

Ks. JÓZEF MAJKA

## SPOŁECZNA NATURA CZŁOWIEKA A ISTOTA SPOŁECZEŃSTWA \*

### 1. STAN ZAGADNIENIA

Postawiona przez Arystotelesa i przyjęta w filozofii tomistycznej teza o społecznej naturze człowieka jest jednym z podstawowych twierdzeń filozofii społecznej. Pomimo to zagadnienie interpretacji tego twierdzenia jest ciągle jeszcze przedmiotem dyskusji, która zresztą, jak mi się zdaje, nie jest, jak dotąd, dostatecznie pogłębiona. Wszystkie rozważania na ten temat przesuwiają się po peryferiach głównego problemu i albo obracają się wokół analizy istoty społeczeństwa i życia społecznego<sup>1</sup>, albo zajmują się głównie zagadnieniem stosunku osoby do społeczeństwa<sup>2</sup>, przy czym w rozważaniach na ten ostatni temat spo-

---

\* Wykład habilitacyjny, wygłoszony na KUL dnia 28 listopada 1958 r.

<sup>1</sup> Z nowszej literatury warto tu zwrócić uwagę na następujące pozycje: M. E. Healy, *Society and Social Change in the Writings of St. Thomas, Ward, Summer and Cooley*, Washington 1948; D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955; oraz W. Ziegenfuss, *Gesellschaftsphilosophie*, Stuttgart 1954. Każda z tych prac ma zresztą różny charakter i autor każdej z nich wychodzi w swych rozważaniach z innych pozycji.

<sup>2</sup> Literatura tego typu jest dość obfita. Wymienimy tylko najważniejsze pozycje: M. de Wulf, *L'individu et le groupe dans la Scolastique du 13 siècle*, „Revue Néoscholastique”, XXII (1920); E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. A.*, München 1933; E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg 1935; E. Ogliati, *Persona e Società*, Milano [br]; J. H. Hoban, *The Thomistic Concept of Person and Some of Its Social Implications*, Washington 1939; O. v. Nell-Breuning, *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950; J. Kunčić, *Totus homo ad statum relatus*, „Divus Thomas”, LXI (1958) 50—62; wreszcie J. Turowski, *Człowiek a spo-*

tykamy się często z pomieszaniem różnych porządków myślenia: filozoficzno-społecznego, socjologicznego i etyczno-społecznego<sup>3</sup>.

To pomieszanie porządków myślenia jest powodem wielu nieporozumień i dyskusji na temat interpretacji społecznej natury człowieka wśród samych zwolenników tomistycznego personalizmu<sup>4</sup>. Dyskusje te zresztą nie tylko nie przyczyniły się do wyjaśnienia zagadnienia, ale spowodowały w pewnym stopniu jego zaciemnienie, gdyż doprowadziły do dość niejasnego a nawet mylnego stawiania problemu. Kamieniem obrazy stało się mianowicie wprowadzone przez J. Maritaina<sup>5</sup>, a podtrzymane i rozbudowane przez E. Welty'ego<sup>6</sup> rozróżnienie jednostkowości i osobowości w człowieku. Nie dość jasne określenie tych dwóch pojęć oraz wspomniane już pomieszanie porządków myślenia sprawiło, że wielu autorów dostrzega w tym rozróżnieniu niebezpieczeństwo dzielenia człowieka i idących w ślad za tym zgubnych konsekwencji w dziedzinie etycznej i prawno-społecznej<sup>7</sup>.

---

leczeństwo, „Zeszyty Naukowe KUL”, I (1958), z. 2, s. 3—28. Inny charakter mają prace: E. Marmy, *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*, Freiburg (Schweiz) 1945 (oparta na dokumentach Stolicy Apostolskiej) oraz K. Mannheim, *Man and Society*, London 1940 (rozważania socjologa). Osobno należy też wymienić pracę: K. Diehl, *Der Einzelne und die Gemeinschaft*, Jena 1940.

<sup>3</sup> Takie pomieszanie porządków myślenia dostrzegam nawet w najnowszych pracach na ten temat, jak cytowane już prace J. Kunčiča oraz J. Turowskiego. Ten ostatni łączy pewne koncepcje socjologiczne z filozoficzno-społecznymi, a z interpretacji społecznej natury człowieka wyprowadza bezpośrednio prawa osoby, które rozważa łącznie z tzw. „prawami człowieka”.

<sup>4</sup> Pomijamy tu zupełnie różnice, jakie dzielą koncepcje personalistyczne od indywidualistycznych i kolektywistycznych, gdyż te ostatnie kierunki wychodzą z zupełnie odmiennych założeń i problem społecznej natury człowieka w ścisłym tego słowa znaczeniu nie może być w oparciu o te założenia rozważany.

<sup>5</sup> Dotyka on tego zagadnienia w wielu pracach, z których należy przede wszystkim wymienić: *Trzej Reformatorzy*, Warszawa 1925; oraz *La personne et le bien commun*, „Revue Thomiste”, XLVI (1946) 237—278. Obok Maritaina tezę tę podtrzymywał Gillet, Schwalm i Garrigou-Lagrange.

<sup>6</sup> Op. cit., s. 126 nn.

<sup>7</sup> Obawę taką wyraża ks. W. Granat (*Integralna definicja osoby ludz-*

Dla ks. Granata całe zagadnienie powstaje w związku z definicją osoby<sup>8</sup>, gdyż pojęcie indywiduum wchodzi do definicji osoby<sup>9</sup>, z czego, zdaniem ks. Granata, wynika, że odróżnianie w człowieku indywiduum i osoby nie ma sensu, gdyż osoba jest równocześnie *individuum*. Dyskusja publicystyczna<sup>10</sup>, jaka w związku z tym powstała, niczego nie wyjaśnia, bo zresztą wyjaśnić nie mogła. Nieporozumienia, które uniemożliwiają wyjaśnienie czegokolwiek, dotyczą trzech rzeczy:

a) rozumienia samego rozróżnienia, w którym chodziło o dwa aspekty tej samej rzeczywistości, a nie o dwie różne rzeczywistości<sup>11</sup>, czego nie dostrzegali jego przeciwnicy.

kiej, „Roczniki Filozoficzne”, II—III (1949—50) 104, gdyż dostrzega tu niebezpieczeństwo totalizmu; podziela ją J. Turowski (l. c., s. 18 n.) a także J. Kunčić (l. c.). Jest to oczywiste nieporozumienie, gdyż jak zobaczymy rozróżnienie to służy tylko wyjaśnieniu społecznej natury człowieka i natury społeczeństwa, nie może mieć natomiast żadnego znaczenia w dziedzinie moralnej, a tym bardziej prawnej, gdyż podmiotem prawa i moralności jest oczywiście osoba. Nie chodzi tu ponadto o „dzielenie człowieka”, lecz o zwrócenie uwagi na pewne aspekty jego metafizycznej natury.

<sup>8</sup> Por. ks. W. Granat, l. c.

<sup>9</sup> Ks. Granat nie jest zresztą pewny, czy cecha indywidualności wchodzi do definicji osoby, a w każdym razie tego nie dowodzi. Wydaje się, że w rozumowaniu ks. Granata są jakieś nieporozumienia, gdyż jest on gotów widzieć w definicji osoby także cechę materialności. Por. s. 104. Podana przez ks. Granata definicja osoby wymagałaby zresztą szerszej dyskusji. Szkoda, że nie zajęli się tym filozofowie. Można było dzięki temu uniknąć szeregu nieporozumień. Źródło trudności, na które zwraca uwagę ks. Granat tkwi, jak mi się zdaje, w tym, że wydaje się on nie rozróżniać (nie jest to całkiem jasno sformułowane w jego artykule), między *individuum a suppositum* i dlatego twierdzi, że pojęcie *individuum* wchodzi do definicji osoby. Niektórzy bowiem definiują osobę jako *suppositum rationale*. Por. C. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Parisiis 1937, t. II, s. 278.

<sup>10</sup> W dyskusji wziął udział szereg autorów-publicystów: ks. Piwowarczyk, K. Górski, ks. Granat, J. M. Święcicki, a wreszcie J. Zabłocki. Jeżeli cała dyskusja obfitowała w nieporozumienia, to ten ostatni sprowadził ją zupełnie na manowce myślowe. Całe zagadnienie starał się uporządkować T. Zembruski w napisanej pod moim kierunkiem pracy pt. *Jednostkowość i osobowość a stosunek osoby ludzkiej do społeczeństwa według J. Maritaina* (maszynopis) Lublin 1957.

<sup>11</sup> Podkreśla to wyraźnie E. Welty: *Individualität und Personalität sind*

b) pojęcia indywiduum, rozumianego przez zwolenników różnienia w ściśle określony sposób<sup>12</sup>, na co nie zwrócili uwagi jego przeciwnicy.

c) porządku myślenia, w którym się tym rozróżnieniem posługiwano chodziło wyłącznie o porządek metafizyczny, nie zaś etyczny, a tym bardziej socjologiczny.

Nie byłoby powodu wracania do tych zagadnień, gdyby nie to, że okazują się one ciągle żywe. Kunčić i Turowski podjęli ponownie to zagadnienie na płaszczyźnie naukowej, a w pracach ich widać te same nieporozumienia. Chodzi nam więc o sprowadzenie problemu na właściwe tory i znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy rozróżnienie indywidualności i osobowości w człowieku jest konieczne do zrozumienia i właściwej interpretacji jego społecznej natury<sup>13</sup> oraz czy przyczynia się do wyjaśnienia istoty społeczeństwa. Nie mamy wątpliwości, że nie ma ono

---

*nicht zwei Stücke, sondern der Doppelbetracht des Menschen. Op. cit., s. 138 (podkr. Welty'ego).*

<sup>12</sup> Znane określenie św. Tomasza: *Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum, S. th. I. 29. 4, c.* interpretuje Maritain, jak następuje: *L'individualité s'oppose à l'état d'universalité que les choses ont dans l'esprit, elle désigne cet état concret d'unité ou d'indivision qui est requis par l'existence, et grâce auquel toute nature existante ou capable d'exister peut se poser dans l'existent comme distincte des autres êtres. ...Pour l'homme... l'individualité a pour racine ontologique première la matière. La personne et le bien commun, s. 247 n.* Jeszcze dalej tę analizę podprowadza E. Welty: *Ganz scharf als Individuum abgesehen, erscheint der einzelne Mensch als bestimmte Verwirklichung der Idee „Mensch“, als ein besonders Gestalteter unter vielen Gleichen. ...Die Individualität ist der eigentliche Grund der Bestimmbarkeit, der Annahme und Aufnahme von ergänzenden, verändernden Einflüssen und Eindrücken. Op. cit., s. 127.*

<sup>13</sup> Mówiąc o społecznej naturze człowieka mamy na myśli pewną właściwość (*proprietas*) tej natury, polegającą nie tylko na tym, że jest on skłonny i zdolny do życia społecznego, czyli do zdążania do pewnych celów, do osiągnięcia pewnych dóbr wspólnie z innymi ludźmi tworząc wraz z nimi w tym współdziałaniu harmonijną całość lecz także, że życie w społeczności jest dla niego naturalną koniecznością. Określenie to będzie oczywiście całkowicie zrozumiałe i będzie mogło być rozwinięte dopiero w wyniku rozważań, które właśnie rozpoczynamy.

znaczenia przy analizie stosunku osoby do społeczeństwa, a tym bardziej przy analizie praw osoby ludzkiej, gdyż, jak zresztą wynika z naszych późniejszych wywodów, nie tylko podmiotem praw, ale podmiotem życia społecznego w ogóle jest i może być tylko osoba.

## 2. INTERPRETACJA SPOŁECZNEJ NATURY CZŁOWIEKA

Zanim przystąpimy do analizy społecznych aspektów natury człowieka w ujęciu tomistycznym, musimy sobie uświadomić pewne ogólne tezy filozofii tomistycznej, które mają znaczenie dla filozofii społecznej w ogóle, a dla naszych rozważań w szczególności. Nie miejsce tu, rzecz jasna, na ich rozwijanie — wskażemy tylko na nie, gdyż będziemy musieli w naszych rozważaniach do nich nawiązywać.

Wiemy, że filozofia tomistyczna to filozofia pluralistyczna, stwierdzająca wielość i wielorakość bytów oraz zmian, które wśród nich zachodzą. Wiemy także, że jako system filozoficzny zmierza ona do skonstruowania i ukazania pewnej jedności świata, zdążając do tej jedności przez poszczególne stopnie abstrakcji i posługując się w jej tworzeniu analogią. W koncepcji tomistycznej jedność ta nie jest jednak tylko abstrakcyjna; metafizyka tomistyczna nie jest czysto abstrakcyjną konstrukcją, lecz realnym obrazem świata. Konstrukcje metafizyczne istnieją *in rerum natura*, ale w inny, odmienny sposób: mianowicie jako byty konkretne, obdarzone cechami indywidualnymi.

Jest to o tyle ważne, że w oparciu o koncepcje metafizyczne św. Tomasz buduje ideę konkretnej jedności świata, ideę *universum*. Porządkuje mianowicie hierarchicznie byty według ich doskonałości umieszczając człowieka na przelomie świata materialnego i duchowego. Tej hierarchii doskonałości odpowiada faktyczna rola każdego bytu *in universo*. Każdy z nich ma swoje miejsce *in universo*, znajduje się w jakimś realnym stosunku do wszystkich innych bytów stanowiących *universum*. Tej hierarchii dóbr odpowiada hierarchia celów: dobra mniej doskonałe mają za cel dobra doskonalsze, służą im do osiągnięcia ich ce-

łów. W szczególności człowiek przez dobra niższe może zdobywać doskonalsze, aż po Dobro Najwyższe<sup>14</sup>.

To że człowiek znajduje się w tej hierarchii bytów na przełomie świata materialnego i duchowego, nie oznacza bynajmniej jego dwoistości. Elementy materialny i duchowy są w człowieku jak najściślej zjednoczone tworząc jeden odrębny byt substancjalny; „monolit zespolony z duszy i ciała”, jak się wyraża Swieżawski<sup>15</sup>. Ma to znowu znaczenie dla naszych rozważań, bo właśnie dlatego, że człowiek jest substancją nie tylko natury duchowej, ale materialno-duchowej, każde ludzkie indywiduum nie stanowi gatunku samo dla siebie, nie jest odrębne co do swej istoty, lecz ludzka istota (natura) jest nam wszystkim wspólna. Podstawą bowiem, zasadą jednostkowania jest materia, ściślej — *materia quantitate signata*<sup>16</sup>. *Materia signata* nie należy jednak do istoty człowieka<sup>17</sup> (należy do niej materia pierwsza), gdyż w przeciwnym razie nie mogłaby stanowić zasady jednostkowania. Nie jest też ona przyczyną jednostkowania<sup>18</sup>, ale je warunkuje<sup>19</sup>.

Wspólność natury pomimo substancjalnej i osobowej odrębności poszczególnych ludzi, to pierwsze podstawowe twierdze-

<sup>14</sup> Myśli te rozwija szeroko R. Linhardt, *Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg i/Br. 1932, s. 67 nn.

<sup>15</sup> Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*. Opracował S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 9.

<sup>16</sup> Zagadnienie to jest szeroko dyskutowane w filozofii. Omawia je dokładnie S. Swieżawski w pracy pt. *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy*, „Przegląd Filozoficzny”, XLIV (1948) 131—189.

<sup>17</sup> *Materia signata non est illud, unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet, quod sit homo. De ente et essentia*, c. 3. *Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis in quantum est homo, non ponitur... in definitione autem hominis ponitur materia non signata.* Tamże, c. 2.

<sup>18</sup> Przyczyną jednostkowania jest istnienie: *Unum quodque secundum idem habet esse et individuationem. De anima*, a. 1, ad 2.

<sup>19</sup> *Anima non individuatur per materiam, ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam, in qua est. De anima*, a. 6, ad 13.

nie, na którym należy oprzeć analizę społecznej natury człowieka. Mamy wspólną naturę, jesteśmy jednostkami tego samego gatunku. Materia nas indywidualizuje, ujednostkawia, oddziela; wspólna natura nas łączy, zbliża, każe czuć się czymś jednym<sup>20</sup>. Jest to podstawa, ale nie przyczyna życia społecznego. *Materia signata* nie jest przyczyną życia społecznego w znaczeniu czynnika, który by je konstytuował, ale jako zasada wielości jednostek tego samego gatunku nadaje temu życiu specyficzny charakter, sprawia, że życie społeczne ludzi różni się od życia społecznego innych istot duchowych, różniących się od siebie gatunkowo.

Skutkiem tego, że jesteśmy indywiduami tego samego gatunku jest nasza bierność w stosunku do doskonałości, które są mu właściwe i są zdobywane przez inne indywidua tegoż gatunku. Indywiduum bowiem nie wyczerpuje całości swego gatunku i dzięki temu jest otwarte na doskonałości zdobywane przez innych; a nawet ponieważ żadne z nich nie wyczerpują całego gatunku pewne doskonałości mogą zdobywać zbiorowo. Doskonałości zdobywane przez innych są nam bliskie i mogą być przez nas przejmowane; ponadto zaś istnieje możliwość zgodności przedmiotów dążeń.

Z drugiej strony skutkiem jedności gatunku jest ten sam sposób działania i osiągnięcia doskonałości<sup>21</sup>. I to jest druga podstawa życia społecznego tkwiąca w naturze ludzkiej. Gatunkowa tożsamość ludzi stwarza nie tylko podobieństwo potrzeb, tożsamość dóbr, które mogą służyć do udoskonalenia każdego z ludzi, a więc podobieństwo celów, lecz także podobieństwo sposobów realizowania tychże.

Nie są to jeszcze przyczyny życia społecznego, ani tym bar-

---

<sup>20</sup> *Ex hoc enim, quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis... et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut et sibi. S. th. I—II, 27, 3, c.*

<sup>21</sup> *In omnibus individuis eiusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. S. th. I, 94, 3, obj. 2.*

dziej nie wyjaśnia nam to samej jego istoty<sup>22</sup>. Sam fakt, że człowiek jest indywiduum, a więc czymś *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*<sup>23</sup> oraz jest *individuum eiusdem speciei*<sup>24</sup> wskazuje tylko na potrzebę, a nawet na konieczność życia w społeczności<sup>25</sup> nie mówi nam natomiast jeszcze dokładnie na czym to życie społeczne polega, nie oświetla nam więc w całej pełni społecznej natury człowieka<sup>26</sup>.

Ażeby w całej pełni zrozumieć społeczną naturę człowieka, należy wziąć pod uwagę to, że człowiek jest osobą i że jako osoba jest podmiotem poznania, świadomego dążenia do wybranych przez siebie celów oraz podmiotem odpowiedzialności za

---

<sup>22</sup> Także zwierzęta są indywiduami tego samego gatunku, co usposabia je do życia w gromadzie, a nawet tworzą gromady, które przejawiają wszelkie cechy organizacji, a jednak nie można mówić o tym, że wśród zwierząt istnieje życie społeczne. O „społecznościach” zwierzęcych można mówić tylko w znaczeniu analogicznym, tzn. o tyle, o ile zewnętrzne formy ich zbiorowego działania przypominają, są podobne, do zewnętrznych form współdziałania ludzi, żyjących w społeczeństwie.

<sup>23</sup> S. th. I, 29, 4, c.

<sup>24</sup> S. th. I, 94, 3.

<sup>25</sup> Nasuwa się pytanie o jaki rodzaj konieczności tu chodzi. Nie mamy na myśli konieczności psychologicznej, która jest zjawiskiem wtórnym. Nie jest tożę oczywiście konieczność metafizyczna. W grę może wchodzić tylko konieczność fizyczna lub moralna. Nie można tu mówić o konieczności fizycznej *in individuo*, jest to natomiast konieczność fizyczna *in specie*, ale nie o nią nam też w tej chwili chodzi, gdyż nie ma ona ściśle społecznego charakteru. Konieczność życia społecznego jest więc koniecznością moralną. Absolutną, czy hipotetyczną? Ze względu na jej związek z ostatecznym celem człowieka, który ma charakter absolutny, należałoby mówić o konieczności absolutnej. Zagadnienie jest jednak dość skomplikowane i zasługuje na osobne opracowanie.

<sup>26</sup> Widać z tego, że w tym, co określamy mianem „społecznej natury człowieka” należy rozróżnić dwa elementy, potrzebę życia społecznego i zdolność do niego. M. E. Healy (op. cit., s. 32 nn.) używa tu podwójnego terminu: *socialitas* i *sociabilitas*. Pierwszy termin oznacza skłonność do życia zbiorowego, wynikającą z potrzeby takiego życia a więc cechę, która jest nam wspólna z niektórymi przynajmniej zwierzętami, drugi natomiast oznacza zdolność do harmonijnego współżycia i osiągania celów wspólnie z innymi, do tworzenia duchowego ładu społecznego. Ta zdolność jest właściwością ludzkiej natury. Takie współżycie może mieć miejsce tylko między osobami.



swe działanie<sup>27</sup>. Przed każdym więc człowiekiem, jako osobą stoi zadanie wyboru dobra, jako celu swego działania, oraz wyboru sposobów działania, jako środków do realizacji tych celów. Jest to nasze zadanie osobiste, od którego wykonania zależy doskonalenie się i nasze szczęście. W tym znaczeniu człowiek jako osoba znajduje się poza społeczeństwem, obraca się w sferze własnych celów i własnej osobistej odpowiedzialności.

Cele te jednak i rodzaj doskonałości, jaką człowiek powinien osiągnąć nie są w takim stopniu odrębne, jakoby nie odgrywał tu żadnej roli fakt, że jesteśmy indywiduami tego samego gatunku, że mamy wspólną naturę. Przeciwnie nasza natura ludzka wyznacza nam nie tylko cel ostateczny, ale także, choć tylko *in genere*, rodzaje dóbr, do których, jako do środków osiągnięcia celu ostatecznego, zdążamy. Innymi słowy nie tylko cel ostateczny ujmując rzecz przedmiotowo jest nam wszystkim wspólny, ale także i do dóbr partykularnych zdążamy tylko o tyle, o ile zawierają w sobie jakąś rację dobra, a więc o ile odpowiadając ludzkiej naturze są także zgodne z naszym celem ostatecznym<sup>28</sup>.

Pomimo więc całej odrębności osobowej człowieka cele, do których on zdąża i które mają się przyczynić do jego udoskonalenia są wspólne, a przynajmniej podobne; to zmusza go do wyjścia poza siebie i złączenia się z innymi w ich realizacji i to pod grozą ich nieosiągnięcia, a więc niedopełnienia swej osobowości. W ten sposób ogólny nakaz życia w społeczności ma swoją ogólną podstawę we wspólności naszej natury, ale bezpośrednią przyczynę w jej rozumności oraz w zdolności osoby ludzkiej do doskonalenia się. Jest to więc nakaz moralny<sup>29</sup>. Potrzebujemy życia społecznego, bo jesteśmy indywiduami tej samej natury,

---

<sup>27</sup> Nie przeprowadzamy analizy definicji osoby. Przyjmujemy za św. Tomaszem definicję Boecjusza, którą Akwinata analizuje w *Sumie teol.* 1, 29. 1. Jest zresztą na ten temat bardzo rozległa literatura tomistyczna. O odpowiedzialności za działanie mówi ponadto św. Tomasz w *De Pot.* 9, 1, ad 3.

<sup>28</sup> Nie analizujemy bliżej tego zagadnienia, gdyż jest ono przedmiotem rozważań etyki ogólnej.

<sup>29</sup> Por. wyżej nota 25.

ale żyjemy społecznie jako osoby; bezpośredni nakaz życia społecznego jest nakazem osobowym.

Na czym jednak polega społeczne współzycie osób? Czym się ono różni od zbiorowego bytowania istot niższych? W czym tkwi istota społecznego osiągnięcia celów przez ludzi?

Można mówić o trzech rodzajach bytowania zbiorowego, a nawet w szerszym i niewłaściwym znaczeniu, zbiorowego osiągnięcia celów:

a) Pierwsze polega na zbiorowym bytowaniu istot gatunkowo różnych przynoszącym korzyści a nawet umożliwiającym istnienie każdej z nich. Mamy na myśli wypadki tzw. symbiozy.

b) Drugi rodzaj bytowania zbiorowego polega na zorganizowanym, ale nieświadomym zbiorowym wytwarzaniu dóbr mających służyć całej zbiorowości. Można tu mówić o pewnym „funkcjonowaniu” zbiorowości. Tak funkcjonują zbiorowości mrówek, pszczół, termitów itp.

c) Trzeci wreszcie rodzaj bytowania zbiorowego polega na świadomym, wspólnym dążeniu do osobiście wybranych celów na ustosunkowaniu się do nich jako do dóbr, stanowiących wartość dla nas i równocześnie będących wartością dla innych. Ten właśnie rodzaj zbiorowego bytowania, w którym następuje duchowa integracja osób w dobru wspólnym, jest właściwy jedynie bytom rozumnym; nazywamy go współzyciem społecznym<sup>30</sup>.

Człowiek zatem może tworzyć rzeczywistość społeczną, może żyć społecznie dzięki temu, że jest osobą. Dzięki temu bowiem, że jest osobą jest zdolny do duchowego ujmowania bytu jako dobra, jako wartości dla siebie i jako wartości dla innych, albo też odwrotnie (co na jedno wychodzi) jest w stanie dobro dla wszystkich pojąć, jako dobro dla siebie, tzn. świadomie wybrać dobro wspólne, jako dobro własne, czyli jako środek własnego doskonalenia. Gdyby nie nasza osobowość, nie byłibyśmy w sta-

<sup>30</sup> Łączy się z tym bardzo ciekawe zagadnienie charakteru dobra wspólnego. Dobro to musi mieć, moim zdaniem, charakter duchowy. Dążenie do dóbr materialnych nie łączy ludzi, lecz ich dzieli. Jeżeli nawet w danym wypadku dobro wspólne przedstawia nam się, jako materialne, to nie łączy nas ono ze względu na swój materialny charakter, lecz ze względu na jego duchowe ujęcie. Zagadnienie to wymagałoby znowu bliższej analizy.

nie wznieść się ponad drugi rodzaj bytowania zbiorowego, nie moglibyśmy tworzyć rzeczywistości społecznej.

Z drugiej strony jednak, gdybyśmy nie byli indywiduami tego samego gatunku, nie byłibyśmy w stanie żyć społecznie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jedynym rodzajem naszego społecznego bytowania byłaby nasza rola *in universo*, a jedynym dobrem, które by nas zespałało, byłoby Dobro Najwyższe, przy czym nasz stosunek do tego Dobra nie byłby, ze względu na różnicę gatunku, podobny do stosunku innych bytów.

Jakkolwiek więc uproszczeniem wydaje się być twierdzenie, „że społeczeństwo oparte jest na stosunku polegającym na tym, iż człowiek jako *individuum* podporządkowany jest społeczności a więc w zakresie swej strony cielesnej, zaś jako osoba jest całkowicie ponad nim”<sup>31</sup>, gdyż do życia społecznego są w ogóle zdolne tylko osoby<sup>32</sup>, to jednak podkreślenie tego faktu, że człowiek obok tego, że jest osobą, stanowi także *individuum* swego gatunku, tłumaczy nam i wyjaśnia fakt, konieczność i charakter życia społecznego ludzi z jednej strony, zaś autonomię osoby i jej transcendencję w stosunku do społeczeństwa z drugiej. Koncepcja osobowości pozwala nam zrozumieć, jak człowiek tworzy życie społeczne i w jakim stosunku pozostaje do społeczności, jako pewnej całości, uświadomienie sobie zaś aspektu indywidualności pozwala nam pojąć dlaczego człowiek wchodzi w ogóle w stosunki z innymi, dlaczego swe cele osiąga społecznie. Bezpośrednio rozróżnianie to pozwala nam więc zrozumieć istotę życia społecznego, a tylko pośrednio wpływa na sformułowanie

<sup>31</sup> Tak formułuje za Hobanem pogląd swych przeciwników J. Turowski, op. cit., s. 17. Nie jest to bynajmniej ścisłe. E. Welty pisze: *Trotz der Individuierung aus der Materie, wäre es grundfalsch die Individualität zu beschränken auf den sinnhaften Teil im Menschen*. Op. cit., s. 128 n.

<sup>32</sup> I znowu podkreślają to wyraźnie zwolennicy rozróżnienia: *Die Persönlichkeit ist trotz und wegen ihrer Eigenständigkeit das aktiv Entscheidende und Ausschlaggebende im Sozialen*. E. Welty, op. cit., s. 135. *La personne demande... de soi à vivre en société... en premier lieu en tant même que personne...* J. Maritain, *La personne et le bien commun*, s. 253.

trafnej konstrukcji stosunku osoby do społeczności<sup>33</sup>. Zgadza się z tym, że dzielenie człowieka na indywiduum i osobę jest nieporozumieniem, ale też trzeba sprawiedliwie przyznać, że podziału tego nie dokonują ci, którzy uznają celowość tego różnienia, lecz raczej ci, którzy chcą wykazać jego szkodliwość<sup>34</sup>.

### 3. ISTOTA SPOŁECZEŃSTWA LUDZKIEGO

Analiza społecznej natury człowieka, jako przyczyny życia społecznego<sup>35</sup>, ułatwia nam zrozumienie samej istoty społeczności ludzkiej. Św. Tomasz definiuje społeczność, jako zjednoczenie ludzi dla wspólnego działania w jakimś określonym celu, dla wspólnego osiągnięcia celu<sup>36</sup>. Definicja ta wymaga bliższej analizy. Mówiąc o „zjednoczeniu ludzi” Akwinata podkreśla, że społeczność nie jest substancją, ani tym bardziej osobą, lecz że chodzi tu o zjednoczenie substancji zupełnych, o akcydentalne połączenie wielu niepodzielnych i oddzielnych indywiduów. Jest to jedność istot złożonych z ciała i duszy, a więc jedność widzialna, obserwowalna, ale nie jest to bynajmniej zjednoczenie tylko zewnętrzne, ani tym bardziej czysto myślnie (*unio logica, mentalis*). Zastrzega się on bowiem, że istnieje ono *in rerum natura*<sup>37</sup>. Jest to więc jedność realna.

Na czym polega to zjednoczenie wielu w społeczności? Jest

<sup>33</sup> Zagadnienie to znajduje się jednak poza zakresem niniejszych rozważań.

<sup>34</sup> Takiego dzielenia człowieka nie znaleźliśmy ani u Maritaina, ani u Welty'ego, przeciwnie zastrzegają się oni przed takim rozumieniem ich wypowiedzi. Zob. Welty, op. cit., s. 138 i 126. Sformułowania zatem Hobana i Turowskiego wydają się zmierzać do uskrajnienia poglądów przeciwników. Nie chcemy jednak przeczyć, że niektóre sformułowania np. E. Monniera (*Révolution personaliste et communautaire*, Paris 1935, s. passim.) budzą wątpliwości.

<sup>35</sup> Analizę czterech głównych przyczyn społeczeństwa daje M. E. Healy, op. cit., s. 53 nn.

<sup>36</sup> *Cum societas nihil aliud esse videatur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum. Contra impugn. Dei cultum et rel. c. 8.*

<sup>37</sup> *Multitudo praeter multis non existit nisi in ratione, in multis tamen existit in rerum natura. S. th. I, 28, 1. także I, 77, 1, ad 5. oraz De Pot. 3, 16. ad 16.*

to jedność *ad aliquid unum communiter agendum*, a więc podstawą tej jedności jest wspólne działanie dla osiągnięcia jakiegoś celu, bo *omne agens agit propter finem*. Ponieważ jest to działanie ludzkie, więc chodzi tu o świadome zdążanie do celu. Jedność społeczności polega więc na przyporządkowaniu do jakiegoś celu, który ma być osiągnięty przez działanie, jest to zjednoczenie dla zdobycia jakiegoś dobra osiągalnego i osiąganego wspólnie. To przyporządkowanie wyraża się w działaniu. Jest to więc całość złożona z bytów zdolnych do podobnego działania, a zatem obdarzonych taką samą naturą jako *principium* działania. Ta jedność działania nie polega na wykonywaniu identycznych aktów, lecz na przyporządkowaniu ich do pewnego jednego dobra, jako celu tego działania.

Jedność społeczna jest zatem jednością przyporządkowania, jednością porządku, która polega na tym, że każda część całości, każdy element składowy tej jedności pozostaje w określonym stosunku do całości. Jedność porządku jest więc zespołem realnych stosunków, istniejących między częściami a całością, w tym wypadku między działaniami ludzi a celem, który ma być przez te działania osiągnięty, w konsekwencji zaś między samymi działającymi. Części bowiem, przyporządkowane do całości, są równocześnie przyporządkowane do siebie wzajemnie.

Powiedzieliśmy, że społeczeństwo nie jest całością tylko zewnętrzną. Samo bowiem przyporządkowanie szeregu aktów do tego, co ma w wyniku tych aktów powstać, nie tworzy jeszcze społeczeństwa; dlatego mrowisko nie jest społeczeństwem. Stąd św. Tomasz zastrzega się, że ma to być wspólne działanie (*ad communiter agendum*). Ażeby działanie było wspólne, musi ono być świadome, a zatem musi towarzyszyć mu świadomość, że dobro to jest osiągalne zbiorowym wysiłkiem i chęć osiągania go razem z innymi. Życie społeczne nie powstaje więc już wtedy, gdy wielu ludzi zajmie jakiś stosunek do tego samego dobra, lecz jest ono pewnym stosunkiem do dobra, jako celu osiąganego w zbiorowym działaniu; jest to więc także zespół wzajemnych stosunków między ludźmi, kształtowanych we wspólnym działaniu. Tym więc, co kształtuje życie społeczne i określa je, jest

aktywny stosunek członków społeczeństwa do dobra, pojmowanego jako cel ich wspólnego działania. Wynika z tego dynamiczny charakter tomistycznej koncepcji społeczeństwa. Nasuwa to konieczność porównania koncepcji tomistycznej z marksistowską. Różnica jest zasadnicza. Podczas gdy marksizm pojmuje społeczeństwo jako rzeczywistość materialną, która w ruchu rozwojowym osiągnęła szczybel wyższej organizacji i uważa, że w tym ruchu powstają i kształtują się jednostki ludzkie, to tomizm widzi społeczność, jako wynik zjednoczonego i świadomego współdziałania osób ludzkich, ich wspólnego dążenia do wybranego i uznanego dobra.

Z tezy o dynamicznym charakterze społeczeństwa nie wynika, że należy albo można identyfikować je z samym działaniem. Nie byłoby wprawdzie społeczeństwa, gdyby nie było działania, ale działanie to nie społeczeństwo. Społeczeństwo to podmiot wspólnego działania, albo lepiej — ludzie, o ile działają wspólnie w sposób uporządkowany dla osiągnięcia pewnego dobra, jako celu tegoż działania, tworząc społeczeństwo. Wspólne więc działanie, będące wynikiem wyboru dobra wspólnego, stanowi podstawę realnych stosunków między ludźmi, tworzących społeczeństwo.

W jakim więc sposób społeczność istnieje realnie *in multis*, jeżeli nie jest ono ani samą wielością, ani też działaniem ludzi, którzy się na tę wielość składają — nie jest więc ani ilością, ani czynnością. Istnieje w nich jako w podstawie realnych stosunków, które wypełniają „przestrzeń” międzyosobową. Stosunki te mają charakter duchowy, są one wynikiem wewnętrznych, ale uzewnętrzniionych, stanów duchowych i aktów duchowych oraz fizycznych ludzi, którzy tworzą społeczność.

Nie każde jednak uzewnętrznione działanie ludzi jest działaniem społecznym (choć każde ma jakieś skutki społeczne) i dlatego św. Tomasz rozróżnia między działaniem społecznym, a działaniem jednostek, wchodzących w skład społeczności<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Patrz *I Ethic.* 1. 1. Św. Tomasz rozróżnia tu między działaniem poszczególnych żołnierzy a działaniem wojska jako całości.

Podkreśla mianowicie, że jednostki nie są w tym stopniu zespolone w społeczności, ażeby nie miały one własnego działania, ale obok ich działania jednostkowego można mówić o działaniu zbiorowości. Czy jednak działaniem zbiorowości można nazwać tylko to działanie, w którym biorą bezpośredni udział wszystkie części tej zbiorowości? Oczywiście, nie. Tym, co specyfikuje działanie społeczne, jest jego przyporządkowanie do dobra wspólnego, jego skierowanie poprzez to dobro na drugiego człowieka. Takie działanie nie tyle przez swe zewnętrzne podobieństwa czy różnice, ile przez swe wewnętrzne skierowanie do dobra wspólnego a przez to faktyczne skierowanie na drugiego człowieka staje się podstawą realnych stosunków między ludźmi, tworząc rzeczywistość społeczną. Rzeczywistość ta jest czymś ściśle związanym z człowiekiem, który ją tworzy, ale pomimo swego duchowego charakteru nie jest czymś czysto wewnętrznym w stosunku do niego, przeciwnie jest to coś, co istnieje między osobami ludzkimi, jest uzewnętrznione, a dzięki temu obserwowalne.

Pewne sposoby działania społecznego przez swe częste powtarzanie utrwalają się, stając się stałym sposobem działania społeczeństwa i to w podwójnym znaczeniu: przez to, że wykonują je w imieniu społeczeństwa i dla dobra wspólnego ci sami ludzie i przez to, że są stale wykonywane w określony sposób. Pierwszy sposób działania nazywamy działaniem przez organy, drugi — przez instytucje społeczne.

Działanie przez organy umożliwia podział funkcji w społeczeństwie. Należy jednak jasno odróżnić podział funkcji od działania przez organy. Podział funkcji może być czymś czysto wewnętrznym, mechanicznym, natomiast działanie przez organy dokonuje się przy jakimś współdziałaniu całego organizmu społecznego i wymaga od działającego świadomości, że działa w imię całego organizmu. Innymi słowy działanie przez organy nie jest ślepym podziałem czynności, lecz świadomym udziałem w działaniu całego społeczeństwa.

Instytucja społeczna jest to pewien przyjęty w społeczeństwie i ściśle określony sposób działania, zmierzającego do rea-

lizacji dobra wspólnego. Instytucje nadają społeczności pewne cechy trwałości i czynią ją bardziej widzialną. Z drugiej strony instytucje, jako pewne określone i przyjęte formy działania, ułatwiają społeczności osiągnięcie celu. Są one pewnymi schematami działania, czynią działanie zbiorowe łatwiejszym i zrozumialszym dla wszystkich. Działanie zbiorowe byłoby bowiem bardzo utrudnione, a nawet niemożliwe, gdyby każdy musiał działać według własnego, przez siebie wypracowanego schematu.

Organy i instytucje stanowią zewnętrzną, widzialną i trwałą strukturę społeczeństwa, ale nie jego istotę. Istota społeczeństwa jest rzeczywistością duchową, międzypersonalną, humanistyczną.

#### 4. KONSEKWENCJE METODOLOGICZNE

Istnieje, co jest zresztą zupełnie zrozumiałe, ścisły związek między społeczną naturą człowieka, a istotą społeczeństwa, tak, że zrozumienie jednej jest warunkiem poznania drugiej. Społeczeństwo ludzkie jest stworzone przez ludzi, złożonych z pierwiastka materialnego i duchowego, i dzięki temu pomimo swego duchowego charakteru jest ono czymś widzialnym, obserwowalnym. Jest ono złożone z wielu ludzi, będących indywidualiami tego samego gatunku; jest ono zatem pewną wielością. Tym różni się ono od społeczności, tworzonej przez istoty czysto duchowe („społeczność” anielska, „społeczność” Trójcy św.).

Z drugiej strony społeczność ludzka ma w samej swej istocie charakter duchowy, polega na wyborze wspólnego dobra przez wielu ludzi i dążeniu do niego. Różni się więc ona zasadniczo od „społeczności” zwierzęcych, choćby nawet te zwierzęce zbiorowości wykonywały pewne czynności skierowane obiektywnie do stworzenia pewnego jednego dzieła, a więc choćby w tych zbiorowościach istniał podział funkcji. Termin więc „społeczność” nie może być orzekany o zbiorowościach zwierzęcych, społeczności ludzkiej, „społeczności” anielskiej i „społeczności” Trójcy św. jednoznacznie, lecz tylko analogicznie. Na podkreślenie zasługuje szczególna rola osoby w tworzeniu społeczności ludzkiej. Tworzy ją ona przez swoje własne, osobowe, autono-



miczne działanie. Wyższość osoby ponad społeczeństwo polega nie tylko na tym, że obok działania społecznego posiada ona swoje własne działanie, ale także na tym, że jej społeczne działanie jest również działaniem osobowym, jest jej wyborem i kształtowaniem, jest wykonywaniem jej autonomii. Osoba bowiem włącza się do życia społecznego i tworzy je nie tyle przez swe akty zewnętrzne, ile przez wewnętrzne akty wolnego wyboru dobra wspólnego, kształtujące jej duchowe stosunki z innymi ludźmi.

Wynikają stąd następujące wnioski dla metody badań rzeczywistości społecznej<sup>39</sup>.

a) Społeczność ludzka jest tworem ludzi zdolnych do wolnego działania, wolnego wyboru dobra i środków do jego osiągnięcia. Dlatego nie może być badana *a priori*.

b) Społeczność ludzka jest tworem człowieka, wynikiem jego działania, dlatego zachodzi konieczność badania jej z punktu widzenia ludzi, którzy ją tworzą. Ich więc świadectwo jest niezmiernie ważne, a nawet rozstrzygające w badaniach społecznych.

c) Społeczność ludzka, jako twór ludzi złożonych z ciała i duszy, jest rzeczywistością obserwowalną, może więc być badana empirycznie.

d) Społeczność ludzka nie ma charakteru materialnego, lecz duchowy i dlatego nie może być obserwowana sama w sobie, lecz tylko w swych zewnętrznych przejawach, w swych skutkach.

e) Społeczność ludzka jest złożona z indywidualów tego samego gatunku, mających tę samą naturę i podobne sposoby działania i dlatego może być ujmowana ilościowo. Można więc stosować przy jej badaniu metody rachunku statystycznego.

f) Rzeczywistość społeczna ma charakter dynamiczny i dla-

---

<sup>39</sup> O wyborze metody badań decyduje nie tylko przedmiot materialny danej nauki, lecz także jej przedmiot formalny. Wnioski nasze odnoszą się w pierwszym rzędzie do społecznych nauk szczegółowych, badających rzeczywistość społeczną w jej bezpośrednich przyczynach, a więc zmierzających do stworzenia teorii różnych rodzajów rzeczywistości społecznej.

tego badacz jej musi uwzględnić tę dynamikę zjawisk społecznych.

g) Rzeczywistość społeczna jest w swej istocie pewnym określonym sposobem działania ludzkiego. Teorie społeczne są więc teoriami działania ludzkiego. Dlatego to nauki społeczne wchodzić ze względu na swój przedmiot w zakres nauk praktycznych, co nie przeszkadza zresztą, że jako badania naukowe mają one charakter teoretyczny. Używając terminologii Arystotelesa, można by je zaliczyć do nauk teoretyczno-praktycznych.

Widać z tego, że rozróżnienie jednostkowości i osobowości w człowieku okazało się przydatne nie tylko w analizie społecznej natury człowieka, lecz także do zrozumienia istoty rzeczywistości społecznej, a w konsekwencji i do sformułowania zasad, którymi należy się kierować przy doborze metod badania tej rzeczywistości.

#### THE SOCIAL NATURE OF MAN AND THE ESSENCE OF SOCIETY

The author takes up the problem — which has been discussed lately — of the distinction between the individuality and personality of man and of the meaning of this distinction for interpreting the social nature of man and his role in society. He begins by drawing attention to a number of misunderstandings which arose among those who dealt with the problem. The reason for this was either their misconception of the distinction between *individuum* and the person, or their misconception of the idea of the *individuum*, or, finally, their mixing up of the three different ways of thinking: metaphysical, ethical, and sociological.

An analysis of the social nature of man is preceded by a reminder of the well known thesis of thomistic philosophy. Thus the author points out the realism and pluralism of this system and draws attention to the thomistic idea of „universum” and the part of man *in universo*. The fact that man links the material and spiritual world, as he is both material and spiritual, results in his being the only spiritual being of which no unit exhausts its result, *materia quantitate signata* is here the principle for individualising. As a result, individual human beings aim in their activities at the same goods and they obtain in the same way these goods and their own perfection. Thus the importance and even necessity arises to live in a society, though this is not the main reason for man's social living.

The reason for social living is to be looked for in the way itself, by which man attains his ends, and in the fact that he realises his ends as a person. Owing to his personality man is able to realise his ends with other people

and to achieve his own perfection as well as to build a social reality. It is for this reason that the social life of man is different from the collective living of beings of different species and from the „functioning” of communities of animals of the same species. Hence, if one understands, that within his specie man is always an individual, he will see, why man forms relationships with other people and achieves his social aims. And through the idea of personality one can see, how man creates social life and what is his attitude to society.

The author considers the social nature of man in order to make comprehensible the idea of the essence of society according to the Thomistic view. He analyses each element of the definition of society given by St. Thomas (*adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum*) stressing above all the dynamic feature of the Thomistic conception of society. He points to the difference which exists between the Thomistic and Marxist view. Stressing the difference between the action of the individual in society and the social action author draws attention to the two particular features of social action: subordination of actions to the common goods and action through social organs. He points out the difference between the action through social organs and the division of duties in society; and he analyses a particular form of social action: the work done through institutions. Social organs and institutions are a visible, external, and lasting structure of society, but they are not its essence. The essence of society is a spiritual reality, interpersonal, and humanistic.

The author finds that the term „community” may refer, in its direct sense, only to a certain kind of group of rational beings, and the term may be applied in an analogic sense to human and angelic communities and to the „community of the Trinity”.

The other conclusion refers to the method of inquiry into the social reality of men. The author formulates the following principles: a) one may not study the human community *a priori*, b) nor study it only externally; the witness of people who form the society is of significance in this inquiry, c) one may, however, study the human community empirically, d) the human community is of a spiritual kind and therefore it cannot be studied itself, but only through its symptoms, e) it can be described quantitatively, hence it is possible to use statistic methods, f) the investigator must take into account the dynamic of social phenomena, g) the social reality is an effect of human action — and so, social theories are theories of human activity.