón ústami Sokrata hovorí, že pravý

⁸⁴ „Mám vás, občania aténski, úprimne rád, ale radšej poslúchnem boha než vás, a uistujem vás, že dokiaľ budem dýchať a mať silu, neprestanem filozofovať a povzbudzovať vás i napomínať, s kýmkoľvek z vás sa stretnem, vykladajúc, ako mám vo zvyku: „Ty, šľachetný muž, Aténčan, občan z obce najväčšej a preslávenej múdrosťou a silou, nehanbíš sa starať len o to, mať čo najviac peňazí, slávy a pocty, ale o rozum, pravdu a dušu, aby bola čo najlepšia, nedbáš a nestaráš sa?“ A ak to bude niekto z vás popierať a tvrdiť, že sa stará, neprepustím ho hneď ani neodidem, ale sa ho budem vypytovať, skúmať ho a vyšetrovať, a ak sa mi zazdá, že nedosiahol dokonalosť, ale to len hovorí, budem mu vyčítať, že si veľmi málo váži najvzácnejšie veci, ale väčšími horšie. Takto to urobím s mladším i starším, s kýmkoľvek sa stretnem, s cudzincom i občanom, ale častejšie s občanmi, pretože ste mi bližší rodom. To mi totiž prikazuje boh, vedzte, a ja si myslím, že ste ešte v štáte nemali väčšieho dobra, než je moja služba zasvätená bohu. Chodím totiž po meste a nerobím pritom nič iné, len presviedčam mladých i starých, aby sa predovšetkým a tak usilovne nestarali ani o telo, ani o peniaze ako o dušu, aby bola čo najlepšia, a hlásam: „Cnosť nevznikla z bohatstva, ale z cností všetko bohatstvo i všetko ostatné dobro pre ľudí v súkromnom i verejnom živote. Ak teda takýmito výkladmi kazím mládež, sú škodlivé; ak však niekto tvrdí, že hovorím niečo iné, nehovorí pravdu.“ (PLATÓN: Obrana Sokratova. 1990, 29 D - 30 B, s. 353).

⁸⁵ Porov. PLATÓN: Protagoras. 1990, 313 D - E, s. 133.

⁸⁶ „Uznávaš, že keď človek poznal dobro a zlo, nedá sa ničím ovládať, aby robil niečo iné ako to, čo mu toto vedenie prikazuje, ale že táto múdrosť je dosť silná, aby pomohla človeku? „Som tej istej mienky ako ty, Sokrates, a zároveň ako pre kohokoľvek iného aj pre mňa by bolo hanbou neuznávať, že múdrosť a vedenie je to najsilnejšie zo všetkých ľudských vecí.“ (PLATÓN: Protagoras. 1990, 352 C-D, s. 172-173).

⁸⁷ „Podľa mňa je priveľké a ťažko pochopiteľné to, čo sa hovorí o týchto veciach v učeniach, že my ľudia sme tu v akomsi väzení a že sa nemôžeme z neho vyslobodiť alebo utiecť.“ (PLATÓN: Faidon. 1990, 62 B) „A my sme možno skutočne mŕtvi; lebo som už počul aj múdrych mužov hovoriť, že sme teraz mŕtvi a že naše telo je pre nás hrobom.“ (PLATÓN: Gorgias. In: PLATÓN: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, 493 A, s. 443.

⁸⁸ Porov. PLATÓN: Timaios. In: PLATÓN: *Dialógy I.-III.*, preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990; 27 D - 28 C, s. 98-99.

filozof ide v ústrety smrti, aby bol oslobodený spod vplyvu tela.⁸⁹ Toto chápanie o oddelení tela a duše a o duši ako väzňovi tela prevzal Platón z orfického náboženstva.⁹⁰ Avšak samotná orfická náuka je vlastne gréckemu mysleniu ezoterická, jej pôvod nie je grécky, ale orientálny. Okrem toho Platón túto náuku prepracoval a prispôbil svojej hlavnej myšlienke o spravodlivosti.⁹¹

Platón v dialógu *Štát* zastáva názor o troch častiach duše - rozumovej, vznetlivej a žiadostivej. Jednou časťou duše sa učíme, druhou sa rozohňujeme a tretou túžime po rozkošiach spojených s jedením a plodením. Platón pritom tvrdí, že tie isté základné stavy a vlastnosti sú v štáte. Ich odlišnosť odvodzuje z toho, že jedno a to isté nechce robiť v tom istom zmysle a v tom istom vzťahu protikladné veci, a keďže teda v človekovi pozorujeme odlišné činnosti, tak Platón z toho vyvodzuje ich odlišného nositeľa - dušu.⁹² Z častí duše iba najvyššia - rozumová je nesmrteľná a tie nižšie sú spojené s telom a buď sú ovplyvnené jeho podnetmi, alebo vplývajú na telo, ale zanikajú spolu s telom.⁹³ Tieto tri časti duše Platón obrazne ukazuje pomocou podoby krotkých a divých zvierat, leva a človeka, a pritom hovorí, že vnútorný človek má vládnuť nad celým človekom. Tieto tri časti človeka predstavujú premietanie troch stavov spoločnosti vo vzťahu k jednotlivcovi, totiž kňazov, vojakov, roľníkov a obchodníkov, a predstavujú tri čnosti - múdrosť, statočnosť, miernosť. Ich zjednotením, čiže nadvládou vnútorného človeka, sa dosiahne štvrtá čnosť - spravodlivosť, a to tak v jednotlivcovi, ako aj v spoločnosti. Preto ohľadom duševných síl Platón nepozná dualizmus, ale jednotu človeka v spravodlivosti. Pri vzťahu tela a duše chce dosiahnuť integráciu dualistických elementov do jednoty v mnohosti.⁹⁴

Okrem tohto chápania zloženia duše z jej častí zastával Platón v dialógu *Timaios* ešte iné zloženie duše, ktoré vzniká dvojitém zmiešaním. V prvom zmiešaní vzniká zmes vždy nedeliteľného a deliteľného, a to identity, bytia a diferencie, teda zmes v strednom bytí, strednej identite a strednej diferencii, a ich ďalším zmiešaním vzniká jedna svetová duša. Takto sa duša stáva celkom štruktúrovanom podľa geometrických dimenzií

⁸⁹ „podľa môjho názoru človek, ktorý sa v živote skutočne zaoberal filozofiou, oprávnené sa nebojí, keď má zomrieť a smie dúfať v najväčšie dobro na onom svete, až zomrie.“ (PLATON: Faidon. 1990, 64 A) Porov. PLATON: Faidon. 1990, 67 B-68 C.

⁹⁰ Porov. RATZINGER, J.: *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno : Barrister & Principal, 1996, s. 86.

⁹¹ Porov. RATZINGER, J.: *Eschatologie: Smrt a věčný život*. 1996, s. 86.

⁹² Porov. PLATON: *Štát*. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, IV, 439 C — 441 C.

⁹³ Porov. PLATON: *Timaios*. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, 69 C-D, s. 149-152.

⁹⁴ Porov. PLATON: *Štát*. 1990, 588 C — 590 A; RATZINGER, J.: *Eschatologie: Smrt a věčný život*. 1996, s. 86.

a harmonických čísel. V súvislosti s nepísanou Platónovou náukou sa tak ukazuje rovnaká analogická štruktúru sveta ideí, duše a všetkých vecí.⁹⁵

Okrem toho Platón považoval hmotu za príčinu neporiadku a zla. V dialógu *Faidros* Platón tvrdí, že duša človeka pred spojením s telom preexistovala u bohov, a tak poznanie spočíva v rozpomínaní na to, čo nazerala u bohov, lebo tam videla skutočné bytie.⁹⁶ Platón opisuje dušu v tomto dialógu ako záprah ťahaný dvoma koňmi, jedným ušľachtilým a druhým opačných vlastností. Aj duše bohov aj duše ľudí znázorňuje týmto spôsobom, no s tým rozdielom, že duše bohov sú všetky dobré. Príchod duší do tela sa udeje na základe straty koňov. Duše, ktoré kontemplujú pravdu, čiže pravú realitu, idey, dosiahnu pravdu a pociťujú z toho rozkoš.⁹⁷ Týmto Platón štrukturálne spája krásu s rozkošou, čo značí, že duša vie vnímať aj zmyslovým okom vo fyzikálnej rovine, a tým spája rozumový svet so zmyslovým.⁹⁸ Okrem toho, Platón podobne ako Sokrates ešte nerozvinul dostatočne pojem vôle a ľudskej slobody, pretože pri jej vysvetlení bol ešte dosť pod vplyvom mýtov, ktoré prijímali riadenie človeka osudom.⁹⁹

Medzi centrálne otázky Platóna patrila otázka osudu duše po smrti. Samotná smrť predstavuje podľa Platóna v dialógu *Faidon* odlúčenie od tela, ale zároveň aj filozofiu a náboženskú očistu, lebo vo filozofii ide o pohľad na pravdu a v očiste o vzťah k božstvu. Iba človek, ktorý pozná skrytý význam smrti, spoznatel'ný iba filozoficky, ktorý spočíva v odlučovaní duše od tela filozofiou (rozumovým náhľadom, φρόνησις) a náboženskou očistou (sústredením sa na seba samu, κάθαρσις), umiera takouto smrťou.¹⁰⁰ Kto neumiera takouto smrťou, umiera nedokonalou smrťou, nedokáže sa odpútať úplne od tela a z túhy po tele sa vracia do tela, reinkarnuje, a tak táto smrť nie je pravým bytím smrti.¹⁰¹

⁹⁵ Porov. PLATON: *Timaios*. 1990, 34 B 10 — 36 E 5.

⁹⁶ „Človek totiž musí poznávať na základe takzvaného druhového pojmu, ktorý je mnohých jednotlivých vnemov do myšlienkovvej jednoty. Toto poznávanie je však spomínaním na skutočné bytie, ktoré naša duša videla kedysi, keď sa spolu s bohom, uberaúc sa cestou, dostala nad tie veci, o ktorých teraz hovoríme, že sú, a prenikla k skutočnému bytiu.“ (PLATON: *Faidros*. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, 249 B-C, s. 824-825) Náuku o poznaní ako spomínanie pripomína Platón aj na viacerých miestach, ako napr. v dialógu *Menon*: „... hľadanie a poznávanie je vlastne spomínanie tvrdím, že nejestvuje nijaké učenie, ale len spomínanie . . .“ (PLATON: *Menon*. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, 81 D - 82 A, s. 501).

⁹⁷ Porov. PLATON: *Faidros*. 1990, 246 A - 249 A, s. 821-824.

⁹⁸ Porov. PLATON: *Faidros*. 1990, 250 C — E, s. 826.

⁹⁹ Porov. COMPOSTA, D.: La libertà secondo l'antropologia tomistica: Confronti con il pensiero antico e moderno. In: RYDLO, J. M. (a cura di): *Studi in onore di Milan Stanislav Ďurica: Jubilejný zborník*. Roma; Cleveland; München; Bratislava : Slovenský ústav Bratislava : Univerzitná knižnica, 1995, s. 45.

¹⁰⁰ Porov. PLATON: *Faidon*. 1990, 64 A — 68 B. Hlbšie tento súvis vysvetľuje F. Karfík. Porov. KARFÍK, F.: Platónský pojem smrti podle dialogu *Faidón*. In: *Souvislosti*. 1991- . Roč. 1991, č. 1, s. 43-51.

¹⁰¹ Porov. PLATON: *Faidon*. 1990, 81 B 8 — 83 E 2. Porov. KARFÍK, F.: Platónský pojem smrti podle dialogu *Faidón*. In: *Souvislosti*. 1991, s. 49.

Osudom duše po smrti sa Platón prvýkrát zaoberal v dialógu *Gorgias*.¹⁰² Tam Kallikles ako predstaviteľ sofistov prehlasuje, že spravodlivosť patrí silnejším, cnosť hlúpy, a kto sa odvracia od pôžitkov, je hlupák. V odpovedi na tieto názory Platón ústami Sokrata prináša vlastné názory na problém smrti a nesmrteľnosti duše. Platón nezostáva len pri viere v nesmrteľnosť duše, ale snaží sa ju aj filozoficky dokázať, avšak bez vplyvu orfickej náuky by na ňu azda ani neprišiel.¹⁰³ Platón pritom presvedčil Kalliklesa okrem iného aj o tom, že cieľom všetkého konania je dobro, čo má veľký význam pre náuku o človeku a etiku.¹⁰⁴ U Platóna môžeme nájsť viacero dôkazov nesmrteľnosti duše. V dialógu *Menon* spomína ústami Sokrata, že ide o vieru, ktorú hlásajú kňazi a kňažky, a náuku o nesmrteľnosti duše dáva do súvisu s náukou o reinkarnácii.¹⁰⁵ V dialógu *Faidon* Platón prináša tri dôkazy nesmrteľnosti duše, avšak nepredstavujú nejaký presný dôkaz, takže by sme mohli hovoriť skôr o poukaze na nesmrteľnosť duše. V prvom dôkaze, ktorému prikladá najmenší význam, Platón vychádza z toho, že všetko vzniká zo svojho protikladu, a tak aj mŕtve zo živého a živé z mŕtveho. Ako človek presahuje spánok a bdenie, tak aj duša presahuje život a smrť.¹⁰⁶ V druhom dôkaze Platón vychádza z toho, že duša rozkazuje a telo poslúcha, a preto sa duša viac podobá božskému.¹⁰⁷ V treťom dôkaze nesmrteľnosti duše Platón vychádza

¹⁰² Porov. PLATON: *Gorgias*. 1990, 482 C n., s. 432n.

¹⁰³ Takýto je uzáver skúmaní J. Ratzingera o Platónovom chápaní človeka a rozširuje to na každú náuku o nesmrteľnosti duše: „Mužeme za prvé říci: nesmrteľnost není nikdy čistě filosofickým výrokem; Lze o ní mluvit tam, kde šlo současně o náboženskou tradici s její účinností, která byla uznávána a myslitelsky vykládána. Také u Platóna je výpověď o nesmrteľnosti v náboženském kontextu, který pro něj představuje současně výchozí bod filosofie spravedlnosti, o níž mu s ohledem na jeho politické myšlení hlavně šlo.“ (RATZINGER, J.: *Eschatologie: Smrt a věčný život*. 1996, s. 87).

¹⁰⁴ „SOKRATES: Všetko totiž musíme robiť pre dobro, ako sme sa obaja nazdávali, Plos i ja, ak sa ešte pamätáš. Si teda aj ty tej mienky, že cieľom všetkého konania je dobro a že všetko ostatné sa musí robiť preň, ale nie ono pre to ostatné? Pridáš sa aj ty na našu stranu ako tretí? KALLIKLES: Pravdaže.“ (PLATON: *Gorgias*. 1990, 499 E-500 A, s. 452).

¹⁰⁵ „SOKRATES: Tí, čo to hovorili, sú kňazi a kňažky, ktorým záleží na tom, aby mohli vydať účet z toho, čím sa zamestnávajú. Hovorí to aj Pindaros a mnohí iní básnici, ktorí sú božskí. No a hovoria toto: - ale pozoruj, či sa ti zdá, že hovoria pravdu - tvrdia totiž, že duša človeka je nesmrteľná; skončí síce svoje jestvovanie, čo sa nazýva „umieranie“, ale vždy znovu vzniká, nezaniká nikdy. Preto je potrebné čo najzbožnejšie prežiť život, lebo od ktorých Persefona pokutu prijme za starú vinu, tých dušu posiela hore k slnku v deviatom roku späť; z nich vznikajú vznešení králi a muži, obratní silou a múdrosťou veľkí; a pre ostatný čas ich ľudia svätými herojmi zovú. Keďže je teda duša nesmrteľná a vždy znovu vzniká, a keďže to všetko videla, čo je tu a čo v Háde, niet ničoho, čo by nepoznala; preto nie je čudné, že pokiaľ ide o cnosť a o iné veci, môže si spomenúť na to, čo už prv videla.“ (PLATON: *Menon*. 1990, 81 A - 81 C, s. 500-501).

¹⁰⁶ Porov. PLATON: *Faidon*. 1990, 69 E - 72 E, s. 741-745. Výstižne to vystihuje Sokrates v závere dialógu s Kebesom: „... ak skutočne jestvuje aj ožiovovanie aj vznikanie živých z mŕtvych, tak jestvuje aj to, že duše mŕtvych žijú.“ (PLATON: *Faidon*. 1990, 72 D, s. 745).

¹⁰⁷ „Pozoruj vec aj takto: keď sú duša a telo spolu, prirodzenosť prikazuje telu slúžiť a poslúchať, duši zasa rozkazovať a vládnuť. Ktoré z oboch sa ti podľa toho zdá podobné božskému a ktoré smrteľnému? Alebo si nemyslíš, že božské už svojou prirodzenosťou je určené vládnuť a viesť, smrteľné zasa poslúchať a slúžiť? Božskému, nesmrteľnému, rozumovému, jednoduchému a nerozložiteľnému, tomu, čo je stále v tom istom stave a rovnako samo so sebou, je absolútne podobná duša, zatiaľ čo ľudskému, smrteľnému, zložitému,

z protikladných ideí, ktoré sa nemôžu spájať, a takisto ani veci, ktoré na nich participujú. Preto aj duši nutne pripadá život, lebo smrť je protikladná k životu, a nemôžu byť v duši spojené.¹⁰⁸ V dialógu *Štát* Platón dokazuje nesmrteľnosť duše z toho, že ju vlastné zlo nedokáže zničiť, ale ani smrť, ktorá je zlom kvôli zániku človeka.¹⁰⁹ V dialógu *Faidros* Platón dokazuje nesmrteľnosť duše z toho, že ju chápe ako princíp pohybu, pretože život znamená pohyb, a princíp pohybu sa nemôže nikdy umenšovať.¹¹⁰ Tento dôkaz nesmrteľnosti a vlastne aj večnosti duše je najviac filozoficky prepracovaný zo všetkých Platónových dôkazov nesmrteľnosti duše. Tu zároveň Platón duši pripisuje význam životného princípu nielen človeka, ale celého kozmu. Potom to ešte podrobnejšie vykladá v dialógoch *Timaios*¹¹¹ a *Zákony*¹¹². V dialógu *Zákony* Platón dokonca duši pripisuje chcenie, uvažovanie, starostlivosť, lásku a cnosti,¹¹³ a nakoniec ju vyhlasuje za božskú.¹¹⁴ Táto myšlienka bola ďalej rozvíjaná v novoplatonizme a vplývala najmä cez Averroa aj na stredovekú filozofiu.

nerozumnému a rozložiteľnému, tomu, čo nikdy nie je rovnaké samo so sebou, je absolútne podobné telo. “ (PLATON: *Faidon*. 1990, 79 E - 80 B, s. 754).

¹⁰⁸ Porov. PLATON: *Faidon*. 1990, 102 B - 107 B, s. 778-785.

¹⁰⁹ „SOKRATES: Dobré to hovoríš. Ak teda vlastná skazenosť a vlastné zlo nestačia na usmrtenie a zničenie duše, tak zlo určené na skazu inej veci sotva zničí dušu alebo niečo iné okrem toho, na čo je určené. GLAUKON: Sotva, ako sa zdá. SOKRATES: Ak teda dušu nezničí nijaké zlo ani vlastné, ani cudzie, je jasné, že musí byť niečím vždy jestvujúcim, ak je však niečím vždy jestvujúcim, je aj niečím nesmrteľným. “ (PLATON: *Štát*. 1990, 610 E - 611 A, s. 345).

¹¹⁰ „Každá duša je nesmrteľná. Čo sa totiž pohybuje samo od seba, je nesmrteľné, čo sa však pohybuje prostredníctvom niečoho iného a dostáva pohyb od niečoho iného, má aj koniec života, lebo má koniec pohybu. Iba to, čo sa samo pohybuje, nikdy sa neprestáva pohybovať, lebo samo seba nikdy neopúšťa, a toto je aj zdroj a počiatok pohybu všetkých ostatných vecí, ktoré sa pohybujú. Počiatok je však bez vzniku. Z počiatku musí vznikať všetko, čo vzniká, ale on sám nevzniká z ničoho; keby totiž počiatok z niečoho vznikol, už by nevznikol počiatok. Keďže je teda počiatok bez vzniku, musí byť aj bez zániku. Ak počiatok zanikne, ani on sám nikdy z niečoho nevznikne, ani z neho nič nevznikne, ak majú všetky veci vznikať z počiatku. Takto je teda počiatkom pohybu to, čo sa samo pohybuje. Toto však nemôže ani zanikať, ani vznikať, inak by sa muselo celé nebo i celá zem zrútiť a zastaviť a nikdy by už znova nemohli dostať impulz k pohybu a vzniku. Keďže sa teda ukázalo nesmrteľným to, čo sa samo od seba pohybuje, nemusí sa hanbiť nikto, kto tvrdí, že práve v tom je podstata a zmysel duše. Každé telo, ktoré dostáva pohyb zvonka, je bezduché, ktoré však dostáva pohyb znútra, zo seba samého, má dušu, lebo pohyb je prirodzená podstata duše; ak je to skutočne tak, že to, čo sa samo od seba pohybuje, nie je nič iné ako duša, potom by duša nevyhnutne musela byť bez vzniku a nesmrteľná. “ (PLATON: *Faidros*. 1990, 245 C - 246 A, s. 821-822).

¹¹¹ Porov. PLATON: *Timaios*. 1990, 27 C - 37 C, s. 32-45.

¹¹² Porov. PLATON: *Zákony*. In: PLATON: *Dialógy I.-III.* Preložil Július Špaňár. Bratislava : Tatran, 1990, X, 896 A - 899 B, s. 462-466.

¹¹³ „Duša teda vodí všetko na nebi, na zemi i na mori svojimi pohybmi, ktorých jednotlivé mená sú: chcieť, uvažovať, starať sa, radiť sa, domnievať sa správne alebo klamne, pričom sa raduje, smúti, je smelá, bojí sa, nenávidí, miluje, a ďalej aj všetkými pohybmi, ktoré sú s týmto príbuzné a sú takisto prvotné. Duša používa všetky tieto pohyby, a ak si potom priberie na pomoc rozum ako ozajstné božstvo medzi bohmi, potom aj správne vedie k dobru a k blaženosti. Keď sa však spojí s nerozumnosťou, spôsobuje zasa vo všetkom pravý opak. “ (PLATON: *Zákony*. 1990, X, 897 A — B, s. 463).

¹¹⁴ „Čiže tá duša je niečo lepšia než samo Slnko, nech už sedí akoby na voze a týmto spôsobom prináša nám všetkým svetlo Slnka, alebo to robí zvonka, alebo vôbec akýmkoľvek spôsobom, takže každý človek ju musí pokladať za boha. “ (PLATON: *Zákony*. 1990, X, 899 A, s. 466).

Pri hľadaní presnejšej odpovede na osud duše po smrti Platón si pomohol prijatím mnohých predstáv obsiahnutých v mýtoch. Preto predstavu o súde po smrti preberá od Homéra.¹¹⁵ Pritom súdia ľudí traja synovia Boha Dia - Minoos, Radamantis a Aiakos. Smrť pozostáva v oddelení dvoch vecí, tela a duše, od seba. Tí, ktorí sa zachovali počas pozemského života čistí, čiže tí, ktorí sa zaoberali filozofiou, po smrti trávajú blaženosť s bohmi.¹¹⁶ Tí, ktorí sa dostanú po tomto súde do dočasného trestu, majú byť očistení bolesťami a utrpením.¹¹⁷ Iní zasa, ktorí spáchali najhroznejšie skutky, budú potrestaní večným trestom.¹¹⁸ Ohľadom náuky mýtov o osude človeka po smrti sám Platón sa vyjadruje o tom, že netreba z nich všetko prijímať, ale nesmrteľnosť duše je nad každú pochybnosť, a on sám sa ju snažil dokázať aj rozumom.¹¹⁹

Náuku o posmrtnom údele duše Platón spája s náukou o reinkarnácii, ktorú prijal od orfikov a pytagorejcov, pričom u Platóna má dve formy, ktoré prebral z mýtov. Prvú formu spomína v dialógu *Faidon*, kde tvrdí, že duši, ktorá žila príliš pre telo, sa nepodarí ani po smrti oddeliť sa od telesnosti, a preto sa určitý čas potuluje medzi hrobmi. Potom sa znovu vteli do tiel zvierat.¹²⁰ V dialógu *Timaios* svoje slová vkladá do úst Demiurgovi, bohovi bohov, stvoriteľovi celého vesmíru, ktorý hovorí, že duše stvoril tak, že v prvom vtelení sa vtelia do mužov a v druhom tí, čo neodišli celkom čistí, sa vtelia do žien, a ak sa celkom

¹¹⁵ Porov. PLATON: Gorgias. 1990, 523 D - 525 C, s. 478-480; Platon: Faidon. 1990, 113 D - 115 A, s. 790 - 792.

¹¹⁶ „... keď sa duša oddelí od tela čistá, nič si z neho neberúc so sebou, pretože s ním v živote nemala dobrovoľne nijaké spoločenstvo, ale sa mu vyhýbala a bola pohrúžená sama do seba, lebo sa stále pripravovala na tento okamih - to nie je nič iné, ako že sa správne zaoberala filozofiou a v skutočnosti sa pripravovala na ľahké umieranie zaiste odchádza k tomu, čo sa jej podobá, k neviditeľnému, božskému, nesmrteľnému a múdreému, a keď ta príde, stáva sa blaženou, pretože je oslobodená od blúdenia, nerozumnosti, strachu, divých lások i ostatných ľudských ziel. Tam trávi, ako sa hovorí o zasvätených, celý svoj čas s bohmi.“ (PLATON: Faidon. 1990, 80 D - 81 A, s. 755).

¹¹⁷ „Tí, čo získavajú úžitok z trestu, ktorý dostávajú od bohov a od ľudí, sú takí, ktorí sa provinili vyliciteľnými vinami; preto sa im dostane ten úžitok tu i v podsvetí z utrpení a z bolestí; lebo inak sa nemožno zbaviť nespravodlivosti.“ (PLATON: Gorgias. 1990, 525 B, s. 479- 480).

¹¹⁸ „Ktorí sa však dopustili najhorších vecí a pre také viny sa stali nevyliciteľnými, stávajú sa odstrašujúcimi príkladmi. Oni sami už nemajú z toho nijaký úžitok, pretože sú nevyliciteľní; ale iní majú z toho úžitok, keď vidia, ako títo naveky trpia pre svoje previnenia najväčšie, najbolestnejšie a najhroznejšie muky a tam v podsvetí vo väzení sú vystavení ako príklad, ako zjav a varovanie pre nespravodlivých, ktorí tam stále znovu prichádzajú.“ (PLATON: Gorgias. 1990, 525 C, s. 480).

¹¹⁹ „Nepatrí sa, aby rozumný muž s istotou tvrdil, že je to všetko presne tak, ako som to vyložil; že však jestvuje alebo toto, alebo niečo také, pokiaľ ide o naše duše a miesta ich pobytu, keď je nesmrteľnosť duše zrejmá, to sa, myslím, sluší tvrdiť a stojí za to podstúpiť nebezpečenstvo, že je to tak - je to totiž krásna odvaha - a my potrebujeme také niečo, aby sme sa tým takpovediac očarili. Preto sa aj tak dlho zdržujem pri tomto myte.“ (PLATON: Faidon. 1990, 114 D, s. 792).

¹²⁰ „Takú dušu, ktorá má toto telesné, strach pred neviditeľným a pred Hádovou ríšou, ako sa hovorí, zaťažuje a vlečie späť na viditeľné miesto; potĺka sa medzi náhrobkami a hrobmi; v ich blízkosti skutočne už bolo vidieť akési tieňom podobné zjavy duši, príznaky, v akých sa ukazujú takéto duše, tie, čo sa neoddelili v úplnej čistote od tela, ale ešte majú účasť na viditeľnom a preto ich tiež vidíme. . . . A blúdila tak dlho, kým nie sú z túžby po telesnom, ktoré na nich lipne, opäť uzavreté do tela; uzavreté sú pravdepodobne do zvierat s takými vlastnosťami, akým v živote holdovali.“ (PLATON: Faidon. 1990, 81 C - E, s. 756).

neočistia, ešte do zvierat.¹²¹ Tým zastával Platón náuku o rovnosti pohlaví na základe nepohlavnej duše, ako to interpretuje P. Allenová, a ktorá nazýva túto náuku teóriou pohlavnej jednoty alebo teóriou jedného pohlavia.¹²² Druhú formu reinkarnácie predstavuje Platón v dialógu *Štát*. V tomto dialógu hovorí, že keďže počet duší je obmedzený, ak by mali na druhom svete či už v blaženosti alebo v treste zostať naveky, tak na zemi by už nezostala žiadna duša. Preto majú odmena a trest po smrti iba obmedzené trvanie, a to tisíc rokov. Po skončení tejto doby sa duše musia prevteliť zasa do iného tela, a to na základe slobodnej voľby.¹²³ Avšak tieto mýty Platóna celkom neuspokojili a preto svoju náuku o reinkarnácii podáva v dialógu *Faidros*, pričom dušu porovnáva so záprahom koní a vozatajom.¹²⁴ Tu znova preberá náuku z mýtov, že nedokonalá duša sa dostane na zem, teda za trest, a dostane ľudské telo.¹²⁵ Pritom vysvetľuje, že duša žila na začiatku u bohov, avšak na základe viny sa dostala do tela. Po smrti človeka sa po tisícke rokov z blaženosti alebo trestu vracia slobodnou voľbou do ktoréhokoľvek iného tela, avšak po desaťtisíc rokoch sa všetky duše vracajú k bohom.¹²⁶

¹²¹ „... do prvého miesidla, v ktorom miešaním spojil dušu vesmíru, opäť nalial zvyšky niekdajších látok a miešal skoro tým istým spôsobom, lenže nie s takou čistotou, ale o jeden - dva stupne horšou. Keď celok zlúčil, rozdelil ho na toľko duší, koľko bolo hviezd a oznámil im zákony osudu: že prvé vtelenie bude rovnako stanovené pre všetky, aby azda ani jedna z nich nebola ukrátená a keďže ľudská prirodzenosť je dvojaká, prednejší je ten rod, ktorý sa bude nazývať muž. A kto dobre prežije príslušný čas, vráti sa do príbytku svojej príbuznej hviezdy a bude mať život blažený, zodpovedajúci jeho predošlému, ak však neobstojí, prejde pri druhom narodení do prirodzenosti ženy; ak ani v tomto stave neprestane byť zlý, premení sa zakaždým podľa toho, ako sa previnil, a podľa svojich zlých vlastností v nejakú zvieraciu prirodzenosť a za stálych premien neskončí svoje útrapy skôr, kým, sledujúc v sebe dráhu totožnosti a stálosti, rozumom neprekoná onen veľký, dostatočne prirastený, búrlivý a nerozumný zhuk ohňa, vody, vzduchu a zeme a opäť sa nedostane do svojho pôvodného a najlepšieho stavu.“ (PLATON: Zákony. 1990, 41 D - 42 C, s. 108-109) „Všetci tí stvorení muži, ktorí boli zbabelí a strávili čas v nespravodlivosti, pri svojom druhom narodení sa zmenili na ženy...“ (PLATON: Timaios. 1990, 90 E - 91 A, s. 153).

¹²² „Plato thought that the human identity was located in a sexless soul that through a series of reincarnations came to be reborn in different kinds of sex identified bodies. Plato envisaged an ultimate equality of men and woman, but this equality was metaphysically grounded in a unisex model of human identity - or a sexless soul. . . . We can call this anthropological view of Plato a kind of *sex unity or unisex theory*.“ ALLEN, P.: Freedom and the Complement Identities of Men and Woman. In: ZDYBICKA, Z. J. , HERBUT, J. , MARYNIARCZYK, A. , LYSKAWKA, A. , SZUTTA, N. (edd.): *Freedom in Contemporary Culture: Acts of the V World Congress of Christian Philosophy: Catholic University of Lublin, 20-25. August 1996*. V ol. II. Lublin : The University Press of the Catholic University of Lublin, 1999, s. 601.

¹²³ Porov. PLATON: Štát. 1990, 617 D - 621 D, s. 352-356.

¹²⁴ Porov. PLATON: Faidros. 1990, 246 A - 249 D, s. 821-825.

¹²⁵ „Pokúsme sa vysvetliť, prečo sa hovorí o živej bytosti ako o smrteľnej alebo nesmrteľnej. Každá duša sa ujíma všetkého, čo je bezduché, chodí po celom vesmíre, pričom vstupuje raz do tej, raz do onej podoby. Ak je dokonalá a okrídlená, vznáša sa vo výšinách a prechádza celým svetom, ale tá duša, čo stratila krídla, padá, kým sa nezachytí na niečom pevnom. Tam sa pevne usadí, prijme pozemské telo, ktoré sa zdanlivo samo pohybuje pôsobením jej sily; teraz sa tento celok, duša a s ňou spojené telo, nazýva živou bytosťou, s vedľajším označením , smrteľná...“ (PLATON: Faidros. 1990, 246 B - C, s. 822).

¹²⁶ „Pre všetkých platí, že kto spravodlivo prežije svoj život, bude mať lepší údel, kto nespravodlivo, horší; lebo ani jedna duša sa nevráti za desaťtisíc rokov na miesto svojho pôvodu - za kratšie obdobie jej nenarastú krídla - s výnimkou duše toho, kto sa svedomite usiloval o múdrosť alebo v snahe po múdrosti žiť v láske k mládeži. Tieto duše v treťom tisícročnom okruhu, ak si tri razy za sebou zvolia tento život, dostanú svoje

V neskorších spisoch Platón trochu korigoval svoje predchádzajúce názory a opísal vzťah medzi telom a dušou ako medzi loďou (telo) a jej kormidelníkom (duša).¹²⁷

Platónova zásluha v náuke o človeku spočíva v objavení a zdôvodnení jestvovania metafyzickej roviny. Na druhej strane voči predsokratikom, ktorí ešte nepoznali metafyzickú rovinu, prešiel do extrému tým, že za pravé bytie považoval len idey. Idey, ktoré vlastne tvoria metafyzickú rovinu, považoval za skutočné a pozemský materiálny svet bol pre neho nepodstatný. Následkom toho aj v človekovi považoval za pravé bytie dušu. Rozumová duša koná sama sebou a je nesmrteľná. Telo, ako súčasť zmyslovo vnímateľného sveta, ktorý nemá pravé bytie a je iba odrazom ideí, považoval za väzenie duše, z ktorého sa má duša vyslobodiť. Na základe takéhoto chápania vzťahu ideí a zmyslového sveta aj spojenie medzi telom a dušou chápal iba ako akcidentálne, čo mu umožňovalo aj zastávanie náuky o reinkarnácii. Neskôr však náuku o reinkarnácii odmietol. To, čo my nazývame osobou, malo u Platóna svoj výraz a veľké zdôraznenie. Platón zdôrazňoval dušu, rozum, pojmy a vôľu. Tvrdil, že to pravé v človeku je duša a telo je nadbytočné, ba až škodlivé. Tým prehlasuje dušu za vrcholne transcendentnú, teda veľmi prevyšujúcu telo. Tú stránku života človeka, ktorú dnes charakterizujeme ako personálnu, Platón veľmi vyzdvihol. Zároveň táto stránka bola základom koncepcie spoločnosti. Celá spoločnosť bola koncipovaná ako vnútro človeka. V človeku sú tri duše, ktoré majú za cieľ výživu, zmyslový život a myslenie. Podobne vytvoril aj koncepciu spoločnosti. V nej majú byť tri vrstvy: roľníci a remeselníci (funkcia vegetatívna), vojaci (funkcia senzitívna) a vládcovia (filozoficky vzdelaní – funkcia riadenia – v analógii k funkcii rozumu riadiť celého človeka). V celej spoločnosti mali vládnuť duchovné hodnoty (spoločné dobro), ktoré by boli presadzované bez ohľadu na vôľu jednotlivcov. Všetci sa mali podriadiť idei pravdy a idei dobra. Platón síce

krídla a v tritisícim roku odchádzajú domov. Ostatné však, keď skončia prvý život, dostanú sa pred súd a po súde jedny odchádzajú do podzemných väzníc, kde odpykávajú trest, druhé vynesie Spravodlivosť na akési miesto v nebi a tam trávajú život spôsobom hodným života, ktorý prežili v ľudskej podobe. Po tisícich rokoch jedny i druhé duše prichádzajú k žrebovaniu a voľbe druhého života a každá si zvolí ten, ktorý chce; tu sa dostáva ľudská duša do zvieraťa a z neho zas, kto bol kedysi človekom, vracia sa do človeka. Duša, ktorá nikdy nevidela pravdu, nedostane sa do ľudskej podoby. Človek totiž musí poznávať na základe takzvaného druhového pojmu, ktorý je zhrnutím mnohých jednotlivých vnemov do myšlienkového jednoty. Toto poznávanie je však spomínaním na skutočné bytia, ktoré naša duša videla kedysi, keď sa spolu s bohom, uberaúc cestou, dostala nad tie veci, o ktorých teraz hovoríme, že sú, a prenikla k skutočnému bytiu. Iba duša filozofa dostáva oprávnené krídla, lebo podľa možnosti vždy ostáva v spomienke pri tých bytiach, pri ktorých je boh, a preto je božská. Ak človek dokáže správne použiť tieto spomienky, ustavične sa necháva dokonale zasväcovať, stáva sa skutočne dokonalým. Keďže sa vyhýba ľudským záujmom a drží sa toho, čo je božské, ľudia mu nadávajú, akoby bol pomätený, nevšimli si však, že je naplnený bohom. “ (PLATON: Faidros. 1990, 249 A - D, s. 824-825).

¹²⁷ Porov. PLATON: Zákony. 1990, XII, 961 E, s. 532.

koncipuje spoločnosť viac abstraktne a duchovne, ale jeho chápanie človeka je zužujúce a neúplné. Preto život v spoločnosti je podriadený ideám a čnostiam. Potom aj spoločnosť je zúžená a obyvatelia sú pozbavení slobody a podrobení plnej kontrole. V Platónovej teórii štátu sa prejavuje tendencia smerom k totalite. Dá sa povedať, že takejto deformácii podľaňho aj chápanie spoločného dobra. Je to dobro vopred dané, jednotlivým ľuďom zhora nariadené a zdôvodnené tým, že pravdivé dobro je to, ktoré emanuje zo sveta ideí a najlepšie ho poznajú vládnuci filozofi.

1.1.3 Hylemorficzna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Hylemorfická koncepcia človeka a spoločnosť

V siedmich malých psychofyzických spisoch, zhrnutých do zbierky pod názvom *Parva naturalia*, sa Aristoteles zaoberá dušou z rôznych hľadísk, kde skúma dušu z etického, gnozeologického, filozofického a biologického aspektu. Ak sa ňou zaoberá z hľadiska filozofie, chápe ju ako formu, čo je princíp bytia a nazýva ju tvar bytia. Ak sa ňou zaoberá z hľadiska pohybu, chápe ju ako prameň pohybu a nazýva ju duša. Ak sa ňou zaoberá z hľadiska cieľa (τέλος), nazýva ju aktom (εντελέχεια).¹²⁸

V diele *O duši* zavádza nový pojem „schopnosti duše“ (δυνάμεις ψυχής), ktorým prekonáva pomenovanie o častiach duše. V diele *O duši* aplikoval na človeka hylemorfickú teóriu, ktorú vypracoval vo svojej *Fyzike* ako ontologickú štruktúru všetkých telesných bytí. Aristoteles prináša v diele *O duši* štyri definície duše. V prvej tvrdí, že „duša je nutne podstatou (ουσία) prírodného tela, ktoré má v možnosti život. Podstata však je skutočnosťou (εντελέχεια), i duša je skutočnosťou tela takých a takých vlastností.“¹²⁹ V druhej hovorí, že „duša je prvým uskutočnením prírodného tela, ktoré má v možnosti život“.¹³⁰ V tretej definícii pripomína, že „ak sa má teda určiť všeobecný pojem, ktorý sa hodí pre každú dušu, duša je asi prvou skutočnosťou prírodného, ústrojného tela.“¹³¹ Vo štvrtej zase hovorí, že dušou „žijeme, vnímame a myslíme“.¹³² Aristoteles pokladá dušu predovšetkým za princíp života, za formálny princíp — entelecheiu, ktorá organizuje materiu (ktorá má možnosť života) na telo, pričom ho

¹²⁸ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 45.

¹²⁹ ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 1, 412 a 19-21, s. 51. Grécke výrazy sú z textu: ARISTOTELES: *De anima*. Ed. by W. D. Ross. Oxonii : E Typographico Clarendoniano, 1988.

¹³⁰ ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 1, 412 a 27-29, s. 51.

¹³¹ ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 1, 412 b 4-6, s. 51.

¹³² ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 2, 414 a 12-13, s. 55.

udržiava a pohybuje,¹³³ a takisto zomiera s telom.¹³⁴ Takže podľa interpretov Aristotela možno jeho chápanie vzťahu tela a duše vysvetliť iba ako jednotu matérie a formy, ktoré tvoria jednotný organizmus ako princíp identity, hoci Aristoteles označuje dušu ako eidos, a na dvoch miestach aj ako morfé, ale nie priamo, čiže nehovorí výslovne, že duša je formou tela, iba že je tvarom alebo formou (εἶδος καὶ μορφή).¹³⁵ Vzťah tela a duše chápe Aristoteles ako vzťah duše ako substanciálnej formy k telu ako k prvej matérii, čo je najvýznamnejší teoretický prínos Aristotela v chápaní človeka v diele *O duši*.¹³⁶ Aristoteles to síce výslovne o duši nespomína, ale mohlo by sa to odvodiť z jeho chápania vzniku a zanikania, kedy vznik chápe ako spojenie substanciálnej formy s prvou matériou.¹³⁷ Takisto je vznik u Aristotela chápaný ako uskutočnenie možnosti. Na pozadí náuky o akte a možnosti. Aristoteles vysvetľuje aj vzťah duše a tela. Tak zdôvodní psycho-fyzickú jednotu a totožnosť bytia človeka, ale aj jeho dynamiku.

Avšak Aristoteles nechápe rozum (νοῦς) tak spojený s nižšími schopnosťami, aby sa mohli chápať ako jedna substanciálna forma.¹³⁸ Preto Aristoteles ešte nehlásal dušu spojenú s rozumom ako substanciálnu formu tela.

V diele *O plodení živočíchov* Aristoteles udáva dušu ako podstatu tela, pričom má na mysli živé telo. Dušu interpretuje ako formu tela, hoci Aristoteles pritom neoznačuje dušu pojmom morfé ako formu. Pri porovnávaní tela a duše z hľadiska účelovosti Aristoteles určuje dušu lepšiu ako telo a živé lepšie ako neživé. Účel plodenia je vytvorenie nových živočíchov rovnakého druhu, pričom tento účel sa spája s dušou plodiaceho na základe jeho plodiacich schopností.¹³⁹

Aristoteles, keď vyjasňuje ľudské bytie u embrya uvažuje o oživení vlastnou vegetatívnou dušou, potom aj senzitívnou dušou, hoci je ona potencionálne prítomná už od začiatku, a nakoniec aj racionálnou dušou. Zatiaľ čo však vegetatívna a senzitívna duša

¹³³ Porov. ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 4, 415 b 8n., s. 58n.

¹³⁴ „Není tedy pochyby o tom, že duši nebo některé její části, je-li přirozeně dělitelná, nelze oddělit od těla.“ (ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, I, 413 a 5-6, s. 52) Porov. ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie III, 12, 434 a 22n., s. 108 n.

¹³⁵ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 46.

¹³⁶ ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 1, 412 b 6-9, s. 51.: „Proto sa také nemůžeme tázati, je-li duše a tělo jedno, jako se netážeme, zda vosk a jeho tvar a vůbec zda látka každé věci a to, co je z ní vytvořeno, jsou jedno. Neboť výraz „jedno“ a „býti“ se sice užívá v různém významu, ale ve vlastním smysle se vypovídá o skutečnosti.“

¹³⁷ Porov. ARISTOTELES: *Fyzika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha : Rezek, 1996, I, 9, 192 a 3-6, s. 41; I, 9, 192 a 15, s. 42.

¹³⁸ Porov. KUCZYNSKI, T.: Zapowiedź integracji bytu ludzkiego: Z Tomaszowej teorii człowieka. In: ZDYBICKA, Z. J. (Ed.): *Wierność rzeczywistości: Księga pamiątkowa z okazji jubileusza 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca*. Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001, s. 307.

¹³⁹ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 47.

sú privedené do embrya skrze materiály pripravené rodičmi, racionálna duša, čiže rozum (vous), nie je viazaná na telo, musí prísť do embrya zvonku, je božská a nezaniká s telom.¹⁴⁰ Konečným cieľom ľudského splodenia je človek a predchádzajúce časti sa majú k nemu ako prostriedky k cieľu, čo sa týka aj jeho duší, vegetatívnej a senzitivnej, k vlastnému princípu človeka, k racionálnej duši.¹⁴¹

Aristoteles takisto zastáva názor o troch schopnostiach duše: vegetatívnej, senzitivnej a racionálnej, a to podľa základných funkcií života: vegetatívnych, ako rast, výživa, rozmnožovanie; senzitivných, ako pohyb, vnímanie; a racionálnych, ako poznanie a rozhodovanie. Rozum sa však môže oddeliť od ostatných častí duše.¹⁴² Pritom Aristoteles hovorí o tom, že vo vyššej duši je v potencii obsiahnutá aj nižšia duša, čo aplikuje na senzitivnu dušu, v ktorej je obsiahnutá aj vegetatívna duša, a prirovnáva to obsiahnutiu obrazu vyššieho stupňa v nižšom, ako v štvoruholníku je v potencii obsiahnutý trojuholník.¹⁴³

Aristoteles preto okrem pojmu duše (ψυχή) rozlišuje ešte rozum (vous), ktorý rozdeľuje na činný a trpný. Podľa platonizujúcej interpretácie činný rozum je nemenný a oddelený od tela, ale vchádza do neho. Opiera sa pritom o Aristotelovo tvrdenie, že rozum vchádza zvonku. Trpný rozum, ktorý prijíma podnety z vonkajšieho sveta, je najvyššou schopnosťou duše a zomiera spolu s telom, zatiaľ čo činný rozum je božský a nesmrteľný.¹⁴⁴ Činný rozum svojou podstatou je akt a vo vlastnom zmysle niečo spôsobuje, totiž procesom abstrakcie pripravuje inteligibilné tak, aby sa mohlo s ním zjednotiť.¹⁴⁵ Podľa toho rozličné časti duše označujú jeden činný rozum v rozličných poznávacích funkciách, ktorý tak spolupracuje s trpným rozumom, že zbavuje objekty matérie. Trpný rozum je spojovacím článkom medzi činným rozumom a aktom pochopenia.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Porov. ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, I, 4, 408 b 18-29; ARISTOTELÉS: *Metafysika*. Preložil Antonín Kříž. Praha : Laichter, 1946, A, 3, 1070 a 24-26. To, že rozum prichádza zvonku, že sa nedá redukovať na telo. Preto je telu transcendentný, čiže nemateriálny, duchovný, a nezaniká s telom. To je práve činný rozum. Ale u Aristotela nie je činný rozum totožný s bohom, ale je mu podobný svojou činnosťou, a preto je nazvaný ako božský. Porov. REALE, G.: *Historia filozofie starožitnej*. Tom II: Platon i Arystoteles. RW KUL 1996, s. 466-467.

¹⁴¹ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 48.

¹⁴² Porov. ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 2, 413 b 10-32, s. 54.

¹⁴³ „Jako u obrazců je tomu i u duše. Vždycky totiž ve vyšším stupni jest v možnosti obsažen předchozí jak u obrazců, tak u bytostí oduševněných, například v čtyřúhelníku trojúhelník a v mohutnosti vnímací mohutnost vyživovací.“ (ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, II, 3, 414 b 28-32, s. 57).

¹⁴⁴ Porov. ARISTOTELÉS: *O duši*. 1995, 2. vydanie, III, 4-5, 429 a 10 - 430 a 25, s. 94-97.

¹⁴⁵ Porov. ARISTOTELES, *O duši*. 1995, 2. vydanie, III, 5, 430 a 17n. , s. 97n.

¹⁴⁶ Porov. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*. 2003, s. 50.

Aristoteles rozlišuje základné schopnosti poznávania na zmyslové vnímanie (αἰσθησις) a rozumové poznávanie. Rozum (νοῦς) v širšom zmysle zahŕňa aj predstavivosť (φαντασία).¹⁴⁷ Pojmové myslenie (νόληψις) zahŕňa intuitívny rozum (νοῦς) a diskurzívne myslenie (διάνοια). Aristoteles okrem toho rozlišuje rozličné schopnosti (δυνάμεις) duše a delí ich na vrodené a získané,¹⁴⁸ a z iného hľadiska na racionálne, spojené s rozumom, a iracionálne. Schopnosti duše spojené s rozumom sú hýbané vyšším princípom.¹⁴⁹ Avšak týmto princípom nie je iba rozumová žiadostivosť, ale aj vonkajšie okolnosti.¹⁵⁰ Preto Aristoteles určuje rozhodovanie ako podmienené rozumom, a vôľa je od neho závislá.

Podľa Aristotela duša rastliny i duša zvieratá zaniká vtedy, keď zomiera telo. Aj ľudská duša zaniká spolu s telom pri smrti, pri zániku človeka, iba činný rozum (νοῦς ποιούν) po smrti človeka prichádza k svojmu vlastnému pôvodu, z ktorého pochádza, k mysliu nad sebou samým (νόησις νοήσεως).¹⁵¹

Rozdiel pohlaví podľa Aristotela spočíva na základe bipolarity medzi mužom a ženou, kde ich chápe ako protiklady, ako je biele protikladom čierneho, pričom ženské chápe ako protikladný nedostatok mužského.¹⁵² Aristoteles je ovplyvnený aplikovaním princípov „aktívny“ na muža a „pasívny“ na ženu pri plodení ako aj nedostatočnými pozorovaniami a zovšeobecňovaniami z nich, a postupovaním tak, že Aristoteles najprv skonštruoval teóriu a potom sa ju snažil potvrdiť príkladmi z pozorovania. A tak Aristoteles zastáva dve chápania prirodzenosti. 1. Muž predstavuje plný možný vývoj prírody a je teda dokonalejší ako žena. 2. Žena je však tak všeobecne rozšírená, že nemôže byť chápaná ako neprirodzená, a je podstatne potrebná na splodenie, ktoré je typicky

¹⁴⁷ Porov. ARISTOTELES: *O duši*. 1995, 2. vydanie, III, 3, 427 b 27-28.

¹⁴⁸ Porov. ARISTOTELES: *Metafysika*. Preložil Antonín Kříž. Praha : Laichter, 1946, e, 1047 b 30, s. 112.

¹⁴⁹ Porov. ARISTOTELES: *Metafysika*. Preložil Antonín Kříž. Praha : Laichter, 1946, 0, 1046 b 2n. , s. 104n.

¹⁵⁰ Porov. ARISTOTELES: *Metafysika*. Preložil Antonín Kříž. Praha : Laichter, 1946, 0, 1048 a 10-15, s. 114.

¹⁵¹ Porov. ARISTOTELES: *Metafysika*. Preložil Antonín Kříž. Praha : Laichter, 1946, A, 1074 b 34, s. 268.

¹⁵² „Někdo však může býti v nesnází, proč se asi žena neliší druhově od muže, ježto ženské a mužské jsou protivy a rozdíl jest protivnost, a proč stejně nejsou druhově různé živočichy pohlaví ženského a mužského, ač je to přece rozdíl živočicha o sobě, nikoli tak, jako bílá nebo černá barva, ale tak, že ženské a mužské náleží živočichu jako živočichu. Tato nesnáz je téměř stejná s nesnází, proč jedna protiva vytváří druhové rozdíly, jiná však nikoli; proč na příklad takový rozdíl znamená choditi na nohou a býti okřídlen, ale bílá a černá barva nikoli. Je to asi proto, že v jednom případě jde o zvláštní vlastnosti rodové, v druhovém o vlastnosti, jež jsou rodu méně vlastní. A ježto jedno jest pojem, druhé látka, působí protivy, obsažené v pojmu, druhový rozdíl, ale protivy, jež náležejí jednotlivině zahrnuté látkou, takový rozdíl nepůsobí... Mužské a ženské jsou sice vlastnostmi živočicha, ale nenáležejí mu s hlediska podstaty, nýbrž jen v látce a v těle.“ (ARISTOTELES: *Metafysika*. Preložil Antonín Kříž. Praha : Laichter, 1946, I, 9, 1058 a 29 - b 4. 15-17, s. 265-266).

prirodzeným procesom.¹⁵³ Na základe prvého chápania ľudskej prirodzenosti, z ktorej vyplýva podradnosť ženy, a na základe toho, že žena má slabší rozum ako muž, ako aj poslušnú odvážnosť, potom Aristoteles tvrdí, že žena má byť podriadená mužovi.¹⁵⁴ Toto Aristotelovo chápanie jednostrannej nadvlády mužov nad ženami na základe lepšieho rozumu, dokonalosti a čností nazýva P. Allenová teóriou pohlavnej polarity.¹⁵⁵

Aristoteles teda vo svojej náuke o človeku hovorí o zložení z tela a duše, ale ich spojenie už nie je akcidentálne ako u Platóna. To vyplýva aj z toho, že u Aristotela už nie je pravým bytím ríša ideí, ale priznáva aj zmyslovým súcnam pravú realitu. Aristoteles chápe človeka ako *compositum* tela a duše, a nie ako zlepenec. O duši hovorí, že je princípom života (εντελέχεια) a tvarom (εἶδος) tela. Pritom rozlišuje tri časti alebo mohutnosti duše, a to vegetatívnu, senzitivnú a racionálnu. Náuku o duši ako forme (μορφή) tela môžeme u neho iba domyslieť, pretože sám sa tak presne nevyjadroval. Takisto názor o osude duše po smrti nie je dost' jasne formulovaný, a závisí od interpretácie činného a trpného rozumu. Aristoteles takisto nechápal vôľu ako samostatnú schopnosť duše, ale ako podriadenú rozumu. Hoci vo vzťahu muža a ženy uprednostňoval muža, vyplývalo to z jeho vysvetlenia biologického vzniku človeka, avšak metafyzické základy jeho náuky umožňovali prehĺbenie chápania človeka a zosúladenie s kresťanským myslením.

Chápanie človeka u Aristotela teda bolo realistickejšie ako u Platóna. V svojej metafyzickej teórii o matérii a forme (ktorá vysvetľuje zloženie bytí – hylemorfizmus) priznal podstatný význam i duši i telu. Zároveň zdôraznil organickú jednotu medzi nimi. Človeka však nepokladal za duchovné bytie v celej svojej štruktúre, ale len vďaka prvkovi, ktorý do neho prichádza zhora. Je to činný rozum, ktorý má božské vlastnosti. Vďaka nemu je človek duchovný a transcenduje pozemský svet, teda prevyšuje prírodu. To je

¹⁵³ VOLEK, P.: Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. 2003, s. 52.

¹⁵⁴ „... je rozdiel medzi tými, čo vládnu od prírody. Príklad na to máme hneď pri pozorovaní duše. V nej je jedna zložka, ktorá od prírody vládne, druhá, ktorá slúži, a tvrdíme, že každá z nich, rozumná i nerozumná, má svoju vlastnú cnosť. Zrejme je to tak aj v iných prípadoch. Jestvuje teda od prírody viacero tried vládnicich a ovládaných. Inak totiž vládne slobodný človek nad otrokom, mužské pohlavie nad ženským a muž nad dieťaťom. Otroci vôbec nemá uvažovaniu schopnosť, ženské pohlavie ju má, ale bez schopnosti rozhodovať, dieťa ju má tiež, ale nedokonalú. Musíme teda uznať, že tak je to aj s mravnými cnosťami. Všetci ich musia mať, nie však tým istým spôsobom. A tak je jasné, že všetci, ktorých sme spomenuli, majú mravnú cnosť, ale rozvážnosť ženy a muža nie je tá istá, ani odvážnosť a spravodlivosť, ako sa domnieval Sokrates, ale jedna odvážnosť je vládnuca, druhá poslúchajúca, a podobne je to aj s ostatnými cnosťami. . . . Platí teda všeobecne, čo hovorí básnik o žene: *Pre ženu je ozdobou mlčanie!*“ (ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava : Pravda, 1988, I, 13, 1260 a 1-5. 23-25, s. 43-44).

„Podobne aj vzťah mužského pohlavia k ženskému je od prírody taký, že jedno je lepšie, druhé horšie a jedno vládne a druhé je ovládané.“ (ARISTOTELES: *Politika*. 1988, I, 5, 1254 b 16, s. 27).

¹⁵⁵ Porov. ALLEN, P.: Freedom and the Complement Identities of Men and Woman. 1999, s. 602.

ten prvok, o ktorom hovoríme ako o personálnom charaktere človeka. Teda človek je človekom vďaka rozumu. Zároveň považuje človeka za spoločenské bytie (*animal sociale*). Teda je taký, že pre svoje dobro a pre plnosť svojho rozvoja potrebuje spoločenstvo. Aristoteles považuje štát (resp. spoločnosť) za prirodzenú, keďže ľudia sami, spontánne sa stretávajú a tvoria skupiny. Človek je tvor od prirodzenosti spoločenský (*Ζῷον Πολιτικόν*)¹⁵⁶, tvrdí Aristoteles. Pre človeka platí, že nemôže žiť mimo spoločnosti. Iba bohovia a hlupáci si volia život mimo spoločnosti. Z toho usudzujeme, že každé ľudské bytie je prirodzene otvorené voči spoločnosti. Človek ako jednotlivец, aj keď je samostatným bytím, predsa nie je nezávislý od štátu. Je súčasť spoločnosti, je ne nej závislý, avšak to neznamená, že stráca svoju autonómiu v prospech spoločnosti. Vďaka akceptovaniu hmotného a duchovného rozmeru ľudského bytia spoločné dobro má mať tiež hmotný aj duchovný rozmer a teda ho môžeme chápať výstižnejšie ako Platón. Zároveň Aristoteles plne chápe dobro ako cieľ života spoločnosti, a to je tiež koncepcia, ktorá viac vystihuje skutočné dobro. Stále viac však záleží na tom, kto v štáte určuje ciele – či jednotlivci sami, alebo nejaký úrad alebo nejaký celok (národ, väčšina). Keď Aristoteles hovorí o nevyhnutnosti spoločnosti pre jednotlivca, nepozbavuje ho vlastnej vôle. Spoločné dobro poníma vzhľadom na posledný cieľ ľudského života, a ten chápe, že je výlučne v rámci dočasného života. Z toho vyplýva, že aj spoločné dobro koncipuje ako súbor dobier, ktoré sú dostupné človekovi tu a teraz.

1.1.4 Realistyczna koncepcja człowieka a społeczeństwo

Realistická koncepcia človeka a spoločnosť

Osobou sa Tomáš zaoberá najprv v teologickom kontexte, pri analýze troch osôb v Bohu, a to osobitne na dvoch miestach: V Teologickej sume I, q. 29-30, v diele O Božej moci, q. 9, a. 1-6. Tomášova koncepcia osoby sa zakladá na schopnostiach, ktoré sú charakteristické pre všetky duchovné bytosti. Schopnosti ducha vyplývajú z jeho prirodzenosti a jeho bytia. Sv. Tomáš prijal a využil definíciu osoby, ktorú sformuloval Boethius. Akvinský do svojej definície zahŕňa aj prvky Aristotelovej antropológie, pretože berie do úvahy predovšetkým fakt zloženia ľudského bytia a jeho racionálnosť. Všímame si, že Tomáš koncepciu osoby a rozširuje aj mimo ľudí, aj na anjelov a Boha. V každej

¹⁵⁶ Porov. ARISTOTELES: *Politika*. 1988 I 2, 1253 a 7.

z týchto bytostí je inak chápaná. V prípade človeka je on substantia, teda bytím, ktoré jestvuje v sebe a je prameňom určitého konania. V prípade anjelov je osoba tiež chápaná ako nemateriálne bytie, ktoré je rozumné a slobodné. V prípade božských osôb, teda Trojice, osoba značí reálny vzťah, ktorým sa prejavuje vnútorný život Boha. Takto koncepciu osoby inak sťahujeme k Bohu inak anjelom a inak človeku.

Pojem osoba sa o Bohu nevyslovuje rovnakým spôsobom ako o iných stvoreníach (o človekovi a o anjeloch), ale vznešenejším spôsobom.¹⁵⁷ To, že Bohu na základe najväčšej hodnoty najviac prináleží meno osoba.¹⁵⁸ Aj Boh má rozumovú prirodzenosť, ale poznáva iným spôsobom ako človek. Človek sa dostáva k chápaniu postupne, zvlášť v teológii a Boh chápe všetko naraz. Boh nemá diskurzívny spôsob poznania. Zároveň z dôvodu dokonalosti a absolútnosti je Boh rozdielny, teda nepoznatelný, neporovnateľný, tajomný, prevyšujúci a transcendentný. Tým Tomáš je otvorený aj pre náuku Richarda od sv. Viktora, ktorý najmä pri božských osobách zdôrazňuje rozdielnosť (*incommunicabilitas*).¹⁵⁹ Tomáš to na tomto mieste voľne cituje iba o Bohu, ale Richard to označil tak, že sa to dá použiť pre každú osobu.¹⁶⁰ Osoba ako individuálna substantia racionálnej prirodzenosti je teda individuum, ktoré existuje samo v sebe a teda musí byť

¹⁵⁷ STh I, q. 29, a. 3, co.: „ . . . persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quod dicitur de creaturis, sed excellentiori modo . . . ”

. . . osoba znamená to, čo jest nejdokonalejší v celej prirodzenosti, totiž mající svébytnost v rozumové prirodzenosti. Proto, ježto všechno, cokoli jest dokonalého, musí se přidělit Bohu, ježto jeho bytnost v sobě obsahuje všechnu dokonalost, vhodné jest, aby se toto jméno osoba říkalo o Bohu. Ale ne tímž způsobem, kterým se říká o tvorech, nýbrž vyšším způsobem, . . .

¹⁵⁸ STh I, q. 29, a. 3, ad 2: „ . . . maxime competit Deo nomen personae. ”

. . . Bohu nejvíce přísluší jméno osoba.

¹⁵⁹ STh I, q. 29, a. 3, ad 4: „ . . . Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam. Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius a Boetio data, non est definitio personae secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Ricardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia. ”

Bůh může nazvat rozumové přirozenosti, pokud rozum neobnáší postupování, nýbrž obecně rozumovou přirozenost. Ojedinělo však nemůže Bohu příslušet, pokud původem ojedinění jest hmota; ale jen pokud obnáší nesdělitelnost. Podstata pak přísluší Bohu, pokud znamená být o sobě. - Ale někteří praví, že výměr, výše daný od Boetia, není výměr osoby, jak říkáme, že jsou osoby v Bohu. Pročež Richard od Svatého Viktora, chtěje opravit tento výměr, řekl, že osoba, jak se říká o Bohu, jest nesdělitelná jsoucnost božské přirozenosti.

¹⁶⁰ „Itaque cum intelligentia substantiae sub nomine animalis subintelligitur proprietas communis omni animali; et sub nomine hominis subintelligitur quedam proprietas communis omni homini; et sub nomine personae similiter subintelligitur quedam proprietas quae non convenit nisi uni soli, nulla tamen determinate sicut in proprio nomine. Alias ergo subintelligitur proprietas generalis, alias proprietas specialis; ad nomen autem personae proprietas individualis, singularis, incommunicabilis. ” (RICHARDUS DE ST. VICTORE: *De Trinitate*. Paris : Vrin, 1958, 1. IV, q. 6, fo. 158b)

podľa Tomáša substanciou.¹⁶¹ Teologický problém Ježišovej osoby vnáša nové svetlo do tejto problematiky. Otcovia koncilu hovoria o dvoch prirodzenostiach a jednej božskej osobe. Tým osoba je niečo iné ako prirodzenosť a na opísanie osoby nestačia charakteristiky prirodzenosti. Kristus nežije ako dve osoby, ale len jedna. Kristova božská osoba má dve prirodzenosti. Kristova ľudská osoba tu nie je. A na rozdiel od prirodzenosti, osoba je úzko spojená s bytím, s aktom jestvovania, ktorý je u človeka iný, vyšší, dôstojnejší a charakterizuje sa ako subsistencia.¹⁶² To znamená, že osoba jestvuje v sebe,¹⁶³ má vlastný akt bytia, ktorý nemôže stratiť, čo je iné meno pre nesmrteľnosť duše. V Kristovi je jedna osoba (*suppositum*, *hypostáza*), ktorá prijíma ľudskú prirodzenosť.¹⁶⁴ Subsistentnosť osoby možno nazvať formálnym elementom osoby, čo vyplýva z Tomášovho označenia personality ako významovej formy.¹⁶⁵ Pojem osoba neoznačuje individuum v rámci prírody, ale individuum subsistentné, čiže nemusí označovať určitú konkrétnu osobu zo strany prirodzenosti, ale zo strany subsistentnosti.¹⁶⁶

Bytie v stvorenom súcne nikdy nie je čisté, ale vždy spojené s esenciou, ktorá ho obmedzuje. U materiálnych bytostí je ešte forma (vonkajšia alebo vnútorná), ktorá tiež obmedzuje bytie.¹⁶⁷

¹⁶¹ STh I, q. 29, a. 1, co.: „... modo individui invenitur in genere substantiae. " zvláštním spôsobom se ojedinele shledává v rodu podstaty.

¹⁶² Porov. LENZ, J.: Die Personenwürde des Menschen bei Thomas von Aquin. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 1888- . Roč. 1936, s. 143-144.

¹⁶³ STh III, q. 2, a. 2, ad 3: „Sciendum est, quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam rationali natura habet rationem personae, sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori. "

Musí se však vědět, že ne každý jedinec v rodu podstaty má i v rozumovém tvorů ráz osoby, nýbrž jenom ten, jenž jest sám o sobě, ne však ten, jenž jest v něčem dokonalejším.

¹⁶⁴ „... humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, - quae est hypostasis, - sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistent per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quid sit persona. " (De Potentia, q. 9, a. 2, ad 13)

¹⁶⁵ STh I, q. 30, a. 4, co.: „... nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. "

... jméno osoba nebylo dáno na označení ojedinele se strany přirozenosti, nýbrž na označení věci svébytné v takové přirozenosti.

„Forma autem significata nomine personae non est natura absolutae: quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personae humanae, quod patet esse falsum; sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistens . . . " (De potentia, q. 9, a. 6, c)

¹⁶⁶ STh I, q. 30, a. 4, co.: „in rebus humanis hoc nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum . . . Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet per se subsistens distinctum ab aliis . . . nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. "

... v lidských věcech toto jméno osoba je společné společenstvím rozumu, ne jako rod nebo druh, nýbrž jako ojedinele neurčité. . . . Ale ojedinele neurčité, jako nějaký člověk, značí společnou přirozenost s určitým způsobem bytí, že totiž je svébytno rozdílné od jiných. . . . jméno osoba nebylo dáno na označení ojedinele se strany přirozenosti, nýbrž na označení věci svébytné v takové přirozenosti.

¹⁶⁷ STh I, q. 50, a. 2, ad 4: „... omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad creaturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse

Avšak pojem osoby u Tomáša nemožno dostatočne určiť ani v línii esencie ani v línii bytia, ale v skrížení týchto dvoch línii, a to spočíva v nezdienosti osobného bytia, ktoré možno presnejšie určiť ako sebvládú nad svojimi činmi.¹⁶⁸ Osoba je vrcholný spôsob bytia, preto všetky osoby sú dôstojné. Tomáš o tom hovorí pri etymologickom skúmaní osoby, ktorý vychádza zo spôsobu zavedenia pojmu maska (prosopon) v gréckych komédiách a tragédiách, pričom vychádza z dôstojnosti a tvrdí, že osoba je hypostáza osobitne odlišená na označenie dôstojnosti. Keďže najväčšia dôstojnosť patrí rozumovej prirodzenosti, tak po tomto významovom doplnení sa zhoduje s Boethiovým pojmom osoby.¹⁶⁹

Pri analýze pojmu osoby Tomáš rozlišuje medzi etymológiou a významom pojmu, pričom vychádza zo všeobecnej zásady tohto rozlišovania.¹⁷⁰ Čo má teda pojem osoby vlastne označovať, je subsistencia racionálnej prirodzenosti, ktorá je najdôstojnejšia zo

secundum quid infinitum. Creaturae autem materiales habent infinitatem ex parte materiae, sed finitatem ex parte formae, quae limitatur per materiam in qua recipitur. "

. . . každý tvor jest konečný jednoduše, pokud jeho bytí není naprostým svébytnem, nýbrž jest omezeno na nějakou přirozenost, k níž přistupuje. Ale nic nebrání, aby nějaký tvor byl nekonečný z části. Neboť hmotná stvoření mají nekonečnost se strany hmoty, ale konečnost se strany tvaru, jenž jest omezen skrze hmotu, v níž jest přijat.

¹⁶⁸ Nezdienosť patrí podľa Tomáša ako aj Richarda zo sv. Viktora osobitne Bohu, ale možno ju rozšíriť na všetky osoby, čo Richard aj skutočne robí, hoci to Tomáš nespomína: STh I, q. 29, a. 3, ad 4: „Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. . . . Propter quod Ricardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia. "

„Ojedinelo však nemůže Bohu příslušet, pokud původem ojedinejší jest hmota; ale jen pokud obnáší nesdělitelnost. Podstata pak přísluší Bohu, pokud znamená býtí o sobě. - Ale někteří praví, že výměr, výše daný od Boetia, není výměr osoby, jak říkáme, že jsou osoby v Bohu. Pročež Richard od Svatého Viktora, chtěje opravit tento výměr, řekl, že osoba, jak se říká o Bohu, jest nesdělitelná jsoucnost božské přirozenosti. "

Tomáš zdôrazňuje sebvládú nad svojim skutkami pri obhajovaní Boethiovej definície osoby: STh I, q. 29, a. 1, co.: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus . . . "

Ale ještě nějakým zvláštnějším a dokonalejším způsobem se shledává zvláštní a ojedinelé v rozumových podstatách, které mají vládu nad svým jednáním . . .

¹⁶⁹ STh I, q. 29, a. 3, ad 2: „Quia enim in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes . . . propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen personae. "

Protože totiž v komediích a tragédiích se znázorňovali nějakí pověstní lidé, bylo toto jméno osoba dáno na označení nějakých, majících hodnotu. . . . Pročež někteří vyměřují osobu řkouce, že osoba je hypostaze odlišná vlastností, patřící k hodnotě. A protože velikou hodnotou jest míti svébytí v rozumové přirozenosti, proto každé ojedinelé rozumové přirozenosti se jmenuje osoba, jak bylo řečeno. Ale hodnota Boží přirozenosti přesahuje všechnu hodnotu; a podle toho Bohu nejvíce přísluší jméno osoba.

¹⁷⁰ „ . . . in nomine aliquo est duo considerare: scilicet, illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significandum . . . Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis a quo impositum fuit nomen personae, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet subsistens in natura intellectuali, competit Deo; et propter hoc nomen personae propriae sumitur in Divinis. " (De potentia, q. 9, a. 3, ad 1) Porov. In 1 Sententiarum, d. 23, q. 1, a. 2, ad 1.

všetkých prirodzeností, spolu s najdôstojnejším spôsobom existencie.¹⁷¹ Osoba je podľa Tomáša niečo úplné, dokonalé, ktorému nič nechýba, ba dokonca niečo najdokonalejšie.¹⁷² Toto sa týka ešte pojmu osoby ako takej, takže osoba je najdôstojnejšou a najdokonalejšou zo všetkých bytostí. Keďže najdokonalejšou bytosťou je Boh, aj pojem osoby mu pripadá najvlastnejšie¹⁷³ a ostatným osobám pripadá iba analogicky, čo síce na tomto mieste Tomáš výslovne nehovorí, ale je to zahrnuté v jeho slovách, lebo to platí podobne ako o iných menách, čiže pojmoch o Bohu.

Osoba človeka, ako jednotlivá substantia rozumnej prirodzenosti, je individuum, ktoré jestvuje samo v sebe, a preto musí byť podľa Tomáša substantia. Ľudská osoba je najvyšším a najdokonalejším spôsobom jestvovania bytia, a preto jej prináleží dôstojnosť. Avšak koncepcia osoby je analogická.

V Boethiovej definícii osoby, je ako podstatný znak racionalita. Nemyslí sa tu však racionalita (rozum) len v úzkom slova zmysle, ako napr. schopnosť poznávať, logické myslenie, úsudok, pamäť. „*Rationalis*“ je synonymum pre duchovnosť, pre všetky duchovné schopnosti, ako napr. vôľa, akt slobodného rozhodnutia, akty poznania atď. Tomáš hovorí, že sloboda má svoj prameň v rozume. U Tomáša môžeme vidieť racionalizmus v tom zmysle, že uprednostňuje časovo aj onticky rozum pred vôľou.¹⁷⁴ Z toho dôvodu sa racionalizmus u Tomáša prejavuje v tom, že rozum primárne odčíta dobro a riadi proces rozhodovania.¹⁷⁵ A tak zostáva rozumová schopnosť najvyššou prirodzenosťou človeka¹⁷⁶ a všetkých duchovných bytostí.¹⁷⁷

¹⁷¹ „... persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. " (De potentia, q. 9, a. 3, c)

¹⁷² „... persona est individuum rationalis naturae, quae est completissima, et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significet completissimum ultima completionem, post quam non est alia. " (In 3 Sententiarum, d. 6, q. 1, a. 1, rc)

¹⁷³ „Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo. " (De potentia, q. 9, a. 3, c)

¹⁷⁴ „Iudicium est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio est solius rationis, quae super actum suum reflectitur unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine; unde in eo solum liberunt arbitrium plenarie invenitur. " (De veritate, q. 24, a. 2)

¹⁷⁵ STh I-II, q. 13, 1, co.: „Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui sui imponitur a superiori potentia, "

Je však jasné, že rozum nějak jde před vůlí a řídí její úkon: pokud totiž vůle směřuje ke svému předmětu podle řádu rozumu, ježto síla vnímavá představuje žádostivé její předmět. Tak tedy onen úkon, jímž vůle směřuje k něčemu, co se předkládá jako dobré, protože rozumem jest zařízeno k cíli, hmotně sice jest vůle,

Vynikajúci spôsob subsistencie osoby sa preto vyznačuje predovšetkým dvoma základnými vlastnosťami racionálnej činnosti, a to poznaním a chcením, čo umožňuje slobodu, ktorá sa vyznačuje vládnutím nad svojimi skutkami.¹⁷⁸ Slobodný akt je tak svojím druhom základom dynamiky osoby vo všetkých jej prejavoch.¹⁷⁹ Keď Tomáš opisuje osobu, poukazuje na to, že jej odlišnosť od iných bytostí nespočíva v bytnosti ani v prirodzenosti. Naznačuje, že osoba má svojský, charakteristický spôsob jestvovania, ktorý nazýva personálnosť.¹⁸⁰

Aby mohla táto definícia osoby platiť aj o Bohu, pod racionálnou prirodzenosťou sa nechápe iba racionálne diskurzívne poznanie, ktoré charakterizuje človeka a individuálnosť zahŕňa v sebe aj nezdielnosť a substantívnosť (subsistenciu). Takým spôsobom sa takéto chápanie Boethiovej definície osoby zhoduje s definíciou osoby Richarda zo sv. Viktora, podľa ktorého osoba je „jestvujúca skrze seba samu podľa singulárneho spôsobu ako aj racionálnej existencie“, ¹⁸¹ pretože aj tu sa spomína racionálna existencia, subsistencia v spôsobe jestvovania skrze seba a singularita, ktorá v sebe zahŕňa nezdielnosť.

Tomášovo prebratie Boethiovej definície osoby a jej prehĺbenie analýzou jednotlivých častí tejto definície umožňuje aplikovať tento pojem osoby už na zygotu, teda oplodnené vajíčko. Takisto aplikovaním jeho zákona graduality, ktorý je ním určený pre prirodzenosť, možno povedať, že človek je a zostáva osobou počas celého svojho

ale tvarové rozumu. V takových pak podstata úkonu se má hmotně k řádu, který jest uložen od vyšší mohutnosti. A proto volba podstatně není úkon rozumu, nýbrž vůle; neboť volba se dokonává v nějakém pohybu duše k dobru, jež se volí. Proto jest jasné, že jest úkonem žádostivé mohutnosti.

¹⁷⁶ STh I-II, q. 31, a. 7, co.: „... intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur.“

... rozum a um jest nejvíce přirozeností člověka, poněvadž podle něho je člověk postaven do druhu.

¹⁷⁷ „Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit.“ (De veritate, q. 15, a. 1, c)

¹⁷⁸ STh I, q. 29, a. 1, co.: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare ad individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominii sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularia sunt.“

Ale ještě nějakým zvláštnějším a dokonalejším způsobem se shledává zvláštní a ojedinělé v rozumových podstatách. které mají vládu nad svým jednáním, a nejen se jimi jedná jako jinými, nýbrž ze sebe jedná: jednání pak jest v jednotlivých.

¹⁷⁹ STh I-II, q. 17, a. 1, ad 2: „Radix libertatis est voluntas sicut subiectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt libertatem arbitrium de ratione iudicium, quasi ratio sit causa libertatis.“

... kořenem svobody jest vůle jako podmět, ale jako příčina jest rozum. Z toho totiž vůle svobodně se může nésti k různým, poněvadž rozum může mít různé pojmy dobra. A proto filosofové vymezili svobodnou vůli, že jest svobodný soud z rozumu, jakože rozum jest příčinou svobody.

¹⁸⁰ STh I, q. 39, a. 3, ad 4: „... forma significata per hoc nomen persona, non est essentia vel natura, sed personalitas.“

... tvar, označený tímto jménem osoba, není bytnost nebo přirozenost, nýbrž osobitost.

¹⁸¹ „... existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum.“ (RICHARDUS DE ST. VICTORE: *De Trinitate*. 1958, 24, 4)

biologického a psychického vývoja, ba dokonca aj v prenatálnom štádiu.¹⁸² Preto je vhodné v dnešnej bioetike používať Tomášom prehĺbenú Boethiovu definíciu osoby. Ide o to, že človek nemôže jestvovať ani žiť bez toho, aby bol osobou. Už od počatia má dušu (rozumovú prirodzenosť) a už od počatia je individuum. Nie je logické, aby sme hovorili o nejakom štádiu, ktoré by bolo bez osoby, resp. bez duše.

Okrem Boethiovej definície osoby Tomáš používa aj vlastné definovanie osoby, ktoré potom aplikuje aj na človeka, ktoré však je ešte pomerne vágne v tom, že osoba je niečo kompletne intelektuálnej prirodzenosti, čo však u človeka znamená aj zloženie, čím myslí na telo a dušu, hoci to tu výslovne nespomína.¹⁸³ Tomáš používa okrem toho aj podobnú definíciu osoby, keď ňou označuje niečo kompletne a skrze seba subsistentné racionálnej prirodzenosti.¹⁸⁴

Vzťah medzi jednotlivou osobou a spoločenstvom Tomáš chápe ako obojstranný. Spoločenstvo je pre človeka potrebné v rozmere telesnom, teda v oblasti zabezpečenia každodenných potrieb. Spoločenstvo je potrebné aj čo sa týka duchovného rozmeru. Jednotlivci tvoria spoločenstvo a potrebujú ho ako priaznivé prostredie pre svoj rozvoj. Predsa však Tomáš považuje osobu – jednotlivého človeka za úplné bytie. To znamená, že spoločenstvo nie je vyššie bytie, ani nadradené. Dokonca človek transcenduje spoločnosť. Môžeme povedať, že spoločnosť je pre človeka a nie človek pre spoločnosť. V chápaní Tomáša je človek osobou tým, že má rozumovú a slobodnú prirodzenosť a je jednotlivý v tejto rozumnej prirodzenosti. Rozumovú prirodzenosť nechápeme racionalisticky, teda redukovanú len na rozum, preto ju môžeme nazvať aj prirodzenosťou intelektuálnou alebo duchovnou. Zahŕňa všetky schopnosti človeka, ktoré majú nemateriálny charakter. Keď Tomáš takto duchovne chápe človeka, potom jednotlivec v duchovnom rozmere transcenduje spoločnosť. Dobro jednotlivca je viac ako dobro spoločnosti, jednotlivec je prioritou spoločnosti, spoločnosť má charakter pomocný a služobný vzhľadom na jednotlivca, ale súčasne všetkých jednotlivcov. Z tohto dôvodu sa potom dobro jednotlivca ako osoby stáva spoločným dobrom. Musíme však pozorne uvážiť, čo je vlastným a najvyšším dobrom jednotlivca. V prvom rade nie je to nič z oblasti *bona delectabilia* ani nič z oblasti matérie, lebo to nie sú tie najvyššie dobré. Je to dobro z oblasti *bonum*

¹⁸² Porov. VOLEK, P.: Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. 2003, s. 367.

¹⁸³ „Quia enim persona dicit quid completum in natura intellectuali, et in natura humana non invenitur complementum nisi per maximam compositionem; idem per accidens significat compositionem in natura. “ (In 1 Sententiarum, d. 23, q. 1, a. 2, ad 2)

¹⁸⁴ STh III, q. 16, a. 12, a. 3: „... persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali . . . “

„... osoba znamená něco úplného a o sobě svébytného v rozumové přirozenosti, . . . “

honestum, teda dobro osoby ako takej. Z tohto dôvodu za najhlavnejšie dobro osoby pokladáme plnosť jej rozvoja – vo všetkých ušľachtilých rozmeroch kultúry. Tak môžeme zdôrazniť ako súčasť kultúry vzdelanie, morálku, umenie a náboženstvo. S týmto duchovným (nemateriálnym) rozvojom osoby treba vhodne spojiť rozvoj telesný, teda s dôstojnými dobrami spojiť dobrá materiálne (*bona delectabilia* a *bona utilia*). Tieto dobrá svojou relatívne ľahšou poznateľnosťou a väčšou atraktivitou často dominujú nad duchovným rozvojom osoby, preto transcendencia človeka – jednotlivca nad spoločnosťou nebýva vždy akceptovaná. V rozmere materiálneho zabezpečenia jednotlivec nie je sebestačný. Preto spoločnosť je suverénna v oblasti prostriedkov, ktoré sú potrebné pre život obyvateľov a jednotlivá osoba je suverénna v oblasti určovania cieľa vlastného života. Nie je to však rozmer najvyšší a rozmer života osoby je vyšší. Pretože materiálne dobrá patria do spoločného dobra, môžeme povedať, že spoločné dobro podľa chápania Tomáša Akvinského má úplný a integrálny charakter – spája hmotný a duchovný rozmer, pričom duchovný rozmer uprednostňuje, z čoho vyplýva prvenstvo „osoby nad vecami“ a „byť nad mať“.

1.2 Potencijalnosť bytu ľudského – dziedziny aktualizacji

Možnosti ľudského bytia – oblasti aktualizácie

Človek disponuje mnohými schopnosťami a možnosťami. Aktualizácia týchto možností je mu vlastná. Možnosti a splnenie možností sú metafyzické skutočnosti, ktoré môžeme nájsť aj u človeka. Aktualizácia jednotlivých možností je vlastne veľmi častá. Spája sa so zmenou, ktorú chápeme široko. Aby sme dosiahli zmenu, na to je potrebná činnosť (práca, pôsobenie). Človek denne niečo robí, a tým spôsobuje nejaké zmeny a uskutočňuje nejaké možnosti. To, že človek niečo robí a tá činnosť vychádza z neho samého, je znak veľkosti jeho života. Človek je bytosť samostatná, autonómna, iniciatívna, je subjektom, ktorý je schopný byť príčinou svojho skutku. Preto človeka zaraďujeme v rebríčku pozemských bytí na najvyššie miesto. Je to znak duchovnosti, je to znak samostatnosti a rozumovosti a súhrnne vzaté je to znak osoby. V pozemskom svete nie je osoba nikto iný, len človek. Všimnime si však, že činnosť nevyvoláva zmeny len v okolí človeka. Napríklad vtedy, keď človek orie, mení pole. Keď stolár urobí stoličku, mení drevo na nábytok apod. Činnosť človeka spôsobuje zmeny aj v samotnom podmete. Je viac zručný, je viac skúsený, je viac zaslúžilý. Rozvíjajú sa jeho schopnosti, rozvíja sa aj jeho

vnútro v zmysle morálnom alebo náboženskom. Tento rozvoj však nie je automatický. To znamená, že nie každá činnosť automaticky prospieva človeku a rozvíja ho. Rozvoj prináša len tá činnosť, ktorá je v súlade s prirodzenosťou človeka. Každá schopnosť človeka má svoj vlastný predmet a pokiaľ činnosť je v súlade s tým predmetom, prináša rozvoj, pokiaľ nie, je na škodu. Súlad s prirodzenosťou nazývame dobro. Preto je potrebné poznať prirodzenosť človeka, vlastný predmet tej-ktorej schopnosti a prirodzenosti tohto predmetu. Predmet schopnosti je dôležitý, pretože podľa predmetov sa schopnosti rozlišujú.¹⁸⁵

Tomáš rozoznáva päť druhov schopností, ktoré majú rôzny rozsah predmetov. Schopnosti, ktoré sa týkajú vlastného (jedného) tela, nazýva vegetatívne. Tie, ktoré sa týkajú iných hmotných predmetov sú senzitívne schopnosti. Tretie schopnosti majú predmet najvšeobecnejší, teda všetko, čo jestvuje. Tieto schopnosti nazýva rozumové. Potom rozlišuje osobitne žiadostivé schopnosti, u ktorých je predmet túžby nejaká vonkajšia vec, ale zatiaľ len v zámere. Ďalšie schopnosti sú pohybové, ktoré umožnia človeku pohyb za predmetom túžby, podobne ako u všetkých živočíchov. Poznáme teda päť skupín schopností: vegetatívne, senzitívne, rozumové, žiadostivé a pohybové.¹⁸⁶ Zjednodušene sa dá povedať, že vegetatívne schopnosti súvisia s výživou tela, s telesným rastom a s rozmnožovaním. Senzitívne schopnosti súvisia so zmyslami, so získavaním výživy a obranou. Rozumové schopnosti človeka už prírodnú stránku transcendujú a spontánne sa obracajú k záležitostiam všeobecným a duchovným. Všetky tieto tri oblasti ľudského života nie sú ostro oddelené a zvyčajne sa v každom skutku človeka nachádzajú spojené. Môžeme ich rozoznávať ako rozmery jedného skutku, ktorý môže viac alebo menej výraznejšie patriť do jednej sféry. Všetky tieto schopnosti zároveň patria k aktualizácii človeka, nimi človek uskutočňuje svoje bežné činnosti (nutné), ale aj tie, ktoré sú vyvrcholením dlhodobej prípravy a dosiahnutie nejakého väčšieho cieľa (napr. založenie rodiny). Uplatňovaním týchto schopností sa človek rozvíja.

¹⁸⁵ Sth I q. 77 a. 3 co.: Respondeo dicendum quod potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti.

Odpovídam: Musí se říci, -že mohutnost tím, že jest mohutností, je zařízena k úkonu. Proto pojem mohutnosti je třeba bráti od úkonu, ke kterému je zařízena: a v důsledku je třeba, aby se pojem mohutnosti odlišoval, kde se odlišuje ráz úkonu. Ráz pak úkonu se odlišuje podle rozličného rázu předmětu.

¹⁸⁶ Porov. Sth I q. 78 a. 1 s. c.: Sed contra est quod philosophus dicit, in II de anima, *potentias autem dicimus vegetativum sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum*.

Avšak proti jest, co praví Filosof, v II. O duši: "Mohutnostmi pak míníme bylinné, smyslové, žádostivé, hybné podle místa, a rozumové."

1.2.1 Fizyczno-cielesne potencjonalności bytu ludzkiego

Fyzicko-telesné možnosti rozvoja ľudského bytia

Človek sa rozvíja aj v sfére telesného života, ku ktorému patrí oblasť vegetatívna, zmyslová a citová. V závislosti od toho, ako chápeme človeka, tak chápeme aj city a z toho vyplýva aj postoj k citom (prijímajúci alebo odmietavý). V histórii filozofie nachádzame koncepcie človeka, ktoré jednostranne zdôrazňovali buď telesnú stránku (naturalistické, materialistické filozofie) alebo duchovnú (spiritualistické a racionalistické). Sú to redukujúce filozofie. Nachádzame však aj pokusy integrálne (neredukujúce) vystihnúť obe stránky človeka – napr. Aristotelovo chápanie, že človek je rozumný a sociálny živočích alebo Tomášova antropologická náuka o duši nesmrteľnej, ale prirodzene spojenej s telom. Tie redukujúce filozofie, ktoré zdôrazňovali telesnú sféru ľudského života, boli k citom ústretové alebo dokonca ich absolutizovali. Naopak, racionalisti podozrievali city hlavne kvôli ich vlastnej dynamike, ktorú stále odporúčali priviesť pod zvrchovanú vládu rozumu. Extrémnejšie myšlienkové smery viedli k tlmeniu a potláčaniu citov. V integrálnom chápaní človeka však city majú svoju vlastnú úlohu, ktorá naozaj má byť pod starostlivosťou rozumu, ale zároveň v určitom priestore, kde majú city svoje pole pôsobenia, majú autonómiu a slobodu.

Aby sme však dobre rozmýšľali o tom, aké je miesto citov, potrebujeme si uvedomiť, že dobrým spôsobom môže o nich hovoriť len filozofia. Je to preto, lebo podmet citov nie je telo ako osobitný princíp, ako samostatné bytie. Telesný aspekt človeka patrí k integrálnej štruktúre bytia, a tú môžeme správne vystihnúť len metódou filozofie. Vo filozofii môžeme rozoznať dušu a telo ako dva rozmery jedného bytia, jednej bytosti, ktoré sú spolu zjednotené. Ak by sme tvrdili niečo iné (ako redukujúce chápania), vtedy by stačili na skúmanie citov prírodné, resp. humanitné vedy, ako napr. fyziológia alebo psychológia. Tie však skúmajú človeka (aj city) čiastkovo, nie celostne.¹⁸⁷

Preto je potrebné pristupovať k človeku v rámci integrálneho chápania, kde telesná a duševná stránka sú spojené ako matéria a forma. Je to aristotelovská hylemorfická koncepcia. Podľa nej nie je ani telo ani duša nezávislá, nie sú to ani časti, ani zložky. Aristoteles človeka nazýva *compositum* tela a duše. Telo a duša sú dva aspekty jednej bytosti. Tomáš prehľbuje túto náuku poukázaním na akt jestvovania, ktorý je v bytosti

¹⁸⁷ Porov. MARYNIARCZYK, A. Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka. In: MARYNIARCZYK, A. (ed.) *Osoba i uczucia, Zadania współczesnej metafizyki* 12, PTTA : Lublin, 2010, s. 45-46.

prvoradý a úplne principiálny. Podmetom schopností intelektu a vôle je teda bezprostredne duša. Akt jestvovania prináleží duši a vďaka nemu duša má duchovný charakter a má duchovné schopnosti funkcie intelektu a duchovnej vôle. Duša udeľuje jestvovanie telu a organizuje ho. Duša a telo spolu tvoria jednotný celok, kde duša je prameňom jestvovania a života. To, čo my bežne nazývame zmyslovo – citovým životom, sa vzťahuje na celok ľudského bytia, presnejšie na senzitívnu oblasť. Ešte užšie sa vzťahuje na žiadostivosť, to je túžba po nejakom dobre. Táto žiadostivosť sa rozlišuje na zmyslovú a rozumovú, kde zmyslová žiadostivosť sa zameriava na hmotné dobrá a rozumová na nehmotné - duchovné dobrá. Žiadostivosť, resp. túžba nevzniká samovoľne alebo svojvoľne, vždy ju predchádza poznanie, či už zmyslové alebo rozumové. Je to podľa zásady „*nihil volitum, nisi praecognitum*“. Zmyslové poznanie poskytujú zmysly, ktoré bežne zvieratá majú, ale k nim patrí aj takzvaná sféra vnútorných zmyslov. To sú schopnosti, ktoré spracovávajú zmyslové vnemy z očí, uší, čuchu a chuti, hmatu, aj z iných receptorov. Sú to spoločný zmysel (spája vnemy z rôznych zmyslov do jedného obrazu), obrazotvornosť, zmyslová pamäť a zmyslové hodnotenie (inštinkt).¹⁸⁸

1.2.2 Psychiczno-duchowe potencjonalności bytu ludzkiego

Psychicko-duchovné možnosti ľudského bytia

Pre vysvetlenie čím city sú však nestačí prvok poznania. Zdôrazňujeme trpnú stránku citov, kde nejaký činiteľ spôsobí novú formu v senzitívnej sfére, v organizme, pričom zároveň stará zaniká. Trpnosť vyjadruje aj latinské pomenovanie citov „*passio*“. Nová forma môže byť lepšia, dokonalejšia alebo môže byť horšia a vtedy „*passio*“ má význam utrpenia. City rozlišujeme od poznania, lebo pri poznaní (aj zmyslovom aj rozumovom) získavame síce nové formy (predstavy alebo pojmy), ale nestrácame tie predchádzajúce. Prijímame nové formy akosi objektívne, teda čo najvernejšie skutočnosti. City však vznikajú tak, že vonkajší činiteľ pôsobí a pri vznikaní novej formy sa podieľa aj dispozícia podmetu, a tak vzniká stav, ktorý je mnohorako ovplyvnený, preto by sme ho mohli nazvať subjektívny. Môžeme to vidieť aj z toho, že rovnaký podnet vyvolá rôznu reakciu rôznych ľudí, prípadne v rôznom čase, za rôznych podmienok. Ďalším znakom je určitá miera determinovanosti. Môžeme sa ovládať, ale len do určitej miery. Sú prípady, keď sa nám to vôbec nedarí, čo súvisí s tým, že v senzitívnej oblasti panuje

¹⁸⁸ Porov. ANZENBACHER, A, *Úvod do filozofie*. SPN : Praha 1991, s. 131.

determinovanosť, ktorú vôľa nie vždy prekoná. City teda pokladáme za akty zmyslovej žiadostivej schopnosti, teda inými slovami, sú to prejavy splnenej (skončenej) alebo nesplnenej (nezakončenej) túžby, ktorej cieľom je dosiahnutie vlastného dobra. Štruktúra citov obsahuje tri prvky - spomínaný prvok poznania, nejaká telesná premena (fyziologický prvok) a duchovný (psychický) prvok. Psychický prvok je určitý pohyb, resp. napätie buď od predmetu (ak je považovaný za nejakú hrozbu, nejaké zlo) alebo k predmetu (niečo dobré). Fyziologický a psychický prvok sú navzájom úzko spojené a ovplyvnené. Prejavujú sa ako reakcie pasívne (ako prvá reakcia, zmena krvného tlaku, začervenanie) alebo aktívne, keď človek začne niečo robiť, niečo vraviť spôsobom, ktorý zodpovedá konkrétnemu citu. V tomto ľudia môžu do určitej miery prejav citu ovplyvniť. Tiež spôsoby vyjadrovania citov sú ovplyvnené konkrétnou kultúrou. Zvieratá sú však úplne pod vládou citov, nevedia ich ovládať.

V tradícii rozlišujeme city na žiadostivé (*appetitus cocupiscibilis*) a vznetlivé (*vis irascibilis*): „*Bonum in quantum est delectabile movet concupiscibile. Sed si bonum habet quandam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quae in id tendere.*“¹⁸⁹ V oboch skupinách nachádzame pohyb k predmetu, ak je to niečo príjemné, vhodné, v zmyslovom význame dobré alebo opačný pohyb od predmetu (negatívne city), ak je to niečo ohrozujúce, nepríjemné, zmyslovo zlé. Rozdiel medzi žiadostivosťou a vznetlivosťou je v tom, aký je predmet zložitý. Žiadostivé city sa vzťahujú na jednoduché predmety, ktoré buď priťahujú alebo naopak odpudzujú. Na to sa človek nemusí usilovať o nejaké komplikované rozlíšenie. Preto žiadostivé city sú jednoduché: „*Dobro príjemné ako príjemné priťahuje k sebe túžbu, ktorá sa podrobí tomuto dobru. Tiež zlo ako zlo odpudzuje túžbu, ktorá sa odvracia od zlého. Tak tu máme psychické jednoduché činy.*“¹⁹⁰ Vznetlivé city sa uplatňujú vtedy, ak predmet túžby sa nedá ľahko dosiahnuť. Vtedy dobro priťahuje, ale námaha pri jeho dosiahnutí (alebo nebezpečenstvo alebo nejaká prekážka) odpudzujú. Potrebujeme postoj zložený, ktorý aj rešpektuje priťahovanie a zároveň premáha odpudzujúci vplyv (vítazi nad prekážkou): „*Cit, ktorý sa usiluje o dosiahnutie takéhoto dobra, je už citom*

¹⁸⁹ Sth I-II, q. 23, a. 1, ad3.

dobro, pokud těší, hýbá dychtivou. Avšak má-li dobro ne" jakou nesnadnost při získávání, z toho samého má něco odporujícího dychtivé. A proto bylo nutné, aby byla jiná mohutnost, jež by směřovala proti tomu.

¹⁹⁰ „Dobro bowiem przyjemne jako przyjemne pociąga ku sobie pożądanie, które poddaje się temu dobru. Również zło jako zło odpycha pożądanie, które odwraca się od zła. Mamy więc tutaj akty psychiczne proste.“. KRĄPIEC, M. A. , *Psychologia racjonalna*, s. 117.

v svojej štruktúre zloženým, ktorý má vo svojom obsahu „pohyb k“ dobru a zároveň opačný „pohyb od“ zla - ťažkosti.“¹⁹¹

V týchto dvoch druhoch citov rozlišujeme ešte ďalšie podskupiny. Sú to etapy alebo fázy konania zoči-voči danému predmetu citu. A tak pri prvom stretnutí príjemného dobra má človek v ňom zaľúbenie (*amor*), pri snahe ho dosiahnuť je to túžba (*desiderium*) a pri jeho získaní radosť (*voluptas*). V opačnom prípade, keď ide o odpudzujúce zlo môžeme rozoznať nenávisť (*odium*), odpor (*fastidium*) a smútok (*molestia*). V oblasti vznetlivých citov v prípade, keď sa prvýkrát stretieme v dobrom, ktoré však je náročné získať, máme nádej (*spes*). Vtedy, keď sa rozbehol proces alebo príbeh práce na tom, aby sme také ťažko dosiahnuteľné dobro získali, pociťujeme odvahu (*audacia*). Keď ho získame, nastupujú city žiadostivé. Druhá verzia je konfrontácia vznetlivosti so zlom. Ak sa prvýkrát stretávame so zlom, ktoré je ťažko premôcť, pociťujeme beznádej (*desperatio*). Ak sa usilujeme prekonať to zlo, ale sa nám to nedarí, máme strach (*timor*). Ak sa to nedarí vo väčšej miere, človek sa mu môže poddať a vtedy má smútok zo žiadostivých citov alebo sa ďalej nepoddáva a má hnev (*ira*). City tiež môžeme rozlišovať na nižšie a vyššie. Obe skupiny chápeme ako žiadostivosť alebo túžbu, avšak v prípade nižších citov ide o predmet materiálny (dobro zmyslové, teda konkrétne) a prípade vyšších citov o predmet duchovný (dobro univerzálne). Teda vyššie city sú spojené s vôľou a rozumom, ktoré sú schopnosťami upriamenými na nemateriálne dobré. A to je aj dôvod, prečo oblasť vyšších citov nazývame rozumová žiadostivosť (*appetitus rationalis*): „*Appetitus superior qui est voluntas tendit directe in rationem appetibilitatis absolute sicut voluntas ipsam bonitatem appetit primo et principaliter... Appetitus vero inferior sensitivae partis qui sensualitas dicitur, tendit in ipsam rem appetibilem prout invenitur in ea id quod est ratio appetibilitatis, non enim tendit in ipsam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipsam bonitatem, vel utilitatem aut delectationem, sed hoc utile vel hoc delectabile.*“¹⁹² City vznikajú, trvajú a prejavujú sa u každého človeka do určitej miery rôzne. Preto stále sa opakujúci spôsob (štýl) používania citov u jednotlivcov nazývame temperament.

City teda patria do sféry zmyslovej, teda telesnej. Duša má iný charakter a teda city sa jej dotýkajú skôr akcidentálne. Je to na dvojaký spôsob - buď cit vzniká ako dôsledok

¹⁹¹ „Uczucie dążące do zrealizowania takiego dobra, już jest uczuciem w strukturze swej złożonym, mającym w swej treści „ruch do” dobra i równocześnie przeciwny „ruch od” zła – trudu.” KRAPIEC, M. A., *Psychologia racjonalna*, s. 117.

¹⁹² TOMAŠ AKVINSKÝ: *De veritate*, q. 25 a. 1 co.

pôsobenia z vonkajšieho impulzu. Vtedy je duša, ktorá je spojená s telom, v nejakom zmysle je ovplyvnená telom, a to, čo sa deje v tele, pôsobí aj na dušu. Fyziologická zmena v tele má teda v duši odozvu. Druhý spôsob je taký, že podnet vychádza z duše a má dôsledok v tele – napr. sympatická spomienka alebo hnev. Fyziologická zmena má príčinu v duši, pretože duša riadi telo a spätne duša túto zmenu „cíti“ spolu s celým *compositum* bytia. V oboch prípadoch duša pozná city akcidentálne. Duša teda transcenduje city a môže na nich pôsobiť sublimáciou.

Sumarizujúc môžeme povedať, že city sú úkony zmyslovej schopnosti, ktorá sa zameriava na dosiahnutie konkrétneho zmyslového dobra. Pritom je s citom spojená vždy nejaká telesná zmena. Cit vždy predchádza zmyslové poznanie.¹⁹³

City majú v živote človeka veľkú úlohu. Ponajprv treba povedať, že patria do života človeka, sú integrálnou súčasťou života osoby. Ako máme veľkú rozmanitosť schopností, tak jestvuje aj veľký počet rôznych pocitov, citov, túžob a stavov. Každá schopnosť človeka má byť optimálnym spôsobom využívaná (s čím súvisia city), aby sa človek mohol zdokonaľovať. Pozitívne city sú signálom a pomocnou silou v dosahovaní dobra a negatívne varujú pred zlom. City a správny postoj k nim sú základom pre vytváranie náležitých spôsobov konania, teda čností. Teda city sú nevyhnutné pre rozvoj človeka.¹⁹⁴

1.2.3 Spoleczne potencjonalności bytu ludzkiego

Sociálne možnosti ľudského bytia

Atribút úplnosti osoby hovorí o tom, že osoba má také bytie, ktoré je celkom úplné. To vylučuje pohltenie osoby iným celkom, zdanlivo väčším a vyšším, napr. štátom alebo spoločnosťou. Avšak štát a spoločnosť sú potrebné, pretože rozvoj človeka je spojený s faktom, že človek nežije sám, ale v spoločenstve. Podmienkou pre skutočný rozvoj je správny vzťah individuálneho človeka k spoločenstvu. Hovoríme, že osoba je viac ako štát, osoba je viac ako spoločnosť. Zároveň však je potrebné povedať, že vzťahy medzi

¹⁹³ Porov. MARYNIARCZYK, A. Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka. In: MARYNIARCZYK, A. (ed.) *Osoba i uczucia, Zadania współczesnej metafizyki* 12, PTTA : Lublin, 2010, s. 51.

¹⁹⁴ Porov. MARYNIARCZYK, A. Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka. In: MARYNIARCZYK, A. (ed.) *Osoba i uczucia, Zadania współczesnej metafizyki* 12, PTTA : Lublin, 2010, s. 55-56.

človekom a spoločnosťou sú komplexnejšie. Transcendencia osoby človeka nad spoločnosťou je jedným z viacerých rozmerov.

V prvom prípade je to nezávislosť vo veciach rozhodnutí, slobody a poznania. V tom je človek zvrchovaný. Ako osoba sám poznáva, sám sa rozhoduje a sám je zodpovedný za tie ciele, ktoré si vyberie. Mohli by sme povedať, že je to duchovný, osobný rozmer života ľudí, ktorý rozvíja život ľudskej osoby. V tomto duchovnom rozmere má spoločnosť (resp. štát) pomáhať každému jednotlivcovi - vo vzdelávaní pomáha jeho poznaniu, vo výchove pomáha aj jeho zodpovednosti, vo vytváraní dobrých podmienok pomáha jeho slobode, resp. jeho možnostiam. Sú tu však aj iné rozmery života človeka. Druhý je telesný rozmer. V tejto oblasti už človek nie je nezávislý. Mnohorakým spôsobom sa ukazuje jeho telesná nedostatočnosť, ktorú spoločnosť dopĺňa. V rodine je to starostlivosť o malé deti, v širokej spoločnosti je to deľba práce, ktorá robí vytváranie materiálnych prostriedkov efektívnym, v nemocniciach je to liečenie chorých, v sociálnej starostlivosti pomoc postihnutým a seniorom. Ľudia spontánne spolupracujú, aby si zabezpečili telesné potreby. Tretím rozmerom života osoby je jej rozvoj. Ten sa tiež neodohráva v osamotení. Aby sa osoba človeka rozvíjala, potrebuje iných ľudí, potrebuje spoločenstvo. Dokonca môžeme povedať, že blízka prítomnosť dospelých osôb, zvlášť v rodine, „prebúdza“ osobu v začiatočnom štádiu jej vývoja, teda keď je dieťa malé. Spoločenstvo ďalej sprevádza rozvíjajúcu sa osobu a učí ju – jazyk, zvyky, spôsoby, konkrétne historické spôsoby uskutočnenia základných schopností osoby: poznania, morálky, tvorivosti a náboženského cítenia. To všetko je v perspektíve rastu osoby na osobnosť a má to nesmierne veľa črt a foriem, ktoré sa odrážajú v pestrosti kultúrnej a politickej spoločnosti. Vytvára sa rovnako nesmierne veľký počet spolkov, krúžkov, záujmových skupín, organizácií, strán, priateľstiev, družstiev, združení a zoskupení, ktoré svedčia o mnohotvárnosti ľudských osôb. Štát má poskytnúť možnosti vo viacerých oblastiach, vďaka čomu človek má potenciú rozvíjať sa. Táto potencia – možnosť - má rozmer spoločenský. Vzťah medzi individuum a spoločnosťou je obojstranný a nemá dominovať ani strana jednotlivcov ani spoločnosti. Ich zväzok má byť v rovnováhe. Na jednej strane spoločenstvo má rešpektovať osobný rozmer života každého jednotlivca a na druhej strane každý človek má prispieť k spoločnému dobru, aby spoločnosť pri zabezpečovaní prostriedkov pre rozvoj mohla zahrnúť starostlivosťou každého svojho člena.

Streszczenie pierwszego rozdziału

Zhrnutie prvej kapitoly

V tejto kapitole sme opísali rôzne koncepcie bytia a človeka, z ktorých vyplývajú im zodpovedajúce koncepcie spoločnosti vrátane koncepcie spoločného dobra:

- spoločnosť má iba fyzické (prírodné) ciele - spoločné dobro spočíva vo vzájomnej pomoci pri udržiavaní telesného života (materiálny monizmus);
- spoločnosť má veľkú prevahu nad jednotlivcom - spoločné dobro spočíva v duchovnom dobre človeka, ktoré emanuje z ríše ideí, nie je však chápané personálne (dualizmus);
- spoločnosť sa chápe ako prirodzená oblasť ľudského života - spoločné dobro spočíva v dobre ľudského druhu, a má svoj materiálny a duchovný rozmer, materiálny rozmer je dominantný, v duchovnom rozmere stále nie je prítomné chápanie osoby (hylemorfizmus);
- spoločnosť je chápaná komplexne (vzájomná pomoc a slobodné združovanie) - spoločné dobro je všestranná podpora osobného rozvoja osoby adresovaná všetkým ľuďom (realizmus). Tento vývoj je aktualizáciou ľudských schopností a možností: fyzicko - telesných, psychicko - duchovných a sociálnych.

2 Rodzaje społeczności jako miejsca aktualizacji ludzkich potencjalności

Typy społeczności ako miesta aktualizácie možností človeka

Wprowadzenie

Úvod

Uvažujeme nad komplementárnou súčasťou rozvoja človeka - nad jeho prostredím. Je to rodina, v ktorej získava prvé podnety a prvú výchovu pre rast. Potom je to národ, ktorý je tiež prirodzenou komunitou a priaznivým prostredím pre rast svojich členov. A treťou oblasťou uskutočňovania možností človeka je štát. Skúmame, ako sa líšia. Všímame si ešte jednu otázku, ktorá býva často nesprávne zodpovedaná: ktorá stránka vzťahu človek - štát má byť dominantná? ktorá je primárna? Túto otázku riešime odvolaním sa na charakter bytia človeka a bytia štátu.

Aby sa človek rozvíjal v plnosti, potrebuje prítomnosť iných ľudí. Táto prítomnosť je potrebná nielen pre telesný rozvoj, ale aj pre duchovný rozvoj, pre život osôb. Vo vzťahu k iným ľuďom človek vo veku dieťaťa poznáva. Rozvíja svoje osobné vlastnosti, buď si vyberá tie dobré a prehlbuje ich alebo spontánne z rôznych pohnútok a na vlastnú škodu prehlbuje tie zlé. Tu potrebujeme rozlíšiť rozmer života človeka odlišný od psychického. Spomínali sme dobré, resp. zlé vlastnosti osoby, a teda etický rozmer. Nie je to však len etický rozmer. V sfére života osoby je prítomný nielen etický rozmer, ale aj iné rozmery, ktoré sú vyššie ako psychika. Je to napr. rozmer výchovy, rozmer osobnej histórie, rozmer subjektívne dôležitých vzťahov, rozmer zmyslu a cieľa života, rozmer umenia, rozmer poznania a sebaznania, rozmer absolútnosti a večnosti. Mnohí myslitelia sa snažia všetky tieto dimenzie integrovať pod široko chápanú psychiku alebo iní hovoria o štýle života, o kultúre, prípadne o ľudskosti. Nazdávame sa, že sféra osoby nie je imanentná psychike, ale ju transcenduje. Aby sme vystihli (a teoreticky integrovali) život osoby, je potrebná metafyzika, niektorí autori dokonca tvrdia, že aj teológia. Každopádne však spoločnosti (všetky typy spoločností) všetkými rozmermi, ktoré v praxi môžeme nájsť, majú napomáhať rozvoju osoby. Základné typy spoločného života sú rodina, národ, štát.

Žijeme v dobe sporu o rodinu. Týka sa nielen dôvodu jej existencie, ale aj jej podstaty. Na jednej strane sme svedkami podpory myšlienok tak prorodinných ako aj protirodinných. Na druhej strane sme zapojení do viac či menej výrazných diskusií na témy rodinného života, jej podmienok, práv alebo jej určenia.¹⁹⁵

Dôvody nedorozumení možno redukovať na jeden. Je to nepochopenie ľudských úloh v živote v dotyku s rodinou a viac teoreticky - je to nedostatok pochopenia vzťahu medzi ľudskou prirodzenosťou a kultúrou rodinného života.¹⁹⁶ Spor vzťahujúci sa k rodine však môže vážne ovplyvniť podobu väčších sociálnych štruktúr,¹⁹⁷ a teda je potrebné odpovedať na otázku, čo robiť v rodinných vzťahoch pre zabezpečenie dobrých životných podmienok nielen jednotlivcov, ale aj celých národov. Nepostrádateľným východiskovým bodom pre ďalšie úvahy je objasnenie zmyslu, pre ktorý existuje rodina.

Nad prostredím človeka a jeho prirodzenými skupinami sa zamýšľame preto, lebo rozvoj človeka sa odohráva práve v týchto okolnostiach. Aktualizácia schopností človeka je vlastne rozvoj a prostredie mu k tomuto rozvoju dáva podnety. Teda spoločenské skupiny rodiny, národu a štátu sú nielen okolnosťami, ale aj účinnou príčinou rozvoja osoby.

2.1 Rodzina jako miejsce aktualizacji naturalnych potencjalności osoby ludzkiej

Rodina ako miesto aktualizácie prirodzených možností ľudskej osoby

Hoci rodina je veľmi rozšírená, nároky na ňu a očakávania sú veľmi odlišné.¹⁹⁸ Medzi názormi si zaslúži hlavnú pozornosť realistický prístup, ktorý jediný rešpektuje ľudskú prirodzenosť a rodinu vidí ako jej prirodzené doplnenie. Vo svetle filozofického

¹⁹⁵ Porov. CZACHOROWSKI, M.: *Wiek walki s rodziną ku wiekowi rodziny*, „Człowiek w Kulturze”(2000) nr 13, s. 137-153.

¹⁹⁶ Rozmanitosť postojov voči rodine je odôvodnená rozdielnymi prístupmi k úlohám, ktoré musia spĺňať kultúru rodiny vo vzťahu k prirodzenosti človeka. Nie všetky prístupy rešpektujú ľudskú prirodzenosť, nie všetci zaobchádzajú s kultúrou rodinného života ako s pomocou pri realizácii tejto prirodzenosti. O vzťahu kultúry a prírody Porov. JAROSZYŃSKI, P.: *Kultura. Filozoficzne koncepcje kultury*, In: MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, PTTA : Lublin 2005, s. 138-140.

¹⁹⁷ Porov. THIRSK, J.: *The Family, Past and Present* (1964) nr. 27, s. 116: „, It is perhaps no great exaggeration to say that the whole of our history and of our civilization depends on the family”.

¹⁹⁸ Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*. Na kanwie rozważań Feliksa Konecznego, *Człowiek w Kulturze*” (1998) nr 11, s. 203. Porov. THIRSK, J.: *The Family*, s. 116-122.

realizmu sa pozeráme na rodinu ako na spoločenstvo rodičov a detí, ktorého cieľom je zabezpečenie materiálneho a duchovného rozvoja jej členov.¹⁹⁹

Špecifickosť realistického prístupu k rodine sa prejavuje najmä v kontexte s tými koncepciami, ktoré nehľadajú jej konečný cieľ. Mnohé vedné disciplíny (sociológia, psychológia) napr. definujú rodinu ako len sociálnu skupinu, bežne sa vyskytujúcu vo všetkých historických kultúrach, ktorá sa skladá z manželov, ich detí (vrátane osvojených), a príbuzných manžela a manželky. Tým, že sa tieto koncepcie sústreďujú výhradne len na rodinné štruktúry, vyššie uvedené určenie ponecháva otvorenú otázku monogamnosti a trvanlivosti, ktoré patria k jadru manželstva. Relativizuje sa tým samotná prirodzenosť rodiny na úroveň voľného usporiadania tak súkromných ako aj verejných ustanovizní, takže sa môže útočiť na prirodzenosť samotného človeka.

Rodina je zameraná na najvyššie ľudské dobro – na dobro osoby. Kvôli tomu má formu spoločenstva, ktorého základom je manželstvo – dobrovoľný, monogamný, heterosexuálny a nerozlučný vzťah dvoch osôb. Realistická koncepcia rodinných záležitostí počíta s tým, že žiadny človek neprichádza na svet perfektne vybavený tým, čo je pre neho nutné k životu. Všetci ľudia sa rodia ako bytosti, ktoré majú možnosti a ako také potrebujú vývoj alebo aktualizáciu vo všetkých aspektoch ľudského života. Na pleciah rodičov teda spočíva najprv zodpovednosť za to, aby pochopili konečný cieľ rodiny, ktorú tvoria, a tak našli vhodný spôsob ako mu podriaadiť svoj život a životy svojich detí. Cieľom je zjednotiť celú rodinu okolo takého dobra, že nikto nebude vynechaný pri realizácii svojho človečenstva, že všetci dosiahnu svoju subjektivitu, zvrchovanosť svojho jestvovania a dôstojnosť, čo každému umožní rozvíjať svoj potenciál z hľadiska poznania, lásky, slobody a zodpovednosti.²⁰⁰ To znamená, že najdôležitejšou úlohou rodinného života nie je ani starosť o materiálnu oblasť sociálnej existencie, ani

¹⁹⁹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Łudzką wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 192. Porov. KRAPIEC, M. A. Rodzina, In: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. MARYNIARCZYK, A.: Lublin 2007, s. 796: . . . Rodzina to, podstawowa wspólnota rodziców i dzieci, nabudowana na dobrowolnym akcie umowy dwojga ludzi, nakierowa na realizację dobra osoby; jako następstwo związku małżeńskiego mężczyzny i kobiety zakłada różnicę płci, umożliwiającą urodzenie człowieka oraz nieustanne doskonalenie się w człowieczeństwie przez między ludzkie akty życia osobowego". Istnieje wiele różnych, nierzadko sprzecznych ze sobą, interpretacji rodziny (porov. F. Hérítier - Augé, *Les sociétés humaines et la famille*, in: *Encyclopedia universalis*, Paris 1990, s. 254 i nn.).

²⁰⁰ Porov. KRAPIEC, M. A.: Osoba i naród wobec globalizmu, „Człowiek w Kulturze” (2002) nr 14. s. 9: „Rodzice są konieczną, chociaż niewystarczającą, racją bytowania swego dziecka. To dziecko, poprzez stworzoną bezpośrednio przez Boga swą duszę, organizuje sobie ciało wedle otrzymanego od ojca i matki kodu genetycznego [. . .]. Relacje rodzicielskorodzinne są najwznioślejszymi realnymi - relacjami które pozwalają człowiekowi zaistnieć i rozwinąć się w porządku osobowym. stąd też rodzina jest powszechnie uznaną kolebą życia ludzkiego. Relacje rodzinne w sposób niezwykle bogaty i różnorodny upełniają różne strony osobowego życia człowieka”. Porov. KIEREŚ, B.: Czy tradycyjna rodzina jest przeżytkiem? *Zeszyty Instytutu Edukacji Narodowej* (1999) nr 6 s. 57-61.

ochrana biologicky zdravého vývoja detí. Bohatstvo a zdravie sa ukázali ako dobrá druhotné, pretože podliehajú a slúžia spoločnému dobru rodiny, ktorým je správny duchovný, vnútorný, osobný rozvoj všetkých členov rodinnej komunity.²⁰¹ Odkrytie a uskutočnenie tohto dobra je to, čo z rodiny vytvára skutočné spoločenstvo osôb.

Vznik a realizácia duchovného dobra v rodinnom živote je to, čo z nich robí pravú komunitu osôb. Jedným z významných prejavov zdravej rodiny je starosť o svoje potomstvo, ktoré tým, že sa zameriava na jeho osobnostný rast a dozrievanie k budúcej zodpovednosti - pokrýva všetky vzťahy rodičov a detí, vzťahy týkajúce sa ich spoločného náboženského života, prácu, vzdelávanie, zábavu, atď. A preto rodina, ktorá má správny pohľad na psychiku svojich členov, dlhoročné spoločné prežívanie udalostí, ktoré ju spájajú, kultivovaná spoločnými vzormi, presvedčením a správaním sa, je schopná účinne zabezpečiť požadovaný smer rozvoja človeka.²⁰² S pochopením konečného cieľa rodinného života súvisí aj otázka činiteľov jeho správnej realizácie.

Realizácia celu žycia rodinného

Realizovanie cieľa rodinného života

Snaha o celkový rozvoj jednotlivých účastníkov rodinného života zahŕňa aj existenciu potrebného sociálneho zabezpečenia, ktoré zaručí ďalekosiahlu sebestačnosť rodiny tak z hľadiska materiálneho ako aj duchovného. Primárne podporované vlastnosti prostriedky podpory zdravej rodiny sú: dobrovoľné, heterosexuálne, monogamné a nerozlučné manželstvo a sociálna emancipácia.²⁰³

Manželstvo je neoddeliteľnou súčasťou úsilia o udržateľnosť rodinných väzieb. V čase osvietenstva sa napr. presadzoval názor, že rodina nie je nič viac než voľný zväzok, ktorý možno rozviazať kedykoľvek so súhlasom jej členov.²⁰⁴ V súčasnosti sa šíri názor, že manželstvo s trvalou jednotou nie je univerzálnym faktom, teda nemôže to byť prirodzená požiadavka.²⁰⁵ Na druhej strane reálny pohľad náuky o rodine zdôrazňuje, že je nutné chápať neodňateľnú hodnotu monogamnej formy manželstva ako dobrovoľný a nerozlučný zväzok medzi mužom a ženou. Takéto názory pochádzajú z potrieb ľudskej

²⁰¹ Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 225-226.

²⁰² Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ludzka wolność i jej granice*, s. 193-194. Porov. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994, s. 27.

²⁰³ Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 226.

²⁰⁴ Porov. RYBARSKI, R.: *Naród, jednostka i klasa*, Warszawa 1926, s. 143.

²⁰⁵ Porov. HÉRITIER-AUGÉ, F.: *Les sociétés humaines et la famille*, s. 254.

prirodzenosti. Taký základ manželstva berie do úvahy osobné dobro všetkých členov rodiny, a to najmä fyzicky najslabších, teda matky a detí. Toto chráni ženu, pretože ona skôr ako muž stráca svoje spoločenské postavenie, ktoré sa v rodine nielen nejako umelo zachováva, ale aj organicky posilňuje. To tiež chráni deti, pretože zdravý vývoj ich biologickej a psychologickej stránky sa uskutočňuje takmer výlučne v monogamnej rodine založenej na nerozlučnom manželstve. V ňom sa im dostáva potrebná rodičovská starostlivosť až do veku dospelosti a nachádzajú cez rodičov prvotné vzťahy v osobných vzťahoch (v podobe rodinných väzieb) ako svoj prirodzený začiatok.²⁰⁶

Vzhľadom k tomu, že manželstvo má verejný charakter²⁰⁷ a je tiež rodinou, postavenou na základoch dobrovoľného, heterosexuálneho, monogamného a nerozlučného manželstva, môže sa legitímne domáhať názvu právnická osoba v spoločenskom živote, v ktorom je predmetom sociálnych práv a povinností.²⁰⁸ Prirodzeným dôsledkom, ktorý vyplýva z emancipácie rodiny, je v prvom rade právo na individuálne vlastníctvo majetku, na rovnosť muža, ženy a detí z hľadiska ich osobného rozvoja a schopnosť vytvoriť národnú komunitu alebo sa zúčastňovať na jej živote.²⁰⁹

Majetok je vonkajšou formou zabezpečenia ľudskej slobody a nezávislosti. Emancipácia monogamnej rodiny zaručuje ľuďom právo materiálne dobrá zhromažďovať, rozmnožovať a používať ich. Bez vlastníctva majetku rodina nebude môcť realizovať svoj cieľ v časoch pokoja a v ťažkých časoch nebude môcť prekonávať ťažkosti sociálneho rozvratu.²¹⁰

Rovnosť zase zdôrazňuje a chráni individuálnu dôstojnosť, právnu subjektivitu a podstatnú zvrchovanosť jednotlivých účastníkov rodinného života. Emancipácia monogamnej rodiny nielenže potvrdzuje žene rovnaké práva, aké má jej manžel, pričom obaja majú neodňateľné právo vychovávať svoje deti, ale tiež umožňuje deťom získať zrelosť ešte za života svojich rodičov. Mladí ľudia tak môžu mať právo na sebaurčenie, čo znamená, že môžu mať vlastný majetok a založiť si vlastnú rodinu.²¹¹

²⁰⁶ Porov. TARASIEWICZ, P.: *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 32; Krąpiec, M. A., *Rodzina*, s. 799.

²⁰⁷ Małżeństwo różni się od konkubinatu m. in. tym, że nie jest sprawą prywatną, lecz posiada charakter aktu publicznego (porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 212).

²⁰⁸ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ludzka wolność i jej granice*, s. 194: Sprawa ta jest na tyle jasna, że w normalnych ustrojach społecznych, to rodzina jest szczególnym podmiotem prawa, jako jedna z podstaw społecznego ładu".

²⁰⁹ Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 208-211.

²¹⁰ Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 213-215. Co więcej moralne zdobywanie majątku jest wyrazem doskonalenia się człowieka (Porov. tamże, s. 222).

²¹¹ Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 209-210. Brak emancypacji rodziny skutkował brakiem równouprawnienia członków rodziny (Porov. THIRSK, J.: *The Family*, s. 118-119).

Tretím dôsledkom emancipácie monogamnej rodiny je schopnosť vytvoriť národné spoločenstvo.²¹² Vzhľadom na podmetový charakter rodinného spoločenstva sa ono už nedelí ďalej na jednotlivcov. Rodina, o ktorej sa hovorí, sťažuje štruktúru kolektívneho života, keďže sa stala jej plnohodnotným subjektom. Jej sociálnou úlohou je na jednej strane chrániť jednotlivca voči nadvláde spoločnosti a pripraviť ho na prijatie zodpovedných úloh vo verejnom živote, na druhej strane – tvorba spoločnosti tým, že jej dá charakter „rozšírenej“ rodiny.

Pronárodná povaha rodiny vyplýva z toho, že sama nemá dostatok príležitostí nezávisle uskutočniť svoj konečný cieľ. Človek preto, aby naplno uskutočnil svoje osobné možnosti, potrebuje k tomu čo najviac zodpovedajúce podmienky, ktoré rodina nie je schopná zaistiť. Takéto podmienky poskytujú širšie okruhy spoločenského života, medzi ktorými najvyššie miesto zaujíma národ. To znamená, že základnou úlohou národa voči rodine je chrániť osobný rozmer jej života. Preto sa výstižne národ definuje ako „rodina rodín“ a jeho schopnosti sa merajú „silou a zdravím rodiny.“

Rodina prvotným spôsobom podstatne usporiadať spoločný život, ktorý svoje naplnenie a korunovanie nakoniec nachádza v národe. To neznamena, že rodinný život stráca svoj charakter prenikaním národného života do jej vnútra, ale že národ predpokladá a zdokonaľuje rodinu z hľadiska osobného rozvoja svojich členov. Na druhej strane, správne chápaná rodina slúži národu ako spoločenstvu osôb nielen tým, že zakladá dôležité sociálne putá príbuzenstva, ale aj tým, že prispieva k zachovaniu jeho identity a k jeho rozvoju. Z toho vyplýva, že ako národ nemôže existovať bez rodinného základu, tak ani rodiny nemôžu na vyššom stupni spoločenského vývoja existovať bez vzťahu s národom osôb.²¹³

2.2 Národ jako miejsce aktualizacji kulturowych potencjalności osoby ludzkiej

Národ ako miesto aktualizácie kultúrnych možností ľudskej osoby

Národ vzniká a trvá vďaka tomu, že medzi jeho členmi jestvuje jednota, ktorá je vybudovaná na spoločnom dobre. Medzi národom a rodinou je úzky vzťah. Emancipovaná monogamná rodina, založená na dobrovoľnom a nerozlučnom manželstve medzi mužom

²¹² Porov. SKRZYDLEWSKI, P.: *Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka*, s. 210-211.

²¹³ TARASIEWICZ, P.: *Spór o naród*, s. 33-34.

a ženou, nie je uzavretá komunita, ale „pozýva“ celú spoločnosť spolupracovať na dosiahnutí svojho konečného cieľa - zabezpečiť integrálny rozvoj človeka ako osoby.²¹⁴ Takto je rodina základom národného života. Funkcie rodiny, zvlášť snaha o prospech všetkých jej členov bez výnimky a otvorenosť k spolupráci na tomto ciele s ďalšími subjektmi verejného života, to je vzorový prototyp sociálnej solidarity.

Vo svetle filozofického realizmu postoj vzájomnej solidarity rodinných príslušníkov je prirodzeným základom sociálnej solidarity, ktorý zároveň odhaľuje falošnosť tvrdenia o údajnej atomizácii alebo antagonizovaní účastníkov spoločenského života. Rodinné vzťahy sú najlepším dôkazom, že faktory, ktoré spájajú ľudí, prevládajú nad faktormi, ktoré spôsobujú rozdiely medzi nimi, alebo dokonca konkurenciu. Rodinná komunita je školou prirodzenej solidarity, ktorá sleduje spoločné dobro tak svojich členov ako aj iných osôb. Preto kultúra rodinného života, založená na medziľudských vzťahoch má také základné postavenie v spoločenskom živote človeka, že býva modelom jeho organizovania na vyšších úrovniach. Dôkazom toho je aj často používaná terminológia: rehoľná rodina, skautská rodina, farská rodina, rodina národov, atď.²¹⁵

Keď sa v rodine pestuje postoj solidarity vo vnútorných vzťahoch a udržiava sa v rámci vonkajších vzťahov, rodina ovplyvňuje život spoločnosti, povzbudzuje svojich súčasníkov k tomu, aby boli vzájomne solidárni. Preto fenomén širšej sociálnej solidarity, zvlášť v medziľudských vzťahoch, spája ľudí na uskutočňovaní spoločných cieľov pre všetkých. Postoj solidarity sa vyjadruje tým, že každý je stále pripravený spolupracovať, prijať tú časť práce, ktorá mu patrí, pretože je členom určitej komunity. Avšak angažovanosťou solidarity je nielen to, že splní, čo mu patrí na základe členstva, ale predovšetkým v tom, že sa stará o osobné dobro každého člena komunity. Jednotliví ľudia motivovaní osobnou zodpovednosťou za rozvoj iných, sú pripravení prijať úlohy nad rámec svojho podielu a svojimi skutkami naplniť to, čo by v komunite mali splniť iní.

Výsledkom šírenia a upevňovania vzoru rodinnej solidarity vo verejnom živote je vytvorenie národnej solidarity. Tento nový typ solidarity, rovnako ako jeho rodinný prototyp, je orientovaný na obranu a plnú realizáciu spoločného dobra každého človeka v perspektíve jeho večného života. Konkrétnym prejavom jeho existencie, a tiež potvrdením jeho nezanedbateľného významu v živote národnej pospolitosti je ochota obetovať časný život jednotlivcov na obranu najvyššieho dobra – osoby.²¹⁶

²¹⁴ Porov. BIESAGA, T.: *Źródła zagrożenia rodziny*, „Człowiek w Kulturze” (1995) nr 6-7, s. 203-204.

²¹⁵ Porov. TARASIEWICZ, P.: *Spór o naród*, s. 31.

²¹⁶ Porov. TARASIEWICZ, P.: *Spór o naród*, s. 210-211.

Základnými rysmi národnej solidarity má byť jej trvanlivosť. To vyplýva zo skutočnosti, že sa na nej môžu podieľať nielen terajšie, ale aj každá nasledujúca generácia členov národného spoločenstva. Konkrétna rodina – a s ňou aj celý národ, ku ktorému patrí a pre ktorý zostáva navždy modelom, je nejakým spôsobom spojením minulosti s budúcnosťou. Takto sa veľmi obohacuje skúsenosťami svojich predkov a svojho ľudu a tiež ovplyvňuje formy spolupráce so svojimi nástupcami. Okrem trvanlivosti národná solidarita sa tiež vyznačuje svojou exkluzivitou, čo znamená, že niekto nemôže byť súčasne členom dvoch národov. Exkluzívna solidarita odlišuje národ od takých komunit, ako sú spoločnosti, kluby a združenia, kde členstvo v jednej organizácii nevylučuje možnosť patriť do inej. To znamená, že národ sa podobá rodine, aj vzhľadom na monogamný a nerozlučný charakter, ktorý patrí k základu manželstva – aj na základe exkluzívnych vzťahov. Exkluzívne rodinné vzťahy a tým aj národné, vyplývajú z toho, že tieto vzťahy majú charakter zväzku, a nielen charakter kontaktov a spoločného bývania.

Ďalším dôležitým rysom národnej solidarity je, že je organická, čo znamená, že relevantným kritériom príslušnosti k národu sú osobné vzťahy, a nie napr. súkromné vyhlásenia. Prirodzenou paradigmou národnej organickosti – ako v prípade trvanlivosti a výlučnosti – je rodina. Avšak o organickosti rodiny rozhoduje nielen jej biologický faktor (pôvod), ale aj kultúrny (vzdelanie). V tejto súvislosti sa solidarita národa javí ako organická nie z dôvodov biologických, ale kultúrnych, čiže ako vzájomná pomoc príslušníkov národného života pri napĺňaní svojich osobných možností.²¹⁷

Nakoniec dôsledkom šírenia rodinnej solidarity v sociálnom meradle je trvalá, exkluzívna a národná organická solidarita, ktorá je rozhodujúcim kritériom pre identitu a život národa. Vymiznutie národnej solidarity je najzrejmejším prejavom krízy kultúry, tak národnej ako i rodinnej.

S veľkou historickou a filozofickou erudiťou Krapiec ukazuje genézu národa. Židovský národ je zobrazený ako prototyp národa. Zaoberá sa tiež otázkou národných štátov vzniknutých na území karolovského štátu. Mimochodom pri týchto analýzach poľský tomista zdôrazňuje, že práve dynastický egoizmus znemožnil vytvoriť skôr skutočné európske spoločenstvo. Jeden jazyk, elity intelektuálne vzdelávané na rovnakých univerzitách dávali dobrý základ pre spoločnú Európu.²¹⁸ Podľa autora o národe v užšom

²¹⁷ Takýto cieľ rodiny je základom jej univerzálneho uznania. Porov. KRAPIEC, M. A.: *Rodzina*, s. 798.

²¹⁸ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 64-68.

slova zmysle môžeme hovoriť od Veľkej francúzskej revolúcie a od Napoleona.²¹⁹ Krąpiec uvádza šesť faktorov národa. Prvý z nich - je „spoločenstvo krvi“. Ak sa príliš zdôrazňuje, vedie k nacionalizmu či rasizmu. Druhý - územie bydliska, kraja, krajiny, regiónu, dedičstvo. Po tretie, veľmi dôležitým faktorom v národe sú spoločné dejiny národa. V tomto kontexte autor upozorňuje na skutočnosť, že moderná ekonomika a emigrácia za prácou môžu výrazne oslabiť toto organické spoločstvo. Nie je dobré, keď sa miesto práce stáva náhradou za vlasť. A konečne, štvrtý faktor, možno najdôležitejší, je spoločná národná kultúra, vyjadrená určitým jazykom, „*ktorý zahrňa náboženstvo, vedu, umenie spolu s technikou a morálku s charakteristickými národnými zvykmi.*“²²⁰ Toto kultúrne puto podľa presvedčenia poľského tomistu, je väzbou ducha, ktorá presahuje rámec jedného jazyka, ako je to v prípade Švajčiarov. Piaty a šiesty faktor sú zdôraznením niektorých skôr preberaných otázok. Piaty faktor zahŕňa úlohu étosu, štýlu ľudského konania, morálne akty pri vytváraní národného povedomia, ako aj umeleckej tvorby a vedeckých úspechov. Posledný, šiesty národný faktor spočíva v tom, že „národné cítenie je určitý politický fakt, ktorý umožňuje odlíšiť jeden národ od iných národov“. Krąpiec citlivým spôsobom rieši problematiku národných štátov. Usporiadanie štátu nehľadájú všetky národy rovnako intenzívne.²²¹

2.3 Państwo jako dostarczyciel środków dla aktualizacji potencjalności osoby ludzkiej

Štát ako dodávateľ prostriedkov na aktualizáciu možností ľudskej osoby

Na základe Aristotelovej filozofie Krąpiec definuje tretiu veľkú prirodzenú komunitu, a síce štát ako „prirodzené, nutné, usporiadané (racionálne) združenie rodín a obcí, aby sa dosiahlo ľudské dobro, čo je „konanie cnosti“. Z tohto dôvodu sú organizácie štátu a jeho fungovanie nevyhnutné pre rozvoj morálneho človeka a „politika“ - ako teória štátu – patrí do oblasti etiky v základnom zmysle. “²²² Personalistická povaha Krąpcovej sociálnej a politickej filozofie určuje hlboký morálny rozmer štátu a politiky. Vedúcou úlohou štátu je spoločné dobro obyvateľov chápané osobne. Ciele racionálne

²¹⁹ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 69.

²²⁰ KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 69.

²²¹ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 69-76.

²²² KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 80-81.

a vôľové, predovšetkým morálne ciele, sú ciele ľudských osôb. Krapiec tiež opisuje štát jazykom tradičnej teórie štátu a hovorí o zákone, moci, území, ľuďe, ktorí ten štát tvoria.²²³ V tejto súvislosti sa javí ako prvotná suverenita ľudskej osoby. Podstatnou úlohou štátu je to, čo sa uvádza v klasickej definícii. V nej sa potvrdzuje, že politika je rozvážne uskutočňovanie spoločného dobra. Konkrétne pokyny v tomto ohľade dáva podľa presvedčenia autora Všeobecná deklarácia ľudských práv, ktorá zdôrazňuje, že sú dôležité črty suverenity osoby, bez toho, aby zničila suverenitu štátu.²²⁴ Cesta suverenity vedie od suverenity osoby k štátnej suverenite. Porozumenie oboch suverenít sa viaže k porozumeniu človeka.²²⁵ Všeobecne možno povedať, že autor kladie dôraz na primát zvrchovanosti osoby: „*filozofické základy primátu suverénnosti ľudskej osoby v samej koncepcii človeka a do určitého stupňa v teórii personalizmu. Všeobecne primát suverénnosti osoby súvisí so samotným cieľom existencie štátu a zmyslom bytia spoločnosti, a to je „spoločné dobro“.* Naproti tomu sa zdá byť bez pochyb suverenita štátu v oblasti potrebných prostriedkov na dosiahnutie spoločného dobra.“²²⁶ Nakoniec, pokiaľ ide o Krapcovu filozofiu štátu, je potrebné zdôrazniť, že samotná ľudská spoločnosť je prirodzeným produktom, nutným vo svojich antropologických základoch. Pritom povaha vzťahov, ktoré vytvárajú spoločnosť je pomerne nutná, často historicky podmienená.

Krapiec tiež využíva tradičné učenie o pôvode moci od Boha, aby prehľbil personalistickú perspektívu svojej doktríny. „*Pôvod všetkej autority od Boha - píše poľský tomista - možno vysvetliť na podklade rovnosti všetkých ľudí, ktorí dostali od Boha svoj život - existenciu. Sú si všetci rovní v tom, že nosia v sebe rovnaký obraz a podobu Boha. V tejto veci niet žiadneho rozdelenia na vyšších a nižších*“.²²⁷ Moc a predovšetkým sám človek sú proste niečím prirodzeným a - rovnako ako všetko prirodzené - majú základný zdroj v Bohu. Vláda je však len výrazom sily. A vláda, keď požaduje lojalitu od občanov, musí byť správnou, nevystupujúcou proti prirodzenému zákonu, ktorý prikazuje robiť dobro.²²⁸

M. A. Krapiec hovorí o dvoch spôsoboch odôvodnenia zväzku človeka a spoločenstva: negatívnym a pozitívnym. Prvý je negatívny spôsob, ktorý odráža napätie a dokonca nepriateľstvo medzi človekom a spoločnosťou. Hlbokým dôvodom takéhoto

²²³ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 83.

²²⁴ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 84-85.

²²⁵ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, Dzieła, t. XVI, Lublin 2001, s. 46.

²²⁶ KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 41.

²²⁷ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 97.

²²⁸ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 97-98.

riešenia je filozofický apriorizmus v karteziánskom duchu. Zdôrazňuje jednotlivca a jeho slobodu voči spoločnosti, Príkladom takéhoto riešenia vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou sú teórie Hobbesa a Marxa. Takýto matematický apriorizmus aplikovaný na spoločenský život spôsobuje napätý vzťah medzi človekom a komunitou. Podstatou tejto chyby je, ako tvrdí Krąpiec podľa Gilsona, že jedna vedecká metóda si nárokuje platnosť pre celú skutočnosť.²²⁹

Dnes, keď vidíme stále vplyvnejšie funkcie v globálnom hospodárskom priestore, treba si pripomenúť Maritaina, ktorý ako prorok kritizuje Descartov mechanický pohľad na politiku a ekonomiku. Krąpiec kritikou Hobbesa a Marxa, tak ako Maritain, odmieta dva extrémne podoby vzťahu medzi ľuďmi a komunitou a to individualizmus a kolektivismus. Stanisław Kowalczyk považuje Maritaina za popredného predstaviteľa sociálneho personalizmu, ktorý je inšpirovaný aristotelovsko-tomisticky.²³⁰ Na tomto mieste je potrebné pripomenúť, niekedy kritizované, Maritainovo rozlíšenie medzi jednotlivcom a osobou, ktoré sa okrem iného používa na osvetlenie vzťahu človeka voči komunite. V jestvovaní človeka Maritain rozlišuje dve úrovne: hmotné telo a duchovného človeka. Hmotným telom je človek jednotkou, exemplárom rodu. Človek ponímaný v svojej individualite podlieha spoločenstvu. Naproti tomu ako osoba, inteligentný a slobodný podmet je transcendentný vo vzťahu ku spoločenstvu.²³¹ Francúzsky mysliteľ píše: „*Preto, ako jednotlivci sme len fragmenty hmoty, súčasť vesmíru, bodom tejto veľkej siete síl a vplyvov fyzického priestoru, rastlinných a živočíšnych, etnických, atavistických, dedičných, ekonomických a historických zákonov, ktoré nás riadia. Ako jednotlivci podliehame hviezdam, ako osoby - máme ich kontrolovať. Čo je to moderný individualizmus? Omyl, nedorozumenia, velebenie individuality cestujúcej osoby a ponížením skutočnej osobnosti*“. ²³² Krąpiec tým, že prijal dvojitú transcenciu ľudského bytia osoby vzhľadom na prírodu a komunitu, jeho myšlienka sa zhoduje s filozofickými predstavami francúzskeho personalistu. Krąpiec sa takto hlási k francúzskemu personalizmu: „*Personalistické teórie, najmä Maritaina a Mouniera, ktoré rozlišujú medzi jednotlivcom a osobou, poukázali na to, že individualita človeka, ktorá je funkciou matérie, ho neodlučuje od sociálnej skupiny, ale podriaďuje skupine*

²²⁹ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 51-55.

²³⁰ KOWALCZYK, S.: *Zarys filozofii polityki*, s. 87-88.

²³¹ KOWALCZYK, S.: *Zarys filozofii polityki*, s. 88-89.

²³² MARITAIN, J.: *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, prekl. K. Michalski, Warszawa – Ząbki 2005, s. 52.

*podľa vzoru podriadenosti biologickej bunky celému organizmu. Naproti tomu človek ako osoba prevyšuje komunitu, ktorá mu má byť podriadená.*²³³

Naproti tomu pozitívny postoj ukazuje sociálne väzby, ktoré možno nájsť v klasickej filozofii pestovanej Krapcom. Zvlášť cennou v tomto ohľade je Aristotelova formulácia, na ktorú sa odvoláva Krapiec. Sociálne bytie (v tomto prípade štát) je v tomto prístupe považované za prirodzené, priateľské a neohrozujúce človeka. Autor píše: „*Do samotnej štruktúry bytia človeka je vpísaný vzťah k tým druhým osobám, ktoré tvoria rôzne druhy spoločenstiev, ktoré sú - zo svojej prirodzenosti - nutné pre osobný rozvoj človeka*“.²³⁴ Tieto prirodzené spoločenstvá sú rodina, národ a štát. Predtým, než ich bližšie charakterizujeme, je potrebné pripomenúť, ako sa Krapiec snaží ozrejmiť bližšie potrebu vzťahu človeka ku spoločnosti. Na tomto mieste sa objavuje u nášho autora kategória „osoba, ktorá je otvorená“. O otvorenosti človeka hovoria veľmi mnoho rozmanité prúdy humanistickej psychológie alebo aj filozofie. Nepochybne prostredníctvom svojich analýz o otvorenosti človeka Krapiec sa chce podľa praxe klasickej filozofie nejakým spôsobom dotknúť dôležitých otázok súčasnej filozofie, ktorú spoluvytvára. Podľa lublinského filozofa je hmotný svet potrebný nielen na „prebudenie“ ľudského ducha, ale je tiež stále potrebný na jeho rozvoj. Človek ako človek koná v poriadku kognitívnom a žiadostivom (volitívnom). Tieto ľudské schopnosti sú základom otvorenosti osoby človeka vzhľadom na schopnosť komunikácie v poriadku bytia. Človek komunikuje s okolitým svetom nie ako zviera v svojom uzavretom prostredí. Poznáva svet a chápe jeho význam. Ale svet, v ktorom človek žije, nie je pre človeka primeraným partnerom pre dialóg. „Skutočný dialóg je možný len medzi osobami a koná sa na trojakej úrovni: na úrovni poznania, lásky a slobody. Človek je schopný používaním svojich kognitívnych a vôľových nástrojov pristupovať k celej realite, k druhým ľuďom a túto realitu „čítať“ a pomocou použitia systému znakov ju vyjadriť a komunikovať druhej osobe“.²³⁵

Vo svojej dôležitej knihe Franz von Kutschera hovorí o otvorenosti človeka a tvrdí, že ona poukazuje na špecifickosť ľudského podmetu, ktorý je nielen prispôsobený biologickému alebo sociálnemu životnému prostrediu, ale ho aj prevyšuje. Klasická filozofia hovorí jednoducho o transcencii človeka. Podľa nemeckého mysliteľa povedomie, otvorenosť voči svetu a rozum výrazne charakterizujú fenomén ľudského života. Podľa jeho názoru tieto špecificky ľudské vlastnosti sa nedajú získať z našej

²³³ KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek...*, s. 320.

²³⁴ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 57.

²³⁵ KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek...*, s. 320-323.

fyzickej prirodzenosti alebo vysvetliť na jej základe. Kutschera si je vedomý, že takéto vyhlásenie je v hlbokjej opozícii k materialistickému a naturalistickému pohľadu na svet, prevládajúcemu dnes v prírodných vedách a vo filozofii. Nemecký filozof vtipne píše: „Napríklad „poznanie“ je interpretované ako adaptácia - takže môžeme povedať, že konské kopyto, ktoré je prispôsobené stepi, „pozná“ ju.“²³⁶ Aj keď vyššie uvedená poznámka platí pre adaptácie na biologické prostredie, ale z naturalisticko-materialistického hľadiska ľudská kultúra je niekedy považovaná za analogickú k životnému prostrediu zvierat. V každodennom živote bez problémov vyslovujeme sudy o zvieracej „psychike“. A keď počúvame komentár hlásateľa v prírodopisnom filme o živote zvierat, máme niekedy pocit, ako by sme boli medzi ľuďmi, a to s vynikajúcou inteligenciou a bohatým citovým životom. Toto je blud primitívnej antropomorfizácie. Rozdiel medzi nami a kopytom koňa by z naturalistického pohľadu bol iba taký, že naše prispôsobenie by bolo založené na potrebe vedomia.

Teraz sa treba vrátiť ku krátkemu opisu týchto prírodných spoločenstiev, v ktorých človek žije. V trochu odlišnom kontexte Krąpiec vyjadril presvedčenie, že najzákladnejšou formou ľudskej sociálnej existencie je rodina a štát. Medzi týmito dvoma komunitami existuje možnosť celej galaxie organizovaných sociálnych skupín. Autor píše: „Rodiny, klany, kmene a národy, spolky, odbory, sociálne triedy sú výtvory umiestnené v poli vytvorenom pólmi : rodina - štát“. ²³⁷ Umiestnenie národa vedľa odborov je charakteristické pre veľmi expresívny spôsob Krąpcovho uvažovania a predstavuje určitý zmätok v predstavení, čo je skutočne prirodzeným spoločenským kontextom pre človeka. Domnievame sa, že prirodzené prostredia sú: rodina, národ a štát, a dôraz položený na rodinu a štát má ukázať, že autorovým úmyslom bolo poukázať na zvláštny význam týchto spoločenstiev.

Pri uvažovaní o rodine Krąpiec zdôrazňuje význam monogamie a nerozlučiteľnosti manželstva. Vzhľadom k výchove detí, a to nielen pri tejto forme rodinného života, je to považované za prirodzené, na rozdiel od nejakých etnografických výskumov, ktoré chcú ukázať ďalšie modely v evolúcii rodiny. „Z tohto dôvodu zánik širšej viacgeneračnej rodiny vyvoláva sociálne postihnutie.“²³⁸ Úlohu rodiny nemožno doceniť pri formovaní sociálnej solidarity.

²³⁶ KUTSCHERA, F.: *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 29-30.

²³⁷ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek...*, s. 329.

²³⁸ KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 60-63.

2.4 Funkcja pomocnicza społeczności w odniesieniu do osoby ludzkiej

Pomocná funkcia spoločnosti vo vzťahu k ľudskej osobe

Život človeka môžeme charakterizovať zvyčajne v dvoch spôsoboch: buď sa zameriame na jeho individuálny rozmer alebo si ho všímame v rozmere spoločenskom. V spoločnosti je pre človeka charakteristické neustále vstupovanie do vzťahov, realizovanie a vývoj vzťahov, ktoré sú dôležité z mnohých hľadísk. Je to hľadisko ekonomické, kultúrne, psychické, náboženské, politické, historické, etnické atď. Vzťahy majú podobu priateľstva, spolupráce, zmluvy, občianstva, členstva v rôznych spolkoch. Vo všetkých týchto vzťahoch a zo všetkých týchto hľadísk človek jednotlivec musí zapájať rôzne svoje schopnosti, aby vedel reagovať alebo konať. To nazývame aktualizáciou človeka v spoločnosti (aktualizáciou sociálnych možností, resp. schopností). Na tento rozmer človeka poukázal už Aristoteles, ktorý hovoril, že človek sa spontánne združuje do spoločnosti, a teda je od prirodzenosti spoločenský. Tomáš Akvinský hovorí, že každá spoločnosť vznikla na základe cieľa, ktorý chce dosiahnuť. Koľko je cieľov, toľko je skupín. Nazdávame sa však, že keď skúmame v určitom zmysle posledný cieľ všetkých skupín alebo celej spoločnosti vo všeobecnosti, tak je to rozvoj ľudskej osoby.

K tomuto rozvoju ľudskej osoby sa však nedostaneme bez medzistupňov, teda bez čiastkových cieľov. Preto môžeme vidieť veľkú pestrosť čiastkových skupín spoločnosti. V celkovej klasifikácii týchto skupín môžeme uvažovať o dvoch hlavných oblastiach - kultúra a spoločný život ľudí.

V kultúre ide o rozvoj človeka - avšak akým spôsobom? Kultúra je rozmer spoločenského života, ktorý sa snaží o „kultiváciu“ všetkých ľudí. Ponajprv je potrebné povedať, že človek jednotlivec sa v kultúre nemá „rozpustiť“ (analogicky to platí aj pre spoločnosť). Znamená to, že každý jednotlivec má svoju váhu, svoje miesto, svoju osobnú zvrchovanosť, a teda imunitu voči neetickým zásahom. Vyjadrujeme to poukázaním na to, že každý človek je subjekt, osoba alebo filozoficky - každý človek je substancia. Ako to

poznávame? Je to obsah vnútorného svedectva každého človeka - každý človek si je vedomý sám seba, samozrejme o sebe hovorí „ja“ a následne na to potvrdzuje svoju osobitosť, autonómiu a zvrchovanosť. Vo filozofickom jazyku to nazývame, že človek má substanciálne bytie, teda jestvuje v sebe a pre seba. Človek dosvedčuje seba samého tým, že vie o vlastnom „ja“, ktoré mu je dané zvnútra a bezprostredne. Niet iného východiskového bodu pre systematické, kauzálne filozofické vysvetlenie jestvovania a konania ľudskej osoby, než potvrdenie konkrétneho jestvovania svojho „ja“. Svojím „ja“ všetci ľudia potvrdzujú, že jástvo, ktoré je akoby bez obsahu, existuje a tvorí podmet mojich činov, ukazuje na podstatnú identitu človeka.²³⁹ M. A. Krapiec analyzoval priamu skúsenosť ľudského podmetu a ukazuje na „ja“ ako podmet existujúci nezávisle: jestvuje „v sebe“ (ako duša, ktorá oživuje a organizuje matériu, aby bola ľudským telom) a zároveň jestvuje „pre seba“.²⁴⁰ Toto bytie človeka však nie je statické ani uzavreté. Práve v kultúre (aj v spoločnosti) sa človek mení tým, že prichádza do kontaktu s inými ľuďmi. Podľa charakteru skutkov, ktoré koná pre toho druhého, alebo spoločne s tým druhým, podľa toho môžeme poznať jeho osobný rozvoj. Máme na mysli nielen vývin napr. biologický alebo psychologický, ale aj čo sa týka záležitosti duše, teda osoby a tu môžeme rátať poznanie, vzdelanie, mravný charakter činnosti, umelecké talenty, zbožnosť a vieru. Dá sa teda povedať, že kultúra je spojená s dušou človeka, ktorá je podmetom slobodného a rozumného konania. „Kultivácia“ človeka sa zameriava na „kultiváciu“ duše. Čo však nemôžeme vynechať, je pripomenutie, že vývin nemusí byť vždy len pozitívny, napr. k cnostiam. Kultúra v praxi má aj svoje tienisté stránky a z medziľudskej interakcie niekedy plynú aj podnety, ktoré človeku ubližujú, kazia ho, spôsobujú mu úpadok, ako napr. neresti. Dá sa povedať, že veľkou úlohou kultúry (okrem iných úloh) je rozlišovanie a diagnóza toho, čo v kultúre spôsobuje úpadok. Základnou úlohou kultúry je však človeku napomáhať k rastu. Sprvu v jednoduchej forme ochrany pred prírodou, dnes však čoraz viac v uváženej forme pomoci jeho duševnému alebo aj duchovnému životu. Preto chápeme kultúru ako „kolísku“, teda prostredie, ktoré je vhodne prispôbené človeku.²⁴¹ Má za úlohu človeka v rozvoji podporovať, pomáhať, navrhovať dobrú cestu, sprostredkovať podnety, poukazovať na posledný cieľ, nasmerovať. Veľmi výstižné bolo

²³⁹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek...*, s. 119n.

²⁴⁰ Porov. FOTTA, P.: Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury. In: *Zeszyty Naukowe KUL* 57 (2015), nr 1 (229), s. 92.

²⁴¹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *U podstaw rozumienia kultury*. Dzieła XV. RW KUL : Lublin 1991, s. 5.

chápanie kultúry v antických časoch, keď ju predstavovali ako „παιδεία“, teda výchova k plnosti ľudskosti.

Ako by sme mohli jednotlivé prvky kultúry systematizovať? Peter Fotta hovorí: „*Racionálne oblasti ľudskej činnosti sú predmetovo rozdelené na konanie teoretické, praktické a tvorivé, celkovo sa týkajú pravdy, dobra a krásy.*“²⁴² V týchto troch líniách sa nesie vnútorná štruktúra kultúry. Prvej oblasti ide o transcendentálium pravdy, keď v kultúre sa stále obohacuje poklad poznania. Deje sa to vo vzdelaní, v školách, výskumných ústavoch, ale aj v diskusiách, v odovzdávaní životnej múdrosti mladým generáciám, v hľadaní východísk z problémov. Druhá línia sa týka dobra a v nej ide o výchovu k mravnosti. Svojej úlohy sa tu majú zhostiť rodičia, vychovávatelia, osвета. Z negatívnej stránky sa o mravnosť starajú represívne zložky štátu. Výraznou líniou kultúry je tvorivá činnosť, najmä umenie. V nej pomocou rôznych talentov sa umelci snažia povedať niečo krásne a vznešené. Okrem týchto troch línií zvykneme v kultúre hovoriť ešte o štvrtej - o náboženstve. Je prehlbením všetkých predchádzajúcich hľadaním absolútneho rozmeru pravdy, dobra a krásy. Tým presahuje do večnosti. Náboženská stránka kultúry sa snaží preniknúť k Absolútnemu a tak nájsť Základ a Zmysel.²⁴³ Kultúra bez náboženského rozmeru je ochudobnená a nenachádza svoje naplnenie.

Pri tomto pojme nemyslíme na jedno náboženstvo, ale na všeobecný jav praktizovania nejakého náboženstva vôbec. Ide o to, že ľudia všetkých dôb a na každom mieste majú sklon uctievať nejaké božstvo a konať skutky zbožnosti. Ak sa nájdú ľudia, ktorí o sebe vyhlasujú, že neveria, ide o stav, ktorý nie je ideálny, resp. je len zdanlivý. Takisto však to, že je mnoho náboženstiev, nie je ideálne, pretože zjavne je to stav, ktorý spôsobila ľudská slabosť a nedokonalosť. Preto sa nazdávame, že určitý vzťah k náboženskej bytosti je vlastný všetkým ľuďom. Ako možno vysvetliť túto črtu? Prečo majú všetci ľudia náklonnosť modliť sa? Toto nasmerovanie pochádza z prirodzenosti ľudí – osôb, že sú síce duchovnými, ale nedokonalými bytosťami. Ľudia nie sú si sebestační ani v materiálnom, ani v duchovnom rozmere. Snahu o sebestačnosť a zdokonaľovanie sa môžeme nazvať rozvoj alebo rast. V prípade osoby ide o osobný rozvoj alebo osobný rast. Ľudia túžia po osobnom raste. Nájdú ho vtedy, ak sa usilujú o poznanie (obyčajne vo vzdelaní), zdokonaľujú sa v mravnosti (v dobrých skutkoch), rozvíjajú tvorivé schopnosti (v umení) a prehlbujú náboženský život. Rast je úzko zviazaný s človekom. Tieto oblasti

²⁴² FOTTA, P.: Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury. In: *Zeszyty Naukowe KUL* 57 (2015), nr 1 (229), s. 92.

²⁴³ Porov. ANZENBACHER, A. *Úvod do filozofie*, s. 26.

sú zvyčajne spojené a zladené, preniká ich náboženstvo, keď ľudia v komunikácii s Najvyšším Bytím (Najvyšším Dobrom) odкрývajú usmernenia pre svoj ultimatívny rast a rozvoj. Náboženstvo má teda svoj dôvod v ľudskej nedokonalosti a v tom, že hľadájúc Najvyššie Bytie prekonávame ľudskú nedokonalosť.²⁴⁴

Náboženstvo podľa Krapca je pre spoločnosť dôležité. Nielen náboženstvo všeobecne, ale aj pravé náboženstvo. Keďže súčasná úroveň nášho poznania nie je dostatočná na to, aby sme rozhodovali, ktoré náboženstvo je pravé, je potrebná náboženská sloboda. Túto slobodu však netreba chápať ako neobmedzenú. Tie náboženstvá, ktoré sú proti ľudskosti a sú v rozpore s dobrými mravmi, si slobodu nezasluhujú. Na druhej strane pôsobí náboženstvo v spoločnosti motivujúco, oživujúco, podnetne. Má ozdravujúci charakter a často koriguje excesy politickej moci. Má aj zjednocujúce účinky, lebo vie integrovať rôzne stránky ľudskej osoby a aj rôzne spoločenské skupiny.²⁴⁵

Schopnosť veriť mal už aj primitívny človek. To, že je človek nábožný zo svojej prirodzenosti, sa prejavuje náboženskými obradmi v rôznych formách a náboženských kultoch. Náboženstvom človek odкрýva pravdu o sebe samom a zároveň odкрýva potrebu ísť za hranice svojej existencie. Kladie si otázky o tom, odkiaľ je a kam smeruje, a dáva na ne odpovede. Kladie otázky o pôvode sveta i seba samého a odpovede majú charakter výrazne presahujúci svet prírody a siahajú k vzťahu s Transcendentálnou Osobou („Ty“). Náboženstvo pomáha nájsť zmysel ľudského života aj zmysel celých ľudských spoločností. Schopnosť veriť tvorí náboženský rozmer ľudského života. Konaním náboženských skutkov človek transcenduje, vystupuje ponad pozemský svet.

Aby kultúra naozaj pomáhala ľuďom, tvrdíme, že „mierou kultúry je človek“. Toto normatívne tvrdenie je potrebné vysvetliť. Je veľmi jasné, že mierou kultúry nie sú prania človeka, jeho zábery, túžby, či nebodaj rozmory. Tiež mierou kultúry nie sú tendencie ľudí, ktoré by sa mohli zistiť na spôsob referenda. Ide skôr o niečo ľudského, avšak nezávislé od jeho rozhodnutia. Ide o niečo, čo súvisí s ľuďmi, ale ľudia o tom nerozhodujú. Je to dané a priori - a nie rozhodnutím človeka. Mierou kultúry je dobro človeka. Kultúra jestvuje na to, aby bola pre človeka v dobrom, preto má byť zodpovedajúca tomu, čo je dobré pre človeka, čo je potrebné a užitočné. Aby sme vedeli, čomu priznať v kultúre dôležitosť a význam, musíme poznať prirodzenosť človeka. Evidentne, že v kultúre sú sféry ekonomické, zdravotné, bezpečnostné a voľného času, ale prvoradými sú tie oblasti,

²⁴⁴ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 391.

²⁴⁵ Porov. ZDYBICKA, Z. J. *Człowiek i religia*, Zarys filozofii religii, TN KUL, Lublin 1993, s. 182n.

ktoré sú spojené so životom osoby človeka. Sú to oblasti pravdy a dobra, keď sa človek rozvíja (poznáva pravdu) a mravne zdokonaľuje (koná viac dobra). Tak sa pravda a dobro stanú mierou kultúry, a takisto mierou dobrého štátu. Pravda a dobro majú byť všade prítomné, v kultúre, v spoločnosti, v rodine, v národe a v štáte. Takýmto spôsobom vznikne priaznivé prostredie pre všetkých ľudí a predovšetkým pre plnosť rozvoja života osoby človeka.

Zároveň usudzujeme, že kultúra nemá podľahnúť inštrumentalizácii. Znamená to, že sa nemá stať nástrojom, teda prostriedkom. Znamenalo by to, že kultúra by sa podriadila nejakému inému cieľu, napr. ekonomickému (zisk), politickému (viac hlasov vo voľbách) alebo národnému (podmanenie si iných skupín). Odmietame to, lebo by to znamenalo podriaďiť vyššie dobro (kultúru) nižšiemu dobru (napr. zisku). Kultúru chápeme ako jedno z najvyšších dobier, pretože v hlbokom zmysle sa snaží dôjsť k absolútnemu cieľu. „Kultúra, evidentne, sa oceňuje ako hodnota. A to v stupnici hodnôt ako hodnota vysoká, ba aj najvyššia.“²⁴⁶ Ostatné ciele, dobrá sú iste nižšie, preto akékoľvek chápanie kultúry ako nástroja je neprijateľné.

Čo je teda podstatou kultúry? Kultúra je celospoločenská snaha o to, aby sa človek zušľachtľoval: „*Prostredníctvom rôznych činností rozumu, vôle a aktov rozhodovania osoba dosahuje vrchol vývoja, ziskava čnosti tak intelektuálne ako aj morálne, a tiež čnosti spojené s umeleckým a tvorivým životom.*“²⁴⁷

Kultúra svojím zameraním na rozvoj osoby je významnou súčasťou uskutočňovania spoločného dobra. Spoločnosť je rámcom, v ktorom sa kultúra odohráva. Aj spoločnosť aj kultúra majú pomocnú funkciu vo vzťahu k ľudskej osobe. Na prvom mieste je človek a jeho rozmer života osoby. Všetky typy spoločností – rodina, národ, štát majú slúžiť človeku a nie človek im.

Streszczenie drugiego rozdziału

Zhrnutie druhej kapitoly

Rodina je prirodzeným miestom, kde človek nachádza vhodné podmienky pre svoj život – tak telesný, ako aj duchovný. Rodina v záujme dosiahnutia najvyššej ľudskej podoby dobra - dobra osoby, má formu sociálne emancipovanej komunity, stojí na základe

²⁴⁶ HANUS, L.: *Človek a kultúra*. Bratislava : Lúč 1997, s. 27.

²⁴⁷ FOTTA, P.: Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury. In: *Zeszyty Naukowe KUL* 57 (2015), nr 1 (229), s. 96.

dobrovoľnosti, ako monogamné, heterosexuálne a nerozlučné manželstvo. V rámci vzťahu rodiny a národa si zaslúži osobitnú pozornosť jej emancipácia, čo dokazuje nielen to, že v rodinnej komunite každý jej člen má štatút osobného bytia a právo na vlastníctvo majetku, ale tiež to, že rodina sama o sebe je právne subjektom spoločenského života.

Národ vzniká ako prirodzené rozšírenie rodiny, lebo sama rodina nie je úplne sebestačná. Národ je ako veľká rodina, kde sa uplatňuje solidarita. Solidarita medzi členmi národa sa zakladá na solidarite vnútri rodiny. To znamená, že tak v rodine, ako aj v štáte sú jednotliví členovia ochotní urobiť svoj diel práce vzhľadom na spoločné dobro, ba aj nadprácu. Ďalšie znaky rodiny sú: trvanlivosť, obetavosť členov, exkluzivita, organickosť.

Štát je organizácia, ktorá, podobne ako národ, má zabezpečiť uskutočnenie spoločného dobra. Štát pochádza zo sociálnej stránky ľudskej prirodzenosti, ako o tom píše Aristoteles. Zároveň je štát plne podriadený morálnym zákonom. Moc alebo suverénnosť štátu neprevyšuje suverénnosť osoby, ale z nej vyplýva. Na druhej strane štát si podržuje nadvládu vo veciach materiálnych, v ktorých má autoritu ako organizátor.

Tým, že človek ako osoba prevyšuje (transcenduje) spoločnosť, štát má služobnú funkciu. Je plne podriadený spoločnému dobru, ktoré chápeme ako pomoc pri rozvoji každej osoby a vytváranie priaznivého prostredia pre tento rozvoj. To sa uskutočňuje nielen v hospodárstve, ale aj v kultúre, ktorej mierou je dobro človeka.

3 Dobro wspólne jako zasada życia społecznego

Spoločné dobro ako princíp spoločenského života

Wprowadzenie

Úvod

Okolnosti a podnety, ktoré pochádzajú zo spoločnosti, potrebujeme posúdiť a selektovať. Na to potrebujeme kritérium, podľa ktorého budeme posudzovať a vyberať. To kritérium je spoločné dobro, ku ktorému pristupujeme tak, že sa snažíme hľadať jeho koncepciu, uvažovať nad jeho povahou. Spoločné dobro predovšetkým má povahu cieľa. Z toho vyplýva jeho analogický charakter, teda povaha cieľa, ku ktorému spejeme všetci a v rôznych podmienkach. Keďže je to ľudské dobro, teda dobro pre ľudí, je potrebné uvažovať antropologicky. Koncepcia spoločného dobra je daná koncepciou človeka: odkiaľ pochádza, kam ide, aký je zmysel jeho života. Zároveň odlišujeme nedostatočné a deformované koncepcie od tej správnej. Tak antropologický a etický rozmer nám pomáhajú určiť povahu spoločného dobra.

3.1 Dobro wspólne czy wspólnota dóbr (różne koncepcje dobra wspólnego)

Spoločné dobro alebo spoločenstvo dobier (rôzne koncepcie spoločného dobra)

Intelektuálna tradícia „spoločného dobra“ vyplýva z klasickej filozofie - od Platóna a Aristotela k Tomášovi Akvinskému, na ktorom je založená sociálna náuka Katolíckej cirkvi o spoločnom dobre. V tejto kapitole sa podrobnejšie venuje chápanie spoločného dobra. Opisujeme nesprávne koncepcie a správnu koncepciu zakladáme na chápaní ľudskej osoby. Jednotlivé črty spoločného dobra odvodzujeme od atribútov ľudskej osoby. Všimame si, že nesprávne koncepcie spoločného dobra antagonistujú, teda a vytvárajú protiklady. Personálna koncepcia spoločného dobra zjednocuje, pretože zdôrazňuje duchovné dobro, ktoré sa delením neumenšuje.

Koncepcja dobra wspólnego w filozofii klasycznej

Koncept spoločného dobra v klasickej filozofii

Tomáš Akvinský je mysliteľ, ktorý vyznačil základnú paradigmu spoločného dobra v chápaní európskej kultúry: Ak to jednoducho vezmeme zo sociálnej náuky Katolíckej cirkvi, ktorá hovorí: „*spoločné dobro – to jest súhrn tých podmienok spoločenského života, ktoré tak spoločenstvám, ako aj jednotlivým členom umožňujú plnšie a ľahšie dosiahnuť vlastnú dokonalosť.*“ (GS 26) To sa deje predovšetkým dodržiavaním prirodzených práv a povinností ľudskej osoby. Hlavným filozofickým referenčným bodom sociálneho učenia Cirkvi o spoločnom dobre je klasická tradícia.²⁴⁸

Tomáš Akvinský vidí zásadný dôvod individuality v tom, čo je v bytí najdokonalejšie - v akte jestvovania. Osobný rozmer je považovaný za základnú dokonalosť človeka. Zdokonaľujúca funkcia slobody sa nevyčerpáva v snahe dosiahnuť poznané dobro, ale zdôrazňuje to, čo je dobré objektívne – najmä v rozmere života osoby. Určenie toho, čo je dobré pre osobu, a následne stanovenie spoločného dobra zjavne nie je len problém poznávacieho charakteru.²⁴⁹

Z hľadiska ďalšieho rozvoja tradície ideí je dôležité prepojiť spoločné dobro so sebestačnou spoločnosťou, ktorá určuje perspektívu „zosúladenia“ činností. V bezpodmienečnom zmysle je spoločné dobro určené vo vzťahu k plne sebestačnému spoločenstvu. V odvodenom zmysle je spoločné dobro určené vzhľadom na spoločenstvá na nižšej úrovni natoľko, nakoľko sú sebestačné. Sebestačnosť tiež stanovuje hranice subjektivity jednotlivých spoločenstiev, určujúc priestor samostatnej voľby cieľov a prostriedkov na ich dosiahnutie.²⁵⁰

Treba tiež poznamenať, že keď Aristoteles písal o štáte, mal na mysli grécke *polis*, teda dosť malý politický organizmus. Ak vezmeme do úvahy, aké veľké ťažkosti s určením spoločného dobra videl už Aristoteles už na úrovni *polis*, je potrebné uvažovať o možnosti určenia spoločného dobra pre väčšie štruktúry. Pri veľkých štruktúrach, ako je globálna spoločnosť, je to pomerne náročná úloha. Aristoteles postrehol, že základným prvkom spoluvytvárajúcim spoločenstvo je komunikácia, možnosť hľadania toho, čo je dobré a čo zlé, spravodlivé a nespravodlivé. Prirodzené hranice veľkosti spoločenstva, ktoré súvisí so

²⁴⁸ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa 2012, s. 50.

²⁴⁹ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 73.

²⁵⁰ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 89.

spoločným dobrom, sú definované schopnosťou komunikovať. Tá je podmienená tak „technickými“ možnosťami dorozumievania sa, ako aj určitou kultúrnou jednotou.²⁵¹

Aristoteles hovorí: „*Ked' uvážime, že každá obec je určitým spoločenstvom a že každé spoločenstvo je utvorené pre nejaké dobro (pretože všetci konajú všetko pre niečo, čo sa im zdá dobré), stane sa zrejším, že síce všetky spoločenstvá smerujú k nejakému dobru, ale najviac a k najvýznamnejšiemu zo všetkých dobier smeruje spoločenstvo, ktoré je zo všetkých najvýznamnejšie a zahŕňa v sebe všetky ostatné. Je to takzvaná obec, občianske spoločenstvo.*“²⁵² Tu vidíme, aký dôležitý je pre jednotlivca život v spoločenstve. Aristoteles urobil generálnu zmenu ontologického hľadiska - pripravil pôdu pre teoretické vystihnutie dokonalosti toho, čo je konkrétne a telesné.²⁵³

Akvinský pomocou spoločného dobra definuje právo. Robí to tak, že ho uznáva za cieľ práva, robí z neho základnú hodnotu celého právneho poriadku. Tomáš navrhuje rozvinutý koncept osoby, v ktorom je dôstojnosť chápaná ako cieľ sám v sebe. Dôstojnosť a rozumová schopnosť rozlišovať sú základom slobody. Tomáš docenuje to, čo je individuálne a jedinečné a to, čo je telesné.

Pri vytváraní podmienok pre rozvoj osoby, treba brať do úvahy aj zložky nezávislé od vôle - sféru *ius naturale* a aj to, čo sa stane s dobrom osoby individuálnym rozhodnutím alebo prijatým v rámci skupiny. Preto materiálne, obsahové určenie spoločného dobra sa skladá z dvoch prvkov. Prvý je založený na tom, čo je spoločné všetkým ľuďom. V tomto prípade môžeme hovoriť o spoločnom dobre v prísnom slova zmysle alebo o všeobecnom spoločnom dobre. Zo strany predmetu to budú ľudské práva a slobody. Druhý prvok sa týka toho, čo je založené na rozhodnutí: zo strany podmetu – individuálne alebo v rámci nejakého modelu šťastného života, zo strany predmetu – podmienky, ktoré umožnia tento model uskutočniť.

Pohľadom na súčasnosť môžeme zistiť, že prax demokratických štátov zodpovedá, čo sa týka prijatých zásad, riešeniam, ktoré navrhol Akvinský. Oblasť *ius naturale* – toho, čo je spoločné a objektívne založené, zodpovedá ochrane ľudských práv. Tvoria podstatnú súčasť podmienok seberealizácie osôb. Pritom stanovujú hranice vôle zákonodarcu, alebo väčšiny. Ochrana ľudských práv zahŕňa aj ochranu priestoru slobody. Prirodzenou

²⁵¹ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 89.

²⁵² ARISTOTELES *Politika I*, Praha : Oikúmené, 1999.

²⁵³ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 89.

hranicou slobody voľby sú práva a slobody druhých a tiež rešpekt voči dobru politického spoločenstva a ním vytváraných spolkov.²⁵⁴

Uskutočnené analýzy umožňujú objasniť zásadný význam spoločného dobra. Podľa neho je spoločné dobro súhrn podmienok sociálneho života, ktoré umožňujú a uľahčujú integrálny rozvoj všetkých členov politického spoločenstva a ním vytváraných skupín.

Princíp spoločného dobra je pravidlom, ktoré určuje, aký má byť štát, a analogicky pravidlom, ako sa majú správať občania voči štátu. Štát je vedený spoločným dobrom nie preto, že všetci majú voči nemu povinnosti, ale preto, že slúži rozvoju všetkých členov politického spoločenstva. Štát slúži členom politického spoločenstva, a to je dôvod povinností voči nemu.²⁵⁵

Spoločné dobro chápané ako súhrn podmienok integrálneho rozvoja členov politického spoločenstva je tiež predmetom ich povinností. Na jednej strane, skutky pre spoločné dobro majú čisto utilitárny dôvod - sú tiež vytváraním podmienok pre rozvoj konajúceho subjektu. Avšak celý rad povinností spoločného dobra je odôvodnený rozvojom a záujmami ostatných členov komunity. Tento aspekt povinnosti voči spoločnému dobru je zahrnutý v princípe solidarity. Pri poznávaní tohto princípu v perspektíve tradície ideí, do ktorej patrí pojem spoločného dobra a univerzálnej solidarity (a to tradície, ktorá siaha ďaleko za hranice kresťanskej tradície) treba prijať, že morálnu podstatu tvorí hodnota nezištného konania pre úžitok druhých, ktoré je fundamentálnou súčasťou integrálneho rozvoja človeka. V dôsledku toho – za podstatný prvok spoločného dobra treba uznať spoločenské podmienky, ktoré umožňujú a uľahčujú túto činnosť.

Obowiązki względem dobra wspólnego

Závazky voči spoločnému dobru

Spoločné dobro sú podmienky pre rozvoj všetkých členov politického spoločenstva a nimi vytváraných spolkov. Pri výklade spoločného dobra v úsilí určiť, aký má byť štát, sa to má vykladať tak, že treba poukázať najmä na práva obyvateľov podieľať sa na utváraní obsahu spoločného dobra (aby boli považovaní za správcov štátu) skôr, než na ich povinnosti na dosiahnutie spoločného dobra. Dosahovanie spoločného dobra obyvateľmi môže a má byť aj v prospech dobra ostatných členov politického spoločenstva pri

²⁵⁴ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 118.

²⁵⁵ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 433.

rešpektovaní ľudských práv a slobôd vyplývajúcich z prirodzenej a neodňateľnej dôstojnosti, vrátane práv spolkov nižšieho rádu.

Podľa tradície sa môže tento rozvoj opísať ako spoločné dobro v subjektívnom zmysle, kým súhrn podmienok tohto rozvoja ako spoločné dobro v objektívnom zmysle. Je oprávnené uznať, že za priamy cieľ štátu považujeme skôr vytváranie podmienok rozvoja osoby ako sám rozvoj, pretože ľudia ako osoby sú autonómne a autentický rozvoj osoby nie je dielom štátu, ale získava sa len vlastným úsilím jednotlivca. To odhaľuje úzke prepojenie pravidla spoločného dobra so zásadou subsidiarity, ktorá určuje základné podmienky štátnej pomoci pre jednotlivcov i spolky nižšieho rádu.²⁵⁶

Wyjątkowość zasady wspólnego dobra

Jedinečnost' princípu spoločného dobra

V klasickej tradícii reflexie o spoločnom dobre uznávame, že stabilita práva je jedným zo základných prvkov spoločného dobra - aby očakávaný prínos z nových právnych predpisov vyvážil ujmu, ktorú utrpí spoločné dobro v dôsledku zmien zvykov už zákonom zavedených. Pretože základom spoločného dobra je rozvoj tu a teraz, za daných okolností, princíp spoločného dobra poskytuje dôvody pre dynamický výklad práva.

Princíp spoločného dobra je „filozofiou štátu“ a definuje základné vzťahy medzi štátom a jednotlivcami a nimi tvorenými spolkami.

Opis štátu, ktorý sa riadi princípom spoločného dobra, nie je opisom stojacim v jednej línii s opismi sociálnej spravodlivosti, bezpečnosti, blahobytu a prosperity. Ku každému riešeniu vyplývajúcejmu z iných pravidiel, sa vyžaduje, aby spĺňali podmienky stanovené zásadou spoločného dobra. Princíp spoločného dobra je všepjatný a prenikajúci iné oblasti.

Celkový opis spoločného dobra ukazuje sa byť tým, k čomu smeruje výklad ako k svojmu cieľu. Princíp spoločného dobra má zvláštny potenciál z hľadiska riešenia interpretačných sporov, vrátane tých, ktoré súvisia s inými ústavnými princípmi, aby bol uznaný ako zásadný princíp. Stručne povedané, princíp spoločného dobra je ústavný princíp princípov.²⁵⁷

²⁵⁶ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 434.

²⁵⁷ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 442.

Dobro wspólne aprioryczne

Spoločné dobro dané apriórne

Snažíme sa opísať niektoré typy chápania spoločného dobra. Spoločné dobro opisujeme na pozadí metafyzických, etických a antropologických myšlienok. Všetky tieto oblasti sa spájajú v chápaní štátu alebo spoločnosti. Vyberáme úvahy o spoločnom dobre u Platóna, Aristotela, u stoikov a u Tomáša Akvinského.

Platónova metafyzika je dualistická a spoločné dobro je chápané ako dané a priori. Platón ako najzákladnejší metafyzický prvok chápe idey. Tie sú najdôležitejšie a bežný okolitý svet je len ich tieňom. Idey sú nadradené a najdokonalejšie, ony determinujú dobro všeobecne a spoločné dobro konkrétne. Platón tvrdil, že našou úlohou je poznanie ideí a ich nastolenie do života tak individuálneho ako spoločenského. Filozofom pripadla úloha poznať idey a štátu ich uskutočniť. Ľudia to majú akceptovať. Štát v platónskom chápaní zhora určuje ciele jednotlivcom, teda hovorí im, čo je dobré.

Dobro chápal ako určitú plnosť, pre ktorú prirodzene platí, že sa rozdáva (*bonum est diffusivum sui*). Je to dôležité pre jeho politické koncepcie, pretože dobro bude základom pre jestvovanie štátu. Dobro v človeku sa prejavuje ako čnosť, teda ako dobrý spôsob konania, resp. správna funkcia, napr. pre rozumnú dušu múdrosť, pre vznetlivú dušu odvaha, pre žiadostivú dušu miernosť a v rámci všetkých troch duší spravodlivosť.

Politické názory Platóna začínajú úvahou o tom, čo je prvotný podnet pre vznik štátu. Hovorí, že je to nedokonalosť ľudí, ktorí sa musia spájať, aby ľahšie a účinnejšie uspokojili svoje potreby. Tak vzniká deľba práce, ktorá je osožná pre všetkých. Hlbší dôvod však je podoba spoločného života. Platón navrhuje podľa vzoru vnútra človeka vytvoriť v štáte tri triedy - triedu roľníkov, vojakov a vládcov. Roľníci budú pre všetkých zabezpečovať potraviny a základné potreby - budú mať funkciu žiadostivej duše. Vojaci budú ochraňovať všetkých podobne ako vznetlivá duša. Napokon vládcovia majú na starosti riadenie všetkých podľa vzoru rozumovej duše. Štátotvorný prvok je tu filozofia - lebo Platón výslovne nariaďuje vládcom, aby dôkladne a premyslene filozofovali a vládli v zmysle hľadania pravdy o dobre. Cieľom štátu je teda dobro pre všetkých, avšak dobro, ktoré nájdú vládcovia, pravdivé dobro je pre všetkých členov štátu zhora dané, predpísané bez nejakej diskusie. Platón v takejto úvahe počíta s tým, že pravdivé dobro vzbudí dobré medziľudské vzťahy a že všetci ľudia budú si rovní. Táto rovnosť vzbudí priazeň. Nebude

potrebná prirodzená rodina ani osobné vlastníctvo a všetci ľudia budú žiť ako jedna veľká rodina v jednote.

Takýto štát sa teda vyznačuje tým, že zhora určuje jednotlivcom, čo je dobré. „Slúži“ jednotlivcovi tým, že mu dáva dobro. Štát ako celok je dominantný, jednotlivec je bezvýznamný. Jednotlivec vo všetkom sa musí podriaďovať štátu, ktorý mu dobro dáva. Platón v tejto politickej koncepcii nepočíta s malými skupinami, jestvuje len celok – štát. Sloboda v Platónovom štáte nejestvuje, pretože o všetkom rozhoduje štát. Dá sa povedať, že najdôležitejšie u Platóna nie je sloboda, ale poznanie - ak vieme, čo je dobro (spoločné), ktoré určuje štát, tak to máme urobiť bez váhania. Takýto názor voláme etický intelektualizmus.

Čo je spoločným dobrom v takto chápanom štáte? Keďže Platón zdôrazňuje, že štát má byť jednotný a vystavaný na spôsob dobre žijúceho organizmu, zaniká rozdiel medzi dobrom a spoločným dobrom. To, čo kontemplujú filozofi z ríše ideí a prinášajú to všetkým ostatným, je zároveň dobrom aj spoločným dobrom všetkých. Platón pri veľkej idealizácii pripomína, že to nemá byť dobro panovníka, ani dobro niekoľkých, ale dobro všetkých.²⁵⁸ Hovorí o tomto dobre ako o spravodlivosti. Nemá na mysli rozdávanie niečoho v materiálne rovnakej miere, ale v miere, ktorá je primeraná adresátovi (nazýva to proporcionálna spravodlivosť). Platón hovorí o konaní dobra všetkým, ba dokonca i nepriateľom. Zaujímavé je, že pri presadzovaní ideálnej koncepcie štátu Platón odmieta násilie.

Akokoľvek vysoko Platón koncipuje dobro a štát, predsa jeho názory na štát určitým spôsobom nedoceňujú človeka. Štát určuje zhora, čo je dobré pre človeka, nerešpektuje jeho rozvoj, jeho cestu za dokonalosťou, to, že má sám prijať dobro ako dobro. Zdá sa, že je to jednostranné a redukované chápanie človeka, v ktorom sa príliš zdôrazňuje jednoznačný charakter dobra a málo individuálny a osobný charakter ľudského života.

Platónovo spoločné dobro je vopred dané (apriórne), bez rozmeru slobody (slobody v dnešnom chápaní). Ak by sme chceli vysvetliť Platónove myšlienky Aristotelovými slovami, tak v spoločnosti sú triedy roľníkov a strážcov otrokmi a trieda vládcov slobodní (podľa Aristotela je otrok ten, ktorý nevie, čo je dobro a treba mu to povedať, resp. diktovať). Vládcovia majú za úlohu pravdu o dobre odhaliť, strážcovia dobro chrániť

²⁵⁸ Porov. PLATÓN: Zákony 757 D.

a roľníci materiálne zabezpečiť. Vládcovia určujú, čo robiť a ostatné dve triedy majú prijať.

Dobro wspólne jako doskonałość ludzkiego gatunku

Spoločné dobro ako dokonalosť ľudského druhu

Aristoteles v chápaní človeka odmietol dualizmus Platóna, ale jeho koncept človeka a štátu bol bližší skutočnosti. V jeho metafyzike bola prvoradá a najdôležitejšia substancia, ktorou podľa neho bolo jednotlivé bytie. Štát považoval za bytie nie substanciálne, ale len vzťahové, teda relačné. Tým bol štát menej ako človek. Z tohto dôvodu v štáte, ktorý koncipuje Aristoteles, jednotlivec už má väčší význam. Jednotlivci tvoria štát a štát jestvuje kvôli jednotlivcom. V porovnaní s Platónom však nepovažoval to singulárne (konkrétne, empirické) za také bezvýznamné a priznal mu určitý význam a dôležitosť.

Pri chápaní človeka a jeho dôstojnosti Aristoteles uvažoval a skúmal, ako je to u človeka s jeho rozumnosťou. Okrem tohto prvku rozumnosti človeka považoval úplne za prírodného tvora, zaradľoval ho do rodu zvierat, avšak rozum, inak povedané intelekt, človeka vyznačoval a vyzdvihoval nad ostatné zvieratá. Aristoteles ho nazýva božský prvok, prvok dokonalosti, večnosti. Intelekt chápe ako schopnosť poznať všeobecné pojmy, ktoré sú večné. Nie je si na čistom, či táto schopnosť je človeku vlastná individuálne, alebo je akýmsi spôsobom len jedna všetkým jednotlivcom spoločná a človek jednotlivec má na nej len účasť. Prikláňa sa k druhej možnosti a tak nemožno o človeku povedať, že je individuálne duchovný a dôstojný. Ak by sme o niečom takom ako dôstojnosť človeka u Aristotela uvažovali, tak nanajvýš v zmysle, že človek - jednotlivec má účasť na dôstojnosti.

Dobro Aristoteles chápe ako cieľ (*bonum est quod omnia appetunt*). Človek teda niečo chce (ako cieľ) preto, lebo to pozná ako dobro, teda niečo, čo mu je prospešné, keď to získa. Dobro prosperie v rôznom slova zmysle v rôznych oblastiach ľudského života, no najčastejšie sa Aristoteles vyjadruje tak, že dobro človeka zdokonaľuje. Aristoteles poukazuje na čnosť, ktorou človek ľahšie a istejšie získava jednotlivé dobro. Čnosť sú získané dobré vlastnosti človeka, ktoré napomáhajú získavaniu nejakých najmä etických dohier, ako napr. rozvážnosť alebo odvaha. Čnosť chápe ako stred (optimum) medzi dvoma krajnosťami (extrémy). Schopnosť, ktorá určí, kde je ten stred, je intelekt.

Štát vzniká, podobne ako u Platóna, na základe nedokonalosti ľudí. Ľudia majú rôzne potreby, nie sú sebestační, preto si musia pomáhať, a preto sa združujú do malých skupín, aj do jednej veľkej skupiny – štátu. Veľmi zaujímavá je úvaha o tom, že takýto dôvod (nesebestačnosť) vidíme aj u niektorých druhov zvierat (napr. mravce a včely, stáda, svorky), aj oni majú vzájomnú pomoc a určitú deľbu práce, predsa však charakter štátu a ľudských skupín je iný ako charakter zvieracích skupín. Aristoteles hovorí o tom, že ľudia majú význačné znaky: reč, schopnosť dorozumievať sa, schopnosť odlíšiť dobré od zlého. To stavia ľudí nad zvieratá a spoločnosť nad stádo. Zároveň v tom vidí štátotvorný prvok – reč, odlišovanie dobra a zla. V súvislosti s týmito schopnosťami Aristoteles poukazuje aj na veľkosť štátu. Hovorí, že horná hranica počtu ľudí v štáte sa odvíja od toho, či ešte je možná zmysluplná komunikácia, dialóg a dorozumenie medzi všetkými o dobre a zle, o plánovaní a konaní v rámci celej spoločnosti. Zároveň poukazoval na to, že už vtedajšie konkrétne grécke štáty presahovali túto veľkosť. Za cieľ štátu považoval umožnenie života, a to nielen jeho materiálnej stránky, ale aj duchovné (intelektuálne). Tie duchovné vyššie aspekty zaručovali uskutočnenie „dobrého života“.²⁵⁹ V otázke, kto určuje posledný cieľ života a konania jednotlivcov, Aristoteles je veľkorysejší ako Platón. Hovorí, že sú to jednotlivci, ktorí sami hľadajú, odkrývajú zmysel svojho života a následne sa ho držia a usilujú sa oň. Predsa však vo vzťahu jednotlivca a štátu dominoval štát v oblasti poskytnutia dobier ako prostriedkov pre realizáciu individuálnych cieľov, čím založil koncepciu spoločného dobra.²⁶⁰ Z tejto perspektívy má štát slúžiť jednotlivcom pre ich pomoc a pre naplnenie ich potrieb. Zároveň Aristoteles hovorí o tom, že človek nielen kvôli potrebám sa zjednocuje v obci, ale aj kvôli prirodzenej tendencii k spoločnému životu. Nazýva to, že človek je od prirodzenosti spoločenský: „... Človek je svojou prirodzenosťou určený k životu v obci a to, že ten, kto z prirodzenosti, a nie iba náhodou žije mimo obec, je buď horší alebo lepší ako človek.“²⁶¹ V politickom živote uznáva aj menšie skupiny v rámci štátu. Nie sú sebestačné, ale majú svoj prínos a svoj význam pre členov, napr. rodina alebo nejaké spolky. Hovorí o tom, že menšie skupiny sú zamerané na nejaké svoje dobro, teda cieľ. Nazýva to partikulárne spoločné dobro. Partikulárne spoločné dobro sa majú zladať s najvyšším spoločným dobrom celého štátu a samotný štát si nemal osvojiť nejaký partikulárny cieľ a prehlasovať ho za celoštátny.²⁶² Čo sa týka

²⁵⁹ Porov. ARISTOTELES: Politika 1252 b.

²⁶⁰ Porov. ARISTOTELES: Politika 1253 a 1094.

²⁶¹ ARISTOTELES: Politika 1253a.

²⁶² Porov. ARISTOTELES: Politika 1283b-1284a.

konceptu slobody, Aristoteles zostáva v intenciách etického intelektualizmu. To znamená, že človek, ktorý vie rozoznať dobré od zlého, sa toho drží a je slobodný. Otroka Aristoteles nepovažuje za slobodného, lebo otrok nevie rozoznávať dobro od zla. Preto mu to treba povedať alebo ho k tomu prinútiť.²⁶³ Sloboda má teda základ v poznaní a podľa Aristotela nemá dôsledok pre dôstojnosť jednotlivca, ani pre jeho individualitu v zmysle neopakovateľnosti.²⁶⁴

Spoločné dobro u Aristotela je súhrn prostriedkov na prekonanie nedostatkov a vzájomná pomoc. Štát, ktorý tvoria obyvatelia, podľa neho už nepotrebuje žiadnu vonkajšiu pomoc. To je sebestačnosť štátu – *αυτάρκεια*. Mohli by sme povedať, že štát je cestou k dokonalosti druhu ľudí, a ak je to dobre usporiadaný štát, ktorý prináša ľuďom naplnenie potrieb, rozvíja čnosti, najmä priateľstvo, potom je inštitúciou zdokonaľovania ľudského druhu.

Dobro wspólne jako zgodność z naturą

Spoločné dobro ako súlad s prirodzenosťou

Stoicizmus staval koncepciu štátu na monistickej metafyzike. Usudzoval, že na svete je len jedno bytie a jedna prirodzenosť. Aristoteles uznával, že je veľa bytí vo svete a usporadúval ich do hierarchie. Stoici však uznávali len jednu celosvetovú prirodzenosť, ktorá sa vyznačovala rozumnosťou. Túto nazývali *λόγος* a chápali ju podobne ako Herakleitos: *logos* je všadeprítomný, preniká všetko, je zákonom všetkého. Takýmto spôsobom je samá skutočnosť sveta normatívna.²⁶⁵ Človek má žiť podľa prirodzenosti všetkého, táto prirodzenosť je rozumná, teda človek má žiť podľa rozumu. Rozumnosť všesvetovej prirodzenosti je prirodzený zákon, ktorý má človek zachovať. Tu vzniká v stoicizme základné jadro etiky a politiky – povinnosť. Spôsob argumentácie a motivácie skutkov u Platóna a Aristotela je rôzny. Ak by sme chceli postaviť otázku: „čo a prečo robiť?“, tak Platón by odpovedal, že treba robiť to, čo je dobré v zmysle súladu s ideou dobra. Aristoteles by odpovedal, že treba robiť to, čo nás priblíži k dobrému cieľu. Stoická odpoveď zase hovorí, že treba zachovať povinnosť (resp. zákon). Preto nazývame Platónovu a Aristotelovu etiku teleologická (t. j. založená na ciele) a stoickú deontologická

²⁶³ Porov. ARISTOTELES: *Metafyzika* 982 b.

²⁶⁴ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 88 a 89.

²⁶⁵ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 91.

(založená na povinnosti). Teda jadrom etiky aj politiky u stoikov je zákon alebo povinnosť. Ich etika individuálna aj spoločenská je deontologická, teda etika povinnosti. Znova aj v stoicizme má prvenstvo všeobecné pred individuálnym, dokonca v celosvetovom rozmere. Keďže je len jedna prirodzenosť, tá má prvenstvo a jednotlivý človek alebo jednotlivé veci v celej prírode sú len druhotné, nie dôležité. Stoici však človeku priznávajú najvyššie miesto v prírode, ostatné bytosti mu majú byť podriadené a jeho schopnosť rozumu ho tiež vyznačuje a vyzdvihuje. Čnosť u človeka je v zásade len jedna, o ktorú sa stále a všade má snažiť - a to je súlad s prirodzenosťou.

Štát vzniká preto, lebo je to prirodzené, pochádza to zo všesvetovej prirodzenosti. Ľudia sa teda nespoločujú z potreby, z nedostatku, kvôli vzájomnej pomoci. Ak by jestvoval nejaký nedostatok, tak len ten, že treba poučovať a zvestovať, čo je prirodzené.²⁶⁶

Štát teda stojí na prirodzených inklináciách ľudí, na tom, že prirodzene si pomáhajú a prirodzene sa združujú. Je to však prirodzenosť chápaná širšie, ako len biologicky a fyzicky. Z tejto prirodzenosti, ktorá má aj rozmer etický a sociálny, vyplýva prirodzený zákon. Cicero o ňom takto hovorí: „*Pravým zákonom je pravý rozum, zhodný s prirodzenosťou, všade rozšírený, stály, večný, ktorý kladie záväzky, zabraňuje podvodu, nie nadarmo prikazuje byť úctivým alebo (niečo) zakazuje. ... Jeden večný a nemenný zákon zahŕňa všetky národy a všetky časy*“.²⁶⁷ Tento prirodzený zákon poznávame rozumom, a preto rozum a prirodzený zákon sú štátotvorné. Cieľ štátu je stoicky chápaná čnosť, teda súlad s prirodzenosťou. Ak ľudia sa budú usilovať o tento súlad (o čnosť), tak budú šťastní. Šťastie spočíva v plnení povinnosti - nejestvuje nejaká ďalšia odmena, resp. dôsledok. Stoický postoj je taký, že nejaká príjemnosť, či utrpenie, česť alebo hanba, nie sú dôležité - povinnosť treba splniť bez ohľadu na prospech alebo škodu a šťastie spočíva v samej povinnosti. V tomto zmysle stoicizmus rozhodne odmietal hedonizmus aj Platónovo a Aristotelovo úsilie o dobro (teda teleológiu).²⁶⁸

Človek jednotlivec v pomere ku štátu nie je prvoradý. Jednotlivec je len časťou vyššieho celku²⁶⁹, podobne ako je súčasťou jednej všesvetovej prirodzenosti. Teda dobro celku, ktoré sa tvorí splnením povinností, má prvenstvo pred dobrom jednotlivca, ktorý má splniť povinnosť, aj keď mu to vyjde na škodu.²⁷⁰ Štát však nemá takých nenahraditeľných

²⁶⁶ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 103.

²⁶⁷ CICERO, M., T.: *O štáte* 3, 22. Citované podľa: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*.

²⁶⁸ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 94.

²⁶⁹ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 91.

²⁷⁰ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 97.

predstaviteľov, ako boli u Platóna vládcovia. Stoický názor je, že nezáleží na zákonodarcoch, tí stále majú nasledovať prirodzený zákon. Vôľa zákonodarcov nie je dôležitá, pretože „to, čo je spravodlivé, vyplýva z prirodzenosti“.²⁷¹ Zároveň nie je dôležitá nijaká trieda ani z dôvodu lepšieho poznania, pretože všetci majú rovnaký prístup k poznaniu prirodzeného zákona - prirodzené právo nepotrebuje vysvetlenie alebo výklad.²⁷² Jednotlivec teda nie je adresátom služby štátu, ktorá by sa ho snažila pozdvihnúť a mu pomôcť, ale má slúžiť – tým, že spĺňa povinnosti. Môžeme povedať, že v stoicizme nie je zákon v prospech jednotlivca, ale jednotlivec slúži zákonu.²⁷³ Je však na úvahu, ako je to s pomerom služby jednotlivca a štátu. Stoicizmus rozhodne určuje ako prvoradý zákon, povinnosť a súlad s prirodzenosťou. Nie je to však to isté ako štát, lebo sa to komplikuje tým, že stoici poukazujú na dva rozmery. Na jednej strane uznávajú konkrétny pozemský štát, „s ktorým nás spojili okolnosti narodenia.“²⁷⁴ Na druhej strane je prirodzenosť jedna, všesvetová. V tomto zmysle hovoria stoici o všesvetovom spoločenstve alebo kozmopolitnom štáte: „*Celý svet máme teda rátať za jeden spoločný štát bohov a ľudí.*“²⁷⁵ Stoici budú vždy poslušnejší svetovému štátu ako svojmu konkrétnemu pozemskému štátu. Čo sa týka menších skupín v rámci celého štátu, stoicizmus ich nevyklučuje. Hovorí, že sú to skupiny, ktoré sú výrazom pudu sebazáchovy ako napr. rodina, príbuzní, priatelia, národ. Pud sebazáchovy je prirodzený inštinkt a teda je v súlade s prirodzeným zákonom.²⁷⁶ Sloboda stoikov je veľmi obmedzená. Keďže celý svet chápú ako jedno bytie, procesy sú v ňom determinované. Logos riadi všetko a jednotlivé veci sú pospájané príčinnno-dôsledkovými vzťahmi. Človek nemôže ovplyvniť, aby sa to, čo sa má stať, nestalo, alebo aby sa stalo to, čo sa nemá stať. Čo môže človek zmeniť, je vnútorný postoj k udalostiam: „*ochotných osud vedie, neochotných vládí.*“²⁷⁷ V stoicizme teda nie je sloboda, veľmi však záleží na poznaní. Spoločné dobro v stoicizme je ich centrum etiky - cieľom štátu a jeho zákonov v stoicizme je prirodzený zákon. Je to prirodzený zákon široko chápaný, pevne spojený so všesvetovou prirodzenosťou, poznaný všetkými. Sami stoici hovoria, že povinnosti vyplývajúce z prirodzeného zákona prinášajú

²⁷¹ AREIOS DIDYMOS: Príručka etiky 11 b. Citované podľa: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

²⁷² Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 100.

²⁷³ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 92.

²⁷⁴ SENECA: De otio IV, 1. Citované podľa: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

²⁷⁵ CICERO, M., T.: O zákonoch 7, 23n. Citované podľa: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

²⁷⁶ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 105.

²⁷⁷ SENECA: Morálne listy Luciliovi 107, 11. Citované podľa: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

úžitok adresátom skutkov. Sú však šťastím aj pre vykonávateľov, pretože splnenie povinnosti je samo dobrom, šťastím, odmenou. Nesplnenie povinnosti je zároveň trest: „*ked' mu [prirodzenému zákonu] nebude poslušný, zradí seba samého, pohrdne ľudskou prirodzenosťou, a tým má najťažšie tresty, aj keď by sa podarilo uniknúť bezprostredným trestom.*“²⁷⁸ V úzkej súvislosti s prirodzeným zákonom je čnosť, teda konanie v súlade s prirodzeným zákonom. Stoici poukazujú ešte na určitý rámec spoločného dobra, ktorý určuje kozmický rozum alebo duša sveta. Spoločné dobro spočíva na zjednocovaní všetkých čností ľudí a každý skutok čnosti zdokonaľuje kozmický rozum a každý skutok proti čnosti ho degraduje.²⁷⁹

Dobro wspólne rozwija osobę

Spoločné dobro zdokonaľuje osobu

Politické názory Tomáša Akvinského vo veľkej miere vyrastajú z myšlienok Aristotela. Zároveň však je veľký pokrok v chápaní osoby a slobody, o čo sa zaslúžila kresťanská teológia. Tomášova práca v oblasti filozofie je vypracovanie metafyziky, v ktorej základom a princípom všetkého je bytie. U Tomáša niet ani prvenstva všeobecného, ani prvenstva jednotlivého. Oba rozmery spája komplexným spôsobom tak, ako sú spojené v skutočnosti. Človek je tiež takým komplexným spojením - je jednotlivý, a to je dôležitý a podstatný rozmer jeho života, ale zas nie je nepodobný iným ľuďom, má mnohé vlastnosti spoločné s inými ľuďmi, a to je jeho všeobecný - všeludský rozmer. Aj ten druhý rozmer je pre človeka podstatný. V jednote týchto dvoch rozmerov žije človek, pričom nie sú tieto rozmery ani zmiešané, ani nezanikajú. Dôstojnosť človeka Tomáš spája, podobne ako Platón a Aristoteles s rozumom. Človek je dôstojný, lebo má rozum. Prehlbuje však túto náuku a hovorí, že rozum je znakom duchovnosti a k tej duchovnosti patrí aj slobodná vôľa. Ako základ duchovnej stránky človeka vidí akt jestvovania, ktorý daroval človeku Boh.

Tomáš pri koncipovaní dobra sa snaží spojiť Aristotelovu a Platónovu myšlienku. Podľa Aristotela je dobro cieľ, ktorý treba získať a podľa Platóna je dobro to, čo sa rozdáva, čo sa udeľuje. Tomáš hovorí: „*Bonum est diffusivum sui esse, eo modo quo finis*

²⁷⁸ CICERO, M. , T.: O štáte 3, 22. Citované podľa: PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa 2012.

²⁷⁹ Porov. PIECHOWIAK, M. , *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 96

dicitur movere“.²⁸⁰ Teda dobro sa udeľuje, ale jeho dar (dobrodenie) sa človekovi javí ako cieľ, ktorý sa má dosiahnuť. Takýchto cieľov je mnoho a môžeme ich usporiadať od menších k väčším. V pozemskom svete si Tomáš najviac cení dobrá (ciele), ktoré súvisia s osobou. Sú to dobrá duchovné, ktoré sa prejavujú tak, že osoba rastie, resp. rozvíja sa. Tu je potrebné poznamenať, že Platón chápal dušu človeka ako niečo z rodu ideí. Duša je podľa Platóna dokonalá, nemenná, jednoduchá. Platónovo chápanie duše je blízke nášmu chápaniu osoby. Je tu však rozdiel v tom, že duša v jednom svojom rozmere nie je jednoduchá, ani nemenná (tým nie je ani dokonalá). Ten rozmer by sme mohli charakterizovať ako porovnanie duše a Absolútneho Bytia. Duša nie je absolútne bytie, nie je absolútne dokonalá a môže sa zdokonaľovať. Deje sa to vtedy, keď prijíma viac pravdy (v poznaní), keď prijíma viac dobra (v konaní), alebo viac krásy (v tvorení). Vtedy duša, resp. osoba sa rozvíja. Takéto dobrá poskytuje svet, ale vo väčšej miere spoločenstvo osôb. Medzi ľuďmi – osobami sa skôr podarí rozvoj, akoby žil človek sám, osamotený. V tomto zmysle Tomáš hovorí, že vlastným a vhodným prostredím osoby vzhľadom na jej rozvoj sú iné osoby.²⁸¹ Koncept čnosti Tomáš preberá od Aristotela, keď hovorí, že čnosti sú získané zručnosti človeka, ktoré pomáhajú získať určité dobro spôsobom ľahším a istejším.

Aj Tomáš hovorí o nedokonalosti jednotlivých ľudí, ktorá je dôvodom vzniku štátu. Jednotliví ľudia majú nielen materiálne potreby, ale aj duchovné potreby (resp. nedostatky), ktoré je potrebné naplniť, resp. zdokonaľiť. Štát má teda schopnosť uspokojiť potreby a pomôcť prekonať nedostatky. Túto schopnosť má Tomáš na zreteli, keď nazýva štát „*communitas perfecta*“.²⁸² Ako štátotvorný prvok je najvyššie dobro, ktoré môže štát poskytnúť a to je dobro osoby. Tu môžeme vidieť rozmer politický, teda usporiadanie spoločenského života z hľadiska zákonov a rozhodovania alebo rozmer kultúrny, ktorý sa týka dohier osoby v širšom slova zmysle. Cieľ štátu je podľa Tomáša osoba, dobro osoby a rozvoj osoby, avšak v chápaní, ktoré je oproti Platónovi a Aristotelovi pozmenené. Aj Platón a Aristoteles uvažovali o tom, že štát mal pomáhať, resp. zdokonaľovať človeka. Aj Platón aj Aristoteles zdôrazňovali prvky štátu, ktoré mali duchovný (nemateriálny) charakter, a tým boli blízke náuke o osobe. Je to napr. spravodlivosť u Platóna alebo dobro u Aristotela. V tom, že štát má podporovať človeka a najmä jeho osobný rozmer, sa Tomáš

²⁸⁰ Sth I, q5, a4 ad 2: . . . dobro se nazývá rozlévajícím své bytí tím způsobem, jakým se praví, že účel pohybuje.

²⁸¹ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 111.

²⁸² Sth I-II, q. 90, a. 3, ad 3: . . . społeczność doskonałą.

s Platónom a Aristotelom zhodnú. Pozmenený je však spôsob, ako to má štát robiť, resp. miera intervencie štátu do života jednotlivého človeka: „*cieľom príkazov a zákazov prestane byť priame morálne zdokonaľovanie človeka, ako to bolo u Platóna a Aristotela, ale podmienky, v ktorých je možný rozvoj človeka*“.²⁸³ Tomáš je za to, aby zákazy zabráňovali najmä veľké a škodlivé zločiny - tie malé odporúča ponechať na výchovu a čnostné konanie. Podobne príkazy nemajú dopodrobna upravovať všetky dobré skutky, ale len tie významnejšie, ktoré slúžia spoločnému dobru, napr. spravodlivosť a pokoj. Zdôrazňuje, že zákony majú mať aj výchovný účinok.²⁸⁴ Tak určitú oblasť Tomáš ponecháva na zodpovednú (čnostnú a vychovanú) slobodu.²⁸⁵ Na základe toho by sme mohli usúdiť, aký je podľa Tomáša vzťah jednotlivca a štátu. Iste je jednotlivec prvoradý a štát slúži jednotlivcovi k tomu, aby dosiahol svoje ciele. Tento vzťah je však komplexný a štát nie je vo všetkom podriadený jednotlivcovi. Vo veciach spravodlivosti, pokoja a podmienok dosahovania rozvoja osoby štát má určitú autoritu voči jednotlivcovi. Zdá sa, že je to najmä v prípade konania v duchu slobody nezodpovednej, nevychovej a nie čnostnej. Vo veciach poznania a slobody má jednotlivec prvenstvo pred štátom.

Zároveň Tomáš akceptuje aj iné skupiny v rámci štátu a priznáva im plné právo a slobodu dosahovať vlastné partikulárne spoločné dobro. Pripomína, že tieto partikulárne spoločné dobrá majú byť zosúladené vzhľadom na potreby všetkých.²⁸⁶ Slobodu človeka chápe ako schopnosť výberu na základe rozumu. Štát túto slobodu neobmedzuje, je však nastavený tak, aby podporoval dobro. Tomáš zdôrazňuje, že práca rozumu pre zodpovednú slobodu nespočíva len v rozlišovaní dobra a zla, ale aj v jemnejšom odlíšení menšieho a väčšieho dobra.²⁸⁷ Pre väčšie dokreslenie Tomášových politických názorov je potrebné uviesť jeho zaujímavý postreh. Hovorí, že štát nie je úplný rámec života človeka. Štát nedokáže poskytnúť úplne všetky dobrá, ktoré ľudia potrebujú. Tomáš poukazuje napr. na náboženský život, ktorý je vecou iných zoskupení, resp. iných ciest, ktorými sa dobro

²⁸³ PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 115.

²⁸⁴ Porov. Sth I-II, q. 96 a. 2 s. c.

Sed contra est quod dicitur in I de Lib. Arb., videtur mihi legem istam quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare. Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Avšak proti jest, co se praví v I. O svobod. rozhod.: "Zdá se mi, že tento zákon, který je napsán na řízení lidu, správně toto dovoluje, a božská prozřetelnost trestá." Ale božská prozřetelnost netrestá leč neřesti. Tedy lidský zákon správně dovoluje některé neřesti, nebráně jim.

²⁸⁵ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 115.

²⁸⁶ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 108.

²⁸⁷ Porov. PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, s. 114.

náboženstva dostáva k jednotlivému človekovi. Preto možno povedať, že „*homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*.“²⁸⁸

Chápanie spoločného dobra u Tomáša je úzko spojené s dobrom osoby. Jej rozvoj a zároveň všetky jej potreby nižšie ako osobné sú zmyslom jestvovania štátu. Tomáš pripomína, že štát však nemá úlohu priamo zapríčiňovať rozvoj osoby, resp. ho riadiť, či detailne viesť. Hovorí, že miera vplyvu štátu má byť minimálna a má sa dotýkať najmä zákazu veľkých zločinov a podpory spravodlivosti a pokoja. Zároveň pripomína dôležitosť výchovy a čností.

Zrozumienie dobra wspólnego

Chápanie spoločného dobra

Pojem spoločného dobra bol prijatý modernou Európou cez grécke a rímske politické vedy a stredoveké politické myslenie. Okrem doslovného prekladu v rôznych jazykoch termín *bonum commune* (spoločné blaho, bien commun, Gemeingut), sú synonymá, ako je napr. anglický Commonweal alebo Commonwealth, spoločné dobro, blaho verejnosti. Hoci tento termín má svoju históriu vzhľadom na dĺžku a rozsah, aj keď predstavuje jednu z najrozhodujúcejších politických podmienok, je už niekoľko desaťročí v hovorovom jazyku politiky a aj v politickej filozofii stále menej jasný. Sústreďme sa na filozofický aspekt viac ako na historický, aby sme zistili do akej miery a akým spôsobom je tento predmet prítomný v súdobom politickom myslení.

Keď sa filozof zaberá myšlienkou spoločného dobra, okamžite to vyvoláva dve otázky: čo je spoločné dobro? a ako sa k nemu môžeme dostať? V prípade kladnej odpovede na druhú otázku, s prihliadnutím na liberálnodemokratické moderné pluralistické západné spoločnosti, povstávajú aj ďalšie dôležité otázky: či pluralitná spoločnosť môže mať predstavu o spoločnom dobre? Či to dobro môže byť skutočne vytvárané a primerane rozdelené, v prípade, že spoločnosť nemá správne chápané morálne inštitúcie, lebo ony sa považujú za neutrálne vo vzťahu k spoločnému dobru a dobrému životu? Tieto otázky spoločne predstavujú komplexný problém nevyriešený historicky, ktorý je dôležitý tak dnes ako aj pred päťdesiatimi alebo šesťdesiatimi rokmi. V tej dobe mu odporovali totalitné režimy, ktorým je vhodné pripomenúť, že spoločné dobro patrí spoločnosti

²⁸⁸ Sth I-II, q 21, a. 4, ad 3: . . . člověk není zpořazován k společnosti politické podle sebe celého a podle všeho svého.

a nielen štátu. Spoločné dobro sa tvorí slobodne. To znamená, že musí závisieť od osôb a nezávislých verejných úradov, ktoré robia prostredníka medzi občanmi a štátom. V súčasnej dobe nie je nebezpečným protivníkom spoločného dobra monolitný štát, ale exkluzívny názor, ktorý pochádza zo zmätku myšlienok a zvykov, zo sploštenia *communitas* a prísneho chápania idealistickej tradície, ktorá je považovaná za jedinu. Z druhej strany škodí spoločnému dobru nedostatočne riešený problém dobra a zla.²⁸⁹ Nie je zbytočné zmieňovať sa o tomto aspekte, pretože mnoho kritiky a nesprávny výklad pojmu spoločného dobra môže v konečnom dôsledku viesť k vážnym ťažkostiam pri opise tak ľudského ako aj sociálno-politického dobra.

Idea spoločného dobra nevyplýva z romantického mýtu o ideálnej spoločnosti, o solidarite a harmónii, ale jeho koncept je základom sociálnej filozofie a ak chýba, tak to spôsobuje, že táto filozofia sa stane vágnou. Urobme takýto myšlienkový experiment: odstráňme ideu spoločného dobra zo sociálnej filozofie a potom zistujme, či existujú ešte nejaké dôvody k tomu, aby ľudia žili spolu. Možno, že budú stále podpisovať súkromné zmluvy, ale prestane existovať politická spoločnosť, pretože už tam niet to globálne spoločné dobro, ktoré je žiaduce zo strany „občanov“. Ak niet dosiahnuteľného spoločného dobra, niet ani spoločnosti. Ak sa postavíme proti povinnosti prijímať anarchickú slobodnú vôľu, môžeme súčasne odporom získať niečo oveľa vyššie, niečo, čo bude mať moc zbližiť a spriatelíť ľudí medzi sebou. Je to spoločné dobro, ktoré v sebe obsahuje aj porozumenie aj solidaritu. Gadamer ho chápe ako „*predpoklad a základ akéhokolvek rozumného sociálneho usporiadania*“.²⁹⁰ V Aristotelovej *Politike* je vysvetlené, že každá spoločnosť vzniká s perspektívou nejakého dobra: z najdôležitejších dobier je najväčším dobrom správne usporiadaná politická spoločnosť. To kritérium platí pre každú z troch vhodných foriem štátu: monarchiu, aristokraciu, politeia.²⁹¹

Spoločné dobro je cieľom každej politickej spoločnosti, rovnako ako aj jeho konštitutívnym princípom. To platí na základe zameniteľnosti, ktorá platí v praktickej filozofii medzi cieľom a princípom. Dôsledkom tejto zámeny je, že ciele, ku ktorým vedie *praxis*, majú význam princípov. Pretože spoločné dobro je vždy cieľom, ku ktorému má smerovať (*consequendum*), sociálna filozofia spoločného dobra uvažuje nad odlišným

²⁸⁹ História súčasnej morálnej filozofie sa definitívne obrátila ku konceptu hodnoty namiesto dobra. Zdá sa, že tým sa spomalil návrat ku chápaniu spoločného dobra. Medzi hodnotou a dobrom, má prioritu prvý termín, ktorý má oveľa menší metafyzický význam. Jestvuje tiež určitá ilúzia, ktorú treba odstrániť, že hodnota nie je to isté čo dobro, ako je to zrejme z určitého hľadiska (rovnako ako cieľ je dobrom z iného uhla pohľadu).

²⁹⁰ H. G. GADAMER, *La Ragione nell'eta della Scienza*, trad. e note di A. Fabris, Genova 1982, s. 66.

²⁹¹ ARISTOTELES, *Politika*, 1252a, 1279a.

charakterom racionality a skutočnosti, prenáša pozornosť z problému príčiny na problém cieľa, rozvíja základné schémy a prvky kritiky skutočnosti. V tejto súvislosti sa najmä odhaľuje hlavné miesto a nadradenosť idey dobra vo filozofii, ktorá nikdy nemôže byť nahradená ideou slobody. Okrem toho obsah pojmu spoločného dobra bol v histórii predmetom mnohých nedorozumení, avšak svojou povahou sa riadi prirodzeným zákonom a výslovne odkazuje na ľudské práva. Tým sa vytvorí silný vzťah medzi týmito dvoma hlavnými pojmami sociálnej filozofie.

Teoria dobra wspólnego jako koncepcja opuszczona

Teória spoločného dobra ako opustená koncepcia

Určitý druh krízy teórie a praxe spoločného dobra sa zdá byť spojený s ťažkosťami, ktoré vyplývajú z jej pomerne komplexného charakteru. Sociálny život tvorí veľmi zložitú skutočnosť, ktorú možno brať z veľa uhlov pohľadu. Človek sa v ňom javí ako celok aj ako jeho časť, ako v službe celku i ako podmet, ktorému celok slúži, ako realizujúci sa v ňom i ako ho transcendujúci. Je potrebné poznamenať, že skutočná teória spoločného dobra musí nutne obsahovať koncepciu osoby, spoločnosti, morálky, politiky, aby bolo možné obsiahnuť zložitosť problematiky a ukázať rôznosť možných spôsobov jej krízy, ktorá je zjavná najmä v čase poznačenom empirickým, ekonomickým a technickým myslením.

V súčasnej dobe sa zdá, že tento stav neistoty prekročil určité hranice. Možno pozorovať v politickej vede úplnú neprítomnosť pojmu spoločného dobra. Inokedy sa zdá, že používanie termínu posväteného tradíciou je sprevádzané zatemnením jeho významu. V prvom prípade niet ani mena, ani „matérie“, v druhom je meno, ale niet „matérie“. Hľadáme obidva, ale najviac „matériu“, teda obsah. V mnohých prípadoch je tento problém nahradený teóriami spravodlivosti, ktoré sa namnožili v posledných rokoch. Pretože spravodlivosť je najdôležitejší prvok spoločného dobra, môže sa formulovať zbožné želanie, že týmto spôsobom dôjde k obnove jeho filozofie. Avšak platí, že sa s ňou potichu rozchádza. Počiatočným predmetom zúrivých útokov je prirodzený zákon, ktorý v skutočnosti predstavuje ekvivalent spoločného dobra. Skutočnosť, že nie je úplne spochybňované, neumenšuje radikalizmus kritiky zo strany neoliberalných prúdov, najmä makrosystémových sociálnych teórií, *„ktoré výslovne odstupujú ako od zbytočného balastu, od hodnôt a etických záväzkov, keď sa stretávajú s náročnou úlohou*

minimalizovať komplexnosť v rámci spoločenských štruktúr“.²⁹² Avšak ich záväznosť by mohla byť oslabená teóriami verejnej voľby, podľa ktorých sa dá ľahšie dosiahnuť tie isté ciele, aj keď sú skutky vo vzťahoch spolupráce alebo v neutilitaristickom kódexe morálneho správania. Neprospeje, keď sa vzdáme filozofickej roviny kvôli praktickej. Skreslenie významu spoločného dobra je prijímané spolu s dôsledkami neokorporacionizmu, kde prevažujú inštitúcie protiviace sa politickej spravodlivosti a v spoločnosti sa rozvíjajú medzi sebou konkurujúce „súkromné poriadky“.

Odlúčenie sociálnej filozofie od idey spoločného dobra nie je ničím novým. Už v sedemnástom a osemnástom storočí sa snažili zaobiť bez nej vplyvné kontraktualistické prúdy. Dielo *Spoločenská zmluva* spoločné dobro neignoruje („[...] *vôľa všetkých môže smerovať sily štátu podľa jeho cieľa, a tým je spoločné dobro* [...]“²⁹³). Avšak tento koncept je predstavený preto, aby sa zdôraznil rozdiel medzi vôľou všetkých, čo je súhrn individuálnych slobôd výhradne zameraných na súkromné záujmy a spoločnou vôľou, nemeniteľne zameranou na spoločné dobro. V tomto diele sa však nestretávame s jasnou a spoľahlivou teóriou spoločného dobra. Jej neprítomnosť vidieť aj u Kanta, u ktorého v morálnej filozofii možno nájsť úplné oddelenie dobra (Das Gute) a blaha (das Wohl) a pre štát bolo dôležitejšie zabezpečenie práva na rovnaké slobody než spoločné dobro. Veľmi významne sa stráca táto koncepcia vo francúzskej Deklarácii práv človeka a občana z 24. VIII. 1789, kde sa podľa dikcie článku 2 („Cieľom každého politického združenia je zachovanie prirodzených a nepremenných práv človeka“), cieľ spoločnosti je totožný s ochranou práv jednotlivca a nie so spoločným dobrom. Čiastočne sa koncept spoločného dobra nachádza vo francúzskej Ústave 1793 (čl. 1: „*Cieľom spoločnosti je spoločné šťastie všetkých*“), ale ústava bola len dočasná. Viac-menej v rovnakom čase Charta niektorých amerických štátov sa vzťahuje na myšlienky *good of whole* dobra celku (Maryland) a *common good* spoločné dobro (Massachusetts).

Najväčšie problémy vyplývajúce zo súčasnej sociálnej filozofie, sa objavujú v devätnástom storočí. Tento pojem je už prítomný u Tocquevillea, ktorý americkú demokraciu chápal ako komunitnú hodnotu, na ktorej majú všetci účasť. Avšak v rovnakej dobe pozitivistické, evolučné, historizujúce filozofie zviazané s darwinovským poňatím spoločnosti, liberalizmom, anarchizmom, aj keď sú ďaleko od seba, spoločné dobro odmietajú alebo redukujú (ako je to v prípade Comtea). Už vtedy si možno všimnúť vplyv

²⁹² ARDIGO, A. , Bene comune e governo dell'economia, in: *Etica e democrazia economica*, a cura di G. Crepaldi e R. Papini, Genova 1990, s. 113.

²⁹³ ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, trans. Baczkowski, B. , Warszawa : PWN 1966, ks. II, ch. 1, s. 32.

technokratickej kultúry, podľa ktorej politický svet by mal byť podriadený vedeckotechnickému svetu. To znamená smrť spoločného dobra, pretože jednostranne prenáša spoločenský život na stranu „*praxis*“, ako keby bol poľom pôsobnosti producentov viac ako komunitou osôb. Napokon dosahujú veľký úspech hnutia liberálneho myslenia, ktoré sú zvyčajne kritické ku všetkému, čo spojené s adjektívom „spoločný“. Taktiež mnoho smerov súčasnej neoliberalnej koncepcie (I. Berlin, R. Dahrendorf, F. Hayek, K. R. Popper, J. Rawls) sa ochotne zaobídu bez pojmu spoločné dobro, ktorý je nahradený konceptom záujmu, užitočnosti, slobody, spravodlivosti, životných šancí. Podľa Hayeka „v liberálnej spoločnosti spoločné dobro spočíva predovšetkým v uľahčení dosiahnutia neznámych jednotlivých cieľov,“²⁹⁴ a nie na okamžitom uspokojení čiastkových potrieb, čo by bolo v protiklade k „spontánnemu poriadku“. Liberálne smery majú osobitnú nechúť prijať spoločné dobro, pretože odmietajú predstavu, že spoločenstvo je niečo viac než súčet jeho častí. To je takmer dogmou utilitarizmu Benthama: „*Čo je podľa toho záujmom spoločnosti? Súčet záujmov jednotlivcov*“.²⁹⁵

Všeobecné rozšírenie podpory kontraktualizmu, ktoré prenáša dôraz na postupy ním vyvolávané a stanovuje pravidlá vzájomného rešpektovania, spôsobuje, že kontraktualizmus sa snaží odstrániť koncepciu spoločného dobra. Analýza Rawlsovej teórie spravodlivosti sa zväčša týka dvoch princípov: maximalizácia slobody a kritérium diferenciácie (sociálne nerovnosti sú prípustné iba vtedy, ak sú prínosom pre najmenej zvýhodnených) a ukazuje, že ona nemá teóriu spoločného dobra. V skutočnosti v *Teórii spravodlivosti* je koncept spoločného dobra spomenutý len dvakrát a aj to náhodne: „*Spoločným dobrom rozumiem určité všeobecné podmienky, ktoré sú v pravom slova zmysle prospešné rovnako pre každého.*“²⁹⁶ Na druhej strane, spravodlivosť je dať každému to, čo mu patrí. Rawlsova *Teória* neskúma tento dôležitý prvok, pretože predpokladá tradíciu liberálnych spoločenstiev ako niečo historicky ustanovené a tiež sa snaží nahradiť záväzky voči osobe právnymi záväzkami.²⁹⁷

²⁹⁴ VON HAYEK, A. , *Legge, legislazione e Liberta*. Una nuova enunciazione del Principi lib "ali della Giustizia e della politica Economia, trad. P. di G. Monateri, Milano 1986, s. 186.

²⁹⁵ BENTHAM, J. , *Úvod do princípov morálky a legislatívy*, trans. B. Nawroczyński, Varšava 1958, kap. I č IV, s. 20.

²⁹⁶ RAWLS, J. , *Teória spravodlivosti*, trans. M. Panufnik, J. Pašek, A. Romaniuk, Varšava 1994, s. 338. Veľmi blízkou je definícia: "[. . .] spoločné dobro znamená zachovanie podmienok a dosiahnutie cieľov, ktoré je prínosom pre všetkých" (tamtiež, s. 319).

²⁹⁷ Diskusii o najdôležitejších prvkoch Rawlsovej filozofie je venovaná časť II, Part. I.

V *A Systems Analysis of Political Life*²⁹⁸ D. Easton ignoruje pojem spoločné dobro. Pravdepodobne absencia je spojená so zámernou a stálou tendenciou znižovať prítomnosť filozofie: „Spomedzi takmer všetkých vied, filozofia zostala akýmsi zvyškom a až doteraz sa snažíme oslabiť jej pôsobnosť“.²⁹⁹

Aj v talianskej sociálnej filozofii mimo v rámci politického tomizmu, politického aristotelizmu a sociálnej náuky Cirkvi, pojem spoločného dobra má vo výskume minimálny alebo nulový rozsah. Chýba v spisoch „politickej filozofie“ u neosvietených autorov, inšpirovaných kontraktualizmom, teóriou spravodlivosti alebo anglosaským utilitarizmom. Potvrdzuje to pohľad do *Dizionario di politica*³⁰⁰. Heslu „spoločné dobro“ je venované niečo viac ako jeden stĺpec, na rozdiel od toho napr. kontraktualizmus má dvadsaťštyri stĺpcov. Bez toho, aby sme sa púšťali do podrobností, keď ide o jasnosť niektorých jeho prvkov (nejednoznačné je napr. vysvetlenie rozdielu medzi sociálnym dobrom a spoločným dobrom), tento pojem sa charakterizuje ako vzťahujúci sa k tradícii katolíckeho politického myslenia, skôr než ako idea dôležitá pre porozumenie každej spoločnosti. Pokiaľ ide o jeho použitie v modernom svete, uvádza sa, že „spoločné dobro predstavuje najvyšší pokus sociálnej integrácie založenej na konsenze, hoci táto koncepcia vznikla v rámci agrárnych alebo cirkevných spoločností a zle sa prispôbuje v priemyselných a svetských spoločnostiach“.³⁰¹ Táto téza je problematická, pretože aj tieto spoločnosti sa usilujú o kolektívne ciele.

V posledných rokoch sa veci začali meniť. U anglosaských politických kultúrnych autorov, ako je M. Sandel, M. Walzer, W. A. Schaefer, sa objavili niektoré aspekty spoločného dobra, a M. Novak v práci *Free Persons and the Common Good*³⁰² venuje tejto koncepcii komplexnú analýzu inšpirovanú politickým tomizmom J. Maritaina a Y. R. Simona. Programovým zámerom tohto autora bolo konštruktívne porovnať ideu spoločného dobra praktizovanú v liberálnych spoločnostiach (najmä v USA) s jeho najstaršou verziou, ktorá patrí katolíctvu. V podstate sa uznáva, že prvá tradícia zastáva významný inštitucionálny realizmus, kým druhá jednoznačnú filozoficko-teologickú koncepciu z hľadiska osoby a spoločnosti.

²⁹⁸ Porov. EASTON, D. , *Systems Analysis of Political Life*, New York 1965 (tal.: *L'analisi sistematica della politica*, Casale Monferrato 1984).

²⁹⁹ EASTON, D. , *L'analisi sistematica della politica*, s. 27.

³⁰⁰ Porov. *Dizionario di politica*, dir. N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, 2a ed. , Torino 1983.

³⁰¹ Porov. *Dizionario di politica*, dir. N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, 2a ed. , Torino 1983, s. 15.

³⁰² Porov. NOVAK, M. , *Free Persons and the Common Good*, Washington 1991.

Snáď žiadna filozofická tradícia – hovoríme to bez popierania zásluh ostatných škôl - nevenovala toľko priestoru problému spoločného dobra ako katolícka, ktorá pokračuje v dedičstve Aristotelovej politickej filozofie. V tomto ohľade je nesporné odkazať na stáročnú politickú školu tomizmu, zastúpenú v dvadsiatom storočí takými mysliteľmi ako je J. Maritain, Y. R. Simon, J. C. Murray, G. La Pira, L. Sturzo, A. De Gasperi a R. Schuman.³⁰³ Títo filozofi a politici uviedli tieto tradície do dialógu s moderným poňatím demokracie, politickej ekonómie a personalizmu. V priebehu posledných dvadsiatich piatich rokov tomistická škola tiež z rôznych dôvodov prechádza krízou a to pôsobí aj na chápanie spoločného dobra, na ktorého tému bolo napísané v tejto dobe veľmi málo. Zmení sa táto situácia? Samotná logika udalostí odporúča, aby sa urobila reflexia. Na druhej strane sociálne učenie Cirkvi nikdy neopustilo túto tému a navyše, je prítomná vo všetkých hlavných sociálnych encyklikách. Je veľmi pravdepodobné, že tento hlas priaznivo nepodporil zaradenie tohto pojmu do iných tradícií, ktoré ho preto považovali za konkrétny myšlienkový smer, namiesto reflexie politickej reality.

3.2 Struktura osoby podstawą określenia dobra wspólnego

Struktúra osoby je základom charakteristiky spoločného dobra

V klasickej filozofii sa vymenúvali základné znaky osoby: intelektuálne poznanie, slobodná vôľa, láska, náboženskosť, podmetovosť práva, úplnosť a dôstojnosť. Tieto znaky vystihujú duchovnú stránku človeka. Duchovná stránka človeka konštituuje život osoby. Život (skutky) osoby je postavený na telesnom živote a tento rozmer presahuje, teda transcenduje. Prvé štyri znaky poukazujú na osobu v jej individuálnom rozmere

³⁰³ Lord Acton tvrdil, že prvým whigom je Akvinský (The History of Freedom in Antiquity, In: NOVAK, *Essays on Freedom and Power*, selected, and with a new introd. by G. Himmelfarb, Boston 1949, s. 3057). Podľa neho sú dve kritériá poriadku politickej moci, pokiaľ ide o *civitas*: "[. . .] pričom prvým je, že všetci majú úlohu vo vláde: týmto spôsobom sa upevňuje skutočný mier v krajine [. . .]. Druhý závisí na politickom systéme [. . .]. Najlepšou formou vlády je tá (*optima ordinatio principum*) v politickej spoločnosti (alebo kráľovstve), v ktorých iba jeden - podľa svojich schopností a cností, stojí na čele a on úplne všetko vedie a pod jeho priamym vedením je niekoľko zodpovedných - podľa svojich schopností a cností; Avšak, tieto pozície sú prístupné všetkým, pretože môžu byť volení buď z radov všetkých (*ex omnibus*), a všetkými (*ab omnibus*)" (Sth I-II, q. 105, a. 1, co.), Tento systém je najlepší, pretože sa v skutočnosti obsahuje tak princíp monarchistický, aristokratický ako aj demokratický. . V skutočnosti, " *ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum*" (ibid.). O možnostiach a podmienkach zákonnosti odboja proti tyranii, ktorá vážne poškodzuje spoločné dobro, porov. Sth II-II, q. 42, a. 2, ad 3. Akvinský definoval tyranu ako systém, v ktorom sa počíta iba s privátnym dobrom tých, ktorí vládnu, a zanedbáva sa spoločné dobro.

a posledné tri na jej spoločenský rozmer. Môžeme povedať, že osoba transcenduje prírodu aj spoločnosť.³⁰⁴

3.2.1 Dostup každej osoby do prawdy, dobra, piękna i religii przejawem dobra wspólnego

Prístup každej osoby k pravde, dobru, kráse, náboženstvu je prejavom spoločného dobra

To, že človek sa líši od všetkých prírodných tvorov, si filozofi všimli už dávno. Uvažovali takýmto spôsobom: výsledky poznania sú všeobecné pojmy, ktoré sú nadčasové, nemenné a nemateriálne. Pretože toto človek bežne robí, má určitú schopnosť, ktorá je tiež nadčasová, nemenná a nemateriálna. Nazvali ju rôzne: myseľ, duša, rozum, intelekt. Vždy išlo o poznanie, ktoré bolo zjavne iné ako zmyslové poznanie a nebolo badateľné u zvierat. Túto schopnosť poznania filozofi interpretovali rozlične: - niektorí hovorili o jednoduchom rozume, ktorý chápe podobne, ako keď oko vidí. Iní si všimli to, že nemateriálne veci nepoznávame priamo a treba ich najprv rozoznať – preto hovorili o činnom a trpnom rozume. Ďalšia skupina popierala nemateriálnosť poznania a tvrdila, že to, čo my iluzórne vyhlasujeme za nemateriálne, je v skutočnosti len veľmi komplikované materiálne. Akékoľvek sú interpretácie, predsa je očividný rozdiel v poznaní medzi ľuďmi a zvieratami, najmä, čo týka ďalších činností, ktoré súvisia s poznaním – to je morálka, schopnosť vytvárať slobodné spoločenstvá (nielen stádovité masy), pretváranie okolia a napokon rozvoj spoločnosti i jednotlivcov. Také niečo nenájde u zvierat. Prvým zo základných rozmerov ľudského osobného jestvovania je poznanie. Poznanie nie je poznávanie vedomia (teda myslenie), ale „pochopenie konkrétnej veci v aspekte pochopeného abstraktného zmyslu“.³⁰⁵

Zvieratá vnímajú vždy časovo, priestorovo, konkrétne. Zvieratá majú len zmyslové poznanie.³⁰⁶ Naproti tomu človek má aj iné ako zmyslové (senzuálne) poznanie. Zmysel vecí (jej esencia) je niečo nadzmyslové. Esenciálne znaky sú nemenné (nadčasové) a nemateriálne.³⁰⁷

³⁰⁴ Porov. KRĄPIEC, M. A. *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Wydawnictwo KUL, Lublin 1999, s. 133.

³⁰⁵ KRĄPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*. Wydawnictwo KUL, s. 180.

³⁰⁶ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 188.

³⁰⁷ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 182.

Systém vrozených ideí alebo apriórnych kategórií zdôrazňuje rozum, empirizmus zmyslové poznanie.³⁰⁸ Empirický racionalizmus zjednocuje obe stránky. Táto koncepcia uniká pred absurdnými dôsledkami krajných riešení. Prvýkrát ju predniesol Aristoteles a doplnil ju sv. Tomáš Akvinský.³⁰⁹

V empirickom racionalizme poukazujeme na to, že ľudské poznanie má svoj počiatok v samej veci, ktorú však poznávajúci prijíma (zmocňuje sa jej) na svoj spôsob. Zjednodušene sa to dá vysvetliť tým, že aj keď je nejaká vec materiálna, predsa je poznávaná nemateriálnym t. j. intelektuálnym spôsobom. Nemateriálnosť zaručuje v prvom rade sama vec, pretože v nej je okrem matérie ešte aj forma, a tú človek poznáva. V druhom rade nemateriálnosť vyplýva z nemateriálnosti poznávacej schopnosti človeka. Človek teda poznáva zloženým (komplexným) spôsobom. V prvom kroku poznáva predmet zmyslovo. V zmyslových vnemoch a obrazoch však svojou poznávacou schopnosťou rozoznáva to ne – zmyslové, teda nemateriálne. To rozum prijíma a nad tým uvažuje. Výsledok poznania je nemateriálny obraz veci, ktorý je reprezentáciou podstaty (esencie) predmetu. Ak takto vysvetľujeme poznanie, unikáme aj empirizmu (lebo potvrdzujeme nemateriálnosť poznania), aj idealizmu (lebo počiatok a prameň poznania nie je v subjekte, ale v predmete). Mohli by sme o poznaní povedať ešte hlbšie - výsledok poznania je vystihnutie bytia predmetu.

Prijatie tohto obrazu v poznaní však nie je neutrálne. Každá vec vo svete má svoju formu, esenciu, bytie, mohli by sme povedať pravdu. Je to vnútorný obraz každého bytia na svete. Ak niečo poznávame, sme tým obohatení, pretože určitým spôsobom prijímame to bytie do svojho vnútra, prijímame viac pravdy. Človek uplatňuje svoju poznávaciu schopnosť, teda aktualizuje svoju racionálnosť. Tým sa osoba rozvíja.

Podobne je to s iným rozmerom každého bytia. Čím viac spoznávame, tým viac vieme. Ak niečo poznáme, že je to dobré, potom to chceme, snažíme sa to dosiahnuť, získať, zjednotiť sa s tým. Napr. pre hladného je dobro pokrm, ktorý hľadá. Alebo hľadáme živobytie, hľadáme zdravie, hľadáme priateľstvo. To, čo chceme, tiež nie je neutrálne. Ak získavame resp. dostávame dobro, to nás obohacuje. S dobrom súvisí schopnosť človeka sa rozhodnúť, čo je vlastne činnosť vôle, ktorá prirodzene je naklonená k dobru. Osoba sa vďaka prijatému rozhodnutiu snaží získať nejaké dobro alebo sa k nemu priblížiť. Ak to robíme pozornejšie, v spojitosti so zodpovednosťou, tak môžeme hovoriť

³⁰⁸ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 199.

³⁰⁹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 206.

o formácií osoby. Ide o dôkladné poznanie prirodzenosti dobra, vedomé a zodpovedné prijatie rozhodnutí, vďaka ktorým sa osoba zdokonaľuje v konaní. Vtedy naše skutky sú hlbšie, chcenie vôle je intenzívnejšie a voľba rozhodnutia zrelšia. Taký postup človeka obohacuje a ako osobu ho rozvíja.

Ďalším atribútom osoby je schopnosť lásky, ktorá sa prejavuje viac v schopnosti sa obetovať ako v žiadostivosti. Osobná láska je jeden z najdôležitejších znakov človeka. Dáva mu miesto na najvyššom stupni hierarchia bytí. Jej základom je schopnosť rozoznať v druhej osobe dôstojné dobro (*bonum honestum*). To je také dobro, ktoré má byť len cieľom konania a nikdy prostriedkom. Láska tiež človeka obohacuje ako osobu ho rozvíja.

Štvrtým atribútom osoby je schopnosť náboženstva. Filozoficky to chápeme ako hľadanie plnosti pravdy, dobra a krásy, čo sa v náboženstve pomenúva ako svätosť. Každý človek sa stretáva vo vlastnom živote s nedokonalosťou, zvlášť vtedy, keď si uvedomuje, že jeho poznanie nie je absolútne, jeho skutky nie sú absolútne dobré a nie je schopný vytvoriť absolútnu krásu. Podobne pri pohľade na život človek vidí, že je dočasný a krehký, teda nie absolútny. To ho pohýna hľadať pomoc a podporu v tom, čo je k absolútnosti bližšie. Takúto činnosť nazývame zvyčajne „hľadaním zmyslu života“. Takýto zmysel alebo podporu nachádza v náboženstve. V ňom človek nachádza vzťah k absolútnej pravde, k absolútnemu dobru, k absolútnej kráse, a z toho plynie taký účinok, že život začína mať zmysel. Ak sa náboženskosť uberá takýmto smerom, obohacuje človeka a ako osobu ho rozvíja.

Všetky tieto štyri rozmery sú dôležité pre osobu, zároveň sú podobami transcendencie nad prírodou alebo vnútornými piliermi kultúry. Sú však aj elementmi spoločného dobra. Je to preto, lebo spoločné dobro sa zakladá na dobre osoby. Štát, spoločnosť a akákoľvek skupina ľudí, ak chce byť nápomocná svojim obyvateľom resp. členom, má rešpektovať tieto rozmery osobného života. Spoločné dobro spočíva v tom, že podporuje hľadanie pravdy, konanie dobra, tvorenie krásy a pestovanie zbožnosti. V zjednodušenom prístupe štát má podporovať vzdelanie, výchovu (nielen detí, ale aj dospelých), umenie a náboženskú slobodu. Môžeme nájsť ešte aj obrátenú stránku - teda zabraňovanie opaku. To znamená, že k spoločnému dobru patrí očisťovanie od omylov a klamstiev, zabraňovanie zlým skutkom, rozlišovanie pravého umenia od gýču a pranierovanie nábožensky inšpirovaných excesov. Zo štruktúry bytia osoby vyplýva jej otvorenosť voči pravde, dobre a kráse. Keďže adresát spoločného dobra je ľudská osoba, pôsobenie štátu (alebo spoločnosti) má napomôcť aktualizovanie (uskutočňovanie) týchto

štyroch rozmerov života osoby. Pravda, dobro, krása (resp. láska) a náboženskosť stoja pred človekom ako úlohy. Sú znakmi osoby, ale aj tými schopnosťami, ktoré majú byť rozvíjané. Úlohou štátu je všestranne to podporovať, aby bol osobný rozvoj každého človeka čo najväčší.

3.2.2 Gwarancja osobowej godności, zupełności i podmiotowości wobec prawa wyrazem dobra wspólnego

Garancia osobnej dôstojnosti, úplnosti, podmetovosti práva je výrazom spoločného dobra

Godność

Dôstojnosť

Každý človek dobre rozlišuje, že veci nedávajú ľuďom zmysel života. Aj keď ľudia často sklúzu do toho, že sa upínajú na techniku, bohatstvo alebo na pohodlie, predsa stále potvrdzujeme, že životu dávajú zmysel ľudia a nie veci. Je to preto, lebo ľudia sú vyšším bytím ako veci. Človek je jeden pre druhého darom. Človek je význačným bytím, má špeciálnu hodnotu, predovšetkým je *bonum honestum* - dôstojným dobrom. Teda zmysel života dávajú ľudia ako osoby, pričom sa nevylučuje Boh – Absolútna Osoba. Táto schopnosť, schopnosť byť pre niekoho zmyslom života, byť predmetom úcty, je dôstojnosť. Dôstojnosť znamená, že niekto je hodný toho, aby preňho niekto iný žil, teda ho mal ako zmysel života.³¹⁰ Pre človeka - osobu je vhodné niečo robiť, konať, teda človek – osoba je dôstojný. Z toho vyplýva aj známa zásada, že človeka nemožno považovať za prostriedok, ale človek má byť stále dobrom - cieľom. Platí z toho dôvodu, že človek v stojí v hierarchii bytí najvyššie pre svoju rozumnosť, slobodu, amabilnosť a náboženskosť. Keby bol človek prostriedkom (teda iní by sa správali k nemu ako k prostriedku, k nástroju, k veci), bolo by to proti jeho dôstojnosti. V tejto súvislosti sa často cituje I. Kant, ktorý povedal: „*Konaj tak, aby si vo svojej osobe a každého iného človeka videl používal ľudstvo vždy zároveň ako účel a nikdy nie len ako prostriedok.*“³¹¹ Konaj tak, aby si používal ľudstvo ako vo svojej osobe, tak aj v osobe každého druhého

³¹⁰ Porov. KRAPIEC, M. A. *Kim jest człowiek?*, s. 319.

³¹¹ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava : Spektrum, 1990. s. 7.

vždy zároveň ako účel a nikdy len ako prostriedok.³¹² Z dôstojnosti človeka teda aj pre spoločnosť vyplýva, že pre ňu má byť cieľom a nie prostriedkom.

Zupeľnosť

Úplnosť

V štruktúre bytia človeka nachádzame všetko to, čo ho robí človekom. Nechýba nič podstatné, má všetko, čo ho robí človekom. Vzhľadom na to hovoríme, že osoba človeka je úplná. V jeho vnútri je všetko potrebné, prinajmenšom na spôsobom možnosti. Nič vonkajšie nepotrebuje na to, aby sa stal človekom, čo by malo doplniť jeho podstatu. Tento atribút (substanciálna úplnosť) je vlastne aj odpoveďou na otázku o úlohe spoločnosti, resp. štátu voči jednotlivcom. Čo je vyššie: spoločnosť alebo osoba? Mnohí myslitelia vyzdvihovali spoločnosť, lebo je v pozemských podmienkach menej zraniteľná, iní však vyzdvihovali osobu ako jednotlivca. Keďže osoba je bytím úplným a spoločnosť len relačným, osoba je vyšším bytím. Z tohto dôvodu spoločnosť (a aj iné skupiny – spoločenstvá) majú funkciu v služobnú, t. j. pomocnú. Človek nepotrebuje spoločnosť, aby bol človekom v substanciálnom zmysle, avšak potrebuje ju, aby aktualizoval svoje potenciálnosti (schopnosti) a dosiahol plnosť svojej ľudskosti. Tento vzťah (osoba – spoločnosť) je komplexný, teda zložený z dvoch rovín. Prvou rovinou je samostatnosť človeka – osoby, ktorá však nie je absolútna. Je to samostatnosť v tom zmysle, že človek je človekom aj bez spoločnosti. Nepotrebuje od spoločnosti žiadne uznanie, že je človekom, žiadne zaradenie do spoločnosti, aby sa človekom stal. Človek je človekom od počatia – a to nazývame úplnosť. Druhou rovinou je, že sa človek - osoba rozvíja a má sa rozvíjať. Z tohto hľadiska prijíma pomoc od druhých osôb (od spoločnosti). Túto pomoc prijíma v dvoch rozmeroch – materiálnom a duchovnom. Pre svoj telesný život je spoločnosť pre ľudí potrebná, ba až nevyhnutná. Ľudia si v skupine skôr poradia s rôznymi ohrozeniami, ťažkosťami a v spoločnosti sú práca a hospodársky rozvoj efektívnejšie. Podobne je to aj v duchovnom rozmere. Prostredie uprostred iných osôb je pre rozvoj osoby vhodné a priaznivé. Preto je spoločnosť aj pre rozvoj osoby potrebná, ba až nevyhnutná. Nie je to však tak, žeby spoločnosť robila človeka človekom, skôr je veľmi potrebná. Ak správne rozlišujeme tieto dve roviny vzťahu osoba – spoločnosť, vyhneme sa dvom extrémom. Prvým je kolektivismus, ktorý uprednostňuje skupinu pred jednotlivcom. Prvotná je

³¹² KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1990, s. 92.

skupina a ona dáva jednotlivcom bytie, ich uznanie, opodstatnenie, dovoľenie jestvovať. Jednotlivec neznamená bez skupiny nič a jestvuje, keď sa zaradí do jej prostredia, prijme jej zákony a prináša pre ňu úžitok. Druhým extrémom je individualizmus.³¹³ Ten uprednostňuje jednotlivca pred skupinou. Skupina nejestvuje bez jednotlivcov a všetko je postavené na ich vôli a rozhodnutí, ktorí keď chcú, udržiavajú nejakú skupinu pri živote, a keď nechcú, tak ju zrušia. Ani jeden z týchto dvoch názorov nevystihuje život ľudí, pretože pravda je uprostred, ale nie jednoducho uprostred. Hovoríme, že spoločnosť je potrebná, ale jednotlivci ako osoby sú vyššie bytia. Osoba transcenduje spoločnosť, je úplná.³¹⁴ Pretože je človek vo svojej personálnosti podstatne vyšší ako všetko ostatné. Avšak je obmedzený vo vlastníctve prostriedkov potrebných na uskutočnenie svojich osobných možností. Potrebuje iných ľudí a spoločnosť, aby to mohol uskutočniť. Človek sa narodí, vychovávajú ho, dospelá i umiera vo svete. Teda vo svete má úlohu dozrievať. Vo svete žije, čerpá z neho, vo svete dospelá k sebapoznaniu. Materiálny svet prebúda jeho ducha a jeho rozvoj. Materiálny svet využíva až potom, keď veci poznáva a poznáva aj to, že existujú. So svetom komunikuje ako s tým, ktorý môže použiť, až potom, keď ho spozná. Materiálny svet a celú prírodu, nepovažuje za svojho partnera v dialógu. Partnerom pre dialóg je len druhá osoba. Dialóg na intelektuálnej úrovni medzi „ja“ a „ty“, predpokladá „ty“ chápané ako druhé „ja“ (druhá osoba). „Ty“ je podmet, ktorý jestvuje samostatne a je zdrojom a cieľom všetkých svojich činov. Je takým istým bytím ako „ja“.

Podmiotowość prawa

Podmetovosť práva

Povrchný pohľad na právo a ľudí nám ukazuje to, že zväčša je človek predmetom práva, viaže ho nejaký zákon a v niektorých prípadoch je podmetom práva (napr. poslanci niečo uzákonia). Otázka, ktorá mieri hlbšie, sa pýta na prameň práva. Sú to poslanci? Alebo nejaký úrad? Moc? Ústava? Pospolitý ľud? Pýtame sa na to, čo je prvým a najlepším prameňom práva. Krąpiec usudzuje, že právo nevzniká samo zo seba, ani z procedúry ani z autority spoločenstva, ani zo spoločenskej zmluvy. Pozitívne právo je vyjadrením fundamentálneho práva osoby na vlastné dobro, teda realizácia dobra má byť podporená a uľahčená a konanie zla má byť sťažené a každá osoba má byť pred zlom chránená. Za prvé dobro osoby považujeme jej rozvoj, pretože každý človek má spontánnu

³¹³ Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*, s. 206.

³¹⁴ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 423.

(prirodzenú) náklonnosť sa rozvíjať. Teda najhlbším dôvodom nárokov a povinností je rozvoj osoby. Práve kvôli rozvoju osoby môže jeden človek žiadať od druhého, aby niečo robil (pomohol) alebo prestal niečo iné robiť (neprekážal).³¹⁵ Dnešný právny poriadok je vlastne vyjadrením, spresnením a aplikovaním tejto zásady do konkrétnejších podmienok. Prevažne sa zaoberá tou druhou časťou – čo jeden druhému nemá robiť, ale má aj prvky prvej časti. Takto je jeden človek pre druhého zákonodarcom, prameňom alebo podmetom práva.³¹⁶ Nie je to však jednosmerne, ale všeobecne. To je poukázanie na to, že v človeku, v osobe a jej rozvoji je prameň práva. Zároveň však hovoríme v podobnom význame, že človek je podmetom práva, z čoho vyplývajú jeho nároky na okolie. Tu sa ujal termín „ľudské práva“. Tie nie sú písané, ani sa nedajú exaktne zachytiť a sú predpokladom pre písané právo. Je to napr. právo na život, na zdravie, na odpočinok, na manželstvo, na pravdivé informácie. Veľa z týchto práv je správne vystihnutých v Deklarácii práv človeka, ktorá bola prijatá OSN v roku 1948.³¹⁷

Človeku ako osobe prináležia práva.

Je dôležité pripomenúť, že aj písané právo aj ľudské práva majú za cieľ dobro osoby. Osoba má byť právom (resp. zákonmi) chránená. Preto každý zákon, ktorý by bol proti človekovi ako človekovi (napr. zákonný potrat, eutanázia, eugenika, degradovanie rodiny a manželstva), je protiprávny, ide proti najhlbšiemu zmyslu práva, je nedôstojný a zo svojej povahy neviaže ľudí ho zachovávať.

Tieto tri predstavené znaky osoby ukazujú jej neodňateľnú hodnotu vo vzťahu k spoločnosti a konštituuju ďalšie princípy formovania spoločného dobra. Dôstojnosť človeka, ktorá poukazuje na neho ako na dobro – cieľ, vyžaduje, aby hospodárstvo, zdravotníctvo, bezpečnosť a iné pôsobenia štátu mali za cieľ dobro človeka. Substanciálna úplnosť človeka je dôvodom suverénosti osôb a ich ochrany pred ponížením a manipuláciou.

Podmetovosť práva odкрýva posledný cieľ práva a tým vymedzuje hranice pozitívnemu právu a dáva kritérium pre rozlišovanie zákonov ľudských od neľudských. Všetky tieto tri atribúty osoby načrtávajú priestor budovania spoločného dobra, ktorý chráni osobu a garantuje jej plný rozvoj.

³¹⁵ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*, s. 422.

³¹⁶ Porov. KRAPIEC, M. A. *Człowiek i prawo naturalne*, s. 138.

³¹⁷ Porov. KRAPIEC, M. A. *O ludzką politykę!*, s. 37.

3.2.3 Nie antagonizujący charakter dobra osobowego jako dobra wspólnego

Neantagonizujący charakter dobra osoby ako spoločného dobra

Ľudia od prirodzenosti sa združujú a žijú spolu³¹⁸. Je to preto, lebo nie sú sebestační a spoločným životom efektívnejšie dosahujú splnenie vlastných potrieb.

Ľudia nie sú sebestační nielen v rozmere telesnom, ale aj v rozmere duchovnom, to znamená, že spoločný život, vzťah z mnohými ľuďmi a vzťah v dvojici „ja“ - „ty“ pomáha rozvoju osoby. Dosahuje sa to spoločným konaním, spoluprácou rôzneho druhu. V spolupráci sa spoločnosť zjednocuje tým, že dosahuje nejaký zvolený cieľ. Tento cieľ nazývame spoločné dobro: „*omnis communitas est instituta gratia alicuius boni. ... Omnes homines omnia quae faciunt operantur gratia eius quod videtur bonum; sive sit vere bonum, sive non. Sed omnis communitas est instituta aliquo operante. Ergo omnes communitates coniectant aliquod bonum, idest intendunt aliquod bonum, sicut finem*“.³¹⁹ Z hľadiska konkrétnych konajúcich ľudí to môže byť dobro skutočné alebo len zdanlivé. Dobro, o ktoré sa nejaká skupina snaží a ktoré tú skupinu rozdeľuje, nie je skutočným spoločným dobrom. Preto hľadáme také dobro, takú hodnotu, ktorá nerozdeľuje zúčastnených ľudí.

Najprv treba poznamenať, že ľudia sú schopní v spoločnosti dosahovať nielen spoločné dobro telesného (materiálneho) charakteru, ale aj osobného. Je to preto, lebo človek je otvorený voči svetu a voči iným ľuďom. Život človeka je iný ako život zvierat. Zviera je plne podriadené prírodným zákonom a ak poznáme tieto zákony, dokážeme predvídať jeho správanie. S človekom je to inak. Aj keď život človeka podlieha prírodným zákonom, predsa len v živote človeka je jedna stránka, ktorou transcenduje prírodu. Keďže má človek slobodu, jeho správanie sa nedá úplne predvídať. To, ako sa človek postaví svetu, nie je vopred dané. Človek musí veci okolo seba najprv poznať. Poznáva ich viac alebo menej správne. Potom k nim zaujíma postoj a robí rozhodnutia o skutkoch, ktoré následne koná. Tieto postoje, rozhodnutia a skutky tiež môžu byť viac alebo menej správne. A to je život človeka, ktorý je od iných tvorov prírody odlišný, ale zároveň k týmto tvorom, k prírode a svetu je človek otvorený. Môže s nimi komunikovať³²⁰. Komunikácia je najplnšia medzi ľuďmi navzájom, lebo nižšie tvory (napr. zvieratá) nie sú

³¹⁸ „Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.“ De regno, lib. 1., cap. 1.

³¹⁹ Sententia politic., lib. 1, lectio 1, n. 2.

³²⁰ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 321-323.

rovnými partnermi pre dialóg. Komunikácia neznamena len nejakú výmenu slov, vedomostí, ale je to zároveň výmena vo sfére bytia. Je to vzájomné obdarovanie v priateľskom vzťahu, keď darujeme seba a prijímame inú osobu: „... „ja“ *darujú sa druhému a stretávajú sa s takým istým skutkom zo strany „ty“ nielenže zo svojho vnútorného bohatstva nič nestráca, ale naopak - obohacuje sa tým všetkým, čo druhá osoba získala a čo predstavuje*“³²¹. To je prípad nielen priateľstva, ale aj lásky, v ktorej zúčastnené osoby nadobúdajú nový spôsob jestvovania: „bytie-pre-druhú osobu“. Takto vznikajú vzťahy, ktoré sú spojením dvoch osôb. Ak takáto priazeň a darovanie už nie je len v rámci dvojice, ale väčšej skupiny, vzniká vzťah, ktorý nie je len „ja“ – „ty“, ale „my“ a to je spoločenstvo. Krąpiec hovorí, že vzťah v dvojici je základom rodiny, a vzťah „my“ je základom štátu. Obe skupiny pokladá za prirodzené, rodinu z hľadiska telesných, ale i duchovných potrieb, štát tiež z hľadiska týchto potrieb, ale v miere úplnej sebestačnosti³²².

To uspokojovanie potrieb pokladáme za skutočné spoločné dobro. Pritom zdôrazňujeme, že ak rešpektujeme personálny charakter potrieb človeka, ak spoločnosť podporuje rozvoj osoby človeka, tak takto chápané dobro nie je antagonistické, nie je príčinou sporov, nerozdeľuje spoločnosť, nespôsobuje nespravodlivosť medzi členmi spoločnosti, ale je tým najušľachtilejším, čo môže byť cieľom spoločnosti³²³.

Rozvoj osoby človeka v spoločnosti je vtedy, ak sa človek zdokonaľuje vo sfére intelektu, vôle a tvorivých síl. Intelekt sa zdokonaľuje pravdivým poznaním, vôľa a city sa zušľachtľujú konaním dobrých skutkov v duchu čnosti a tvorivé sily sa rozvíjajú angažovaním aj intelektu aj vôle a citov pri vytváraní nových diel v oblasti techniky a umenia. Tak sa rozvíja osoba človeka a má to charakter určitého rastu bytia. Takýto rozvoj má spoločnosť podporovať. Sú ešte potrebné ďalšie podmienky - všetci členovia spoločnosti majú byť na rozvoji osobne zainteresovaní a majú mať spoločnú zodpovednosť za uskutočnenie rozvoja³²⁴. Nestačí účasť na vytváraní materiálnych dobier, ani spoločná práca na duchovnom dobre. Tiež nestačí spravodlivosť medzi jednotlivými členmi. Je potrebné zaangažovanie, zodpovednosť a ešte to, aby konkrétna forma úsilia a osobný rozvoj všetkých nevylučovala posledný cieľ, objektívne chápaný³²⁵. Tak sa stane

³²¹ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 324.

³²² Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 334.

³²³ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 328, 338.

³²⁴ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 328.

³²⁵ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 328.

spoločnosť prostredím, priaznivým pre rozvoj osôb, „*kultúrnou ekologickou nikou*“, v ktorej môže osoba rásť³²⁶.

Spoločné dobro chápané ako rozvoj osoby nie je antagonizujúce preto, lebo z rozvoja jednej osoby majú osôh všetci. Napr. vedomostí neubúda a všetci ich môžu získavať v neobmedzenej miere. Viac pravdy viac dobrá viac krásy a viac možností u jedného človeka slúžim všetkým. Ak budeme zachovávať právo mať úctu verejnosť jednotlivcov a ľudia budú pre nás cieľom to prinesie dobrodenie pre všetkých. Dobro rozvoja osoby je chápané ako cieľ,³²⁷ preto takto chápané dobro nerozdeľuje, ale spája a zjednocuje. Spoločnosť má teda vytvoriť podmienky umožňujúce rozvoj osoby. Tak chápané spoločné dobro - podľa Krapca - má byť nadradené voči iným dobrám, pretože má funkciu zjednocujúcu, vychovávajúcu, usporadúvajúcu a koordinačnú. Dobro poznania, čnosti a tvorivosti je dobrom všetkých, pretože osoby sú všetci. Navyše, ak niekto čerpá z pokladu vedomostí a čností, neostáva pre druhých menej, ako je to pri materiálnych dobrách. Na to je potrebná aj autorita, ktorá by vhodné usporiadala spoločenské pomery.

Autorytet w służbie dobra wspólnego

Autorita v službe spoločnému dobru

Aby sa spoločnosť stala homogénnym a fungujúcim systémom, potrebuje stabilizačný prvok, ktorý by ju udržiaval a riadil. Funkciu tohto stabilizačného prvku plní autorita. Dokonca možno povedať, že bez autority a jej výchovnej, riadiacej a koordinačnej úlohy nemôže žiadna spoločnosť existovať.

Samotný pojem autorita je odvodený od latinského *auctoritas*, ktorého koreňom je *augere*, čo znamená „dávať rásť, podporovať, obohacovať“. Autorita je teda inštitúcia, ktorá zaručuje rozvoj a rásť bohatstva tých, nad ktorými je uskutočňovaná.

Autoritu možno definovať ako „poverenie, ktoré nadriadenú osobu oprávňuje vznášať na iných požiadavky kvôli ich vlastnému blahu alebo kvôli blahu spoločenstva.“³²⁸

K. - H. Peschke rozlišuje autoritu osobnú a oficiálnu a podľa iného členenia autoritu teoretickú a praktickú.

³²⁶ KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek. . .*, s. 332.

³²⁷ Vo vzťahu k poslednému cieľu - k Najvyššiemu Dobru. a tento cieľ je hodný nasledovania všetkými ľuďmi.

³²⁸ PESCHKE, K-H. *Kresťanská etika*. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 463.

Osobná autorita sa zakladá na odbornej, vedeckej, intelektuálnej, skúsenostnej, duchovnej alebo morálnej prevahe, alebo tiež na zvláštnej charizme organizovať veci a viesť druhých. Môže sa opierať o bohatšie skúsenosti, o širšie a hlbšie poznanie, väčšiu technickú a profesionálnu zručnosť, zrelší charakter, ale tiež aj o zvláštnu prirodzenú charizmu viesť ľudí, ovládať iných, organizovať veci a pod.

Oficiálna autorita alebo tiež sociálna autorita je taká autorita, ktorú získava ten, na koho spoločnosť prenáša vedúcu funkciu. Tento druh autority existuje nezávisle na osobných kvalitách, ale aj tak je potrebné, aby tento typ autority sprevádzala aj osobná autorita.

Záväzky podriadených voči oficiálnej autorite vyplývajú aj vtedy, ak sú nespokojní s danou osobou, alebo jej nositeľ je tejto danej autority nehodný. R. Hauser zdôrazňuje, že nariadenia oficiálnej autority „majú prísne záväznú povahu rozkazu, prikázania a zákazu, jej uznanie nie je záležitosťou slobodnej voľby, ako je to pri podriadenosti osobnej autorite.“³²⁹ Treba však zdôrazniť, že záväzky voči sociálnej autorite prirodzene vznikajú iba v medziach daného úradu.

Iné rozdelenie rozlišuje medzi teoretickou a praktickou autoritou.

Teoretická autorita sa týka pravdivosti výpovedí a prislúcha osobám majúcim osobitnú kompetenciu v zvláštnej oblasti poznania, vedy alebo náboženskej viery. Teoretická autorita vyzýva k rozumovému súhlasu.

*Praktická autorita*³³⁰ sa voči teoretickej autorite líši tým, že súvisí s príkazmi konať, je viazaná na predpisy, disciplínu, občianske a cirkevné zákony. Táto autorita si vyžaduje poslušnosť.

Toto rozlíšenie má veľký význam pre výkon náboženskej autority. Vďaka nemu možno predísť nedorozumeniam v otázke poslušnosti voči cirkevnej autorite. Aj v cirkvi, ako všade inde, sa praktická autorita vzťahuje k vecne správnym procedurálnym pravidlám³³¹, a nie k otázkam pravdy. Zmeny v praktickej oblasti teda nie sú zmenami náuky a súvisia s rozumnosťou, vhodnosťou a spravodlivosťou.

Zdôvodnenie autority. Prvé a základné zdôvodnenie pre existenciu a potrebnosť autority v spoločnosti je *ľudská prirodzenosť*. Ľudia od prírody majú rôzne schopnosti. Niektorí majú väčší talent a lepšie kvality ako iní jedinci. Preto pri istých hraničných alebo výnimočných situáciách sa ukazuje prednosť niektorých jedincov organizovať,

³²⁹ Porov. PESCHKE, K-H. *Kresťanská etika*, s. 463.

³³⁰ Touto autoritou v užšom zmysle sa zaoberá sociálna etika.

³³¹ Napr. či má byť liturgickým jazykom latinčina alebo národný jazyk.

projektovať, taktizovať, viesť ľudí a pod. Tak sa ukazujú prirodzeným spôsobom autority schopné viesť, organizovať alebo riadiť iných, čo ostatní jedinci prijímajú v hraničných a zložitých situáciách takmer prirodzene a bez podmienok.

Pretože spoločenský rozmer života človeka je prirodzený, vznik a potrebu autority zdôvodňuje aj život človeka v spoločenstve.

K zdôvodneniu autority na báze ľudskej prirodzenosti pristupuje racionálne odôvodnenie a programovo vložený zámer do prirodzenej dispozície človeka ako sociálneho tvora, aby vedel žiť komunitárne a dôstojne.

Funkcie autority. V pohľade na potrebnosť a funkčnosť autority môžeme rozlíšiť aspoň dve základné funkcie autority, výchovnú a koordinačnú.

Výchovná funkcia autority. Pomáha človeku pri jeho osobnom rozvoji. Zasahuje, formuje a vedie dovtedy, kým podriadení nie sú celkom samostatní, aby vzali svoj osud do vlastných rúk. Jej cieľom je pomôcť človeku vyrásť na samostatnú osobu schopnú správne plniť svoje povinnosti na vlastnú zodpovednosť a slúžiť spoločenstvu.

Koordinačná funkcia autority. Spočíva v zachovaní poriadku v spoločnosti, čo môžeme považovať za jej primárnu úlohu, a v koordinácii síl pre dosiahnutie spoločných cieľov. Čím vyspelejšia je spoločnosť, tým viac potrebuje koordinačnú úlohu autority. Podstatná úloha spoločenskej autority nie je podmienená nedostatočnou vyspelosťou podriadených, ale povahou úloh a cieľov, k naplneniu ktorých je človek povolaný a ktoré presahujú možnosti jednotlivca.

Skutočná autorita nedosahuje svoje ciele despoticky a násilne, ale apelom na osobnú zodpovednosť, slobodný súhlas a svedomité plnenie svojich povinností. Iba sekundárne sa môže autorita uchýľovať k nátlaku, a to vtedy, keď sa podriadení úmyselne alebo z nevedomosti odmietajú podriať spravodlivým a nutným požiadavkám, a tým ohrozujú alebo poškodzujú spoločné dobro alebo svoje vlastné dobro.

Zhrnúc doterajšie úvahy môžeme povedať: koncept osoby je charakteristický pre realistickú filozofiu, ktorá vychádza z klasickej filozofie Tomášom Akvinským rozvinutej. Poskytuje základ pre riešenie otázok spoločného dobra, jeho obsahu a nasmerovania.

Znaky, či atribúty osoby dávajú jednoznačné poznatky pre odpovede na základnú otázku priority vzťahu medzi spoločnosťou a človekom jednotlivcom, čiže ľudskou osobou. Táto odpoveď je naznačená výrokom: Osoba je dôvodom jestvovania štátu.

3.3 Źródła zagrożenia dobra wspólnego

Zdroje ohrozenia spoločného dobra

Spoločné dobro môžeme analyzovať integrálne alebo čiastočne. Čiastočnom chápaní spoločného dobra sa nachádza redukcia teda zmenšenie alebo zúženie. Zvyčajne to súvisí s neúplným obrazom človeka. Snažíme sa porozumieť tieto spoločnosti, ktorým je spoločné dobro predstavíme rôzne jeho chápania, ktoré naozaj berú do úvahy veľa prvkov z personálne chápané ho spoločného dobra a však iné vynechávajú.

3.3.1 Redukcia dobra wspólnego do dobra materialnego

Redukcia spoločného dobra na materiálne dobro

Materiálne dobrá v spoločnosti sú nepostrádateľné. Aj vtedy, ak sa chápanie spoločného dobra upriamuje na rozvoj osoby, sú materiálne dobrá potrebné ako podklad a zábezpeka rozvoja osoby.³³² Navyše materiálne dobrá sú bezprostredne viditeľné a uchopiteľné bez nejakých ťažkých úvah a bez rozlišovania. Tak sa stáva, že v praktickom živote ľudí sa často redukuje spoločné dobro len na ten materiálny rozmer. Je to rozmer pozemský a telesný, ktorý v každom usporiadaní spoločnosti je potrebný. Ak sa k tomu pridá populizmus politikov, zdôrazňovanie ekonomického a hospodárskeho pokroku, hedonizmus podporovaný výrobcami, médiami a reklamou, sekularizácia a ústup náboženstva a vzrast konzumu, tak výsledok je praktický materializmus. Rozvoj ľudí neprekračuje sféru biologického (telesného) života. Ľudia v praxi uprednostňujú materiálne veci a bez ohľadu na ideológiu alebo svetonázor svojím správaním sa zaraďujú k redukovaniu spoločného dobra na materiálne dobro. Dalo by sa povedať, že ľudia nepreferujú hodnoty vzdelania, morálky, umenia, ani náboženstva, ale hodnoty bohatstva, pohodlia a konzumu. Oslabenie prítomnosti náboženstva v spoločnosti vedie k oslabeniu hodnôt, ktoré súvisia s osobou: *„Popretie Boha ako najhlbšieho zdroja jestvovania človeka a Osoby, s ktorou sa človek zjednocuje láskou a po ktorej celý život túži, vedie k využívaniu človeka rôznym spôsobom, k spredmetneniu a k tomu, že ľudia sa stávajú nástroje pre*

³³² Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 339.

materiálny zisk, príjemnosť alebo politické ciele“³³³. Inak povedané: „smrť“ Boha sa stáva smrťou človeka³³⁴. Na pozadí praktického materializmu môže byť určitá forma kultúry a určité chápanie aj iných ako striktne materiálnych cieľov - napr. vzdelávanie a vedecká činnosť, právo a určité morálne povedomie, umenie, ktoré často býva bez náboženského rozmeru. Je to dané tým, že kultúra sa tiež redukuje, „umenšuje“. Spôsobuje to sekularizácia, ktorá vedie ku konzumu, relatívnosti poznania aj k morálnemu relativizmu.³³⁵ Ľudia napriek tomu podvedome inklinujú k duchovným hodnotám napr. vo sfére umenia a náboženstva a aj v tom očakávajú pomoc od štátu. Vtedy politici im ponúknuť akýsi surogát zdanlivo vyšších hodnôt, ako to bolo napr. v komunistických štátoch založených na ideológii marxistického materializmu. Krąpiec však upozorňuje, že aj keď sú materiálne dobrá nevyhnutné pre život človeka, nie sú prvoradé: „*Všetky materiálne dobrá chápané jednotlivo i súhrne nemôžu byť uznané za spoločné dobro vo vlastnom slova zmysle, a preto nemôžu byť poňaté ako zdôvodnenie jestvovania usporiadania spoločnosti a práva.*“³³⁶

3.3.2 Subjektywizacja dobra wspólnego

Subjektivizácia spoločného dobra

Koncept spoločného dobra môžeme preveriť aj v tých spoločnostiach, ktoré si vážia slobodu, zároveň ju výrazne uprednostňujú a nezušľachtľujú ju etikou, výchovou, rešpektovaním ľudskej prirodzenosti ani disciplínou. V týchto štátoch sa uplatňujú liberálne teórie, ktoré ohraničujú funkciu štátu a absolútne práva jednotlivca a jeho slobodu. Spoločnosť chápu ako súbor jednotlivcov a nič viac bez „pridanej hodnoty“. Každý je sebestačný suverénny a nezávislý. V základoch takej teórie individualizmu môžeme postrehnúť názor, že jednotlivec je dokonalý a nepotrebuje sa rozvíjať. Pri takomto predpoklade je ťažko predstaviť si nejaké dobro osoby, nehovoriac už o spoločnom dobre, na ktorom sa podieľajú všetci jednotlivci. V praxi zostane nejaké subjektívne dobro osoby, čo protirečí uvedenému predpokladu. Je to uspokojovanie svojich subjektívnych potrieb. Niektorí umiernení individualisti pripisujú štátu určité funkcie, ktoré majú akceptovať všetci, napr. bezpečnosť, súdna spravodlivosť, medzinárodné

³³³ ZDYBICKA Z. J.: *Pułapka ateizmu*. Lublin 2012. s. 244.

³³⁴ Porov. ZDYBICKA Z. J.: *Pułapka ateizmu*. s. 245.

³³⁵ Porov. ZDYBICKA Z. J.: *Pułapka ateizmu*. s. 244.

³³⁶ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek. . .*, S. 139.

vzťahy. Tvrdia, že štát by mal byť len nočný strážca alebo mal by byť „štíhly“. Iné idú ďalej a nevidia zmysel v nejakej forme štátu a v nejakej forme spoločného dobra. Podľa nich je potrebná absolútna sloboda (*laissez-faire*), jednotlivci sami dosiahnu splnenie tých funkcií, ktoré očakávajú od štátu. Sú to mienky anarchistické, hovoriace o neviditeľnej ruke trhu alebo spontánne vzniknutom poriadku. Niektorí ďalší, podčiarkujú, že sloboda predsa nie je najdôležitejšia a jestvuje niečo, čomu sa má sloboda podriaďovať. Tvrdia, že aj keď je význam spoločnosti oslabený, bude v nej poriadok, ak sa budeme starať o slobodu zodpovednú a vychovanú. Preto zdôrazňujú primát osoby a etické povedomie, ako o tom hovorí Michael Novak. Michael Novak predkladá teóriu vychádzajúcu z americkej histórie tvorby kapitalizmu a zároveň ju zladzuje s ponímaním sv. Tomáša. Tento pojem slobody napomáha dialóg medzi rozdielnymi pohľadmi v dnešnom svete.

Jedným zo základných princípov tradície katolíckych whigov³³⁷ je usporiadaná sloboda.³³⁸ Pravé spoločenstvo rešpektuje slobodné osoby, falošné spoločenstvo tieto slobody nerešpektuje. Rovnako iba úplne rozvinutý človek je schopný poznávať a milovať. Tieto dve ľudské vlastnosti sú zdokonaľované v spoločenstve. Byť slobodným človekom znamená poznať a milovať iných v spoločenstve. Spoločenstvo sa stáva pravým vtedy, ak za normálnych okolností každého života jeho inštitúcie a prax umožňujú ľuďom intenzívne rozvíjať skutky poznania a lásky. Falošné spoločenstvo potláča schopnosť rozumovej úvahy a voľby, pričom pravé ich naopak rozvíja.

Význačným prínosom tradície moderných whigov je, že doplnili klasické vnímanie priority spoločenstva o moderné vnímanie priority osoby. Toto umožňuje venovať pozornosť právam, slobodám a dôstojnosti osoby, no nie pre jeho názor, presvedčenie, vieru alebo rasu. Umožňuje vytvárať oveľa väčší počet dobrovoľných združení, vyšší stupeň spoločenskej spolupráce, širšiu základňu pre lásku a uznanie spoločenstva.

Niekoľko spoločenstiev tejto planéty (pritom žiadna z nich nebola svätá či zameniteľná s božím kráľovstvom) dokázali zabezpečiť rešpektovanie slobody človeka vo svojich inštitúciách v každodennej praxi. Každá z nich má ešte ďaleko k dokonalosti a musí urobiť ešte veľa, kým učiní zadosť slobode a spravodlivosti pre všetkých. Tieto spoločnosti však ochraňujú základné práva oveľa dôslednejšie a efektívnejšie, než kedykoľvek predtým v tradičnej, predmodernej, predkapitalistickej, alebo predrepublikánskej spoločnosti.

³³⁷ Znamená dať prednosť spoločenstvu, zabezpečiť práva osôb. K vytvoreniu pravého ľudského spoločenstva je potrebné poskytnúť prioritu osobe.

³³⁸ NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 29.

Ponímanie katolíckych whigov najvýstižnejšie vyjadruje filozofické princípy a praktické návody na to, ako by mali slobodní občania vytvárať nové spoločnosti, hodné svojich ľudských práv a usporiadaných slobôd. Ak takéto spoločnosti chcú zabezpečiť takéto práva, musia dať **prioritu spoločenstvu**. K tomu, aby mohli vybudovať skutočné a autentické spoločenstvo, musia dať **prioritu osobám**. Obe formy priority sú pri tvorbe spoločenstva dôležité. Každá z nich je potrebná na to, aby mohla byť definovaná tá druhá a aby tá druhá mohla rozkvitať.

V knihe ***Duch demokratického kapitalizmu*** (1982) podáva Novak diagnózu socializmu a kapitalizmu. Základné stanovisko Michaela Novaka je založené na porovnaní Severnej a Latinskej Ameriky. Keďže podľa jeho porovnania je socialistické riešenie v silnej vláde a odstránení využívania druhých, podľa socializmu je treba vidieť tento vzťah aj medzi Severnou a Južnou Amerikou ako vzťah využívania chudobných krajín Juhu zo strany Severu.³³⁹ Novak tomuto tvrdeniu oponuje tým, že poukazuje na to, že americké investície do Latinskej Ameriky sú v skutočnosti malé a chudoba Latinskej Ameriky existovala dávno pred americkými investíciami.³⁴⁰

Novak vysvetľuje skutočné dôvody latinskoamerickej chudoby takto: Neprijatie ekonomického systému, ktorý by umožnil rozvoj. Ďalej poukazuje na to, že Katolícka cirkev vytvorila opozíciu voči kapitalizmu a aj filozofickú priepasť medzi Latinskou Amerikou a Severnou Amerikou.³⁴¹ V Latinskej Amerike sa používa jednoduchá schéma delenia všetkého na dobré a na zlé. Veľa priestoru venuje teológii oslobodenia jednak v samostatnej kapitole³⁴², ale aj v ďalších. Novak vysvetľuje, že katolícke sociálne učenie bolo vytvorené v predkapitalistickom svete stredovekej spoločnosti, kde sa cenila stabilita v ekonomike, politike a v náboženstve. Charakterizuje ho ako „*Katolícku antikapitalistickú tradíciu*“ a „*Rímskokatolícku ekonomiku*“. ³⁴³ Pápežské učenie bolo teda viac vecou spravodlivého rozdelenia dostupných výrobkov ako etikou systémov, ktoré produkujú nové bohatstvo. Preto teológovia sú všeobecne kritikmi kapitalizmu.

³³⁹ Porov. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalizmu*. Praha : Občanský institut, 1992. ISBN 80-900-190-1-3. s. 274.

³⁴⁰ Porov. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalizmu*, s. 263.

³⁴¹ Porov. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalizmu*, s. 260.

³⁴² Porov. NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalizmu*, s. 269.

³⁴³ NOVAK, M. *Duch demokratického kapitalizmu*. 1992. s. 225 a 258.

Filozofia slobody (1990) Táto práca ponúka analýzu latinskoamerického ducha, vysvetľuje filozofické prepojenie medzi Severnou a Južnou Amerikou a zaoberá sa spôsobmi budovania inštitúcií slobody. V slovenskom vydaní z roku 1996 dáva motto: „*Mojej rodine na Slovensku a celému národu, ktorý je predurčený k slobode*“.³⁴⁴ Novak používa výslovne katolícky jazyk a snaží sa integrovať spoločnosť katolíckej tradície s kreativitou, ktorá je vlastná ekonomickému liberalizmu. Kľúčovou myšlienkou je „katolícka tradícia whigov“³⁴⁵ – čo je filozofický názor, ktorý má korene v myslení Tomáša Akvinského. Katolícki whigovia veria v dôstojnosť ľudskej osoby, v slobodu, tvorivosť, pokoru, produktivitu a stabilné postupné inštitucionálne reformy a pokrok. Okrem toho majú veľký rešpekt k tradícii, zvykom, jazyku, právu a liturgii. Whigovská katolícka tradícia je založená na usporiadanej slobode, osobe, komunite a tvorivosti. Usporiadaná sloboda nie je možnosť robiť to, čo sa nám páči, ale sloboda robiť to, čo by sme mali robiť. Novak definuje osobu a spoločenstvo.³⁴⁶ Pravá komunita rešpektuje slobodné osoby. Ak chcete byť plne rozvinutým slobodným človekom, je treba poznať a milovať ostatných v komunite. Komunita je pravdivá, ak jej inštitúcie a postupy umožňujú osobám, aby vo svojich činoch posilňovali poznávanie a lásku. Účelom skutočnej komunity je umožňovať plný rozvoj všetkých svojich členov. Cieľom osoby je spoločenstvo a cieľom pravého spoločenstva je plné rešpektovanie osoby a foriem združení, ktoré osoby vytvárajú.³⁴⁷ Kreativita, ktorá je známa aj ako podnikanie, je schopnosť pohľadu na náročnejšie nové možnosti a uvedomiť si tvorivé postrehy. Podnikanie je centrálna schopnosť osoby. Je to nielen právo, ale aj povinnosť. Osobná ekonomická iniciatíva podporuje spoločné dobro - je relačná a zvyčajne podporuje ľudské vzťahy. Uplatnenie ľudského práva na osobnú ekonomickú iniciatívu je naplnením Božieho obrazu, ktorý je prirodzený v každom človeku.³⁴⁸ Novak hovorí, že sa možno naučiť čnosti podnikania a že sociálny systém môže byť skonštruovaný tak, aby ľudské bytosti vytvárali bohatstvo trvalým a systematickým spôsobom.³⁴⁹

Novak tvrdí, že kapitalizmus môže najlepšie realizovať schopnosť vlastného rozvoja a slobodu pre chudobných. Jeho objavom o kapitalizme je, že primárnou príčinou ekonomického rozvoja a bohatstva národov je dôvtip, vynález, objav a podnikanie.

³⁴⁴ NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 3.

³⁴⁵ Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 20-26.

³⁴⁶ Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 32.

³⁴⁷ Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 39.

³⁴⁸ Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 47.

³⁴⁹ Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 47.

Stvoriteľ dal každej osobe kreativitu, ktorá je najväčším zdrojom v každom národe. Novak uzatvára: „*Každý človek dokáže vyprodukovať viac, než sám skonzumuje. Nik nezaručí, že budeme viac tvoriví ako deštrukční. Byť tvorivými je však naše poslanie, právo a zodpovednosť.*“³⁵⁰ To spôsobuje ekonomický pokrok. Ak ľudia vytvárajú viac ako sami skonzumujú, svet bude lepší pre život každého. Je potrebné, aby svet sa stával lepším, ako sme ho našli. Základným dôvodom toho, že Latinská Amerika je v zlej ekonomickej situácii, je, že neponúka dostatočnú podporu pre fungovanie kapitalistickej ekonomiky. Ku koncu knihy Novak ponúka desať návrhov, ktoré pohnú krajiny smerom k systému demokratického kapitalizmu:

- legislatívnou a daňovou motiváciou podporovať čo najuniverzálnejšie vlastníctvo bytov a pôdy alebo oboch, pri zaručení úplných a neodcudziteľných vlastníckych práv (vrátane práva nákupu a predaja),
- prostredníctvom zamestnaneckých akcií umožniť pracovníkom v štátnych podnikoch vlastníctvo akcií týchto podnikov,
- prostredníctvom čo najširšieho systému verejného vlastníctva, ktorý sa blíži všeobecnej účasti na vlastníctve, rozpredať väčšinu štátnych podnikov verejnosti, čiže sprivatizovať ich,
- v sociálnych výdavkoch uprednostňovať vybudovanie systémov všeobecného vzdelávania, s dôrazom na výchovu iniciatívy, podnikavosti, invencie a sociálnej spolupráce,
- legislatívnou a daňovou motiváciou, ktorá bude priaznivá pre rozvoj nadácií a iných súkromných sociálnych inštitúcií, posilniť dobrovoľný, neštátny sociálny sektor - nie aby nahradil štátne programy sociálnej starostlivosti, ale aby priviedol nového ducha inovácie a služby verejnosti,
- vyvinúť pevný rámec zákonov (copyright, patenty), ktorý autorom a vynálezcom zaručí na vymedzený čas právo používať ovocie svojho myšlienkového bohatstva a ktorý by bol vyjadrením uznania ich nezastupiteľného sociálneho prínosu prostredníctvom pokroku vedy a praktického umenia.

Tento posledný bod je zároveň jedným z kľúčových bodov ekonomickej revolúcie. Je rozhodujúci pre vybudovanie kapitalizmu.³⁵¹

³⁵⁰ NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 49.

³⁵¹ NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 119-120.

Slobodné osoby a spoločné dobro (1989) (*Free Persons and the Common Good*, 1989) Táto kniha bola napísaná na pamiatku štyridsať rokov od zverejnenia knihy Jacques Maritain *La personne et le bien commun* (Paríž 1947, *Človek a spoločné dobro*). V tejto Novakovej práci sa prelínajú tradície katolíckeho sociálneho myslenia s liberálnymi sociálnymi teóriami, spája sociálnu myšlienku „spoločného dobra“ s liberálnym dôrazom na slobodné osoby a tvrdí, že liberálne tradície osobnej slobody majú svoje vlastné implicitné učenie o spoločnom dobre. Novak vysvetľuje, že pojem spoločného dobra je predmoderného pôvodu. Pre Aristotela je dobré všetko, čo má cieľ, a preto má prednosť pred osobami. Novak odmieta túto myšlienku, pretože osoby by mali mať prednosť. Predmoderná starostlivosť o spoločné blaho, obsiahnutá v paternalistických nediferencovaných formách orgánov Cirkvi a štátu sa už líši od v dnešných slobodných a diferencovaných vzťahoch jedincov má rôzne ciele. Ak slobodné osoby majú prednosť, potom spoločné dobro môže byť niečím, čo vyplýva z aktov prijatých slobodnými osobami. Novak sa spolieha na Tomáša Akvinského, ako ho interpretoval Maritain, v rozlišovaní medzi „osobou“ a „individuom“. Vzhľadom k tomu je jedinec len členom druhu, osoba je jedinec so schopnosťou poznania a výberu, a preto je slobodný a zodpovedný. Cieľom každého človeka je byť s Bohom vo večnom spoločenstve poznania a lásky. Z toho vyplýva, že spoločenstvo v dokonalom poznaní a láske s Bohom je jednak spoločné dobro ľudstva a osobné dobro každého človeka. Lebo Boh, absolútna osoba, je absolútna zhoda spoločného a osobného dobra. Analogicky nakoľko človek koná s úvahou a voľbou, natoľko má väčšiu tendenciu k súladu osobného a spoločného dobra. Z toho vyplýva, že dobrom osôb na Zemi je žiť v čo najužšej jednote poznania a lásky, akú môžu ľudia dosiahnuť. Na tento účel je potrebné vytvoriť vhodné inštitúcie, aby sa dosiahlo spoločné dobro. Americký liberalizmus je ochranou individuálnych práv, ale aj spoločného dobra a umožňuje rozvoj inštitúcií, ktoré udržujú spoluprácu bez potreby predchádzajúceho súhlasu vzhľadom na konečné ciele alebo osobnú motiváciu. Spoločné dobro spočíva v tom, že každého človeka považujeme za cieľ a nikdy nie iba za prostriedok. Za účelom dosiahnutia osobných práv a spoločného dobra sa zakladatelia ústavy nerozhodli sa prikloniť k jednému morálno-kultúrnemu systému. Výstavbu takéhoto systému odlišili od inštitúcie vlády. Myšlienka zakladateľov inštitúcie štátu, ktorého moc je obmedzená napísanou ústavou, je založená na myšlienke nedotknuteľnosti osobných práv. Výsledkom je rozdelenie právomocí štátu a právomocí spoločnosti. Spoločné dobro nie je dosiahnuté výlučne ani prevažne vládou, ale skôr sociálnymi inštitúciami, ktoré sú

nad rámec štátu. Cieľom vlády je poskytnúť príležitosť pre jednotlivca, aby mohol uplatniť svoje vlastné slobody. Spoločné dobro spočíva vo vzájomnej spolupráci, často bez výslovného plánovania. Ľudia môžu pracovať na svojich zámeroch verejne bez toho, aby to robil štát. Spoločné dobro je oveľa väčšie než politické dobro. Hlavným a najschopnejším nástrojom na dosiahnutie spoločného dobra nie je štát, ale spoločnosť ako celok v plnom rozsahu sociálnych inštitúcií, a nie ako individuálne rozdrobení jednotlivci. Novak pojednáva o názoroch Madisona a Tocquevilla³⁵², a ilustruje, že straníckosť a „vlastný záujem“ sú schopné slúžiť verejnému blahu.

Podľa Novaka spoločné dobro je v niektorej chvíli viac dobier, ktoré sú často v priamom rozpore. Slobodné osoby majú zvyčajne rôzne vízie spoločného dobra. Každý človek v slobodnej spoločnosti je zodpovedný „s rúškom nevedomosti“ za vlastné poňatie svojho dobra a spoločného dobra. Spoločné dobro pluralitnej modernej spoločnosti je teda niečo neplánované, nenásilné a nezamýšľané, ale dosiahnuté účasťou všetkých občanov. Z toho vyplýva, že tento druh spoločného dobra, ktoré je možné dosiahnuť, je spoločné dobro určitej spoločnosti v určitom okamihu - nie je to spoločné dobro na všetkých miestach a za každých okolností. Dnes spoločné dobro znamená: 1) oslobodzujúci rámec inštitúcií, ktorých cieľom je oslobodiť slobodné osoby, 2) konkrétny sociálny pokrok a 3) meradlo, ktoré nám pripomína, že žiadna forma spoločného dobra v podobe konkrétneho sociálneho pokroku sa ešte nestretla s plnou mierou legitímneho očakávania.

3.3.3 Kolektívizácia dobra spoločného

Kolektívizácia spoločného dobra

Iným nebezpečenstvom pre spoločné dobro je kolektivismus. Je to názor, ktorý prisudzuje prvenstvo skupine ľudí pred jednotlivcom. Skupine (kolektívu) sa pripisuje príliš veľký význam a disproporcionálne vysoké postavenie. Zvyčajne sa kolektivismus chápe ako protiklad individualizmu. Skupina, ktorú konkrétny odtieň kolektivismu uprednostňuje, môže byť rôznej veľkosti – od triedy, strany, nejakej komunity až po národ, rasu, ľudstvo alebo globálne spoločenstvo. Jestvujú aj viaceré rozmery, v ktorých sa kolektivismus teoreticky rozpracováva: filozoficko-sociálny, ekonomický, metodologicko-

³⁵² Porov. NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, s. 34.

sociologický a etický.³⁵³ Všetky kolektivistické teórie spája znak sekundárnosti jednotlivého človeka, oslabenia personálneho charakteru jeho života (až po život bez rozmeru osoby) a naopak, prisudzovanie subjektivity, vedomia, autonómie a suverenity nejakej skupine ľudí, napr. národu alebo štátu.

Kolektivismus vychádzal z uprednostňovania ducha nad hmotou. Spiritualizmus je spojený s uprednostňovaním všeobecného pred konkrétnym, čo pokračuje v uprednostňovaní širšej skupiny ľudí pred jednotlivcom. Charakteristickou náukou v tomto smere je Platónovo chápanie štátu a politiky. V ňom vidieť silný kolektivismus až totalitu. Štát majú riadiť panovníci – filozofi, ktorí poznajú dobro, a to im dáva neobmedzenú autoritu. Ľudia ich majú úplne poslúchať, pretože celý štát je zameraný na výchovu duší.³⁵⁴ Platón široké vrstvy ľudí považoval za „padnutých bohov“, ktorých treba priniesť na cestu šťastia aj proti ich vôli. „. . . Taký človek [podriadený] má od prirodzenosti slabú tú najlepšiu časť, takže nemá silu vládnuť nad tými zvermi vo svojom vnútri, ale musí im slúžiť, a je schopný získavať vedomosti jedine o tom, ako sa im zavďačiť. - Je to pravdepodobné - Taký človek má byť vedený od vládcu, ktorý je vedený ako najlepší človek, a preto tvrdíme, že má byť podrobený tomu najlepšiemu človeku, ktorého vedie božský prvok . . . “³⁵⁵ Výchova však je chápaná zásadnejšie, až nábožensky, lebo privedenie ľudí k dobru, resp. k pravde Platón považuje za vykúpenie. Toto považuje za tak vysoké a dôležité, že kvôli tomu navrhuje zrieknuť sa súkromného vlastníctva, rodinného života, zavádza širokú kontrolu všetkých ľudí a podriadenosť, ktorá vyznieva totalitne. Podobnosť totalite nie je náhodná - v základoch Platónovej koncepcie štátu je jeho silný racionalizmus.³⁵⁶ Prvýkrát Platón zjednodušuje, keď chápe človeka ako dušu, druhýkrát zjednodušuje, keď duchovné schopnosti zredukuje na rozum. Tak neuznáva „plasticosť, relatívnu historickosť ľudského konania, zvlášť spoločenského.“³⁵⁷

Podobne ako Platón aj Hegel považoval všeobecné za nadradené konkrétnemu, preto hovorí, že spoločnosť predstavuje skutočnú hodnotu a jednotliví ľudia sú len dialektické momenty v celku spoločnosti.³⁵⁸ Spoločnosť (alebo štát) je vrcholom procesu sebauvedomovania Ducha, ktorý prebieha od subjektívneho Ducha k objektívnemu

³⁵³ Porov. MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii, tom 5*, PTTA, Lublin 2004, s. 716.

³⁵⁴ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek. . .*, s. 342.

³⁵⁵ PLATÓN: *Politeia* 590cd.

³⁵⁶ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek. . .*, s. 344.

³⁵⁷ KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek. . .*, s. 344.

³⁵⁸ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek. . .*, s. 346.

a syntézou k absolútnemu Duchu.³⁵⁹ Jednotlivý človek je úplne a vo všetkých aspektoch podriadený spoločnosti. Hegel tvrdí, že nemá vlastnú personálnosť, chápe ho nie - substanciálne a zdôrazňuje to, že jednotlivec je zväzkom vzťahov alebo v fázu vo veľkom procese histórie. Jednotlivého človeka považuje za „funkciu spoločnosti“.³⁶⁰

Myšlienky Platóna a G. W. F. Hegla v širokom slova zmysle našli svoje uplatnenie v marxizme. Marxizmus z nich čerpá, avšak len vo všeobecnom zmysle. Marxizmus je viac jedným z vyjadrení filozofického idealizmu a utopického zmýšľania.³⁶¹ Marxizmus má filozofický charakter a je to náuka, ktorá popri teórii vytvára aj praktickú stránku. Marxistí sa netajili snahou zmeniť svet, zmeniť spoločnosť, politiku a aj človeka. Preto sa celý marxistický systém týka usporiadania štátu, ekonomiky a spoločnosti. Marxistí vychádzali z kritiky dovtedajšieho stavu. Videli rozpory v spoločnosti utláčanie a nespravodlivosť. Nazdávali sa, že vlastníctvo súkromného majetku vedie k rozdeleniu spoločnosti na triedy s protichodnými záujmami a v dôsledku toho - boj vykorisťovaných s vykorisťovateľmi – ktorú považovali za morálnu povinnosť čestných ľudí. Podľa nich postupné zuboženie, znižovanie životnej úrovne proletariátu zvyšujú ich triedne uvedomenie a tým sa zväčšia sociálne konflikty, a to povedie v nakonec k sociálnej revolúcii. Výsledkom bude uchopenie moci proletariátom. Navyše Marx tvrdil, že práca ako majetok a jej nutnosť spôsobuje fyzickú i psychickú devastáciu a odosobnenie zamestnanca. V tejto situácii je robotník odsunutý do úlohy nástrojov výroby, takže sa stáva otrokom. Zdôrazňoval, že kráľovstvo slobody v skutočnosti začína iba tam, kde skončí práca, ktorú diktuje nutnosť a vonkajší cieľ. Vysvetľoval, že nutným prostriedkom potrebným na nápravu je triedny boj, svetová revolúcia a diktatúra proletariátu pod vedením komunistickej strany.

Marxistický výklad sveta je materialistický a nieto v ňom miesto pre klasický chápanú slobodu (prevláda determinizmus). Prvoradá je základňa, ktorá určuje nadstavbu. Základňa je materiálna, ekonomická, a tá má zásadný vplyv na všetko ostatné, čo je nazývané ideologickou nadstavbou. K nej patrí veda, filozofia, umenie, etika, náboženstvo. Podľa marxistov je ľudské myslenie dôsledkom materiálnych procesov, ako výtvar aktuálnej ekonomickej situácie. Túto náuku nazývajú historický materializmus a podľa nej život človeka v štáte a v spoločnosti je daný ekonomickými kategóriami. V ekonomike sú

³⁵⁹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 104-106.

³⁶⁰ KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 346. Porov. MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 5, PTTA, Lublin 2004, s. 716.

³⁶¹ Porov. MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 3, PTTA, Lublin 2002, s. 621-622. Porov. ZDYBICKA Z. J.: *Pułapka ateizmu*. s. 145

protichodné záujmy tried a etika, veda, umenie a náboženstvo sú len nástroje triedneho boja, moci a podmanenie si inej triedy. Tak veda stráca univerzálnu platnosť. Je ideologickou, triednou, alebo straníckou. Podobne marxizmus resp. komunizmus odmietol normatívnu etiku. Kvôli revolúcii v praxi používal násilie a podvod. Ekonomika a fyzikálne zákony sú základom determinizmu a historickej nutnosti. Sloboda človeka bola chápaná ako vedomie nutných prírodných a spoločenských zákonov. Náboženstvo je „ópium ľudstva“, ktoré ľudom škodí, preto ho treba poprieť a v porevolučnej spoločnosti zničiť. Takýto postoj vyplýva predovšetkým z predpokladov materializmu, ktorý neprijíma jestvovanie duchovného Boha ani duchovnej stránky človeka. Avšak je tu ešte jeden dôvod. Marxizmus vo svojej snahe zmeniť svet a spoločnosť sa stáva náboženstvom. Je to náboženstvo len vo svojej forme, vo viacerých vlastnostiach, preto ho teoretici nazývajú kvázi - náboženstvo alebo sekulárnym náboženstvom. Je to tak kvôli tomu, že v komunistických krajinách vodcovia si vyžadovali oddanosť a kult, doktrínu predkladali dogmaticky, mali svojich ohlasovateľov, oznamovali ľudom svoju kvázi – eschatológiu. Žofia Zdybicka o tom hovorí: *„Marxizmus má charakter výrazne soteriologický. Jeho základnou úlohou je vyslobodenie človeka z každého druhu odcudzenia, čo - podľa jeho vízie - bude totožné so záchranou človeka z každého otroctva. Cieľom konania marxistov je vytvorenie takých podmienok, v ktorých človek dosiahne stav bez odcudzenia. Eliminácia rôznych foriem odcudzenia vedie k „novému človeku“, ktorý bude úplne šťastný.“*³⁶² V tomto chápaní je každé náboženstvo „konkurentom“ marxizmu, a preto marxizmus vznáša požiadavku ateizmu a nepriateľstva voči nemu.³⁶³ Podľa Marxa a Engelsa je náboženstvo len transformáciou pôvodnej mytológie a ľudovej formy idealizmu. Engels povedal, že evolúcia náboženstva vychádzala z nižších foriem (fetišizmu a polyteizmu) na vyšší (monoteizmus, vrátane kresťanstva), ktorý považoval za konečný krok v dlhodobom vývoji foriem náboženstva.

Marx vychádzal z dvoch predpokladov. Na jednej strane - národné hospodárstvo neposkytuje žiadnu informáciu o pôvode biedy robotníka. Na druhej strane - teológia vysvetľuje príčinu zla prvotným dedičným hriechom. Toto zakladá určitú skutočnosť, ktorú je nutné vysvetliť. Preto, čím viac sa človek spolieha na Boha, tým menej mu zostane

³⁶² ZDYBICKA Z. J.: *Pulapka ateizmu*. s. 154.

³⁶³ Marxizmus chápal ľudí ako božstvo, a preto Zdybicka hovorí takto: „Človek alebo Boh, Boh alebo človek - to sú základné konkurenčné hodnoty, z ktorých je potrebné jednu vybrať. Pre tvorcov marxizmu voľba nebola ťažká. Rozhodný ateizmus a postulát vojny s náboženstvom v mene docenenia človeka a v mene pretvárania sveta podľa potrieb človeka charakterizovali Marxa od začiatku jeho pôsobenia a sprevádzali ho počas všetkých jeho etáp.“ ZDYBICKA Z. J.: *Pulapka ateizmu*. s. 158.

pre seba.³⁶⁴ Preto musí byť každá zmienka o Bohu ako dokonalom Stvoriteľovi odmietnutá a považovaná za bezcennú, o to viac, že to je úplne zle, pretože zotročuje.

Komunizmus pokladal za riešenie problému v spoločnosti, ktorý vytváralo náboženstvo. Hlavné korene náboženstva vidí marxizmus v ekonomicko-spoločenských štruktúrach založených na súkromnom vlastníctve a s ním súvisiacej nespravodlivosti. V situácii hospodárskej nerovnosti a vykorisťovania sa rodí túžba po spravodlivosti, ktorá, keďže jej nebola nájdená možnosť realizácie na zemi, je presunutá na posmrtný život. Táto bezmocnosť využívaných ľudí podporuje presvedčenie, že existuje večný život a Absolútne. Engels, keď vysvetľuje genézu a trvalosť kresťanstva tvrdil, že náboženstvo má šancu prežiť a prosperovať len v prípade, že sa prispôsobí existujúcim sociálno-ekonomickým podmienkam. V praxi komunizmus bol založený Vladimírom I. Leninom (1870 - 1924) a Jozefom V. Stalinom (1878 - 1953), podľa ktorých materiálno-ekonomická základňa určuje ideologickú nadstavbu. To bolo realizované prostredníctvom triedneho boja, revolúcie a diktatúry proletariátu, zrušením súkromného vlastníctva a znárodnením výrobných prostriedkov, ktoré vyústili do kolektivismu.

Okrem zrušenia súkromného vlastníctva a dedičského práva komunizmus predpokladal: kompletne znárodnenie výrobných prostriedkov, plánované hospodárstvo, všeobecnú povinnosť a donútenie k práci, odstránenie sociálnych antagonizmov, rozdelenie na triedy a nadnárodné cítenie. Viedla k tomu myšlienka, že "robotníci nemajú svoju vlastnú krajinu. " Mala sa zrušiť detská práca (to bol len prázdny slogan, v skutočnosti deti museli nastúpiť do práce) a o ich vzdelávanie sa bude starať spoločnosť.³⁶⁵

Stojí za zmienku, že Lenin a Stalin uznávali potrebu štátu, ale oni ho identifikujú s robotníckou triedou pod vedením komunistického strany. Lenin vytvoril samostatný smer s názvom marxizmus-leninizmus. Revolúcia mala viesť k vybudovaniu diktatúry proletariátu. Sovietsky zväz mal byť začiatkom celosvetovej komunistickej veľmoci. Ruskí komunisti prevzali moc v Rusku v roku 1917, a postupne ovládli iné národy.³⁶⁶ Po príchode k moci, Stalin zaviedol variant marxizmu, tzv. stalinizmus. Tým sa zostril triedny boj a pokrokom revolúcie sa v praxi zmenil úplne na teror. Monopol hromadných

³⁶⁴ Porov. ZDYBICKA Z. J.: *Puľapka ateizmu*. Vademecum Filozofii : Lublin 2012. , s. 156.

³⁶⁵ Porov. MARKS K. – ENGELS F.: *Manifest komunistyczny*. Warszawa : Książka i Wiedza, 1983. s. 156. ISBN 83-05-11263-2, s. 50.

³⁶⁶ Azerbajdžan, Arménsko, Ukrajina, Gruzínsko, Mongolsko, Litva, Lotyšsko, Estonsko, a po II. svetovej vojne pripojili satelitné štáty Strednej Európy. V roku 1949 vznikla Komunistická strana Číny, ktorá na konci päťdesiatych rokov začala viesť nezávislú politiku od ZSSR. Po kórejskej vojne komunisti zaujali Severnú Kóreu, potom celý Vietnam a Kubu.

oznamovacích prostriedkov tomu napomáhal. Bolo nutné vylúčiť iné svetonázory. Lenin s tými, ktorí spochybňovali jeho pravdu, nielen polemizoval, ale dokonca dal rozkaz oponentov vo vnútri strany zlikvidovať. Toto všetko bolo presne kopírované Stalinom. Všetko bolo podrobené cenzúre a spolitizované.³⁶⁷

Etický program komunizmu bol založený na chybnom poňatí človeka, ktorý odmieta ideu stálej ľudskej prirodzenosti, ktorá je okrem iného obdarená aj morálnou prirodzenosťou. Komunizmus sa odvolávaním na túto antropológiu, ktorá nebola založená na dôkladnej analýze dynamiky bytia človeka, opieral iba na psychologickú potrebu istoty a iracionálne očakávania dokonalej spoločenskej harmónie.

Etický princíp komunizmu (najplnšie vyjadrený v marxistickej verzii) je založený na presvedčení, že výsledkom zrušenia súkromného vlastníctva príde (pôsobením určitého antropológického mechanizmu) "náprava" prirodzenosti, teda človeka, a to najmä odstránenie sebecka z ľudských motivácií. Dôsledkom toho by medzi ľuďmi mala panovať dokonalá harmónia záujmov, čiže malo to byť bezkonfliktné spoločenstvo a hospodárstvo, v ktorom niet platenia (peniazmi).

Nutnou podmienkou pre premenu diania je revolučné triedne uvedomenie, ktoré malo nahradiť tradičné. V revolučnom procese dôležitú úlohu plní tzv. "diktatúra proletariátu", ktorá je systémovou fázou prechodu k beztriednej spoločnosti. Z takýchto etických dôvodov pre túto formu politického systému je odôvodnené použitie násilia pri prechode na nový systém a na jeho upevnenie. Išlo o tieto formy: vyvlastňovanie, znárodnenie výrobných prostriedkov, zrušenie politického pluralizmu, zostrenie triedneho boja. Zdôvodnenie doktríny komunizmu dovoľuje v niektorých situáciách (presne nestanovených), uchýľovať sa k násiliu a lži ako politickým nástrojom.

Okrem všetkých týchto teoretických charakteristík marxizmu môžeme veľmi ľahko rozoznať jeho kolektivistický charakter. Podľa marxizmu je človek determinovaný nielen materiálnymi, teda prírodnými podmienkami, ale aj spoločenskými. Nie je to len determinácia, ale je silnejší a užší vzťah. Spoločnosť človeka tvorí a človek by bol bez spoločnosti len biologickou existenciou. Človek nemôže jestvovať mimo spoločnosti a jeho vzťah k spoločnosti je podstatný. Spoločnosť dáva človeku rozvoj, usmerňuje jeho schopnosti, podmieňuje jeho rozhodnutia – „človek bez spoločnosti je ako tabula rasa“.³⁶⁸

³⁶⁷ RAKOWSKA-HERMASTONE, T.: Stalinizmus – sedno i interpretacje. In *Czas totalitaryzmu*.

Stalinizm, faszyzm, nazizm i pokrewne systemy polityczne w XX wieku, Warszawa : Instytut Studiów Politycznych PAN, 2011. ISBN 978-83-60580-67-7, s. 207.

³⁶⁸ KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 79.

Mohli by sme povedať - veď je jasné, že spoločnosť je prirodzené prostredie pre jednotlivcov, všestranne nápomocným, v ňom človek sa rodí, vyrastá, žije a prežíva svoj najvyšší vek. Žofia Zdybicka hovorí: „človek žije a rozvíja sa v spoločnosti“ avšak podľa marxizmu nielen to, ale viac: „človek je produktom - výtvorom spoločnosti, je spoločnosťou konštituovaný“. ³⁶⁹ Marxistí to vyjadrujú takýmito výrokmi - človek je súborom spoločenských vzťahov (Tézy o Feuerbachovi) alebo - bytie určuje vedomie, kde pod slovom bytie rozumejú súhrn materiálnych a spoločenských podmienok, ktoré určujú život jednotlivcov („vedomie“).

Takto marxizmus príliš zdôrazňuje význam spoločnosti a prisudzuje jej konštitutívny charakter a chronologické i substanciálne prvenstvo. „Marxizmus tvrdí čosi viac, že spoločnosť je podstata človeka. Individuálny človek, napriek svojej rozumnosti a špecifickosti, je ontologicky jedine výrazom a výtvorom spoločenského kolektívu.“ ³⁷⁰

Okrem marxizmu môžeme nájsť v histórii ešte nacizmus. V konkrétnej dobe jestvovali vedľa seba a napriek rôznym odlišnostiam boli si v niečom podobné. Obe boli zamerané na prax, obe vehementne pretvárali spoločnosť, obe vychádzali z apriórne založených myšlienok, ktoré uplatňovali v praxi bez ohľadu na súhlas alebo nesúhlas širokých vrstiev. Ako nacizmus označujeme ideológiu Národnosocialistickej strany v Nemecku v období pred a počas Druhej svetovej vojny. Základom nacizmu bolo zmenené chápanie prirodzeného zákona. Už to nie je život osoby v súlade s pravdou a dobrom, prípadne v súlade s Bohom a jeho plánom, ale najdôležitejšia je nordická, resp. árijská rasa.

Hovorca NSDAP bližšie vysvetľuje nacistický postoj k tejto otázke: „V jadre individualistického myslenia stojí ako zrejmy predpoklad, že človek je jednotlivec. Tento predpoklad - môže byť vo svojom celkovom poňatí pevne zakorenený - je nepravdivý a opiera sa na na bludnom myslení. Človek nestojí oproti nám v tomto svete ako jednotlivec, ale ako člen komunity. Človek je vo všetkých svojich činoch kolektívnou podstatou a len tak si ho všeobecne možno predstaviť. Človek je teda koncepčne definovaný tým, že žije s inými v spoločnosti. Jeho život sa realizuje len v komunite. Spoločenstvo je koncept, ktorému podlieha celá ľudskosť, je formou, v ktorej prebieha ľudský život od kolísky až po smrť, bez ktorej ho nemožno myslieť. Skutočné bytia, ktoré nájdeme vo svete, nie sú ľudia existujúci ako jednotlivci, ale rasy, národy. Človek ako jedinec môže byť predmetom vedeckého výskumu prírodných vied. Predmetom poznania

³⁶⁹ ZDYBICKA Z. J.: *Paľapka ateizmu*. s. 150.

³⁷⁰ MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 5, PTTA, Lublin 2004, s. 717.

v oblasti humanitných vied je len ako člen spoločnosti, v ktorej je jeho život a kde prakticky prebieha."³⁷¹

Ďalším princípom klasického chápania prirodzeného zákona je: "konať dobro a vyhýbať sa zlu", ktorý v nacistickej ideológii tiež existuje, ale je inakšie interpretovaný. Tam je dobré to, čo patrí do nordickej rasy, jej posilnenie, rozvoj a chráni jej rasovú bytnosť. Tento cieľ je zásadný pre prevýchovu celého nemeckého života a má mu slúžiť celý štátny aparát nemeckej ríše spolu so zákonodarstvom, ale používal "hravé" využitie dobra a zla. Ideológia identifikuje dobré s nemeckou rasou ako najdokonalejšou formou vyvíjajúcej sa existencie hmoty - najvyššia hodnota Zeme. Dočasné prijatie nacizmu u iných rás, alebo iných nenemeckých spoločenstiev sa deje len z dôvodu rozšírenia v čase a svetovom priestore a ich celkové podmanenie nordickej rase, čo sa samozrejme berie ako jeho prirodzené právo v národnosocialistickom výklade.³⁷²

Len člen nordickej rasy narodením prijíma "právo na život", teda každý človek nemeckej rasy má sociálne inštinkty, ktoré mu radia, ako sa má správať tak, aby žil usporiadane s ostatnými ľuďmi. Tento inštinkt, ktorý ukazuje, čo je správne, je svedomie, čo je správne a falošné, čo je dobré alebo zlé. Rasa je pradžôvod dobra a iba to, čo jej slúži, je dobré, a naopak, to čo je proti nej, je zlé. Platnými zásadami tak koncepčne, ako aj v skutočnosti sú tie, ktoré sú charakteristické pre germánskonemecké zákony a nie naozaj objektívne, univerzálne, ktoré patria človeku a jeho racionálnej prirodzenosti.

Ríša má ako kritérium dobra len to, čo slúži dobru nemeckej národnosti. Najvyššia a konečná hodnota nemeckého právneho poriadku musí byť dobro Nemeckej ríše a nemeckého ľudu, a nie spoločné dobro, ako dobro pre všetkých spoločne, tak komunit ako aj každého jednotlivca. V prípade, že najvyššie záujmy zákona, dobro nemeckého ľudu a Nemeckej ríše je v ohrození, tam je každý postup pre dosiahnutie najvyššieho dobra podľa ľudského ohodnotenia potrebného na dosiahnutie súladu s právnymi predpismi, alebo dokonca zbavenie života celých národov, napr. slovanských národov, židovského národa vo svetle nacizmu dobré, právne a morálne, pretože podľa nacistického právneho vedomia zákon má hrať podradnú úlohu pre najvyššie dobro národa.

Národní socialisti tvorili tieto dôležité zmeny v zákonoch úmyselne. Revolúciou chceli zničiť a odstrániť podľa ich mienky to, čo je "lenivé a pokazené, " teda neárijské alebo antiárijské, alebo dokonca árijské, ale "dedične choré".³⁷³ Nemôže byť pochýb

³⁷¹ GUZ, T. 2013. *Filozofia prawa III Rzeszy*, s. 26.

³⁷² GUZ, T. 2013. *Filozofia prawa III Rzeszy*, s. 29.

³⁷³ GUZ, T. 2013. *Filozofia prawa III Rzeszy*, s. 30-34.

o tom, že niet žiadnej "rovnosti" s ostatnými národmi, ostatné rasy zo svojej podstaty sú zlé alebo nedokonalé, a teda nutne určené na vylepšenie alebo niekedy dokonca smrť.

O kolektivismu hovorí aj Karol Wojtyła vo svojom diele *Osoba a čin* a nazýva ho totalizmom. Je to názor, že spoločné dobro je len dobrom kolektívu, a ten potom podozrievavo hľadá na akékoľvek aktivity jednotlivcov. Panuje skepticizmus v tom, žeby jednotlivci mohli prispieť dobru kolektívu: [Dobro kolektívu] „*Nie je dobro, ktoré mu [jednotlivcovi] zodpovedá, ktoré môže samostatne zvoliť z dôvodu z dôvodov participácie [v kolektíve], ale musí [kolektív] ho [jednotlivca] obmedzovať a ohraničovať. Teda realizácia spoločného dobra musí spočívať vo vynútení.*“³⁷⁴ V tomto zmysle dobro kolektívu je chápané proti dobru jednotlivca a kolektív nemá inej cesty, len jednotlivca prinútiť niečo urobiť pre dobro kolektívu. Takýto kolektivismus, ktorý sa v histórii vyskytoval vo viacerých formách, chápe človeka ohraničene a nereflektuje personálny rozmer života človeka. Karol Wojtyła prezieravo pripomína, že človeka pre život v spoločnosti (v kolektíve) potrebujeme vychovávať, avšak zároveň hovorí, že človek je schopný slobodne a dobrovoľne tvoriť spoločné dobro, ktoré nie je celkom individualisticky zamerané a je dobrom kolektívu. V tom vládne komplexný vzťah, kde nachádzame aj rozmer individuálny, aj rozmer kolektívny. Pritom odmieta totalitné obmedzovanie človeka a argumentuje zachovaním slobody.³⁷⁵

Z týchto rôznych kolektivismov (komunizmus, nacizmus, totalita) plynie, že všetky chápu spoločnosť (alebo triedu, rasu, či inak chápanú skupinu ľudí) ako nadradenú alebo nejakým spôsobom podstatnú a primárnu. Kolektív považujú za vyššie bytie ako jednotlivca, a teda je dominujúci a určujúci. Spoločné dobro je teda určené dobrom kolektívu podľa tohto chápania. To, čo je dobré pre kolektív, je predložené ako norma alebo príkaz pre jednotlivcov, pričom sa neberie ohľad na to, či je to dobré pre jednotlivcov alebo nie, či s tým súhlasia alebo nie. V prípade, že záujem kolektívu je proti záujmu konkrétnych ľudí, uprednostní sa záujem kolektívu. Jednotlivec nemá význam, a keď je mimo konkrétnu skupinu, považuje sa dokonca za nepriateľa. Svoju hodnotu má až vtedy, ak patrí do kolektívu. V ňom však nie je považovaný za osobu, ale ako člen rozptýlený v mase, ako exemplár druhu, ako súčiastka v stroji, ktorá slúži celku. Kolektív má znaky osoby, stane sa zmyslom a cieľom života jednotlivcov. Preto aj spoločné dobro je úzko spojené s kolektívom, teda dobrom štátu. Jednotlivci nemajú svoju vlastnú hodnotu, podmetom všetkých konaní je spoločenstvo - kolektív. Jednotlivci nerozhodujú

³⁷⁴ WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. TN KUL, Lublin 2000. s. 314.

³⁷⁵ Porov. WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*. s. 315.

o spoločnom dobre, im sa len oznámi, čo je aktuálnym obsahom spoločného dobra. Obsah spoločného dobra je zvyčajne určený nejako ideológiou, konkrétnejšie ľuďmi, ktorí nazývajú sami seba predstaviteľmi kolektívu. Znovu sa tu objavuje problém redukcie, zužuje sa tu dobro jednotlivca na dobro kolektívu. Dobro jednotlivcov sa tu neberie do úvahy, nemôžeme hovoriť o spoločnom dobre, ktoré by slúžilo rozvoju každej individuálnej osoby. Nedá sa hovoriť ani o rozvoji vôbec, lebo kolektív sa považuje za dokonalý, ktorý sa nepotrebuje rozvíjať, aktualizovať. Preto niečo, čo sa nazýva „spoločné dobro“ v kolektivizme, je skôr ilúzia a nedorozumenie.

To však je ohrozenie skutočného spoločného dobra. Skutočné spoločné dobro nie je podľa toho, kto čo uprednostní, alebo čo sa považuje za vyššie bytie. Nazdávame sa, že kolektív nie je vyššie bytie.³⁷⁶ Téza „kolektív je vyššie bytie“ je apriórna a nepresná. Vzťah jednotlivca a kolektívu (spoločnosti) je komplexný a nemožno ho tak jednostranne vysvetľovať, že jednotlivec sa jednoducho má podriadiť spoločnosti. Rozlišujeme rôzne vrstvy ľudského života (telesnú a duševnú), v rámci ktorých treba vysvetliť vzťah jednotlivec – spoločnosť. Spoločné dobro spočíva predovšetkým v dobre osoby človeka, preto aj individuálny život človeka, aj spoločenský, aj vzťah jednotlivec - spoločnosť má byť podriadený personálnemu rozmeru života ľudí. M. A. Krąpiec o tom píše: „... *Človek je tým celkom, ktorý je viac ako spoločnosť, lebo [človek] zdokonaľuje svojbytno - osobné bytie ako najvyšší celok, pretrváva nad časom a transcenduje materiálne podmienky, dokonca aj smrť.*“³⁷⁷

3.3.4 Antagonizujúci charakter dobra wspólnego ujętego redukcyjnie

Antagonizujúci charakter spoločného dobra chápaného redukovane

Spoločné dobro sa v niektorých prípadoch chápe nesprávne a vtedy to spôsobuje antagonizmus a napätie v spoločnosti. Predovšetkým však je potrebné vyjasniť zaujímavý charakter tejto úvahy. Budeme uvažovať nad tým, že teória má praktické dôsledky, že to, čo nazývame „chápanie spoločného dobra“ nie je len čisto v rámci slov a ako by bolo odtrhnuté od života. Mnohí diskutujú a filozofujú tak, akoby o nič nešlo, akoby to bolo neškodné, akoby ich slová, názory a tvrdenia nemali žiadny vplyv na ľudí. Povedia si:

³⁷⁶ Zároveň však nie je vyššie bytie človek chápaný len ako jednotlivec. To vyššie bytie je človek chápaný ako osoba.

³⁷⁷ KRĄPIEC, M. A. , *Ja - człowiek* Lublin : R. Wydaw. KUL 2005. s. 351.

„Ved' je to len teória“. Práve v úvahe nad individualizmom a kolektivismom si uvedomujeme, že pri uplatňovaní týchto názorov ľudia v spoločnosti utrpia škodu. Je to v rámci spoločnosti (národov) v dlhom období (desaťročia až storočia). Predsa však môžeme vidieť, že názory ktoré sa ujmú v praxi, prinášajú buď dobré alebo zlé ovocie. Z toho vyplýva, že v nasledujúcej úvahe považujeme jeden názor za správny a ostatné za nesprávne. To, že sú nesprávne, posudzujeme na základe toho, ako chápú človeka, pretože všetky nesprávne názory predkladajú zúžený (redukovaný) obraz človeka. Zjednodušujú rôznym spôsobom. Za správny názor pokladáme vystihnutie skutočného človeka, obraz verný skutočnosti. Ako dosvedčenie toho, že nejaký názor redukuje, uvádzame poukázanie na to, že ak sa takýto názor na spoločné dobro uplatňuje v praxi, prináša napätie v spoločnosti a prináša určité rozdelenie - antagonizmus.

Veľmi jednoducho sa dá hovoriť o antagonizujúcom charaktere takého chápania spoločného dobra, ktoré príliš zdôrazňuje materiálnu stránku života. Tá je nepopierateľná, ba dokonca nevyhnutná, avšak nie je prvoradá. Nestačí na to, aby bola zmyslom života ľudí, a ak je spoločnosť takto upriamená, je to spoločnosť nezrelá a nízka. Predsa však niektoré krajiny dnešnej doby naznačujú, že sa to môže prihodiť, zvlášť vtedy, ak vplyv výrobcov, obchodníkov, resp. mocných tohto sveta silno vplýva na široké vrstvy ľudí skrze médiá. Tiež sa zdá, že aj iné nesprávne chápanie spoločného dobra (individualizmus, kolektivismus) posúvajú tie široké vrstvy ľudí k materializmu, pretože v atmosfére neistoty to materiálne je ľahko overiteľné a isté.³⁷⁸ Ukázať antagonizujúci charakter materiálnych dobier je jednoduché - delenie toho, čo je materiálne, nemôže ísť donekonečna. Materiálne dobro sa vyznačuje konečnosťou (napr. konečným počtom chlebov, konečným počtom miest na sedenie, konečnou výškou prostriedkov na účte). Ak niekto niečo z materiálneho dobra vezme, o toľko menej ostane iným. Zdôrazňuje sa tu kvantitatívna stránka, pretože sa spoločné dobro chápe len ako suma čiastkových dobier. V takejto situácii je spôsob života konkurencia, súťaženie, rýchlosť, dravosť a platí skôr právo silnejšieho, ako vláda zákona. Niet sa čo čudovať, že myslitelia označujú tento stav sa vojnu každého proti každému.

Iným ohrozením dobre usporiadanej spoločnosti je spoločné dobro chápané v duchu individualizmu. V tomto chápaní je dôraz položený na jednotlivca a nie je žiadne pochopenie pre spoločnosť, resp. spoločenstvo. Skupiny ľudí ako je rodina, obec, národ, štát považujú za nič iné, len za numerické súhrny jednotlivcov a nemajú žiadnu pridanú

³⁷⁸ Neistota pramení z nepravdivosti aj individualizmu a kolektivismu, avšak široké vrstvy ľudí to len tušia.

hodnotu. V pozadí takéhoto chápania je nominalizmus, ktorý uznáva len jednotlivé bytia.

379

Jednotlivci sa chápu ako suverénni, zdôrazňuje sa ich sloboda, preto sa individualistické teórie volajú aj liberalizmy (môžeme rozlišovať viacero odtieňov liberalizmu - individualizmu). Ak sa individualizmus chápe dôsledne, štát nejestvuje. Ako trefne pripomína Krapiec, v praxi by skupina individualistických ľudí skončila v anarchii a v darwinovskej vojne o prežitie.³⁸⁰ Je to preto, lebo individualizmus uznáva len dobro jednotlivca a spoločné dobro neuznáva - akoby neexistuje. Mohli by sme povedať, že individualizmus chápe človeka ako toho, kto nepotrebuje druhých, nepotrebuje ich pomoc a podporu, je sebestačný. Skutočný dôvod, pre ktorý vzniká spoločnosť, je kontingentnosť človeka, a to aj v rozmere telesnom, ale aj v rozmere života osoby. Individualisti kontingentnosť ignorujú, a preto spoločnosť odmietajú, jej význam nedoceňujú, prípadne ju považujú za úplne podriadenú záujmom jednotlivcov. Individualizmus zdôrazňuje dobro jednotlivcov ako dobro prvoradé a základné, ktorému je potrebné podriaadiť celú pospolitosť a spoločenstvo.³⁸¹ Jestvujú len záujmy jednotlivcov a chýba niečo, čo by bolo spoločné a zároveň dostupné bez ohraničenia. Jasne vidíme, že antagonizmus a napätie vzniká aj tu, aj keď duchovný charakter dobra nie je vylúčený. Aj keby individualisti uznali duchovný charakter dobra, a teda nemuseli by sa obávať, že na niekoho nezostane, predsa problém zostáva. Ten spočíva v redukovujúcom charaktere individualistického názoru. V tomto chápaní niet kontingencie, niet spoločenstva, cesta k egoizmu je otvorená, niet dôvodu na to, aby vzniklo nejaké priateľstvo. Ľudský, osobný vzťah nevzniká, lebo každý je v každom rozmere sebestačný, nanajvýš sa uzatvárajú zmluvy a dohody, kde sa akceptuje sloboda a zvrchovanosť oboch strán. Je neprítomnosť motívov a základu medziľudských vzťahov, a to je priaznivé prostredie pre konflikty. Je potrebné však pripomenúť, že ak sa takýto názor uplatní v spoločnosti, prináša neblahé dôsledky. Teoretické popretie potreby spoločnosti, potreby vzájomnej pomoci a len domnelá sebestačnosť budú prekážať rozvoju skutočnej osoby. Konkrétny človek namiesto toho, aby našiel podporu u iných ľudí, bude ešte menej sebestačný, viac krehkejší a zraniteľnejší, z dôvodu absentujúcich priateľských vzťahov alebo zle koncipovaných medziľudských vzťahov. Je však celkom pravdepodobný aj iný vývin udalostí, ktorý v živote konkrétneho človeka bude mať podobu iba slovného vyjadrovania individualistických názorov, ale

³⁷⁹ Porov. KRAPIEC, M. A. , *Ja – człowiek ...* s. 346.

³⁸⁰ Porov. KRAPIEC, M. A. , *Ja – człowiek ...* s. 348.

³⁸¹ WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn*, s. 313.

podvedomým spôsobom ich v medziľudských (konkrétnych) vzťahoch nebude uplatňovať. Nie je to ideálny prípad, ale predsa priaznivejší pre rozvoj osoby.

Ďalším ohrozením dobre usporiadanej spoločnosti je kolektivismus. Nie je to zbožštenie jednotlivca, ale kolektívu. Jednotlivci podľa tohto názoru nie sú osoby a skôr kolektívu sa prisudzujú znaky osoby. Kolektív je suverénny, nadriadený, všemocný, sebestačný, vedúci a rozhodujúci, nezriedka absolutizovaný. Jednotlivci sú považovaní za nesvojprávnych, ich iniciatíva je škodlivá, majú byť poslušní a predvídateľní, sú považovaní za nesvojprávnych sluhov, súčiastky, stroje. Do tejto pozície sú tlačení indoktrináciou, štátnou výchovou, manipuláciou, nátlakom alebo aj štátnou policajnou silou, či terorom. Veľmi často táto snaha nemá stopercentnú účinnosť. Spoločné dobro je dobrom kolektívu a jednotlivci majú prispievať na toto dobro a majú byť tomuto dobru podriadení: „... *Všetky jiné osoby by boli jedine prostředkami, dovolujúcimi vládě [t.j. kolektívu] žít a použít ich*“³⁸². Antagonizmus tu teda vzniká medzi jednotlivcami a kolektívom, presnejšie tými, čo kolektív predstavujú (ústredný výbor vládnucej strany, vodca, oligarchia . . .). Tu nie je teoreticky dovolené rozmýšľať o nejakom rozvoji osoby, lebo radoví občania za osoby považovaní nie sú. Všadeprítomná propaganda im to účinne sťažuje.

Môžeme uvažovať aj o iných ohrozeniach správneho chápania spoločného dobra. Napr. v prípade postmoderny uvažujeme nad tým, ako popiera pravdu a transcenciu. Je to eliminácia týchto hodnôt v živote ľudí a spoločnosti. Skepticizmus popiera možnosť poznať pravdu. V takomto prostredí je rozvoj osoby hatený, má veľkú prekážku. Pravda je veľkým dobrodením osoby, nevyhnutným pre jej život a rozvoj. Postmoderné (relativizujúce) a skeptické prostredie by neprialo správne chápaniu spoločného dobra a vážne by prekážalo rozvoju osoby.

H. Kiereš vidí ohrozenie dobre usporiadanej spoločnosti v rozmanitých falošných teóriách: „*Myšlienky Akvinského unikajú v teórii politiky z pasce idealizmu a zároveň od pokušenia utopizmu aj redukcionizmu, ktoré sú prítomné vo vrcholnom stredoveku ako racionalizmus (vplyv averoizmu) a voluntarizmus (prúd neoplatónsko-augustiniánsky). Podľa týchto redukovaných chápaní podmet politiky je všemocný štát, ktorý na základe apriórnych zákonov alebo vôle suveréna považuje človeka za predmet, ba dokonca za materiál politiky*“³⁸³. Ďalej píše: „*Odrhnutie politiky od morálnosti a jej zámena za umenie riadiť štát v mene udržania moci prinieslo tzv. politický machiavelizmus, ktorý*

³⁸² KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*. . . , s. 350.

³⁸³ KIEREŠ, H.: *Osoba i społeczność*. Wydawnictwo KUL : Lublin 2013, s. 160.

našiel spojencov v idealizme J.G. Fichta a G.W. Hegla (sakralizácia štátu) alebo v ideológii francúzskej revolúcie (teror ako spôsob riadenia) a v imperiálnej politike Pruska a cárského Ruska (vojna ako spôsob života štátu) a napokon v ideológii socializmu, reprezentovanej demo-liberalizmom, komunizmom, fašizmom a nacizmom (národným komunizmom)“³⁸⁴.

Východisko vidíme v dobre duchovného charakteru, ktoré môže byť spoločným „majetkom“ všetkých³⁸⁵. Nie je to priame vlastníctvo tohto dobra, ale skôr participácia - účasť na dobre aktov osobných, na aktualizácii intelektu a slobodnej vôle, ktoré prináša rozvoj osoby³⁸⁶. To sa deje v oblastiach poznania lásky a tvorivosti³⁸⁷ a zároveň je potrebné zachovať otvorenosť pre objektívne a najvyššie dobro, teda pre Absolútne Bytie.

³⁸⁸

Neantagonizujúce spoločné dobro, chápané ako rozvoj osoby, je spojené aj s materiálnymi prostriedkami. Tie sú potrebné na udržanie biologického života (biologický život je predpokladom psychického života), napr. je potrebné bývanie alebo rôzne technické nástroje³⁸⁹. Tak sa stáva usporiadanie týchto dvoch aspektov komplikované a pomerne náročné³⁹⁰. V aspekte skutkov špecificky osobných, a to sú všetky spojené s poznaním a s vôľou, vtedy je človek nad spoločnosťou. Hovoríme, že človek ako osoba je substanciálne úplný, a preto transcenduje spoločnosť. Tento život človeka je však komplexne spojený s telom človeka, dalo by sa povedať, že život osoby je „zakorenený“ v telesnom rozmere. A v tomto rozmere človek nie je sebestačný - potrebujeme pomoc druhých ľudí, sami túto pomoc dávame iným a celá táto podpora a deľba práce má formu spoločnosti. V tomto aspekte človek netranscenduje spoločnosť a je od nej závislý.³⁹¹

Kryzys w wymiarze globalnym wynikiem złego zrozumienia dobra wspólnego

Kríza v svetovom rozmere je dôsledkom zlého chápania spoločného dobra

Teraz je potrebné prehliadnúť diagnózu, ktorá analyticky poukáže na niektoré trendy a v nich obsiahnuté filozofické tvrdenia, v ktorých je idea spoločného dobra ignorovaná

³⁸⁴ KIEREŚ, H.: *Osoba i społeczność*, s. 61.

³⁸⁵ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 338.

³⁸⁶ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 338.

³⁸⁷ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 332.

³⁸⁸ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 328.

³⁸⁹ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 339.

³⁹⁰ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 352.

³⁹¹ Porov. KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, s. 351.

alebo nesprávne chápaná. Tento súbor názorov obsahuje totalitaristické teórie, pre ktoré je štát organické *totum* zložené z jednoduchých častí (občanov). V rámci týchto teórií sa neuvažuje o celku (pripomíname, že koncepcia celého celku je úzko spojená s koncepciou osoby) a teórie individualistické, pre ktoré spoločnosť nie je *totum*, ale jednoduchým súhrnom, ktorému chýba jednota. Z oboch prípadov povstáva anti-politická koncepcia spoločného dobra: ako privátne dobro, ktoré patrí spoločnosti ako celku alebo v totalite štátu a ako privátne dobro, ktoré patrí iba členom v individualizme. Nie je potrebné sa zdržiavať pri prvých, pretože aktuálne útoky na koncepciu spoločného dobra vo všeobecnosti pochádzajú od druhých. Sú výsledkom najmä dvoch tvrdení: podľa prvého je ich cieľom znížiť či popierať význam sociálnej spravodlivosti; druhá interpretuje spoločenský poriadok ako spontánny, evolučný, neúmyselný, samosprávny fenomén endogénnych zákonov a ako model, ktorý sa organizuje ako „automatická spoločnosť“. Tieto dve stanoviská, aj keď majú niektoré spoločné prvky, sú charakteristické pre rôznych autorov. Zdá sa preto vhodné analyzovať ich samostatne.

Krytyka koncepcji sprawiedliwości społecznej

Kritika koncepcie sociálnej spravodlivosti

Domnievame sa, že hlavnou úlohou politickej moci je zabezpečiť tieto dva princípy: *neminem laedere et suum cuique tribuere*. Všeobecne možno povedať, že prvým znamená zabezpečenie ochrany osôb a majetku, kde sa uplatňuje trestné právo, ak by bola ohrozená táto ochrana. Druhým kritériom sa vyjadruje distributívna / alokačná spravodlivosť, tradične považovaná za primárny element spoločného dobra. Tak spravodlivosť je najvyššia hodnota alebo jednou z najdôležitejších požiadaviek spoločenského života.

Pre Aristotela ani hviezda oznamujúca súmrak, ani tá, ktorá sa objavuje zrána, nie sú natoľko udivujúce, ako spravodlivosť, pretože je len jedinou z cností, ktoré „sa zdá byť cudzím dobrom“, pretože zahŕňa aj vzťahy s ostatnými“. ³⁹² Tento aspekt je vyjadrený v slovách *iustitia est ad alterum*, keď v ňom vystupujú tri formy alebo vzťahy:

- 1) jednotlivec voči jednotlivcovi (výmenná spravodlivosť, obchodná);
- 2) jednotlivec voči celej spoločnosti (sociálna spravodlivosť, ktorá si kladie za cieľ vytvoriť spoločné dobro);

³⁹² Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1130 a.

3) celá spoločnosť voči jednotlivcovi (distributívna spravodlivosť, ktorá rozdeľuje ovocie spoločného dobra).

V jednom termíne „sociálna spravodlivosť“ možno vidieť dve formy: spoločnú spravodlivosť alebo distributívnu spravodlivosť takým spôsobom, že nezanikne príspevok jednotlivca k spoločnému dobru. Rovnako ako sú jednotlivci povinní prispievať svojím pričinením k spoločnému dobru, tak je povinná politická moc ho rozdeľovať. Sociálna spravodlivosť pritom formuluje skutočné a riadne práva a povinnosti. Táto problematika je dôležitá, pretože v súčasnej dobe panuje presvedčenie, že iba výmenná spravodlivosť je založená na povinnostiach a právach a sociálna spravodlivosť je len nejaký bonus. Naozaj niektoré školy s liberálnym a neoliberálnym zameraním sa usilujú o zredukovanie spravodlivosti na výmenný aspekt. Sociálna a distribučná spravodlivosť zomierajú, zostáva len výmenná - obchodná, čo je výsledkom dominancie ideí konkurenčných trhov. Tento trh nerozdeľuje podľa potreby, ale v najlepšom prípade podľa zásluh a v mnohých iných prípadoch podľa osudu alebo prirodzeného výberu.

Pokiaľ ide o rôzne formy spravodlivosti, ktoré pochádzajú z rôznych súčasných doktrín, vznikajú s bezprostredným a sprostredkovaným charakterom. Zoberme si stručne dve z nich:

- 1) s utilitaristickým pôvodom;
- 2) obsiahnuté v „antikonzekvenciálnej“ teórii Nozicka.

Intuitívne hlavný bod utilitarizmu je založený na myšlienke maximalizovať univerzálnu užitočnosť tak, aby problémy distributívnej spravodlivosti boli prevedené na problémy maximalizácie. Medzi rôznymi spôsobmi distribúcie je morálne a racionálne lepšia tá, ktorá maximalizuje sociálnu užitočnosť. Je príznačné, že utilitarizmus je založený na teleologickej a konzekvenciálnej etike, veľmi kritickej už od doby Benthama vo vzťahu k pozíciám profesionálneho správania a myšlienke prirodzených práv jedinca. V utilitarizme sa nepočítajú osoby ako také, ale len potešenia, zhrnuté tak, aby bola dosiahnutá maximálna kolektívna užitočnosť. Užitočnosť má tak dôležitú hodnotu, zatiaľ čo zákony iba pomocnú. Aj z tohto dôvodu v utilitarizme je oveľa funkčnejší koncept pohody než pojem dobra. Ak k nedostatku vzťahu k osobe, ktorá je nahradená a zastupuje ju jej chuť, rovnako ako aj k redukcii dobra na užitočné dobro pridáme sekundárnosť problematiky distribúcie a práv, spoločnosť nie je nič viac než súčet jednotlivcov. Týmto spôsobom sme prezentovali v širokom náčrte hlavné rysy utilitarizmu.

Nielen spravodlivosť, ale aj dodržiavanie určitých práv je základným rysom politických systémov podľa Nozicka. Ním prezentovaný antikonzekvencializmus, podľa ktorého hodnotiace činnosti musia byť obrátené k tomu, čo jednotlivci alebo inštitúcie robia, a nie na dôsledky svojich činov, vyjadruje cudzosť spoločného dobra, ktoré sa nemôže zaoberať iba pravidlami a opustiť otázku výsledkov. Presunutie záujmu z výsledku na princíp, a síce na podmienky potrebných práv, sociálna filozofia Nozicka je deontologická, ateleologická, antikonzekvenciálna, antiutilitaristická. To smeruje v prospech minimálneho štátu, ktorý zaručuje *neminem laedere*, nie *suum cuique tribuere*. Tak sa zameriava na maximálnu redukciu úloh politickej moci, ktoré sa majú v prvom rade spoliehať na zaručenie *neminem laedere* a transformovať spravodlivosť na jej komutatívnu formu. Jeden z najvýznamnejších klasikov liberalizmu nerobil žiadne tajomstvo z takéhoto stanoviska: „[. . .], *donucovanie ako prostriedok používaný pre ich vlastné dobro [...] môže byť odôvodnené iba v prípade, že sa používa na obranu bezpečnosti ostatných ľudí*“.³⁹³ Naproti tomu je jednoduchá ochrana *neminem laedere*; redukcia verejného práva na trestný zákon; žiadna povinnosť politickej moci ohľadom distribúcie produktov a sociálnych dobier. Na druhej strane u Nozicka sú jednotlivci zahrnutí do oblasti nepresahujúcej morálnosť (*invalicabile*) a voči sebe sú navzájom cudzí.

Porządek społeczny jako "zjawisko spontaniczne"

Sociálny poriadok ako „spontánny fenomén“

Sociálna filozofia posledných šesťdesiatich alebo sedemdesiatich rokov na interpretáciu spoločenského poriadku používala pojmy „spontánny fenomén“, evolučný, nechcený, samoregulačný, v súlade so endogénnymi zákonmi. Vnútri týchto trendov možno vidieť istý druh odkazu na Smithove teórie neviditeľnej ruky. V iných prípadoch je spoločenský poriadok koncipovaný ako sústava podnetov rôznych druhov záujmov a tlakov. Tieto vzorce nakoniec spadnú do pasce pojmu „automatizované spoločnosti“. Pozrime sa na niektoré z týchto aspektov na príklade stanovísk A. Smitha, F. Hayeka a N. Luhmanna, ktorý však patrí do iného prúdu myslenia. Sociálna filozofia kapitalizmu má svoj teoretický základ, ktorý vychádza predovšetkým z prác Smitha a Ricarda. Smith vo svojej doktríne kládol osobitný dôraz na predstavu o samoregulačných spoločnostiach. Keď podnikateľ „*myslí len na svoj vlastný zisk, ale v tomto, rovnako ako v mnohých iných*

³⁹³ MILL, J. S.: *O wolności*, prelož. A. Kurlandzka, Warszawa 1999, s. 26.

*prípadoch, nejaká neviditeľná ruka ho vedie tak, že hľadá cieľ, ktorý nemal v úmysle dosiahnuť. [...] Keď má človek svoj vlastný záujem, často efektívnejšie podporuje záujmy spoločnosti, ako keď im chce naozaj slúžiť“.*³⁹⁴

Spoločný záujem nie je teda výsledkom úmyselnej politickej intervencie, ale prirodzená harmónia ekonomiky, ktorá, hoci tajomným spôsobom, zariaďuje nespočítateľný počet individuálnych akcií zameraných na individuálne záujmy, s cieľom zlepšiť celok. „Neviditeľná ruka“ plní funkciu imanentnej neosobnej prozreteľnosti, kolektívneho praktického rozumu, ktorý je nadradený vzhľadom k rozumu jednotlivca, tomu, ktorý má schopnosť poznania a vytvárania všeobecného dobra, pričom jednotlivci ho spontánne ignorujú alebo vedome vynechávajú vo svojich činoch. V tomto tvrdení je obsiahnutý riskantný postulát, ktorý sa opäť objavil v Hayekovej doktríne spontánneho poriadku v evolučnom a katalektickom trhu. Aj podľa Hayeka, na základe abstraktných pravidiel, realizácia záujmov jednotlivcov vedie k všeobecnému prospechu.³⁹⁵

V skutočnosti by to mal byť produkt trhu ako neúmyselné ovocie, výsledok nespočetných jednotlivých možností. Dózou etiky, ktorá je nakoniec považovaná za niečo nevyhnutné, je tu len malá časť navrhnutá tak, aby reagovala na krutú skutočnosť, že trh je „vyprázdnený“, t. j. morálka je výsledkom jeho nedokonalosti. Spolu s rozlíšením medzi motiváciou jednotlivých činov a všeobecným skutkom, je spoločné dobro chápané v istom zmysle ako automatický cieľ: a naozaj, v šesťdesiatych rokoch Ch. Lindblom hovoril o „automatickom spoločenstve.“ Tvrdil, že spoločnosť môže ušetriť na hodnotách, najmä na láskavosti, spravodlivosti, solidarite, tým, že dá voľný priechod kalkulujúcemu rozumu, ktorý je schopný zvoliť účinné prostriedky pre určené ciele. Avšak nemožno podceňovať

³⁹⁴ SMITH, A.: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, wyd. 2, t. 2, Warszawa 2007, ks. IV, przekł. A. Prejbisz, s. 40. Teória neviditeľnej ruky so sebou nesie nutnosť rozvoju modelov automatickej spoločnosti. Ale to nebolo zámerom Smitha, ktorý predpokladá sociálnu intervenciu v prípadoch, keď „neviditeľná ruka“ by nevplývala na rozmnoženie spoločenského prospechu. M. Novak v kritike na ideu *invisible hand* napísal: „Máme tendenciu zabúdať, že ľudská činnosť je prestúpená inteligenciou [. . .]. Slobodní ľudia sú obdarení inteligenciou a majú schopnosť opraviť svoje činy. Poriadok je v ich záujme. Nedosahujú tento poriadok „automaticky“, ale môžu zvážiť, kedy ich strely mihnajú cieľ. Nepotrebujú ani *neviditeľnú ruku* ani *deus ex machina*. To, čo ich v skutočnosti riadi, je ich praktická inteligencia [. . .]. Spoločenský poriadok sa objavuje u zvierat, ktoré sú schopné reflexie, obdarené schopnosťami, z ktorých je najsociálnejšia praktická inteligencia „(Wolne osoby i dobro wspólne, s. 106-107).

³⁹⁵ „Spoločná viera v“ sociálnu spravodlivosť „je teraz pravdepodobne najväčšou hrozbou, pokiaľ ide o podstatnú časť zostávajúcich hodnôt slobodnej spoločnosti“ (HAYEK, *Legge, legislazione e Liberta*, s. 268). Podľa tohto autora, koncept spoločného dobra je atavistický, môže byť použitý na primitívne inštinkty kmeňov lovcov, kedy ľudské vedomie ovládali kolektívne impulzy. Sú pravdepodobne antropologickými koreňmi súčasného poňatia spoločného dobra a sociálnej spravodlivosti, tvrdí vo svojom výklade kmeňových pojmov (pozri aj kap. *La disciplina delle regola astratta e le emozioni della società tribale*). Ak spoločenský poriadok je výsledkom praktického rozumu, a to Hayek pripúšťa aspoň čiastočne, tak niet žiadneho dôvodu, aby bolo odmietnuté spoločné dobro, ktoré vytvárajú všetci, nielen kmeňoví náčelníci. V tejto otázke Hayek nezadosť učinil spravodlivosti voči veľkým mysliteľom spoločného dobra a vzoprel sa tradícii sociálnej filozofie.

riziká, ktoré predstavuje odlúčenie ekonomických úvah od etiky a politickej filozofie – hoci aj to, že v hypotetickej automatickej spoločnosti nemá významnejšie postavenie ľudské dobro. Je potrebné si uvedomiť, že v prípade, ak etika stratí svoje kompetencie kvôli ekonomike, nemôže neutrpieť škodu idea spoločného dobra. Neunikne kvantitatívnemu výkladu, proste bude utratené. Podľa A. Senu „*dôležitosť etických otázok bola oslabená vo vývoji modernej ekonomiky vo veľmi významnej miere (...). Pri analýze percent rôznych termínov v publikáciách z oblasti modernej ekonómie, je ťažké si nevšimnúť, do akej miery bola opustená normatívna analýza a v akej miere sa znížil vplyv etických úvah o vlastnostiach ľudského správania*“.³⁹⁶

Idea „neviditeľnej ruky“ sa rovná popretiu princípu, že spoločné dobro nie je automatické a je vytvárané intelektuálnym spôsobom praktickým rozumom, nie technicky. V modernej politickej ekonómii a sociálnej filozofii bol prijatý zlý východiskový bod, a keď idea „neviditeľnej ruky“ a idea spoločného dobra oslávili svoje oddelenie, nebolo už dopriate ich znovuspojenie. Dve storočia aktivity okolo rôznych systémov vytvorili novú tradíciu.

Pre ideu spoločného dobra vyplývajú iné ťažkosti z teórie politickej (tentoraz nie ekonomickej) plurality, ktorá sa rozvíjala v Spojených štátoch v štyridsiatych a šesťdesiatych rokoch. Aj v tejto teórii spoločnosť je považovaná za schopnú dosiahnuť *output* automatickým spôsobom, t. j. neintelektuálnym, ktorý niekedy predstavuje verejný záujem. Pluralitné chápanie spoločenských síl hovorí, že z jej konkurencieschopnosti, kompromisov, zápasov atď. , vynára sa trvalo udržateľná rovnováha a prostý fakt existencie viacnásobnej konfrontácie vedie k pozitívnym skutkom. Politická moc je chápaná ako sudca - arbiter protichodných zápasiacich strán alebo ešte viac redukujúcim spôsobom, ako jedna zo súťažiacich strán. Tento koncept možno nazvať spoločný názvom „liberalizmus záujmových skupín.“³⁹⁷ Odmietajú sa možnosti definovať a poznávať verejný záujem. Keďže nikto nevie, čo to je, identifikuje sa ako výsledok zápasov skupín v súťaži podľa pravidla „paralelogramu síl.“ Vyhráva ten, kto je obdarený najväčšou silou a najväčšou mocou vplyvu. V spoločnosti, ktorá je riadená takouto teóriou, niet miesta pre predtým stanovené ciele, ale iba pre proces a sociálna filozofia je používaná na to, aby sa

³⁹⁶ SEN, A.: *Etica ed economia*, trad. S. di Maddaloni, Banie 1988, s. 13.

³⁹⁷ „Veľká horlivosť pluralizmu skupín a nadmerná viera v prirodzenú harmóniu ich konkurencieschopnosti, zameraná priamo na kolaps etiky moci, redukuje jeho základný koncept na nič iné ako na súbor čistých skupín záujmu“ (LOWI, Th. J.: *The End of Liberalism. Ideology, Policy, and the Crisis of Public Authority*, New York 1969, s. 48).

stala filozofiou súkromnou, pretože výsledok môže zastupovať len záujmy súkromného magnáta.

Podľa Hayeka, ktorý pokračuje v tradícii škótskej filozofie osemnásteho storočia Fergusona, Humea a Smitha, je úlohou politickej moci ochrana spontánneho, evolučného, katalektického poriadku, ktorý spĺňa určené potreby. Obraňuje sa téza, že takýto poriadok nepriaznivo ovplyvňujú exogénne intervencie a spoločné dobro a distributívna spravodlivosť strácajú zmysel. Hayekova *Great Society* sa realizuje spojením prostriedkov, nie cieľov. Teleokratická koncepcia spoločenského poriadku je postavená ako evolučno-spontánna, doplnená nejakými abstraktnými princípmi. Keď odmietneme vonkajšie vplyvy, zmizne kritérium, na základe ktorého sú prerozdeľované účinky spontánnych procesov na trhu: „*Žiadať spravodlivosť takéhoto procesu je absurdné, a vybrať iba niektoré osoby z takejto spoločnosti, že majú právo žiť na určitej úrovni, je zrejme nespravodlivosť*“.³⁹⁸ Idea spontánneho a evolučného rozvoja vyňatá z abstraktných pravidiel a zbavená vplyvu vonkajších faktorov, je blízka pojmu „automatického spoločenstva“. Avšak, neprekrývajú sa, pretože v Hayekovom projekte zostáva veľmi silná oblasť práva a právneho štátu (*rule of law*). Na druhej strane, je pravdou - a Hayek to potvrdzuje - že v rámci spontánneho katalektického poriadku je nespočetné množstvo neznámych faktorov a aj kognitívne chyby. To by bolo možné riešiť, len keď sa dá sústrediť na jeden z nich. Takéto kognitívne obmedzenia sa nevzťahujú k teórii spoločného dobra, ktorá sa skladá z obmedzeného počtu špecifických a celkových cieľov a v nej niet miesta pre to, aby mohla moc nejakým spôsobom určiť možnosti každého človeka individuálne.

Neexistuje žiadny rozpor medzi teóriou spoločného dobra a katalektickým poriadkom, čiže medzi *taxis* a *kosmos*, keď použijeme dva termíny Hayekových pojmov. Neexistuje žiadny rozpor medzi určeným poriadkom v súlade s exogénnymi a špecifickými kritériami (*taxis*) a spontánnym a endogénnym poriadkom, ktorý má ako základ abstraktné pravidlá (*kosmos*). Vzhľadom k tomu, že *taxis* a *kosmos* sú chápané ako kritériá, ktoré riadia oddelené sféry a tiež jestvujú inštitúcie a pravidlá (napr. progresívne zdanenie), ktoré riadia rozdeľovanie bohatstva trhu, spojenie solidárneho štátu a voľného trhu je realizáciou takéhoto druhu. Hayek tým, že zamietol konštruktivizmus racionalistov, zašiel príliš ďaleko. Dôsledkom toho bolo nemenej problematické poňatie „evolučného tradicionalizmu“, v ktorom je rozum interpretovaný ako produkt sociálnej evolúcie

³⁹⁸ HAYEK, *Legge, legislazione e liberta*, s. 265.

a tradícia je chránená pred každou kritikou.³⁹⁹ Týmto spôsobom posilnil starý názorový rozdiel medzi liberálnou filozofiou, ktorej Hayek chcel dať novú formu a teleologickým princípom. Samozrejme voľba padla v prospech „systému pravidiel“, pre ktorý nie cieľ, ale spôsob, akým sa dosiahne, musí byť spravodlivý. Tieto štandardy sú však čisto negatívne: neprikazujú činnosť, ale ju obmedzujú alebo zakazujú.

Hayek uprednostňuje ideu, že tento spontánny poriadok môže byť ovplyvnený iba procesom abstraktných pravidiel, nie cieľmi. Sociálna spravodlivosť je hodnotená ako ilúzia, ktorej by sme sa mali vzdať. Problém spravodlivosti sa redukuje na problém výmenného obchodu. V skutočnosti však iba činy jednotlivcov možno hodnotiť ako vec správnu alebo nie, a v širšom slova zmysle spoločenské pravidlá, ktoré ju určujú, ale nie systémy samy o sebe. Vzhľadom k tomu, že činy konané na distribučnom trhu nemožno považovať za legitímne, alebo nelegitímne, sme blízko k idei, že ekonomický liberalizmus je morálne neutrálny systém.

Hayek zamietol dve idey:

1) ideu spoločného dobra, keď *Great Society* ju nemá, ale je to len spontánny a evolučný poriadok. Táto koncepcia a koncepcia spoločného dobra a distributívnej spravodlivosti sa medzi sebou hádajú. Možno dodať, že neexistuje žiadne spoločné dobro, keď nejestvuje nič také ako pravdivé a správne spoločenstvo, ktoré má špecifické úlohy, ale skôr nespočet individuálnych vzťahov. Odmietajúc vzťah častí k celku, spoločné alebo distributívne dobro sú zbavené fundamentu⁴⁰⁰;

2) ideu, že ekonomické dobro patria človeku ponajprv na to, aby uspokojil svoje potreby. V tomto ohľade popiera, že je nejaké *suum*, že je niečo, čo patrí osobe ako takej, druh práva na *esse*, ktoré predchádza trh a jeho poriadok. História nás učí, že samotné trhové transakcie by neboli schopné poskytnúť komutatívnu spravodlivosť, pokiaľ ide o pracovné prekonanie štrukturálnych nerovností medzi zamestnancom a zamestnávateľom. Dnes sa už v podstate toto opustilo a existuje veľa noriem, ktoré regulujú pracovné vzťahy.

Hayekova sociálna filozofia je postavená na idei spontánneho a evolučného poriadku a nie na osobe. Tým sa zdá, že uznanie takéhoto práva sa rovná priznaniu, že

³⁹⁹ Porov. HAYEK, *Legge, legislazione e liberta*, s. 217. „Naša kritika sa musí vždy zastaviť pred niečím, čo nemá lepší základ svojej existencie, než, že je odôvodnená prijatou všeobecnou tradíciou“ (porov. s. 212).

⁴⁰⁰ Pojem evolučného a spontánneho poriadku je príčinou zrútenia sa nielen pojmu spoločného dobra, ale aj poňatia zásluhy a komutatívnej spravodlivosti.

spoločné dobro nie je súčasťou ľudskej činnosti. Iba tak možno vysvetliť odmietnutie politickej úlohy distribuovať ovocie spoločného dobra.

Idea spoločného dobra je cudzia teórii makrosystémov (Luhmann), v ktorej je morálka podriadená oblasti meniacich sa spoločenských systémov. Kvôli väčšej zložitosti a rozmanitosti systémov neexistuje žiadna možnosť korešpondencie medzi zámermi jednotlivcov a aj malých sociálnych skupín, a hľadiskom sociálnych systémov, ktoré odhaľujú ich veľkú dynamiku a zložitosť.⁴⁰¹ Táto teória vedie k radikálnej epistemologickej poruche: jej cieľom je odstrániť subjektivitu, zachovať oddelenie systémovej roviny a sveta života, uznať teóriu spoločnosti ako súčasť vedecko-kybernetických a nie praktických vedomostí, zachovať rozdiel medzi vedomím a históriou, odstrániť rozhodovací systém tak z oblasti občianskej legitimacy, ako aj súvis s transcendentnými hodnotami a normami. Luhmann pojal život spoločnosti ako systémové stávanie sa v neustálom prispôsobovaní, ktoré nemá konečný cieľ, ktorý nie je redukciou zložitosti v *hiatus* medzi spoločenským a funkčným procesom a morálnymi jednotkami v prostredí. V nadväznosti na to A. Ardigo napísal: „*Umiestniť morálne otázky do rámca politiky – podľa Luhmannovho výkladu – znamená vytvoriť situáciu sociálneho rozkladu*“.⁴⁰² S odvolaním sa na jazyk teórie systémov možno konštatovať, že vytváranie spoločného dobra je procesom antientropickým (negatívna entropia) rastu či organizácie, prirodzenosť dobra sa vzťahuje na schému *feedback*. Je to proces reprezentovaný otvoreným modelom, zatiaľ čo systémovo-luhmannovský je uzavretý. Jeho zásadná chyba spočíva v negácii základnej tézy sociálnej filozofie, ktorou je, že anatómiou spoločnosti je etika. Bez tohto tvrdenia systémová teória prestáva mať vzťah k podmetom a spoločenský život je interpretovaný z hľadiska technického a nie praktického.

Priorytet dobra wspólnego przed sprawiedliwością i prawem

Priorita spoločného dobra pred spravodlivosťou a zákonom

Ak sa v sociálnej filozofii odvolávame na ideu spoločného dobra, spochybňuje sa tým pozícia zameraná výhradne na spravodlivosť alebo právne predpisy, teda tie, v ktorých sa upúšťa od dobra alebo tým viac od toho, že mu patrí priorita. Je potrebné stanoviť poriadok v súlade s takým chápaním, čomu patrí prirodzene priorita a keďže spravodlivosť a právo sú len časťou dobra, s ktorým ani nemôžu byť identifikované, hoci len kvôli

⁴⁰¹ Porov. LUHMANN, N.: *Illuminismo sociologico*, a cura di R. Schmidt, Milano 1983, s. 97.

⁴⁰² ARDIGO, A.: *Per una sociologia oltre il postmoderno*, Roma 1988, s. 213.

etymológii: *ius-iustitia* a *bonum* sa rozlišujú. Sociálna filozofia nemôže byť obmedzená na teóriu spravodlivosti, pretože koncepcia spravodlivosti nie je prvotná, ako to hlásal Rawls v *Teórii spravodlivosti*. Podľa tohto amerického filozofa, „*spravodlivosť je primárna vo vzťahu k dobru v tom zmysle, že obmedzuje dovolené koncepcie dobra a robí to úplným odmietnutím tých, ktoré akýmkoľvek spôsobom škodia princípu spravodlivosti.*“⁴⁰³

Spoločnosť, ktorá prijíma len princípy spravodlivosti, nemá plné pochopenie toho, čím je spoločné dobro. Sociálna priazeň môže viesť k aktivitám, na ktoré zo spravodlivosti niet nároku, t. j. . charitatívne aktivity (dobré, ale nepovinné). Taká skupina ľudí, ktorí používajú kritériá distributívnej spravodlivosti a slobody a okrem toho nespolupracujú medzi sebou a ignorujú sa navzájom, netvorí opravdivé a správne politické spoločenstvo.

Taktiež je nemožné vytvoriť sociálnu filozofiu založenú výlučne na zákone. Už aj preto, že táto koncepcia nie je pôvodná. Aj keď to nie je možné určiť bez odvolania sa na pojem povinnosti, a povinnosť je niečo, čo je zamerané predovšetkým na dobro. Je to mimoriadne dôležitá otázka, a jej vysvetlenie si vyžaduje zostúpenie až na úroveň prvého princípu praktického rozumu. Mal už mnoho rôznych verzií, ale snád' žiadna z nich nie je takou podstatnou ako táto: „Konaj dobro a vyhýbaj sa zlu“. Zdá sa ťažko uznať, že by dobro a zlo neboli najzákladnejšie etické pojmy. Prvá zásada praktického rozumu sa však týka dobra, nie spravodlivosti alebo práva. Rozum má ideu dobra a zla už v počiatočnom bode prvého praktického princípu, ktorý slúži v poriadku konania analogicky ako princíp neprotirečivosti v poriadku poznania. Ak budeme analyzovať genézu základných etických pojmov, uvidíme čoskoro ideu záväzku alebo povinnosti ako závislú na intelektuálnom prijatí dobra-hodnoty, ktorá predchádza objektívnu morálnu hodnotu a nie je nejaké právne kritérium. Podmet si je vedomý, že musí ísť len za tým, čo intelektuálne uznáva ako hodnotu. Potom norma vyjadruje podrobnú formu prvého praktického princípu z pohľadu intelektuálne prijatých hodnôt. Len tak možno logicky prijať ideu práva a spravodlivosti.

Pojem práva odkazuje na názor, podľa ktorého je niečo morálne vo vzťahu k určitej osobe, istému „ja“, práve preto, že je osobou: „*Zákon je požiadavka, ktorá vychádza z nejakého ja vo vzťahu k tomu, čo jemu patrí a to, čoho sú si ostatné podmety vedomé, že majú morálnu povinnosť ho nezbaviť.*“⁴⁰⁴ Právo určitého A je „dobro, ktoré patrí A.“ Ak spravodlivosť dáva každému, čo mu patrí, t. j. jeho práva, idea spravodlivosti implikuje

⁴⁰³ RAWLS, J.: Social Unity and Primary Goods, In: *Utilitarianism and Beyond*, by A. Sen, B. Williams, repr. , Cambridge 1984, s. 184.

⁴⁰⁴ MARITAIN, J.: *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, trad. di L. Frattini, Milano 19779, s. 220.

ideu práva alebo záväzku alebo povinnosti, čo zo svojej strany implikuje ideu dobra. Správna, teda adekvátne postupnosť základných pojmov morálnej filozofie bude potom nasledovná: dobro (hodnota), záväzok alebo povinnosť; norma, zákon.

Smery sociálnej filozofie inšpirované z pohľadu dobra individualistickým a kontraktualistickým modelom, ale aj agnosticizmom, ktoré hlásajú prednosť práva pred dobrom, veľmi problematicky dokážu zladiť ľudské práva s ideou spoločného dobra. Možno preukázať, že v spoločnostiach spolupráce a komunikácie sú tieto dva termíny zameniteľné za predpokladu, že pojem práva súvisí s pojmom dobra. Vo chvíli, keď je obsah práv svojvoľný a argumentuje sa iba odkazmi na tradíciu, požiadavka rovnakého prístupu (*equal concern*) pre všetky názory a „práva“ sa stáva absolutizáciou tých ostatných alebo implikuje uznanie ich za vyššie vzhľadom k dobru. Tým sa zvráti prirodzený poriadok pojmov morálnej filozofie. Ani nie je možné udržiavať tézu, podľa ktorej spoliehanie sa na spravodlivosť a právo namiesto dobra zabezpečí rovnomernejší základ: stačí vziať do úvahy radikálne rozdiely chápania spravodlivosti medzi Nozickom a Rawlsom.

Streszczenie trzeciego rozdziału

Zhrnutie tretej kapitoly

Hľadanie povahy spoločného dobra nás viedlo k antropologickému a etickému rozmeru. Spoločné dobro je teda určené povahou osoby, ktorú sme charakterizovali siedmimi atribútmi. Prvá časť z nich poukazuje na život jednotlivcej osoby, skôr vo vzťahu k prírode a druhá časť vo vzťahu k spoločnosti. Ak chceme, aby spoločné dobro viedlo k cieľu, musí podporovať pravdivé poznanie, slobodnú voľbu dobra, lásku a nábožnosť. Zároveň je potrebné v mnohých medziľudských vzťahoch rešpektovať dôstojnosť všetkých, mať na pamäti úplnosť (teda suverenity) a právo koncipovať tak, aby slúžilo dobru osoby, lebo každá osoba je podmetom práva. Takémuto personálnemu chápaniu spoločného dobra protirečia niektoré prístupy, ktoré celý život osoby a spoločnosti zužujú. Sú to koncepcie, ktoré vidia len materiálne dobré, alebo sa príliš upínajú na jednotlivca a jeho slobodu, alebo príliš vyzdvihujú kolektív. Vo všetkých týchto prípadoch sa vybraná črta absolutizuje a predkladá ako primárna (až jediná), a tým sa oslabuje (až ignoruje) personálny rozmer života ľudí. Takéto koncepcie sú redukujúce. Vidieť to aj z toho, že

personálne chápané spoločné dobro nevytvára napätia ani protiklady (neantagonizuje), na rozdiel od redukujúcich koncepcií, ktoré vytvárajú konflikty (antagonizujú).

4 Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego

Politika ako rozvážne uskutočňovanie spoločného dobra

Wprowadzenie

Úvod

V predchádzajúcej kapitole sme hľadali povahu spoločného dobra, ktorá nám mala priniesť kritérium dobrého života ľudí v spoločnosti. Toto kritérium je rozvoj každého človeka ako osoby. Samozrejme, že berieme do úvahy všetky rozmery života človeka, teda aj telesný život, ale zdôrazňujeme ten osobný. Mať pred očami cieľ však nestačí. Je potrebné sa k nemu dostať, a to nie hocijakým spôsobom. Preto v nasledujúcej kapitole sa zamýšľame nad postupom a štýlom práce, ktorá nás k cieľu približuje. Spôsob dosahovania spoločného dobra má svoje etické, právne a politické prvky. Skúmame, aká má byť politika v dobre spravovanom štáte, aké má byť právo, aby život ľudí v štáte mal personálny charakter.

4.1 Dobro osoby celem polityki

Dobro osoby je cieľom politiky

Antropologiczne podstawy polityki

Antropologické základy politiky

Sociálno-politická činnosť človeka pochádza zo štruktúry jeho bytia: schopnosti, atribúty, zručnosti. To znamená, že problémy v oblasti politickej filozofie nemožno odtrhnúť od filozofickej antropológie a celej filozofie. Sociálna filozofia je úzko spojená s filozofiou človeka. Od pochopenia bytia človeka je závislé chápanie spoločnosti. Prirodzeným doplnkom k sociálnej filozofii je politická filozofia.⁴⁰⁵ V strede poňatia spoločnosti a kultúry u Krápca je človek ako zvrchované bytie a tvorca kultúry. Zvrchovanosť náleží individuálnej osobe kvôli jej podstatným ľudským vlastnostiam, čiže rozumu a vôle. Ľudská schopnosť vedomého a slobodného rozhodnutia konštituuje ontické prvenstvo človeka vo vzťahu k rôznym formám a štruktúram spoločného života, ako je

⁴⁰⁵ Porov. KOWALCZYK, S.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 5.

spoločnosť alebo štát.⁴⁰⁶ V tejto súvislosti v oblasti politickej filozofie Krąpiec zdôrazňuje primát poriadku prírody a morálky vo vzťahu k politike. Týmto spôsobom sa dostáva do opozície voči mnohým moderným smerom politickej filozofie s Machiavellim na čele.⁴⁰⁷

Personalistický prístup Krąpcovej filozofie charakterizuje vynikajúci absolvent Lublinskej školy biskup prof. Ignacy Dec. Podľa jeho názoru v nadväznosti na filozofiu Akvinského v dialógu s moderným filozofickým myslením vznikla v druhej polovici minulého storočia „klasická teória bytia osoby, ktorú možno nazvať kresťanským personalizmom alebo personalistickým humanizmom“. Dnes jestvuje predovšetkým v existenciálnej verzii tomizmu. Základom pre tento humanizmus je metafyzika osoby. Táto vízia človeka bola vypracovaná v Lublinskej škole klasickej filozofie. Dec vidí hlavných priekopníkov tejto školy v osobách Karola Wojtyły a Mieczysława Alberta Krąpca.⁴⁰⁸ Navyše biskup Dec je presvedčený, že tomistický personalizmus je najdôležitejší a hodný toho mena.⁴⁰⁹ Krąpiec dáva problém osoby do centra svojej metafyziky. V duchu sv. Tomáša je presvedčený o tom, že osoba je niečím najdokonalejším v prírode, vrcholnou formou bytia. V monumentálnom diele lublinského tomistu, ktoré vytvára základy metafyziky, čítame: *„Teória osoby včlenená do filozofického systému a podľa primárnej štruktúry a predpokladov systému vplýva na odlišné riešenie konceptu človeka. V každom filozofickom systéme, ktorý sa zaoberá problematikou osoby, pod termínom „osoba“ rozumieme primárnu a vrcholnú formáciu bytí, ktoré intelektuálne poznávajú. Všade je osoba koncipovaná ako najdokonalejšia „forma“ bytia. A v tom sú všetky tieto filozofické systémy kompatibilné.“*⁴¹⁰ Podľa Krąpca je osoba tvorom odlišným od prírody, pretože má svoje vlastné ciele. V histórii kultúry bola koncipovaná ako „nižší“ boh. A to je dôvod, prečo sa zdôrazňuje dôstojnosť osoby. Krąpiec uvádza šesť veľmi dôležitých vlastností osoby: schopnosť intelektuálneho poznania, schopnosť lásky, sloboda, podmetovosť práva, dôstojnosť a úplnosť. Prvé tri vlastnosti sa vzťahujú na intelektuálnu stránku bytia osoby a vypovedajú o transcendentii osoby vo vzťahu k prírode. Ďalšie tri sa týkajú vzťahu človeka voči iným osobám

⁴⁰⁶ Porov. CHUDY, W.: Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca, In: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, Lublin 2001, s. 23.

⁴⁰⁷ Porov. CHUDY, W.: Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca, s. 24.

⁴⁰⁸ Porov. DEC, I.: *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, In: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. V: *Błąd antropologiczny*, red. MARYNIARCZYK, A., K. Stępień, Lublin 2003, s. 66-67.

⁴⁰⁹ Porov. DEC, I.: *Personalizm czy personalizmy?*, In: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. III-IV: *Osoba i realizm w filozofii*, red. MARYNIARCZYK, A., K. Stępień, Lublin 2002, s. 65.

⁴¹⁰ KRĄPIEC, M. A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1998, s. 325.

a vypovedajú o transcencii osoby voči spoločnosti.⁴¹¹ Pre sociálnu a politickú filozofiu je dôležité si uvedomiť a správne pochopiť úplnosť a dôstojnosť ľudskej osoby. Krapiec píše pri vysvetľovaní znaku úplnosti osoby: „Osoba, aj keď je sociálnou bytosťou, nie je ako osoba podriadená spoločenstvu. Pretože osoba je v hierarchii bytí vyšším ontickým tvorom ako spoločnosť, ktorá je bytím, založeným na vzťahoch, a preto je táto spoločnosť podriadená osobe v oblasti špecificky osobných dohier, dosiahnuteľných rozumom a vôľou. Spoločnosť je pre osobu, a nie osoba pre spoločnosť“.⁴¹² Na rozdiel od toho ľudskú dôstojnosť autor stanovuje ako „vlastnosť vyplývajúcu zo štruktúry bytia osoby, vzhľadom na to, že existuje sama o sebe a pre seba ako cieľ a nikdy ako prostriedok ľudského konania.“⁴¹³

Pri analýze štruktúry bytia osoby, Krapiec veľmi živým spôsobom opisuje, ako ľudská duša, ktorá organizuje všetko, čo je ľudské, hrá „melódiu osobného života na ľudskom organizme určenom zdedeným genetickým kódom.“⁴¹⁴ Táto melódia osobného života je hraná ešte v súvislosti s veľmi dôležitým determinantom, ktorý je nevyhnutný pre ľudský život, a tým je spoločnosť. Preto môžeme hovoriť o dráme osobného života, ktorý vyrastá v biologickom a sociálnom prostredí.⁴¹⁵ Krapiec zdôraznil: „Hoci biológia vlastného tela a spoločnosť podporujú človeka pri raste jeho osobného života, avšak tento život prevyšuje všetko, čo mu umožňuje sa objaviť.“⁴¹⁶ Klasicky pochopená transcencia osoby voči prírode a spoločnosti vypovedá o ľudskej dôstojnosti. Človek sa javí ako imanentné bytie vo vzťahu k prírode a spoločnosti prostredníctvom svojho tela. A svojím duchom transcenduje svoj biologický a sociálny kontext života. Na základe klasického chápania metafyziky, ako predstavuje Krapiec, nemožno hovoriť o nejakom nesúlade alebo dualizme. Jednota osobného života je konštituovaná aktom existencie, ktorý prináleží ľudskej intelektuálnej duši. Teda človek koná ako telesno-duchovné bytie: „Len na základe ľudského tela je možné vyvinutie podstatne ľudských činností, všetkých činností, nielen jednotlivých, ale aj sociálnych.“⁴¹⁷

Ľudská duša má svoj vlastný akt jestvovania a dáva ho telu, ktoré si organizuje. Následne akt jestvovania duša udeľuje celej ľudskej bytosti, zloženej z duše a tela. Duša existuje sama v sebe ako v podmete, ktorý samostatne jestvuje, ale nesamostatne koná,

⁴¹¹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Metafyzika. Zarys teorii bytu*, s. 328-329.

⁴¹² KRAPIEC, M. A.: *Metafyzika. Zarys teorii bytu*, s. 329.

⁴¹³ KRAPIEC, M. A.: *Godność*, In: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. IV, Lublin 2003, s. 15.

⁴¹⁴ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 29.

⁴¹⁵ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 30.

⁴¹⁶ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 31.

⁴¹⁷ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 28.

pretože ku konaniu potrebuje telo, ktoré si sama organizuje. Táto skutočnosť objasňuje problém ľudskej smrti a jestvovanie človeka po smrti skrze dušu. Typické ľudské činnosti, a síce nemateriálne akty rozumu a vôle, ukazujú spirituálnosť duše a jej jestvovanie v sebe samej ako v podmete. Takáto existencia duše vyžaduje pre vznik primeranú príčinu, ktorou nemôžu byť materiálne premeny, ale zásah Prvej Príčiny. Takáto existencia duše v sebe ako v podmete spôsobuje, že môže existovať aj naďalej po rozpade ľudského tela. Takéto zloženie a ľudská činnosť je prípad, jedinečný v celej prírode, ako zdôrazňuje Krapiec. Už Aristoteles prekonal extrémny spiritualizmus svojho majstra Platóna a upozornil na jedinečnosť človeka v celej prírode. Musíme tiež pripomenúť, že v rámci aristotelizmu náuka o osobnej nesmrteľnosti ľudskej duše je nejasná, alebo aspoň otvorená. Avšak, ako pripomína Krapiec, Aristoteles bol tiež presvedčený, že „človeka rodí človek a slnko.“⁴¹⁸

Takže vidíme, že klasická metafyzika, ktorú buduje Krapiec, umožňuje veľmi výrazne ukázať aj vertikálny rozmer ľudskej existencie. Týmto spôsobom život človeka závisí od Boha. Takéto názory o človeku sa zvykne nazývať integrálnym humanizmom, kde slovo „integrálny“ odkazuje na štruktúru bytia človeka a pokrýva celú oblasť ľudských aspirácií. V tak chápanom humanizme základnou kategóriou bytia je poňatie osobného bytia, ktoré sa vzťahuje zároveň na človeka ako i na Boha. Preto máme plné právo nazývať taký humanizmus personalizmom. Svoje učenie o ľudskej dôstojnosti vyjadruje tiež jazykom Kantovej filozofie. Osoba musí byť vždy cieľom a nikdy nemá byť prostriedkom ľudskej činnosti.⁴¹⁹

Ľudské osobné bytie najplnšie sa odhaľuje vo akte rozhodovania, čo je činnosť rozumovo-vôľová: „*Rozhodovanie je tým „miestom“, v ktorom sa človek ustanovuje ako prvý „suverén“, pričom berie do svojich rúk svoj osud a často aj osud ďalších ľudí.*“⁴²⁰ Suverenita osobného bytia je podstatnou vo vzťahu k suverenite rôznych spoločenstiev, najmä štátu. Stojí tiež za zmienku, že klasické etapy, ktoré určujú štruktúru aktu vôle a suverénosti človeka, Krapiec vysvetľuje alebo konfrontuje s Wojtyľovými kategóriami „samovlastnenia“, „samoovládania“ a „sebaurčenia.“⁴²¹ V súvislosti so suverenitou osoby a ako predzvesť spôsobu realizácie spoločného dobra chápaného osobne, pripomína kategórie komplementarity: „*Preto je vecou spoločenských organizácií (štátu)*

⁴¹⁸ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 17-21; KRAPIEC, *Ja – człowiek*, Dzieła t. 9, Lublin 1991, s. 136-137.

⁴¹⁹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 31-32.

⁴²⁰ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 33.

⁴²¹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 47-48.

*zorganizovať „komplementárne“ sily, potrebné pre ľudský rozvoj.“*⁴²² Z Krapcových úvah plynie veľký optimizmus, ktorého zdrojom je určenie vzťahu medzi človekom-osobou a spoločnosťou. Tu niet ducha konkurencie a vylúčenia, pokiaľ ide o spoločné dobro chápané ako osobné, ktoré nikoho neohrozuje - ani jednotlivca, ani spoločnosť. Toto spoločné dobro je zmyslom existencie štátu a každej spoločnosti. Univerzálny osobný rozvoj, realizovaný jednotlivými členmi rôznych spoločenstiev, nikoho neohrozuje, ale naopak - obohacuje všetkých. V tejto súvislosti sa stáva zrozumiteľnejšou definícia politiky: *„Z toho dôvodu možno oprávnené považovať politiku za rozvážne realizovanie spoločného dobra. Pričom opatrnosť zdokonaľuje naše slobodné rozhodnutia, vzťahujúce sa na spoločný život, čiže umožňuje uskutočňovať našu suverenitu“*.⁴²³

Súhrnne by sme mohli povedať, že politika nie je neutrálna a podobne filozofia politiky nie je nezávislá Filozofická disciplína. Konanie v politikov podlieha morálnemu hodnoteniu tak, ako konanie všetkých ľudí. Je potrebné - podľa Krapca - uvažovať nad základmi filozofie politiky, ktoré sú v etike a v antropológii. Ešte hlbšie korene sú v metafyzike. Ako v úvahách nad osobným dobrom sme sa odvolávali na individuálny život človeka, tak v analýze politického konania berieme ohľad na spoločné dobro. Politika nie je zápas o moc, ani nie je svojvoľné usmerňovanie životom množstva ľudí, ani umením uskutočňovania možností, ktoré sa otvárajú pred politikom, ani manažment materiálnych potrieb obyvateľov. Politika je niečo viac - je umením uskutočňovania spoločného dobra. Spoločné dobro chápeme ako to dobro, ktoré garantuje rozvoj každej osoby, a teda môžeme povedať, že cieľ politiky je dobro osoby.

Ak uvažujeme v tom duchu, môžeme vybrať iba takú teóriu politiky, ktorá je personálna. V nej osoba a jej dobro je primárnym „princípom politiky“. Teória politiky vyrastá z takej koncepcie osoby, ktorá je integrálna, rešpektujúca duchovný rozmer človeka (atribúty rozumnosti, slobody, lásky a náboženskosti), jeho spoločenskú prirodzenosť (dôstojnosť, úplnosť, podmetovosť práva) a zároveň aj materiálny rozmer (bezpečnosť). Takú antropológiu nazývame personalistickým alebo integrálnym v humanizmom. Podčiarkujeme zvlášť suverénnosť človeka ako osoby, ktorá je základom suverénnosti štátu. Často sa suverénnosť jednotlivcov dostáva do konfrontácie so suverénnosťou štátu. M. A. Krapiec tvrdí, že medzi nimi nemá byť vzťah konkurencie alebo neznášanlivosti. Ideálne je dopĺňanie sa, pretože život osoby neohrozuje ani

⁴²² KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 46.

⁴²³ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 6; KRAPIEC, M. A.: *Polityka*, In: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2007, s. 340.

jednotlivcov, ani spoločenstvo. Život osoby je podstatný, preto ohrobenie suverénosti osoby je ohrozením suverénosti štátu.

Dobro wspólne osoby

Spoločné dobro osoby

Krapiec je presvedčený o tom, základným faktorom, základom ústavy akéhokoľvek spoločenstva je spoločné dobro, ktoré možno chápať rôzne. Podľa jeho názoru je však potrebné chápanie spoločného dobra, „*ktoré sa stane cieľom v rozvoji vnútornosobných individuálnych ľudských jednotlivcov*“. ⁴²⁴ Preto Krapiec definuje spoločné dobro ako „*primárny faktor spoločenského života, motivujúce sociálne aktivity ľudí, ktorí tvoria komunitu; dobro, ktoré je skutočným cieľom každého človeka a zároveň celej spoločnosti*“. ⁴²⁵

V filozofickej tradícii máme dve veľké poňatia dobra. Platónov pojem, ktorý je charakterizovaný emanáciou, pretože opravdivé dobro je udeľované zvonku: „*bonum est diffusivum sui*“. Druhým je predstava o dobre-cieľi, ktorý vypracoval Aristoteles a obhajuje ho náš autor: „*Bonum est quod omnia appetunt*“. ⁴²⁶ Platónska koncepcia dobra má vážne dôsledky pre spoločenský život. Dobro je chápané ako zostupujúce zhora. Štát je ten, ktorý vie, čo je dobré pre občanov, pretože je riadený filozofmi, ktorí vedia, aký je účel štátu, a teda štát dominuje nad občanmi. ⁴²⁷ Na rozdiel od toho dobro chápané ako cieľ a motív konania, zachováva suverenitu človeka a sekundárne aj suverenitu štátu. Človek ako osoba túži po dobre pre svoj rozvoj. Štát tiež, keďže vidí najväčšie dobro v rozvoji svojich občanov, organizuje im spôsob, ako dosiahnuť tento cieľ. Týmto spôsobom obidve reality - realita osoby a realita spoločnosti sa stretávajú v oblasti spoločného dobra chápaného osobne. Realizácia spoločného dobra je podstatne včlenená do definície spoločenstva, najmä štátu. A teda „*spoločnosť je súhrnom, zväzkom kategoriálnych vzťahov, ktoré viažu ľudské bytosti tak, že môžu aktualizovať svoje osobné schopnosti s cieľom naplniť spoločné dobro každej ľudskej osoby*“. ⁴²⁸ Duchovno-materiálna štruktúra človeka označuje zo strany predmetu určitú hierarchiu dobier, pričom treba pamätať, že osoba v poriadku svojej

⁴²⁴ KRAPIEC, M. A.: *Ja – człowiek...*, s. 327.

⁴²⁵ KRAPIEC, M. A.: Dobro wspólne, In: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 628.

⁴²⁶ KRAPIEC, M. A.: *Dobro wspólne*, s. 628-629.

⁴²⁷ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Dobro wspólne*, s. 629.

⁴²⁸ KRAPIEC, M. A.: *Dobro wspólne*, s. 629.

osobnej existencie je dobrom sama v sebe a nemôže byť použitá ako prostriedok na nejaký cieľ.⁴²⁹

Krapiec si je vedomý skutočnosti, že rozdelenie materiálnych zdrojov, potrebných pre fungovanie ľudskej spoločnosti vyvoláva nedorozumenia a sociálne konflikty. Ľudská história je výrečným príkladom. To je dôvod, prečo autor pripomína spolu so svätým Tomášom, že obohatenie jedného človeka privádza najčastejšie chudobu druhých. Na potvrdenie platnosti tejto tézy nemusíme hľadať historické príklady. Stačí súčasný každodenný život. Iba spoločné dobro chápané ako osobné neznepriatelí ľudské komunity. Pretože ľudský rozvoj jednotlivcov nikomu neškodí, ale naopak: všetkým slúži. Preto, podľa názoru autora, žiadne hmotné statky spolu alebo oddelene, samy o sebe nemôžu byť považované za spoločné dobro v pravom slova zmysle bez spojenia s osobným dobrom človeka. A preto nemôžu byť považované za dostatočný dôvod existencie spoločenského poriadku.⁴³⁰ Človek ako inteligentné bytie svojimi podstatne ľudskými činnosťami činmi poznania, slobodného rozhodovania a lásky sa zdokonaľuje. Tento rozvoj seba je reálnym dobrom človeka, predstavuje atraktívnu silu pre ľudské úsilie a je analogicky spoločným cieľom a spoločným dobrom. *„Len takto chápané dobro sa môže stať spoločným majetkom všetkých ľudí, pretože nikto nič nestratí tým, že jednotliví ľudia sa stávajú múdrejší, lepší, viac kreatívni; naopak, každý má z toho zisk, pretože celá spoločnosť sa stáva dokonalejšou dokonalosťou svojich členov. Iba osobný rozvoj človeka dáva právo existencie komunity, pretože rozvoj osobných schopností je skutočným dobrom, ktoré sa realizuje v ľudských osobách a cez osoby pokračuje po celý čas jestvovania človeka.“*⁴³¹

Koncepcia spoločného dobra, ktoré je chápané osobne, dovoľuje tiež adekvátne vysvetliť otázku vzťahu náboženstva k politike a problematiku politickej angažovanosti kresťanov. Podľa zámeru Krapca možno povedať, že celá kultúra ako produkt človeka v súlade s jeho dôstojnosťou, slúži spoločnému dobru, dobru ľudskej osoby. A podľa Krapca stredobodom kultúry je náboženstvo. Vo svetle týchto úvah pre filozofa je politika v primárnom a esenciálnom význame výberom vhodných opatrení pre realizáciu cieľa spoločného dobra.⁴³² V tomto zmysle je každý človek politikom, každý nutne koná politicky, pretože každý z nás neustále hľadá prostriedky pre vlastný cieľ, pre dobro, ktorým je náš vnútorný osobný rozvoj. Evanjelium je zjemnením ľudského života, otvára

⁴²⁹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Dobro wspólne*, s. 109-113.

⁴³⁰ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Dobro wspólne*, s. 108-109.

⁴³¹ KRAPIEC, M. A.: *Dobro wspólne...*, s. 631.

⁴³² Porov. KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?...*, s. 115.

pred človekom nové horizonty života, dáva nové impulzy. Z tohto dôvodu, „čo je ľudské, autor zdôrazňuje, že nemôže byť nekresťanské. “ Kresťanstvo nevyníma z povinnosti byť lepším a komplexnejším človekom. A Krapiec silno prízvukuje: „*Toto je dôvodom, prečo človek nemôže byť kresťanom bez toho, aby nebol v istom zmysle politikom. Únik (aj keď je to vlastne nemožné, pretože nečinnosť už je morálnym činom!) z politiky je teda akousi „zradou“ ľudskosti človeka.*“⁴³³ V súlade s našim vynikajúcim autorom, ako to učí poľská historická skúsenosť, politika vyhadzovaná prednými dverami ľudstva, sa vráti veľmi rýchlo zadnými dverami, zvyčajne v súvislosti s ekonomickými poruchami a rýchlym zhoršením životnej úrovne obyvateľstva a zároveň so zvýšením vedomia osobnej dôstojnosti, ktoré sa dá získať aj z náboženského života.⁴³⁴

V súčasnosti je prítomných viacero filozofických koncepcií, ktoré síce hovoria o spoločnom dobre, ale vychádzajú z rôznych princípov. Ich aplikácia vedie k rôznym odpovediam na otázky spoločnosti a jej usporiadania. Tieto dôsledky možno vidieť zvlášť v otázke nadradenia materiálneho prospechu nad duchovný rozmer života, podriadenie jednotlivých štátov európskemu centralizmu a na druhej strane otázky nacionalizmov a vzájomných vzťahov medzi väčšinou a menšinou a tiež otázky národa a vlastenectva. Pri ich riešení je však dôležité ísť k princípom realistickej filozofie a tak vlastne riešiť tieto vzťahy z antropologického pohľadu.

Spoločné dobro je samo o sebe veľmi jednoduchým princípom a jednoduchou skutočnosťou. No zároveň môžeme povedať, že v praxi to už tak jednoduché nie je. Princíp spoločného dobra hovorí, že toto spoločné dobro je najvyšším zákonom spoločnosti, lebo zdôvodňuje spoločenskú autoritu, zaväzuje členov spoločnosti a určuje zásadu prednosti spoločného dobra pred dobrom jednotlivcov.

Spomedzi rôznych koncepcií spoločného dobra, prezentovaná koncepcia má svoj základ v teórii bytia sv. Tomáša: „... *operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.*“⁴³⁵ Tomáš jasne poukazuje na jedinú racionálnu možnosť chápania spoločného dobra ako základ pre vysvetlenie ľudského konania vo všeobecnosti a aj práva v jeho špecifickosti, teda ľudského konania, ako je usmerňované, riadené právom. Základom

⁴³³ KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 117.

⁴³⁴ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 117.

⁴³⁵ Sth I-II q. 90 a. 2 ad 2.

. . . skutky jsou sice v jednotlivostech; ale ony jednotlivosti lze vztahovati na obecné dobro, ne sice společenstvím rodu a druhu, nýbrž společenstvím cílové příčiny, pokud obecné dobro sluje obecným cílem.

konceptie dobra v chápaní sv. Tomáša je dynamicky chápaný charakter bytia, ktorý pomáha určiť dobro ako cieľ každého úsilia osoby. Týmto spôsobom je jasne vyjadrený finalistický charakter dobra. Tomáš pozoruje popri istých tendenciách, ktoré sú človeku vlastné z prirodzenosti, aj skutočnosť, že ľudia na sebe navzájom závisia. Tento fakt vyvádza z reálne spoznanej a prirodzenej náklonnosti. Tomáš hovorí, že človek má prirodzený sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu „... *et ad hoc quod in societate vivat*.“⁴³⁶ Človek potrebuje pomoc svojich blízkych, aby dosiahol plný rozvoj svojej prirodzenosti. Táto závislosť má formu negatívnu, keď sa človek domáha toho, aby druhí neškodili jeho rozvoju, a tiež pozitívnu, keď človek potrebuje druhých, aby sa rozvíjal. Život v spoločnosti je nevyhnutný pre existenciu a rozvoj ľudskej prirodzenosti a osoby. Prirodzená náklonnosť k životu v spoločnosti však nie je tak silná a definitívna, nezávislá od ľudskej vôle, žeby nás determinovala automaticky, ako napr. organické funkcie v človeku, ktoré sú nezávislé od vôle. Podobne ako iné náklonnosti, aj náklonnosť k životu v spoločnosti sa ľudskej vôli len ponúka. Vôľa je morálne zodpovedná a zaviazaná, aby ju nasledovala. Aby sa však táto náklonnosť mohla zrealizovať, je potrebné vytvoriť podmienky pre jej naplnenie: predovšetkým určiť formu spoločnosti, usmerniť a zharmonizovať konanie jednotlivcov v spoločnosti. Keďže zvyčajne každý sleduje najprv svoje vlastné dobro a spoločnosť by nemohla jestvovať, keby neexistovala skupina osôb, ktorá sa stará o spoločné dobro. To zasa vyžaduje od jednotlivcov podriadenie svojich záujmov spoločnej disciplíne, ochranu aj cudzích záujmov atď., a to všetko kvôli realizácii spoločného dobra. Dobrá a ochotná vôľa k tejto realizácii nestačí. Predovšetkým vláda má zaujať zodpovedné stanovisko a zhodnotiť potreby spoločnosti, len ona je schopná určiť také pravidlá konania, ktoré sú nevyhnutné pre spoločné dobro. Vo vyššie vysvetlenej prirodzenej náklonnosti osoby bolo poukázané na to, že jej predmetom je dobro. Cieľ konania a dobro sa nelíši vecne, ale len formálne, nakoľko dobro je vždy konkrétnym bytím, pričom to bytie sa stáva dôvodom konania. Vyjadriť dobro z predmetového aspektu, znamená poukázať na taký predmet ľudského konania, ktorý sa môže stať konkrétnym cieľom každého osobného konania, analogicky spoločným pre všetky osoby. Ľudské konanie (zo strany existenciálnej) sa dá vysvetliť jedine dobrom.⁴³⁷ Pre bližšie vyjadrenie

⁴³⁶ Sth I-II q. 94 a. 2 co.

Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.

Třetím způsobem je v člověku sklon k dobru podle přirozenosti rozumu, který jest jemu vlastní; jako člověk má přirozený sklon k tomu, aby poznával pravdu o Bohu, a k tomu, aby žil ve společnosti.

⁴³⁷ Porov. KRAPIEC, M. A. *Człowiek i prawo naturalne*, s. 181.

predmetového aspektu spoločného dobra, je potrebné zdôrazniť, že dobro je predmetovo vždy totožné s nejakým bytím, a preto je konštituované presne takisto, ako je konštituované bytie. Konštitutívnym elementom bytia je jeho akt existencie, primeraný konkrétnej prirodzenosti (esencii). Takto akt existencie zaručuje každej dokonalosti realitu, skutočnosť. Ak teda má byť v našom prípade reálna existencia predmetu spoločného dobra pre človeka, musí vyplývať z tak skutočných biologických, ako aj racionálnych elementov.

Z podmetového (osobného) aspektu sa spoločné dobro javí ako motív ľudskej činnosti. Vedomie možností ľudskej osoby vedie ku konaniu, ktorého cieľom je „vyplnenie“ tohto „nedostatku“ osobnosti, a to dodaním (poskytnutím) takého dobra ľudskej osobe, aby sa v určitom aspekte rozvinula ľudská existencia. Výsostne osobné konanie je aktualizácia rozumu (intelektu) a vôle. Výsledky tejto aktualizácie môžeme nazvať ako spoločné dobro každej osoby, vyjadrené vo vede, umení, morálke a náboženstve. Sú to dobrá, týkajúce sa len osôb. Medzi týmito dobrami niet rozporu. Z toho môžeme vyviesť zásadu, že rast dobra jednotlivcej osoby je súčasne rastom spoločného dobra celej spoločnosti. Obohatenie osoby týmito dobrami nemožno nadobudnúť na úkor iného a slúži všetkým. Preto je cieľom každej spoločnosti umožniť najplnšiu realizáciu spoločného dobra, ktoré je chápané ako osobná (podmetová) aktualizácia (rozvoj). Teda, rozvoj osoby je spoločným dobrom v podmetovom aspekte.⁴³⁸ Keďže človek je bytím aj materiálnym, hmotným, potrebuje pre osobnú aktualizáciu aj materiálne prostriedky, ktoré sú nevyhnutné pre biologický život, nakoľko on podmieňuje psychický (duchovný) rozmer existencie človeka. V tomto mieste môžu vzniknúť konflikty medzi jednotlivcom a spoločnosťou: „*Nikto nemôže oplývať nadbytkom, ak sa druhému nedostáva.*“⁴³⁹ Aj keď sú tieto dobrá nevyhnutné pre rozvoj dobra človeka, predsa nie sú chápané ako spoločné dobro vo vlastnom význame, a teda ako dôvod jestvovania spoločenského poriadku (práva). Materiálne dobrá vždy ostanú iba prostriedkom; dôležitým a niekedy nevyhnutným, ale vždy len prostriedkom k vlastnému cieľu. Úlohou vlády v spoločnosti nie je len zabezpečiť materiálne dobrá pre človeka, ale obdať dobrom všetkých ľudí, teda tak zorganizovať prácu, aby jej prostredníctvom si človek mohol zaistiť realizáciu podstatného, osobného dobra, ktoré je súčasne spoločným dobrom.⁴⁴⁰ V procese analýzy ľudského konania a jeho osobných cieľov možno pozorovať rozličné dobrá, ktoré sú človekom chcené nie vzhľadom na ne samé, ale vzhľadom na dobrá vyššie. Tým

⁴³⁸ Porov. KRAPIEC, M. A. *Ja – człowiek*, s. 338.

⁴³⁹ Sth, II–II, q. 118, a. 1 ad 2.

⁴⁴⁰ Porov. KRAPIEC, M. A. *Ja – człowiek*, s. 339.

môžeme potvrdiť, že podobne ako existuje hierarchia bytí (vzhľadom na to, že bytie a dobro sú zameniteľné), podobne existuje aj hierarchia dobier. Najvyšším dobrom je súčasne najvyššie bytie – Absolútne bytie, ktoré náboženstvo nazýva Bohom. Toto dobro sa dá získať jedine osobnými aktami rozumu a vôle. Jedine toto dobro je dôvodom existencie spoločnosti, a tým samým i práva, ktoré v spoločnosti zaväzuje. Krapiec hovorí: „*Žiadna spoločnosť nemôže postupovať proti vlastnému dôvodu svojej existencie a vydávať také práva, ktoré by sťažovali, alebo dokonca znemožňovali získanie spoločného dobra, alebo podmieňovali jeho získanie pomocou noriem, ktoré by neboli nutne spojené so spoločným dobrom.*“⁴⁴¹ V tomto prípade všetky tieto normy majú iba charakter pseudopráva, ktoré v žiadnom prípade neviaže človeka „zvnútra“, vo svedomí. Tieto dobrá môžu v človeku rásť donekonečna, pričom ich rast nikomu neublíži, naopak, obohacuje spoločenstvo tým, že ho plnšie spája so spoločným dobrom. Avšak ľudské konanie, ktoré nemá za cieľ získať osobné dobrá priamo, bezprostredne, ale prostredníctvom materiálnych dobier, musí byť podriadené spoločenskej kontrole, regulovanej ústavou a právom, ktoré by zabezpečilo každej ľudskej osobe proporcionálne (analogicky) splniť základný zákon, ktorým je možnosť pozitívneho priradenia sa k spoločnému dobru prostredníctvom rozvoja vlastných osobných možností. V súvislosti s nesprávnym usporiadaním hierarchie dobier sa v histórii robili chyby, ktoré viedli k degradácii ľudskej osoby. Spočívala v tom, že osoba človeka sa priradzovala k spoločnému dobru na spôsob jednotiek k druhu (či rodu), pričom to nevystihovalo podstatu. Takéto teórie však negovali jednu z podstatných vlastností ľudskej osoby – kompletnosť (úplnosť). Podľa týchto teórií by bolo potrebné prijať ešte jednu, vyššiu formu existencie, a to spoločnosť ako super ľudská formácia. Takáto personifikácia spoločnosti je vlastne „totalitarizmus“, ktorý neguje prirodzenosť ľudskej osoby v jej základoch.⁴⁴² Pre pochopenie spoločného dobra je teda nevyhnutné vypozerovať jeho podstatný vzťah k osobe človeka. Úlohou spoločnosti je taká výchova človeka k etike a slobode, aby sa on sám mohol rozhodnúť pre spoločné dobro a to zvnútra, zo svedomia. Iná cesta spojenia človeka s akýmkoľvek právom je cestou, ktorá neguje ľudskú prirodzenosť ako slobodnú osobnosť, ktorá sa má rozvíjať. Konzekvencie tejto témy sú veľmi vážne, nakoľko nepochopené náklonnosti osoby ubližujú samej podstate ľudskej bytosti. Takouto teóriou je individualistický liberalizmus, ktorý má svoje korene v myšlienkach J. J. Rousseaua, ktorý predpokladal, že každý človek je slobodný a nezávislý od druhých a to od narodenia. Je poslušný len sebe a svojim

⁴⁴¹ KRAPIEC, M. A. *O ľudzką politykę*, s. 87.

⁴⁴² Porov. KRAPIEC, M. A. *Ja – człowiek*, s. 341.

normám. Táto teória predpokladá, že človek sa zapája do spoločenstva len z dôvodu svojich výhod, pričom sa zachováva to, že nie je poslušný nikomu a závislý od nikoho. Ďalej sa tu prijíma mýtus o vôli všeobecnej zhody, podľa ktorej každý odstúpi od svojich práv a zjednotí sa v spoločnosti, ktorá sa neriadi právom vychádzajúcim z rozumu, ale vládne vôľou väčšiny. Znova sme v totalitarizme (tyranii väčšiny), ktorý vedie k negácii ľudskej slobody. Predkladá sa dobro jednotlivca bez spoločného dobra, čo vedie k anarchii. Druhým dôsledkom individualistického liberalizmu je fašizmus. Ľudskú masu tu vo vláde zastupujú delegáti vystupujúci v mene masy, pričom sa rodí potreba silnej diktatúry – či politickej strany, alebo určitej rasy („*Übermensch*“) či jedného vodcu. Reakciou na tieto liberalizmy bol socializmus, ktorý „*per excessum*“ zdôrazňoval totálne priradenie človeka spoločnosti, pričom sa človek stal len akousi funkciou spoločnosti, ktorá človeka totálne, vo všetkom riadi. Racionálny model vzťahov osoba – spoločenstvo je teória personalizmu, ktorá predkladá priradenie človeka k spoločenstvu, avšak nie vo všetkých aspektoch. V oblasti osobných dobier je slobodný a nepodlieha spoločenstvu. V oblasti materiálnych dobier je zasa priradený k spoločnosti. Avšak je to len filozofická teória, ktorá je všeobecná. Spoločenstvo a relácie jednotlivých osôb sú v konkrétnej, jedinečnej kultúrnej situácii. Je potrebná aplikácia teórie do praxe, ktorá vyžaduje tiež pozornosť a úvážlivosť. Skutočnosť spoločného dobra je v štruktúre skutočnosti tým naturálnym jadrom, ktoré určuje vzťahy človeka so svetom materiálnym i ostatnými osobami. Jeho prirodzenosť je tak chápaná ako ideálny stav skutočnosti, ktorý vyplýva z jej konštitutívnych, definitívnych prvkov.

4.2 Polityka jako etyka spoleczna

Politika ako sociálna etika

Človek ako osoba nie je osamoteným jedincom, uzavretým do seba, ale je spoločenský tvor. K ľudskej prirodzenosti patrí byť vo svete a byť v ľudskom spoločenstve. Druhý vatikánsky koncil konštatuje: „*Človek sa teda nemýli, keď uznáva svoju nadradenosť nad fyzickým svetom a nepokladá sa iba za súčasť prírody alebo za anonymnú zložku ľudského spoločenstva.*“ (GS 14) V tomto texte je pomerne výstižne zhrnuté to, čo vyznačuje človeka ako osobu. Byť osobou neznamena byť nevedomým tvorom, ktorý je podriadený prírodným zákonom. Človek má rozum a slobodnú vôľu, preto môže byť plnohodnotným členom skupiny iných osôb – spoločenstva. Najhlbšou osobnou

skúsenosťou v spoločenstve je vzťah *ja - ty*.⁴⁴³ V takomto spoločenstve sa človek ako osoba stretá s inými osobami v slobode a úcte, ako s rovnako slobodnými osobami. V tomto stretnutí sa realizuje vlastné „ja“. Dialektický vzťah medzi osobou a spoločenstvom sa deje na základe vzájomnej interaktivity, ktorá pozostáva predovšetkým z komunikácie. Osoba oslovením druhou osobou dostáva meno a tiež oslovuje druhú osobu menom. Vznikajú interpersonálne vzťahy v mnohých podobách a utvára sa osobné spoločenstvo, ktorému hovoríme *my*.

Osoba a spoločenstvo si neprotirečia, ale vytvárajú spolu jednotu. Každý jedinec, každá osoba má pre spoločnosť neoceniteľnú funkciu a prínos, pretože aby mohla spoločnosť fungovať ako celok, musí prihliadať na jednotlivcov, ktorí ju tvoria.

„Osoba“ a „spoločenstvo“ predstavujú kľúčové princípy. História filozofie poukazuje na to, že koncept osoby je bohatší než koncept jednotlivca. S osobou nemožno ani zo strany spoločenstva nakladať ako s prostriedkom. Je to kvôli dôstojnosti človeka ako osoby. Základným účelom pravého spoločenstva je podporovať rozvoj každej osoby. A naopak prirodzenosťou osoby – ako prameňa lásky – je žiť v spoločenstve s tými, ktorí s ňou zdieľajú poznanie a lásku. Poznanie a láska sú vnútorné prejavy spoločenstva. Aristotelov názor dopracovaný Tomášom Akvinským tvrdí, že na jednej strane je vnútorným cieľom osobnosti spoločenstvo a na druhej strane vnútorným cieľom skutočného spoločenstva je rešpektovanie osoby každého jeho člena. Napriek tomu, že klasická katolícka doktrína vybudovala vyvážený systém osoby a spoločenstva, mala tendenciu presunúť ťažisko smerom k spoločenstvu. Tomáš Akvinský vo svojich dielach používa často klasickú požiadavku, ktorá vedie k Aristotelovi: dobro väčšiny je hodné viac než dobro jednotlivca.⁴⁴⁴ Novak píše o tom: „*Občan ako osoba je autonómnym subjektom, ktorý zdieľa slobodu vlastnú Stvoriteľovi, a tak je cieľom sám v sebe – cieľom, pre ktorý bol stvorený a ktorý je cennejší ako svet.*“⁴⁴⁵ A ten istý autor pokračuje: „*Z kresťanského a židovského hľadiska sú ľudia stvorení na oveľa viac, než na účely štátu alebo občianskej spoločnosti celého sveta. Bez ohľadu na to, aká silná alebo bohatá môže byť spoločnosť, bez ohľadu na to, aký slávny, úspešný alebo bohatý môže byť človek, každý bol stvorený tak, aby bol nespokojný, kým nespočinie v Bohu a každá spoločnosť podlieha Božiemu súdu. Žiadny štát ani žiadny zákon, ktorý bráni zameraniu na Boha, nie je legitímny.*“⁴⁴⁶

⁴⁴³ Porov. KRAPIEC, M. A. *Ja - człowiek*. Wydawnictwo KUL, s. 323.

⁴⁴⁴ Porov. NOVAK, M. *Filozofia slobody*, s. 32-33.

⁴⁴⁵ NOVAK, M. *Filozofia slobody*, s. 134.

⁴⁴⁶ NOVAK, M. *Filozofia slobody*, s. 135.

Vzájomné vzťahy medzi osobou a spoločnosťou možno charakterizovať predovšetkým tvrdením, že ľudská osoba vyžaduje spoločnosť, najmä kvôli svojim potrebám. Ľudská spoločnosť je spoločnosťou osôb. Cieľom spoločnosti je spoločné dobro, dobrý ľudský život. Život osôb teda zahrňuje hlavnú hodnotu, čo možno najväčší prístup k prostriedkom pozemského života a k slobodnému rozvoju. Na jednej strane človek chce vstúpiť do spoločnosti a byť jej časťou, na druhej strane človek ako osoba presahuje spoločnosť, ktorá je iba dočasná, je totiž povolaný k nadčasovému údely, pričom jediná ľudská duša má väčšiu cenu ako „vesmír“ časných dobier. Krapiec hovorí: *„Avšak všetky materiálne dobré, vzaté súhrne, nemôžu byť uznané za spoločné dobro vo vlastnom zmysle“*.⁴⁴⁷ Z uvedeného vyplýva, že spoločné dobro musí rešpektovať to, čo ho presahuje a je teda podriadené nadčasovým hodnotám ľudského života. Rozdiel medzi spoločnosťou a spoločenstvom je v tom, čo ich členov spája. Členov spoločnosti spájajú spoločné úlohy, či ciele, ktoré majú spolu realizovať (firma, politická strana). Členov spoločenstva spájajú nejaké dané fakty, ktoré ľudia sami nevytvárajú (etnické skupiny, triedy, vrstvy).⁴⁴⁸

Uhál hovorí: *„Hoci je nezvratným faktom, že spoločnosť je nadindividuálna skutočnosť, aj tak v každej spoločnosti zostáva rozhodujúcim činiteľom človek ako jedinec. Aby sa spoločnosť udržala ako celok, aby mohla jestvovať a fungovať ako celok, musí prihliadať na osobné dobro jednotlivcov, ktorí ju tvoria. Jednoducho povedané, platí zásada, že spoločnosť existuje pre človeka a nie človek pre spoločnosť.“*⁴⁴⁹ Podobne tvrdí aj M. A. Krapiec: *„Spoločnosť nie je nad osobami, ale opačne ľudské osoby ako svojbytné bytosti, prevyšujú spoločnosť.“*⁴⁵⁰

Najdôležitejšou úlohou personalizmu sa stáva vytýčenie podmienok a definovanie zásad života spoločenstva preto, že človek nie je schopný sa vyvíjať mimo spoločenstvo.⁴⁵¹ Mounier podáva celý rad čiastočných definícií k pochopeniu osoby: napr. osoba je duševné bytie, ktoré je ako také konštituované samostatnosťou a nezávislosťou bytia a tvorivými skutkami výrazne rozvíja zvláštnosť svojho poslania a hovorí: *„Osoba je prežívajúcou činnosťou autokreácie, komunikácie a príslušnosti, ktorá sa dá zachytiť a poznať v svojom čine ako činnosť personalizácie“*⁴⁵²; a tiež takto: *„Pretože potenciál osoby, jej možnosti*

⁴⁴⁷ KRAPIEC, M. A. *Ja - człowiek*. Wydawnictwo KUL, s. 339.

⁴⁴⁸ Porov. NOVAK, M. *Filozofia slobody*, s. 134.

⁴⁴⁹ UHÁL, M. *Sociálna náuka Cirkvi v jej základných princípoch*. Košice : Typopress 2006, s. 129.

⁴⁵⁰ KRAPIEC, M. A. *Ja - człowiek*. Wydawnictwo KUL, s. 349.

⁴⁵¹ Porov. SŁOMSKI, W. *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. Prešov : Filozofická fakulta PU 2006, s. 25.

⁴⁵² SŁOMSKI, W. *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. 2006, s. 60.

rozvoja sú neobmedzené, nie je možný úplný opis a vyčerpávajúce definovanie podstaty osoby.“⁴⁵³

Osoby v spoločnosti sú usporadúvajú svoj život politickým spôsobom. Mohli by sme povedať, že život v spoločnosti je politika. Cieľ politiky je spoločné dobro, avšak k tomuto cieľu nemôžeme dospieť akýmkoľvek spôsobom, iba rozvážnym. V teórii politiky štátu sa Krapiec prikláňa ku aristotelovskej koncepcii dobra ako cieľa. Uvažuje, že, keď vzniká nejaká činnosť, vždy vznikla kvôli triedu, a tým cieľom je dobro. Štát je takouto spoločnosťou, ktorá má pomáhať ľuďom dosiahnuť ten cieľ a politika má byť takým organizovaním štátu, aby pomohla uskutočniť ten cieľ.

Jestvujú prípady, keď konkrétny štát nerešpektuje dobro ľudskej osoby. Je to vtedy, keď sa v politike neberie ohľad na duchovný rozmer, alebo sa predstavuje spôsobom neúplným, zmenšeným, zredukovaným na jednu hodnotu, napr. na toleranciu. Stáva sa to v totalitných systémoch, ale aj v liberálnych. Takýto deficit teórie - redukcia zapríčiňuje škodlivé politické kroky, čo negatívne vplýva na jednotlivé osoby. V takýchto chvíľach sa rozvoj osoby môže uskutočňovať len s veľkým úsilím, alebo osoby sa vôbec nerozvíjajú. Dôsledkom je deformácia života osoby a kríza štátu.

Relacja osoby i państwa

Vzťah osoby a štátu

Pojmom dobro vyjadrujeme pozitívnu stránku správania sa jednotlivcov a skupín. Je jedným zo základných pojmov etiky. Dobro v ontologickom zmysle sa dá prirovnať k niečomu dokonalému. Celá realita okolo nás má určitý stupeň dokonalosti, ktorý sa riadi podľa substanciálnej formy a podľa určenia súcna. Súcno je dokonalé v tej miere, v ktorej je uskutočňované. Niektorí filozofi ako napr. Kant vychádzajú z toho, že pre morálne posúdenie konania je rozhodujúci úmysel konať dobro, žiť v zhode so svojím svedomím a poslúchať morálny zákon. Iní navrhujú posudzovať konanie podľa jeho následkov. Podľa Aristotela dobrým človekom je ten, u ktorého sú povinnosti a sklon k harmónii, teda kto koná dobro vždy rád. Pri odpovedaní na otázku, či ľudský sklon konať dobro je niečím prirodzeným, daným prírodou alebo citom (Rousseau), alebo vzniká až výsledkom potlačania prirodzených sklonov (Kant), sa líšia.

⁴⁵³ SŁOMSKI, W. *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*. 2006, s. 61.

Človek, ľudská osoba je mikrokozmos, v ktorom skutočnosti zmyslového i nadzmyslového sveta tvoria syntézu, t. j. celok. Človek, obdarený psychickými a duchovnými schopnosťami rozumom a slobodou, má poslanie časové a nadčasové.

Ľudská osoba je stredobodom sociálneho poriadku. Ľudská osoba je obdarená neodcudziteľnými prirodzenými právami. Sociálny život a spoločnosť nesmú nič ubrať z ľudskej hodnoty a dôstojnosti, ale naopak, majú jej pomáhať a ju rozvíjať. Ján XXIII. zdôrazňuje: „*Každá dobre a náležite usporiadaná ľudská spoločnosť musí mať za základ zásadu, že každý človek je osoba, t. j. že je vo svojej prirodzenosti obdarený rozumom a slobodnou vôľou, a preto ako taký má práva a povinnosti, ktoré vyplývajú priamo z jeho prirodzenosti a z toho dôvodu sú všeobecné, nenarušiteľné a neodcudziteľné.*“ (PIT 3) Krapiec hovorí: „*Teda spoločnosť je súborom – „putom“ kategoriálnych vzťahov, spájajúcich ľudské osoby tak, aby mohli rozvinúť svoju potenciálnu osobovosť.* ...“⁴⁵⁴

Hlavná pohnútkou vzniku a podstatný cieľ sociálneho života má byť zachovanie, rozvoj a zdokonalenie ľudskej osoby⁴⁵⁵. Ján XXIII. ďalej rozvíja tému: „... *chrániť nedotknuteľné ľudské práva a starať sa, aby sa každý mohol nehatenejšie venovať svojim povinnostiam, je hlavnou úlohou každej verejnej moci.*“ (PIT 24) Človek žije celý svoj život v spoločnosti. Je však možné si položiť otázku, či táto spoločnosť vzniká pozitívnym spôsobom bez toho, aby bola požiadavkou, alebo nutnosťou, alebo či vzniká proti prirodzenej nutnosti.

Aristoteles vo svojom diele Politika definoval človeka ako „*animal politicum*“ - spoločenský tvor, a tým potvrdil spontánny vznik ľudskej spoločnosti. Podľa neho človek je svojou prirodzenosťou spoločenská bytosť. Iba v spoločnosti si osvojuje jazyk, iba v nej sa môžu rozvinúť a uplatniť jeho cnosti. Aristoteles dobro štátu nadradzuje nad dobro jednotlivca.

Hobbes a Rousseau, učili, že spoločnosť vznikla následkom zmluvy medzi ľuďmi, ktorí pred zmluvou boli úplne slobodní, a príroda ich nevedla k vytvoreniu ľudskej spoločnosti. Podľa nich teda ľudská spoločnosť by nebola požiadavkou prírody, ale čisto ľudský výtvor. Rousseau naďalej tvrdí, že spoločenskou zmluvou sa občania zaväzujú navzájom chrániť a upevňovať svoju slobodu a šťastie. Tým sa každý účastník zmluvy – občan dobrovoľne stáva súčasťou umelo vytvoreného celku. Nerozhoduje však individuálna vôľa občana, pretože ľudí je veľa a často ich záujmy sú nielen rozdielne, ale aj protichodné. Človek potrebuje mnoho vecí, ktoré si nemôže zaobstarať sám, ale len

⁴⁵⁴ KRAPIEC, M. A.: *Ja - człowiek*. Wydawnictwo KUL, s. 333.

⁴⁵⁵ Porov. PIUS XII.: *Vianočné rozhlasové posolstvo* z 84- 1S. 1942 (AAS, XXXV. , 1943, str. 9 - S4).

s pomocou ľudskej spoločnosti. Jednotlivec potrebuje podporu a solidaritu iných ľudí, aby sa mohol vyvinúť a zdokonaľiť. Ani rodina na všetko nestačí. Už primitívne rodiny sa spájali, aby si navzájom pomáhali. Jedinec nachádza svoje doplnenie v iných jedincoch. Zo všetkých živočíchov iba človek je schopný dorozumievať sa s podobným sebe pomocou reči, a to ho vedie ku spoločenskému spolunažívaniu. Už sama skutočnosť, že ľudia žijú organizovaní v spoločnosti, dokazuje, že spoločenský život má svoje korene v ľudskej prirodzenosti.⁴⁵⁶

Keďže spoločnosť má svoje korene v ľudskej prirodzenosti, spoločnosť je pre človeka dobrom. Nebolo by morálne dobrým skutkom, keby sa niekto po celý život vyhýbal akémukoľvek spoločenskému styku. Prvou ľudskou spoločnosťou vytvorenou od prírody je rodina. Rodina nevyčerpáva spoločenskú potrebu človeka, a preto sa ľudia spájajú do širšieho zväzku, štátneho. Jestvujú aj spoločnosti, ktoré závisia čisto od ľudskej vôle, ako sú spoločnosti kultúrne, športové, ekonomické a podobne. Spoločnosť vyzdvihuje spoločný cieľ a spoločné morálne zväzky.

Spoločnosť nazývame dokonalou spoločnosťou, ak má všetky predpoklady, nutné ku dosiahnutiu cieľa a môže byť nedokonalá, ak musí byť doplnená inými útvarmi. V modernej dobe môžeme zadeliť extrémne filozofické pozície ohľadom vzniku a povahy spoločnosti do dvoch táborov - individualizmu a štátneho absolutizmu. Individualizmus preceňuje jednotlivca (indivídium), ako keby jednotlivec mohol dosiahnuť svoju dokonalosť aj bez spoločnosti. Štátny absolutizmus robí z jednotlivca čistý prostriedok spoločnosti. Rousseau bol zástancom individualizmu a Hobbes štátneho absolutizmu.

Hobbes bol preto zástancom štátneho absolutizmu, pretože sa nazdával, že koncentrácia moci v rukách jedného osvieteného panovníka bude najlepšou prekážkou rozličných odstredivých tendencií v štáte.

Jednotlivec vo forme dohody sa zriekol bezuzdnej slobody, ktorú mu darovala príroda, a odovzdal svoje práva nositeľovi moci, ktorý nielen zachoval svoje, ale získal práva iných. Ako náhradu nositeľ moci zaručil všetkým občanom mier a obranu proti iným. Jednotlivci si nemôžu robiť nároky na iné práva než tie, čo sú zaručené štátom, ktorý má nad občanmi zvrchovanú moc.

Štát ďakuje za svoju existenciu len a výlučne dohode, urobenej jednotlivcami, ktorí sú jeho členmi. Dohoda, ktorú jednotlivci urobili, nemôže byť viacej zmenená, alebo

⁴⁵⁶ Porov. NOVAK, M. *Filozofia slobody*, s. 30-31. Porov. LEV XIII. *Diuturnum illud*, 1881, ASS, XIV.

vyhlásená za neplatnú. Hobbes neuznáva prirodzené zákony, ale len zákony závisiace od ľudskej ľubovôle.

Podľa Rousseaua je cieľom sociálnej dohody vytvorenie spoločnosti, ktorá by zaručila osobné práva a dobrá každému občanovi a v ktorej by každý jednotlivec mohol zostať slobodným a poslúchať len seba samého. Dohodou sa jednotlivci zriekajú určitých práv, slobody (nakolko všetci sa dohodnú na určitých obmedzeniach slobody všetkých), ale získavajú ako náhradu ochranu svojich práv. Vláda, ktorá vydáva zákony, koná tak mocou, ktorú dostala od ľudu.⁴⁵⁷

Na rozdiel od Hobbesa a Rousseaua zastávame názor, že každý sa má podriaďovať spoločnému dekrétu čiže zákonom, ktoré stanovil spolu s inými. Ak človek v spoločnosti zostáva človekom a ľudskou osobou, všetci občania zachovávajú v spoločnosti svoju základnú ľudskú dôstojnosť a hodnotu nezávisle na postavení a funkciách, a preto nikto nie je od prírody obdarený nejakou prednosťou pred inými, ktorá by mu dala právo iným rozkazovať. Preto sa nemôže a nesmie stať nástrojom iných, ale len spolupracovníkom. Jednotlivci sa musia poddať iným len preto, že to vyžadujú prirodzené zákony občianskeho spolužitia. Spoločenský život a jeho prirodzené zákony vyžadujú, aby v spoločnosti niekto vykonával funkciu autority, ktorej ostatní majú byť podriadení v prospech spoločného dobra všetkých. Avšak občania nestrácajú svoje prirodzené práva, ktoré aj autorita musí rešpektovať; jednotlivec sa teda nikdy nemôže stať iba nástrojom kolektívu. V prirodzených ľudských právach autorita a podriadení zostávajú medzi sebou rovní. Ľudské práva vyvierajúce z ľudskej prirodzenosti, danej Tvorcom prírody, sú napr. právo na život, na rodinu, na slobodu slova atď.

Človek neďakuje za svoju existenciu a za svoju dôstojnosť spoločnosti, ale naopak, spoločnosť ďakuje za svoju existenciu a svoje hodnoty jednotlivcom. Jednotlivec je prv než spoločnosť a vstupuje do spoločenského zväzku nie preto, aby stratil svoje práva a hodnoty dané prírodou, ale aby našiel v spoločnosti prostriedky, ktoré by mu uľahčili dosiahnuť blaženosť na Zemi a zdokonaľovať sa po stránke fyzickej, rozumovej a mravnej. Spoločnosť sa podobá ľudskému telu, v ktorom každý úd je v úzkom spojení s inými. Následkom tohto spojenia členovia spoločnosti prijímajú mnohé hodnoty jedni od druhých, ktoré potom spoločnosť zachováva a ponecháva budúcim generáciám. Ľudskú spoločnosť treba najprv chápať ako čosi duchovného, kde si ľudia medzi sebou vymieňajú poznatky vo svetle pravdy.

⁴⁵⁷ Lev XIII. v encyklike *Diuturnum illud*, (ASS XI) výslovne hovorí, že toto učenie (Rousseaua) sa nezrovnáva s katolíckou náukou a vyhlasuje sociálnu zmluvu za fiktívnu.

Ďalším predstaviteľom, ktorý sa zaoberal človekom a spoločnosťou, v ktorej človek žije, bol John Locke. Locke vnímal štát a prirodzený stav pozitívnejšie ako Hobbes. Podľa neho v prirodzenom stave vládla rovnosť a sloboda. Ľudia nasledujú prirodzený zákon, ktorý by sa dal zjednodušene popísať ako: čo nechceš, aby druhí robili tebe, nerob ani ty im. Ale v prirodzenom stave vládne ľubovôľa, a tak ľudia porušujú práva iných, lebo niet zákonov, ktoré by obmedzovali ich ľubovôľu. A práve preto si utvoria dohodu, ktorá by im garantovala dokonalú rovnosť a slobodu. Táto zmluva im garantuje nestranného sudcu, ktorý by ich spor rozriešil. Sudca sa volí väčšinou, čo však nemusí byť to najlepšie. Moc v štáte rozdelil Locke na tri časti, na legislatívnu - zákonodarnú, na exekutívnu - výkonnú a na federatívnu. Dohoda okrem toho, že garantuje prirodzené práva, garantuje aj právo občana na vlastný majetok. Tí, čo tvoria zákony, sa nimi aj riadia, a v prípade zmeny vlády sa dohoda neruší.

Vzťah medzi osobou a štátom má byť vyvážený. Osoba je substanciálnym bytím, preto človek žije slobodne a suverénne, pretože prevyšuje štát, ktorý je len relačným bytím. Štát má autonómiu osoby rešpektovať, ba dokonca rozvíjať v súlade s dobrom iných. Je tu však aj druhý rozmer života človeka a to materiálny. V rovine materiálnych potrieb je človek - jednotlivec závislý od štátu, napriek tomu, že je osobou. Je to preto, lebo jednotlivec je slabší ako spoločnosť. Nedal by si rady so zabezpečením všetkých potrieb a dosiahnutím dobrého života. Medzi týmito rozdielnymi rovinami má byť súlad, ktorý nazývame komplementarita.

4.3 Prawo naturalne jako kryterium i podstawa prawa stanowionego

Prírodné právo ako kritérium a základ pozitívneho práva

Krapiec píše o medzinárodnom práve, že ono vo všeobecnosti nie je nadradené, nie je vyššie ako je ústava – konštitúcia štátu.⁴⁵⁸ Deklarácia ľudských práv prijatá v OSN 8. 12. 1948 je však významným míľnikom v medzinárodnom právnom poriadku.

Krapiec v štyroch bodoch

- rozoberá dejiny formulovania ľudských práv vo všeobecnosti,
- skúma dôvody vzniku tejto Deklarácie,

⁴⁵⁸ Porov. KRAPIEC, M. A.: *O ludzką politykę!* Gutenberg-Print : Warszawa 1996, s. 99-166.

- robí prehľad a rozoberá jednotlivé články, ktorými Deklarácia chráni ľudské práva,
- poukazuje na to, aký filozofický systém je podkladom samotnej Deklarácie, ktorý sa s ňou zhoduje a tiež na to, ktoré systémy sú s ňou v protiklade; ukazuje na ideologické tendencie, ktoré sa protivia ľudským právam.

V ďalšom sa venujeme len samotnému štvrtému bodu, teda hodnoteniu vzťahu medzi textom Deklarácie ľudských práv OSN z roku 1948 a filozofických systémov, ktoré napomáhajú jej uskutočňovaniu a tými, ktoré sú v podstate proti tejto Deklarácii, aj keď sa to deje skôr skryte ako zjavne.

Najprv je potrebné ustáliť, že Deklarácia sama v sebe je výrazom stáročnej diskusie uprostred *philosophia perennis* – večnej filozofie o práve prirodzenom a pozitívnom. Samotná Deklarácia je tak postavená jednoznačne za ochranu dôstojnosti ľudskej osoby, a teda je výrazom prirodzeného – večného práva a nie pozitívneho, ktoré je časné a hlavne dočasné. Na druhej strane uvedenie tejto Deklarácie do právneho systému národných štátov je zaiste činom pozitívneho práva, pričom vzájomná zhoda je aj zárukou objektívnosti tohto práva. Ustanovenie medzinárodného súdneho tribunálu pre ľudské práva v Štrasburgu, ku ktorému sa môže jednotlivec odvolať voči porušeniu svojich práv vlastným štátom, je vyjadrením toho, že ochrana ľudských práv vychádza z poznania a vyhlásenia prirodzeného práva.

Všeobecne možno povedať, že pojem spoločného dobra ako rozvoj ľudskej osoby je v súlade so smerom filozofie, ktorú predstavoval v tom čase integrálny humanizmus na čele so J. Maritainom a teda so smerom kresťanskej filozofie 20. storočia. Taktiež je charakteristikou politiky vtedajšej Kresťanskej demokracie ako ju v tom čase a neskôr predstavovali R. Schuman, K. Adenauer a A. De Gasperi. Tak sa do medzinárodných i vnútroštátnych vzťahov dostal výsledok filozofického myslenia počnúc Aristotelom cez sv. Augustína, Avicenu i sv. Tomáša Akvinského a ich nasledovníkov, ktoré prinieslo Európe i svetu poznanie dôstojnosti ľudskej osoby a záväzku pre človeka, ktorý možno vyjadriť slovami: Konaj dobro a zla sa chráň!

Naopak filozofie, ktoré nestoja na pozícii uznania dôstojnosti človeka, ľudskej osoby ako takej, mali a majú s touto Deklaráciou problém, pretože postulujú zmenu človeka a jeho manipuláciu. Je charakteristické, že pri jej prijatí v OSN sa Sovietsky zväz

a jeho satelity a teda aj Československo, zdržali hlasovania a bola v Československu prijatá až v roku 1990.⁴⁵⁹

Filozofické smery, ktoré protirečia zámerom obsiahnutým v Deklarácii ľudských práv sú zvlášť tie, ktoré nestoja na základe realistického chápania bytia, ale sa budujú na ľudskom vedomí a tie, ktoré vychádzajú od Hegla a jeho stotožňovania bytia a nebytia. Ide teda o monistické a materialistické filozofické systémy, akými sú dialektický materializmus a jeho dnešní nasledovníci v univerzitných systémoch. Sú to názory zakladajúce sa na evolucionizme, pre ktoré nie je osoba cieľom spoločného dobra, ale je naopak nástrojom.

Neskoršie prijímanie deklarácií ďalších ľudských práv je však v priamom rozpore s pôvodnou Deklaráciou, pretože je výrazom snahy o konštruovanie nového svetového poriadku produktami pozitívneho práva, ktoré vychádzajú z filozofických systémov protirečiacich dôstojnosti ľudskej osoby. Na túto skutočnosť je treba upozorňovať a ju odhaľovať.

Prawidłowe zrozumienie praw człowieka

Správne chápanie ľudských práv

Krapiec patrí medzi filozofov Všeobecnej deklarácie ľudských práv. Ide o to, že mnohokrát a s veľkou úctou o nej hovoril, robil z nej filozofické analýzy a zdôrazňoval jej jedinečný význam v dejinách ľudstva.⁴⁶⁰ O veľkom význame Všeobecnej deklarácie ľudských práv autor píše, že ona „je prvým písomným vyjadrením noriem (*leges*) po „kamenných doskách“ Desatora, odčítaných z ľudskej prirodzenosti. “ Podľa názoru nášho mysliteľa je vzorom realizácie práva ako *ius*.⁴⁶¹ Dôraz sa kladie na rozmer *ius* Deklarácie: „*Deklarácia je súbor práv chápaných nie ako lex – ako právne normy - ale ako ius, a teda oprávnenia, ktoré človek vždy má a od nikoho tieto oprávnenia nedostáva, pretože sa s nimi narodil ako človek.*“⁴⁶² *Lex*, teda pozitívne právo je v Deklarácii podriadené *ius* a je druhoradé. Deklarácia uznáva základné práva človeka a najmä prirodzenosť človeka, ktorá jestvuje skôr ako *lex*. Práva človeka pochádzajú z jeho prirodzenosti. Ľudská prirodzenosť, presnejšie prirodzené právo je teda

⁴⁵⁹ Ústavný zákon č. 23/1991 *Listina základných práv a slobôd*.

⁴⁶⁰ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 127-213; KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?...*, s. 131-173.

⁴⁶¹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Ius*, In: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. V, Lublin 2004, s. 118.

⁴⁶² KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?...*, s. 131.

normotvorné a týka sa individuálneho života človeka aj štátu a politiky. Spoločnosť resp. štát má povinnosť sa ním riadiť a v súlade s ním formulovať pozitívne právo. Práve na základe prirodzenosti človeka sa odvodzuje jeho dôstojnosť, a z nej vyplýva záväznosť ľudských práv. Preto ľudské práva sú nepremlčateľné, neodňateľné, záväzné vždy a všade, dokonca viac ako autorita štátu. Preto je Deklarácia silnejšie záväzná ako medzinárodné právo, právom univerzálnym. Ľudské práva predstavené vo Všeobecnej deklarácii ľudských práv získali dokonca prioritu aj vo vzťahu k ústave. „Prvýkrát v histórii ľudstva existuje právna možnosť spoznať svoje prirodzené (vrodené) práva, ich obrana a súdne konanie o nich.“⁴⁶³

Napriek tomuto veľkému optimizmu Krapca by sme si mali uvedomiť skutočnosť, že Všeobecná deklarácia ľudských práv je považovaná svojimi podporovateľmi ako takmer posvätný text a podľa kritikov je považovaný za neohrabaný kus zlej filozofie.⁴⁶⁴ Ako jeden z problémov sa javí otázka filozofického zdôvodnenia ľudských práv proklamovaných Deklaráciou. Podľa niektorých svojich interpretov je skôr „manifestom a nie filozofickým pojednaním alebo programom sociálnej politiky na celom svete.“ Vzhľadom k tomu, že bola napísaná pre širšie prijatie, používa jednoduchý jazyk a nadmerné zjednodušenia.⁴⁶⁵ Na takýto typ tvrdenia, možno odpovedať, že klasická filozofia bytia vychádza z poznania zdravého rozumu, ktorý je k dispozícii skúsenosti všetkých ľudí. Až potom sa na ňu vzťahuje systémová analýza, ktorá je vlastne sofistikovaným filozofickým učením. Okrem toho je potrebné pripomenúť, že otázku prirodzených ľudských práv nemožno vyriešiť iba právnou naráciou. Koncept prirodzeného zákona nebol vynájdený právnickou vedou, ale filozofiou a teológiou. A tak je ľudská dôstojnosť univerzálna, nemenná a neodňateľná.⁴⁶⁶ Takže zásluhou Deklarácie je zdôraznenie prirodzenej dôstojnosti prislúchajúcej každému človeku. Jeho dôstojnosť je oprávnená a potom v dôsledku nej mu prislúchajú práva. Treba mať však na pamäti, že uznanie prirodzenej dôstojnosti človeka neznamená, že tento pojem nemôže byť používaný aj v iných významoch a to najmä vzhľadom na kritérium právneho stavu.⁴⁶⁷

Bez ohľadu na doktrínálne posúdenie hodnoty Všeobecnej deklarácie ľudských práv musíme brať ohľad na skutočnosť, že dnes ľudské práva spájame najčastejšie

⁴⁶³ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 128.

⁴⁶⁴ Porov. FREEMAN, M.: *Prawa człowieka*, prekl. M. Fronia, Warszawa 2007, s. 44.

⁴⁶⁵ Porov. FREEMAN, M.: *Prawa człowieka*, s. 53-54.

⁴⁶⁶ Porov. NOWAK, E., CERN, K. M.: *Ethos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 205.

⁴⁶⁷ NOWAK, E., CERN, K. M.: *Ethos w życiu publicznym*, s. 217.

s uvedenou Deklaráciou. Po nej došlo k prijatiu ďalších dokumentov, ktoré ju akoby dopĺňajú. Zásluhou Deklarácie je predovšetkým to, že z jej inšpirácie sa v medzinárodnom práve veľmi úzko spája otázka ľudskej dôstojnosti s problémom ľudských práv. To znamená, že tieto práva pochádzajú z prírody, nie z nejakého dekrétu, dohovoru alebo dohody. Deklarácia ich nestanovuje, môže ich nanajvýš formálne potvrdiť. Použitie názvu tohto dokumentu, termín „deklarácia“ znamená, že má povahu potvrdzujúcu, a nie ustanovujúcu. Ľudské práva obsiahnuté v tejto Deklarácii sú predkladané ako niečo už existujúce. Deklarácia ich neustanovuje, ale promuje, uvádza, uznáva a podporuje ich dodržiavanie. Objektívne existujúca vrodená ľudská dôstojnosť je základom ľudských práv. Avšak tak sama Deklarácia, ako aj ďalšie dokumenty OSN, hovoriace o ľudských právach, nedefinujú ľudskú dôstojnosť. Zdržanlivosť je podmienená tým, že doktrína Deklarácie je koncipovaná tak, aby mohla byť prijatá všetkými.

Podľa Krápca Deklarácia *„je slávnostným deklarováním nepremľateľných a nikdy neodňateľných ľudských práv, ktoré platia vždy a všade, len z toho dôvodu, že človek je človekom a narodil sa ako človek. Deklarované práva nikto nikomu nedáva, nikto ich neustanovuje, pretože každý človek ich má preto, že je človekom.“*⁴⁶⁸ Náš autor vyjadruje svoje presvedčenie, že Deklarácia v svojom znení sa viaže s obrazom človeka, ktorý je dedičstvom ľudských skúseností a kresťanskej filozofickej kultúry.⁴⁶⁹ Svojím obsahom je tiež dôležitým spôsobom realizácie spoločného dobra, ktoré slúži potvrdeniu a uznaniu ľudskej dôstojnosti. Samotné ľudské práva zas poukazujú na človeka ako cieľ, ktorému sú podriadené. To znamená, že zásluhou všetkých práv je spoločné dobro chápané ako osobné. Zákon chápaný ako *ius* - právo a *lex* - zákon je pre dobro človeka. *„Nemôže byť - hypoteticky - antagonizmus štátu a konkrétnej ľudskej bytosti, pretože štát a jeho zákony sú pre človeka a nie človek pre štát. Človek je sám o sebe „silnejšou“ bytostnou štruktúrou ako štát a akákoľvek spoločnosť.“*⁴⁷⁰ Aby sme pochopili obsah Deklarácie, podľa presvedčenia nášho autora sa treba odvolávať na filozofiu a zvlášť na filozofiu ľudskej osoby, pretože pochopiť ľudské práva bez metafyziky človeka je nemožné. Východiskovým bodom je obraz človeka v poznaní zdravého úsudku v kontexte kresťanskej kultúry. Podľa presvedčenia Krápca veľkým základom realistickej, racionálnej klasickej filozofie je filozofia Aristotela a sv. Tomáša, ktorá sa

⁴⁶⁸ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?...*, s. 151.

⁴⁶⁹ KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 141.

⁴⁷⁰ KRAPIEC, M. A.: *Suwerenność – czyja?*, s. 169-171.

dokonale zhoduje s Deklaráciou.⁴⁷¹ Na druhej strane nemôžu byť v súlade s tézami Deklarácie evolučné systémy, historizmy, Heglova filozofia a rôzne prúdy filozofického materializmu a pozitivizmu.⁴⁷² Inšpiratívna rola Deklarácia spočíva aj v tom, že je istou výčitkou všetkým, ktorí spochybňujú prirodzené právo: „*Nepoznanie existencie práv a pohrdanie, ktoré vyplýva z falošných teórií poznania sa zdajú byť výčitkou pre tých mysliteľov, teoretikov práva a vodcov, ktorí popierajú existenciu prirodzených ľudských práv, popierajú existenciu prirodzeného práva.*“⁴⁷³

Dôležitosť Deklarácie ľudských dejín bola zdôrazňovaná aj najvyššou autoritou Cirkvi. Počas prvej návštevy v OSN Ján Pavol II. ju nazval „míľnikom“ na veľkej a ťažkej ceste ľudského rodu.⁴⁷⁴ Vyhlásenie ukazuje presvedčivým spôsobom, že ľudská bytosť je integrálna a považuje ľudské práva za neodňateľné. „*Všetky lidské práva, zdôrazňuje Ján Pavol II., zodpovedajú podstate ľudskej dôstojnosti a človeka chápu celkovo, nie redukovaného na jeden rozmer.*“⁴⁷⁵ Vo svojom prejave na rovnakom fóre v roku 60. výročia Všeobecnej deklarácie ľudských práv Benedikt XVI. nasledujúcimi slovami zdôraznil jeho význam: „*Tento dokument je výsledkem souběhu náboženských a kulturních tradic, které vedla společná touha postavit lidskou osobu do středu institucí, zákonů a jednání společnosti a považovat ji za podstatnou pro svět kultury, náboženství a vědy. Lidská práva jsou stále více prezentována jako společný jazyk a etický substrát mezinárodních vztahů. Univerzalita, nedělitelnost a vzájemná propojenost lidských práv zároveň slouží jako záruka ochrany lidské důstojnosti.*“⁴⁷⁶ A Ján Pavol II. takto hovorí o súvislosti ľudskej osoby a ľudských práv: „*Tento dokument bol výsledkom konvergenzie náboženských a kultúrnych tradícií, ktoré boli motivované spoločným želaním umiestniť ľudskú osobu do srdca inštitúcií, zákonov a sociálnych intervencií a uznať ľudskú osobu nevyhnutnou pre svet kultúry, náboženstva a vedy.*“⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka...*, s. 208-209.

⁴⁷² Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 210-211.

⁴⁷³ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, s. 141.

⁴⁷⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 23.

⁴⁷⁵ JÁN PAVOL II.: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2008, s. 23.

⁴⁷⁶ BENEDIKT XVI.: *Plnou záruku náboženské svobody nelze omezovat na svobodu kultu*, <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=9375> [31. 12. 2016].

⁴⁷⁷ JAN PAWEŁ II.: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 30.

Religia

Náboženstvo

Veľkou úlohou v spoločenskom živote je otázka miesta náboženstva. Zdá sa, že náboženská sloboda je v úzkom zväzku s prirodzenosťou človeka. Náboženstvo je centrálnym bodom kultúry, ale to neznamena kultúre treba dať sakrálny charakter, alebo že náboženstvo má pohltiť kultúru. Skôr ide o také vzťahy, ktoré môžu priniesť vzájomné výhody. Taká rovnováha sa našla a vďačíme za to latinskej civilizácii, ktorá sa opiera na základoch gréckej filozofie, rímskeho práva a kresťanskej koncepcie človeka ako osoby.

4.4 Państwo dobra wspólnego podstawą państwa prawa stanowionego

Štát spoločného dobra a štát pozitívneho práva

Nowy humanizm

Nový humanizmus

Keď Krąpiec opisuje dôležitosť Všeobecnej deklarácie ľudských práv a stavia svoju politickú filozofiu, má hlboké povedomie o tom, aký je stav dnešnej kultúry a čo prevláda vo verejnom chápaní politiky, ktorá sa chápe iba ako hra niekedy aj protichodných záujmov. Jadrom sociálnych omylov je vždy zlé chápanie človeka. Ako zvláštne riziko pre ľudí vníma Krąpiec ponajprv búrlivý rozvoj technických vied a intenzívnu socializáciu života. Človek - Víťaz sa stal impozantným ničiteľom prírody a aj seba. Ale keď ide o sociálnu dimenziu jeho existencie, zaobchádza sa s ňou inštrumentálne, a to nielen v diktátorských, ale aj liberálnych režimoch. Krąpiec píše: „*Preto sa zrodila potreba organizovanej a takmer revolučnej opozície voči dehumanizačným tendenciám súčasnej kultúry a to na rôznych úrovniach - náboženskej, filozofickej, vedeckej.*“⁴⁷⁸ Toto budovanie personalistickej vízie človeka a spoločnosti môže a má byť vďačným predmetom a úlohou najmä humanitných univerzít, „*ktoré si priznávajú väzby s kresťanskou kultúrou ako syntézou klasickej a biblickej kultúry.*“⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek jako osoba...*, s. 149-150.

⁴⁷⁹ KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek jako osoba...*, s. 149-150.

Ako jedna z hlavných a najkontroverznejších otázok súčasnej vedy o človeku sa podľa názoru autora javí otázka náboženstva, jeho potrieb a hodnôt pre rozvoj ľudskej osoby.⁴⁸⁰

Avšak podľa klasickej filozofie nemusí byť ostrý rozpor medzi sekulárnou realitou a nadprirodzenom. Celá skutočnosť, vrátane človeka, je zabezpečená Božou tvorivou činnosťou, bez ktorej sa všetko stáva absurdným. A podľa tejto filozofie sa javí človek ako otvorený pre Transcendentno. „Vo svetle filozofickej a teologickej teórie Tomáša Akvinského sa ukazuje opozícia voči teocentricko-antropocentrickému humanizmu ako niečo umelé. V ľudskej prirodzenosti sa prepletajú tieto dve tendencie: antropocentrická s teocentrickou a tvoria reálny tok činnosti človeka, ktorý sa zároveň usiluje o svoje ľudské a nadľudské ciele.“⁴⁸¹

Krapiec vo svojich filozofických uzáveroch je verný aj historickej skúsenosti Európy a svojej krajiny. Vernosť historickému dedičstvu znamená aj vernosť náboženskému dedičstvu. Taká je história Európy a taká je aj história Poľska. Používa typológiu civilizácií Felixa Koneczneho a zdôrazňuje, že iba latinská civilizácia spolu s klasickou filozofiou bytia a klasickým chápaním vedy nepredstavujú ohrozenie ľudskej dôstojnosti a ľudských práv.⁴⁸² Krapiec nesúhlasí s tým, že „Európa by mala byť pornografickou, alkoholickou komunitou, bez úcty k ľudskému životu, s potratmi a eutanáziou.“⁴⁸³ Prečo však zdôrazňuje, že náboženský faktor je jeden zo základných prvkov, ktoré tvoria národ, najmä poľský národ? „Zdá sa, že existujú dva dôvody: po prvé, že to je naša história a historická pamäť je činiteľ, ktorého odmietnutie znemožňuje prežitie národa; a po druhé preto, že náboženstvo samo o sebe je ohniskom kultúry, ktorá je „dušou“ národa.“⁴⁸⁴ Tento vlastenecký tón argumentácie mu neprekáža vidieť veľký prínos pre národné kultúry aj predstaviteľov iných národov a náboženstiev. Podľa jeho názoru „oni si zaslúžia obdiv a vďačnosť všetkých za svoju prácu, kreativitu a obohatenie rodnej kultúry.“⁴⁸⁵

Bez ohľadu na niektoré prúdy sekularizácie charakteristické pre mentalitu dnešných Európanov, je potrebné zdôrazniť, že Európa stále dýcha atmosférou kresťanstva a aj keď si to niekedy ani neuvedomuje, používa kategórie vypracované

⁴⁸⁰ Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek. Kultura*. Uniwersytet, Lublin 1982, s. 59

⁴⁸¹ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek. Kultura*, s. 79.

⁴⁸² Porov. KRAPIEC, M. A.: *Człowiek. Kultura*, s. 313.

⁴⁸³ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek. Kultura*, s. 323.

⁴⁸⁴ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek. Kultura*, s. 323.

⁴⁸⁵ KRAPIEC, M. A.: *Człowiek. Kultura*, s. 321.

v kresťanskej filozofii a teológii. Tieto vzájomné prepojenia a výpožičky je vidno aj vo vzťahoch medzi náboženstvom a teológiou a politikou. Európan, aj keď sekularizovaný, dýcha atmosférou Grécka a kresťanstva. Vyrastá z monoteizmu Starého zákona a z gréckej a rímskej kultúry, ktoré kresťanstvo dokonale zjednotilo. Človek sa javí ako *homo politicus a homo religiosus*. To znamená, že v ňom sú pretkané sféry božská a ľudská. Taká je ľudská skúsenosť.⁴⁸⁶ Cez človeka sú vzájomne prepojené všetky oblasti kultúry a spoločenského života. V tomto konglomeráte sociálno-kultúrneho života človeka, nemôže byť ignorované náboženstvo, ktoré podľa lublinského filozofa je ohniskom kultúry.

Vzájomné prepojenie politickej sféry so sférou posvätného je skúsenosťou gréckej kultúry. V Platónovej filozofii, ktorá je do značnej miery politickou filozofiou, mýtus vstupuje do jadra filozofie, najmä pokiaľ ide o chápanie človeka. Samozrejme, Aristoteles rozvíja koncept prírodnej teológie ako prvú filozofiu, teda racionalizuje náboženské záležitosti. To nič nemení na skutočnosti, že mýtus je hlboko prítomný v gréckej literatúre a filozofii ako inšpirácia a nosník ideologického obsahu.

Vzájomný vzťah náboženstva a politiky môžeme tiež zvýrazniť analógiou s kategóriou kresťanskej filozofie. Termín „kresťanská filozofia“ má svojich priaznivcov aj odporcov. Krapiec najčastejšie používal termín filozofia bytia, menej klasická alebo kresťanská filozofia, a predsa bol jej predstaviteľom. To je koniec koncov kontext jeho myšlienok. Tu sa treba odvolať na *Fides et ratio*. Encyklika hovorí o dvojacom vplyve viery na filozofiu, objektívnom a subjektívnom. Objektívnym vplyvom je použitie viery pri riešení veľkých teoretických otázok, ako je napr. problém osoby. Subjektívnym vplyvom je očistenie rozumu vierou, ktoré spočíva predovšetkým v minimalizácii veľkej filozofickej chyby a tou je podľa Jána Pavla II. filozofická pýcha. (*FeR* 4, 76) V encyklike *Deus caritas est* pápež Benedikt XVI. hovorí o očisťujúcej úlohe viery vo vzťahu k ľudskému rozumu, ktorý sa podoberá riešiť svetské záležitosti, zvlášť politické otázky. (bod 41) Či nepotrebujú politici všetkých časov a všetkých strán pokoru a neustále čistenie mysle, a to najmä od ideologických nánosov? Ide zvlášť o upozornenie na skutočnosť, že rovnako ako v prípade filozofie, aj v prípade politiky byť kresťanom znamená mať vplyv na to, čo robí. Kresťanský politik je určitou kvalitou politiky.

⁴⁸⁶ Porov. GIERYCZ, M.: *Chrześcijaństwo i unia europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków – Warszawa 2008, s. 19-20.

Medzi princípy, ktoré usmerňujú a podmieňujú život spoločenstiev a celej spoločnosti, patrí princíp spoločného dobra.

Spoločné dobro v širšom slova zmysle charakterizuje Uhál: „*spoločné dobro je všetko to, čo patrí všetkým ľuďom v spoločnosti alebo v tom ktorom štáte.*“⁴⁸⁷ Ide o všetky tie veci, hmotné aj duchovné, už uskutočnené alebo ešte len možné, hodnoty, resp. dobrá, ktoré človek potrebuje k tomu, aby mohol slobodne žiť a konať, aby mohol vykonávať svoje úlohy, naplňovať svoje plány a ciele. K tomu potrebuje mnohé tie „veci“ a hodnoty, ktoré nie sú jeho vlastníctvom, nie sú ani jeho majetkom, ale patria všetkým ľuďom rovnako, a tak ich môže využívať každý jedinec v rovnakej miere.

Definíciu v užšom slova zmysle uvádza Druhý vatikánsky koncil: „*spoločné dobro – to jest súhrn tých podmienok spoločenského života, ktoré tak spoločenstvám, ako aj jednotlivým členom umožňujú plnšie a ľahšie dosiahnuť vlastnú dokonalosť.*“ (GS 26) Teda všetko, čo človek chce vykonať, urobiť, získať, každé dobro, ktoré je motívom jeho činnosti, je spojené s dobrom iných ľudí a dobro spoločnosti ako takej.

Spoločné dobro sa usmerňuje nie na vlastníctvo, ale na tvorbu dobier. Tie nebývajú len materiálne, ani ich nemožno vyjadrovať len kvantitatívne. Tieto hodnoty sú vlastné neraz len človekovi a tvoria súčasť jeho bytia. Tieto hodnoty sú v človekovi, ktorý ich sám tvorí. Sú to duchovné dobrá – vzdelanie, výchova človeka, dobré mravy, schopnosť vytvárať a rozvíjať spoločenskú atmosféru apod.⁴⁸⁸ Jeho kvality vedia vnímať a využiť len iní.

Všetci by sa mali usilovať počas života v spoločnosti o spoločné dobro. Pápež Ján XXIII. hovorí: „*Okrem toho patrí do samej podstaty všeobecného dobra, že majú mať na ňom účasť všetci občania štátu, i keď v rozličnej miere, podľa povinností, zásluh a postavenia každého z nich. Preto sa zodpovední štátni činitelia musia usilovať o to, aby ho zabezpečili na úžitok všetkých bez uprednostňovania niektorých občanov alebo určitých spoločenských vrstiev...*“ (PIT 23) Spoločné dobro je dobro ľudské, zahrňuje v sebe nielen dobrá hmotné, ale aj kultúrne, duchovné a morálne.

Spoločné dobro má slúžiť na zdokonaľovanie človeka, má teda byť ľudským dobrom. Ľudská prirodzenosť určuje charakteristiky spoločného dobra, a preto politická organizácia má byť podriadená človekovi v tom, čo je v ňom univerzálne, t. j. ľudskej prirodzenosti. Štát má slúžiť požiadavkám ľudskej prirodzenosti, nesmie ich potlačovať alebo sa im protiviť. Ján XXIII. odvolávajúc sa na svoju encykliku *Mater et Magistra*

⁴⁸⁷ UHÁL, M. *Sociálna náuka Cirkvi v jej základných princípoch*. s. 42.

⁴⁸⁸ Porov. UHÁL, M. *Sociálna náuka Cirkvi v jej základných princípoch*. s. 43.

hovorí: „spoločné dobro je súhrn spoločenských podmienok, ktoré umožňujú a napomáhajú dokonalý rozvoj ľudskej osobnosti všetkých“ (PIT 23). Je prirodzené, že v určitej miere sú aj jednotlivci podriadení štátu, aby štát mohol dosiahnuť spoločné dobro. Ale ľudská osoba nebude môcť byť nikdy podriadená štátu, keď ide o jej univerzálne a základné práva. Občania sú povinní dať aj život za spoločné dobro, za národ, ale nikdy nemôžu byť zbavení svojich práv na slobodu slova, tlače, náboženstva apod. Pápež Ján XXIII. hovorí: „Ľudia sú od prirodzenosti spoločenské tvory, a preto majú nažívať spolu a hľadať svoje vzájomné dobro. Dobro usporiadané ľudské spolužitie si teda vyžaduje, aby všetci navzájom uznávali a plnili svoje práva i povinnosti a zároveň aby každý veľkodušne prispel svojim podielom k utváraniu takých prostredí, v ktorých by občianske práva a povinnosti boli čoraz dokonalejšie a užitočnejšie zaručené.“ (PIT 14)

Teoria dobra spoločného

Teória spoločného dobra

Spoločné dobro nie je dnes v strede pozornosti. Nevenuje sa mu ani politická teória a prax, resp. by sme mohli povedať, že je na okraji záujmu. Aj napriek tomu je potrebné podať jeho charakteristiku, teda jeho teóriu. Spoločné dobro má povahu etickú a metafyzickú, je dynamické a transcendingúce bežný ľudský, komunitárny a politický život. Charakterizujeme ho nasledujúcimi aspektami.

1. Spoločné dobro je dobrom celku, teda patrí všetkým naraz a neprisudzuje sa jednotlivcom. Preto nechápeme spoločné dobro ako súčet individuálnych dobier. Spoločné dobro spájame s dobrým životom ľudí, a to berieme ako vlastnosť celku, teda celej spoločnosti, ktorá je zjednotená skrze spravodlivé zákony. V rámci spoločného dobra jestvuje aj úloha vyváženej redistribúcie dobier jednotlivcom aj úloha podpory zväčšovania dobra jednotlivcov, ale spoločné dobro je v prvom rade celostné, pretože dobrý život je úloha všetkých ako celku.

2. Spoločné dobro je cieľ, a nie prostriedok. Je cieľom samé v sebe, pretože patrí do sféry *bonum honestum*. V tomto zmysle je vyššie ako individuálne dobro. Ľudia - jednotlivci by mali uprednostniť spoločné dobro pred vlastným. V podobnom duchu sa vyjadruje aj Aristoteles, ktorý hovorí, že spoločné dobro je väčšie a dokonalejšie.⁴⁸⁹ Zároveň treba pripomenúť, že medzi spoločným dobrom a dobrom jednotlivca v zásade nie

⁴⁸⁹ Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1094 b).

je rozpor alebo konkurencia. Spoločné dobro má brať do úvahy dobro všetkých členov komunity. Possenti pripomína: „*Spoločné dobro nie je dobrom len vtedy, ak slúži ako prostriedok pre vlastné šťastie každého obyvateľa.*“⁴⁹⁰ Teda zo spoločného dobra plynie aj dobro každého jednotlivca, aj jeho šťastie. Povaha spoločného dobra teda nie je zhodná s chápaním utilitarizmu. Spoločné dobro je zamerané na čestný a dobrý život, ktorý niekedy vyžaduje obetavosť a neprináša úspech. To je postoj, ktorý je odlišný od utilitarizmu, pretože ten je zameraný na čo najväčší prínos pri čo najmenších námahách.

3. Spoločné dobro má predovšetkým charakter etický. Okrem etického prvku rozoznávame ešte prvok materiálny a intelektuálny. Prvenstvo však prisudzujeme etike, pretože spoločné dobro má za cieľ dôstojný život a je zo sféry *bonum honestum*. Dôstojný život neznamena len materiálny dostatok alebo blahobyť ponímaný ako sociálne istoty, úspešná ekonomika alebo neprítomnosť vojnových konfliktov. Dôstojný život sa naplňa predovšetkým v čnostiach.⁴⁹¹ Okrem toho sa považuje spravodlivosť za „chrbticu“ spoločenstva, teda za tú hodnotu, ktorá najviac garantuje zachovanie spoločenstva. Preto etická stránka, resp. zachovávanie morálky je pre spoločenstvo životodarné, teda prvoradé. Pritom nemyslíme len na nejakú formálnu teóriu, ktorá nemá uživotnenie v praxi. Nepokladáme za dostatočné teórie, ktoré rozhodnutia jednotlivcov vysvetľujú len na základe ich preferencií. Je potrebné také teórie obohatiť o úvahu, nakoľko sú alebo nie sú etické.

Keďže spoločné dobro má aspekt materiálny, intelektuálny a etický, vyplýva z toho, že spoločenstvo bude mať zodpovedajúce sféry - ekonomickú, vedeckú a etickú. Dobrá z ekonomickej sféry sú výlučné v tom zmysle, že ak konkrétne ekonomické dobro má jeden majiteľ, nemôže ho mať zároveň druhý. Dobrá zo sféry vedeckej a etickej však také nie sú - účasť na myšlienke a na spravodlivosti môžu mať mnohí bez akéhokoľvek umenšenia.

4. Spoločné dobro a vláda úzko súvisia. Spoločné dobro a jeho realizovanie je vlastne dôvod jestvovania vlády, teda jej legitimizácia.⁴⁹² Tento vzťah však určuje nielen výkon vlády, ale aj spôsob jej vzniku. Ak sa pri legitimizácii vlády odvolávame len na potláčanie nespravodlivosti, nie je to dostatočné. Podobne nie je dostatočné, ak vláda vzniká konsenzom alebo ak sú demokratické voľby vzdialené od ducha hľadania a budovania

⁴⁹⁰ POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 109.

⁴⁹¹ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 109.

⁴⁹² POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, „Realizácia prvého [= spoločného dobra] stanovuje dôvod bytia druhého[= vlády].“ Lublin 2012 s. 110.

spoločného dobra. Tiež poukaz na vládu ako zjednocovateľku mnohých aspektov a mienok spoločnosti nestačí na úplné legitimizovanie. Bol by to prístup príliš formálny. Aby tento prístup bol viac vnútorný a obsažný, nielen vonkajší a formálny, je potrebné zdôrazniť, že vláda je súčasť štruktúry spoločnosti. Celá spoločnosť má za cieľ spoločné dobro, a teda aj vláda. Vláda je orgán (nástroj) spoločnosti na dosiahnutie cieľa - spoločného dobra. Preto je vláda prirodzenou súčasťou spoločnosti a spolu tvoria nedeliteľný celok. Z tohto konceptu celkom jasne vyplýva, že ak chápanie spoločného dobra je nejasné, alebo sa stráca, vláda má slabšiu legitimitu, upadá a zmocňujú sa jej rôzne partikulárne skupiny so svojimi záujmami. Na druhej strane, ak si uvedomujeme spoločné dobro v globálnom rámci a vzrastá jeho povedomie, je to priaznivá situácia pre vznik globálnych autorít.

5. Niekedy sa spoločné dobro redukuje len na zúžený rámec verejného poriadku. Je to síce hodnota vyššia ako partikulárne záujmy, a dokonca tiež vyššia ako len hra resp. zápas týchto záujmov, ale predsa zjednodušená a nedostatočná. Nazývajú ju „právny štát“ alebo „verejné dobro“ či „verejný poriadok“. Je potrebné zdôrazniť, že právny štát nie je isté to isté ako spoločné dobro. Právny štát je podstatná a dôležitá súčasť spoločného dobra, avšak spoločné dobro ho presahuje. Podobne možno povedať, že je rozdiel medzi politickým spoločenstvom a štátom. Štát je len súčasťou politického spoločenstva, je len jedným z jeho rozmerov. Iné rozmery môžeme nájsť v živote ľudí, hľadajúcich pravdu, teda menovite rozmer kultúrny, občiansky, náboženský, vo svete výchovy, svojpomoci, dobrovoľníctva apod. Aj keď štát tieto rozmery reguluje (a niekedy sa snaží si ich podriaďovať), predsa len majú svoju väčšiu alebo menšiu autonómiu. Môžeme to výrazne vidieť napr. v živote cirkví.

6. Spoločné dobro nie je koncipované staticky, skôr ho máme chápať ako cieľ, ktorý je potrebné dosiahnuť. Pri postupe je správne brať do úvahy aktuálne možnosti a pri intenzite dosahovania aktuálne schopnosti. V tomto zmysle sa stretáva duchovný charakter spoločného dobra a pozemský charakter okolností. Ak by sme zdôraznili duchovný charakter spoločného dobra, potom dosiahnutie ideálneho spoločného dobra bude trvať nekonečne dlhý čas. Nie je to tak, lebo zase potenciál budovania spoločného dobra je tiež duchovný, teda má povahu nekonečnej dynamiky. Je tu však jedna významná prekážka -

kríza etických hodnôt. Táto súčasná kríza pramení z relativizmu a pluralizmu a ohrozuje spoločné dobro, pretože ono má etickú povahu.⁴⁹³

7. Spoločné dobro a spravodlivosť úzko súvisia. Ak spoločné dobro odmietame alebo oslabujeme jeho význam, tak sa vytráca aj spravodlivosť alebo zásluhovosť. Zostane buď formálne chápané právo, ktoré namiesto toho, aby podporovalo život spoločnosti, začne ho pretvárať na mechanizmus, a teda ho degraduje. Alebo zostane nejaká verzia neúplnej spravodlivosti. Je to väčšinou obmedzenie spravodlivosti na zmluvnú spravodlivosť, kde sa o zásluhovosti nedá hovoriť, len o určitej výmennej rovnosti. Takto o spravodlivosti zmýšľajú Robert Nozick, John Rawls alebo Achille Ardigò. Takýto prísny dôraz na reciprocitu alebo symetriu nie je vlastný klasickému chápaniu spoločného dobra. Okrem výmennej spravodlivosti uznávame aj rozmer zásluhovosti alebo potrieb. Zásluhovosť chápeme ako odmenu za príspevok nie konkrétnym jednotlivcom, ale všeobecnému spoločnému dobru. Tieto „nesymetrické“ prvky kontraktualnej teórie vôbec neuznávajú. Kontraktualne teórie zdôrazňujú stránky zmluvy ako tie, ktoré spravodlivosť potrebujú a vymáhajú.

Na rozdiel od toho, klasická teória spravodlivosti hovorí o vyššom princípe, z ktorého plynie (resp. má plynúť) spravodlivosť. Mohli by sme teda povedať, že klasická spravodlivosť je exogénna.⁴⁹⁴

Spoločné dobro chápeme aj v súvislosti s vývojom spoločnosti. Ako sa vyvíja spoločnosť, tak sa vyvíja aj jej spoločné dobro, pričom nemusí ísť o deformovanie alebo vyprázdnenie spoločného dobra. V tomto zmysle by sme mohli spoločné dobro nazvať otvorené, proporcionálne alebo elastické.⁴⁹⁵ Aj Aristoteles spomína vo svojich úvahách niečo podobného. Hovorí o tom, že v priebehu dlhého obdobia vzrastá spoločenstvo od niekoľkých rodín v obci a od malej obce k veľkému spoločenstvu mesta (*polis*). V každom z týchto štádií má politické spoločenstvo svoje spoločné dobro, ktoré vzhľadom na evolúciu obce tiež podlieha vývinu, ale vždy zostáva analogicky také isté. Dokonca v tomto vývoji možno hovoriť aj o globálnej ľudskej rodine a analogicky o globálnom spoločnom dobre. Možno diskutovať o jeho vyčerpávajúcom obsahu, ale iste do neho okrem iného patrí napr. bezpečnosť, ekológia a spravodlivosť. Čoraz väčšie povedomie o globálnosti týchto problémov a akútnosti ich riešenia vedie k vytvoreniu nejakej formy globálnej vlády.

⁴⁹³ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 111 - 112.

⁴⁹⁴ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 112.

⁴⁹⁵ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 113.

Evolúcia spoločného dobra súvisí nielen s vonkajším vývojom spoločenstva, ale aj s jeho charakteristikami kultúrnymi, osobnými a etickými, čo by sme mohli označiť ako vnútorná stránka alebo vnútorný vývoj. Ten postupuje od jednoduchších foriem spoločného dobra (na minimálnej úrovni a s menším stupňom jednoty) k vyšším a uvaženejším formám. Na nižšej úrovni je spoločné dobro charakterizované inštitúciami, ktoré chránia právo na život, základné práva ľudí a spravodlivosť, pričom spolupráca nie je rozvinutá a chápanie dobra ako takého nie je jednotné. Z tejto nejednoty vyplýva mnohosť cieľov. Neskôr vzniká vôľa k spolupráci a prvé výhody, ktoré z toho plynú. Vznikajú rôzne skupiny, ktoré sú malé a nezahŕňajú celé spoločenstvo. V rámci týchto skupín možno hovoriť o osobách, ktoré zladili svoj život so spoločným dobrom, ale je to spoločné dobro len partikulárne. Stále jestvuje mnohosť cieľov, hodnôt, koncepcií dobra. Ako ideálne sa javí zjednotenie celého spoločenstva okolo jednej hodnoty, jedného cieľa a jednej všeobecnej koncepcie spoločného dobra. Vtedy je život všetkých zosúladený so spoločným dobrom, nie však na spôsob nivelizujúci, uniformný, ale na spôsob rôznorodý, až individuálny, prispôbený každému človeku s jeho intelektom a vôľou.⁴⁹⁶

Nazdávame sa, že takéto zjednotenie je možné. Zoči voči pluralizmu, najmä vtedy ak je to pluralizmus radikálny a niektoré názory sa vylučujú, sa zdá, že nie je možná jedna koncepcia spoločného dobra, a to dokonca ani v nejakých minimálnych požiadavkách. Napríklad v rozmere náboženskom často zaznieva požiadavka neutrálnosti, čo vyjadrujú obrazom, že pluralistická spoločnosť „má prázdnu svätyňu“. Napriek tomuto latentnému ateizmu cirkev uvažuje nad spoločným dobrom a nekoncepuje ho primárne teologicky. Odvoláva sa na ľudskú prirodzenosť a na ľudskú osobu: “. . . spoločné dobro – t. j. súhrn tých podmienok spoločenského života, ktoré tak spoločenstvám, ako aj jednotlivým členom umožňujú plnšie a ľahšie dosiahnuť vlastnú dokonalosť . . . “ (GS 26) podobne je taká istá myšlienka uvedená encyklike pápeža Jána XXIII. *Mater et magistra* (porov. bod 28). V ďalšom dokumente *Dignitatis humanae* je poukaz na osobu človeka ešte výraznejší a zároveň sa v ňom zdôrazňujú ľudské práva a povinnosti (porov. bod 55 a 60). Takýmto spôsobom cirkev poukazuje na človeka a na všetky jeho rozmery a všetky jeho inklinácie. Vo vzťahu k týmto inklináciám musíme uvažovať o predmetoch týchto inklinácií, a teda o dobrách. Medzi tieto inklinácie patrí aj náboženský rozmer a medzi dobrá človeka patrí aj náboženstvo, resp. Boh. Takýmto spôsobom cirkev neignoruje všadeprítomný

⁴⁹⁶ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 113.

antropocentrický akcent dnešných intelektuálov a naznačuje, že „prázdna svätyňa“ by bola ochudobnením spoločnosti.

Zároveň upriamenie pozornosti na dosahovanie vlastnej dokonalosti ľudí je prehĺbenie a očistenie eudaimonizmu. Úsilie o šťastie sa transformuje na úsilie o dokonalosť (v objektívnom slova zmysle), ktoré prináša šťastie. V. Possenti v tejto súvislosti pripomína: “. . . sociálna filozofia nemôže byť na prvom mieste eudaimonizmom. Je filozofiou dobra a šťastia, ale predovšetkým dobra.”⁴⁹⁷

Vo filozofickej diskusii sa nájdu aj postoje, ktoré popierajú spoločné dobro. Zvyčajne tieto opozičné názory nie sú explicitné ani zdôvodnené a spočívajú vo väčšom alebo menšom ignorovaní. Názorov, ktoré by zdôvodňovali odmietavé stanovisko, je pomenej a môžeme ich zaradiť do dvoch línií - spoločné dobro vzhľadom na nedokonalú morálnu prirodzenosť človeka je nedosiahnuteľné a spoločné dobro svojím charakterom neprispieva k plnému doplneniu šťastia jednotlivca.⁴⁹⁸

Úsudok o tom, či je spoločné dobro prakticky dosiahnuteľné alebo nie, vychádza z porovnania povahy ľudskej prirodzenosti a povahy spoločného dobra. Akokoľvek by nedostatky prvého prekážali druhému, predsa je potrebné brániť sa zlu a podporovať dobro. Nemôžeme sa zriecť koncepcie spoločného dobra. Pritom však musíme pamätať, že spoločné dobro má svoj obsah v správnom organizovaní štátu a spoločenského života, ale zároveň pri dosahovaní tohto cieľa musíme stále vyberať dobré prostriedky. Nejaká forma spoločného dobra je v každom prípade potrebná a zostáva na poznaní konkrétnej situácie to, aká tá forma má byť. V. Possenti v tejto súvislosti hovorí o takýchto zásadách:

- a) robiť všetko pre to, aby sa predchádzalo zlu,
- b) ak sa to stane, urobiť všetko pre to, ako sa ho a jeho dôsledkov zbaviť, ale nespôsobiť pritom väčšie zlo,
- c) v takýchto prípadoch postupovať v súlade s princípom výberu najmenšieho zla.

Dokonca by sme mohli povedať, že ako uvažujeme nad spoločným dobrom, môžeme si všimnúť, že podobne jestvuje aj niečo ako „spoločné zlo“. Zdôrazňujeme, že spoločné dobro sa odlišuje od individuálneho dobra, má svoj skupinový charakter, je to nejaký prínos patriaci všetkým a pritom nedeliteľný, napr. hrdosť na vlast' alebo gramotnosť, umenie, bezpečnosť. Spoločné dobro má teda iný rozmer ako individuálny a nedá sa redukovať na individuálne dobro. Následne platí ďalšia analógia, že tak ako

⁴⁹⁷ POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 114-115.

⁴⁹⁸ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 115.

v individuálnej oblasti vidíme nedostatky a zmätky, tak sú aj v oblasti spoločného dobra. Mnohé negatívne sociálne javy, ako korupcia, atomizácia alebo demografická kríza majú charakter spoločný, a nie individuálny. Preto má zmysel hovoriť aj o spoločnom zle.

Druhá námietka čerpá z eudaimonizmu, pričom cieľ eudaimonizmu - šťastie sa chápe buď bude hlbšie alebo plytšie, až materiálne. Zvyčajne zmýšľanie ide takým smerom, že šťastie spočíva v ustálenom spoločenskom poriadku, v určitej miere materiálneho blahobytu, v politických a občianskych čnostiach a všetko hlbšie len komplikuje situáciu. Dôležité je však pripomenúť, že tieto charakteristiky neprinášajú šťastie obyvateľom automaticky a zaručene. To sú iba predpoklady alebo ako cirkevné dokumenty hovoria - to sú podmienky. Šťastie sa odvíja od života, rozhodnutí a cieľov jednotlivých osôb a mohli by sme povedať, že šťastie nie je kategória politická, ba ani sociologická alebo psychologická. Nazdávame sa, že spoločné dobro s rozmerom morálnym (alebo ešte hlbším) dosahovanie šťastia nekomplikuje. Nie je to ani koncept konkurujúci šťastiu, ani ho nevylučuje. Skôr je to prístup, ktorý nezjednodušuje a snaží sa poctivo pristupovať ku konceptu, ktorý je pre politiku i pre šťastie dôležitý a podstatný.

Ako krátke zhrnutie môžeme povedať, že spoločné dobro chápeme ako súbor zákonov, inštitúcií a prostriedkov, ktoré garantujú plnosť rozvoja každej ľudskej osoby. Sú to prostriedky, ktoré majú charakter materiálny alebo nemateriálny. K nim prináležia: morálnosť, právo, zvykové formy ľudských vzťahov, inštitúcie ako školy, úrady, organizácie, formy politického života, princípy riadenia, ekonomiky, podnikania atď. Medzi prostriedky spoločného dobra patrí i všetko to, čo sa v kultúre vytvára - technické nástroje, umelecké diela, veda, etika, zbožnosť. Spoločné dobro má charakter bonum honestum, preto má prvenstvo, ale nemá byť v opozícii k dobru jednotlivca. Spoločné dobro patrí všetkým, nikto nemá byť vylúčený ani uprednostňovaný. Spoločné dobro slúži osobe, preto taký štát, ktorý rešpektuje osobu voláme štát spoločného dobra na rozdiel od štátu, kde vládne pozitívne právo. Koncepcia štátu spoločného dobra je podľa Krápca metafyzicko – antropologická. Princípom organizácie štátu i politiky je „princíp dobra osoby“. Keď sa rozvíja spoločenstvo, zároveň sa rozvíja i každá ľudská osoba. Krápiec vo svojej filozofii politiky sa prikláňa k tomu, aby štát nebol v mene pozitívneho práva, ale spoločného dobra.

Czy społeczeństwo pluralistyczne może mieć ideę dobra wspólnego?

Môže mať pluralitná spoločnosť ideu spoločného dobra?

Uvažovali sme už, či v situácii náboženskej plurality je vôbec možné spoločné dobro pre všetkých. Mnohí myslitelia smerujú k spoločnému menovateľu, a to vedie k požiadavke neutrálnosti štátu, čo sa obrazne vyjadrovalo tak, že „svätyňa štátu“ má byť prázdna. Cirkev sa snaží oponovať tomuto minimalistickému prístupu tým, že koncipuje spoločné dobro na základoch antropológie. Zdôrazňuje ľudskú prirodzenosť, rozvoj človeka, a v tom najmä rozvoj osoby, a tiež ľudské práva. Tak spoločné dobro vychádza z toho, čo je jednotné, v zmysle spoločného základu pre všetkých. Teda nevychádza z teológie. Tým Cirkev otvára dvere jednote napriek rôznosti a pritom nesúhlasí s „prázdnu svätyňou“.

Podobná situácia je, aj čo sa týka morálneho pluralizmu. Nemenej aktuálna otázka je, či je možné spoločné dobro pre všetkých, pre celú spoločnosť, ak v nej žijú rôzne kultúry, ktoré sú rôzne nielen nábožensky, ale vyznávajú aj rôzne morálne tradície, v chápaní jednotlivých hodnôt sa líšia a často sú nezhody v základných právnych princípoch. Ak je rôzna teória, rôzna je aj prax. Zdalo by sa, že jednota je nemožná. Podobne ako v predchádzajúcom prípade sa núka požiadavka neutrality štátu v otázkach morálky. Zdá sa, že štát (resp. celá spoločnosť) má zaujať zdržanlivosť a nevyjadrovať sa k jednotlivým kultúram, ich zvykom a hodnotám. Znamenalo by to nielen „prázdnu svätyňu“, ale aj „prázdnu katedru“. Takéto riešenie však nepokladáme za vhodné. Štát by sa nemal vzdať svojej autority v oblasti morálky. Akokoľvek prepracované by mohlo byť právo, predsa sa nezaobíde bez morálky. Pritom tu nejde o to, aby štát autoritatívne presadzoval svoju morálku v oblasti jednotlivých kultúr. Tiež nejde o to, aby štát sa prikláňal k niektorej z týchto skupín. Skôr ide o vytvorenie určitého rámca, ktorý by umožňoval spolužitie všetkých kultúr, ktorý by vytváral spoločnú platformu, na ktorej by bol možný dialóg, ktorý by bol cestou k minimálnej jednote a uchráneniu vnútorného mieru. V tomto duchu nesúhlasíme s „prázdnu katedrou“ a hľadáme určitú koncepciu „dobrého života“ alebo „dobrého spoločenstva kultúr“, ktorej sa celá spoločnosť nemôže vzdať.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Porov. POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 116.

Nemáme riešenie konkrétne, skôr kompromisné - teda akési nutné morálne minimum, ktoré bude mať základy skôr v praktickej spolupráci kultúr a v praktickom rozume, a teoretické predpoklady sa popritom môžu rôzniť.

Čo by malo byť obsahom tohto morálneho minima?

Predovšetkým je potrebné prijať jestvovanie spoločného dobra, aj keď sa to bude rôzne nazývať. Spoločné dobro má byť cieľom, nie prostriedkom. Každé kultúrne partikulárne spoločenstvo má svoje ciele, ktoré má tiež povahu spoločného dobra (aj keď len partikulárneho). V rámci všetkých partikulárnych spoločných dobier očakávame tieto rovnaké (alebo analogické – podobné) body.

- a) Uznatie významu majetku a minimálneho materiálneho blahobytu.
- b) Rozlišovanie konania na vhodné - nevhodné vzhľadom na slobodu, spravodlivosť a pokoj.
- c) Zdieľanie praktických čností, ktoré z dlhodobého hľadiska upevňujú spoločnosť - mohli by sme ich charakterizovať ako hodnoty politické, spoločenské, občianske alebo jednoducho morálne. Sú to život, dobro osoby, pravda, sloboda, spravodlivosť, pokoj, jednota a podobne. Possenti vymenúva tieto: *„dôstojnosť človeka, rovnosť, medziosobná spravodlivosť, občianska priazeň, vzájomná tolerancia, povinnosť voči spoločnému dobru, úcta k inštitúciám demokracie, odmietanie násilia, ideál bratstva“*.⁵⁰⁰ Zároveň pripomína, že ich teoretické vysvetľovanie môže byť rôzne a zdôrazňuje praktický rozmer spoločného života.

Tieto podmienky a takýto (praktický) charakter tohto prístupu nazývame homológia. Táto homológia akceptuje rôzne teoretické východiská zúčastnených skupín, odvoláva sa však skôr na prirodzené právo a na všeobecnú morálku, ktoré sú prítomné v každom človekovi.

Nazdávame sa, že táto homológia, teda týchto niekoľko zásad praktického rozumu, môže vytvoriť rámec, v ktorom by spoločné dobro bolo možné. Napriek rôznym teoretickým koncepciám, ale vďaka črtám ľudskej prirodzenosti, ktoré patria všetkým, by takto predložené spoločné dobro mohli akceptovať všetci zúčastnení. Navyše spoločné dobro vystupuje ako cieľ, ktorý môže zjednocovať všetkých.

⁵⁰⁰ POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2012. s. 117.

Zarządzanie globalizacją, globalny organ polityczny, solidarność i pomocniczość

Riadenie globalizácie, globálna politická autorita, solidarita a subsidiarita

V roku 2010 Pápežská akadémia vied mala svoje plenárne zasadnutie, na ktorom analyzovala globálnu ekonomickú krízu. Snažila sa posúdiť ju podľa sociálnej náuky Katolíckej cirkvi a encykliky *Caritas in veritate*.⁵⁰¹ Zaznel hlas, že ideológie sú stále živé a pádom komunistických režimov sa nevytratil úplne. Keďže ideológie vytvárajú lživé dojmy, je potrebné dostatočne poznať spoločenské javy a preniknúť ich komplikovanú štruktúru. Tak sa zmierni zlý vplyv ideológie a zníži riziko zlých rozhodnutí.

Wielokrotny kryzys administracji publicznej

Viacnásobná kríza správy vecí verejných

Globalizácia vytvára užšie a bližšie vzťahy medzi ľuďmi, takže sa z celého sveta vytvára jedna veľká „dedina“. Pre túto „dedinu“ je potrebné vytvoriť verejnú správu. Problém však je, že globálna verejná správa nevzniká, resp. sa o tom len hovorí a svetové mocnosti sa k tomu stavajú vlažne. Verejná správa sa týka politiky a ekonomiky, tiež práva, bezpečnosti a sociálneho zabezpečenia s cieľom poriadku a spravodlivosti, čo je vlastne synonymum spoločného dobra. Keďže ľudstvo čím ďalej, tým viac je jedna komunita, je potrebný vznik globálnych inštitúcií pre určitý spôsob vlády, autority a kontroly. Od počiatku je potrebné pripomenúť solidaritu, teda že tieto globálne inštitúcie správy majú brať do úvahy veľké skupiny ľudí, ktorí nemajú majetok, vplyv, ani hlas. Situácia je zhoršená tým, že sme vo viacnásobnej kríze. Odborníci súčasnú krízu nepovažujú len za ekonomickú, ale aj za dlhovú, finančnú a pripája sa diagnóza krízy kultúrnej, spoločenskej a morálnej. Pápež Benedikt XVI. poukázal na etické a kultúrne korene krízy vo svojom Posolstve k svetovému dňu pokoja v roku 2009 a aj v encyklike *Caritas in veritate* (porov. CV 65).⁵⁰²

⁵⁰¹ Porov. POSSENTI, V.: *Crisis in a Global Economy. Re-planning the Journey*, Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 16, 2011, s. 424-441, ISBN 978-88-86726-27-6, www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta16/acta16-possenti.pdf

⁵⁰² Právo na výživu nadobúda rovnako ako právo na vodu dôležitú úlohu pri uznaní ďalších práv, počínajúc predovšetkým primárnym právom na život. Veľký význam má opätovné potvrdenie plného práva na potraviny a vodu, uvedené v § 27.

Kríza v akejkolvek oblasti znižuje kvalitu života a komplikuje život celej spoločnosti. Môžeme povedať, že sloboda sa znižuje a dosiahnutie spravodlivosti je viac komplikované. V ekonomickej oblasti je veľký nedostatok v tom, že stále sa nedarí kultivovať hospodársku súťaž vo vzťahu firiem a verejnej správy. Mnohé kroky subjektov v biznise a ústupky zákonodarcov naznačujú stav, keď niektoré náklady a dôsledky neúspechov sa prenášajú na širokú spoločnosť, ale zisky nie. Mohli by sme povedať, že riziká sa snažia globalizovať, ale zisky zosobňovať. Preto mnohí žiadajú posilnenie medzinárodných orgánov a finančnej regulácie. Ekonomická sféra sa posunula od priemyslu k finančníctvu a snaha o zisk sa tým stala jednak transparentnejšou a jednak výraznejšou. Môžeme pripomenúť, že kapitalizmus ešte viac stráca morálne zábrany. Pritom by to malo byť naopak - nie zisk je prvoradý, ale rozvoj bohatstva. Nemyslí sa len bohatstvo materiálne, ale aj duchovné. Bohatstvo a jeho rast najviac pochádza z práce intelektu, teda bohatstvo národov pramení z tvorivej mysle a praktickej inteligencie.⁵⁰³ Po páde komunizmu sa trh výrazne rozšíril. Očakávalo sa zrýchlenie ekonomiky a rast. Neprinieslo to však dobré výsledky, lebo priepasť medzi chudobnými a bohatými sa rozširuje, prospech majú bohaté národy a terajšia globalizácia nezlepšuje postavenie chudobných, ani nenapráva nespravodlivosti. Ozýva sa volanie po spravodlivosti v distribúcii dohier a zdrojov. Abstraktné finančné transakcie sa neradia ľudskými vzťahmi, pričom majú na nich vplyv. Trh nie je miesto, ktoré je vzdialené širokým vrstvám ľudí, lebo jeho výkyvy a vplyv pociťujú. Dianie na trhu naliehavo potrebuje etické pravidlá. Špekulácie a finančné mechanizmy sú založené na krátkodobých plánoch a sú ľahostajné k dôsledkom, o ktoré sa ani nezaujímajú. Je potrebné rozprávať o spoločnom dobre, o vzťahu trhu k spoločnému dobru, napr. ako to bolo pri kríze, keď rôzne finančné produkty mali nereálne až lživé hodnotenie. Zdá sa, že dôležitá pripomienka je, aby sa neoddeľovala práca od zisku, teda aby zisk vyplýval z práce a nie zo špekulácií a finančných transakcií. Často sa stáva, že koncentrácia bohatstva prináša pokušenie a možnosť sa nespravodlivo obohatiť, čo kritizoval už pápež Pius XI.: *„Po prvé, je zrejmé, že v našej dobe je sústredené nielen bohatstvo, ale aj obrovská moc a despotická hospodárska diktatúra je sústredená v rukách niekoľkých málo ľudí, ktorí často nie sú vlastními, ale len správcami a konateľmi spoločností investičných fondov, ktoré spravujú podľa vlastnej ľubovôle a potešenia. Túto diktatúru vykonávajú tí, ktorí držia peniaze a kompletne ovládajú, kontrolujú úvery a tiež ovládajú požičiavanie peňazí. Preto regulujú toky; tak povediac,*

⁵⁰³ Porov. POSSENTI V.: *Oltre l'illuminismo. Il Messaggio sociale cristiano*, Ed. Paolini, Cinisello Balsamo 1992, kap. V, „Presupposti antropologici dei sistemi economici.

životne dôležitej krvi, z čoho žije celý ekonomický systém a majú tak pevne vo svojom zovretí dušu hospodárskeho života, že nikto nemôže dýchať bez ich vôle. ... A pokiaľ ide o medzinárodné vzťahy, vychádzajú z jednej hlavnej fontány dva rôzne prúdy: Na jednej strane ekonomický nacionalizmus, alebo dokonca ekonomický imperializmus; na druhej strane, nemenej smrtiaci a prekliaty internacionalizmus financií alebo medzinárodný imperializmus, ktorého krajinou je tá, kde je zisk.“ (QA 105-109)

Ak zo súčasných finančných transakcií presvitá chamtivosť, potom je stále viac žiadaná obroda vzťahu majiteľov k svojmu majetku. Tento vzťah má byť transparentný a etický na výške, alebo aspoň z etického hľadiska posúdený. Proces deregulácie a liberalizácie, ktorý začal v anglosaských krajinách v 80. rokoch, sa rozšíril a priniesol nebezpečenstvá krízy. Ekonomický a finančný sektor sa osamostatnil od demokracie a rástol do veľkých oligarchických komplexov. V takejto situácii je správne poukázať na žiadanú obrodu morálnu a kultúrnu. Avšak aj v tejto oblasti sa stretávame s deficitom, ak nie rovno s krízou. Vnútorň a ušľachtilý charakter by mal byť korekciou neduhov finančníctva, avšak v celospoločenskom diskurze sa stretávame s prázdnyimi alebo ideologickými názormi. Militantný komunizmus tvrdej a explicitnej totality zanikol, ostávajú ideológie scientistické, liberálne a neomarxistické. Ako spoločný menovateľ mnohých dnešných názorov môžeme rozoznať materializmus, akoby najdôležitejším dobrom boli ekonomické hodnoty a trh bol meradlom všetkého, aj nehmotných bohatstiev. Všadeprítomné oslavovanie slobody spôsobovalo vyšší význam trhu a posilňovalo dojem, že všetko môže byť kúpené. Dobro sa stávalo komoditou. Etika sa odsúvala a podceňovala. V ekonomickom prostredí sa tak vytráca dôvera, lojalita, zdravé medziľudské vzťahy a všeobecné ľudské cnosti. Ekonomika je veda o hospodárstve, ktoré je úzko prepojené so životom skutočných ľudí, preto nemôže byť etický neutrálna a nemôže etiku ignorovať. Ak v ekonomike niet etiky, prichádzajú mnohé komplikácie, problémy až veľké systémové poruchy. Tieto sa nedajú ekonomickými nástrojmi odstrániť, ani zvládnuť, ani opraviť. Je to tak iluzórne, ako si napr. myslieť, že trvalý ekonomický pokrok môže nastať bez poctivých ľudí. K etickým varovaniam patrí aj to, ako bohaté národy hľadajú na chudobné, teda na tretí svet. Nestačí produkovať bohatstvo. Je impozantné, aké schopnosti a disciplína spôsobili rozvoj bohatých národov. Je však potrebné aj vziať do úvahy iné národy, ktoré nemajú globálny hlas a v mene solidarity im múdro a nesebecky pomôcť.

Globalizacja polityczna

Politická globalizácia

Globalizácia prebieha na viacerých úrovniach – v hospodárstve v technike, v práve, v politike. Najviac chýba autorita a moc. Inštitúcie, ktoré sú intendované ako globálne, evidentne nemajú dosah a vplyv. Je potrebné analyzovať politické, sociologické a ekonomické pozadie tejto otázky a venovať jej pozornosť aj v rámci sociálnej náuky Cirkvi.

Úvahy v sociálnej náuke Cirkvi sa venovali skôr vojne a mieru, ľudským právam a povinnostiam, spoločnému dobru, životnému prostrediu a teraz je čas venovať úsilie trhu, politike a ekonomike zoči-voči kríze a hľadať nápravu vo väčšej morálke a kultivovaní týchto oblastí. O rozvoj teórie „spravodlivej globalizácie“ sa snaží encyklika *Caritas in veritate*. Vedome nadväzuje na *Pacem in terris* a je akoby jej aktualizáciou po päťdesiatich rokoch. Ponajprv si všíma, že súčasná finančná kríza nie je len finančná, ale má svoje korene v politike a v štýle riadenia. Zároveň pripomína ďalšie globálne problémy – chudoba, vojny, zbrojenie, ekologická kríza, masová migrácia, genocídy, nespravodlivosť a porušovanie ľudských práv. Ako nájsť riešenie? Je nemysliteľné, že by riešenie takéhoto zväzku globálnych problémov bolo možné nájsť bez veľkého projektu, ktorý povedie ku globálnej politickej autorite: „*to všetko si naliehavo vyžaduje existenciu svetovej politickej authority, ktorú navrhol už môj predchodca blahoslavený Ján XXIII. Takáto autorita sa bude musieť riadiť právom, dôsledne sa držať princípov subsidiarity a solidarity, byť zameraná na uskutočňovanie spoločného dobra*“ (CV 67).

Práve spoločné dobro na globálnej úrovni je tým dôvodom, pre ktorý sa o takú politickú autoritu máme snažiť. Riešenie, alebo aspoň krok k riešeniu globálnych problémov sa nedá očakávať od politiky štátov, lebo je nejednotná. Podľa encykliky Jána XXIII. „*zodpovední činitelia jednotlivých národov, súc jeden voči druhému rovnoprávni, nie sú schopní tieto problémy uspokojivo vyriešiť, napriek tomu, že usporadujú mnohé spoločné porady a znásobujú svoje úsilie, aby našli primerané právne prostriedky. Nedarí sa im to nie tak pre nedostatok dobrej vôle a podnikavosti, ale preto, že ich autorite chýba dostatočná právomoc.*“ (PIT 45) Preto na základe tradície a morálneho poriadku je potrebná globálna verejná moc. Encyklika *Pacem in terris* argumentuje dôstojnosťou každej ľudskej bytosti a poukazuje na tragédiu vojny. Časom sa zdôrazňovanie dôstojnosti prenieslo na otázku ľudských práv, čo bolo vyjadrené vo Všeobecnej deklarácii ľudských

práv. Aby sa toto uskutočnilo, zasadzovali sa mnohí myslitelia. Bola to už spomínaná encyklika *Pacem in terris* pápeža Jána XXIII., prejav Pavla VI. v OSN v roku 1964, konštitúcia *Gaudium et spes* a predtým kniha *Človek a štát* od Jacques Maritaina.

V praktickom rozmere sa oči mnohých upierajú na OSN, ktoré by malo byť takou globálnou autoritou. Má to však takú komplikáciu, že OSN je zložená z jednotlivých štátov, ktoré zdôrazňujú svoju suverénnosť. Štáty, najmä najväčšie, sa suverénnosti nechcú vzdať a z pozície vlastnej veľkosti upevňujú svoj vplyv. To spôsobuje neistotu a značné rozkolísanie v medzinárodnom spoločenstve. Napríklad štáty si stále nechávajú právo vyhlásiť vojnu. Tento stav nazývame multilateralizmus a nie je to ideálne, lebo to hraničí z anarchiou.

Pápež Benedikt XVI. načrtáva pole pôsobnosti globálnej autority - mala by mať správu globálnej ekonomiky, odzbrojenie, bezpečnosť potravín, mier, ochranu životného prostredia, migráciu. Jednotlivé štáty a ich suverenita v týchto bodoch by nutne musela byť obmedzená. Zároveň očakáva, že prakticky budú ujímať svojich úloh rôzne miesta integrácie a zodpovednosti, napr. EU, G8, G20. Víta legitimizáciu nadnárodných orgánov zdola a realisticky priznáva, že častokrát jej niet.

Światowy autorytet polityczny i dobro wspólne

Svetová politická autorita a spoločné dobro

Pri koncipovaní svetovej (globálnej) politickej autority sa stretávame s viacerými ťažkosťami, ktoré by sme mohli charakterizovať ako tendencie, ktoré je potrebné skombinovať a sklbiť. Na jednej strane sociálna náuka Cirkvi stále uvažuje nad autoritou a na strane druhej politické a spoločenské vedy ju opúšťajú a nereflektujú. Deje sa to predovšetkým v praxi, keď v mene slobody a individualizmu sa oslabuje každý autoritatívny prístup. Nezanedbateľný je aj teologický rozmer týchto nezhôd, pretože autorita v sebe nesie výrazný odkaz na autoritu Božiu. Sekularizmus a ničenie všetkých znakov prítomnosti Boha na zemi majú tendenciu nájsť také vysvetlenie spoločenského poriadku, ktoré by bolo imanentné, teda len v rámci pozemského sveta. Všetko transcendentné buď ignoruje, alebo nepriateľsky potláča. Sociálna náuka Cirkvi však takáto liberálna nie je a autoritu zdôvodňuje poriadkom a úctou k ľudskej osobe, teda ku každému človeku.

Autorita je teda potrebná, avšak nie v podobe tej autority, ako majú terajšie národné štáty na svojom území. Môžeme v dejinách nájsť niekoľko príkladov toho, ako niektorí teoretici predkladali návrhy celoplanetárneho štátu, ktorý mal vyriešiť vtedy aktuálne problémy. Najviac si od toho sľubovali to, že nebudú vojny, keďže vyhlásenie vojny je medzi suverénnymi štátmi. Podľa L. Robbinsa: *„optimálne podmienky, ktoré vzbudzujú obavy z týchto stretov národných ekonomických záujmov, ktoré vedú k medzinárodnej vojne, je existencia nezávislých národných suverénit. Nie kapitalizmus, ale anarchistická politická organizácia na svete je hlavným zlom našej civilizácie ... Existencia nezávislých suverénnych štátov by mala byť právom považovaná za základnú príčinu konfliktu“*.⁵⁰⁴ Mysleli si, že keď bude len jeden suverénny štát, nebude možná vojna. Politická anarchia sveta spôsobuje konflikty medzi suverénnymi štátmi a vedie k vojne ako k iracionálnemu riešeniu sporu. Takýto prístup však nie je adekvátny. V globálnom rozmere je politická organizácia štátneho charakteru nereálna. Naliehavosť predchádzania vojnových konfliktov je síce veľká, väčšie sú však spomínané globálne bolesti ako hlad alebo migrácia. Ich riešenie je súčasťou globálneho spoločného dobra a kvôli nemu hľadáme formu a charakter globálnej autority. Túto formu určuje úzke spojenie spoločného dobra a osobného rozmeru každého ľudského života. Spoločné dobro má napomáhať, ba až spôsobovať rozvoj života osoby. Nie je to len podnet rozvoja alebo neustále „poháňanie“ rozvoja. Duchovný rozmer života osoby aj spoločného dobra je v tom, že má charakter cieľa. Cieľ možno predložiť len tým bytostiam, ktoré sú intelektuálne. Cieľ je potrebné poznať a odlíšiť pravý cieľ od nepravých alebo primárny cieľ od sekundárnych. Intelekt je teda základnou schopnosťou dosahovania spoločného dobra. O rozvoji hovorí aj encyklika *Gaudium a spes*: *„spoločné dobro je súhrn spoločenských podmienok, ktoré umožňujú a napomáhajú dokonalý rozvoj ľudskej osobnosti všetkých.“* GS 26) Spoločné dobro napomáha rozvoj ľudskej osoby - pričom nejde o rozvoj subjektívne hodnotený, ani to nie je rozvoj len v morálnom, resp. etickom rozmere. Je to rozvoj aj metafyzický: vyžaduje si to *„... hlbšie kritické zhodnotenie kategórie vzťahu. To je úloha, ktorá sa nemôže uskutočňovať iba prostredníctvom sociálnych vied, pretože je potrebný prínos disciplín, ako je metafyzika a teológia, ak má byť správne pochopená transcendentná dôstojnosť človeka.“* (CV 53). Vzťah, o ktorom je tu reč, je vzťah medzi ľuďmi, ktorý je základom

⁵⁰⁴ ROBBINS, L.: *The Economic Causes of War* (1940, Italian transl., Einaudi, Torino 1944, pp. 95 and 100). In *I diritti umani oggi* (Laterza 2005) A. Cassese predstavuje medzinárodné spoločenstvo ako anarchické, „Kým štáty nemajú drasticky obmedzenú svoju suverenitu, kým nie sme schopní vytvoriť centralizovaný orgán (ale postupovať podľa demokratických pravidiel), tak nebude žiadna istota, aby bola zaistená minimálna všeobecná úcta ľudskej dôstojnosti“, p. 233f.

rozvoja. Niektorí autori idú až tak ďaleko, že tieto medziľudské vzťahy považujú za podstatu ľudského života, za jeho jadro. To nie je prijateľné. Akokoľvek sú medziľudské vzťahy dôležité a prínosné, predsa nemožno vynechať ľudskú duchovnú skutočnosť, jestvovanie ľudskej osoby v sebe a pre seba. Podobne nemožno spoločné dobro odvodzovať len zo vzťahov. Podstata spoločného dobra je reálna, nie vzťahová. Vo vzťahoch tkvie dôležitá súčasť spoločného dobra, ale rovnako dôležité je dosahovanie pravdy, dobra, krásy a spravodlivosti v spoločnosti. Spoločné dobro teda nie je len akcidentálne alebo len agregované. Spoločnosť zreých ľudí nie je niečo náhodné alebo spoločnosť nie je zhluk podsystemov, akokoľvek dobre by každý z nich fungoval. Spoločné dobro má pečať antropologickú, osobnú, transcendentálnu a duchovnú.

Ak chceme teraz načrtnúť globálnu politickú autoritu, ktorá by slúžila duchovnému spoločnému dobru, nesmieme zabudnúť na subsidiaritu. To je vlastnosť, ktorá by medzinárodné spoločenstvo, zjednotené pod touto autoritou odlišovala od „superštátu“. Naznačuje to pápež Benedikt XVI. v encyklike *Caritas in veritate* v bode 57: *„Ide teda o osobitne vhodný princíp na riadenie globalizácie a jej zameriavanie sa na opravdivý rozvoj. Aby nevzniklo nebezpečenstvo nastolenia univerzálnej moci monokratického typu, musí mať riadenie globalizácie subsidiárny charakter a členiť sa na viacero úrovní rôzneho druhu, ktoré budú medzi sebou vzájomne spolupracovať. Globalizácia si vyžaduje istú autoritu, keďže kladie problém globálneho spoločného dobra, o ktoré sa treba usilovať. Takáto autorita však musí byť organizovaná subsidiárne a polykraticky“* (CV 57) Čo je to polyarchia? Autori tvrdia, že tento koncept v sociálnej náuke Cirkvi sa objavuje tu prvýkrát. Uvažovanie o polyarchii je rozvrhnutie moci na viaceré úrovne, ktoré medzi sebou spolupracujú a sú zjednotené jedným, široko poňatým cieľom. Subsidiarita je tak uplatnenie rozdelenia moci a rešpektovanie vymedzených kompetencií. Veľmi zjednodušene sa dá povedať, že polyarchia nie je ani monarchia, ani anarchia. Mohli by sme povedať, že je to štruktúrovaná moc, kde jednotlivé zložky medzi sebou spolupracujú, vzájomne sa vyvažujú a kontrolujú, aby sa spoločne usilovali o spoločné dobro.

Aby sa dosiahlo sformovanie orgánu s polyarchickým charakterom vlády, je potrebné reformovať OSN. Cesta k rýdzej forme je ešte dlhá, ale OSN má blízko k celosvetovému pôsobeniu. Reforma je potrebná aj preto, lebo súčasný stav sa veľmi podobá na krízu. Tá je spôsobená nielen nárastom nestability a komplikácií, ale najmä ťažkým úderom, ktorý ublížil legitimitu OSN. Je to unilateralizmus a porušenie medzinárodného práva v roku 2003 pri udalostiach preventívnej vojny USA proti Iraku.

No nielen v politickej oblasti je potrebná reforma. Aj v oblasti medzinárodnej ekonomickej a finančnej architektúry je potrebné urobiť zmeny. Na to poukazoval už Pavol VI. a Ján Pavol II., ktorí apelovali na zodpovednosť, ochranu a rešpekt chudobnejších národov a volali „dať skutočný obsah pojmu rodina národov“. Reforma OSN má ďalej smerovať k obnove starostlivosti o dosiahnutie takzvaných „miléniových“ cieľov, k lepšej regulácii globálneho obchodu a k ochrane životného prostredia. Aj keby reforma OSN postupovala šťastne a vydarene, predsa je cesta k globálnej politickej autorite ešte dlhá. Je to aj preto, lebo globálna občianska spoločnosť sa len začína rodiť.

Relacja społecznej nauki Kościoła i nowoczesności

Vzťah sociálnej náuky Cirkvi a moderny

Sociálna náuka Cirkvi stále reaguje na aktuálne myšlienky politických a sociologických mysliteľov. Je však verná tomu, čo považuje za nevyhnutnú súčasť života štátu a spoločnosti. Preto sa viac ako modernistickí autori venuje spravodlivosti, otázkam chudoby, subsidiarity a aj odkazom k teológii. Osobitnou oblasťou je prirodzené právo, ktoré v súčasnej a novovekej spisbe nemá centrálnu miesto.

Modernistickí autori si niekedy uvedomovali úskalia vlastných teórií. Hans Kelsen rozmýšľal nad tým, že suverenita štátov v globálnom medzinárodnom spoločenstve zvýhodňuje silných hráčov. Preto rozvíjal úvahy tým smerom, že by malo vzniknúť právo na medzinárodnej úrovni, avšak s takým charakterom a takým spôsobom ako v rámci štátu. Teda, že bude platiť pozitívne právo globálne. Tým vylúčil prirodzené právo, čo je v tomto rozmere nežiaduce. Norberto Bobbio si uvedomoval dôležitosť medzinárodných politických inštitúcií pre zachovanie mieru. Odmietol však globálnu politickú autoritu, pretože si ju nevedel predstaviť inak ako „superštát“, ktorý by mal nutne prvky tyranie. Jürgen Habermas tiež zdôrazňuje zákon, ktorý má zabezpečiť mier na spôsob Kantovho večného mieru.⁵⁰⁵ Moderné ponímanie štátu, ktoré spočíva v zákone a v zvrchovanosti štátu, sa líši od sociálnej náuky Cirkvi. Výrazne to vidieť v tom ako pristupujú modernisti a Cirkev ku konfliktom. Pre Cirkev suverenita štátu nie je taká nevyhnutná a dôležitá ako pre súčasných mysliteľov (o politikoch v praxi nehovoriac). Cirkev stále zdôrazňuje dobro

⁵⁰⁵ Porov. KELSSEN, H.: Il problema della sovranità, Giuffrè, Milan 1989; H. Kelsen, Pace attraverso il diritto, Giappichelli, Turín 1990; E. Kant, Per La Pace Perpetua. Progetto filosofico (1795); N. Bobbio, Il problema della guerra e le vie della pace, Il Mulino, Bologna 1984; J. Habermas, L'inclusion dell'altro, Feltrinelli, Milan 1998.

v kontexte morálky, a ide tu o dobro jednotlivcov, spoločenských skupín, národov a štátov. Je to dobro na pozadí morálky, na ktoré sa v modernom myslení tak často zabúda. Paradigma sociálnej náuky Cirkvi teda spočíva v týchto podstatných témach: spoločné dobro, autorita, spravodlivosť, subsidiarita a solidarita. Tak unikáme zúženému a deformovanému obrazu štátu, ktorý načrtli Hobbs a Hegel.⁵⁰⁶

Solidarność i powszechnie przeznaczenie dobra

Solidarita a univerzálne určenie dobra

Solidarita je ústrednou témou sociálnych encyklik. Je obsiahnutá v kresťanskom posolstve na mnohých miestach vo svätom písme. Je to motív častý, preto sa aj často vyskytuje v sociálnej náuke Cirkvi. Ako by sa však dala solidarita zdôvodniť pre neveriacich? Teda spôsobom, ktorý by nebol až tak priamo v spojení s Písmom. Nie je to dôležité len preto, aby sme oslovili neveriacich, ale aj preto, lebo tento princíp nemá platnosť len pre ochotných, ale považujeme tento princíp za platný pre všetkých ľudí a dokonca aj pre národy. Jestvuje teda argument z prirodzeného práva za solidaritu? Nazdávame sa, že jestvuje - ide o to, že väčšina dobier pozemského sveta nepochádza od človeka, ale ich dostal, ako napr. úrodu, nerastné suroviny, vodu a pod. Teda nijaká skupina ľudí (úzka, či široká) si ich nemôže privlastniť na úkor iných. Takto formulovaný argument nazývame princíp všeobecného určenia dobier. Keď si uvedomíme, že dobrá tohto sveta sú určené všetkým, mnohé zákony teoretickej ekonomiky a zvyky praktickej ekonómie sú zreteľne v disharmónii s týmto princípom a majú byť revidované. A na to často poukazujú pápežské encykliky. V nich sa kritizuje neprimerané hromadenie majetku, neochota pomáhať chudobným, veľké preceňovanie práva na súkromné vlastníctvo a prísna symetria trhovej výmeny. Encyklika *Caritas in veritate* tento princíp univerzálneho určenia dobier nespomína veľmi často, ale poukazuje na predchádzajúce encykliky, ktoré ho zdôrazňovali: *Populorum progressio* a *Sollicitudo Rei Socialis*. Aj keď tento princíp sa snaží argumentovať prirodzeným spôsobom, predsa by sme ho mohli ilustrovať citátom z Písma - keď Boh stvoril svet, venoval ho celému ľudstvu s poukazom na prácu –

⁵⁰⁶ POSSENTI V.: *Sovranità, pace, guerra*. Considerazioni sul globalismo politico', Teoria politica, n. 1, 2006, pp. 57-79; 'Mondialisation, souveraineté, paix perpétuelle. Les perspectives de Kant et de Maritain', Recherches philosophiques, tome IV, 2008, pp. 17-38 (in Italian: 'Mondializzazione, sovranità, pace perpetua. Le prospettive di Kant e di Maritain', Coscienza, n. 4-5, 2008, pp. 5263); V. Possenti, *Frontiere della pace*, Massimo, Milano 1973; Id., 'The Governance of Globalisation: Ethical and Philosophical Perspectives', AA. VV., *The Governance of Globalisation*, a cura di E. Malinvaud and L. Sabourin, Vatican City, 2004, pp. 219-228; Id., *L'uomo postmoderno*, cit., ch. III.

Podmaňte si zem a panujte nad ňou. Podobne uvažuje Druhý vatikánsky koncil, ktorý v *Gaudium et Spes* píše: „Boh určil zem so všetkým, čo obsahuje, na užívanie všetkým ľuďom a národom, takže všetci majú mať rovnakú účasť na stvorených dobrách, vedení spravodlivosťou, sprevádzanou láskou.“ (GS 69) S odkazom na tento text *Populorum progressio* pridáva zvlášť silne: „Všetky ostatné práva akéhokoľvek druhu, vrátane práva na vlastníctvo a slobody obchodovania, sú podradené tomuto, a preto nemajú hatiť, lež práve naopak, uľahčovať jeho uplatňovanie. A priviesť ich k svojmu pôvodnému určeniu je vážnou a naliehavou sociálnou povinnosťou.“ (PP 22) *Sollicitudo Rei Socialis* poukazuje na to s rovnakou silou, že jestvuje univerzálne určenie dobier: „Treba znovu pripomenúť charakteristickú zásadu kresťanského sociálneho učenia: dobrá tohto sveta sú pôvodne určené všetkým.“ (SRS 42) To zaujíma vyššiu pozíciu než legitimita súkromného majetku. V skutočnosti sa tento princíp vzťahuje na vlastníctvo; to vyžaduje, aby bola zaručená aktívna účasť na prerozdelení dobier, ktorá zaručuje dostatočné prostriedky pre život všetkých.⁵⁰⁷

Je pravdou, že dobrá zeme nedostávame v takom stave, aby sme ich priamo mohli zužitkovať. Tak pridáva ľudstvo k nim svoju prácu, ktorá je aj dôvodom na ich privlastnenie. Na jednej strane vytrvalá, účinná a inteligentná práca je zdrojom všetkého bohatstva. Na strane druhej dobrá zeme a schopnosti človeka sú skôr ako bohatstvo. Teda môžeme to formulovať tak, že princíp univerzálneho určenia dobier je prvotný a právo na súkromné vlastníctvo je druhotné. Tento princíp je potrebný vtedy, ak koncentrácia majetku sa dostáva do rozporu so záujmami komunity, či spoločnosti, resp. to môžeme povedať priamejšie, ak vzniká vrstva chudobných. Tak princíp univerzálneho určenia dobier, resp. solidarita je kritériom pre posúdenie ekonomickej činnosti, pre plány podnikateľov, pre hospodárenie štátov a pod. Solidarita platí nielen pre dobrá, ktoré priamo pochádzajú z prírody. Potrebu podeliť sa máme aplikovať aj na iné „druhy“ dobier, napr. na nemateriálne, ako zručnosti, čas, talenty, nadanie, alebo na záležitosti sociálneho, alebo právneho rázu, napr. prístup k svetovému obchodu. Oblasť národného a medzinárodného obchodu ovládajú dominujúci účastníci a tí vytvárajú prostredie, ktoré nie je solidárne. Menší členovia sú marginalizovaní, drobní výrobcovia nemajú šancu uspieť, zmluvy platia

⁵⁰⁷ Je potešujúce, že ekonóm takej vysokej hodnoty ako M. Monti si v CV všimol dôležitosť svetovej politickej autority pre riadenie ekonomickej dynamiky (pozri rozhovor s *Avvenire*, „Per l'Economia un'Autorità globale. La sfida dell'enciclica Cura di F. Ognibene, 2 agosto 2009, s. 6). V rovnakom rozhovore Monti tiež poznamenal, že kritériá spravodlivosti a distribúcia hospodárskych dobier medzi jednotlivcami a národmi nie sú dostatočne v encyklike rozvinuté. Možno, že tento výsledok by mohol mať pôvod v nedostatku pozornosti k univerzálnemu určeniu dobra.

len pre slabších a kapitál sa koncentruje do vlastníctva úzkej skupiny ľudí. Princíp univerzálneho určenia dobier je východiskom, aby sa tento stav zmenil. Iná situácia je v oblasti dobier kultúry, vo vzdelaní, výchove a umení. Tieto dobrá sú nehmotné, teda by bolo ľahšie sa s nimi podeliť. Delením sa nestrácajú, ani neklesá kvalita. Problém je však na strane adresátov. Dobrá kultúry predpokladajú určitú schopnosť prijať, resp. zužitkovať. Zjednodušene by sa dalo to nazvať zodpovednosťou, ktorá smeruje k tomu, aby sa dobrami kultúry nemrhalo, aby sa nezneužili a aby ich adresáti prijali na rozvoj života osoby. Podobný problém sa týka technológií. Tie sú tiež nerovnomerne rozdelené a zhoršujú prístup k mnohým iným dobrám. Encyklika *Centesimus annus* obrazným spôsobom nazýva neblahý dôsledok chýbania technológií ako „nehmotná chudoba“. Aj v oblasti technológií je potrebná väčšia solidarita.

Wnioski

Záver

Terajší stav v globálnej dedine je charakterizovaný výrazným nepomerom medzi dopytom a ponukou. Dopyt spočíva v mnohých problémoch, ktoré si vyžadujú riešenie. Niektoré z nich sú spôsobené priamo globalizáciou (nezamestnanosť, nerovnomernosť majetku, migrácia), iné odlišnými faktormi (napätia až konflikty, ohrozenie životného prostredia, úloha médií a komunikácie, bezpečnosť). Všetky tieto problémy majú nadnárodný až globálny charakter a bez pôsobenia v celosvetovom meradle sa nedajú vyriešiť. Za týmto dopytom zaostáva ponuka - globálne orgány sa ešte len rodia a v medzinárodnom spoločenstve panujú skôr rozpaky a ľahkovážnosť. Národné štáty nechcú odovzdať časť svojej authority, a tak sa dvor globálnej dediny skôr podobá na džungľu (anarchiu), ako na usporiadanú ľudskú spoločnosť. Ostáva konštatovať, že globálna vláda potrebuje autoritu a teoreticky je vybavená jasným tvrdením o tom, že jej cieľom je globálne spoločné dobro. Na ťahu sú zodpovední, resp. mocní tohto sveta, ktorí majú možnosť urobiť krok k formovaniu globálnej politickej authority. Ako však túto požiadavku rozmeniť na drobné? Navrhujeme tieto úvahy o niekoľkých aspektoch medzinárodnej situácie týkajúcich sa finančnej, právnickej i politickej úrovne.

- Stojíme v núdzi globálnej správy finančných operácií, pretože finančný trh nemôže byť regulovaný samotnými vnútroštátnymi orgánmi. A to si vyžaduje rozšírenie

a posilnenie medzinárodných inštitúcií s cieľom dosiahnuť stabilitu a ochranu proti nezodpovednému správaniu sa na svetovom trhu.

- Perspektíva spoločného svetového dobra by vyžadovala verné rešpektovanie hlavných medzinárodných inštitúcií. Dôležitým príkladom je Medzinárodný trestný súd (ICC), ku ktorému sa niektoré veľké krajiny doteraz odmietali pripojiť (Čína, India, Rusko, USA).⁵⁰⁸ Výsledným posolstvom je negatívny a na koncepcii štátnej suverenity založený veľký mýtus modernej politiky, z ktorého kvapká krv a slzy, ktorý sa uskutočňuje cez ruinujúce kritérium *Superiorem non recognoscere*. A to je ten mýtus, ktorý robí tak neprierodnou cestu navrhnutú v *Pacem in terris a Caritas in veritate*: tie žiadajú, aby sa svetová autorita riadila zákonom a používala účinnú silu, aby mohla zabezpečiť bezpečnosť, spravodlivosť a rešpekt k ľudským právam.

- Ďalšiu perspektívu - ideu predloženú v posledných rokoch, aby liga demokracií nahradila OSN, považujeme za príliš obmedzenú s radom prekážok. Táto liga bude môcť konať voľnejšie vo veci vojny, obrany a v prípade potreby povinnosti chrániť. Kvôli tej prípadnej väčšej nezávislosti vo vzťahu k OSN, sa takáto liga nejaví ako žiaduca, pretože jej chyba skutočná medzinárodná legitimita, ktorú naopak má Bezpečnostná rada. Mohlo by to spustiť nedostatočne motivované iniciatívy a možno aj v rozpore s medzinárodným právom a s tradičnými normami spravodlivej vojny, s rizikom posudzovať iba vlastné záujmy a nie tie, ktoré sa týkajú globálnych problémov. Okrem toho by boli demokratické štáty povýšené na privilegované postavenie. Na druhej strane by bolo obyčajným idealizmom nehodnotiť hlboký rozdiel medzi demokratickými a kvázi-demokratickými štátmi a štátmi na základe totality a diktatúry. Je pravda, že štáty druhého typu sú trvalým rizikom pre dosiahnutie spoločného dobra a mieru, ale nemalo by to viesť k zrušeniu OSN.

- Ďalší spleť problém sa týka odmietnutia doktríny preventívnej vojny, ktorou chcú niektoré štáty naspäť získať vládu smutným a fatálnym právom vyhlásiť vojnu. Táto doktrína znovu zavádza v širokej a nekontrolovateľnej podobe *ius ad bellum* štátov (najmä tých silnejších), znovu navrhuje legitimitu vojny ako prostriedku na riešenie medzinárodných sporov, obnovuje nespochybniteľnú a nepredvídateľnú vojenskú moc, oslabuje brzdy opatrnosti a podporu rýchlej a bezohľadnej liečby politických otázok.

⁵⁰⁸ Pre USA pozri kampaň proti americkému pristúpeniu k Medzinárodnému trestnému súdu, ktorý uskutočnila The New American Century: „bez ohľadu na čestné motívy pre vytvorenie Medzinárodného trestného súdu, nemali by sme si nechať zatieniť skutočnosť, že zachovanie čestného svetového poriadku závisí predovšetkým na výkone amerického vedenia. Pri oboch tak geopolitických ako aj ústavných dôvodoch, nemali by sme byť v podnikaní hatení, keďže toto vedenie malo ďalšiu prekážku vytvorením nevypočítateľného nadnárodného subjektu Gary Schmitt, The New American Century, 02. 01. 2001).

V doktríne preventívnej vojny štát, ktorý ju má v úmysle vyhlásiť, je zároveň sudcom aj stranou, má právo vyhlasovať, určiť, kedy, ako a prečo sa uchýliť ku zbraniam. Je múdre nezabudnúť na to, čo dominikánsky páter Cordovan Mariano (1883-1950), napísal v roku 1939. Hovorí nie o preventívnych, ale o spravodlivých vojnách. Tvrdí, že podmienky spravodlivej vojny sa v praxi vyskytujú veľmi zriedka a vystríha pred chybou v úvahe.

V krátkom zhrnutí môžeme povedať, že kríza je znakom nejakej chyby, ktorú treba odhaliť a napraviť. Ak v globálnej spoločnosti v niektorých sférach života spoločnosti nie je konanie zhodné s rozumom alebo s múdrosťou, spôsobí to krízu. Podobne je to vtedy, ak v konaní je neobmedzená sloboda, ktorá umožňuje nespravodlivosť, rozšírenie chamtivosti a otvorí dvere obohateniu sa na úkor iných. Tak vzniká kríza ekonomická, dlhová, finančná alebo banková. Je to útok na personálne chápané spoločné dobro a ten je podporovaný rôznymi ideológiami, napr. liberalizmus, globalizácia alebo naturalizmus. Globalizáciu musíme poznať, aby sme ju mohli posúdiť a obrániť spoločné dobro pred týmto trendom.

Streszczenie czwartego rozdziału

Zhrnutie štvrtej kapitoly

Veľakrát sme povedali a analyzovali, že spoločné dobro je osobné, teda spočíva v rozvoji osoby každého človeka. Život ľudí v spoločnosti je úzko spojený s politikou, a to s politikou v širokom slova zmysle. Klasická charakteristika politiky pripomína, že to je rozvážne uskutočňovanie spoločného dobra. V tejto kapitole sme sa vlastne zamýšľali nad tým, čo to znamená v týchto súvislostiach „rozvážne“. V prvom rade je to etické, teda v súlade s prirodzenosťou človeka, na prospech jeho života, materiálnemu aj duchovnému, teda osobnému. Platí zároveň obrátená forma tejto tézy – teda že to nemá byť na jeho škodu. Politika teda má byť etická, ba čo viac, hovoríme, že politika je priamo súčasť etiky, ako to chápe aj Aristoteles. On hovorí, že politika je etika v spoločenskom rozmere. Ako bežná súčasť života spoločnosti je právo. Je vhodné pripomenúť, že právo nie je jediný rozmer a zvlášť nie je, resp. nemá byť absolutizované pozitívne právo. Skôr zdôrazňujeme prirodzené právo, ktoré je korekciou pozitívneho. Pozitívne právo má tendenciu byť autokreatívne a slúžiť rôznym apersonálnym záujmom, ako sú zisk, moc, nastolenie totality, manipulácia a osobný prospech. Mnohé z týchto tendencií idú proti spoločnému dobru tým, že privilegujú nejakú skupinu ľudí. Hovoríme preto, že štát sa

nemá spoliehať na pozitívne právo, lebo je ľahko zneužiteľné, ale na prirodzené právo, resp. na uskutočňovanie spoločného dobra, ktoré je síce namáhavejšie, ale viac ušľachtilé.

Zakończenie

I. Wnioski

W odniesieniu do różnorodnych koncepcji człowieka możemy spotkać także różne koncepcje państwa, a w tym także koncepcje dobra wspólnego:

- a) społeczeństwo jest organizowane tylko dla realizacji celów naturalnych - dobro wspólne ogranicza się do sumy dóbr, które są pomocne w utrzymywaniu życia biologicznego (monizm materialny),
- b) społeczeństwo górujące nad jednostką - dobro wspólne służy dobru państwa, a udzielane jest człowiekowi (monizm spiritualny).
- c) społeczeństwo jest rozumiane jako naturalna przestrzeń życia człowieka - dobro wspólne jednak organicza się do zabezpieczenia dobra gatunku ludzkiego niż dobra osoby.
- d) społeczeństwo jest rozumiane komplementarnie (pomoc wzajemna i wolne zrzeszanie) - dobro wspólne polega na rozwoju osobowym każdego człowieka. Dobro wspólne pomaga w aktualizacji ludzkich zdolności i potencjalności: fizyczno – cielesnych, psychiczno - duchowych i społecznych.

Dobro wspólne jako dobro gwarantujące rozwój osoby zasadniczo realizuje się w społeczeństwach, w których zasadą organizacji jest „zasada dobra osoby”. Do podstawowych grup społecznych zaliczamy rodzinę, naród i państwo. Wobec osoby państwo pełni funkcję pomocniczą. Państwo ma wspierać i zapewniać rozwój osobowy człowieka. Oczywiście to nie wyklucza działania osoby na rzecz państwa.

Z kolei możemy wyróżnić inne redukcyjne koncepcje dobra wspólnego:

- a) dobro wspólne jako apriorycznie ustalone przez państwo (Platon),
- b) dobro wspólne zawężone do dobra gatunku (Arystoteles),
- c) dobro wspólne jako udział we wszechświatowej naturze (stoicy),
- d) dobro wspólne jako dobro materialne (materializm, naturalizm)
- e) dobro wspólne jako subiektywne dobro jednostki (indywidualizm),

f) dobro wspólne jako udzielane przez państwo jednostce (kolektywizm).

Należy zauważyć, że redukcyjne koncepcje dobra wspólnego, są koncepcjami dobra, które jest dobrem antagonizującym.

Personalistyczna koncepcja dobra wspólnego wiąże się bezpośrednio z rozwojem osoby ludzkiej. Tak pojmowane dobro wspólne nie antagonizuje, ponieważ rozwój pojedynczej osoby nie dokonuje się kosztem innych, lecz przeciwnie: pomaga im i bogaci wszystkich.

Personalistyczna koncepcja dobra wspólnego opiera się na rozumieniu osoby i jej dobra. Dobro osoby odkrywamy, wyróżniając jej potencjalności i zdolności, takie jak: zdolność do poznania, wolności, miłości, religijności, a także jej godność, zupełność i podmiotowość wobec prawa. Dobrem wspólnym jest więc to wszystko, co pozwala te potencjalności ludzkie realizować. A są tym między innymi dostęp do prawdy, dobra, piękna i Boga.

Aby można było dobrze uprawiać politykę, należy pamiętać, że:

- a) celem polityki jest rozstropona realizacja dobra wspólnego, a nie władza i korzyść;
- b) personalistyczne dobro wspólne to takie dobro, do którego ma dostęp każdy człowiek i z którego nikt nie jest wykluczony;
- c) personalistyczne dobro wspólne rozumane jest integralnie, to znaczy w wymiarze materialnym i duchowym,
- d) dobro wspólne rozumiemy jako gwarant dla *bonum honestum*, to służy ono człowiekowi, który jest celem i odrzuca się podejście instrumentalne i użyteczne;
- e) uprawianie polityki musi być powiązane z etyką, w przeciwieństwie do podejścia czysto organizacyjnego (menedżerskiego, socjologicznego) oraz pragmatyczno - instrumentalnego (machizavelizm).

W uprawianiu polityki państwowej należy stosować tylko takie prawa pozytywne, które nie są sprzeczne z prawem naturalnym. Personalistyczna koncepcja dobra wspólnego, która jest zasadą organizowania państwa, jest propozycją, która według Krapca może przeciwstawić się tendencjom dehumanizującym, widocznym w indywidualizmie, liberalizmie i kolektywizmie.

II. Perspektywy

W przyszłości można zająć się związkiem religii i dobra wspólnego. Wskazanie na dobro osoby wraz z rozwojem wszystkich poszczególnych osób jest bardzo ważne dla poprawnej i zrównoważonej relacji między państwem a instytucjami religijnymi. Z tym wiąże się też problem wielości religii w jednym państwie. Podobny problem dotyczy pluralizmu politycznego i multikulturalizmu, gdzie dociekania mogą się skupić na problemie rozumienia dobra wspólnego.

Kolejnym problemem są różne koncepcje osoby a także i personalizmu. Byłoby dobrze bardziej szczegółowo omówić koncepcję personalizmu Mouniera, Maritaina, Ricoeura, Bubera i innych myślicieli i porównać je z realistycznym podejściem.

Dobro wspólne można rozpatrywać i pod kątem teorii globalistycznych. Czy jest możliwe urzeczywistnić praktycznie dobro wspólne w „społeczności globalnej”?

Swoistym pogłębieniem aktualności tej rozprawy mógłby być komentarz do konkretnej sytuacji z jaką mamy do czynienia w polityce Republiki Słowackiej pod kątem pytania o państwo prawa stanowionego a państwo dobra wspólnego.

Záver

I. Wnioski

I. Súhrn najdôležitejších tvrdení

Vzhľadom na rôzne koncepcie človeka môžeme nájsť viac koncepcií spoločenstiev, a teda aj viacero konceptov spoločného dobra:

- a) spoločenstvo je určené len pre uskutočnenie prirodzených cieľov, potom spoločné dobro sa ohraničuje na súhrn dobier, ktoré napomáhajú udržať biologický život (materiálny monizmus),
- b) ak spoločnosť prevyšuje jednotlivca – potom spoločné dobro slúži len dobre štátu a je udeľované jednotlivcovi (spirituálny monizmus),
- c) spoločnosť sa chápe ako prirodzená oblasť ľudského života – stále sa však spoločné dobro vymedzuje na oblasť zabezpečenia dobra ľudského druhu a nie na dobro osoby,
- d) spoločenstvo je chápané komplementárne (vzájomná pomoc a slobodné združovanie) - spoločné dobro spočíva v osobnom rozvoji každého človeka. Spoločné dobro pomáha v aktualizácii ľudských schopností a možností - ako sú fyzicko-telesné, psychicko-duchovné a sociálne.

Spoločné dobro ako garancia rozvoja osoby človeka sa zásadne realizuje v spoločenstvách, v ktorých princíp organizácie je „princíp dobra osoby“. Podstatné sociálne skupiny zahŕňajú rodinu, národ a štát. Voči osobe má štát pomocnú funkciu, keďže štát má podporovať a zaisťovať osobný rozvoj človeka. Samozrejme, že to nevylučuje konanie osoby v prospech štátu.

Následne môžeme rozlíšiť iné redukované koncepcie spoločného dobra:

- a) spoločné dobro apriórne určené štátom (Platón),
- b) spoločné dobro zúžené na dobro druhu (Aristoteles),
- c) spoločné dobro ako účasť na vesmírnej prirodzenosti (stoici),
- d) spoločné dobro je len materiálne dobro (materializmus, naturalizmus),
- e) spoločné dobro ako subjektívne dobro jednotlivca (individualizmus),
- f) spoločné dobro udeľované štátom jednotlivcovi (kolektivizmus).

Redukované koncepty spoločného dobra sú koncepciami dobra, ktoré je dobrom antagonistickým. Personálna koncepcia spoločného dobra sa bezprostredne spája s rozvojom ľudskej osoby. Takto poňaté spoločné dobro nevytvára protiklady, pretože rozvoj každej jednej osoby sa neuskutočňuje na účet druhých, ale opačne: pomáha im a obohacuje všetkých.

Personálna koncepcia spoločného dobra je založená na pochopení osoby a jej dobra. Dobro osoby odkrývame, keď odlíšime jej schopností a možností – ide o schopnosť poznávať, slobody, lásky, náboženstva a tiež dôstojnosť, úplnosť a podmetovosť práva. Spoločné dobro je teda všetko, čo umožňuje tie ľudské schopnosti realizovať. A je to okrem iného prístup k pravde, dobru, krásu a k Bohu.

Aby bolo možné dobre robiť politiku, je potrebné pamätať, že:

- a) cieľ politiky je rozvážna realizácia spoločného dobra, nie moc, alebo zisk,
- b) personálne spoločné dobro je také dobro, ku ktorému má prístup každý človek a nikto nie je z neho vylúčený,
- c) personálne dobro rozumieme integrálne, to znamená v materiálnom aj duchovnom rozmere,
- d) spoločné dobro chápeme ako *bonum honestum*, t. j. slúži človekovi, ktorý je cieľom a vylučujeme inštrumentálny a utilitárny prístup,
- e) uskutočňovanie politiky musí byť previazané s etikou na rozdiel od prístupu čisto organizačného (manažérskeho, sociologického) alebo pragmatického – inštrumentálneho (machiavelizmu).

V politickej praxi sa majú uplatňovať iba také pozitívne zákony, ktoré nie sú v rozpore s prirodzeným zákonom.

Personálna koncepcia spoločného dobra, ktorá je princípom organizovania štátu, je propozíciou, ktorá podľa Krápca sa môže postaviť proti dehumanizujúcim tendenciám viditeľným v individualizme, liberalizme a kolektivismu.

II. Perspektywy

II. Perspektívy

V budúcnosti bádanie sa môže sústrediť na vzťah náboženstva a spoločného dobra. Poukazovanie na dobro osoby a na rozvoj všetkých jednotlivých osôb je veľmi dôležité pre správny a vyvážený vzťah medzi štátom a náboženskými inštitúciami. S tým je spojený problém viacerých náboženstiev v jednom štáte. Podobný problém sa týka aj politického pluralizmu a multikulturalizmu, kde sa úvahy môžu zamerať na problém spoločného dobra.

Ďalším problémom sú rôzne názory na ľudskú osobu a na personalizmus. Bolo by dobré bližšie informovať o koncepcii personalizmu u Mouniera, Maritaina, Ricoeura, Bubera a ďalších a porovnať ich s realistickým prístupom.

Spoločné dobro môžeme skúmať aj z globálneho hľadiska. Je možné prakticky realizovať spoločné dobro v globálnom spoločenstve?

Svojským prehĺbením súčasnej práce môže byť komentár ku konkrétnej kultúre, ku skutočným udalostiam alebo ku konkrétnej krajine (napr. Slovenskej republike), pokiaľ ide o koncept spoločného dobra v kontexte úvahy o štáte pozitívneho práva a štáte spoločného dobra.

Koncept spoločného dobra, ktorý spočíva v rozvoji ľudskej osoby nemožno prijať bez čestnej a zodpovednej účasti všetkých ľudí. Nech celé spoločenstvo zapojí do tohto diela všetky svoje ušľachtilé úmysly a schopnosti, aby pomáhalo čo najlepšie rozvíjať osobu každého z jej členov.

Bibliografia

Literatura podstawowa

Zakładna literatura

- KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i polityka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu : Lublin, 2007. 352 s. ISBN 9788391880043.
- KRĄPIEC, M. A.: *Człowiek i prawo naturalne*, Dzieła, t. X, Wydawnictwo KUL : Lublin, 1999. 249 s. ISBN 8322803109.
- KRĄPIEC, M. A.: *Ja – człowiek*, RW KUL : Lublin, 2005. 492 s. ISBN 83-7363-233-6.
- KRĄPIEC, M. A.: *Ludzką wolność i jej granice*, Gutenberg-Print : Warszawa, 1997. 303 s. ISBN 8386381469.
- KRĄPIEC, M. A.: *O ludzką politykę!* Gutenberg-Print : Warszawa, 1996. 381 s. ISBN 8386381752.
- KRĄPIEC, M. A.: *O prawie*, z Ojcem prof. Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia Krzysztof Wroczyński, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu : Lublin, 2011 (w serii Rozmowy z Ojcem Krąpcem).
- KRĄPIEC, M. A.: *Suwerenność-czyja?* Lublin : RW KUL, 1996. 243 s. ISBN 8322805160.
- KRĄPIEC, M. A.: *U podstaw rozumienia kultury*, Dzieła XV. RW KUL : Lublin, 1991. 265 s. ISBN 8322802153.
- MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii, tom 1-9*, PTTA : Lublin 2000-2008. ISBN 83-914431-0-8.
- KRĄPIEC, M. A.: By troszczyć się o dobro wspólne. In: "Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej" 4 (1997), s. 7-13.
- KRĄPIEC, M. A.: Bytowe podstawy sprawiedliwości. In: JAROSZYŃSKI, P. [i in.] (edd.): *Sprawiedliwość - idee a rzeczywistość*, Fundacja "Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej" : Lublin, 2009, s. 9-13. 246 s. ISBN 9788392390046.
- KRĄPIEC, M. A.: Cywilizacja miłości spełnieniem osoby. In: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. "Gdzie jesteś Adamie?"*, RW KUL : Lublin, 1987, s. 224-244. 313 s. ISBN 8322800665.

- KRĄPIEC, M. A.: Dobro wspólne i prawa człowieka. In: BEJZE B. (red.): *Religia w życiu społecznym*, Wydaw. Sióstr Loretanek : Warszawa, 1995, s. 11-25. 253 s. ISBN 838685104X.
- KRĄPIEC, M. A.: Dobro wspólne racją społeczeństwa. In: *"Myśl Polska"* 68 (2009), nr 27-28, s. 10.
- KRĄPIEC, M. A.: Filozoficzne aspekty dobra i zła moralnego. In: BEJZE B. (red.): *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Wydawnictwo Sióstr Loretanek-Benedyktyn : Warszawa, 1969, s. 51-70. 457 s.
- KRĄPIEC, M. A.: Godność osoby osnową nauki Jana Pawła II. In: *"Myśl Polska"* 68 (2009) nr 35-36, s. 10.
- KRĄPIEC, M. A.: Chrześcijaństwo - wspólne dobro Europy. In: BEJZE B. (red.): *W kierunku religijności*, Akademia Teologii Katolickiej : Warszawa, 1983, s. 256-267.
- KRĄPIEC, M. A.: Chrześcijaństwo - wspólne dobro Europy. Wokół kazania Jana Pawła II. na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie - "O roli ludów słowiańskich w Kościele". In: *"Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego"* 9 (1981), s. 5-17 (oraz In: *"Znak"* 33 (1981), nr 9, s. 1159-1173).
- KRĄPIEC, M. A.: Ius jako prawo natury - natura prawa. In: T. GUZ (hrsg.): *Das Naturrecht und Europe*, Peter Lang : Frankfurt am Main, 2007, s. 15-34. 462 s. ISBN 3631559887.
- KRĄPIEC, M. A.: Jaka demokracja? In: *"Filozofia"* (1995) nr 24, s. 15-23.
- KRĄPIEC, M. A.: Jednostka a społeczeństwo. In: *"Znak"* 21 (1969) z. 6, s. 684-712.
- KRĄPIEC, M. A.: Katolicka nauka społeczna - o co w niej chodzi? (z M. A. Krąpcem rozmawia Cz. Dąbrowski). In: *"Słowo Powszechne"* 15-16 XII 1990 (nr 257), s. 8.
- KRĄPIEC, M. A.: Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka. In: BEJZE B. (red.): *O życie godne człowieka*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek : Warszawa, 1990, s. 251-263. 355 s. ISBN 8385013466. (oraz In: *"Roczniki Filozoficzne"* 39-40 (1991-1992) z. 2, s. 39-51.)
- KRĄPIEC, M. A.: Ład społeczny a tradycja i rewolucja. In: *"Myśl Polska"* 66 (2007) nr 26, s. 11.
- KRĄPIEC, M. A.: *Metafizyka*, Zarys teorii bytu, RW KUL : Lublin 1985. 548 s. ISBN 8300006583.

- KRĄPIEC, M. A.: Moralność i etyka. In: SZOSTEK, A., WIERZBICKI, A. M. (redd.): *Codzienne pytania Antygony*, Instytut Jana Pawła II KUL : Lublin 2001, s. 189-194. 574 s. ISBN 8388615254.
- KRĄPIEC, M. A.: O celu państwa i globalizmie. In: "Myśl Polska" 66 (2007) nr 39, s. 11.
- KRĄPIEC, M. A.: O demokratyczne państwo "dobra wspólnego". In: "Słowo - Dziennik Katolicki" 06-08 V 1994 (oraz In: RAKOWSKI, T. (red.): *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej : Lublin, 1994, s. 72-75. 232 s. ISBN 8390291509).
- KRĄPIEC, M. A.: O owocach rozdziału polityki od moralności. In: "Myśl Polska" 66 (2007) nr 42, s. 11.
- KRĄPIEC, M. A.: O politykę jaką roztropną realizację dobra wspólnego. In: "Myśl Polska" 66 (2007) nr 36, s. 11 (oraz In: "Służyć Prawdzie" (2007) nr 22, s. 14-16).
- KRĄPIEC, M. A.: O roztropną realizację dobra wspólnego. In: "Służyć Prawdzie" (2005) nr 8, s. 14-15.
- KRĄPIEC, M. A.: O rozumienie praw człowieka (z M. A. Krąpcem rozmawia K. Stępień). In: "Nasz Dziennik", 10 XII 1998, s. 1, 8.
- KRĄPIEC, M. A.: O rozumienie prawa. In: "Cywilizacja" 12 (2005), s. 12-32.
- KRĄPIEC, M. A.: O społecznej naturze człowieka. In: "Służyć Prawdzie" (2011) nr 35, s. 16-17.
- KRĄPIEC, M. A.: O wybór dobra realnego. In: "Myśl Polska" 68 (2009) nr 21, s. 10.
- KRĄPIEC, M. A.: Osoba i naród wobec globalizmu. In: „Człowiek w Kulturze” (2002) nr 14.
- KRĄPIEC, M. A.: Osoba i państwo. In: KWIATKOWSKI, D. (red.): *Człowiek i państwo*, Fundacja "Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej" : Lublin 2006, s. 9-29. 414 s. ISBN 8391449173.
- KRĄPIEC, M. A.: Osoba i społeczność. In: "Zeszyty Naukowe KUL" 23 (1980) nr 4, s. 17-27.
- KRĄPIEC, M. A.: Osoba i społeczność. In: JAN PAWEŁ II.: *Redemptor hominis*. Tekst i komentarze, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 63-74.
- KRĄPIEC, M. A.: Państwo jako rozumny ład dobra. In: "Człowiek w Kulturze" 10 (1998), s. 4-12.
- KRĄPIEC, M. A.: Państwo wspólnego dobra. In: "Zarządzanie i Edukacja" (2002) nr 6, s. 127-142.

- KRĄPIEC, M. A.: Polityka jako roztropne realizowanie wspólnego dobra. In: ULACZYK, A. (red.): *Oblicza polityki. Rozprawy i szkice*, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej : Toruń 2008, s. 11-25.
- KRĄPIEC, M. A.: Porządek prawny - rzeczywistość czy fikcja. In: "*Człowiek w Kulturze*" 11 (1998), s. 15-26.
- KRĄPIEC, M. A.: Porządek prawny ("ordo iuris") - rzeczywistość czy fikcja. In: "*Ius et Lex*" 1 (2002), s. 133-144.
- KRĄPIEC, M. A.: Prawa człowieka i ich zagrożenia. In: "*Człowiek w Kulturze*" 3 (1994), s. 5-109.
- KRĄPIEC, M. A.: Prawo naturalne a etyka (moralność). In: CZECH, B. (red.): *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej w dniach 11-12 czerwca 1991 roku w Katowicach, IWS : Katowice 1992, s. 41-49. 542 s. ISBN 8390052105.
- KRĄPIEC, M. A.: Religia gwarantem praw człowieka. In: ZDYBICKA, Z. J. (red.): *Religia a sens bycia człowiekiem*, RW KUL : Lublin 1994, s. 11-31. 213 s. ISBN 8322803605.
- KRĄPIEC, M. A.: Religia wrogiem czy zwieńczeniem polityki: rozpad wspólnej kultury Europy. In: JAROSZYŃSKI, P., TARASIEWICZ, P., CHŁODNA, I. (red.): *Polityka a religia*, Fundacja "Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej" : Lublin, 2007, s. 7-13, ISBN 9788392390008.
- KRĄPIEC, M. A.: Rodzina - szkoła - społeczność dla dobra osoby. In: "*Służyć Prawdzie*" (2005) nr 11, s. 16-19.
- KRĄPIEC, M. A.: Rozwój osoby w państwie. In: "*Społeczeństwo i Rodzina*" 2 (2005) nr 4, s. 4-14.
- KRĄPIEC, M. A.: Sens państwa w oczach klasyków - Arystotelesa i Tomasza. In: HREBENDA, A., KAUTE, W. (red.): *Człowiek, jego wolność i prawa a polityka*. Tradycja i współczesność, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego : Katowice 2002, s. 9-18. 107 s. ISBN 8322611722.
- KRĄPIEC, M. A.: Społeczność i rodzina. In: "*Cywilizacja*" 13 (2005), s. 22-32.
- KRĄPIEC, M. A.: U źródeł różnych form liberalizmu. In: "*Cywilizacja*" 6 (2003), s. 10-19.
- KRĄPIEC, M. A.: W służbie dobru wspólnemu. In: "*Myśl Polska*" 66 (2007) nr 37, s. 11.

Teksty klasyczne

Klasické texty

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, Kalligram : Bratislava, 2011. 296 s. ISBN 978-80-8101-417-8.

ARISTOTELES: *Politika*, Kalligram : Bratislava, 2009. 302 s. ISBN 978-80-8101-184-9.

ARISTOTELES: *Fyzika*, přeložil Antonín Kříž. Rezek : Praha, 1996. 503 s. ISBN 8086027031.

ARISTOTELES: *Metafysika*, přeložil Antonín Kříž. Laichter : Praha, 1946.

ARISTOTELES: *O duši*, přeložil A. Kříž. 2. Vydanie. Rezek : Praha, 1995. 297 s. ISBN 8090179649.

ARISTOTELES: *Politika*, Pravda : Bratislava, 1988. 305 s.

ARISTOTELES: *Politika I*, Oikúmené : Praha, 1999. 159 s. ISBN 8086005925.

AUGUSTÍN AURELIUS: *Boží štát*, Spolok sv. Vojtecha : Trnava, 2005. 352 s. ISBN 80-7021-305-1.

BOETIUS: *De duabus naturis et una persona Christi*.

KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, Spektrum : Bratislava, 1990. 180 s. ISBN 8021800518.

KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*, Svoboda, 1990. 128 s. ISBN 8020501525.

PLATON: Symposion. In: *Platónovy spisy II.*, Oikoymené : Praha 2003. ISBN 80-7298-063-7.

PLATON: Ústava. In: *Platónovy spisy IV.*, Oikoymené : Praha 2003. ISBN 80-7298-067-X.

PLATON: Zákony. In: *Platónovy spisy V.*, Oikoymené : Praha 2003. ISBN 80-7298-068-8.

PLATÓN: *Dialógy I.-III.*, Tatran : Bratislava, 1990. ISBN 8022201243.

PORFYRIOS: *Život Pythagorův*, Nr. 57-58.

RICHARDUS DE ST. VICTORE: *De Trinitate*, Paris : Vrin, 1958.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Sententia Libri Ethicorum*, Cura et studio Fratrum Praedicatorum, vol. 1, Romae 1969.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *De veritate*.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*. Textum Leoninum Romae 1888.

Opracowania o dobrze wspólnym

Štúdie o spoločnom dobre

- ARDIGO, A.: Bene comune e governo dell'economia. In: CREPALDI, G., PAPINI, R. (edd.): *Etica e democrazia economica*, Marietti : Genova, 1991. 144 s. ISBN 8821193020.
- DUMA, T. (red.): *O dobre wspólnym*, Wykłady otwarte, PTTA : Lublin 2017. 186 s. ISBN 978-83-65792-04-4.
- JAROSZYŃSKI, P.: Spór o dobro wspólne: indywidualizm – kolektywizm – personalizm. In: MARYNIARCZYK, A. et alii (edd.): *Spór o dobro*, Zadania współczesnej metafizyki, t. 14, PTTA : Lublin, 2012. s. 309 – 321. 393 s. ISBN 978-83-60144-58-9.
- MARYNIARCZYK, A. et alii (redd.): *O polityce*, Wykłady otwarte, PTTA : Lublin 2015. 275 s. ISBN 978-83-60144-78-7.
- NOVAK, M.: *Filozofia slobody*, Charis : Bratislava, 1996. 173 s. ISBN 80-88743-16-8.
- NOVAK, M.: *Free Persons and the Common Good*, Lanham : Madison Books, 1989. 233 s. ISBN 9780819164995.
- NOVAK, M.: *Duch demokratického kapitalismu*, Občanský institut : Praha, 1992. 434 s. ISBN 80-900190-1-3.
- PIECHOWIAK, M.: *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012. 494 s. ISBN: 978-83-87515-61-4.
- POSSENTI, V.: *Crisis in a Global Economy*, Re-planning the Journey, Pontifical Academy of Social Sciences, Acta 16, 2011, s. 424-441, ISBN 978-88-86726-27-6. Dostupné na internete: www.pass.va/content/dam/scienzesociali/pdf/acta16/acta16-possenti.pdf [10. 02. 2018].
- POSSENTI, V.: *Il principio–persona*, Armando : Roma, 2006. 255 s. ISBN 886081040X. (Poľsky POSSENTI, V.: *Osoba nową zasadą*, PTTA : Lublin, 2017. 350 s. ISBN 978-83-60144-97-8.)
- POSSENTI, V.: *Oltre l'illuminismo. Il Messaggio sociale cristiano*, Ed. Paolini : Cinisello Balsamo, 1992. 270 s. ISBN 8821524493.
- POSSENTI, V.: *Zarys filozofii polityki: społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, PTTA : Lublin, 2012. 483 s. ISBN 9788360144435.

- SKRZYDLEWSKI, P.: Rodzina w cywilizacji łacińskiej a wolność człowieka. Na kanwie rozważań Feliksa Konecznego. In: *Człowiek w Kulturze*, roč. 1998, nr 11, s. 203-233.
- SUTOR, B.: *Politická etika*, Dobrá kniha : Trnava, 1999. 380 s. ISBN 80-7141-222-8.
- UHÁĽ, M.: *Sociálna náuka Cirkvi v jej základných princípoch*,: Typopress : Košice, 2006. 160 s. ISBN 80-89089-49-6.

Literatura pomocnicza

Pomocná literatúra

- ANZENBACHER, A. : *Úvod do filozofie*, SPN : Praha, 1991. 304 s. ISBN 80-04-26038-1.
- ALLEN, P.: Freedom and the Complement Identities of Men and Woman. In: ZDYBICKA, Z. J., HERBUT, J., MARYNIARCZYK, A., LYSKAWKA, A., SZUTTA, N. (edd.): *Freedom in Contemporary Culture*, Acts of the V World Congress of Christian Philosophy, Catholic University of Lublin, 20-25. August 1996. Vol. II., The University Press of the Catholic University of Lublin : Lublin, 1999. 804 s. ISBN 8322807376.
- ARDIGO, A.: *Per una sociologia oltre il postmoderno*, Laterza : Roma, 1988. 329 s. ISBN 8842030066.
- AREIOS DIDYMOS: Príručka etiky. In: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012. 494 s. ISBN: 978-83-87515-61-4.
- BENTHAM, J.: *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, trans. B. Nawroczyński, PWN : Warszawa, 1958. 471 s.
- BIESAGA, T.: Źródła zagrożenia rodziny. In: *Człowiek w Kulturze*, roč. 1995, nr 6-7, s. 199-205.
- CICERO, M., T.: O štáte. In: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012. 494 s. ISBN: 978-83-87515-61-4.
- CICERO, M. T.: O zákonoch. In: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012. 494 s. ISBN: 978-83-87515-61-4.
- CZACHOROWSKI, M.: Wiek walki s rodziną ku wiekowi rodziny. In: *Człowiek w Kulturze*, roč. 2000, nr 13, s. 137-153.

- DEC, I.: Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka. In: MARYNIARCZYK, A., STĘPIEŃ, K. (redd.): *Błąd antropologiczny*, Zadania współczesnej metafizyki, t. V, PTTA : Lublin, 2003. 407 s. ISBN 8391443191.
- DEC, I.: Personalizm czy personalizmy? In: MARYNIARCZYK, A., STĘPIEŃ, K. (redd.): *Osoba i realizm w filozofii*, Zadania współczesnej metafizyki, t. III-IV, PTTA : Lublin, 2002. 311 s. ISBN 8391443159.
- DEGRO, I.: *Filozofická antropológia*, Iris : Bratislava, 2010. 215 s. ISBN 978-80-89238-29-3.
- DEGRO, I.: Atribúty ľudskej osoby. In: *Verba Theologica : Osoba a osobnosť*, 6(2007), nr. 2, s. 5-14.
- DÍOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov : Nová Tiskárna, 1995, 2. vydanie. 473 s. ISBN 80-901916-3-0.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., PASQUINO, G.: *Dizionario di politica*, 2a ed., Torino 1983. 1268 s. ISBN 8802037027.
- EASTON, D.: *A System Analysis of Political Life*, New York 1965. 507 s. ISBN 0-471-22940-7. (tal.: *L'analisi sistemica della politica*, Marietti : Casale Monferrato, 1984. 167 s. ISBN 88-211-6564-7).
- FISCHER, J.L.: *Případ Sokrates*, Nakladatelství Lidové noviny : Praha, 1994. 170 s. ISBN 80-7106-110-7.
- FOTTA, P.: *Pri prameni filozofie*, Veda : Bratislava, 2005. 436 s. ISBN 978-80-224-0855-4.
- FOTTA, P.: Wpływ rozumienia osoby na koncepcję kultury. In: *Zeszyty Naukowe KUL*, 57(2015), nr 1(229), s. 87-98.
- FREEMAN, M.: *Prawa człowieka*, przekł. M. Fronia, Wydawnictwo Sic! : Warszawa, 2007. 239 s. ISBN 9788360457207.
- GADAMER, H. G.: *La ragione nell'età della scienza*, trad. e note di A. Fabris, Genova : Il melangolo, 1982. 116 s.
- GIERYCZ, M.: *Chrześcijaństwo i unia europejska. Rola religii w procesie integracji europejskiej*, Kraków : WAM, IP UKSW : Warszawa, 2008. 437 s. ISBN 9788375051780.
- GUZ, T.: *Filozofia prawa III Rzeszy Niemieckiej*, TN KUL : Lublin, 2013. 278 s. ISBN: 978-83-7306-610-6.
- HANUS, L.: *Človek a kultúra*, Lúč : Bratislava, 1997. 211 s. ISBN: 9788071141808.

- HAYEK, F. A. von: *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Milano : Il saggiatore, 1986. 570 s. ISBN 9788856502015.
- BENEDIKT XVI.: *Plnou záruku náboženské svobody nelze omezovat na svobodu kultu* [online]. [31. 12. 2016]. Dostupné na internete: [http://www. radiovaticana. cz/clanek. php4?id=9375](http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=9375).
- CHUDY, W.: Dziedziny badań i wykaz publikacji M. A. Krąpca. In: ZDYBICKA, Z. J. (ed.): *Wierność rzeczywistości*, księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca, PTTA : Lublin, 2001. 836 s. ISBN 8390970597.
- JAROSZYŃSKI, P.: Kultura. Filozoficzne koncepcje kultury. In: MARYNIARCZYK, A. (red.): *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, PTTA : Lublin, 2005, s. 138-140. ISBN 83-60144-05-2.
- KARFÍK, F.: Platónský pojem smrti podle dialogu Faidón. In: *Souvislosti*, roč. 2(1991), č. 1, str. 45 nn.
- KELSEN, H.: *Il problema della sovranità*, Giuffrè : Milano, 1989. 475 s. ISBN 8814019460.
- KIEREŚ, B.: Czy tradycyjna rodzina jest przeżytkiem? In: *Zeszyty Instytutu Edukacji Narodowej* (1999) nr 6.
- KIEREŚ, H.: *Osoba i społeczność*, Wydawnictwo KUL : Lublin, 2013. 359 s. ISBN 9788377026083.
- KOWALCZYK, S.: *Zarys filozofii polityki*, Wydawnictwo KUL : Lublin, 2008. 186 s. ISBN 9788373636439.
- KUCZYNSKI, T.: Zapowiedź integracji bytu ludzkiego, z Tomaszowej teorii człowieka. In: ZDYBICKA, Z. J. (ed.): *Wierność rzeczywistości*, księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL o. prof. Mieczysława A. Krąpca. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu : Lublin, 2001. 836 s. ISBN 8390970597.
- KUTSCHERA, F.: *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, przekł. J. Merecki, Oficyna Naukowa : Warszawa, 2007. 370 s. ISBN 9788374590327.
- LA PIRA, G.: *La nostra vocazione sociale*, AVE : Roma, 1964. 116 s.
- LEJEUNE, R.: *Robert Schuman (1886-1963) Otec Európy. Politika – cesta svätosti*, Vydavateľstvo Michala Vaška : Prešov, 2001. 221 s. ISBN 80-7165-323-3.
- LENZ, J.: Die Personenwürde des Menschen bei Thomas von Aquin. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 49(1936), s. 139-166.

- LEV XIII.: *Diuturnum illud*, 1881, ASS, XIV.
- LUHMANN, N.: *Illuminismo sociologico*, a cura di R. Schmidt, Il saggiatore : Milano, 1983. 382 s.
- MARITAIN, J.: *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, trad. di L. Frattini, Vita e Pensiero : Milano, 1979. 263 s.
- MARITAIN, J.: *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, przekł. K. Michalski, Fronda : Warszawa, Apostolicum : Żąbki, 2005. 255 s. ISBN 8370314724.
- MARKS K., ENGELS F.: *Manifest komunistyczny*, Książka i Wiedza : Warszawa, 1983. s. 156. ISBN 83-05-11263-2.
- MARTINKA, J. (ed.): *Predsokratovci a Platón : Antológia z diel filozofov*, Iris : Bratislava, 1998. 607 s. ISBN 8088778506.
- MARYNIARCZYK, A.: *Metoda metafizyki realistycznej*, Wydawnictwo KUL : Lublin, 2005. 248 s. ISBN 8373632778.
- MARYNIARCZYK, A.: Miejsce i rola uczuć w strukturze bytowej człowieka. In: MARYNIARCZYK, A. (ed.): *Osoba i uczucia*, Zadania współczesnej metafizyki t. 12. PTTA : Lublin, 2010. 547 s. ISBN 978-83-60144-34-3.
- MILL, J. S.: *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, Akme : Warszawa, 1999. 136 s. ISBN 8385333061.
- NADACE KONRADA ADENAUERA: *Pohled na Evropskou unii zevnitř*, Praha, 1997. 94 s. ISBN 80-901352-9-3.
- NOWAK, E., CERN, K. M.: *Ethos w życiu publicznym*, PWN : Warszawa, 2008. 411 s. ISBN 8301154020.
- PATOČKA, J.: *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*, Státní pedagogické nakladatelství : Praha, 1991. 158 s. ISBN 80-04-25383-0.
- PESCHKE, K. -H.: *Kresťanská etika*, Vyšehrad : Praha, 1999. 696 s. ISBN 80-7021-331-0.
- PIUS XI.: *Quadragesimo Anno*.
- PIUS XII.: *Vianočné rozhlasové posolstvo z 24.12.1942* (AAS, XXXV., 1943).
- KRATOCHVÍL, Z., BOR, D. Ž.: *Pýthagorás ze Samu*, Trigon : Praha, 1999. 121 s. ISBN 8086159140.
- KORAB-KARPOWICZ, W. J.: *Historia filozofii politycznej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki : Kęty, 2010. 385 s. ISBN 978-83-61199-30-4.
- JAN PAWEŁ II.: *Przemówienia i homilie*, Znak : Kraków 2008. 674 s. ISBN 8324009477.

- RATZINGER, J.: *Eschatologie, Smrt a věčný život*, Barrister & Principal : Brno, 1996. 183 s. ISBN 8085947196.
- RAWLS, J.: Social Unity and Primary Goods. In: *Utilitarianism and Beyond*, by A. Sen, B. Williams, repr., Cambridge University Press : Cambridge, 1984. 290 s. ISBN 0521242967.
- RAWLS, J.: *Teoria sprawiedliwości*, trans. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN : Warszawa, 1994. 869 s. ISBN 8301113871.
- REALE G.: *Historia filozofii starożytnej*, tom I.: Od początków do Sokratesa. RW KUL : Lublin, 2000. 498 s. ISBN 83-228-0339-7.
- REMIŠOVÁ, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*, Kalligram : Bratislava, 2008. 896 s. ISBN 9788081011030.
- ROBBINS, L.: *The Economic Causes of War*, 1940 (italian transl. Einaudi : Torino 1944).
- ROUSSEAU, J. J.: *Umowa społeczna*, trans. Baczek, B., PWN : Warszawa, 1966. 744 s.
- RYBARSKI, R.: *Naród, jednostka i klasa*, Gebethner i Wolf : Warszawa, 1926.
- RYDLO, J. M. (ed.): *Studi in onore di Milan Stanislav Ďurica*, jubilejný zborník, Slovenský ústav : Roma-Cleveland-München-Bratislava, 1995. 740 s. ISBN 8085170205.
- SEN, A., K.: *Etica ed economia*, trad. S. di Maddaloni, Banie, 1988.
- SENECA: De otio IV, 1. In: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012. 494 s. ISBN: 978-83-87515-61-4.
- SENECA: Morálne listy Luciliovi. In: PIECHOWIAK, M., *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Biuro Trybunału Konstytucyjnego : Warszawa, 2012. 494 s. ISBN: 978-83-87515-61-4.
- SCHUMAN, R.: *Pre Európou*, Vydavateľstvo Michala Vaška : Prešov, 2003. 135 s. ISBN 80-7165-402-7.
- SŁOMSKI, W.: *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*, Filozofická fakulta PU : Prešov, 2006. 138 s. ISBN 8080684502.
- SMITH, A.: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, wyd. 2, t. 2, PWN : Warszawa, 2007. 681 s. ISBN 9788301150310.
- STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*, Karmelitánské nakladatelství : Kostelní Vydří, 2000. 559 s. ISBN 80-7192-500-4.
- ŠANC, F.: *Dejiny filozofie*, Posol Božského Srdca Ježišovho : Trnava, 1946.

- ŠOKA, S.: *Úvod do dejín filozofie: Starovek*, Univerzita Komenského : Bratislava, 1993. 171 s. ISBN 80-22306-67-3.
- TARASIEWICZ, P.: *Spór o naród*, TN KUL : Lublin, 2003. 264 s. ISBN 83-7306-143-6.
- THIRSK, J.: The Family. In: *Past and Present* (1964) nr. 27, s. 116-122.
- Ústavný zákon č. 23/1991 Listina základných práv a slobôd*.
- VEBER, V.: *Dějiny sjednocené Evropy*, NLN : Praha, 2005. 645 s. ISBN 80-7106-663-X.
- VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Katolícka univerzita : Ružomberok, 2003. 459 s. ISBN 80-89039-23-5.
- WEGS, J. R., LADRECH, R.: *Evropa po roce 1945*, Vyšehrad : Praha, 2002. 371 s. ISBN 80-7021-507-0.
- XENOFÓN: *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*, přeložil Václav Bahník, Svoboda : Praha, 1972.
- ZAMAGNI, S.: Sul reinserimento della dimensione etica nel discorso economico. In: CREPALDI, G., PAPINI, R. (edd.): *Etica e democrazia economica*, Marietti : Genova 1991.
- ZDYBICKA Z. J.: *Pułapka ateizmu*, PTTA : Lublin 2012. 309 s. ISBN: 978-83-60144-56-5.
- ZDYBICKA, Z. J.: *Człowiek i religia, Zarys filozofii religii*, TN KUL : Lublin 1993. 492 s. ISBN 83-85291-80-6.