

SPOŁECZEŃSTWO – jest formą współbywania ludzi powiązanych naturalnymi i umownymi relacjami celem realizowania wspólnego dobra. Podstawą dla zaistnienia społeczeństwa jest charakter bytowej struktury ludzkiej osoby, ludzkiego „ja”.

Otwartość osobowa

Mając więc na uwadze strukturę ludzkiego bytu osobowego należy wyakcentować w osobowym „ja” te momenty, które stoją u podstaw relacji interpersonalnych oraz ogólnospołecznych. Wiążą się one ze swoistymi przejawami naszego życia psychiczno-osobowego. Wskazując właśnie na owe charakterystyczne przejawy, można w samej strukturze bytu osobowego dostrzec, lub przynajmniej postulować, takie stany, które uniesprzeczniają owe charakterystyczne sposoby bycia na linii: „ja-świat”, „ja-ty”, „ja-my”. Sprowadzają się one do „otwartości” osobowej człowieka ze względu na możliwość „komunikowania się” w porządku bytu, z którym stykamy się w naszym poznaniu i w naszej miłości, co ostatecznie znajduje swój wyraz w naszych aktach decyzji.

Człowiek rodzi się, wychowuje, dojrzewa i umiera w świecie; jest wrzucony w świat bezwolnie; jest w świecie zanurzony do tego stopnia, że wszelkie siły żywotne, nie tylko dla życia biologicznego, ale także dla swego życia psychiczno-duchowego, czerpie ze świata. Bez świata człowiek nie doszedłby do samowiedzy, nie mógłby sam sobie siebie uświadomić. Świat materialny jest potrzebny nie tylko dla „przebudzenia” jego ducha, ale także jest ciągle mu potrzebny dla jego rozwoju. I chociaż człowiek, będąc zanurzony w świecie to jednak traktuje świat rzeczy jako środki dla siebie i dla swego wyrażania się, to jednak w nastawieniu „używania” rzeczy zachowuje się inaczej aniżeli zwierzęta. Tylko człowiek posiada dystans do świata rzeczy, komunikuje się z rzeczami „dorzecznie”, mając wzgląd na strukturę rzeczy, na ich istnienie, czyli komunikuje się ze światem w aspekcie jego bytowości.

Dla zwierzęcia świat jest „środowiskiem” będącym jakby przedłużeniem jego organizmu, które zwierzę konkretnie zna i nieomylnie potrafi użyć dla „swej” jednostkowej lub gatunkowej natury. Człowiek zaś, aby mógł użyć świata dla swej jednostkowej i gatunkowej natury, musi najpierw rzecz poznać, że ona istnieje i że ma jakąś strukturę bytową, której to struktury użycie może być trafne lub mylne, błędne, uderzające w samą bytowość jednostki. Człowiek komunikuje się ze światem nie jak z zamkniętym, dopasowanym wszechstronnie środowiskiem, którego użycie zna nieomylnie, ale jak z

obcym sobie „światem”, zbiorem rzeczy, bytów, których może użyć dopiero po ich poznaniu, po przynajmniej najogólniejszym ujęciu ich struktury bytowej. Człowiek nie jest przez to zacieśniony do wycinka rzeczywistości; jest na rzeczywistość otwarty. Otwarcie to jednak stawia świat rzeczy jako „przedmiot”, jako coś oddalonego od „ja”. I chociaż nawet uświadomienie własnego „ja” jako radykalnie oddalonego od świata rzeczy dokonuje się poprzez świat, poprzez ujęcie mających kontakt ze mną rzeczy, to ów kontakt jest zasadniczo kontaktem bytowym. To, iż rzecz istnieje i posiada określoną strukturę, jest podstawą wejścia w bliższy z nią kontakt, pozwala mi coraz lepiej uświadamiać sobie moją własną odrębność, pozwala mi „ja” rozpoznać nie tylko jako centrum, ale także jako podmiot moich czynności, poprzez które komunikuję się ze światem jako różnym od „ja”.

Niewątpliwie, „ja” w takiej mierze dochodzi do samowiedzy, w jakiej komunikuje się ze światem w aspekcie bytowości i tejże bytowości najrozmaitszej partykularyzacji – przejawiającej się w różnych postaciach kultury – która w historii ludzkości nieustannie narasta. Gdyby człowiek – *dato non concessa* – mógł pozbyć się obecności w świecie, to przez to samo pozbyłby się (w określonej mierze) poczucia własnej jaźni uświadamianej sobie w oparciu o te treści, które stanowią to, co nazywamy „światem”. Ale równocześnie „zanurzenie się” w świecie bez przyporządkowywania treści świata własnemu „ja”, jako podmiotowi, powoduje i zubożenie własnego „ja”, i niedotarcie do świata rzeczy jako do bytu. Nieodniesienie świata do „ja”, niezwiązanie się bytowe, powoduje, jeśli tak można się wyrazić, „pomniejszenie” zarówno „ja”, jak i świata, którym jesteśmy zanurzeni. Napięcie, jakie istnieje pomiędzy światem a „ja”, jest wtedy zasadniczo polem ludzkim, gdy komunikacja pomiędzy „ja” jako ośrodkiem i podmiotem a „światem” jest *komunikacją bytu, a więc tego, że coś jest i jest czymś w sobie określonym, co trzeba poznać, by móc użyć...*

A jednak człowiek nie uważa świata, w którym żyje, i całej przyrody za partnera swego dialogu. Chociaż może się zdarzyć w mitologii lub poezji, że personifikuje świat rzeczy (świat przyrody) i z tak upersonifikowanym światem nawiązuje ludzki, na zasadzie partnerstwa, dialog, to jednak dzieje się to wszystko w imię umownej fikcji. Dialog, czyli komunikowanie sobie wzajemnie treści intelektualno-poznawczej (*dia-logos*), dokonuje się między „ja” a „ty”, z tym że „ty” pojmuje się jako drugie „ja”, czyli jako byt w sobie i dla siebie, jako drugą osobę. Osobowe „ty” posiada bowiem te wszystkie cechy, jakie wyróżniamy w analizie jaźni jako bytu osobowego. I jak w analizie własnego bytu osobowego wyróżniam „ja” jako podmiot i spełniacz aktów moich, z tym że owe akty są właśnie „mnie” przyporządkowane, gdyż wyłoniłem je z „siebie” – a zatem traktuję siebie

jako byt podmiotowy w pełnym tego słowa znaczeniu – tak samo dostrzegam wszystkie te momenty w drugim „ty”. Traktuję drugiego człowieka jako podmiot samoistny wszystkich aktów; których „ty” jest źródłem i celem; jest więc takim samym bytem osobowym, bytem w sobie i dla siebie, jak i „ja”. „Ty” jest drugim „ja”, z którym kontakt i komunikacja dokonują się właśnie na zasadzie uznania „ty” jako drugiego „ja”. A więc wszystko, co ja doświadczam w świecie, doświadcza także „ty”; i jak „ja” jest otwarte, tak otwarte jest również i „ty”; i dlatego całe doświadczenie i bogactwo nabyte można zakomunikować i przekazać w sposób specyficznie osobowy, przez akty poznania i miłości, drugiemu „ty”, które będąc bytem w sobie i dla siebie jest zarazem celem samym w sobie działalności osobowej dla „ja”. Słowem, drugie „ty” jest równorzędnym partnerem dla „ja”, nie jak świat rzeczy, który jest dla nas światem bezosobowym, „czymś” – jak mówił M. Buber – „ono”, bytem w sobie, ale nie dla siebie.

Nasze partnerstwo z drugim „ty”, pojmowanym ściśle osobowo, a nie rzeczowo, dokonuje się na zasadzie otwartości, zwłaszcza w trojkiej płaszczyźnie: poznania, miłości i wolności. Już sama nazwa „dialog” wskazuje na możliwość komunikowania sobie intelektualnych treści. Jak świat nie jest przede mną w porządku poznawczym zamknięty, ale otwarty dla moich władz poznawczych i mogę ten świat „czytać” poprzez akty mego poznania i przyswajając sobie te treści, które stanowią bytową osnovę świata, i treści te mogę sam sobie powiedzieć, czyli je sobie uświadomić, tak samo mogę te treści przekazać i wyrazić za pomocą systemu znaków osobie drugiej, drugiemu „ty”.

Komunikowanie się osób

Komunikowanie sobie poznawczych treści jest ludzką mową, która stanowi istotny środek komunikowania się interpersonalnego. Jako międzyludzki „wehikuł” komunikacyjny, mowa sponuje przede wszystkim: a) akt poznania, b) gotowość przekazania tych treści drugiemu i c) akt faktycznego przekazywania poprzez użycie systemu znaków umownych.

W akcie poznania, jak wiadomo, następuje połączenie się aspektowe podmiotu poznającego z przedmiotem przez ujęcie pożądanego (badanego) sensu rzeczy. Myślenie jest właśnie żywieniem w duszy sensów rzeczy poznanych. Owe sensory będące znakami naturalnymi rzeczy (ujętych w odpowiednim aspekcie) wyrażamy na zewnątrz poprzez odpowiednie znaki umowne danego języka. Komunikując sobie znaki umowne, możemy poprzez nie w intelekcie kogoś drugiego wzbudzić te same sensory, jakie my żywimy. Trzeba

tylko chcieć odsłonić w naszym aparacie poznawczym (intelekcje) sensory i przekazać je poprzez znaki umowne drugiej osobie. W procesie komunikowania się „ja” i „ty” są otwarte tak w stosunku do swego partnera, jak i w stosunku do przekazywanych treści (ujętych poznawczo sensów). Przy tym, podstawą komunikowania się jest – podobnie jak w stosunku do bycia w świecie – także byt, ale pełniej ujęty. Nie tylko bowiem komunikowane treści poznawcze są jakimiś treściami bytowymi, ale komunikują sobie treści dwa samoistniejące podmioty, będące bytami w sobie i dla siebie.

Obok komunikacji poznawczej pomiędzy „ja” a „ty” istnieje jeszcze możliwość komunikowania sobie miłości, pojętej nie tylko jako upodobanie w uprzednio poznanym przedmiocie, nie tylko jako dynamiczne nastawienie dla czynienia drugiemu dobrze i komunikowania z nim w aspekcie dobra (w tym sensie pojęta miłość będąc komunikowaniem drugiemu dobra jest zarazem komunikowaniem bytu, jeśli byt i dobro są wartościami zamiennymi, transcendentalnymi) – ale także darowaniem się „ja” dla „ty”. Moment darowania siebie osobie drugiej jest momentem szczytowym aktu miłości, gdyż jest wyrazem najwyższego stopnia komunikacji bytowej. Podmiot bowiem będący osobą (bytem najdoskonalszym, bo bytem w sobie i dla siebie) daruje się osobie drugiej, spotykając się w doskonałym akcie miłości z podobnym darowaniem się drugiego „ty” dla „ja”. Powstaje zatem charakterystyczny sposób bycia pomiędzy „ja” a „ty”, sposób bycia „dla drugiego”, poprzez który „ja” darując się drugiemu i spotykając się z takim samym aktem ze strony „ty” nie tylko ze swego bogactwa wewnętrznego nic nie traci, lecz przeciwnie – bogaci się tym wszystkim, co osoba druga zdobyła i co sobą przedstawia. W akcie miłości „otwartość bytowo-osobowa dochodzi do szczytu, gdyż zachodzi tu komunikowanie osobie drugiej nie tylko treści bytowych przedmiotowych, poznawczych, intencjonalnych, powstałych w wyniku pracy osobistej jednostki, ale coś więcej – darowanie się (samego bytu) podmiotu osoby, która darując się osobie drugiej obiera sposób „*bycia-życia-dla-osoby-drugiej*”.

Zarówno możliwość komunikowania się poznawczego, jak jeszcze bardziej możliwość wyłowienia z siebie aktu miłości jako upodobania, działania i wewnętrznego darowania się suponują wolność duchową osoby. Przejawia się ona w tym, że samo komunikowanie się w aspekcie poznania, a jeszcze bardziej w aspekcie miłości jest tak lub inaczej dobrowolnie „chciane” przez podmiot osobowy. Nikt nie może mnie zmusić do komunikacji poznawczej, a tym mniej do komunikowania się w aspekcie miłości. Jest to bowiem sprawą mojej wolności, której używam tak lub inaczej do tej lub innej osoby, suponując oczywiście w równej mierze wolność osoby drugiej, która może nie chcieć komunikować się ani w jednym, ani drugim aspekcie. Owa wolność, jako podstawa i sposób

komunikowania „się” osobie drugiej, wymaga wzajemnego zaufania, poszanowania wolności drugiej osoby, realnego „spotkania się”. Używamy tu niewątpliwie języka metonimicznego, ale on właśnie nadaje się dla wyrażenia tych stanów interpersonalnych, jakie pojawiają się na linii relacji „ja-ty”.

Dla ujaśnienia sposobu bycia dla osoby drugiej przyjmujemy hipotetycznie stany krańcowo przeciwstawne do wyżej opisanych. Przyjąwszy możliwość zaistnienia osoby „zamkniętej” (oczywiście, od strony struktury ontycznej nie jest to możliwe, chociaż od strony psychicznego działania może się zdarzyć daleko idące ograniczenie otwartości i zahamowanie komunikacji interpersonalnej) – można by mówić o spotkaniu człowieka, dla którego nie ma drugiego „ty”, nie ma dialogu, ale jedynie trwałe i permanentny „monolog” (i znowu monolog już jest dialogiem z fikcyjnym „ty”). Taki ewentualny byt osobowy jedyny cel działania widziałby tylko w sobie, a wszystkich innych traktowałby jedynie jak rzecz, jak „ono”, jak środek do celu. W takim wypadku nie byłoby drugiego jako rzeczywistego partnera. W rezultacie „ja” takiego człowieka coraz bardziej zamykałoby się, ubożyło i dochodziło do psychicznego zwyrodnienia, gdyż zabrakłoby komunikacji na poziomie osobowym, co jedynie ożywia i pobudza do rozwoju spotencjalizowany byt osobowy człowieka.

Z drugiej strony, gdybyśmy przyjęli byt osobowy przesadnie otwarty, który by nie zważał na siebie i cały był „zawieszony” na „ty”, nastąpiłaby inna konsekwencja. Całkowite zapomnienie o sobie z zupełnym przyporządkowaniem osobie drugiej w gruncie rzeczy byłoby stanem, w którym „ja” nie ma już nic do powiedzenia tej drugiej osobie. Szukając bowiem nieustannie drugiego z zapomnieniem o sobie nie można znaleźć drugiego, bo już nie ma mu się nic do ofiarowania, gdyż nie posiada się wyszkolonego centrum osobowego, nie dosiada się „ja” jako odrębnej osobowej twarzy, ciągle żyjąc człowiekiem drugim; straciwszy swoje „ja”, nie można uzyskać realnie drugiego „ty”, które spotyka się w partnerstwie – spotkanie suponuje wyszkolone centrum osobowe, suponuje „ja”.

Relacje „ja-ty” prowadzą do zupełnie nowej formy życia interpersonalnego, którą można by nazwać „my”, a która jest równoważna z formą życia społecznego konstytuującą jakiś nowy, oddzielny, realny sposób życia prawdziwie ludzkiego. Może się bowiem zdarzyć, że relacje „ja-ty” są udoskonaloną formą egoizmu, zwanego „egoizmem we dwoje”, jeśli wykluczają charakterystyczną formę „my”, opartą już na znamienych, poszerzonych wartościach tego, co gruntowało formę życia „we dwoje”. Okazuje się bowiem, że istnieją takie wartości, których nie można zrealizować we dwoje, które to wartości są wspólne dla większej liczby osób i dlatego zostały nazwane WSPÓLNYM DOBREM, do którego

ukonstytuowania potrzeba całego zespołu, który stanowi „my”. Ponadto w tak utworzonym czy ujrzanym wspólnym bycie-dobru mogą uczestniczyć różne osoby i uczestnicząc powodować swój wewnętrzno-osobowy rozwój. I właśnie mając na celu rozwinięcie swych potencjalności osobowych dostrzegamy, że niepodobna ich rozwinąć ani samotnie, ani też we dwoje (choćby relacje interpersonalne „ja-ty” i tak pozwalają w większym stopniu na rozwój zasadniczych inklinacji naturalnych i personalnych aniżeli to jest możliwe samotnie). Tworzy się konieczność ukonstytuowania podstawowej grupy społecznej i przy jej pomocy ukonstytuowania społeczności, która umożliwi nie tylko utworzenie obiektywnych wartości, przekraczających możliwości poszczególnych jednostek (czy grup: „ja-ty”), ale także zagwarantowanie wewnętrzno-osobowego rozwoju poszczególnym jednostkom. Słowem, fundamentem ukonstytuowania się jakiejś społeczności jest dobro wspólne, różnie zresztą rozumiane. Jedno wszakże rozumienie dobra wspólnego (o którym niżej) jest konieczne, a mianowicie takie, które staje się celem dążenia w rozwoju wewnętrzno-osobowym poszczególnych ludzkich jednostek.

Wspólność „my” osób

Wartościami, które przekraczają możliwości poszczególniej jednostki ludzkiej, są niewątpliwie wartości poznawcze, wartości w zakresie ludzkiego woliwtywno-emocjonalnego działania oraz wartości w zakresie działania produkcyjno-twórczego. Pierwsze stoją u podstaw nauki pojętej w sensie socjologicznym, a więc wszelkich społecznych urządzeń przyporządkowanych naukowemu poznaniu i obiektywnemu rozwojowi myśli naukowej nie na użytek jednego tylko człowieka, ale na użytek całego szeregu ludzi, a nawet ludzkich pokoleń. Podstawą bowiem ludzkiego dobrobytu i postępu są zasadniczo osiągnięcia poznawcze, zwłaszcza zaś naukowe. Rozwój nauki, dokonujący się przede wszystkim w jej specjalizacjach, przekracza możliwości nie tylko pojedynczego człowieka, ale nawet mniejszych grup społecznych. Postęp nauki, jej przekazywanie następnym pokoleniom wymaga pracy zespołowej w zdobywaniu i utrwalaniu teoretycznych osiągnięć. Dlatego też wartość i realne dobro, jakie płyną z naukowego poznania, są czymś ogólnym, wspólnym, czymś, co przekracza możliwości i wytworzenia, i wyczerpania przez jednostkę, i dlatego potrzebna jest społeczna forma bytowa jako „my”, mająca za przedmiot realizację wartości naukowo-poznawczych.

Podobnie nie wystarcza dobra wola poszczególnego człowieka dla realizacji wartości dobra, nawet czysto moralnego, jakim jest np. sprawiedliwość społeczna, życie w pokoju,

zlikwidowanie zagrożenia ze strony zarówno biologii, jak i jakichkolwiek czynników zewnętrznych. Jedynie społeczeństwo może skutecznie zagwarantować realizowanie dobra moralnego międzyludzkiego.

Wreszcie cała dziedzina twórczości związanej z przemysłem i techniką jawnie przekracza możliwości jednostki i jej partykularne dobro. To wszystko, co jest wytworem ludzkiej pracy (intelektualnej i fizycznej), jest wspólnym dobrem, które nie mogłoby powstać bez formy bytowania, w której ludzie czują się jako „my” posiadający na celu dobro wspólne, transcendujące partykularne dobra jednostkowe.

Nade wszystko zaś narodziny człowieka, jego wychowanie, rozwój i osiągnięcie ludzkiej doskonałości w granicach dostępnych człowiekowi są możliwe jedynie w ramach różnych form bytowania społecznego. W związku z tym społeczność staje się formą bytowania osobowego, związanego z rozwojem i doskonaleniem się osoby w porządku czysto osobowym. Nie przeszkadza to oczywiście, by to samo społeczeństwo gwarantowało życie człowieka nawet jako jednostki biologicznej, co można coraz wyraźniej dostrzegać w społecznościach wysoko zorganizowanych.

Rozwój zatem osobowego „ja” przebiega poprzez relacje: „ja-ty”; które suponując „otwarcie” osoby bardziej ubogacają człowieka i mocniej osadzają w komunikacji bytowej aniżeli relacje „ja-świat”, gdyż gwarantują komunikowanie się dwóch bytów w sobie i dla siebie poprzez relacje „ja-my” umożliwiające komunikowanie się w dobru wspólnym, które jest jedynym dobrem nieantagonistycznym (przynajmniej w najwyższym rozumieniu dobra wspólnego) społeczności. Jeśli relacje „ja-ty” mają na względzie osobę drugą jako osobę, to relacje „ja-my” pozwalają na uczestniczenie w dobru wspólnym, o ile ono jako zespół wytworzonych wartości jest koniecznym środkiem do życia prawdziwie ludzkiego, o ile jest formą doskonalącą byt osobowy poprzez ubogacenie w porządku intelektu, woli i sił twórczych, wreszcie o ile dobro wspólne zobiektywizowane, pojęte jako cel wszelkiego duchowego dążenia, daje możliwość ostatecznego upełnienia ludzkiej osoby.

Te różne aspekty realizowania dobra wspólnego ma zapewnić społeczeństwo, pojęte jako doskonały (możliwie) wyraz tego, co nazywa się „my”, gdzie poszczególne osoby uczestniczą we wspólnym dobru nie na mocy jakiegoś zewnętrznego „przydziału”, ale podmiotowego uczestniczenia i wspólnej odpowiedzialności za realizowane dobro. A nie wystarczy tu czyste materialne uczestniczenie w wyprodukowanym dobru materialnym czy materialno-duchowym. Owo uczestniczenie na mocy jakiejś sprawiedliwości rozdzielczej jest konieczne, ale nie tworzy jeszcze społeczności czy społeczeństwa takiego, które jest

rzeczywistym wyrazem kategorii bytowania ludzkiego „my”. Uczestniczenie w dobru tylko materialne (na mocy rzeczywistego korzystania z usług społecznych) nie przekracza w zasadzie relacji jakiejś części do całości. Uczestniczenie prawdziwie ludzkie, osobowe, które jest realizacją i wyrazem „my”, domaga się, by uczestniczące osoby były realnie odpowiedzialne za całość dobra wspólnego, by miały wpływ na jego realizowanie i by uczestniczenie w dobru wspólnym realnie umożliwiała spełnienie dwóch dalszych aspektów: dobra wspólnego jako formy doskonalącej poszczególną osobę (chodzi o to, by człowiek mógł realnie przez uczestniczenie w społeczeństwie zdobyć kwalifikacje naukowe, moralne, twórcze) i by nie wykluczało możliwości realizowania dobra wspólnego pojętego jako ostateczny, obiektywny cel ludzkich dążeń.

Spółeczeństwo jako właśnie taki wyraz ludzkiej kategorii bytowania „my” stanowi ostatecznie „środowisko ludzkie”, gdzie jest zagwarantowany rozwój osobowy i gdzie poszczególne osoby uczestniczą jako podmioty w realizowaniu tego, co stanowi najwyższe wartości osobiste i co je ostatecznie otwiera ku pełni przez otwarcie się na dobro absolutne, obiektywne, jakim jest Byt Absolutny.

Najbardziej zasadniczą formą życia społecznego, spełniającą w swoim porządku najdoskonalej kategorię ludzkiego „my”, jest z jednej strony rodzina, a z drugiej państwo. Pomiędzy tymi dwiema społecznościami istnieje możliwość całego szeregu grup społecznych zorganizowanych ze względu na jakiś mniej lub bardziej partykularny aspekt dobra wspólnego. Rodziny, rody, plemiona i narody, towarzystwa, związki zawodowe, klasy są twórcami społecznymi umieszczonymi na polu wytworzonym przez bieguny: rodzina – państwo. Dlatego też tym dwóm podstawowym formom społecznego życia poświęca się tyle uwagi.

Rodzina w normalnym biegu rzeczy jest podstawową komórką społeczną, która rodzi i wychowuje człowieka jako uczestnika szerszych form życia społecznego. Rodzina jest tym podstawowym „my”, w którym spełniają się jeszcze relacje „ja-ty” i w którym już rodzi się zagadnienie wspólnego dobra, które transcenduje relacje „ja-ty”. Relacja „ja-ty” między mężem a żoną, a następnie między dzieckiem a rodzicami jest pierwszą szansą i zarazem pierwszą i może najważniejszą formą „otwarcia się osobowego na świat, na osobę drugą i na dobro wspólne. Tylko bowiem (w normalnym biegu rzeczy) przez rodzinę człowiek przychodząc na świat ma możliwość biologicznego przetrwania, wykształcenia w sobie wszystkich koniecznych biologicznych ośrodków życia psychicznego, pierwszego zetknięcia się z bytem rzeczy i z bytem ludzkich osób. Ponadto tylko w rodzinie człowiek uczy się

dostrzegać dobro wspólne, transcendujące jednostkowe wymiary, i przez rodzinę człowiek staje się uczestnikiem wspólnoty, tworzy pierwsze „my”. Dlatego rola rodziny w kształtowaniu osobowego nastawienia nigdy nie może być przeceniona, co nie znaczy, że nie bywają teorie nieracjonalnie rozwiązujące stosunek rodziny do społeczności szerszych.

Doskonałą (oczywiście w naturalnym, czyli przyrodzonym biegu rzeczy) społecznością ludzką jest państwo, które stanowi ostateczny, przyrodzony wyraz ludzkiego „my”.

Potencjalność osobowa

W koncepcji osoby otwartej, o ile jest ona podstawą życia zbiorowego, interesują nas przede wszystkim te momenty, które decydując o jej społecznym charakterze mogą się stać podstawą do ustalenia relacji osoba-społeczność. Jeśli się pobocznie mówi, że człowiek jest istotą społeczną, znaczy to przede wszystkim, iż osoba ludzka będąc bytem przygodnym, a więc spotencjalizowanym, nie jest w stanie aktualizować swej „natury” inaczej jak poprzez właściwe sobie działanie i przy współdziałaniu i pomocy osób drugich, czyli iż pełny rozwój życia osobowego uzyskać może jedynie w społeczności.

Każdy samoistniejący, konkretny byt przygodny, będący przedmiotem naszego empiryczno-intelektualnego poznania, jest bytem złożonym, mimo że jest bytem rzeczywiście jednym, aktualnie nie podzielonym. Człowiek jako tak pojęty byt jest więzią koniecznych, a mając na uwadze jego bytowy aspekt, transcendentalnych relacji, konstytuujących go jako jedną bytowość. Dostrzegamy w nim cały szereg „składowych części”, tego typu na przykład, co części integralne, konstytuujące ciało człowieka, części istotne, jak materia i forma (dusza), części substancjalne: substancja i przypadłość, istota (natura) i konkretne, jednostkowe istnienie itd. Ważne zwłaszcza jest zwrócenie uwagi na dwa typy złożeń: z tzw. „części integrujących” oraz z substancji i przypadłości. Na skutek złożenia z „części substancjalnych” organizm ludzki znajduje się w ciągłym ruchu i przepływie materii. W ludzkim organizmie powstaje cały szereg nowych komórek, cały szereg ginie. Organizm rozwija się od stanów embrionalnych do pełnej dojrzałości. Rozwój zaś następuje powoli. Równocześnie człowiek, będąc bytem złożonym w tym aspekcie, jest zarazem jednostkową substancją, która działa poprzez swoje właściwości, czyli tzw. „władze działania”, jakimi są: władze poznawcze (intelekt oraz zmysły wewnętrzne i zewnętrzne), władze wolitywne; pożądawcze, popędliwe, które konstytuują emocjonalno-dążeniową stronę

człowieka, władze motoryczne oraz władze wegetatywne, umożliwiające życie biologiczne: przyjmowanie i asymilację pokarmów oraz rozmnażanie.

Uwarunkowania bytowo-materialne są jednym z aspektów potencjalności osoby oraz racji tłumaczących relację osoby do innych osób. Osoba ludzka jest konkretnym, jednostkowym *compositum*, w którym elementy materialno-zmysłowe oraz racjonalno-wolitywne stanowią specyficzną jedność – jedność dynamiczną, podległą ciągłemu rozwojowi i doskonaleniu. Powolny, wieloetapowy i wielostronnie uwarunkowany rozwój wszystkich władz ludzkiej natury, „niesamodzielnosc” ludzkiej egzystencji, obejmująca prawie jedną czwartą życia człowieka, uzależniają go od osób drugich, stanowią jedną z podstaw faktu organizowania się ludzkich jednostek w grupy społeczne rozmaitego rodzaju.

Spotencjalizowanie dotyczy całości życia człowieka w rozmaitych aspektach, toteż charakter więzi międzyosobowych, łączących człowieka z różnymi grupami społecznymi, bywa również odpowiednio wieloraki. To, co istotne w każdej z tych więzi, to fakt międzyludzkiej współzależności w sukcesywnym dochodzeniu do pełni bytu osobowego każdej ludzkiej jednostki. Cała bowiem jej złożona struktura stanowi podstawę zaistnienia relacji: osoba-społeczeństwo. Osoba ludzka, mimo iż stanowi swoiście całkowity i zupełny „świat w sobie”, nie może się rozwinąć, zrealizować swych możliwości ani uprawnień, stanowiących właśnie o zupełności osobowego „świata”, bez współdziałania z innymi osobami.

Samodzielna jednostka ludzka „tworzy się” w trakcie tej wielostronnej interakcji między osobami, jest o tyle „bytem-w-sobie” – samodzielnym i zupełnym, o ile jednocześnie jest „bytem, dla drugiego” i zarazem bytem społecznym. Potencjalność ludzkiej natury tłumaczy istotę więzi społecznej w aspekcie tzw. przyczyn wewnętrznych, konstytuujących ten oto byt – jednostkowy konkret. Ale nie tylko rozwój „części” jednostkowych i jednostkowej natury jest uwarunkowany przebywaniem i uczestniczeniem człowieka w jakiejś społeczności – tego uczestniczenia domaga się rozwój osobowy, rozwój tego, co zostało nazwane „ja”. Z natury człowiek dziedziczy jedynie dyspozycje i skłonności naturalne, które musi pracą osobistą wykształcić i przekształcić w osobową twarz. Potencjalności intelektualne, wolitywne, twórcze, religijne, estetyczne są o wiele głębsze aniżeli potencjalności naturalne. Właściwie tam, gdzie mamy do czynienia z „naturą”, mamy zarazem do czynienia ze źródłem stałego i w zasadzie już uporządkowanego działania. Natura bowiem jest czynnikiem determinującym.

Natomiast osoba jest wolnością, jak to można z pewną emfazą wyrazić. Wolność stanowi jeden z istotnych przejawów bytu osobowego. Dlatego byt osobowy musi się sam

determinować, musi się od wewnątrz aktualizować. A nie może tego dokonać bez uczestniczenia w dobru wspólnym i pomocy ludzi drugich. Dlatego dla aktualizacji życia osobowego, dla wykształcenia poznania, miłości, twórczości i znalezienia i utworzenia sobie poprzez akty duchowe osobowej twarzy potrzebna jest pomoc, sprowadzająca się do realnego uczestniczenia w dobru wspólnym, które jest podstawą życia społecznego.

Pełniejsze wyjaśnienie istoty społeczeństwa jako bytu-relacji między osobami wymaga więc ponadto uwzględnienia celu – tj. dobra wspólnego jako ostatecznej racji zaistnienia społeczeństwa.

Spółeczeństwo jest dla człowieka jakby ekologiczną niszą (kulturową) umożliwiającą jego rozwój tak biologiczny, jak i psychiczno-osobowy. Tak pojęta społeczność zawiera między innymi ogół zjawisk psychicznych, nadający zbiorowisku ludzi określony charakter organizacji wypływający z psychicznego poczucia ładu. Oczywiście, takie zjawisko psychologiczne w płaszczyźnie teoriopoznawczej suponuje jakiś przedmiot, ku któremu przeżycia te są skierowane, słowem: już suponuje jakiś byt społeczny i dlatego psychologicznego aspektu nie można przyjąć jako pierwotnego w analizie bytu społecznego, gdyż przeżycia psychiczne suponują już odpowiedni podmiot i przedmiot - suponują byt.

Spółeczeństwo jako byt

Z punktu widzenia filozoficznego (metafizycznego) społeczność jest niewątpliwie pewną rzeczywistością, pewnym bytem. Nie jest to jednak byt samoistny, jak na przykład samoistnym bytem: jest człowiek lub inny byt fizyczny, żyjący. Spółeczeństwo można pojąć jedynie jako *zespół ludzi powiązanych relacjami*. Same relacje wiążące ludzi (z filozoficznego punktu widzenia) nie są relacjami konstytuującymi bytowość w porządku substancjalnym, lecz są relacjami konstytuującymi „bytowość społeczną” – relacyjną, w „skład” której wchodzi poszczególne podmioty jako samoistne byty rozumne.

Czymże jednak jest ów „społeczny byt”, który nie jest bytem substancjalnym, o istotnej immanentnej jedności działania? Nie było teorii głoszącej substancjalną jedność bytu społecznego. Taka zresztą teoria z konieczności negowałaby substancjalną jedność poszczególnych osób ludzkich, co byłoby wręcz niedorzeczne. Jeśli byt społeczny jest zbiorem ludzi – osób, to można go pojąć tylko jako jedność relacji pomiędzy osobami. W tej jednak „jedności relacji”, czyli w tym jeszcze bliżej nie określonym „bycie relacyjnym” (jedność i byt są wartościami transcendentnymi, równoważnymi), można wyróżnić trzy

momenty: a) podstawę zaistnienia jedności relacyjnej, b) fakt zaistnienia, c) charakter zaistniałej jedności relacyjnej.

Ad a) Podstawą jedności relacyjnej, czyli bytowości społecznej, są transcendentalne relacje osoby ludzkiej do dobra wspólnego jako do ostatecznego celu. Osoba bowiem ludzka będąc spotencjalizowana nie może się rozwinąć, osiągnąć dobra bez osób drugih, tworzących „my”.

Ad b) Aktualizowanie się realne transcendentalnych i konieczno-bytowych relacji dokonuje się przez fakt zaistnienia relacji kategoryalnych. Ów moment egzystencjalny, czyli samo zaistnienie relacji kategoryalnej jednych osób do drugih, jest równoważny z faktem powstania społeczeństwa. Zaistnienie relacji kategoryalnych jest czymś koniecznym, gdyż inaczej relacje transcendentalne nie mogłyby się zrealizować.

Ad c) Sposób istnienia relacji kategoryalnych, koniecznie się wyzwalających, jest różny jak różne są twory społeczne, np. rodzina, ród, szczerp, naród, państwo, Kościół. Z punktu widzenia metafizycznego relacje konstytuujące określony byt społeczny nie są bezwzględnie konieczne, lecz tylko konieczne względnie, a jedność relacji konstytuująca pewien społeczny byt jest tylko analogiczną jednością o dużym marginesie na dokonywanie zmian.

Ważne jest jedynie to, że byt społeczny jest tworem koniecznościowym tak w swoich podstawach (relacje transcendentalne), jak i zarazem konieczne jest pojawienie się samych relacji kategoryalnych jednych osób ludzkich do drugih; natomiast względnie konieczny jest sam charakter tych relacji, tworzących konkretną treść bytu społecznego. Charakter społeczeństw ciągle się zresztą zmienia. Niemniej relacje względnie konieczne, konstytuujące społeczeństwo, mogą być przedmiotem koniecznościowego poznania, a więc przedmiotem filozofii społecznej.

Spoleczność zatem jest zbiorem – „wiązią” kategoryalnych relacji, wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one rozwinąć swoją spotencjalizowaną osobowość możliwie najbardziej wszechstronnie (nie każda jednostka we wszystkich aspektach, ale różne jednostki w różnych aspektach) celem spełnienia się dobra wspólnego dla każdej osoby ludzkiej.

Oczywiście, byłoby grubym nieporozumieniem uważać społeczeństwo za byt intencjonalny, jeśli bytem intencjonalnym oznaczamy twory kulturowe, pochodne od ludzkiego intelektu i zrealizowane w materiale zarówno ludzkim, jak i pozaludzkim. Wszelki byt intencjonalny jest konstrukcją w zasadzie dowolną, pochodną od ludzkiej myśli, a nie od

ludzkiej natury jako takiej. Społeczność natomiast jest tworem naturalnym, koniecznym do zrealizowania dobra wspólnego. Szerokie zaś rozumienie bytu intencjonalnego przez św. Tomasza utożsamia pojęcie bytu intencjonalnego z pojęciem bytu pochodnego od Absolutu i dlatego nie jest przydatne w analizie filozoficznej bytu społecznego, gdyż nie wyróżnia go spośród innych tworów przyrody. Pojęcie bytu społecznego odnosi się nie tylko do najmniejszych grup społecznych, jak np. rodzina, ale także do wszelkich grup, łącznie z narodowymi państwami, które współcześnie okazują się tworem przejściowym – „kategorią historyczną”. Takie określenie społeczności odnosi się także do związku całej ludzkości (państwa ogólnoludzkiego), której najrozmaitsze relacje dostrzegalne w postaci pracy i jej wytworów w różnych społeczeństwach wiążą nawzajem z sobą ludzi różnego pochodzenia, narodu, państwa itp. Jesteśmy świadkami tworzenia się obecnie społeczności ponadpaństwowych, np. Organizacja Narodów Zjednoczonych. Celem ich jest współdziałanie w zapewnieniu warunków dla osobowego rozwoju każdej jednostki, a także czuwanie nad zabezpieczeniem bytu całej ludzkości wobec niebezpieczeństwa wojny totalnej oraz niesienie pomocy ludności głodującej, zaniedbanej kulturalnie itp.

Społeczeństwo ludzkie, obejmujące najrozmaitsze formy organizacyjne życia zbiorowego, jawi się jako bardzo złożony zespół międzyludzkich oddziaływań i zależności, powodujących wzajemne powiązania indywidualne i grupowe. A to znaczy, że ludzka społeczność stanowi zespół zorganizowanych międzyludzkich relacji. Tak rozumiane społeczeństwo jest przedmiotem różnorodnych dociekań poznawczo-naukowych. Można bowiem analizować je z punktu widzenia a) psychologii, badającej różnorodne zjawiska psychiczne grup ludzkich tak czy inaczej organizujących się: od przypadkowego zbiegowiska, kolejek, tłumu, aż do stałych, prawem określonych, form życia społecznego. Psychologia suponuje już jakiś zdeterminowany przypadkiem lub celowo „byt społeczny”, dlatego musi ona suponować bardziej pierwotne dociekania nad charakterem tego właśnie bytu; b) to samo odnosi się do socjologii, badającej określone, istniejące już i jakoś zdeterminowane formy bytu społecznego; c) punkt widzenia prawa – zdawałoby się – najgłębiej sięga w rozumienie społeczeństwa, o ile wskazuje na więzi prawne łączące ludzkie jednostki w określone grupy – społeczności; d) ale samo prawo domaga się wyjaśnienia: czym ono jest samo i w jego zastosowaniu do społeczeństwa?; dlatego musimy sięgnąć do podstawowej analizy bytu społecznego, filozofii, ukazującej te czynniki bytu społecznego, których negacja byłaby negacją samej społeczności jako takiej.

Jakie są niewątpliwe składniki samej społeczności? Niewątpliwie są nimi konkretni ludzie. I dopiero po zrozumieniu charakteru ludzkiego bytu można zrozumieć sam byt

społeczny. W społeczeństwie bowiem nie ma nic innego prócz zbioru ludzi, tak czy inaczej zorganizowanych. Nie istnieje jakiś „byt społeczny” ponadludzki i istniejący jakoś niezależnie od konkretnych ludzi stanowiących skład tej społeczności.

Człowieka można jednak pojąć – jak wskazują przeciwstawne interpretacje jawiące się w stuleciach myśli filozoficznej – jako „jednostkę” stanowiącą jedynie „egzemplarz” wyższej „całości”, którą miałyby być ogólna idea – gatunek w sensie platońskim, lub też jakiś ogół – kolektyw w sensie heglowskim; można też pojąć człowieka jako konkretną monadę-ideę w sensie kartezjańsko-hobbesowskim i późniejszych teoretyków szkoły „prawa naturalnego”. W wypadku pierwszym człowiek nie jawi się jako byt pierwotny, jedyny, dany nam do wyjaśnienia, gdyż człowiek jest tylko egzemplarzem ogółu lub kolektywu i czymś bardziej pierwotnym jest sam ogół i kolektyw, na kanwie którego pojawia się człowiek jako swoiste „wcielenie” i niedoskonałe odwzorowanie ogółu, któremu w pełni jest przyporządkowane rozumienie poszczególnych ludzkich jednostek. Podobnie też w wypadku drugim: poszczególne jednostki jawią się jako swoisty „refleks” kolektywu, w którym i przez który człowiek stał się człowiekiem, wyzwalając poprzez konieczną pracę w kolektywie swą świadomość, jak to mniemał marksizm, lub też – na mocy immanentnego rozwoju heglowskiej idei scalającej ogół i konkret w jedno – jawił się człowiek jako „subiektywny duch” podległy dalszemu rozwojowi poprzez „ducha obiektywnego” (społeczności), do „ducha absolutnego”, w trójrytmie dialektyki. W takiej wizji człowieka, to „społeczność” jest czymś wcześniejszym od człowieka, którego należy tłumaczyć na kanwie „mocniejszych” tworów, aniżeli słaba, ludzka jednostka.

Natomiast w kartezjańskiej (mówiąc *grosso modo*) wizji społeczeństwa, poszczególne jednostki są – jak idee jasne i wyraźne – tworamii monadycznymi, żyjącymi w sobie i będącymi pełne wsobnej doskonałości, której muszą strzec, gdyż ona jest czymś najdoskonalszym. Takie jednostki są już w sobie „do-(s)-konane” – „doskonałe” i nie muszą się wiązać w zespoły i grupy. Jeśli jednak wiążą się w określone grupy i zespoły ludzkie, to czynią to świadomie, dobrowolnie na mocy własnej decyzji w postaci odpowiednio przeprowadzonej umowy o społeczeństwo. Umowa ta (zawsze domniemana) jest podstawą rozumienia bytu społecznego. A może ona być umową o odpowiednią „władzę” w społeczeństwie. Na tym też tle można było snuć długie wywody o koniecznych warunkach umowy społecznej tak, by człowiek zawierający tę umowę niczego nie utracił, lecz wszystko zachowując zyskał coś nowego, mianowicie obronę swych dóbr, swej immanentnej godności, swej nienaruszalności, która jest lub może być zagrożona przez naturalny ludzki egoizm lub chęć walki spowodowanej naturalną agresją.

Teoria o umowie społecznej doszła do szczytu u J. J. Rousseau (zm. 1778), o którym słusznie pisał F. Jarra (*Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, s. 100), iż „dążność do ratowania praw człowieka w każdym ustroju, nawet tyrańskim doprowadziła (go) do koncepcji woli nadempirycznej, metafizycznej woli doskonałej, absolutnej, istniejącej rzekomo w każdej jednostce, ale nie przez każdą z nich sobie uświadamianej. Taka wola odpowiada powszechnej woli państwa (*volonté générale*) – również fikcji oznaczającej jego wolę idealną, w przeciwieństwie do woli wszystkich (*volonté de tous*), czyli realnej, omylnej woli ogółu obywateli. Jednostka znajdująca się w niekonformizmie, w niezgodzie z ową domniemaną »wolą powszechną«, tym samym znajduje się w błędzie co do własnej istotnej woli. Powinna być w tym przypadku do niej doprowadzona nawet z zastosowaniem przymusu, dzięki któremu stanie się dopiero prawdziwie wolną. – Całe to rozumowanie, podobnie jak aforyzmy: »każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu«; »im bardziej się jednostka odda, tym będzie wolniejszą, tracąc bowiem, przez zrzeczenie się swobodę dziką, znajduje ją w państwie w formie doskonałej« – są to sofizmaty genialnego dyletanta z Genewy, mające uzgodnić dwa sprzeczne zasadniczo, a więc nie dające się nigdy pogodzić pojęcia: absolutnej władzy państwa oraz naturalnego prawa nieograniczonej wolności obywatela. Kierunek racjonalistyczny nie mógł przyczynić się do rozwiązania zagadnienia stosunku jednostki do państwa. Pomysł umowy społecznej ze stanowiska historycznego jest naiwnością; metodologicznie zaś, jako środek wytłumaczenia pewnych stosunków, jest urojeniem, niczego w rzeczywistości nie wyjaśniającym. Państwo, jak to już stwierdził Arystoteles, nie jest sztucznym dziełem ludzkim; człowiek jest z natury istotą państwową i tylko na tle państwa może być zrozumiany”.

Dlatego dwa krańcowe rozwiązania nieudane, bo aprioryczne, każą zwrócić baczniejszą uwagę na rozwiązanie nieaprioryczne, naturalne, wskazane przez Arystotelesa, dopełnione przez Tomasza i praktykowane przez ludzkość zawsze. Człowiek bowiem jest bytem społecznym, to znaczy bytem w sobie substancjalnie zdeterminowanym, ale potencjalnym i podległym doskonaleniu się we wszystkich swych porządkach cielesnych i duchowych. Zwłaszcza porządek osobowo-duchowy może być udoskonalony tylko i jedynie poprzez życie w społeczeństwie (rodzinie, państwie, stowarzyszeniach społecznych różnego rodzaju). Rozwój intelektualny, moralny i artystyczny nie nastąpi bez pomocy „drugich” jako tych, którzy dopełniają (komplementaryzm) niedostatki osobowe i jako tych, którzy dostarczają nam wzorów naszego działania itd.

A zatem w naturze człowieka znajdujemy przyporządkowanie konieczne, jak możliwości do aktu, do wewnętrznego rozwoju intelektualnego, moralnego, twórczego, które to

przyporządkowania nie aktualizują się same, lecz przy pomocy innych osób. Stąd też rejestrujemy w nas konieczną, transcendentalną (ogarniającą zawsze i wszystkich ludzi) relację do dobra osobowego, mogącego być zaktualizowanym przy pomocy innych. Jeśli zaś istniejące w nas przyporządkowanie do dobra osobowego (aktualizacji naszych osobowych potencjalności intelektu i woli) znajdujemy w każdej osobie, to możemy to przyporządkowanie do dobra nazwać „dobrem wspólnym”, gdyż jest ono wszystkim nam wspólne. Jest ono też dobrem wspólnym także i w tym znaczeniu, że każdy człowiek może zyskać nowe dobra i nigdy, żadnego ze swych dóbr nie utraci, jeśli np. ja będę mądrzejszy, bardziej wykształcony, lepszy moralnie, artystycznie zdolniejszy do twórczego działania. Taki rozwój jednostki jest więc dobrym dla każdego człowieka, jest więc wspólnym dobrem. I tak właśnie pojęte dobro wspólne jest fundamentem i zasadniczą podstawą organizowania się naturalnego społeczeństwa, czyli tworzenia nowych, społecznych relacji, koniecznych dla umożliwienia osobowego rozwoju poszczególnych ludzi.

Z filozoficznego bowiem punktu widzenia społeczność stanowi niewątpliwie pewien byt. Nie jest to jednak byt samodzielnie istniejący poza ludźmi. Można ją pojąć jedynie jako więź międzyludzką, a więc jako jakiś zespół ludzi połączonych relacjami. Jednak same relacje społeczne – wiążące ludzi – nie są relacjami konstytuującymi byt w porządku samodzielnego, podmiotowego – czyli substancjalnego – bytowania, lecz są bytowaniem relacyjnym, „wiązań” z innymi ludźmi. A konieczną ku temu podstawą są konieczne, transcendentalne relacje każdego człowieka do wspólnego dobra, gdyż są to relacje (możności do aktu) ludzkiego, osobowego działania.

Stwierdziwszy istnienie koniecznego fundamentu zaistnienia relacji, należy stwierdzić – następnie – że sam fakt zaistnienia relacji międzyosobowych jest również konieczny. Aktualizowanie się bowiem realne relacji transcendentalnych i konieczno-bytowych jest równoważne z faktem zaistnienia relacji kategorialnych. I ów egzystencjalny moment, czyli samo zaistnienie relacji kategorialnej jednej osoby ku drugiej jest równoważne z samym faktem zaistnienia społeczeństwa. Owo zaistnienie tych kategorialnych relacji jest konieczne, gdyż inaczej nie mogłyby się zrealizować relacje transcendentalne do wspólnego dobra. Byłyby one jedynie czymś pomyślanym, chcianym, a nie rzeczywistym. Skoro jednak struktura bytowa człowieka jest potencjalno-aktualna, ona nie może się nie realizować i dlatego pociąga za sobą zaistnienie relacji kategorialnych, tworzących więź społeczną (żony do męża, jednego człowieka do drugiego) na gruncie wspólnego działania, czasowości, miejsca, itd.

Historyczne kategorie społeczne

Jednak sposób istnienia relacji kategoryalnych, tworzących społeczną jedność, jest różny, jak różne są twory społeczne: rodzina, rody, plemiona, narody, państwa, zakony, Kościół itd. Charakter tych relacji jest koniecznie względny, nie zaś bezwzględny, aczkolwiek można wskazać na zasadnicze formy relacji, jakie winny zaistnieć. A więc można wskazać, że relacje tworzące rodzinę winny np. być partnerskie, monogamiczne, nierozzerwalne, ale mimo to istniały i istnieją rodziny poligamiczne i poligyniczne, rodziny czasowo się wiążące. Istnieją też rozmaite ustroje społeczno-państwowe. Sam Arystoteles wskazywał, że ustroje, np. państwowe, stanowią swoistą „kategorię historyczną” i nie ma jakiegoś ustalonego idealnego, najlepszego ustroju państwowego. Każdy ustrój jest dobry, który dobrze służy realizowaniu się wspólnego dobra. A nawet najbardziej liberalistyczne i zdawałoby się „wolnościowe” ustroje mogą być złe, gdy realizowanie się wspólnego dobra jest zagrożone przez prawnie zagwarantowany upadek moralności. W normalnym biegu rzeczy ustroje – ze względu na sposób sprawowania władzy – „przechodzą” w ciągu dziejów od monarchii, poprzez arystokrację do politei, dziś zwanej demokracją.

Jeśli system władzy skupiony jest w ręku jednego (króla, cesarza, sekretarza, prezydenta, wodza), nazywamy to z greckiego „monarchią”, gdzie źródłem władzy jest jednostka, ona też tę władzę wykonuje. Spaczeniem jednostkowej-monarchicznej władzy jest tyrania.

Gdy władza spoczywała w jakiejś małej grupie – „najlepszych” i najbardziej odpowiednich – ustrój zwano „arystokracją”; gdy natomiast źródłem władzy był zespół obywateli sprawujących władzę, już to bezpośrednio, już to przy pomocy pośredników ku temu wybranych – zwano taki ustrój „politeją” (dziś demokracja), a spaczeniem takiego ustroju miała być „demokracja”, czyli „ochlokracja” – rządy tłumu i zbiegowiska, tak jak spaczeniem arystokracji była „oligarchia” – rządy odpowiednio dobranej „kliki”, nie mającej na celu realizowania wspólnego dobra obywateli. Każda forma władzy – w odpowiednich warunkach historycznych – może być dobra. I każda z tych form może podlegać zwyrodnieniu, wówczas gdy władza przestaje dbać o wspólne dobro wszystkich obywateli, a faworyzuje jedynie siebie i swoją uprzywilejowaną „partię”.

Z filozoficznego punktu widzenia, dla rozumienia bytu społecznego jest ważne to, że sama społeczność ludzka jest tworem naturalnym (nie umownym), koniecznościowym w swych podstawach (relacje transcendentalne każdej osoby do wspólnego dobra, jako aktualizacja swych osobowych potencjalności); zarazem konieczne jest pojawienie się

(zaistnienie) relacji kategoryalnych jednych osób do drugich. Jest natomiast względnie konieczny sam charakter tychże relacji tworzących konkretną społeczność. W wielu wypadkach charakter tych relacji jest jedynie tzw. kategorią historyczną, a więc zależną od kontekstu historyczno-kulturowego. Jednak te relacje – względnie konieczne – konstytuujące charakter bytu społecznego – mogą być przedmiotem koniecznościowego poznania, a przez to samo stać się przedmiotem filozofii społecznej.

Mając na uwadze przeprowadzone rozważania o bycie społecznym, możemy go określić, wyszczególniając poszczególne „warstwy” relacyjne. Zatem – społeczność jest zbiorem – więzią kategoryalnych relacji wiążących ludzkie osoby tak, by mogły one aktualizować swe osobowe potencjalności, celem spełnienia się dobra wspólnego każdej ludzkiej osoby.

Zatem w samą definicję społeczności (także państwa) wchodzi realizacja „wspólnego dobra”, którego bliższe rozumienie podlega dodatkowym wyjaśnieniom. Ogólnie jednak wszyscy wiedzą o tym, że i rodzina, i gminy, i państwo, i naród istnieją dla konkretnych ludzi, a nie dla jakichś pozaludzkich celów. Dlatego każdy człowiek uczestniczy w społeczności po to, by mógł się nie tylko utrzymać przy biologicznym swym życiu (co jest warunkiem minimalnym, koniecznym, istnienia społeczności), ale – by rozwój ten mógł się dokonać w tym, co jest najbardziej „ludzkie” w człowieku, a więc tym, co nazywamy jego „życiem osobowym”, wyrażającym się w jego rozwoju intelektualnym, moralnym i twórczym. Nadto nie można pominąć samego celu w rozumieniu społecznego bytu, albowiem jest on swoistą „więzią” międzyludzką ujawniającą się w systemie różnych działań. Każde zaś ludzkie działanie jest koniecznościowo związane z dobrem-celem, które jest samym motywem działania; motyw zaś jest „racją bytu”, dla którego działanie zaistniało raczej niż nie zaistniało. Albowiem z potencjalności i bierności w dziedzinie działania musi zaistnieć jakiś czynnik, dla którego działanie raczej zaistniało. Tym zaś czynnikiem jest właśnie cel, pojęty jako aktualnie „ukochane” – „pożądane” dobro. Włączenie wspólnego dobra w definicję społecznego bytu jest zatem wskazaniem na „rację dostateczną” powstania tego bytu. A nadto może się mieścić także w koncepcji czysto prawnej społeczeństwa. Jeśli bowiem pojmiemy prawo w jego podstawowym znaczeniu – prawo jako *ius* – wówczas tak pojęte prawo jest interpersonalną relacją nacechowaną powinnością działania, albo zaprzestania działania, ze względu na wspólne dobro. I właśnie powinność działania (albo jego zaprzestania) jest podstawą do przyjęcia racjonalnych norm – reguł działania, czyli do przyjęcia konkretnego prawa pojętego jako *lex*, czyli jako swoiste rozporządzenie rozumu dla wspólnego dobra, przez kompetentną władzę i promulgowane społeczności w postaci uchwał

parlamentarnych, dekretów czy innych równoważnych rozporządzeń. Uchwała ta, na czele z „uchwałą zasadniczą”, czyli konstytucją jakiegoś państwa, stwarza określony system prawny, tworzący (obowiązujący) daną społeczność. To zatem, co w języku prawniczym zostało zdefiniowane jako swoisty „system prawny”, w języku filozoficznym zostało przedstawione jako „rzeczywistość” będąca, bytem relacyjnym, zapodmiotowanym w ludziach. Samo bowiem prawo domaga się swego „realistycznego” wyjaśnienia, czyli wskazania na jego bytowy charakter.

Na tle realistycznej, ogólnofilozoficznej interpretacji społeczeństwa – tak w ogólności (jako społeczeństwa), jak i w jego skonkretyzowaniach (rodzina, naród, państwo) wskazujących na człowieka, którego bazowe rozumienie wiąże się z samym faktem bytu społecznego – można jeszcze dopuścić dodatkowe, wtórne interpretacje bytu społecznego, które pojawiły się w różnych czasach i u różnych myślicieli. Tego rodzaju tłumaczenia wskazują na jakieś charakterystyczne przymioty bytu społecznego, pozwalające niekiedy lepiej zrozumieć jego podstawową naturę jako więzi międzyludzkich relacji, koniecznościowo zaistniałych dla realizowania „wspólnego dobra”, i które to więzi są w dużej mierze zmienne, w zależności od kontekstu historycznego i kulturowego. I na te właśnie niektóre zmienne momenty, charakteryzujące więź społeczną (państwo), zwracano słusznie uwagę.

I tak np. może się przyczynić do rozumienia niektórych faktów społecznych Heraklita koncepcja powszechnej walki – „napięcia” – pomiędzy elementami rzeczywistości, tu pomiędzy jednostkami tworzącymi społeczność. Do pewnego stopnia taka koncepcja „walki” wiązała się z ideologią marksizmu (historycznego materializmu). Przypomina to także koncepcję powstania państwa poprzez podbój (Gumpłowicz), opartą w jakiejś mierze na darwinowskiej koncepcji doboru naturalnego. Miała też licznych zwolenników psychologiczna koncepcja społeczeństwa (na tle szeroko rozwiniętego psychologizmu XIX wieku). Oczywiście wszelkie psychologizmy zatrzymują się w pół drogi, gdyż trzeba zwrócić uwagę na przedmioty realne psychologicznych przeżyć. Kardynał Mikołaj z Kuzy widział w społeczeństwie (państwie) pewną organiczną całość. Jak ludzki organizm jest jeden – pomimo najrozmaitszych jego organów – tak społeczność (państwo) jest podobnym organizmem, który na wzór organizmu posiada swe ustrukturalizowanie. Tak więc cesarz miałby być głową społeczeństwa, urzędnicy jego organami, a system prawny spełniałby rolę nerwów łączących wszystko w jedną całość. Paradygmat społeczeństwa (państwa) jako organizmu, może zaczerpnięty z nauki św. Pawła o jednym organizmie Kościoła, którego głową jest Chrystus, jest tylko paradygmatem, pozwalającym operować koncepcją

społeczeństwa (państwa) dla konkretnych, wewnątrzpaństwowych celów. Nie może jednak być wyjaśnieniem samego bytu społecznego, aczkolwiek może stanowić dogodne „narzędzie” wykonywania czynności społecznych.

WŁADZA SPOŁECZNA

Mając na uwadze istnienie władzy społecznej (państwowej) i tradycję ewangeliczną „pochodzenia wszelkiej władzy od Boga” i w związku z tym pojmowania czynnika władzy jako czynnika konstytuującego społeczną bytowość (chodzi głównie o państwo), rodzi się potrzeba zinterpretowania władzy społecznej. Jeśli bowiem zasadniczym suwerenem w realizowaniu wspólnego dobra jest sama osoba, to władza społeczna jest suwerenem w organizowaniu tych wszystkich dóbr, które są nieodzowne dla jak najlepszego realizowania wspólnego dobra. Dlatego bardzo często wiąże się koncepcję dobra wspólnego, rozumianego w sensie zasadniczym, a więc jako dobra osobowego, z koncepcją „dobra wspólnego” jako tych wszystkich koniecznych środków umożliwiających spełnienie celu. Niemniej jednak dominacja władzy w organizowaniu autarkicznych dóbr-środków jest oczywista i pociąga niekiedy za sobą wiele ofiar w imię wspólnego dobra – nawet ofiary życia, w obronie zagrożonych najwyższych wartości. I wówczas ta dominacja władzy posługuje się uzasadnieniem, iż nie ma żadnej władzy, jeno ta, która pochodzi od Boga. Św. Paweł w Liście do Rzymian (13, 1) pisze: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz się nie bać władzy? Czyn dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga (prowadzącym) ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy się więc jej poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują z woli Boga pełnią swój urząd”. Tekst św. Pawła jest szeroko znany i w oczach niektórych uchodził nawet za nieautentyczny, ze względu na świadomość przestępczych rządów Nerona. A jednak tekst ten widnieje w kanonie Pisma Świętego i jest jakoś obowiązujący.

Pochodzenie wszelkiej władzy od Boga można sobie wytłumaczyć na tle równości wszystkich ludzi, którzy otrzymali od Boga swe życie-istnienie. Wszyscy są równi przez to,

iz noszą w sobie ten sam obraz i podobieństwo Boże. Nie ma w tym zasadniczym miejscu żadnej różnicy na wyższych i niższych. Jeśli więc przychodzi w naturalnie powstałym społeczeństwie władza, to ona nie jest jakąś „zrzutką” – poczynioną przez poszczególnych ludzi – swej osobistej godności i swej władzy działania, i władzy wolnego wyboru. Władza społeczna nie stanowi żadnego uszczuplenia w człowieku, w tym, co jest istotnie ludzkie. I władza, i podwładni są dokładnie takimi samymi ludźmi, równymi wobec Boga i ludzkiej natury, albowiem wszyscy są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże, i takimi nadal pozostają, otrzymując władzę i stając się podwładnymi. Nie jest zatem władza żadnym „darem” jednych na rzecz drugich, nie jest żadnym „zrzeczeniem się” przyrodzonych praw jednych na rzecz drugich. Nikt w niczym nie jest uszczuplony. Władza społeczna, jako naturalny twór, konieczny dla zaistnienia samej społeczności, jest czymś naturalnym – jak sam człowiek jest kimś naturalnym. Oczywiście inny jest porządek bytowy: człowiek jest bytem substancjalnym, a władza jest bytem relacyjnym, jak cała społeczność. Ale jako twory natury, same siebie „nie uczyniły”; są ostatecznie uczynione-stworzone przez Boga. I w takim sensie, jak człowiek jest stworzony przez Boga, tak też i zwierzchnictwo społeczne, jako naturalna konsekwencja samej społeczności, jest pochodne od źródła bytu: Boga. Dlatego wszelka władza ludzka nie jest dziełem konwencji, lecz jest Bożej proveniencji. Konwencjonalny jest jedynie sposób jej przekazywania przez ludzi. Przekazywanie tej władzy jest sprawą umowną – już to na mocy uznania tej władzy przez samo urodzenie się, w ustrojach dynastycznych; na mocy wyboru faktycznego lub domniemanego; na mocy domniemanego uznania tej władzy wówczas, gdy jej nieuznanie pociąga za sobą jeszcze gorsze następstwa, aniżeli jej uznanie faktyczne.

A zatem w dziedzinie pochodności władzy od Boga można zupełnie prosto rozumieć, iż ludzie dostrzegają, że muszą się organizować nieustannie w społeczności (rodzinę, gminę, polityczne stronnictwa, państwo...), jeśli chcą osiągnąć swój cel, przeznaczenie w postaci dobra wspólnego. Z życiem społecznym jest koniecznościowo związana władza. Nie lud tworzy władzę, nie lud jej udziela od siebie. Lud – jako społeczność – w taki lub inny sposób wyznacza władzę, której potrzeba istnieje wraz z naturalnym prawem człowieka, złożonym w człowieku jako bycie społecznym. Lud wyznacza (swoiście) władzę, której moc wiążąca jest ostatecznie pochodna od Boga, jak cała natura ludzka. Rząd, sprawując władzę suwerenną, nie pomniejsza przez to nikogo i nie znosi przez to innej władzy w obrębie swego „panowania”. Rząd nie znosi władzy rodziców nad dziećmi, władzy wójta nad gminą. Utrata władzy może następować także za pośrednictwem ludu i przyjętych konwencji. Ale ludzie tracący władzę nie unicestwiają samej władzy społecznej, która jest czymś koniecznym dla

społeczeństwa.

W świetle powyższego rysuje się sprawa lojalności i oporu wobec rządu. Lojalność ta nie jest bezwarunkowa. Jest ona określona naturą władzy politycznej, która jest warunkiem koniecznym (środkiem) do osiągnięcia dobra wspólnego. Normalnie jest to zdeterminowanie przez prawo zasadnicze (konstytucję). Aby rząd miał prawo do lojalności musi być rządem prawidłowym, nie rządzeniem zdobytym na drodze gwałtu i przemocy, chociaż rządzeni po dokonaniu aktu gwałtu mogą się zgodzić na taki właśnie rząd. I często zdarzało się to w historii sprawowania władzy państwowej. Co więcej, uznaje się za prawowity rząd nawet zdobywający władzę przemocą, jeśli jest on uznany przez społeczność i jeśli faktycznie rządzi i sprawuje skutecznie swą władzę.

Ale rząd może nadużyć swej władzy przez wydawanie prawa sprzecznego z nakazem prawa naturalnego: „dobro należy czynić”. Jeśli ustawy rządowe są sprzeczne z dobrem wspólnym, wówczas rząd w zakresie złego prawa nie posiada już żadnej władzy, bo prawo sprzeczne z dobrem jest tylko pseudoprawem. I może nawet dojść do tego, że złe sprawowanie rządów może zmusić ludzi do słusznego buntu i obalenia rządu złego, by dać miejsce władzy prowadzącej społeczność ku dobru wspólnemu. Żadna bowiem władza nie może występować przeciw prawu naturalnemu, nakazującemu czynić dobro. Udaremnianie realizacji dobra wspólnego przez aktualną ekipę rządzącą pozbawia ją władzy, jako przewodniczki społecznej ku wspólnemu dobru, które jest i celem, i zarazem racją dostateczną bytu społecznego. Kto uderza w swą rację bytu, pozbawia siebie „bytu” w danym zakresie.

MIENIE – WŁASNOŚĆ – HABERE

Istniejący samodzielnie byt substancjalny jakim jest rozumna i wolna osoba ludzka posiada różnorakie właściwości jak: jakości, relacje, ilości, zdolności do działania i doznawania, uwarunkowania miejscem i czasem itp. Jedną z charakterystycznych cech bytu osobowego jest zdolność do dysponowania i posiadania czegoś, co tę osobę umacnia w bytowaniu osobowym, a więc rozumnym i wolnym w różnych okolicznościach czasu i miejsca. Od zarania ludzkiej świadomości, bo nawet u dzieci zauważamy często zainteresowanie rzeczami, które jakoś do dziecka przynależą. Stąd wołania „to moje”; na tle przynależności jakiejś rzeczy do dziecka często wybuchają spory i płacze. Pytanie zatem „czyje” rodzi się spontanicznie już w pierwszych momentach użytkowania rozumu. Podobnie jak u dziecka, u którego już wykształciło się rozumienie przynależności rzeczy do jej

właściciela-użytkownika, pojawiło się w starożytności określenie „tego, co moje” – jako tzw. mienia. Mienie w starożytności, wobec ciągłych wędrówek, sprowadzało się najczęściej do rzeczy osobistych, a więc tych rzeczy, które człowiek na sobie nosi i których na co dzień nieustannie używa. Tak rozumiano „mienie-posiadanie” – *habere*, jako przede wszystkim odzież i zbroję. Kobiety posiadały właściwe dla siebie stroje, ozdoby, biżuterię, jako swoje mienie. Mężczyźni, zwłaszcza wojownicy, jako swoje mienie posiadali zbroję i tarczę. Poprzez takie mienie i czynności z bronią związane można było osiągnąć odpowiednie stanowisko w społeczeństwie. Mienie przyczynia się bowiem do zajmowania w społecznych grupach odpowiedniego stanowiska. Stąd niemałe znaczenie posiada dla rozumienia drugiego człowieka to, co on posiada i co jawi się w pytaniu „czyje?”.

APRIORYCZNE IDEOLOGIE

Żyjemy w okresie pojawiania się i dominowania utopijnych teorii dotyczących struktury bytowej i osobowej człowieka, a także wynikających stąd utopijnych doktryn manipulujących i zniewalających ludzkie działanie. Wystarczy zwrócić uwagę na współczesne prądy gospodarczo-społeczno-polityczne zamykające człowieka w systemie doktryn niewątpliwie utopijnych, chociażby dlatego, że ich realizowanie okazuje się szkodliwe i dla ludzkiej jednostki, i dla całych społeczeństw. Przecież komunizm, pozbawiający człowieka prywatnej własności, nie tylko wytwórczej, ale nawet i autorskiej, przecież współczesny – jakże niekiedy dziki – liberalizm, wzbogacający wątpliwe, niemoralne „elity”, a zubażający i doprowadzający do nędzy szerokie kręgi uczciwych i mniej zaradnych (bo bardziej moralnych) ludzi – to dobitne przykłady tego, że aprioryczne utopie dotyczące człowieka i materialnych warunków działania ludzkiego kończą się ostatecznie stanem ludzkiego zniewolenia. Zostały bowiem naruszone czynniki, które konstytuują ludzką naturę i warunkują ludzkie – naturalne, wolne, racjonalne – działanie.

Nigdy bowiem nie można przecenić prawdziwościowego obrazu człowieka: bytu osobowego, rozwijającego się w swym rozumnym i wolnym działaniu w kolebie życia społecznego, opartym na posługiwaniu się i użytkowaniu własnych majątkości, gwarantującej wiele bardzo istotnych aktów decyzyjnych. Taki obraz człowieka został zachowany w zdroworozsądkowym ludzkim poznaniu, wzbogaconym chrześcijańską kulturą europejską.

Niestety, nasycono tę kulturę apriorycznymi, redukcyjnymi modelami człowieczeństwa. Albowiem z jednej strony zredukowano rozumienie człowieka do

zwierzęcego tworu materialnego, który tylko dzięki ewolucji (pojmowanej jako „realizowanie się niebytu” według recepty Hegla) w kolektywie-gromadzie dochodzi do świadomości. Taki człowiek może swoje prawa czerpać tylko z kolektywu-gromady i mieć tyle, ile mu udzieli kolektyw, będący ostatecznie „bogiem stwórcy” ludzkiej świadomości i wszystkiego, co ta świadomość w kolektywie przez pracę ogarnia. Taka świadomość – *ego* – nie jest czymś pierwotnym w człowieku, ale czymś oczywiście wtórnym w stosunku do „rezerwuaru sił biologicznych”, do tego, co Freud nazwał *id*. Czymże jest taki człowiek? Okaleczoną, przez redukującą myśl, siłą żywotną, którą można, a niekiedy trzeba, prowadzić na powrozie doktryn „właścicieli” tak pojmowanego człowieka. Oni to czynią się „bogami” takiej natury człowieczej, której działania zadekretują ustawami.

Jeśli taki obraz człowieka stał u podstaw komunistycznych utopii, które spowodowały śmierć, niewolę, nędzę ogromnych mas ludzkich, to inna utopia, stojąca u podstaw liberalizmu, chociaż pozornie uwzniośla, to jednak zniża człowieka i tak samo zniewala w redukującym go, do samej świadomości, obrazie platońsko-kartezjańskim. Nie jest bowiem prawdą, że człowiek jest zasadniczo „duchem” – „rozumem” – „świadomością”. Platon uważał, że człowiek jest zasadniczo duchem, który zawsze istniał i został za jakiś występki duchowy „wcielony” w materię. Ale nie przestaje być duchem zawsze poznającym, bo zawsze żyjącym. Wprawdzie materia przeszkadza w poznaniu i jakby zasłania życie duchowe, ale zadaniem człowieka jest jednak „odsłonić” zasłony materii i dojść do samoświadomości swego ducha.

Niektóre wątki tego pojmowania przeszły do platonizujących (neoplatonizm) myślicieli chrześcijańskich, zafascynowanych koncepcją niematerialną człowieka. Zwłaszcza Kartezjusz, chcący wprowadzić wszędzie w poznaniu „matematyczną jasność”, uznał, że rzeczywistym jest to, co albo jest duchem – *res cogitans*, albo jest rozciąglą materią – *res extensa*. Oczywiście w takiej wizji świata człowiek jest duchem i żyje w sobie, poznając swoje idee, a nie bezpośrednio rzeczy materialne. Tak pojęty człowiek jest doskonały, jak doskonałą jest „monada”, „liczba”, „jedyńka”, której niczego nie brakuje do jej „doskonałości”. Człowiek monada, doskonały sam w sobie, jest panem siebie i panem przyrody. Ale problem w tym, że takich „panów doskonałych” jest więcej i wobec tego musi zaistnieć między nimi wrogość i stan wojny, jak to konsekwentnie ukazał T. Hobbes w swym *Lewiatanie*. Wobec tego trzeba, by ludzie z natury doskonali, o pełnych i nieograniczonych prawach, doszli do swoistej ugody, zwanej „umową społeczną” i zorganizowali się w społeczeństwo, w którym – jako dobrowolnej organizacji – każdy zrezygnuje ze swych suwerennych praw na rzecz „trzeciego”, który stanie się „suwerenem” posiadającym

wszystkie prawa, jakie posiada z natury każda ludzka „monada”.

I znowu społeczność, jej „suweren” o pełni praw nieograniczonych, staje się dla wszystkich swoistym „bogiem”, który poprzez prawa wydawane lub „uchwalane” może w sposób nieograniczony kierować ludźmi wedle swej (zbiorowej) woli. Takie prawa są poza dobrem i złem, a ludzie muszą ich słuchać, bo pierwszym nakazem natury (tak rozumianego „prawa naturalnego”) jest dotrzymywanie podjętych umów: *pacta sunt servanda*. I taki suweren, czy społeczeństwo, może wpędzić ludzi z powrotem w pełną zależność i niewolę: państwa, banków, partii, prasy i środków masowego przekazu, bezwzględnej władzy jednostki lub oligarchii.

W imię utopijnych, nierealnych, jednostronnych wizji człowieka, w których wytwarzamy sobie, dla jakichś celów, dogodny „obraz człowieka” i tym obrazem posługujemy się w uzasadnianiu własnych korzyści: jednostkowych, grupowych, mafijnych – powodujemy istotne szkody dla człowieka normalnego, rozumnego i wolnego w swym decyzyjnym działaniu. Utopie pozbawiają ludzi wolności i to w imię „człowieczeństwa” po swojemu rozumianego i w imię „uszcześliwiania” ludzi widzianych przez okulary utopijnych teorii. Doświadczamy tego niemal nieustannie, od chwili, gdy różnymi „rewolucjami” narzuca sobie ludzkość utopijne wizje człowieka.

Nie można uładzić stosunków społecznych, gospodarczych, politycznych bez prawdziwościowego obrazu człowieka jako bytu osobowego, który rozwija się „od wewnątrz” w niszy naturalnych społeczności (rodziny, narodu, państwa), poprzez racjonalne użytkowanie własnej majątności, umożliwiającej niezależne działanie decyzyjne.

Realnie istniejący człowiek rodzi się w społeczności rodzinnej i powoli rozwija się w rodzinie, w organizacjach na „tej ziemi”, która dzięki ludzkiej pracy gwarantuje życie i jego ludzki rozwój. Przed człowiekiem „stoją” zatem ziemia i praca. Sama ziemia przedstawia sobą dobro rozumiane jako wartość ekonomiczna i zarazem jako przedmiot ludzkiej pracy, która jest także dobrem ludzkim, chociaż dobrem trudnym – *bonum arduum* – bo jest pokonywaniem stanu bierności (tak przedmiotu, tj. samej ziemi, i podmiotu, tj. człowieka) poprzez realizowanie i aktualizowanie różnych ludzkich potencjalności, co człowieka doprowadza ostatecznie do rozkwitu jako człowieczeństwa.

Praca podstawą posiadania

Ludzka praca i ziemia (rozumiana jako swoiste dobro-majątność, gwarantujące ludzką niezależność-wolność) są z człowiekiem nierozdzielnie połączone ze względu na to, że to

człowiek jest podmiotem pracy i praca ta dotyczy tego, co jest jakoś rozumianą „ziemią”, dobrem gwarantującym ludzkie życie, zwłaszcza życie godne i niezależne od tego, co zniewala.

Bardzo doniosłym faktem jest zwrócenie uwagi przez Jana Pawła II w encyklice *Laborem exercens* (n. 5) na to, że podmiotem każdego typu pracy, nawet wysoko ztechnicyzowanej, jest zawsze człowiek: „Jeśli zdawać się może, iż w produkcji przemysłowej «pracuje» maszyna, a człowiek tylko ją obsługuje i podtrzymuje na różne sposoby jej funkcjonowanie – to równocześnie rozwój przemysłu stworzył właśnie podstawę do postawienia w nowy sposób problemu ludzkiej pracy. Zarówno pierwsza industrializacja, która wywołała tak zwaną kwestię robotniczą, jak kolejne przemiany przemysłowe ukazują w sposób wymowny, że także w epoce «pracy», coraz bardziej zmechanizowanej, właściwym podmiotem pracy pozostaje człowiek [...]. Technika w pewnych wypadkach, ze sprzymierzeńca może przekształcić się jakby w przeciwnika człowieka, jak w wypadku, gdy mechanizacja pracy »wypiera« człowieka, odbierając mu wszelkie zadowolenie osobiste oraz podniety do działania twórczego i do odpowiedzialności, gdy pozbawia zajęcia wielu zatrudnionych dotąd pracowników lub na skutek przesadnej fascynacji maszyną, czyni człowieka swoim niewolnikiem”.

Praca, jako ludzkie działanie, niezależnie od tego, czy dokonuje się przy pomocy narzędzi (mniej lub bardziej skomplikowanych), czy też dokonuje się przy zastosowaniu minimalnym narzędzi, wyłania się z ludzkiego podmiotu jako źródła i sprawcy wszystkich czynności. Tym, kto działa, jest ostatecznie człowiek. Narzędzia bowiem, same z siebie, nie są zdolne bez człowieka dokonać tej pracy i stworzyć wytworów, do powstania których są użyte, albowiem jest wpisane w ich strukturę racjonalne przeznaczenie. Narzędzie istnieje po to, aby było racjonalnie użyte przez człowieka i nie można zrozumieć działania narzędzia w oderwaniu od ludzkiego intelektu. Wszystkie narzędzia, od najprostszych do najbardziej skomplikowanych, dysponują podległą sobie „materią” do zamierzonego przez człowieka celu. Owo dysponowanie do zamierzonego celu-skutku inaczej realizuje się w narzędziach prostych, a inaczej w narzędziach wyszukanych i wysoko wyspecjalizowanych. Ale właśnie owa „specjalizacja” narzędzi wskazuje na ich racjonalne, typowo ludzkie użycie. Dlatego każda praca „jest dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem [...]. Fakt ten nie zmienia w niczym słusznej obawy o to, ażeby w pracy, poprzez którą materia doznaje uszlachetnienia, człowiek sam nie doznał pomniejszenia swej godności. Wiadomo przecież,

że pracy także na różny sposób można używać przeciwko człowiekowi, że można go karać obozowym systemem pracy, że można z pracy uczynić środek ucisku człowieka, że można wreszcie na różne sposoby wyzyskiwać pracę ludzką, czyli człowieka pracy. To wszystko przemawia na rzecz moralnej powinności łączenia pracowitości jako cnoty ze społecznym ładem pracy, który pozwoli człowiekowi w pracy »bardziej stawać się człowiekiem« a nie »degradować go przez pracę« (*Laborem exercens*, n. 9).

Sprawy tak się miały niewątpliwie w systemach totalitarnych nazizmu i komunizmu. Ustroje te oparły się na wadliwym, apriorycznym rozumieniu człowieka: wprowadzono swoisty „porządek”, ale oparty na terrorze i antyludzkim sposobie sprawowania władzy.

Ucieczka w „kapitalizm” rodzi swoiste zagrożenia nowej alienacji człowieka. Możliwość intensywnego pomnożenia bogactw materialnych dotyczy bowiem wyłącznie tego, co jest środkiem, a nie celem życia społecznego. Celem musi być zawsze człowiek. Gdy zmienia się środek na cel, wówczas następuje zniewolenie i urzeczowienie (instrumentalizacja) człowieka, a przez to samo ujawnia się podstawowa forma alienacji. Wówczas system ekonomiczno-społeczny, będący „środkiem”, uderza w samego człowieka, który jest celem działań (wszelkich) społecznych i ekonomicznych. Dlatego zespół środków produkcji, uchodzący poniekąd za synonim „kapitału”, który powstał z ludzkiej pracy, musi być przez człowieka przyswojony dla dobra samego człowieka. Owo „przyswojenie” jest w gruncie rzeczy nabyciem pewnej umiejętności (wiedzy) o sposobie działania tego systemu, który jest tylko narzędziem podporządkowanym pracy człowieka. „Trzeba podkreślać i uwydatniać pierwszeństwo człowieka w procesie produkcji – prymat człowieka wobec rzeczy” (*Laborem exercens*, n. 12).

Własność prywatna

Na tle ludzkiej pracy staje się jaśniejsze zagadnienie prywatnej własności. Własność prywatna jawi się bowiem jako korelat ludzkiej pracy – wykonywanej bądź bezpośrednio, bez użycia narzędzi, jak też pracy wykonywanej z zastosowaniem systemu narzędzi. Wśród własności prywatnej szczególne miejsce zajmuje „dobro ziemi” danej człowiekowi do używania tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Oczywiście ziemia nie jest jedyną własnością prywatną, aczkolwiek uchodziła za synonim majątności. Własność prywatna dotyczy bowiem i ziemi, i warsztatów pracy, i spraw czysto osobistych. Chociaż były i trwają nadal dyskusje nad charakterem prywatnej własności, to w szerokiej opinii uchodzi ona za podstawę prawnonaturalnego porządku

społecznego, gdyż ona z jednej strony stanowi podstawę, a z drugiej strony także cel – zamierzenie gospodarczej działalności, przejawiającej się w produkcji i wymianie (handlu) dóbr przysługujących człowiekowi.

W wielu kręgach zwykło się uważać, że prawo własności wyraża wyłączne i nieograniczone panowanie nad rzeczą. Dlatego właściciel może używać rzeczy do siebie należącej, może ją zużyć, może ją przemienić, może ją sprzedać, podarować, odziedziczyć, może ją odzyskać na drodze umowy lub przewodu sądowego. Z takiego stanu rzeczy powstało u niektórych przekonanie, że prawo własności to „prawo użycia i nadużycia” (*lex utendi et abutendi*), co oczywiście jest błędne i było powodem różnorodnego sprzeciwu, łącznie z całkowitym zanegowaniem prawa do prywatnej własności. To prawda, że ziemia i dobra prywatne są traktowane jako dobra użyteczne, a więc dobra przyporządkowane jakiemuś celowi, który już jest dobrem samym w sobie, a nie jedynie „środkiem” umożliwiającym realizację innych dóbr. Dlatego dobra prywatne – jako „środki” właśnie, czyli dobra użyteczne – zyskują swoją wartość i sens dobra jedynie z przyporządkowania celom wyższym, które są dobrami samymi w sobie. I to jest właśnie owym słynnym „prawem użycia” dobra prywatnego dla celu-dobra wyższego, szczególnie zaś dla człowieka. Natomiast prawo „nadużycia” płynie z przyporządkowania „dobra prywatnego” celom złym, będącym zaprzeczeniem dobra; a to jest nieracjonalne i zabronione nakazem prawa naturalnego: „dobro należy czynić – a zła unikać”, albowiem zło, jako zaprzeczenie w pewnym aspekcie dobra – brak dobra – jest w tym samym aspekcie zaprzeczeniem bytu.

Własność prywatna, jako dobro człowieka, swe oparcie znajduje w samej ziemi, której owoce służą wszystkim ludziom w wypełnianiu ich podstawowych, egzystencjalnych potrzeb zachowania życia. I w tym sensie dobra naszej ziemi są wspólne wszystkim ludziom. Stad też człowiek znajdujący się w ostatecznej potrzebie, dla zachowania życia, może użyć tego dobra ziemskiego, które do niego nie należy, mimo iż jakieś pozytywne prawo stoi temu na przeszkodzie. Ziemia i dobra ziemskie należące do wszystkich ludzi stają się własnością prywatną w oparciu o tzw. powszechne prawo ludzkości *ius gentium*, akceptujące człowieka, jego pracę ludzką, płynącą z ludzkich decyzji świadomych i dobrowolnych. Znamiennie i ciekawie na ten temat wypowiedział się św. Tomasz. Sformułował znany zarzut, że nie jest dozwolone to, co jest przeciwne naturalnemu prawu; a właśnie według prawa naturalnego dobra naszej ziemi są wspólne dla całej ludzkości; to zaś nie jest do pogodzenia z prywatnym – wyłącznym posiadaniem dóbr ziemskich. Odpowiedź Tomasza na tak postawiony zarzut precyzuje charakter prywatnego posiadania: „Wspólnota rzeczy (ziemskich) jest oparta na prawie naturalnym nie w tym sensie, jakoby prawo naturalne nakazywało to, że wszystko

należy posiadać wspólnie i niczego nie można mieć na własność prywatną. Jedyne wedle prawa naturalnego nie ma żadnego rozróżnienia prywatnych posiadłości, gdyż to bardziej jest związane z ludzkimi postanowieniami: a to już należy do prawa pozytywnego, jak już poprzednio było powiedziane. Dlatego też własność prywatna nie jest sprzeczna z prawem naturalnym, ale w stosunku do niego (prawa naturalnego) jest swoistym naddatkiem dokonany przez wynalazczy rozum ludzki" (*S. Th.* I-II, q. 66, a. 2, ad 1).

Jeśli więc ziemia jest dla człowieka i człowiek może używać tej ziemi, to jeszcze nie jest to równoważne wskazaniu, że „wszystko należy do wszystkich” lub że jakaś część może dowolnie do kogoś należeć. W używaniu dóbr ziemi jest bowiem konieczne pośredniczenie ludzkich społeczności, które wykluczą w tej dziedzinie nieporządek w zawłaszczaniu nie uwarunkowanym ludzką pracą. Sprawą ludzkiej społeczności jest określenie warunków posiadania określonych dóbr ziemi. Zasada własności prywatnej jest więc pochodną w stosunku do prawa naturalnego i uchodzi za swoisty wyraz *ius gentium* – „prawa ludzkości” spontanicznie akceptowanego przez narody ze względu na dobro człowieka i całych społeczności, których ludzkie działanie – racjonalne i wolne – bez prywatnej własności jest albo uniemożliwione, albo z trudem realizowane.

Posiadanie własności prywatnej, służącej zarówno indywidualnym potrzebom posiadacza oraz szerszym społecznościom, zawsze w historii było akceptowane i – mimo różnych tendencji „komunizujących” – było realnym faktem. Realne fakty trzeba akceptować i starać się je wyjaśnić, wskazując na racjonalne podstawy faktu, albo też ukazać nieracjonalne powody i w następstwie tego fakty te należy zmieniać. Fakt istnienia własności prywatnej w całej ludzkości, na przestrzeni dostępnej nam historii, stanowi niewątpliwie poważny argument za racjonalnością tak rozumianego faktu ludzkiego. Tomasz stwierdził krótko: „*inest animis hominum, ut proprium bonum querent*” – „w ludzkiej duszy jest to, że poszukuje sobie właściwego dobra” (*De Regim. Princ.* 1, 7). Człowiek nie jest bowiem sam pełnym dobrem i dostrzega w swym ludzkim poznaniu, że potrzebuje spełnienia się poprzez realne dobra. I to jest czymś naturalnym. Brak dobra potrzebnego człowiekowi dla jego ludzkiego działania jest natychmiast odczuwalny przez człowieka i dlatego natychmiast ku brakującemu dobru, sobie właściwemu, spontanicznie się kierujemy. Jest to następstwem „konieczności” własnej miłości jako afirmacji własnej egzystencji, która nie „upełnia się” i nie staje się samowystarczającą bez brakującego, właściwego sobie dobra, np. pokarmu, mieszkania itp. Stąd posiadanie dla siebie dóbr, koniecznych dla osobistego rozwoju życia i jego racjonalnego „upełnienia”, jest czymś oczywistym.

Można się także potrudzić, szukając racjonalnych uzasadnień dla własności

prywatnej. W tej mierze bardzo ciekawe są przemyślenia św. Tomasza z *Sumy teologicznej* I-II q. 66 a. 2: „w stosunku do (posiadania) rzeczy zewnętrznej to przysługują człowiekowi dwie sprawy. Pierwszą z nich jest władza nabywania (czegoś) i nią rozporządzania. I ze względu na to jest stosowne, by człowiek posiadał na własność (dobra). I jest to nawet konieczne dla ludzkiego życia i to z trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że każdy bardziej dba o to, by dla siebie nabyć to, co mu przysługuje, aniżeli o to, co przysługuje wspólnocie wszystkich lub wielu; każdy bowiem, uciekając przed wyczerpującą pracą, pozostawia komuś drugiemu to, co należy do wspólnoty, jak to ma miejsce wówczas, gdy jest wielu usługujących. A następnie sprawy i rzeczy ludzkie traktuje się w sposób bardziej uporządkowany, jeśli dla każdego jawi się właściwie mu przysługująca troska w nabywaniu jakiejś rzeczy; a zaistniałoby pomieszanie, gdyby każdy w niewyróżniony sposób nabywał cokolwiek. Po trzecie, sprzyja zachowaniu bardziej pokojowego stanu ludzi, gdy każdy troszczy się o własną rzecz. Dlatego też zauważamy, że u ludzi, którzy wspólnie i w niewyróżniony sposób posiadają jakieś mienie (dobra), częściej pojawiają się kłótnie.

Posiadanie i używanie mienia

Inną sprawą związaną z posiadaniem dóbr zewnętrznych jest ich używanie. I gdy o nie (używanie) chodzi, to człowiek nie powinien posiadać dóbr zewnętrznych jako tylko sobie przysługujących, lecz jako wspólnych (w używaniu), i aby z łatwością przeznaczał je (w używanie), gdy zajdzie konieczność dla drugich: stąd i Apostoł w liście do Tymoteusza pisze (I, 17) «bogatom tego świata nakazuj dzielić się z łatwością»”.

Wymienione w przytoczonym tekście św. Tomasza racje za prywatną własnością wskazują tylko ogólnie na doniosłość tego zagadnienia przede wszystkim przez rozróżnienie: posiadania własności prywatnej i jej używania. I jedno, i drugie przysługuje człowiekowi nie absolutnie, ale właśnie w sposób ograniczony poprzez istniejące relacje do ludzi ze społeczności, w której dana osoba żyje. Uzasadnienie własności prywatnej mierzy się bowiem także większym dobrem społeczności ludzkiej; prawo zaś używania tej własności jeszcze bardziej akcentuje osoby drugie, których konieczne potrzeby w używaniu prywatnej własności nie mogą być pomijane.

Wzgląd na osoby drugie, w długiej tradycji filozoficznej, wcale nie pomniejsza i nie uszczupla prawa do posiadania własności prywatnej i do jej używania racjonalnego, ale przeciwnie, staje się dodatkowym argumentem za prawem prywatnego posiadania dóbr ziemskich. Sprawy te ostatnio przypomniał papież w encyklice *Laborem exercens* (n. 14):

„Tradycja chrześcijańska nigdy nie podtrzymywała tego prawa (prywatnej własności) jako absolutnej i nienaruszalnej zasady. Zawsze rozumiała je w najszerszym kontekście powszechnego prawa wszystkich do korzystania z dóbr całego stworzenia: prawo osobistego posiadania jest podporządkowane prawu powszechnego używania, uniwersalnemu przeznaczeniu dóbr. Prócz tego własność, w nauczaniu Kościoła, nigdy nie była rozumiana tak, aby mogła stanowić społeczne przeciwieństwo pracy. Jak już wspomniano w tym tekście, własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, by służyła pracy. Odnosi się to w sposób szczególny do własności środków produkcji. Wyodrębnienie ich jako osobnego zespołu własnościowego po to, aby w formie „kapitału” przeciwstawić go „pracy”, a tym bardziej dokonywać wyzysku pracy, jest przeciwne samej naturze tych środków oraz ich posiadaniu. Nie mogą one być posiadane wbrew prawdzie, nie mogą być posiadane dla posiadania, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest ażeby służyły pracy. Dalej zaś: ażeby służąc pracy, umożliwiały realizację pierwszej zasady w tym porządku, jaką jest uniwersalne przeznaczenie dóbr i prawo powszechnego ich używania. Z tego punktu widzenia, a więc z uwagi na pracę ludzką i powszechny dostęp do dóbr przeznaczonych dla człowieka, nie jest wykluczone również – pod odpowiednimi warunkami – uspołecznienie pewnych środków produkcji”.

Jak widać, tekst encykliki nawiązuje wyraźnie do doniosłych rozróżnień przedstawionych przez św. Tomasza: prawa posiadania i prawa użytkowania własności prywatnej. Cała doktryna jest niezmiernie wyważona i z jednej strony akcentuje prawo do prywatnego posiadania, ze względu na dobro samego człowieka i zarazem dobro społeczności oraz dobro samej rzeczy. Z drugiej jednak strony jeszcze mocniej podkreśla powszechne prawo do użytkowania prywatnie posiadanych dóbr. I jedno, i drugie ma na względzie innego człowieka, gdyż nabywanie tych dóbr dokonuje się na mocy ludzkich ustaleń wyrażonych w prawie pozytywnym, a użytkowanie dóbr ziemskich przysługuje wszystkim ludziom, albowiem nasza ziemia i jej dobra materialne są dla wszystkich. Konkretny sposób ich nabywania i użytkowania musi być zabezpieczony systemem prawnym, aby uniknąć rozboju i zapewnić zachowanie ładu społecznego.

Zarówno w porządku posiadania, jak i używania dóbr ziemskich względ na osoby drugie ujawnia się przede wszystkim w „prymacie pracy”: „Tak więc zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem (czytamy we wspomnianej encyklice, n. 15) jest postulatem należącym do porządku moralności społecznej, który to postulat posiada swe kluczowe znaczenie zarówno w ustroju zbudowanym na zasadzie prywatnej własności

środków produkcji, jak też w ustroju, w którym prywatna własność tych środków została nawet w sposób radykalny ograniczona. Praca w jakimś sensie jest nierozłączna od kapitału i nie przyjmuje żadnej postaci owej antynomii, czyli rozłączenia i przeciwstawienia w stosunku do środków produkcji, jakie zaciążyło nad życiem ludzkim ostatnich stuleci w rezultacie założeń wyłącznie ekonomicznych. Jeżeli człowiek pracuje przy pomocy zespołu środków produkcji, to równocześnie pragnie, aby owoce tej pracy służyły jemu i drugim, oraz żeby w samym procesie pracy mógł ją wykonywać jako współodpowiedzialny i współtwórca warsztatu, przy którym pracuje [...]. Człowiek pracujący pragnie nie tylko należytej za swą pracę zapłaty, ale także uwzględnienia w samym procesie produkcji takich możliwości, aby mógł mieć poczucie, że pracując nawet na wspólnym, pracuje zarazem na swoim. To poczucie zostaje w nim wygaszone w systemie nadmiernej, biurokratycznej centralizacji, w której człowiek pracujący czuje się trybem w wielkim mechanizmie, poruszonym odgórnie na prawach bardziej zwykłego narzędzia produkcji, niż prawdziwego podmiotu pracy obdarzonego własną inicjatywą [...], praca ludzka odnosi się nie tylko do ekonomii, ale ma także, a nawet przede wszystkim, wartości osobowe. Sam zaś system ekonomiczny i proces produkcji zyskuje na tym, gdy te właśnie wartości osobowe są w pełni respektowane”.

Tak więc praca ludzka jawi się jako – w zasadniczym znaczeniu – podstawa i prywatnego prawa posiadania, i jeszcze bardziej – prawa powszechnego użytkowania ziemskich dóbr posiadanych przez jednego człowieka czy jakąś wspólnotę. Moment powszechnego użytkowania – dla dobra człowieka – stanowi niewątpliwie donioślejszą stronę prawa własności prywatnej, gdyż wiąże się bardziej z realizowaniem „wspólnego dobra”, czyli dobra osobowego człowieka. Stąd też pochodzi obowiązek pracy. W cytowanej encyklice czytamy: „Człowiek powinien pracować zarówno ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę, ale także ze względu na społeczeństwo, do którego należy, naród, którego jest synem lub córką, ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem, będąc dziedzicem pracy pokoleń, a zarazem współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim nastaną w kolei dziejów”.

Prawo powszechnego użytkowania, ukoronowane obowiązkiem pracy, zdaje się wprowadzać podstawy ładu społecznego w gospodarczej stronie życia społecznego i indywidualnego. Jednostka nie żyje poza społecznością, lecz w niej dochodzi do pełni swego człowieczeństwa. Oczywiście sam obowiązek pracy musi być także, przez prawo sprawiedliwe, uporządkowany dla dobra samego człowieka. Pomóc tu mogą różne instytucje społeczne, takie jak związki zawodowe, jak organizacje opieki społecznej, a nade wszystko racjonalny ustrój społeczny, zachowujący prawa człowieka powszechnie uznane i skutecznie

kontrolowane.

Poszanowanie i wolność

Zagadnienie prawa powszechnego używania, sprzęgnięte z prawem prywatnej własności, dzisiaj, w dobie przeludnienia, domaga się szczególnego podkreślenia i zwrócenia uwagi na podstawę tego prawa, jakim jest obowiązek pracy, uszlachetniający samego człowieka i zarazem zachowujący i powiększający ekonomiczną wartość dóbr w ludzkim posiadaniu. Jednak owo „prawo powszechnego używania” nie osłabia, a tym mniej, nie niweczy prawa prywatnej własności. Własność prywatna wiąże się bowiem nierozdzielnie z wolnością człowieka.

Wolność człowieka jest bowiem zogniskowana w aktach ludzkiej decyzji. To ludzka wolna decyzja jest istotnym wyrazem ludzkiej wolności. Jak już wielokrotnie zwracano uwagę, ludzka decyzja jest źródłem ludzkiego działania, a więc działania rozumnego (świadomego) i dobrowolnego, albowiem to my sami w procesie decydowania się na działanie, wybieramy sobie dobrowolnie, nieprzymuszenie, taki konkretny praktyczny sąd o dobru, które mamy realizować i poprzez treść tego sądu realnie determinujemy siebie do odpowiedniego działania. Dokonujemy aktu „samostanowienia”, ustanawiając sobie dobrowolnie realnym źródłem działania. Akt ludzkiej decyzji jest więc tym aktem, w którym człowiek spełnia się właśnie jako człowiek, albowiem dokonuje syntezy swego racjonalnego poznania z wolnym aktem wyboru naszej woli. To wola (nasza wolność) wybiera, z wielu możliwych sądów, jeden sąd o dobru, i poprzez ten sąd (jego treść) determinuje siebie i czyni wolnym źródłem działania (autodeterminacja).

Podejmowanie decyzji i osobista odpowiedzialność za podjęte decyzje-działania jest osadzona także na prawie prywatnego posiadania dóbr zewnętrznych. Pozbawienie człowieka możliwości prywatnego posiadania stanowi bardzo istotną przeszkodę w swobodnym ludzkim podejmowaniu decyzji, a nawet niekiedy uniemożliwia samą decyzję – a przez to uderza w istotny sens człowieczeństwa ludzkiej osoby. Decyzje te dotyczą bowiem realizowania swego osobistego życia, realizowania wielu czynności w stosunku do drugiego człowieka i różnych społeczności, wśród których człowiek żyje i działa. Sam człowiek jest specyficzną strukturą bytową: duchowo-materialną; żyje wśród takich samych realnych ludzi w społeczeństwach, na realnym, materialnym świecie. I wobec tego, decyzje ludzkie najczęściej dotyczą spraw materialnych, którymi trzeba rozporządzać. Jeśli zatem człowiek nie byłby „w prawie” posiadania prywatnych dóbr, to byłby pozbawiony prawa decydowania

o nich, a przez nie prawa decydowania o sobie samym w odniesieniu zarówno do siebie, jak i do drugich. A przez to samo w tak ważnym aspekcie życia byłby zniewolony. Gdyby więc człowiek nie posiadał własności prywatnej i prawa do prywatnego, wyłącznie dla siebie, posiadania, to nie mógłby – w rzeczy samej – spełnić się jako człowiek; nie byłby za samego siebie i za swoje czyny ostatecznie odpowiedzialny, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej byłby ograniczony w prywatnym posiadaniu dóbr i podejmowaniu decyzji w stosunku do tychże dóbr. A nie móc decydować o sobie samym w kontekście posiadanych dóbr jest równoważne wprowadzeniu człowieka w stan nienaturalny i stan niewolniczy, albowiem to niewolnicy byli pozbawiani prawa do prywatnego posiadania.

Nadto można zauważyć, że życie ludzkie jest ciągle „wychylone w przyszłość”, albowiem ciągle planujemy nasze życie, planujemy naszą niezależność od innych, planujemy środki zabezpieczające naszą niezależność. A wszystko to bez prywatnej własności, posiadanej i osobistą pracą powiększanej, nie jest możliwe. Odmówienie zatem człowiekowi prawa do prywatnego posiadania dóbr uderza w istotny sposób w życie człowieka, uniemożliwiając mu racjonalne i roztropne planowanie swych działań tak w stosunku do siebie samego, jak i w stosunku do osób drugich.

Człowiek bowiem po to posiada rozum, po to planuje swe życie, by stało się ono uporządkowane, racjonalne i dokonywało się w pokoju. Wiadomo zaś, jakim niepokojem napawa człowieka możliwość pozbawienia prywatnie posiadanych dóbr. Stąd pozbawienie człowieka prawa do prywatnego posiadania dóbr lub niezabezpieczenie tego prawa jest agresją na ludzką wolność, ujawniającą się w racjonalnych i wolnych decyzjach.

Jest również czymś naturalnym, zauważanym powszechnie, pęd do twórczości w różnych dziedzinach życia. Bardzo wielu tę twórczość widzi w organizowaniu zabiegów gospodarczych związanych z posiadaniem prywatnym. „Na swoim” człowiek może bardziej intensywnie pracować, nie będąc uzależnionym od drugiego. „Na swoim” praca jest i wydatniejsza, i lepsza, i bardziej twórcza, albowiem zasadnicze warunki pracy są „we własnych rękach”. Pozbawić lub pomniejszyć prawo do prywatnej własności znaczy, w dużej mierze, pozbawić człowieka możliwości działania w bardzo specyficznej – twórczej dziedzinie, związanej z używaniem materii.

Wreszcie sprawą wcale niebagatelną jest ludzkie działanie w otoczeniu własnej rodziny. Zwłaszcza rodzice nie mogą być pozbawieni przez żadne społeczne władze prawa do wychowywania dzieci, zabezpieczenia im osobowego rozwoju, zabezpieczenia materialnych warunków życia. Cała rodzina ma swe specjalne, rodzinne prawa do organizowania sobie ludzkiego życia. Wszystko to domaga się koniecznych, racjonalnych

warunków i możliwości prowadzenia godnego życia. Bez posiadania prywatnych dóbr życie rodzinne jest narażone nieustannie na konflikty, niepokoje i różnorodne wykroczenia. Dlatego dla spokojnego i godnego życia ludzkiego w rodzinie, jako podstawowej komórce społecznej, potrzebna jest majątność i prywatne posiadanie dóbr materialnych.

W społecznym wymiarze życia ludzkiego konieczne jest rozgraniczenie tego, co „moje” i tego, co „twoje”, aby mógł panować ład i spokój w danej społeczności. Odnosi się to nie tylko do dóbr konsumpcyjnych, ale także do dóbr produkcyjnych, które muszą się znajdować w czyjejs dyspozycji, jeśli mają być rzeczywiście dobrami produkcyjnymi. Bogate doświadczenie komunistyczne pokazało, że dobra produkcyjne, będące w dyspozycji „urzędników”, powoli zamierają, stają się coraz mniej skuteczne w konkurencji i stanowią bardzo pociągającą okazję do powstawania stanów korupcyjnych. To powoduje niepokoje i niesnaski pomiędzy ludźmi i prowadzi do głębokiego rozbicia społecznego, a przez to samo do braku realizowania normalnego, decyzyjnego życia ludzkiego.

Nadto sama komunikatywność dóbr i ich wymiana, jeśli dokonuje się na podstawie ich prywatnego posiadania, pogłębia więzy społeczne i ducha ludzkiej wolności. Jak wiadomo, anonimowe dobra, produkowane przez anonimowych właścicieli (państwo), są wytwarzane dla wykonania planu, „na magazyny”, a nie zawsze na potrzeby ludzi. Wymiana dóbr, handel, międzyludzkie komunikowanie się w postaci obdarowywania się, wymaga własności prywatnej, bez której życie ludzkie, godne człowieka, jest albo bardzo utrudnione, albo wręcz niemożliwe.

Prywatne posiadanie dóbr zabezpiecza wolność człowieka, i to stało się niezwykle pouczającym doświadczeniem krajów komunistycznych i postkomunistycznych. Okazało się, że w systemie komunistycznym, w którym odebrano prywatną własność, nastąpiło daleko posunięte zniewolenie i urzeczowienie człowieka. Chcąc uniknąć tych katastrofalnych skutków, nie można nie podkreślać prawa do prywatnej własności dóbr ziemskich, jako gwarancji ludzkiej wolności: osobistej, społecznej, gospodarczej i politycznej.

Mieczysław A. Krąpiec