

JERZY W. GAŁKOWSKI

Zasada pomocniczości – między globalizmem a regionalizmem

Każdy rodzaj realizowanej polityki, każdy system polityczny ma tę niedogodność, że istnieje zawsze pewna ilość obywateli, którzy nie są z tego zadowoleni. Po prostu nie można wszystkich zadowolić. Także i demokracja nie jest wolna od tej słabości. Czy jest to demokracja bezpośrednia, czy pośrednia, to o strukturze działań, jej celach i sposobach zasadniczo decyduje większość. Jest to i tak dużo lepiej niż w tych systemach, gdzie dba się tylko o niektórych. Są jednak i takie sprawy, których – mimo najlepszych chęci – nie można rozstrzygnąć w sposób cząstkowy. Przykładem jest tu przystąpienie Polski do Unii Europejskiej. Nie można być jej członkiem częściowo, proporcjonalnie do ilości głosów „za” lub „przeciw”. Polska może albo być, albo nie być jej członkiem. Nie istnieje inna możliwość jak tylko poddanie się woli większości. Istnieją jednakże takie dziedziny życia i działania, których reguły nie muszą, a nawet nie powinny, obowiązywać wszystkich albo przynajmniej nie muszą obowiązywać w tym samym stopniu lub zakresie. Dokładniej mówiąc reguły winny być dla wszystkich jednakowe, ale mogą być otwarte

w tym sensie, że obywatel ma wolność w ich realizacji – może je realizować, ale nie musi, lub może je realizować w rozmaity, przez siebie wybrany sposób. Dotyczy to takich spraw jak na przykład zawarcie małżeństwa – każdy ma do niego prawo, ale nie jest do niego prawem zmuszony; albo sprawa wyboru form sztuki. Jeszcze niedawno w naszej części świata socrealizm był kierunkiem panującym i choć nie było to wyrażone w postaci norm prawnych, jednak faktycznie w wielu krajach tylko on mógł istnieć w jawnym życiu publicznym. Oczywiście istnieje wiele takich dziedzin życia.

Obecne, i nie tylko, dyskusje nad charakterem polityki, strukturami społecznymi, globalizacją, jednoczeniem się narodów i państw itd., wymagają głębszego zastanowienia się nad sposobem istnienia człowieka i społeczeństwa. Domagają się postawienia pytania „dlaczego” – dlaczego tak jest, dlaczego jest to wartościowe, dlaczego to powinniśmy – tego istotnego pytania filozoficznego pod adresem sposobu życia i działania człowieka zarówno w jego jednostkowości, jak i wspólnotowości, a także relacji zachodzących między nimi.

Postulat osiągania szczęścia przez każdą osobę i społeczność wydaje się kłócić z zasadą demokracji. Jeżeli bowiem głos decydujący w sprawach organizacji społeczeństwa ma większość, to ma ona prawo narzucania swej woli mniejszości. Byłoby to doskonałe rozwiązanie, gdyby całość społeczna była jednolita, gdyby jednostki i społeczności miały charakter fraktali. Wówczas dobro jednego byłoby dobrem innego, dowolnej części i całości. Jednak struktura demokratyczna sprawia, że decyzja większości odnosi się do organizacji całości społecznej i dobra wspólnego rozumianego jako dobro całej wspólnoty, ale niekoniecznie do jej elementów, do społeczności mniejszych i jednostek. Jednostki i społeczności mniejsze mają swoje specyficzne cele, wartości i zadania, które mogą realizować w ramach celu i dobra wspólnego całości.

Dla zapobieżenia rozmaitym niedogodnościom polityki już od bardzo dawna proponowano pewne środki, które jeśli nawet nie miały im zapobiec, to przynajmniej je ograniczyć. Takim przykładem była polska instytucja *liberum veto*.

Opierała się ona na utopijnej zasadzie, że wszelkie uchwalane prawa powinny zaspokajać dążenia każdego zainteresowanego, każdego obywatela. Dlatego też każdy pełnoprawny uczestnik demokracji (szlacheckiej) będący posłem mógł powstrzymać uchwalenie prawa, które – jego zdaniem – godziło w jego lub ogółu interesy. Był to więc rodzaj demokracji na opak, a nawet jej likwidacja – o prawach decydowała nie większość, ale mniejszość, a nawet jednostka. W ten sposób dążenie do szczęścia wszystkich i każdego obracało się w nie-szczęście całości.

Były jednakże inne, bardziej udane próby – teoretyczne i praktyczne – rozwiązania tego problemu. Ich krótki historyczny zarys podaje Chantal Millon-Delsol¹.

Etapy tej historii wyznaczają nazwiska filozofów i teologów oraz nazwy kierunków społecznych, których idee nie zawsze były ze sobą zgodne, a nawet były często wzajemnie przeciwstawne. Łączyło jej jednak wspólne dążenie do jak najpełniejszego zaspokojenia potrzeb wspólnot i jednostek ludzkich. Nazwiska i nazwy podane przez Ch. Millon-Delsol z pewnością nie stanowią pełnego zestawu, ale i tak są dość liczne: Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Grzegorz z Tuluzy, Althusius, Hegel, Tocqueville, liberalizm, Proudhon, twórcy i kontynuatorzy katolickiej nauki społecznej jak bp W.E. Ketteler (który chyba jako pierwszy wprowadził termin „prawo pomocnicze”²), Tapparelli, de La Tour du Pin, papieże począwszy od Leona XIII. Potem zaś korporacjonizm, na którego wyrodzoną formę powoływali się Salazar i Mussolini, w końcu personalizm E. Mouniera i ordo-liberalizm W. Röpkego. Jako ciekawostkę można podać, że twórcy tzw. katolickiej nauki społecznej pochodzili z tych samych krajów, co późniejsi inicjatorzy wspólnoty europejskiej: z Niemiec, Włoch i Francji. Nic też dziwnego, że Unia Europejska przyjęła zasadę pomocniczości jako jedną ze swoich podstawowych zasad działania.

W historii Polski, ale oczywiście i gdzie indziej, znaleźć można przykłady prób praktycznego rozwiązywania tego problemu. W różnych układach historycznych i społecznych

mamy do czynienia z różnymi dążeniami do względnej autonomii i samorządności, ubranymi w pewne instytucje społeczne: wiejskie gromady, szlacheckie sejmy i sejmiki, samorządy miejskie, organizacyjne struktury kościelne rozmaitych wyznań, w tym także kahały żydowskie. Od innej strony rzecz biorąc, istniały takie instytucje jak cechy rzemieślnicze i gildie kupieckie oraz uniwersytety, które wyrastały wspólnie z tamtymi i podobny też miały sposób organizacji i działania.

Organizacja mniejszych grup społecznych stawiała sobie za cel tworzenie partykularnych wartości, jednakże będących w zgodzie z ogólniejszymi celami społeczności wyższych. Było to zgodne z zasadami podziału zadań dla ich bardziej skutecznego spełniania oraz z drugiej strony miało to pomóc tym niższym społecznościom, a przede wszystkim jednostkom, wyrazić właściwe im dążności, miało dać im możliwość spełniania się, mówiąc językiem Karola Wojtyły.

Jak można te teorie i praktyczne próby tłumaczyć? Jednostkowa osoba jest właściwym podmiotem istnienia i działania. Życie każdego człowieka jest **osobiste** w tym znaczeniu, że istnieje sam w sobie, że osobiście poznaje i działa poprzez osobiste decyzje, że ponosi za nie osobistą odpowiedzialność. Nie jest tylko wyspecjalizowaną częścią jakiegoś organizmu, zastępowalną przez inną w procesie wzrostu. Podkreślane jest to przez fakt niepowtarzalności naszego istnienia, a także działania. Każdy z nas jest inny w ramach wspólnego człowieczeństwa, co można by nazwać analogicznością naszego bytowania. Z niepowtarzalnością łączy się nieprzekazywalność istnienia. Nie możemy drugiemu bezpośrednio przekazać siebie – ani istnienia, ani też naszych właściwości, tego **że** i tego **jak istniejemy**. Przekazać można jedynie to, co posiadamy, a co nie jest nami samymi. Różnorodność osób ludzkich – mimo ich wspólnoty w człowieczeństwie – we współżyciu i współdziałaniu kształtuje też różnorodne formy społeczne, kształtuje społeczny pluralizm. Dążenie do tworzenia (jakiegokolwiek) społeczeństwa można tłumaczyć niesamowystarczalnością człowieka i różnorodnymi potrzebami

w płaszczyźnie psychicznej i fizycznej oraz stawianymi sobie celami lub różnymi sposobami osiągnięcia wspólnego celu. Podobieństwo potrzeb i celów powoduje skupianie się w społeczność dla zaspokojenia potrzeb przez różnorodne wartości. Treść oraz zakres potrzeb i wartości są fundamentem skupiania się jednostek, tworzenia różnych społeczności. To, co łączy poszczególne jednostki („ja”) we wspólnotę („my”), jest więc dobrem wspólnym. Ono, jako cel wspólnego działania, kształtuje wspólnotę. Działając, człowiek przekształca otaczający świat, ale zarazem przekształca siebie. Nie jest bowiem bytem statycznym, lecz dynamicznym. Jeśli w działaniu nastawiony jest nie tylko na tworzenie otaczającego świata egotycznie, dla siebie samego, ale także dla innego, to budowanie siebie jest także budowaniem ze względu na innego lub innych. W ten sposób **działanie wspólnie z innymi** dla wytworzenia wartości jest zarazem kształtowaniem **istnienia z innymi**, a nawet **istnienia dla innych**. Na tym polega tworzenie się wspólnoty. To wszakże wymaga nie tylko względu na wartości zewnętrzne, powiązania przez cel przedmiotowy, ale także powiązania przez nastawienie podmiotowe, którego najwyższym wyrazem jest postawa szacunku dla innych. Tak właśnie K. Wojtyła określa różnicę między społeczeństwem (społecznością, grupą społeczną) a wspólnotą: „[...] «materialny» fakt bytowania i działania wspólnie wielu ludzi czy też [...] człowieka z innymi [...]” powoduje powstanie relacji między nimi, które

[...] można rozpatrywać jako obiektywną rzeczywistość, która kwalifikuje wszystkich i zarazem każdego w określonej wielości ludzi. Wówczas mówimy o społeczeństwie [...] Mówimy więc o osobie z punktu widzenia przynależności społecznej, np. „Polak”, „katechista”, „mieszczanin”, „robotnik”³.

Natomiast

[...] ten sam zespół relacji [...] możemy także rozpatrywać nie tyle jako obiektywną rzeczywistość, która kwalifikuje wszystkich i każdego w tej wielości, ile raczej od strony świadomości i przeżycia

wszystkich jej członków i zarazem poniekąd każdego z nich [...] Wydaje się, że dopiero ten drugi obraz odpowiada pojęciu wspólnoty⁴.

Rozróżnienie to ma nie tylko charakter teoretyczny, obojętny niejako na ludzką *praxis*. Jedna sprawa, to istnienie i działanie obok siebie wielości ludzi skierowanych ku temu samemu przedmiotowemu celowi i powiązanych tym celem, druga zaś, to powiązanie wzajemne ludzi ze sobą i dlatego kierujących się ku temu samemu celowi, to wybór jakiegoś działania przez człowieka, który „[...] wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają [...]”⁵. Różnica wydaje się niewielka, jednakże jest zasadnicza. W pierwszym wypadku punktem odniesienia jest, może nawet bardzo ważna, ale jednak rzecz zewnętrzna ujęta jako cel. W drugim natomiast takim punktem jest człowiek i jego dobro. Jednakże nie chodzi tylko o zgodność wyboru z wolą innych. Chodzi o to przede wszystkim, by ten wybór mieścił się w ramach dobra: własnego, innych i wspólnego, czyli by człowiek przez to spełniał siebie i stwarzał warunki dla spełniania się innych⁶. Ukazuje się tu wagę podmiotowego zaangażowania (społecznego, religijnego, patriotycznego, moralnego i in.) w obiektywne dobro innych. Przeżywanie wspólnoty daje siłę więziom łączącym ludzi i wpływa na spistość społeczeństwa. Poza tym wpływa na skuteczność stosowania właściwych zasad i norm życia społecznego. A to z kolei ułatwia tworzenie wartości służących spełnianiu się człowieka. Takie działanie po prostu służy człowiekowi we wspólnocie, która jest naturalnym jego środowiskiem, i dlatego jest także zadaniem.

Ważne jest tutaj podkreślenie dwu rzeczy dotyczących człowieka, a istniejących na poziomie antropologii filozoficznej. Jedną z nich jest podstawowy fakt istnienia człowieka-osoby w sposób pierwotny, substancjalny. To osoba właśnie istnieje „sama w sobie”, istnieje w pewnym sensie niezależnie od uwarunkowań przyrodniczych i społecznych. Nie znaczy to, że może istnieć poza tymi układami, ale że człowieczeństwo lub osobowość nie są tylko częścią przyrody lub spo-

łeczeństwa, i że człowiek musi działać tylko w sposób przez tamte zdeterminowany. Oczywiście byłoby fałszem twierdzić, że człowiek nie jest w żadnym aspekcie częścią przyrody i społeczeństwa, ale to nie znaczy, iż istnieje i działa tylko na zasadzie praw przyrody i społeczeństwa. Jest w człowieku jeszcze coś, co wykracza poza te granice, co pozwala na budowanie kultury w całej jej różnorodności i złożoności. Wynika to ze zdolności poznania intelektualnego, świadomości oraz zdolności wolnego podejmowania decyzji. To sprawia, że człowiek jest nie tylko mocen sam kształtować swoje życie, stawiać sobie cele działania, ale że jest to jego prawo, a nawet obowiązek. Oczywiście prawo takie funkcjonuje w ramach pewnego układu wartości i norm, a nie jako coś zupełnie dowolnego. Człowiek w każdym momencie swojego istnienia jest jakiś, ma właściwości kształtujące jego człowieczeństwo. Poznanie ich pozwala na odczytanie tego, co pozytywne i negatywne dla niego, na określenie dobra i zła. Do działań pozytywnych należy działanie na rzecz istnienia i działania w społeczności oraz określanie właściwego jej kształtu. Pozwala to twierdzić, że człowiek-osoba jest podstawą społeczności, a nie na odwrót, że społeczność jest dla człowieka, a nie na odwrót. Społeczność jest genetycznie wtórna wobec osoby ludzkiej, istnieje dlatego, że istnieje człowiek. Wtórna, to nie znaczy, że mało ważna, przeciwnie nawet – jest koniecznym warunkiem jej istnienia i działania. Tak też człowiek przeżywa siebie i świat – jest centrum swojego świata, jest autoteliczny, ale nie może bez świata istnieć i działać. I to jest druga sprawa. Chociaż człowiek, jednostkowa osoba, jest fundamentem społeczności, to jednak fakt przeżywania potrzeb wskazuje na to, że nie jest bytem „pełnym”, doskonałym, skończonym, że jest bytem przygodnym, a więc nie jest istotą samowystarczającą. Potrzebuje świata zewnętrznego dla znalezienia lub wytworzenia w nim (lub z niego) wartości zaspokajających potrzeby. Praca, bo o nią tu głównie chodzi, jednakże nie może być skutecznie realizowana, a przynajmniej w rzadkim tylko przypadku, samotniczo. Dotyczy to w równym znaczeniu innych wartości, wytwarzanych poza pracą, jak również

kształtowania samego człowieka, jego spełniania się. Wytwarzanie wartości, nabywanie wiedzy – i tej, która konieczna jest dla wytwarzania (w języku Arystotelesa – wiedzy poietycznej), i każdej innej – jest procesem społecznym, wspólnotowym. Tworzenie społeczności nie jest więc tylko wynikiem dowolnej ludzkiej umowy lub nacisków zewnętrznej sytuacji. Jest to również, a może nawet przede wszystkim, proces wynikający z samego sposobu istnienia człowieka, z jego wnętrza, z jego przeżyć, które są złożone, gdyż wyrażają całość jego istnienia – cielesność, emocjonalność i duchowość; wyrażają jego dążność do doznawania (otrzymywania) i aktywności (działania, tworzenia).

Można powiedzieć, że te dwa aspekty osoby ludzkiej są uzasadnieniem i przyczyną dwojakiemu sformułowaniu zasady pomocniczości. Wcześniejsze było sformułowanie pozytywne, wychodzące od ustalenia relacji między jednostkowym obywatelem i rodziną a państwem. Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* broniąc obywatela i jego rodzinę przed dominacją państwa pisze: „[...]gdyby obywatele czy rodziny, wchodząc w skład społeczności państwowej, zamiast pomocy sprzeciw, zamiast opieki umniejszenie praw napotkali, społeczności tej należałoby raczej unikać niż pragnąć”⁷. I dalej Leon XIII dodaje:

[...] jeśli się jakaś rodzina znajdzie w wielkich trudnościach i bez rady, że sama się z nich wyzwolić nie może, jest rzeczą słuszną, by jej w tych ostatecznościach państwo udzieliło pomocy; rodziny bowiem są częstkami państwa. Tak samo, kiedy w obrębie czterech ścian domu przyjdzie do poważnego podeptania praw wzajemnych, niech wówczas władza państwowa odda każdemu, co mu się należy; nie będzie to pochłanianiem praw obywatelskich, ale ich obroną i wykonywaniem słusznej, a powinnoj opieki⁸.

Papież wyraźnie tutaj daje pierwszeństwo prawom człowieka ofiary przed takimiż prawami napastnika, a więc nie temu, kto jest „ważniejszy”, „wyższy” czy mocniejszy. W rodzinie, a można tutaj chyba zakres tego pojęcia rozszerzyć na inne jeszcze wspólnoty, powinno być chronione przede wszystkim

dobro osoby, gdyż ono jest wyznacznikiem dobra wspólnoty, a nie na odwrót. To właśnie społeczność ma wspomagać jednostkę, bo społeczeństwo jest dla osoby. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, że Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice jeden z rozdziałów zatytułował „Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, podkreślając jego najwyższą wartość i prymat w całym kosmosie oraz służebną rolę Kościoła wobec osoby ludzkiej. Chodzi tu po prostu o każdego historycznego człowieka⁹.

Encyklika mówi przede wszystkim o prawach (w znaczeniu uprawnień) jednostki („obywatel”) i rodziny, trzeba to wszakże dobrze rozumieć. Słuszne prawa winny być chronione, jednakże gdy „przyjdzie do poważnego podeptania praw wzajemnych”, to powinna w ich obronie – praw człowieka krzywdzonego – stanąć władza państwowa. Nie tylko wówczas, choć przede wszystkim wtedy, ale także gdy jednostka lub rodzina nie mogą skutecznie osiągnąć należnych im wartości i praw, państwo powinno udzielić im w tym pomocy. Taka konstrukcja zasady pomocniczości wydaje się prekursorska wobec współczesnego ujęcia praw człowieka, gdzie dobro człowieka decyduje o ochronie praw jednostki, a nie wzgląd na miejscowe prawa¹⁰. Wyraźnie podkreślony jest tutaj prymat osoby nad społeczeństwem i państwem. Wydaje się, że krytycy powstania instytucji rzecznika praw obywatelskich, praw kobiet i praw dziecka, sprzeciwiając się ich powstaniu, a powołując się przy tym na święte i nienaruszalne prawa rodziny i władzy rodzicielskiej funkcjonujące rzekomo w nauce Kościoła (co prawda w wersji przez nich głoszonej) oraz na rzekomą przez to etatyzację jednostki i rodziny oraz rozrost biurokracji, zapomnieli o słowach encykliki *Rerum novarum*. Troška o prawa człowieka nie przesądza oczywiście sposobów i form takiej pomocy ani nie powoduje automatycznie likwidowania niebezpieczeństwa naruszania rzeczywistych praw. Przy okazji można jeszcze dodać, że określenie „rodziny bowiem są częstkami państwa” wyraźnie nawiązuje do tradycji arystotelesowskiej¹¹.

Powyższe sformułowanie zasady pomocniczości wyraźnie nawiązuje do aspektu niesamowystarczalności jednostki i (pewnych przynajmniej) społeczności.

Inne sformułowanie tej zasady odnaleźć można w encyklice *Quadragesimo anno* Piusa XI, podkreślony bowiem w niej jest inny aspekt, a mianowicie nieutralne prawo osoby do samodzielności, do wolności decydowania o własnym losie. Oczywiście prawo to funkcjonuje w obrębie szerszego i fundamentalnego prawa naturalnego, prawa moralnego. Uzasadnieniem dla sformułowania go jest pewien aktualny, uznany za niewłaściwy, stan społeczny zaobserwowany w owym czasie, a który nadto można zauważyć i w teorii, szczególnie pewnych typów liberalizmu, i w praktyce społeczno-politycznej. Pius XI mówi tak:

Mówiąc o reformie urzędów [społecznych i naprawie obyczajów – J.G.], myślimy w pierwszym rzędzie o państwie. Nie dlatego, by od niego należało oczekiwać rozwiązań wszystkich trudności. Ale dlatego, że błąd indywidualizmu zdusił i prawie zniszczył owo bujne niegdyś i szeroko przy pomocy różnych stowarzyszeń rozbudowane życie społeczne, że w końcu prawie same tylko jednostki zostały i państwo, zresztą z niemłą dla samego państwa szkodą. Życie społeczne bowiem straciło swój wyraz, wszystkie zaś obowiązki dawniejszych, zniszczonych już stowarzyszeń przeszły na państwo, przygniatając je nieskończoną ilością zadań i ciężarów¹².

Przypominają się tu słowa niezapomnianego Kisiela, który wielokrotnie wyśmiewał się z dążenia państwa do zajmowania się nawet najdrobniejszymi sprawami, czego ilustracją była sprzedaż pietruszki przez sklepy centralnie kierowanej „państwowej sieci handlowej”. Dla Piusa XI przejęcie tak wielkiej ilości zadań, nawet tych najdrobniejszych, przez państwo powoduje przygnięcie go „nieskończoną ilością zadań i ciężarów”, z którymi po prostu nie może się uporać, czego doświadczyliśmy na własnej skórze przez długi czas. Wydaje się, że powyższe słowa encykliki wzmocniły postawę korporacjonistów.

Leon XIII sam mógł zobaczyć skutki wprowadzania w życie ideałów skrajnego liberalizmu, z jego zatomizowaniem społecznym i postawieniem jednostkowego obywatela sam na sam z wszechpotężnym – mimo deklarowania jego minimalizacji – państwem. Tym boleśniesz były to skutki, że władzę w państwie osiągnęli ci, co mieli moc, przede wszystkim ekonomiczną. Pius XI nadto mógł zobaczyć inny rodzaj zatomizowania społecznego, osamotnienia jednostki wprowadzonego przez terror państwa totalitarnego. Dlatego obaj, a szczególnie Pius XI, postawili sprawę struktur pośrednich („bujne niegdyś i szeroko przy pomocy różnych stowarzyszeń rozbudowane życie społeczne”¹³) jako bardzo istotny problem.

Sprawa struktur pośrednich nie jest jednakże jednoznaczna. Korporacjonizm, który je tak mocno promował, czynił to pod wpływem wizji społeczeństwa średniowiecznego, co Ch. Millon-Delsol nazywa „utopią powrotu do źródeł”, „nieprzystosowaniem do swego czasu”¹⁴. W średniowieczu bowiem wszystkie te ciała pośrednie powstawały w sposób spontaniczny, rosły niejako ze społeczeństwem. Tymczasem korporacjonizm chciał je wprowadzać sztucznie, dekretując odgórnie ich powstanie. W ten sposób nie dał im siły działania albo siłę tę musiały czerpać z państwa, czyli z tej struktury, przed którą miały chronić jednostkę. To była wyraźna sprzeczność¹⁵. Podobnie było we wszystkich systemach totalitarnych, które pozornie uniknęły tej sprzeczności, ale kosztem pełnego zniewolenia człowieka. Faszizm, nazizm, komunizm wprowadzały rozliczne „ciała pośrednie” – od Partii (a nie partii!, gdyż takie stosowanie nazwy – z Dużej Litery – miało nadać jej mi(s)tyczną moc), związków młodzieżowych, jak Hitlerjugend, Komsomoł, ZMP i upaństwowione harcerstwo – aż po również upaństwowione: spółdzielczość, związki zawodowe i nawet związki hobbystyczne. Ich zadaniem, nie tak bardzo nawet ukrywanym, było sprawowanie kontroli nad jednostką i społeczeństwem. Był to więc dodatkowy aparat kontroli i ucisku, a nie wyraz siły obywatelskiej, nie ciało chroniące jednostkę przed wszechmocą państwa. I nie można nawet powiedzieć wprost, że ucisku państwowego,

gdyż również państwo było jedynie narzędziem ideologii, narzędziem partii sprawującej władzę. Wielość tych instytucji miała sprawiać wrażenie wolności i pluralizmu społecznego. Dziwny był to jednak pluralizm, bo przymusowy dla obywateli, a dla Państwa=Partii był to pluralizm stosowanych ba-tów. Do niektórych z tych organizacji obywatele należeli nie wiedząc wcale o tym. Z biegiem czasu ideologia polityczno-re-ligijna, bo tak chyba można nazwać komunizm, przerodziła się po prostu w czystą ideologię władzy.

Kościół w swoim nauczaniu społecznym ukazywał dużą wartość „ciał pośrednich” dla ochrony jednostki. Jednakże pozostawił sprawę otwartą. Instytucje te mają powstawać dobrowolnie, a o ich strukturze i charakterze mają demokra-tycznie decydować obywatele, tworząc je dla wzmocnienia własnych sił i dla tworzenia potrzebnych wartości.

Pius XI podał inne, komplementarne do poprzedniego, sformułowanie zasady pomocniczości, której korzenie tkwiły zarówno w szacunku dla wolności i autonomii jednostki oraz tworzonych przez nią form społecznych, jak i w doświadcze-niu niesamowystarczalności osoby i społeczności. Zasada ta brzmi:

[...] co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdzia-łać, tego jej nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyż-szym. Każda akcja społeczna ze swego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy; winna pomagać członkom organizmu spo-łecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać¹⁶.

Centralizm etatystyczny, czy – jak to było w krajach „de-mokracji ludowej” – centralizm monopartyjny, był sposobem zniewolenia ludzi. Pod pozorem lepszego i sprawiedliwszego podziału dóbr i praw dokonywano tego w sposób centrali-styczny, zgodnie z „obiektywnymi prawami historii”, przez ludzi rzekomo odznaczających się wysokimi walorami inte-lektualnymi i moralnymi. W ten sposób z jednej strony za-

pewniano sobie władzę, z drugiej zaś nie dopuszczano innych do sekretów władzy i do umiejętności rządzenia. Jednakże każdy monopol, także władzy, powoduje starczy uwiąd, niechęć do twórczości i wiele innych złych rzeczy, a ostatecznie jej wynaturzenie. Z drugiej zaś strony, oprócz zniewolenia, przyczynia się do społecznego marazmu. To zostało dostatecznie dowiedzione praktyką doświadczaną przez nas przez wiele lat¹⁷.

Spółeczeństwo doskonałe, bez względu na to, jaki sens nada się temu pojęciu, jest zawsze tylko odległym celem i zasadą tworzenia szczegółowych, historycznie istniejących instytucji społecznych, a nie faktem dokonanym. Nie powinno to jednak uwalniać od budowania coraz doskonalszych i dostosowanych do aktualnych warunków bytowania struktur społecznych, lecz wręcz przeciwnie – świadomość niedoskonałości winna pobudzać do wysiłku przybliżania tego celu, do wprowadzania dobra w rzeczywistość osobową i społeczną. Przyjmowana prawda o dobru i działanie na jej rzecz nie może w pełni wyczerpywać treści tego dobra. Jest bowiem ono złożone i tak bogate, że proces jego poznawania i tworzenia wciąż trwa. Każdy człowiek, każda epoka historyczna, każda społeczność ujmuje z jej bogactwa tylko część, jego aspekt. Jest tak, gdyż siły ludzkiego rozumu i sprawczości są skończone, a nie absolutne. Nie oznacza to ani jakiegoś relatywizmu, bo przecież dochodzi do poznania prawdziwego dobra, ani nie oznacza to jakiegoś pesymizmu w działaniu, gdyż możliwa jest jakaś realizacja tego dobra. Rzeczywistość jest zbyt bogata, a rozum ludzki zbyt ubogi, by mógł w pełni poznać świat, siebie, dobro, by mógł przewidzieć wszystkie skutki swojego działania. To ostatnie mocno podkreślają m.in. liberałowie, rezygnując jak gdyby z racjonalności działania społecznego. Jednakże niemożliwość utworzenia całościowego i zarazem w pełni racjonalnego planu organizacji życia jednostkowego i społecznego w wymiarze politycznym, prawnym, ekonomicznym itd., który to plan byłby doskonały, nie musi oznaczać, że życiem ludzkim z konieczności kierują irracjonalne, bezosobowe i anonimowe siły, że człowiek

nie może w swym działaniu kierować się rozumem. Istnieje możliwość działania według przyjętych zasad, racjonalnie umotywowanych, a także do racjonalnie przyjętych celów¹⁸.

Realizacja dobra ma dwa punkty odniesienia i żadnego nie można pominąć pod groźbą chybienia celu. Dobro ujęte jako cel wyznacza zakres środków doń prowadzących. Nie w tym sensie, że „cel uświęca środki”, czyli usprawiedliwia wszystkie skuteczne sposoby działania. Skuteczność działania jest ważna, gdyż bez niej nie osiągnie się celu. Jeszcze ważniejsza jest jednak ich godziwość. Z drugiej jednak strony punktem odniesienia działania jest rzeczywistość, która jest „materią” ludzkiego działania. W naturalnym biegu świata i pośród wprowadzanych przez człowieka zmian, wiele sposobów działania, choć godziwych, nie jest jednak przystosowanych do kształtu rzeczywistości, nie jest trafnie dobranych. Co było właściwe w jednej sytuacji, nie jest takim w innej. Jedynym stałym punktem odniesienia, archimedeseowym punktem działania jest człowiek i jego dobro.

Osoba ludzka jest wartością najwyższą i dlatego winna się stać celem ludzkich, indywidualnych i społecznych działań. Wartości takie, jak dobrze urządzone struktury społeczne, ekonomiczne, techniczne itp., nie są niczym innym, jak tylko środkami do tego celu. Wszelkie instytucje społeczne mają być pomocą i ochroną dla człowieka. Ponieważ człowiek jest bytem społecznym, instytucje te są konieczne dla życia ludzkiego. Konieczność ich płynie z samej struktury osoby ludzkiej, z jej sposobu istnienia i działania. Więc to instytucja jest potrzebna osobie, jest dla osoby, a nie osoba dla instytucji.

Jedna jeszcze rzecz wymaga wyjaśnienia, a mianowicie stosunek między dobrem człowieka rozumianym obiektywnie i subiektywnie (podmiotowo). Człowiek jest strukturą złożoną. Z jednej strony struktura ta człowieka „zaskakuje” – po prostu jest, człowiek **istnieje** i jest człowiekiem. Ona wskazuje, co jest dla niego korzystne (w szerokim, a nie tylko utylitarnym rozumieniu). Ona wskazuje, co jest dla człowieka wartością, i wskazuje wartość jako cel działania, a także jako powinność¹⁹. Z drugiej strony nie jest to struk-

tura pełna, skończona. Człowiek buduje się, tworzy siebie poprzez swoje poznanie, świadomość i sprawczość, poprzez sumienie i wolność, a więc poprzez swoją własną subiektywność. W ujmowaniu ludzkiego istnienia, wartości i tworzenia się ten subiektywny aspekt nie może być pominięty pod groźbą po prostu chybienia człowieka, uczynienia go tylko przedmiotem, a nie także podmiotem działania. Szacunek dla człowieka to również szacunek dla jego poglądów, wolności, dla jego dążności do osiągnięcia przyjętego celu. Odnosi się to nie tyle do jednostkowej osoby jakby wyizolowanej, monadycznej, ale do osoby społecznej, czyli istniejącej i działającej wspólnie z innymi. Subiektywność nie musi i nie powinna oznaczać subiektywizmu, to znaczy braku odniesienia do obiektywnie istniejącego świata, do obiektywnego dobra, do dobra wspólnego, a oparcie się jedynie na własnych emocjach, pragnieniach i dążeniach, zamknięcie się we własnym wnętrzu. Człowiek posiada niezależną od siebie strukturę i w tym sensie jest obiektywnością, ale także jest tego świadomy, przeżywa siebie i świat, tworzy siebie, odnosi się do siebie, jest więc także subiektywnością. Dlatego nie może być autentycznie ludzkiego działania, w pełni ludzkiego, bez tych dwóch czynników, które go współtworzą. Jednoczenie ich jest zarazem zadaniem do wykonania. Nie może być autentycznie ludzkiego działania bez osobistego, świadomego i wolnego działania, bez dążenia do własnego celu, uzgodnionego społecznie, z własnej inicjatywy i własnymi siłami, nawet jeśli impulsy tego działania płyną z zewnątrz i są złączone z siłami innych. Przede wszystkim nie może się to dokonywać bez uzgodnienia z obiektywnym stanem rzeczy.

Powstające w ten sposób struktury społeczne mają rozmaite treści i zasięg, rozmaite cele i metody działania. Różnorodność bowiem osobowa, odmienne wyposażenie wrodzone i nabyte, prowadzi do społecznego pluralizmu. Działania z własnej inicjatywy osób i społeczności powiązanych wspólnymi wartościami i celami oraz powiązanych ze sobą wzajemnymi więzami trzeba uznać za podstawową siłę społeczną, za fundament tworzenia społecznych struktur. Jedy-

nie w ten sposób można zachować, pobudzać i rozwijać autentyzm ludzkiego działania społecznego. Autentyzm, czyli z jednej strony nastawienie na prawdę i wartości obiektywne, z drugiej zaś oparcie się na poczuciu, że działanie, jego skutki są „własne”, wynikające z głębi osobowości, z własnego rozumienia dobra i mu służące, wynikające z własnej wolności i ją umacniające. Tylko takie działanie zarazem umacnia samego człowieka i więzy międzyosobowe, wspólnotę, umacnia tożsamość osobową i solidarność. Tego rodzaju działanie, oparte na osobowej i społecznej inicjatywie, nie może dokonywać się w izolacji, ale w dialogu z innymi. Domaga się uznania dla własnego zdania, „własnej prawdy”, własnej wolności, ale na równi z tym dla „cudzej prawdy i wolności”, a więc uznania prawa do dyskusji i sprzeciwu.

Warunki, podane w obu formułach zasady pomocniczości, nie mogą być jednakże traktowane literalnie, mają one raczej charakter formalny, nie wyznaczając konkretnych treści pomocy, jej form i instancji. Odnosząc się bezpośrednio do człowieka powinny być dostosowywane do aktualnych warunków życia ludzkiego. Przykładem tego może być współczesna koncepcja praw człowieka, których przestrzeganie odnosi się również bezpośrednio do człowieka i jego dobra, bez względu na istniejące prawa miejscowe, które nie zawsze respektują dobro człowieka²⁰. Odwołać się do trybunału broniącego tych praw może każdy, kto nie jest usatysfakcjonowany działaniem miejscowego wymiaru sprawiedliwości. Wydaje się, że taki sposób postępowania jest dość powszechnie akceptowany, przynajmniej w kulturze śródziemnomorskiej (atlantyckiej). Ostatnim tego przykładem była skuteczna obrona kobiety, przeprowadzona przez licznych ludzi i społeczności na całym świecie, przed prawomocnym wyrokiem sądu skazującym ją na ukamienowanie, uważanym jednak przez społeczność międzynarodową za niesprawiedliwy. Była to niewątpliwie obrona praw człowieka, choć nie została dokonana za pośrednictwem odpowiedniego trybunału.

Jednakże nie znaczy to, że wartości czy prawa człowieka mogą być tylko w jeden sposób wyznaczane. Zarówno ludzkie

potrzeby jak i wartości nie są jednowymiarowe, nie są możliwe do jednoznacznego określenia. Raczej mają one charakter otwarty, mieszczą się jakby w nawiasach, których skrzydła zakreślają granicę, poza którą mieści się zło. Są to więc raczej pewne typy, których bliższe zdeterminowanie pochodzi od poszczególnych osób i społeczności. Nie oznacza to wszakże dowolności w ich określaniu, relatywizmu moralnego czy utylitaryzmu stawiającego skuteczność jako najwyższą zasadę. Ich podstawą winna być prawda o człowieku i jego dobru, wyznaczająca to, co mieści się w pojęciu prawa naturalnego lub praw człowieka jako wartość i cel działania. Nie tylko niepowtarzalne osoby, ale także niepowtarzalne społeczności wyrażają swoje dążenia, cele i szczególne wartości, określając przez to swoje miejsce w świecie. Tym bardziej odnosi się to do sposobu realizacji wartości i egzekucji praw.

Człowiek wchodzi w istnienie jako *jakiś*, jako byt o wyraźnie określonej strukturze ontycznej i wynikających z tego właściwych mu sposobach działania. Nie jest tylko czystym tworzywem, mogącym przybrać dowolną formę istnienia i działania. Ma daną mu podstawę egzystencjalną, człowieczeństwo, a tylko niektóre doznania i niektóre działania są dla niego pozytywne, inne zaś negatywne, dobre lub złe. Zadaniem człowieka jest poznać, odczytać kod dobra i zła oraz działać zgodnie z nim. Jednakże struktura ontyczna nie jest ani „zamknięta”, ani statyczna. Jest otwarta, to znaczy, że można ją „dotwarzać”, a nawet nie tylko można, lecz jest to przeżywane jako podstawowe ludzkie zadanie moralne. Jest strukturą dynamiczną, to znaczy, że ma zdolność przyjmowania tworzonych wartości i zarazem ma siłę ich tworzenia. I to także przeżywane jest jako wartość i zadanie. Jednakże choć możemy poznawać rzeczywistość obiektywnie, prawdziwie, to, obdarzeni rozumem skończonym, nie jesteśmy w stanie w pełni odczytać rzeczywistości. Dlatego nasze poznanie jest procesem społecznym i historycznym, procesem dokonującym się w dialogu. A ponieważ nasze poznanie jest warunkiem działania, czyli działanie „idzie” za poznaniem (choć w praktyce codziennej nie tylko za nim),

tworzenie świata i siebie również jest procesem historycznym i społecznym, wspólnotowym. Tworzone instytucje społeczne nadto zależne są od jednostkowych pragnień, upodobań i tendencji, co dotyczy także różnych społeczności połączonych wspólnym dobrem i celem, więc mają one charakter zróżnicowany i pluralistyczny. Wyrażają więc one społeczny i historyczny sposób istnienia człowieka. Zależą od aktualnej sytuacji bytowania, a także od budowanej pokoleniami tradycji, ukształtowanej kultury, rozwoju cywilizacyjnego i innych czynników, w tym także przyrodniczych. Choćby z tych tylko powodów treść zasady pomocniczości nie może być wyznaczona inaczej, jak tylko społecznie i historycznie.

Do tego trzeba dodać jeszcze inny, szczególnie ważny czynnik, jakim jest wolność. Skoro podstawowe wartości i zadania człowieka, wyznaczone przez jego sposób istnienia, przez jego naturę, mają charakter ramowy i do pewnego stopnia otwarty, to ich ujednoznacznienie, konieczne przecież dla wyznaczenia sposobu działania, dokonuje się poprzez wolność. I to także, a może nawet głównie, decyduje o zróżnicowaniu i pluralizmie osobowym w wymiarze jednostkowym i społecznym. Człowiek zmienia się w trakcie swojego życia, nabywając lub tracąc swoje doskonałości, spełniając się lub redukując. Tak więc oprócz historyczności społecznej trzeba wziąć pod uwagę również historyczność jednostkową. Te wszystkie czynniki są podstawą kształtowania społeczności. Ponieważ zaś ani jednostkowy człowiek, ani jakakolwiek społeczność nie są samowystarczalne, o czym świadczy to, że nie tylko jednostka nie może *in statu isto* osiągnąć swojej pełni, ale też nie istnieje, i chyba nie może istnieć, społeczeństwo doskonałe, co oznaczałoby koniec historii, więc dbałość o rozwój i wzajemna pomoc są stałym losem oraz zadaniem człowieka, wyznaczeniem kierunku jego zdążania i działania.

Pojęcie globalizacji nie jest jeszcze jasno określone. Nie wiadomo też, jakie elementy życia wchodzą w jego zakres. Można jednak powiedzieć, że chodzi o zjawisko czy proces, który obejmuje cały glob, czyli ujawnia się wszędzie, jest powszechne. Czyli dotyczy wszystkich ludzi, jeśli nie aktu-

alnie, to przynajmniej potencjalnie. Zjawisko o tak szerokim zakresie pojawiło się dopiero w ostatnich dziesięcioleciach i związane jest niewątpliwie z rozwojem cywilizacji, szczególnie zaś techniki. Współczesna technika pozwala na objęcie wszystkich systemem informatycznym, komunikacyjnym, pewnymi przynajmniej segmentami gospodarczymi, jak np. bankowym, pracy itp., a także poprzez tamte może wpływać na dotychczasową równowagę w zakresie kultury i dobrobytu. Czyli może powodować wyrównywanie lub różnicowanie w tym zakresie. Jak zwykle bywa z rozwojem cywilizacji i techniki, rozwój ich jest procesem nie do zatrzymania, pominiawszy jakieś wydarzenia o charakterze katastrofalnym. Jednakże cywilizacja i technika są to narzędzia, które mogą być użyte w różnym celu i w różny sposób. Co prawda, jak do tej pory wszelkich wynalazków używano przede wszystkim w celach militarnych, co świadczy o agresywności człowieka, o jego moralnej słabości. Niektórzy filozofowie uważają nawet agresywność za istotną właściwość człowieka, a obecnie także – w sposób nieuzasadniony – często ekstrapoluje się na dziedzinę humanistyczną dane pochodzące z zoologii. Wszystko to ma tłumaczyć konieczność użycia wszelkich osiągnięć techniki przede wszystkim przeciw człowiekowi. Niestety, historia zdaje się to uzasadniać. Jednakże taki pesymistyczny obraz człowieka nie jest pełny. Można pokazać wiele działań człowieka wskazujących na jego dobroć. To znaczy, że agresja nie jest ani jedynym, ani koniecznym sposobem działania, choć stanowić może taką pokusę, której człowiek nie jest się w stanie oprzeć. Dlatego też rozwój cywilizacji pozwalający na globalne relacje ludzkie sam z siebie nie jest zagrożeniem. Albo inaczej mówiąc, to nie narzędzia wytworzone przez człowieka, ale człowiek sam – przez sposób ich używania – może stanowić zagrożenie. Cywilizacja i technika stanowią więc wyzwanie wobec człowieka, wobec jego rozumu, wolności i sumienia. Zło i dobro tkwią w samym człowieku.

Globalizację można pojąć jako sposób korzystania z osiągnięć współczesnej cywilizacji. Jako narzędzie może i powin-

na służyć człowiekowi, a nie podporządkować go sobie, bo człowiek jest celem i najwyższą wartością. Ponieważ jednak stanowi pokusę zła, to i cywilizacja, i globalizacja, będąca jej rezultatem, nie mogą wymknąć się spod kontroli sumienia, a ich wartości winny być przyporządkowane wartościom moralnym.

Przyjmując, że zasada pomocniczości funkcjonuje w ramach nadrzędnej zasady personalizmu, głoszącej prymat osoby i jej dobra, należy zastanowić się nad tym, czego i jak ona dotyczy. Potrzeby ludzkie są bardzo rozmaite i w rozmaity też sposób są w różnych społecznościach realizowane. Niedostatek i bieda, a mówiąc po prostu głód, jest jednym z największych problemów świata, nie tylko dzisiejszego. Nie ma powodu, żeby zróżnicowanie bogactwa, tak drastyczne, miało być utrzymane. Co więcej, taką sytuację można nazwać grzechem społecznym, wynikającym z egoizmu. Obowiązkiem moralnym jest działanie dla zlikwidowania głodu i biedy. Określenie sposobu wyrównania różnic poziomu zasobności należy oczywiście przede wszystkim do polityków, ekonomistów, socjologów, psychologów i innych, co nie wyklucza z tego działania wszystkich ludzi dobrej woli. Chodzi tu o problem, który wyraża się w dylemacie: co należy dawać biednemu – rybę czy wędkę? Jest rzeczą zrozumiałą, że w sytuacjach nagłych i krytycznych, np. katastrof, konieczne są „ryby” w postaci gotowych wartości. Jednakże pomoc nie może i nie powinna do tego tylko się ograniczać. Mogłoby to powiększać poczucie niemożności działania i nie dopuszczać do rozwoju przedsiębiorczości, autonomiczności, po prostu podmiotowości człowieka. Z tego punktu widzenia globalizacja jest zjawiskiem pożądanym. Nie wyklucza ona, co prawda, automatycznie działań niekorzystnych dla biednych, ale sprzyjać może rozszerzaniu się sfery bogatej. Pomoc w realizacji dążeń, wynikających z niezaspokojonych potrzeb, których społeczność nie jest w stanie dokonać, dotyczy chyba również społeczności „mniejszych” nie tylko zakresem, ale także zasobami ekonomicznymi. Pomoc taka nie ma polegać na zastępowaniu działania biednych społeczno-

ści, ale na pobudzaniu ich przedsiębiorczości, na edukacji, udzielaniu kredytów itp. Globalizacja oznacza tu swobodny przepływ tych wszystkich wartości, wyrównywanie poziomu cywilizacyjnego, technicznego, ekonomicznego, co wymaga jakiejś struktury koordynującej takie działania. Nie można zatrzymywać tego rozwoju pod pretekstem zachowania czy nieingerencji w kulturę i tradycję danej społeczności. Oczywiście wszelkie zmiany stosowanej techniki łączą się ze zmianami organizacji społeczeństwa i trybu życia, a więc także kultury. Jednakże kultura jest czymś żywym, a nie eksponatem muzealnym i ulega ciągłym spontanicznym zmianom. Po drugie, jeśli zmiany cywilizacyjne i techniczne powodują wzrost poziomu zaspokajania potrzeb, to można je jedynie oceniać pozytywnie. Zapobieganie cierpieniom wynikającym z niezaspokojenia potrzeb to sprawa nie tylko polityki i gospodarki, ale także powinności moralnej. Jest wszakże rzeczą ważną takie posługiwanie się narzędziami polityki i gospodarki, by nie została naruszona ludzka godność, szczególnie wolność, bo przecież człowiek jest ich celem.

Inaczej wygląda sprawa z tradycją i kulturą, którymi żyje społeczność. One przede wszystkim wyrażają niepowtarzalność osoby i w pewnym sensie społeczeństwa. Są nie tylko dobrem, ale także sposobem istnienia i działania oraz sposobem kształtowania się osoby ludzkiej. Jeśli globalizacja miałaby być działaniem dla ujednoczenia kultury, to działałaby także ujednoczająco na człowieka, czyli przeciwko jego niepowtarzalności, a więc po prostu przeciwko niemu. Taką groźbę niesie z sobą kultura masowa, umożliwiona współczesną techniką. Jednak także tutaj główna przyczyna zagrożeń tkwi w samym człowieku. Jeśli nie chce się dopuścić do jakiegoś ujednoczenia treści i sposobu tworzenia i korzystania z kultury, to należy pilnie dbać o edukację oraz nie pozwolić na uwiad tzw. kultury wysokiej, która jest warunkiem również kultury masowej. Zachowanie pluralizmu kulturowego, miejscowych tradycji i obyczajów, wymaga pozostawienia decyzji w tych sprawach każdej społeczności, a także – jeśli jest to potrzebne – wsparcia ze strony „społeczeństw wyższych”.

Jest to konieczne dla zachowania tożsamości i autentyczności życia. Jakakolwiek ingerencja zewnętrzna, szczególnie przymus, wobec czynników tworzących i korzystających z kultury, czy to dla jej zachowania, czy dla jej zmiany, działa na nią i na jej nosiciela-człowieka niszcząco. Doświadczenia totalitaryzmu są tu wystarczająco wymowne.

Z takiego punktu widzenia demokracja dotyczy polityki rozumianej jako „roztropna troska o dobro wspólne”²¹. Takie jej widzenie jest o wiele szersze i głębsze od najczęściej dzisiaj przyjmowanego, które głosi, że jest dążeniem do zdobycia i utrzymania władzy. Jeśli władzy nie sprawuje się jako służby społecznej, jako działania na rzecz dobra wspólnego, to ujawnia się w ten sposób tylko partykularny – najczęściej partyjny – egoizm. Oczywiście w sprawowaniu władzy trzeba przyjąć zasadę demokracji, czyli oddanie decyzji większości społecznej. Jednakże „roztropna troska o dobro wspólne” nie może ograniczać się tylko do tego, co jest wspólne najszerszej społeczności. Organizacja życia gospodarczego, kulturalnego, nauczania, wychowania, wypoczynku i wielu innych domaga się udziału w decyzjach „niższych” społeczności i pojedynczych osób. Wielorakość potrzeb ludzkich wyrażanych społecznie oraz wielorakość wynikających z nich inicjatyw stwarzają możliwość, a nawet konieczność wielorakiego sposobu rozwiązywania tych problemów, co w praktyce oznacza tworzenie rozmaitych instytucji społecznych. Różnorodność dotyczy nie tylko wielości społeczności, ich wielkości, zróżnicowania ich dobra wspólnego i celów, ale także treści podejmowanych zadań, ich motywacji i inspiracji ideowych. Oddzielenie czynnika decyzyjnego od wykonawczego, co byłoby wynikiem braku społecznych struktur pośrednich mających moc podejmowania decyzji, prowadzi do patologii władzy²². Takie rozwiązanie problemu organizacji życia społecznego wymaga ustalania relacji władzy między społecznością „wyższą” a „niższą” oraz wzajemnych relacji między społecznościami „niższymi”. Domaga się uznania pewnego rodzaju autonomii wszystkich tych społeczności. Oczywiście

relacje te nie są stałe i niezmiennie, bo powinny odzwierciedlać zmienność życia społecznego.

Możliwość pełnego uczestniczenia w życiu społecznym – biernego i czynnego, doznawania i aktywności – umożliwia i wyzwala ludzką inicjatywę. Możliwość podejmowania decyzji, jako wyraz wolności, umacnia ludzką podmiotowość. Możliwość pełnego uczestniczenia w życiu społecznym powoduje, że kształt życia społecznego nie jest przeżywany jako zewnętrzny, obcy i narzucony, ale jako własny. Daje to tym, którzy chcą i są w stanie być aktywnymi, możliwość tworzenia dobra własnego i społecznego na własną miarę. Organizowanie struktur i instytucji społecznych obejmujących nawet niewielkie grupy lub tworzących dobra o mniejszym znaczeniu ogólnym, w których jednoczą się ludzie na zasadzie wspólnoty celu realizowanego na własne ryzyko, buduje i umacnia społeczną więź i tworzy część całościowego dobra wspólnego. Dzięki temu ludzie spełniają się sami i tworzą warunki spełniania się innych oraz tworzenia się wspólnoty.

Problemem jest sposób realizowania zasady pomocniczości w praktyce społecznej i politycznej. Czy ma ona mieć charakter normy prawnej, np. czy ma być częścią konstytucji, czy też nie. Może bowiem funkcjonować tak jak normy moralne, które same nie są zapisane w postaci norm prawa stanowionego, ale które to prawo po prostu realizuje. Jednakże w tym drugim wypadku stosowanie tej zasady byłoby pozostawione do dowolnej realizacji. Więc jednak w jakiś sposób winna znaleźć swój wyraz w prawie, by stać się normą obowiązującą. Dotyczy to zarówno sytuacji wewnątrz poszczególnych państw i społeczeństw, jak i sytuacji międzynarodowej.