

Ks. ALEKSANDER USOWICZ C. M.

Czynniki składowe życia zbiorowego

I

Tomistyczna filozofia społeczna

We wszystkich trzech okresach średniowiecza zjawiają się liczne traktaty, biorące jako główny przedmiot swych rozważań życie społeczne. Jedne z tych traktatów pisane są we formie komentarzy do *Polityki* Arystotelesa, inne wchodzą jako rozdziały w sumy, jeszcze inne są oryginalnymi rozprawami, obejmującymi bądź całość, bądź też pewne fragmenty zagadnień politycznych.

Wiek XIII jest wiekiem rozkwitu tych traktatów. Inicjatorem w tej dziedzinie jest św. Tomasz przez swe dziełko *De regimine principum*. Myśl jego uzupełnia Ptolomeusz z Lukki, Egidiusz Rzymski, Guibert z Tournai i inni. Do przyczyn, które spowodowały ów rozkwit, należały następujące przyczyny: formowanie się nowożytnych państw europejskich, zapoznanie się zachodu z *Polityką* Arystotelesa i charakter syntentyczny wiedzy ówczesnej.

1) Wybitni myśliciele XIII w., tacy jak św. Tomasz, byli świadkami powstawania społeczeństw nowego typu. Poszczególne narody tworzą państwa, organizując się wewnątrz i niezależnie od innych; pojawia się równowaga w stosunkach między władcami a poddanymi. Wobec tego faktu filozofowie i teologowie chcą zająć stanowisko teoretyczne, pragną dać odpowiedź na problemy filozoficzne, rodzące się w łączności z nowymi formami ustrojowymi¹⁾.

2) Jak wiadomo, nie odrazu łacińskie średniowiecze zapoznało się z całym dorobkiem kultury greckiej, znając początkowo z tego dorobku jedynie pewne fragmenty. W połowie XIII w. następuje odrodzenie myśli antycznej, między innymi i odrodzenie filozofii społecznej. Ok. r. 1260 Wilhelm z Moerbeke przekłada z języka greckiego na łaciński *Politykę* Arystotelesa. Przekład ten dał do ręki filozofom bogaty materiał, i to materiał dotyczący głównie państwa czyli społeczeństwa

¹⁾ Por. M. de Wulf, Les théories politiques du moyen-âge. Revue néoscholastique de Philosophie XVI (1924), 250.

doskonałego. To też filozofia społeczna XIII w. bierze głównie pod uwagę państwo, pozostawiając nieco na uboczu inne formy życia społecznego, bardziej pierwotne²⁾.

3) Wiek XIII jest wiekiem syntez. Filozofowie i teologowie tego czasu, przekonani o jedności różnych gałęzi wiedzy zmierzają do ujęcia wszystkich dziedzin życia ludzkiego i świata w jeden organizm doktrynalny. Badanie szczegółów nie przesłaniało im widoku całości. Ujęcie fragmentaryczne i atomizujące świata było obce dla ich filozofii. Ten charakter wiedzy nie pozwalał myślicielom średniowiecza pozostawić nietkniętą tak ważną dziedzinę życia ludzkiego, jaką jest życie społeczne. Życie społeczne chcieli powiązać z tymi samymi zasadami, które roztrząsano w metafizyce, psychologii czy etyce. Słusznie zaznacza M. de Wulf, że filozofia społeczna średniowiecza w izolacji od metafizyki staje się niezrozumiałą. Charakter demokratyczny np., który przenika całą etyką społeczną średniowiecza i ta troska, by życiu zbiorowości nadać tę samą wartość moralną, jaka przysługuje jednostce, nie da się pojąć inaczej, jak w świetle najwyższych zasad ontologicznych³⁾.

Filozofia moralna, zdaniem św. Tomasza, dzieli się na trzy części. Pierwsza część bierze pod uwagę czynności jednego człowieka, o ile zmierzają do pewnego celu, druga zajmuje się społeczeństwem rodzinnym, trzecia zwraca uwagę na państwo i nazywa się polityką⁴⁾. Polityka więc wchodzi w zakres filozofii praktycznej i jako taka rozważa konkretne fakty w świetle przyczyn dalszych i głębszych. Św. Tomasz silnie podkreśla związek polityki z etyką. Polityka jest częścią etyki i z zasad etycznych czerpie dla siebie podstawy i normy. Z chwilą, kiedy się odrywa od swego macierzystego pnia, staje się raczej chytrą i przemocą.

Polityka nie jest najdoskonalszą wiedzą. Doskonałość bowiem wiedzy i jej miejsce w hierarchii zależy od przedmiotu. Otóż człowiek, którego życie w społeczeństwie doskonałym czyli państwie bierze pod uwagę polityka, nie jest istotą najdoskonalszą we wszechświecie. Ponad polityką są więc jeszcze inne gałęzie wiedzy, szlachetniejsze i doskonalsze⁵⁾. W historii stawiano nieraz państwo na najwyższym szczeblu

²⁾ Por. G. von Hertling, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Kempten-München, 1914, 29 nn. i S. Harrison Thomson, *Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle*, Melanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 558.

³⁾ M. de Wulf, art. cyt., 125.

⁴⁾ In *Eth. Nic.*, I. I lect. 1 n. 6

⁵⁾ In *Eth. Nic.*, I. VI lect. 6 n. 1186: Circa quarum primam dicit, quod inconueniens est si quis politicam vel prudentiam existimet esse scientiam studiosissimam, idest optimam inter scientias. Quod quidem esse non posset nisi homo esset optimum eorum quae sunt in mundo. Scientiarum enim una melior est et honorabilior altera, ex eo quod est meliorum et honorabiliorum, ut dicitur in primo de Anima. Hoc autem est falsum, quod homo sit optimum horum quae sunt in mundo: ergo nec politica, seu prudentia, quae sunt circa res humanas, sunt optima inter scientias.

w hierarchii wartości; państwo uważano za najdoskonalszy wytwór kultury ludzkiej.

Św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, nazywa państwo społeczeństwem doskonałym, nie chce jednak stawiać państwa na najwyższym stopniu doskonałości. Konsekwentnie uważa i naukę o państwie za jeden wprawdzie z najszlachetniejszych działów wiedzy, ale nie za najszlachetniejszy. Podporządkowanie polityki innym gałęziom wiedzy nie szkodzi jej, owszem uwalnia od pewnych iluzji i nadużyć. To też ilekroć jest mowa w polityce tomistycznej o humanizmie, jest zawsze mowa o humanizmie umiarkowanym, o humanizmie teocentrycznym. Humanizm tomistyczny opiera się na teodycei i filozofię społeczną buduje na nauce o Bogu ⁶⁾.

Wśród wszystkich jednak działów filozofii praktycznej stoi polityka na pierwszym miejscu. Szlachetniejszą jest ona od innych części etyki o tyle, o ile państwo stoi wyżej od jednostki i społeczeństwa rodzinnego ⁷⁾.

Polityka i roztropność z istoty swej są jedną i tą samą sprawnością, gdyż obie są odpowiednią dyspozycją umysłu odnośnie czynów, dotyczących dobra lub zła ludzkiego. Różnica między nimi jest tylko myślna. Roztropność bowiem odnosi się do czynów, uwzględniających dobro lub zło jednego człowieka tzn. samego siebie, polityka zaś dotyczy dobra lub zła całej społeczności państwowej ⁸⁾.

Polityka rozpada się na roztropność architektoniczną i w ścisłym tego słowa znaczeniu polityczną. Roztropność architektoniczna określa innym, co należy czynić. Stąd rządcy państw, ustanawiający prawa swym poddanym, są w państwie tym, czym architekci w budownictwie. Drugą część polityki nazywamy roztropnością polityczną. Roztropność ta dotyczy konkretnych czynności jednostek; prawa bowiem mają się tak do czynów ludzkich jak powszechniki do jednostek ⁹⁾.

Celem polityki nie jest jakaś partykularna i aktualna korzyść, lecz to, co jest pożytecznym przez całe życie. Najwyższym celem polityki jest najlepsze z dóbr ludzkich — szczęście. Polityka mianowicie zmierza do tego, by, ustanawiając prawa oraz nakładając nagrody i kary, uczynić obywateli dobrymi i działającymi dobrze ¹⁰⁾.

⁶⁾ Por. R. Jolivet, *Morale, Traité de philosophie*, IV, Paris 1945, 231 nn.

⁷⁾ In *Eth. Nic.*, I. VI lect. 7 n. 1201.

⁸⁾ In *Eth. Nic.*, I. VI lect. 7 n. 1196: *Dicit ergo, quod prudentia et politica sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala; sed differunt secundum rationem. Nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala id est suiipsius. Politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis. Ex quo patet quod ita se habet politica ad prudentiam, sicut iustitia legalis ad virtutem, ut supra in quinto habitum est.*

⁹⁾ In *Eth. Nic.*, I. VI lect. 7 n. 1197.

¹⁰⁾ In *Eth. Nic.*, I. VIII lect 9 n. 1669: *Politica autem non intendit aliquod particulare et praesens commodum; sed intendit id quod est utile per totam vitam.*

Św. Tomasz wiąże politykę nie tylko z etyką, ale i z psychologią. Jak lekarz nie może ograniczyć się jedynie do czynności związanych ściśle z medycyną, a pomijać znajomości organizmu człowieka, tak samo polityk musi wglądać w psychikę ludzką, by dobrze mówić o życiu społecznym¹¹⁾.

We wszystkich traktatach politycznych średniowiecza, zwłaszcza w traktatach św. Tomasza, można odkryć pewne myśli, które przypominają nowożytne rozprawy z filozofii państwa. Myśli te dotyczą udziału wszystkich w rządzie, szacunku dla człowieka, wpływu czynników geograficznych na życie społeczne, ujęcia autorytetu państwowego jako służby i tym podobne idee.

II

Wpływ przyrody na życie zbiorowe

Socjologowie ze szkoły geograficznej uważają przyrodę za rdzeń faktu społecznego. Socjologowie ci mówią między innymi o «tyraniu wody» w dziejach narodów, o ile warunki terenowe, przede wszystkim pustynie, niszczyły rozwój cywilizacji¹²⁾.

Św. Tomasz ocenia wpływ przyrody na życie państwowe, sądzi jednak, że nie przyroda, lecz osoba jednostkowa stanowi ośrodek tego życia. W ten sposób swej filozofii państwa nadaje piętno humanistyczne.

W *De regimine principum* podkreśla św. Tomasz bardzo silnie wpływ czynników geograficznych na zjawiska społeczne. Położenie danego kraju i jego klimat, powietrze i woda oraz bogactwa naturalne wpływają na charakter obywateli i na formę życia państwowego.

1) Szczęśliwe położenie geograficzne, dające umiarkowany klimat, wpływa na zdrowotność i długowieczność mieszkańców, podczas gdy klimat nadmiernie gorący lub mroźny szkodzi zdrowiu i skraca życie. Instynktownie wyczuwają wpływ klimatu na organizm zwierzęta, gdy np. w okresie zimy wędrują w okolice cieplejsze.

Klimat wywiera wpływ nie tylko na samo ciało: wpływ ten sięga dalej, dotykając samej psychiki mieszkańców. Za Arystotelesem przyznaje św. Tomasz, że umiarkowany klimat, wynikający z położenia geograficznego, wydatnie wpływa na życie państwowe: *temperata regio ad politicam vitam valet*. Ludność zamieszkująca mroźne okolice, odznacza się wprawdzie w życiu państwowym energią, brak jej jednak zdolności do rozwijania wiedzy i sztuki. Dzięki swej energii i męstwu

¹¹⁾ In Eth. Nic., I. I lect. 19 n. 227: Sic ergo se habet politicus ad considerandum de anima cuius virtutem quaerit, sicut medicus ad considerandum de corpore cuius sanitatem quaerit. Unde manifestum est quod oportet politicum aliquid cognoscere ea quae pertinent ad animam, sicut medicus qui curat oculos et totum corpus oportet quod consideret de oculis et de corpore toto.

¹²⁾ Por. T. d'Athayde, *Fragments de sociologie chrétienne*, Paris 1934, 39 nn.

umie ona zachować swą wolność i przeciwstawić się swym wrogom, nie może jednak przybrać wyższych form życia politycznego i zapanować nad innymi. Mieszkańcy znowu gorących okolic rozwijają wprawdzie wiedzę i sztukę, ale nie mają energii i męstwa; dlatego żyją w niewoli, opanowane przez inne narody. Obywatele zaś krajów o umiarkowanym klimacie odznaczają się tak energią, jak i umiejętnością do rozwijania wiedzy i sztuki. Dlatego i zachowują swą wolność i przyjmują doskonalsze formy życia społecznego¹³⁾.

2) Powietrze i woda są zdaniem św. Tomasza drugim ważnym czynnikiem w życiu narodów. Powietrze, wdychane ustawicznie i woda przyjmowana w różnej postaci, wywiera swój wpływ na ciało a poprzez ciało i na usposobienie psychiczne obywateli. Jeśli oblicze ludzi zamieszkujących daną okolicę jest rumiane, organizm silnie i równomiernie zbudowany, jeśli spotyka się wiele pełnych życia dzieci oraz wielu starców jest to dobry znak zdrowotności okolicy. O ile natomiast widać twarze zniekształcone, słabe organizmy, wyczerpane i chorowite narządy, niewielką tylko liczbę i to chorowitych dzieci, a jeszcze mniej starców, jest to objaw, świadczący o braku zdrowotności powietrza i wody¹⁴⁾.

3) Bogactwa naturalne nie mniej ważnym są czynnikiem kształtującym życie państwowe. Bogactwa te, zwłaszcza żyzność ziemi, umożliwia wyżywienie ludności a pośrednio swoiście zabarwia psychikę narodu i skierowuje go ku odrębnym formom społecznym. Aleksander Wielki nie chciał zakładać miast na wzgórzu, skądinąd przystosowanym do ich budowy, gdy brak było w okolicy ziemi żyznej. Jak bowiem niemowlę nie może żyć i wzrastać bez mleka swej żywicielki, tak miasto czy państwo bez obfitości środków do życia.

¹³⁾ De regimine principum, lib II c. 1: Deinde ad opportunitatem bellorum, quibus tuta redditur humana societas, regionis temperies plurimum valet. Nam, sicut Vegetius refert, omnes nationes quae vicinae sunt soli, nimio calore siccatae, amplius quidem sapere, sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent... E contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. His, qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad vulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, quae modestiam servet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis.

¹⁴⁾ De reg. princ. II, 2: Post electionem autem regionis, oportet civitati constituendae idoneum locum eligere, in quo primum videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi enim civili praeiacet naturalis vita, quae per salubritatem aeris servatur illaesa. Locus autem saluberrimus erit, ut Vegetius tradit, excelsus, non nebulosus, non pruinosus, regionesque coeli spectans neque aestuosas, neque frigiditas, demum paludibus non vicinus... Sicut autem aer temperatus, ita salubris aqua est requirenda. Ex his enim maxime dependet sanitas corporum, quae saepius in usum hominum assumuntur...

¹⁵⁾ De reg princ. II, 3: Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat.

Obfitość środków do życia może dany naród czy państwo zdobyć sobie w dwojaki sposób. Jeden sposób polega na wykorzystaniu własnego terenu a drugi na sprowadzeniu środków do życia drogą handlu od innych narodów¹⁶⁾. Pierwszy sposób jest dogodniejszy i doskonalszy. Im bowiem państwo jest bardziej samowystarczalne, tym jest godniejsze¹⁷⁾. Samowystarczalność zresztą lub brak jej ma doniosły wpływ na charakter i postępowanie danego narodu. Między innymi brak samowystarczalności i złączony z tym handel otwiera drogę do licznych wypaczeń psychiczno-moralnych mieszkańców. Stan kupiecki bowiem szybko ogarnia żądza zysku, a żądza ta zaraża serca obywateli; w państwie dzieje się tak, że wszystko staje się godnym sprzedaży, zjawia się brak wzajemnego zaufania, otwiera się droga oszustwu, gardzi się dobrem wspólnym a poszukuje się jedynie własnej wygody. Przede wszystkim zaś stan kupiecki osłabia ducha wojskowego; kupiectwo bowiem sprzyja oddawaniu się przyjemnościom, zniewieściałości i oddala od hartu i znoszenia trudów obozowych¹⁸⁾.

Podobne idee do idei św. Tomasza spotykamy u wielu autorów nowożytnych. Szczególnie obszernie omawia to zagadnienie W. Sombart. Sombart wymienia następujące czynniki geograficzne, spełniające doniosłą rolę w życiu społecznym:

1) Ogólny krajobraz. — Doliny, góry, stepy i lasy spełniają ważną rolę przy formowaniu się charakteru i usposobienia narodu. Inaczej wpływa na psychikę narodu jednostajny krajobraz a inaczej wielokształtny i wielobarwny¹⁹⁾.

2) Ziemia i klimat. — Czynniki te wpływają bądź na rozwijanie się energii, bądź też na inercję i ospałość mieszkańców. Nadmierna wydajność gleby, złączona z gorącym klimatem, osłabia charakter narodu, gdyż umożliwia pokrycie zapotrzebowania przy niewielkim stosunkowo wysiłku. Tereny uboższe znowu wzywają do wyzwala-

¹⁶⁾ De reg. princ. II, 3: Duo autem sunt modi, quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus, qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur.

¹⁷⁾ De reg. princ. II, 3: Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habet ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet.

¹⁸⁾ De reg. princ. II, 3: Rursus: si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit ut in civitate omnia fiant venalia et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficietque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi. Est autem negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, molescunt animo...

¹⁹⁾ Por E. Krieck, Völkisch-politische Anthropologie. Erster Teil: Wirklichkeit, Leipzig 1938, 76 nn.

gospodarczego energii i hartują naród. Inicjatywa do odrodzenia państw często wychodziła od narodów lub szczepów osiadłych na dzikim i nieurodzajnym terenie.

3) Woda. — Zależnie od tego, jaka jest gospodarka wodna, życie społeczne rozwija się w takim lub innym kierunku. Jeśli kraj dany wymaga scentralizowania gospodarki wodnej, uregulowania rzek, budowy tam i instytucji nawadniających, powstają państwa tak zw. zamknięte, jak Chiny, Indie, Egipt, Mezopotamia, kraje trzymające się razem, tworzące wcześniej jedność silnie zorganizowaną. [Jeśli natomiast są tereny takie, jak europejskie, gdzie dowolne używanie wody jest pozostawione poszczególnym ludziom, wioskom lub miastom, to wtedy mniej się rozwija duch społeczny, a więcej indywidualizm.

4) Skarby organiczne. — Fauna i flora na swój sposób kształtują ducha narodowego. Bogata fauna sprzyja myśliwstwu, a bogactwa rybne tworzą narody rybackie. Bogaty drzewostan umożliwia gospodarczą i rzemieślniczą działalność narodu a pozbawienie lasów prowadzi nieraz do całkowitego przekształcenia narodowego sposobu życia. Całkowite zubożenie drzewostanu doprowadziło niektóre narody na wschodzie do wymarcia, w Europie zaś do skierowania energii na inne tory, wzbudziło pęd do rozwoju techniki.

5) Skarby nieorganiczne jeszcze bardziej wiążą się z życiem społecznym, aniżeli skarby organiczne. Kraje, obfitujące w rudę żelazną i węgiel, skoro tylko zaczynają te bogactwa eksploatować, idą w innym kierunku, aniżeli dotychczas. Pod wpływem nowej gospodarki przemysłowej powstają narody nowego typu, narody o psychice przemysłowej; zmienia się technika, zmienia się również i naród. Do zmiany zaś techniki przyczynia się wydatnie natura kraju.

6) Możliwości komunikacyjne. — Możliwości komunikacyjne wewnątrz kraju spajają lub dzielą poszczególne grupy narodowościowe. Im kraj jest bardziej górzysty, tym trudniejsze jest zespolenie poszczególnych szczepów. Morze ułatwia komunikację z innymi krajami. Dlatego nie jest obojętnym dla życia narodowego takie czy inne położenie względem morza. Swoisty charakter mają narody wyspiarskie lub nadbrzeżne: Fenicjanie, Kartagińczycy, Wenecjanie, Genuieńczycy, Anglicy²⁰⁾.

7) Położenie jednego kraju wzgl. innych. — Naturalne oddzielenie danego kraju od innych może wpływać dodatnio lub ujemnie. Czasem naturalne odseparowanie jednego kraju od drugiego działa twórczo; im kraj jakiś jest bardziej odcięty od drugich, tym jest więcej samodzielny, tym lepiej może rozwijać swe własne uzdolnienia. Anglia np., złożona z tak wielu różnych szczepów, dzięki swemu położeniu insularnemu mogła się rozwinąć i dojść do scalonego, choć odrębnego ducha narodowego.

²⁰⁾ O wpływie czynników geograficznych na ducha narodu angielskiego por. E. Barker, Charakter narodowy, Warszawa 1933, 102 nn.

Nie tylko morze dzieli; dzielić mogą, i to w wyższym jeszcze stopniu, pustynie i góry. Narodom pustynnym trudno jest się zrzeszyć; żyją w rozproszeniu. Typowym przykładem wpływu separacyjnego gór jest Tybet. Samo położenie geograficzne Tybetu tłumaczy nam dlaczego aż do 1904 r. Tybetanie żyli w całkowitej izolacji od Europejczyków.

9) Zmiany otoczenia geograficznego. — Zmiany w otaczającej przyrodzie wpływają na rozwój i zagładę narodów oraz na powstanie swoistych cech temperamentu. Postępy morza, wdzierającego się w kontyngent, trzęsienie ziemi, pogarszanie się klimatu — wszystko to wpływa na takie lub inne ukształtowanie się życia społecznego. Ruiny kwitnących niegdyś miast na terenach dzisiejszej Sahary są wymownym tego przykładem ²¹⁾.

Wpływ czynników geograficznych według Sombarta nie jest tak decydujący, jak sądziła teoria środowiska. Teoria ta zapoznaje potężny wpływ życia i ducha na materię.

a) Przystosowanie się żywych organizmów do otoczenia jest zawsze skutkiem współpracy zewnętrznego i wewnętrznego czynnika; nie jest to tylko proces bierny ze strony istoty żyjącej. Nie tylko otoczenie działa na żywą istotę, żywa istota także oddziałuje na otoczenie. Według Nietzschego wpływ zewnętrznych warunków jest u Darwina w sposób nierozumny przeceniony: istotną rzeczą w procesie życiowym jest właśnie olbrzymia, twórcza, od wewnątrz formująca siła, która wykorzystuje zewnętrzne okoliczności ²²⁾.

Roślina, zwierzę i człowiek mają swe własne otoczenie, które wybierają niejako z całego otoczenia, to otoczenie, które jest dla nich potrzebne i korzystne; tym otoczeniem posługują się i je na swój sposób przerabiają ²³⁾.

b) Jeszcze wyraźniej, aniżeli w naturalnych procesach życiowych, występuje aktywnie działająca siła w funkcjach duchowych, siła, która przetwarza zewnętrzne środowisko. Dzięki twórczej sile ducha człowiek wkracza w energie świata go otaczającego i je przekształca. Co więcej, człowiek duchem swym stwarza częściowo otoczenie, które następnie z kolei na niego oddziałuje. Wynalezienie prochu, druku, kolei żelaznej stworzyło jakby nowy świat, nowe otoczenie i warunki życia, które następnie oddziałują na psychikę, charakter i życie społeczne ²⁴⁾.

²¹⁾ W. Sombart, *Vom Menschen*, Berlin 1938, 361 nn. Por. Montesquieu, *De l'esprit de lois*, Paris 1927, I, 222 nn.

²²⁾ Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Werke (wyd. A. Baeumlera) VI Band, Leipzig 1930, 435: *Der Einfluss der «äusseren Umstände» ist bei Darwin ins unsinnige überschätzt: das Wesentliche am Lebensprozess ist gerade die ungeheure gestaltende, von innen her formenschaffende Gewalt, welche die «äusseren Umstände» ausnutzt, ausbeutet.*

²³⁾ W. Sombart, *Vom Menschen*, 394 n.

²⁴⁾ W. Sombart, *Vom Menschen*, 395: *Noch deutlicher als in den natürlichen Lebensprozesse macht sich in den geistigen Akten eine aktiv wirksame Kraft geltend die die Umwelt erzeugt und gestaltet.*

Św. Tomasz, podkreślając silnie wpływ warunków geograficznych na psychikę narodu, nie chce twierdzić, że ten wpływ jest determinujący. W *Sumie teologicznej* św. Tomasza znajdujemy krótkie, lecz magistralne uwagi o wpływie ciał niebieskich na życie ludzkie. Kosmos wpływa na życie wegetatywne, zmysłowe i duchowe. Na życie wegetatywne wpływa wprost i bezpośrednio jako na coś, co ściśle łączy się z materią. Na życie zmysłowe wpływa również bezpośrednio, ale o tyle, o ile zmysły łączą się z narządami organizmu. Na życie duchowe wreszcie wpływa przyroda tylko pośrednio poprzez narządy ciała i zmysły²⁵⁾.

Współczesny egzystencjalizm podkreśla z jednej strony ściśle zespolenie człowieka ze światem a z drugiej jego wolność. Zespolenie człowieka ze światem zdaje się sprowadzać go do prostego elementu biernego, do anonimowego ogniwa czy elementu, którego istotę moglibyśmy określić tym wyrazem: *ad alterum*²⁶⁾. Z drugiej jednak strony człowiek przez wolny wybór może czynnie wkroczyć w świat, zmieniać kierunek jego energii i go przetwarzać²⁷⁾. Z tego punktu widzenia egzystencjalizm zbliża się do filozofii tomistycznej. Tomistyczna filozofia, między innymi i filozofia społeczna, uznając wpływ warunków na życie ludzkie, mówi o ścisłym zespoleniu człowieka z przyrodą. Z drugiej jednak strony humanistyczny charakter tej filozofii stawia człowieka ponad przyrodą jako czynnik twórczy i przekształcający przyrodę.

III

Organizm społeczny

Obok przyrody drugim istotnym elementem życia państwowego jest swoiste ugrupowanie zbiorowości, które nazywamy organizmem społecznym. Idea organizmu społecznego pojawia się oddawna w historii filozofii. W średniowieczu omawia ją obszernie Jan z Salisbury²⁸⁾ a wraca do niej również i św. Tomasz.

1) Idea organizmu. Zdaniem św. Tomasza w społeczeństwie państwowym dzieje się podobnie jak w organizmie ludzkim, gdzie liczne członki spełniają różne funkcje dla dobra całości. Różne stany i zawody wykonują to, czego jeden człowiek wykonać by nie mógł. Św. Tomasz wskazuje na podwójny cel takiego zróżniczkowania ludzi. Pierwszym celem jest dać człowiekowi wszystko to, czego mu potrzeba do życia. Drugim celem jest umożliwienie rozwoju wrodzonych skłonności, zaktualizowanie różnych uzdolnień, tkwiących w naturze ludzkiej²⁹⁾. Oba więc cele, jak widzimy, mają charakter humanistyczny.

²⁵⁾ I q. 115 a. 4.

²⁶⁾ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, Halle 1931, 52.

²⁷⁾ Por. G. Marcel, *Du refus a l'invocation*, Paris 1940, 147.

²⁸⁾ *Policraticus*. V. 2: ML 199 col. 540—541.

²⁹⁾ *Quodlib.* VII, 17: *Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non*

Św. Tomasz, chcąc jeszcze dobitniej podkreślić humanizm, kryjący się w istocie organizmu państwowego, posługuje się porównaniem do roju pszczelnego. Jak w roju pszczelnym nie wszystkie mieszkanki ulu spełniają to samo zadanie, bo jedne zbierają miód a inne budują celki z wosku, tak samo dzieje się i w państwie; różne obowiązki są rozłożone na różnych ludzi. Potrzeby bowiem materialne są tak liczne, że jeden człowiek podolać im nie może. Zresztą potrzeby materialne nie wyczerpują pełni życia ludzkiego: obok tych potrzeb są jeszcze potrzeby duchowe. Dlatego w społeczeństwie mają być tacy ludzie, którzy by w wyższym stopniu starali się o dobro duchowe; i ci winni być wolni od trosk doczesnych³⁰⁾.

Porównanie społeczeństwa do organizmu u św. Tomasza, jak zresztą i u innych scholastyków, jest tylko analogią. Idea ta nie ma tu tego samego znaczenia skrajnego, jakie pojawia się u niektórych autorów nowożytnych. Osoba ludzka w teorii św. Tomasza nie wchodzi jako komórka niesamodzielna w organizm zbiorowy. Św. Tomasz wyraźnie zaznacza, że obok jedności wewnętrznej, *unitas simpliciter*, jest jeszcze jedność porządkowa, *unitas ordinis*. Ta jedność porządkowa przysługuje państwu: w jedności tej poszczególne składniki nie tracą swej autonomii³¹⁾.

Idea organizmu kryje w sobie dwie myśli zasadnicze: a) myśl o łączności tkanek i narządów oraz o pomocy, jaką sobie nawzajem udzielają i b) myśl o niesamodzielności tkanek i narządów. Ujęcie tomistyczne państwa jako organizmu wskazuje na pierwszą myśl, na ideę

possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ita diversis officiis oportet occupari diversos ut dicitur ad Rom. XII, 4 Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse conveniatur de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia vel ad diversos modos vivendi.

³⁰⁾ C. Gentiles, III, 134: Nec enim in apibus omnes eidem vacant officiis: sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt, reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset necessarium est per diversos diversa fieri: puta ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores et sic de aliis. Et quia vita hominis non solum indiget corporalibus, sed magis spiritalibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritalibus rebus, ad meliorationem aliorum: quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia.

³¹⁾ In decem libros Ethic. Aristotelis ad Nicom. (ed. A. M. Pirotta, Taurini 1934) 1. I lect. 1 n. 5: Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum.

łączności i pomocy, wyklucza natomiast drugą myśl, jako niszczącą autonomię poszczególnych jednostek. Myśl pierwsza prowadzi do humanistycznej koncepcji, myśl druga do mechanistycznej, do koncepcji poniżającej człowieka.

2) Jednostka i osoba w organizmie społecznym. Jaką rolę spełnia poszczególne człowiek w organizmie społecznym? Czy jako część całości istnieje tylko dla dobra całości³²⁾ i jest bezwolnym narzędziem państwa? Na pytanie to odpowiadamy, wprowadzając tomistyczne rozróżnienie jednostki i osoby.

Słusznie podkreśla Maritain, że współcześni autorzy mieszają często dwa pojęcia, które rozróżniali starzy filozofowie, mianowicie pojęcie jednostki i osoby. Pojęcie osoby stosuje się do substancji, które posiadają życie duchowe. W ten sposób każda osoba, jako posiadająca pierwiastek duchowy, jest światem wyższym od całego świata materii. Pojęcie jednostki natomiast jest wspólne człowiekowi i zwierzęciu, roślinie i atomowi. Osobowość więc opiera się na życiu duchowym, indywidualność zaś na własnościach materii, która jest zasadą ujednostkowania³³⁾.

Z punktu widzenia jednostki i osoby można mówić o stosunku, jaki zachodzi między człowiekiem poszczególnym a zbiorowością. Jako jednostka człowiek poszczególny jest podporządkowany całości. Z tego bowiem punktu widzenia jest on tylko fragmentem rodzaju a tym samym wycinkiem pewnej całości. Człowiek jako jednostka żyje dla gatunku, głównym bowiem celem przyrody jest gatunek, nie jednostka: *ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum*³⁴⁾. Jednostka, jako opierająca się na materii, znajduje się w rzeczach, przynajmniej ubocznie zniszczalnych. W rzeczach zaś, podlegających zniszczeniu, wiecznym jest tylko gatunek. Dlatego do dobra gatunku zmierza w pierwszym rzędzie zamiar natury³⁵⁾.

Człowiek nie jest jednak tylko jednostką, ale i osobą. Jako osoba ma życie i dobra, które wychodzą poza społeczeństwo polityczne: *homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*³⁶⁾. Poszczególny człowiek, jako ogniwo społeczeństwa, jest jego częścią jako większej całości, lecz nie jest nim pod każdym względem, tzn. nie wchodzi w społeczeństwo jako jego składnik ze wszystkim, czym jest i co posiada. Życie duchowe człowieka wynosi go ponad społeczeństwo doczesne. To, co stanowi najgłębszą treść

³²⁾ II—II q. 58 a. 5: Manifestum est autem quod omnes, qui sub communitate aliqua continentur, comparantur ad communitatem sicut partes ad totum; pars autem id quod est, totius est; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.

³³⁾ Trzej Reformatorzy, Warszawa (b. d. w.), 30 nn.

³⁴⁾ I q. 85 a. 3 ad 4.

³⁵⁾ Por. R. Arnou, *Metaphysica generalis*, Romae 1939, 152.

³⁶⁾ I—II q. 21 a. 4 ad 3.

osoby, jej powołanie do życia wiecznego, oraz te wszystkie dobra, które z tym powołaniem się łączą, stoi ponad dobrem państwa.

Naświetleniem tej myśli jest tekst w II—II q. 64 a. 2 ad 3, gdzie św. Tomasz tak pisze: Osobę ludzką wtedy tylko można traktować jako prostą część, którą można pozostawić przy życiu lub zniszczyć, mając na uwadze jedynie interes zbiorowości, gdy ta osoba straciła swą godność i swe prawa wyższe osoby ludzkiej. Człowiek, tracąc swą godność, zniża się do poziomu zwierząt tak, że można nim rozporządzać, posługując się jako jedynym miernikiem szkodą lub pożytkiem drugich. Tomiści, komentując ten tekst, słusznie zaznaczają, że zarazony może być czasem bardziej niebezpieczny dla społeczeństwa, aniżeli zbrodniarz, władza jednak państwowa może skazać na śmierć zbrodniarza, ale nie zarazonego, który zachowuje swą godność ludzką i swe przywileje osoby ludzkiej.

3) Dobro indywidualne i dobro wspólne. W organizmie społecznym istnieje pewien konflikt między dobrem indywidualnym a dobrem wspólnym. Konflikt ten rozwiązuje św. Tomasz zgodnie z całym swym światopoglądem, unikając skrajnego indywidualizmu i kolektywizmu.

Niektóre teksty św. Tomasza mówią o tym, że dobro wspólne jest wyższym, aniżeli dobro indywidualne; że to drugie dobro należy poświęcić dla pierwszego³⁷⁾. Mogło by się więc wydawać, że grupa społeczna jest ponad konkretnym człowiekiem i wchłania w siebie człowieka. I te jednak teksty, należycie rozumiane, nie będą obalały charakteru humanistycznego etyki społecznej św. Tomasza.

Kto dąży do dobra wspólnego, powiada św. Tomasz, ten także dąży do dobra własnego, gdyż dobro własne nie może istnieć bez dobra wspólnego³⁸⁾. Gdybyśmy pozostawili każdemu człowiekowi niczem nieskrępowaną wolność (jak chce indywidualizm) i nie kładli żadnej tamy egoizmowi, to i dobro własne na dalszą metę i w całej pełni nie mogło by się ostać.

To prawda, że według św. Tomasza poszczególny człowiek, w niektórych wypadkach, ma złożyć w ofierze dla dobra wspólnego nawet swe życie³⁹⁾, ale ta ofiara jest wyrzeczeniem się życia doczesnego,

³⁷⁾ Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. II—II q. 58 a. 7 ad 2. Omnes partes sunt propter perfectionem totius. I—II q. 90 a. 2.

³⁸⁾ II—II q. 47 a. 10 ad 2: Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo: primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis, aut regni...

³⁹⁾ II—II q. 32 a. 6: Sed hoc dico nisi forte casus immineret, ut subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam ecclesia vel respublica sustentaretur; quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio praefendum.

które się staje środkiem rozwoju wyższego życia. Robiąc tę ofiarę, człowiek nie tylko nie pomniejsza swej osobowości moralnej, lecz owszem daje jej możliwość pełnego rozkwitu ⁴⁰⁾.

Jaki zachodzi stosunek między dobrem wspólnym a dobrem indywidualnym najlepiej wynika z interpretacji tomistycznej zdania Arystotelesa: «Człowiek jest istotą społeczną». Arystoteles kilkakrotnie podkreśla społeczną naturę człowieka. W Etyce Eudemejskiej nazywa człowieka: *kojnonikón zóon*, ⁴¹⁾ *ojkonomikón zóon*, *politikón zóon* ⁴²⁾. W Polityce zaś znajdujemy owo słynne określenie: *ánthropos fysej politikón zóon esti* ⁴³⁾. Do tego ostatniego zdania nawiązuje św. Tomasz w Komentarzu do Etyki Nik., tłumacząc na czym polega społeczna natura człowieka ⁴⁴⁾.

Człowiek o tyle jest istotą społeczną, o ile dla życia swego potrzebuje wielu wartości, których sam sobie dostarczyć nie może. Potrzebuje zaś człowiek pewnych wartości w podwójnym kierunku: po pierwsze, potrzeba mu tych rzeczy, które są konieczne do życia. W tym pomocną mu jest rodzina; życie rodzinne daje człowiekowi pożywienie i wychowanie. Po drugie, potrzebuje człowiek tych rzeczy, które są narzędziem życia doskonalszego. Państwo jest właśnie takim społeczeństwem, które umożliwia człowiekowi nie tylko życie, ale i doskonalsze życie. W zakresie materialnym państwo, grupując w sobie liczne zawody, daje człowiekowi to, czego jedna rodzina dać nie może. W zakresie moralnym państwo ma władzę, przy pomocy której powściąga grozą kary występki i umożliwia spokojne życie obywatelom ⁴⁵⁾.

Poszczególne więc człowiek winien dążyć do dobra wspólnego o tyle, o ile to dobro umożliwia urzeczywistnienie życia ludzkiego w najpełniejszej formie. Człowiek bowiem indywidualny pozostawiony sobie nie rozwinie wszystkich swych możliwości, nie osiągnie maksimum tego, co przy swej bogatej naturze osiągnąć może.

Arystoteles w Etyce Nik. zapisał zdanie: *me autárkes hékastos horistheis* — żaden człowiek samotnie żyjący nie jest samowystarczalny. To też wszyscy ludzie, jakdyby pchani wewnętrznym instynktem, dążą

⁴⁰⁾ E. Hugueny, L'Etat et l'individu, Melanges thomistes, Le Saulchoir-Kain, 1923, 353.

⁴¹⁾ Eth. Eudem. H 10, 1242 a 25.

⁴²⁾ Eth. Eudem. H 10, 1242 a 22—26.

⁴³⁾ Polit. A 2, 1283 a 2—3.

⁴⁴⁾ Por. M. Defourny, L'idée de l'Etat d'après Aristote, Roma 1932, 86 n.

⁴⁵⁾ In Eth. Nic. 1. I lect. I n. 4: Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars... Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat...

do uformowania życia zbiorowego a kto pierwszy wynalazł społeczeństwo jest twórcą i przyczyną największych wartości. Człowiek bowiem, o ile w swej naturze jest najdoskonalszym ze wszystkich istot zmysłowych, o tyle pozostawiony poza prawem jest ze wszystkich istot najgorszym i najmniej doskonałym⁴⁶⁾. Te myśli Arystotelesa, w zmienionej formie, powtórzył św. Tomasz i zbudował na nich typowo humanistyczną filozofię państwa.

IV

Kapitał i praca

Teoria ekonomii odróżnia dwa elementy aktywne w życiu gospodarczym: kapitał i pracę. Przez kapitał rozumie sumę dóbr materialnych, potrzebnych do produkcji; przez pracę zaś wysiłek ciała lub ducha, użyty przy produkcji.

1) Rola kapitału. Liberalizm ekonomiczny jako cel gospodarki postawił zysk, jak największe gromadzenie bogactw. Nieograniczona produkcja usunęła w liberalizmie na dalszy plan człowieka. Człowiek w tym systemie, zamiast być miarą kapitału, stał się jego sługą a często niewolnikiem i ofiarą. U św. Tomasza celem gromadzenia kapitału jest umożliwienie wszystkim takiego życia, jakie jest godne człowieka.

a) Zakaz pobierania procentu. W różny sposób zapatrywano się na zakaz pobierania procentu u pisarzy średniowiecza, między innymi i u św. Tomasza⁴⁷⁾. Jedni potępiali ten zakaz jako hamujący gospodarkę, inni pozytywnie go oceniali, uważając go za istotną przeszkodę dla powstającego kapitalizmu.

Właściwy pogląd na tę sprawę daje nam ujęcie humanistyczne etyki społecznej. Sens tomistycznej nauki przeciwprocentowej tkwi w wykluczeniu zupełnym czystego kapitału od prawa do zysku⁴⁸⁾. Jedynie trud osobisty lub kapitał eksploatowany przez swego właściciela czyli kapitał, do którego dołącza się wysiłek ludzki, ma prawo (na mocy sprawiedliwości) do wynagrodzenia.

Że właśnie ten moment jest decydujący przy pobieraniu procentu, wynika z nauki św. Tomasza o pożyczce z udziałem. Jeśli ktoś powierza swe pieniądze rzemieślnikowi lub kupcowi w formie jakiegokolwiek rodzaju spółki, nie przenosi na tego kupca czy rzemieślnika swej własności. Skutkiem tego pożyczający używa tych pieniędzy do produkcji na ryzyko ich właściciela. Właściciel więc do pewnego stopnia bierze udział w trudzie rzemieślnika czy kupca, zachowując ze swą własnością kontakt osobisty; dzieli się ryzykiem a więc ma prawo dzielić się i zy-

⁴⁶⁾ Eth. Nic. A 1, 1253 a 26 nn.

⁴⁷⁾ II—II q. 78 a. 1.

⁴⁸⁾ Por. T. d' Athayde, dz. cyt., 105 n.

skiem ⁴⁹⁾. Kapitał więc sam przez się nie jest gospodarczo-produkcyjny, dopiero, gdy dołączy się doń strona ludzka, może owocować i daje prawo moralne do dochodu.

Praktyczny wynik takiej doktryny, o nastawieniu humanistycznym, był dla gospodarki państw, stojących w zasięgu myśli chrześcijańskiej, ogromnie doniosły. To też nic dziwnego, że przy końcu średniowiecza w wielu krajach poddaństwo faktycznie nie istniało a życie gospodarczo-społeczne opierało się na wolnych rzemieślnikach i rolnikach posiadających na własność swe narzędzia produkcji. Sam Marks to stwierdza w *Kapitale*, gdzie tak pisze, biorąc jako przykład stan rolniczy w Anglii: «Poddaństwo faktyczne zanikło w Anglii ku końcowi XIV w. Już podówczas a jeszcze bardziej w XV w., olbrzymią większość ludności stanowili wolni i gospodarujący samodzielnie chłopci, bez względu na wszelkie szyldy feudalne, zaślaniające ich prawo własności» ⁵⁰⁾.

b) Wymiana gospodarcza. — Podwójna jest wymiana gospodarcza według św. Tomasza. Jedna wymiana jest naturalna i konieczna i ma na celu pokrycie potrzeb życiowych. W wymianie tej oczekuje się zysku nie jako celu, dla którego się działa, ale jako wynagrodzenia za wysiłek osobisty: *lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris*. Drugi rodzaj wymiany jest gonitwą za zyskiem. Pierwszy rodzaj jest godzien pochwały, drugi natomiast słusznie się gani, gdyż w samym swym założeniu służy żądzy zysku, która nie zna granic, lecz rośnie w nieskończoność: *deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit, sed in infinitum tendit* ⁵¹⁾. W tych słowach dosadnie ujął św. Tomasz anty-humanistyczny liberalizm i kapitalizm, który właśnie za jego czasów zaczyna się pojawiać w bogatych republikach włoskich. Liberalizm ten jest wrogi humanizmowi, bo przesuwając punkt ciężkości z osoby na przyrodę czyli bogactwa i zniekształca charakter człowieka, wywołując w nim bezgraniczne pragnienie zysku.

2) Celowość pracy. Także i pracę, drugi element aktywny życia gospodarczego, ujmuje św. Tomasz humanistycznie. Praca sama w sobie jest czynnikiem typowo ludzkim. Można ją jednak pokierować tak, że stanie się albo w wysokim stopniu wyzwaniem się energii ludzkich albo też będzie faktycznie tylko zjawiskiem przyrodniczym, pewnym mechanizmem niegodnym człowieka.

Zwróćmy uwagę na cele pracy oraz na materiał pracy czyli na własność w ujęciu tomistycznym. — Pierwszym celem pracy według św. Tomasza jest zdobycie utrzymania ⁵²⁾. Ten cel pracy, tak prosty, spełnia

⁴⁹⁾ II—II q. 78 a. 2 ad 5: Por. ks. A. Szymański, Zagadnienie społeczne, Lublin 1929, 344.

⁵⁰⁾ K. Marks, *Kapitał*, ks. I roz. 24, wyd. Warszawa 1933, 767.

⁵¹⁾ II—II q. 77 a. 4.

⁵²⁾ II—II q. 187 a. 31.

w filozofii tomistycznej ważną rolę. Praca, dając człowiekowi utrzymanie, nie tylko dlatego jest czynnikiem humanistycznym, że umożliwia rozwój strony materialnej człowieka, ale także dlatego, że ułatwia i rozwój umysłowo-moralny. Św. Tomasz przyjmuje wpływ czynników somatycznych oraz warunków geograficzno-klimatycznych na psychikę a pośrednio i moralność człowieka. Przyjmując zaś tego rodzaju wpływ, już tym samym wyznacza doniosłą rolę wartościom gospodarczym przy kształtowaniu się charakteru pojedynczego człowieka i duszy zbiorowej narodu wzgl. państwa. W ten sposób praca człowieka, mając na celu utrzymanie, spełnia wielkie posłannictwo indywidualne i społeczne, przyczyniając się do humanizacji życia państwowego.

Drugim celem pracy jest zachowanie równowagi wewnętrznej. Współczesna dydaktyka wskazuje na to, że trudno jest oddzielić ściśle pracę umysłową od wychowania. Nie tylko bowiem treść nauki, ale i sama praca umysłowa oddziałuje wychowująco: wymaga wysiłku woli, przyzwyczajają do systematyczności, uczy panować nad instynktami i uczuciami⁵³). Prawdę tę nie należy zacieśniać tylko do pracy umysłowej. I praca ręczna bowiem może dodatnio wpływać na równowagę psychiczną. Nędza więc bezrobocia nie tylko polega na braku środków do życia, lecz także i na braku niezbędnego środka dla zachowania duchowego dobrobytu człowieka⁵⁴). Ten punkt widzenia daje nam możliwość oceny niektórych nowożytnych metod pracy fabrycznej, które przez wprowadzenie określonego rytmu pracy podnoszą jej wydajność. Praca wtedy wprowadzi równowagę w duszę ludzką, kiedy robotnik użyje przy pracy swych władz ludzkich a nie będzie jedynie automatem. Każdy robotnik winien do pewnego stopnia być artystą — twórcą (*homo artifex*) a nie niewolnikiem maszyny (*homo faber*)⁵⁵).

Po trzecie praca według św. Tomasza ma pozostawić pewien nadmiar, pewną nadwartość, przeznaczoną na zapomogę dla tych, którzy pracować nie mogą i znajdują się w biedzie⁵⁶). W ten sposób w życie gospodarczo-społeczne wprowadza św. Tomasz drugi obok sprawiedliwości ważny czynnik, mianowicie cnotę miłości, ową siłę jednoczącą i zespalającą: *vis unitiva et concretiva*⁵⁷).

Humanistycznie także ujmuje tomistyczna filozofia społeczna i materiał pracy, jaką jest własność. I źródeł bowiem własności szuka w człowieku i za cel własności stawia człowieka. Św. Tomasz silniej broni własności prywatnej, aniżeli antropocentryczny indywidualizm, który głosi nienaruszalność praw człowieka i obywatela. Według św. To-

⁵³) Por. K. Sośnicki, Dydaktyka ogólna, Encykl. wychow. t. II (1934) zesz. II str. 75.

⁵⁴) II—II q. 187 a. 3.

⁵⁵) Por. K. Górski, Korporacjonizm średniowieczny a pauperyzm, Korporacjonizm, Lublin 1939, 236.

⁵⁶) II—II q. 187 a. 31.

⁵⁷) I q. 20 a. 1; I—II q. 25 a. 2.

masza własność prywatna nie jest ustrojem przejściowym, odpowiednim jedynie dla pewnego stadium rozwoju gospodarki narodowej lub mającym podstawę w umowie społecznej czy pozytywnym prawie państwowym.

Moment humanistyczny wolności przeniósł⁵⁷ św. Tomasz i na całe państwo. To państwo jest godniejsze, które czerpie surowce dla pracy swych obywateli z własnego terytorium i nie jest skrupowane obcym kapitałem. Wolność państwowa dobitniej wtedy się zaznacza, gdy zagraniczny kapitał nie zalewa i nie ogranicza gospodarczo suwerenności państwa: *dignior enim est civitas si abundantiam rerum habet ex territorio proprio*⁵⁷).

V

Rola społeczna miłości

Zasadę miłości, która wchodzi jako jeden z głównych czynników w życie społeczne, można naświetlić między innymi z punktu widzenia resentymetu.

1) Zjawisko resentymetu. Termin «resentymet» oznacza w języku francuskim pewien proces psychiczny, którego charakterystycznymi cechami są dwie cechy: Po pierwsze resentymet oznacza powtórzone przeżycie uczuciowe czyli reakcję emocjonalną w postaci odpowiedzi na określone postępowanie drugich osób. Jako powtórzone przeżycie ulega ono pogłębieniu i wchodzi w centrum osobowości człowieka, oddalając się równocześnie od bardziej powierzchownej sfery działania. Po drugie przeżycie to ma charakter ujemny: wyraża pewną wrogość, negatywne nastawienie względem innych. W języku polskim wrogość tę wyrażamy przy pomocy terminów: zawiść, nienawiść, głęboka niechęć, zazdrość, złośliwość. Z języka francuskiego przeszedł resentymet do języka niemieckiego, zwłaszcza do filozofii Nietzschego i Schelera, gdzie staje się terminem technicznym⁵⁸).

Zjawisko resentymetu można by w ten sposób opisać: Człowiek dąży do pewnej wartości. Z takich jednak czy innych względów nie jest w stanie tej wartości osiągnąć i wyczuwa w sobie niemoc, niezdolność do zdobycia tego dobra. W związku z tym rodzi się psychiczne napięcie między dążeniem a brakiem środków do zrealizowania dążenia. Napięcie to stara się dana osoba w ten sposób usunąć, że obniża wartość celu swego dążenia, pomniejsza dane dobro, usuwa je z drogi swego życia lub nawet zaczyna je potępiać. Z obniżeniem tym, a czasem i nienawiścią, łączy się często umiłowanie dóbr wprost przeciwnych tamtej wartości. Niezdolność np. do życia społecznego przeradza się w ucieczkę od świata

⁵⁷) De reg. prin., I, 3.

⁵⁸) M. Scheler, Das Ressentiment in Aufbau der Moral, Vom Umsturz der Werte, Leipzig 1919, 47.

i w kulturowanie samotności. Kaleka od urodzenia, nie mogąc zdobyć tężyzny fizycznej, wyczuwa kalectwo jako przykry stan i z niechęcią odnosi się do innych ludzi, zdrowych ⁵⁹).

Według Schelera można by wyodrębnić pewne typy człowieka resentymetu. W życiu grupowym do takich typów należy między innymi typ społeczny i typ kosmopolity. Typ społeczny wyrasta zwyczajnie z odpowiedniej struktury socjalnej, zwłaszcza takiej, gdzie przy równości de iure we władzy, dobrach gospodarczych i kulturalnych istnieje faktyczna wielka nierówność i niesprawiedliwość. Resentymet w tych wypadkach pogłębia się jeszcze bardziej, gdy dane warunki uważa się jako los czyli jako stan rzeczy, którego nie sposób zmienić. Przy resentymencie społecznym z niechęcią i krytyką do posiadających władzę, bogactwa i dobra kulturalne łączy się pozytywna ocena tego wszystkiego, co tamci niedoceniają, odrzucają lub czym gardzą. Zjawia się kult ideałów wprost przeciwnych ideałom tamtego świata ⁶⁰).

2) Resentymet a miłość chrześcijańska. Przy pomocy zjawiska resentymetu tłumaczy Nietzsche podstawowe objawy kultury chrześcijańskiej a zwłaszcza miłość bliźniego. Miłość ta zdaniem jego jest najszlachetniejszym owocem resentymetu. Z zemsty i nienawiści narodu wybranego, najgłębszej i najszlachetniejszej, mianowicie tworzącej ideały i przekształcającej wartości, wyrosła nowa miłość, najgłębsza i najszlachetniejsza ze wszystkich rodzajów miłości. Miłość ta wyrosła nie jako zaprzeczenie owej chęci zemsty, jako przeciwieństwo nienawiści: wyrosła ona wprost z nienawiści jak korona drzewa wyrasta z korzeni ⁶¹).

Naród wybrany, będąc w niewoli i czując w sobie niemoc do zdobycia potęgi, bogactw i sławy, uznał te i tym podobne dobra za mało znaczące a zaczął cenić wprost przeciwne im wartości: ubóstwa, posłuszeństwa cierpienia, zasadę o miłowaniu wydziedziczonych, ubogich, małych i chorych.

Poglądy Nietzschego poddał krytyce Scheler, wykazując, że w miłości chrześcijańskiej kryją się cechy zupełnie różne od cech występujących w miłości powstałej z resentymetu. Podstawowa zdaniem Schelera różnica między miłością pogańską w starożytności a miłością chrześci-

⁵⁹) Das Ressentiment, 51, 94.

⁶⁰) Das Ressentiment, 59, 82.

⁶¹) Das aber ist der Ereignis: aus dem Stamme jenes Baumes der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses — des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werte umschaffenden Hasses, dergleichen nie auf Erden dagewesen ist — wuchs etwas ebenso Unvergleichliches heraus, eine neue Liebe, die tiefste und sublimste aller Arten Liebe: — und aus welchen anderen Stamme hatte sie auch wachsen können?. Dass man aber ja nicht vermeine, sie sei etwa als die eigentliche Verneinung jenes Durstes nach Rache, als der Gegensatz des jüdischen Hasses emporgewachsen. Nein, das umgekehrte ist die Wahrheit! Diese Liebe wuchs aus ihm heraus, als seine Krone... Zur Genealogie der Moral. I Abhandl. 7 Absch., Werke, wyd. A. Messer, Leipzig 1930, II, 97.

jańską tkwi w kierunku miłości. Wszyscy starożytni myśliciele, poeci i moralisci są zgodni w tym, że miłość jest dążeniem niższego ku wyższemu, niedoskonałego ku doskonałemu, nieurobionego ku urobionemu. Według Arystotelesa cały świat przedstawia się jako wielki łańcuch bytów, w którym niższe ogniwo pożąda wyższego, a to wyższe, nie odwracając się ruchem miłości ku niższemu, dąży coraz to wyżej, ku szczytowi tego łańcucha, ku Bogu, który jest celem wszystkich dążeń. Sam Bóg nie dąży jednak ku innym bytom ruchem miłości.

Inne jest ujęcie miłości w chrześcijaństwie. Miłość objawia się tutaj przede wszystkim w ten sposób, że szlachetny zniża się ku nieszlachetnemu, zdrowy ku choremu, bogaty ku ubogiemu, piękny ku brzydkiemu, dobry i święty ku złemu, Mesjasz zniża się ku celnikom i grzesznikom ⁶²).

Tego rodzaju miłość nie wynika z resentymentu:

a) Po pierwsze bowiem miłość wypływająca z resentymentu ma swe źródło w niemocy, w poczuciu niezdolności. Miłość chrześcijańska natomiast wypływa z poczucia pełni własnego bytu i życia. Człowiek miłujący po chrześcijańsku ma przeświadczenie, że może coś innym dać ze swego bytu, z tego co ma. W miłości tej ofiara, pomoc, zniżanie się ku małym i słabszym jest spontanicznym przelewaniem się sił. Podczas gdy w objawach egoizmu, gdzie jest spoglądanie na siebie, szukanie własnych interesów, znać zahamowane, osłabione życie, to tutaj w czynach miłości ofiarnej znać życie rozwijające się, pełne energii.

b) Po drugie miłość wypływająca z resentymentu zwraca się nie tyle ku pozytywnym, ile raczej ku negatywnym stronom umiłowanej osoby, z zadowoleniem im się przygląda i chciałaby je niejako uwiecznić. W rozważaniu bowiem tych stron miłość ta zaspakaja niechęć i zawiść ludzką ku pewnym osobom czy wartościom. Prawdziwa natomiast miłość nie zagłębia się w ubóstwie, chorobie, w tym co negatywne, lecz przeciwnie pod stronami negatywnymi widzi strony pozytywne, które chce rozszerzyć i spotęgować. Gdy św. Franciszek z Assyżu całował ropiejące rany, nie był dotknięty jakąś perwersją uczuciową. W postępowaniu jego nie było braku obrzydzenia, było tam raczej przewyciężenie odrazy przez ogląd duchowy czegoś wzniosłego i pięknego nawet w pokrytym wrzodami. Mamy tu zdaniem Schelera postawę psychiczną wprost przeciwną współczesnym realistom w sztuce malar-

⁶²) Alle antiken Denker, Dichter, Moralisten sind darin einig: Liebe ist ein Streben, eine Tendenz des «Niedereren» zum «Höheren», des «Unvollkommneren» zum «Vollkommneren», des «Ungeformten» zum «Geformten»... Dieser Konzeption stelle man nun die christliche gegenüber. Da findet etwa statt, was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen Axiom der Liebe dass Liebe ein Streben des Niedereren zum Höheren sei, keck ins Gesicht. Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, dass das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinab lässt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Hässlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern... Das Ressentiment, 108 nn.

skiej i poezji, którzy z satysfakcją obnażają wszelką nędzę i rozkopują niejako rany fizyczne i moralne. Artyści i poeci w tym wypadku, ogarnięci resentymentem, widzą u wszystkich coś ujemnego, podczas gdy św. Franciszek nawet w brzydocie widział strony dodatnie i coś świętego.

c) Po trzecie miłość wypływająca z resentymentu albo wogóle nie pomaga, albo też, gdy pomaga, zwraca uwagę jedynie na tę pomoc, nie oglądając się na wartość aktu miłości. Miłość chrześcijańska natomiast pomaga czynnie, ale w istocie swej nie polega na udzielaniu tej pomocy. Wielkość jej zależy nie tyle od tego, co daje, ale jak daje. Rzecz udzielona może być wielka przy małej lub żadnej miłości i odwrotnie może być małą przy wielkiej miłości. Grosze wdowy są większe wobec Boga, aniżeli hojne datki bogatych, nie dlatego, że są tylko groszami lub ponieważ dająca jest biedna wdowa, lecz dlatego, ponieważ w jej czynie było więcej miłości ⁶³).

Miłość tak pojęta spełnia conajmniej podwójną rolę w życiu społecznym:

1) Miłość usuwa nieszczęścia pochodzące z nierozwagi, z nieświadomości albo z niedoskonałości rzeczy ziemskich. Zawsze bowiem będą ludzie nie skrzywdzeni przez nikogo, a jednak cierpiący czy to z własnej winy, czy też z powodu działania praw natury. Tym ludziom dopomaga chrześcijańska miłość.

2) Miłość wreszcie ułatwia zachowanie sprawiedliwości. Sprawiedliwość niejednokrotnie jest ciężarem, tak że trzeba mieć wiele urobienia moralnego, ażeby nie odstąpić w pewnych chwilach od jej nakazów. Działanie nasze, skierowując się z natury rzeczy ku własnemu ja, spostrzega zbyt często swoje prawa, ale nie widzi obowiązków. Otóż miłość chroni nas przed ślepotą względem praw bliźniego i utrudnia ciasny egoizm ⁶⁴).

VI

Władza państwowa

W zagadnienie filozofii państwa wchodzi również zagadnienie władzy państwowej, tej formy organizmu państwowego. Na władzę państwową można patrzeć z różnych punktów widzenia. Średniowiecze, a zwłaszcza św. Tomasz, spogląda na nią jako na *officium*, obowiązek służenia obywatelom.

1) Udział wszystkich w rządzie. Za Arystotelesem ⁶⁵) stawia św. Tomasz tezę, że właściwym ustrojem w państwie jest taki ustrój, w którym wszyscy biorą udział w rządzie. Taki bowiem rząd wszyscy miłują i strzegą go i taki rząd służy pokojowi w państwie. Tego zaś

⁶³) Das Ressentiment, 114 nn.

⁶⁴) Por. Ks. A. Szymański, Zagadnienie społeczne, 23 n.

⁶⁵) Por. Polit. 15, 1286 a. 24 nn.

rodzaju rządem jest rząd mieszany, w którym coś jest z monarchii, arystokracji i demokracji: jest coś z monarchii, o ile jeden stoi ponad wszystkimi, jest coś z arystokracji, o ile jednemu jest przydany szereg uzdolnionych i moralnie wysoko stojących ludzi, jest coś wreszcie z demokracji, o ile wszyscy mają prawo wyboru czynne i bierne ⁶⁶⁾.

Do tej zasady doszedł św. Tomasz nie tylko przez lekturę *Polityki* Arystotelesa, ale także przez refleksję nad współczesnym sobie środowiskiem społecznym i religijnym. We współczesnym sobie środowisku społecznym obserwował św. Tomasz instytucję gildii. Obok gildii patrycjuszowskich, takich jak londyńska *gilda mercatoria* i paryska *mercatores aquae*, spotykamy także gildje plebejskie, które domagają się równości politycznej i społecznej. Działalność gildii doprowadziła do szerokiego udziału czynnika plebejskiego w samorządzie miast, w wyborze rad, burmistrzów i syndyków ⁶⁷⁾ Ten wpływ klasy robotniczej na zarząd miast zwrócił na siebie uwagę św. Tomasza, skoro w *De regimine principum* powołuje się na doświadczenia z samorządem miast, kierowanych przez dorocznie wybieranych urzędników ⁶⁸⁾.

Środowiskiem religijnym, które przyczyniło się do sformowania tomistycznej teorii był ustrój zakonu dominikańskiego i benedyktyńskiego. W obu zakonach spotykamy pewne elementy, które mówiąc językiem współczesnym, były elementami demokratycznymi, jak np. wybór przeora lub delegatów na kapituły prowincjonalne i generalne. Św. Tomasz żył w środowisku dominikańskim, a znane mu było również dobrze środowisko benedyktyńskie. Jedno i drugie środowisko dało mu materiał do refleksji nad zasadą o udziale wszystkich w rządzie.

2) Krytyka tyranii. Nowożytnie filozofie państwa od czasów Montesquieu silnie podkreślają myśl o konieczności ograniczenia władzy państwowej ⁶⁹⁾. Myśl tę spotykamy także u św. Tomasza. Obawa przed tyranią winna skłonić naród do ostrożności przy wyborze władcy i do postawienia pewnych granic jego uprawnień ⁷⁰⁾.

⁶⁶⁾ I—II q. 105 a. 1: Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate, vel gente duo sunt attendenda. Quorum unum est, ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant, et custodiunt, ut dicitur in 2 Polit.; aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum... Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno in quantum unus praeest; et aristocratia, in quantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia id est potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.

⁶⁷⁾ Por. B. Schwalm, *Democratie*, DThC IV col. 285.

⁶⁸⁾ *De reg. princ.* I, 3.

⁶⁹⁾ Por. A. Delchard, *La limitation du pouvoir dans un Etat moderne*, *Archives de Philosophie*, vol. XII (Paris 1936), 117 nn.

⁷⁰⁾ *De reg. princ.* I, 6: Laborandum est diligentibus studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidat in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem,

Tyrania, czyli w języku współczesnym nieograniczona forma rządu, zdaniem św. Tomasza jest antyhumanistyczną formą, gdyż prowadzi do zubożenia materialnego, umysłowego i podważa współzycie wzajemne obywateli.

a) Zubożenie materialne. — Tyrania nie zmierza do powiększenia dobrobytu poddanych, lecz do ich zubożenia. Dlatego nie rozdziela sprawiedliwie dobra wspólnego i nie wynagradza odpowiednio obywateli ze skarbu państwa. Poddanych wprzęga w nadmierne prace publiczne, zabierając im czas i możliwość powiększenia osobistego majątku. Tyran rozbudowuje nadmierne system fiskalny, nakładając na obywateli liczne i nadmierne podatki. Postępuje on podobnie jak postępował Dionizy Syrakuzanńczyk, który tak ułożył mechanizm podatkowy, że w ciągu pięciu lat wszystkie bogactwa obywateli przeszły w jego ręce.

b) Zubożenie umysłowe. — Dobry władca stara się podnieść poziom umysłowy swych poddanych; troską bowiem jego jest powiększyć na wszelki sposób wartość obywateli. Tyran natomiast o zabarwieniu totalitarnym pragnie swych poddanych utrzymać w niewiedzy, ażeby tym łatwiej mógł rządzić nimi dla własnej korzyści. To też nie rozbudowuje sieci szkół, ani też innych instytucji, gdzie mogliby zdobyć odpowiednie wiadomości. Nie pragnie u swych poddanych kultury umysłowej, owszem obawia się wiedzy teoretycznej i praktycznej. Wiedza bowiem czyni ludzi wielkodusznymi, wielkoduszość zaś prowadzi do buntu sponiewieranego człowieczeństwa przez tyrańskie postępowanie ⁷¹⁾.

c) Tyrania obniża wzajemne współzycie. — Dobry władca zmierza do zjednoczenia i scalenia poszczególnych członków państwa w jeden organizm. Tyran natomiast o władzy nieograniczonej pragnie tego, by obywatele jak najmniej wzajemnie się znali i jak najmniej sobie ufali. W tym celu przez urzędników dowiadyuje się o tym, co ludzie czują, mówią i działają. Co więcej, rozsyła wśród obywateli szpiegów, którzy mu donoszą o wszystkim, co się dzieje w państwie. Szpiegdy si są przede wszystkim obecni na zebraniach obywateli; przypatrują się tam ich postępowaniu i przysłuchują się ich rozmowom.

W ten sposób tyrani wywołują bojaźń u poddanych, krępują ich wolność i podrywają wzajemne zaufanie. Co więcej, chcąc jak najbardziej rozdzielić między sobą obywateli, dążą do tego, ażeby się nawzajem oskarżali i niepokoili siebie: starają się poróżnić przyjaciela z przyjacielem, bogatego z ubogim i bogatych między sobą. W ten sposób osłabiają organizm społeczny, by nie mógł wystąpić w obronie swych

quod non sit probabile in tyrranidem declinare... Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrranidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrranidem de facili declinare non possit.

⁷¹⁾ In octo libros Politicorum, 1. V lect. 11 (ed. Antverpiae 1612 fol. 97 nn.). Por. II—II q. 42 a. 2 ad 3; De reg. princ. I, 3, 4, 10.

praw ⁷²⁾. Krzywdzą jednak człowieka, który zamiast w państwie mieć obrońcę i pomocnika, znajduje w nim ustawiczne przeszkody w rozwoju swej osobowości.

3) Rząd sprawiedliwy i niesprawiedliwy. W *De Reg. principum* św. Tomasz mówi o rządzie sprawiedliwym i niesprawiedliwym. Rząd wtedy jest sprawiedliwym, gdy celem jego kierownictwa jest dobro wspólne, niesprawiedliwym zaś, gdy rządzi w interesie własnym. Pierwszy jest rządem ludzi wolnych, drugi niewolników. Ten bowiem jest wolny, kto istnieje dla siebie, kto jest przyczyną swych własnych czynności: *qui sui causa est*. Ten zaś jest niewolnikiem, kto jest własnością drugiego: *qui id quod est alterius est*. Otóż gdy rząd rządzi wyłącznie dla siebie, traktuje swych poddanych jak niewolników, albowiem posługuje się nimi nie dla nich, lecz dla siebie. Gdy stara się natomiast o dobro wspólne, służy poddanym, pozostawiając im swobodę działania ⁷⁾).

Św. Tomasz uważa więc za kryterium rządu sprawiedliwego wolność poddanych a za kryterium rządu niesprawiedliwego ich niewolę. Znowu więc powraca moment humanistyczny, mianowicie szacunek dla godności ludzkiej i właściwa ocena wolności. Szacunek dla osoby ludzkiej i jej praw nie był ściśle sprecyzowany w filozofii greckiej: pojęcie osoby mieszano raczej z pojęciem jednostki. Kontrowersje trynitaryczne i chrystologiczne Ojców Kościoła, a następnie dyskusje scholastyków, doprowadziły do bliższego określenia pojęcia osoby. Św. Tomasz, opierając się na tym pojęciu, uznał w osobie rzeczywistość najdoskonalszą w całej naturze: *persona est id quod est perfectissimum in tota natura* ⁷⁸⁾). Wypracowaną tak metafizykę osoby zastosowano następnie i do zagadnień społecznych. Następstwem zaś tego było dokładniejsze ujęcie praw i przywilejów człowieka w ramach społeczeństwa państwowego.

⁷⁷⁾ De reg. princ. I, 1: Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est alterius est. Si liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum... Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae.

⁷⁸⁾ I q. 29 a. 3: Respondeo dicendum, quod persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali naturae.