

Niektóre filozoficzne uzasadnienia i krytyki instytucji własności¹



OGÓLNE FILOZOFICZNE ROZUMIENIE WŁASNOŚCI. TRADYCYJNY SPÓR O ŹRÓDŁO POCHODZENIA WŁASNOŚCI

1.1. Przede wszystkim kwestią jest, o jakie **rozumienie** własności tu chodzi. Termin ten bywa bowiem różnie pojmowany. W niniejszych uwagach nie chodzi jednak o własność rozumianą np. jako właściwość czy cecha, ale o filozoficzne pojmowanie własności. W sposób najogólniejszy pojęcie to dotyczy władzy nad pewnymi rzeczami, ale także samych tych rzeczy. W słownikowym ujęciu własność postrzegana jest jako „Najpełniejsza władza użytkowania i dysponowania (*ius utendi et abutendi*), jaką można mieć nad rzeczami (rozumianymi szeroko, od konkretnych przedmiotów fizycznych, takich jak dom, do tworów intelektu, takich jak utwór literacki czy wzór matematyczny); także sama rzecz, nad którą ma się ową władzę”².

Najczęściej istnienie stosunku społecznego własności prywatnej w społeczeństwie wiązane jest z prawem. Natomiast samo używanie jakiejś rzeczy czy jej faktyczne posiadanie nie ma cechy własności. Nie pojawia się też ona w fikcyjnej sytuacji tzw. stanu natury, w której może występować „konkurencja w ubieganiu się o różne dobra”. Stanowisko to jest rezultatem uznania, że instytucja własności (zbiór regulacji dotyczących używania dóbr) jest pochodną prawa stanowionego. Takie prawo pozytywne nie występuje w stanie natury, stąd nie może też pojawić się własność, którą cechuje nie tylko przymiot prawnego pochodzenia, ale także system legalnego gwa-

¹ Zob. poglądy myślicieli np. w J. Oniszcuk, *Filozofia i teoria prawa*, Warszawa 2008 i powołana tam literatura.

² *Nowa Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1998, PWN, t. 6, s. 819 (autor hasła R. Legutko).





rantowania i egzekucji. Zatem własność legalną chroni siła prawa, a nie zwykła siła³. Powyższy opis wyraża jedynie w sposób ogólny pewną, dominującą koncepcję własności, pomijając bliższe uzasadnienie powodu istnienia tej własności. Dla pewnego zrozumienia instytucji własności, nie tylko w zasygnalizowanym podejściu, ważne jest więc zwrócenie uwagi na niektóre znaczące wizje usprawiedliwiającej istnienie własności prywatnej, na debatę w tym zakresie. W każdym razie stwierdzić można, że problem własności jest szczególnie kontrowersyjny, a wskazuje na to chociażby najogólniejsze spostrzeżenie, że własność jest związana z niedostatkiem, albowiem gdyby nie występował ten ostatni stan, nie byłoby sprawy własności. Zainteresowanie własnością uzasadnia powszechny pogląd, że instytucja własności ma podstawowe znaczenie dla działania społeczeństwa, dla określenia charakteru ustroju gospodarczego i podkreśla się jej usytuowanie w centrum życia polityczno-prawnego⁴. Wobec tej roli własności różne filozoficzne refleksje pojawiają się ostatecznie jako próby szukające podstaw uzasadnienia porządku społecznego. Służą temu filozoficzne pytania, zwłaszcza o rozumienie własności, jej sens, naturę, czy argumentację poszczególnych wizji na rzecz składanych propozycji.

1.2. Zainteresowanie własnością wyrażają różne dyscypliny badawcze, ze względu na rozmaite jej aspekty, np. prawny, socjologiczny, psychologiczny, polityczny. Uważa się, że do filozoficznego pojmowania instytucji własności bardzo ważne znaczenie ma analiza prawna, której – z kolei – pewnych podstaw dostarcza historia prawa. W tym zakresie dostrzega się jednak trudność wynikającą z faktu „słabości” historii prawa w pogłębieniu znajomości własności. Ocenia się, że ile historia zajmująca się dziejami własności ma spore osiągnięcia, o tyle, z tego powodu, iż historia prawa cechuje się dosyć „technicznym” charakterem, to niespecjalnie integruje się z wcześniej wspomnianą historią. Pojawia się tu też kwestia, na ile historyczne instytucje, czy uprawnienia mogą okazywać się przydatne dla współczesnych analiz normatywnych. Jeżeli chodzi zaś o współczesną debatę nad własnością w dojrzałym systemie prawnym, to dostrzega się tu inicjujące je zwłaszcza ustalenia A.M. Honorégo z 1961 roku. Myśliciel ten zwrócił uwagę na jedenaście „aspektów” posiadania, tj. na prawa do: używania, zarządzania, dochodu, kapitału, posiadania, bezpieczeństwa oraz na

³ Zob. L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, seria trzecia i ostatnia, Kraków 2000, s. 29.

⁴ Np. J. Jabłońska-Bonca stwierdza, że prawo własności jest jednym z fundamentów, na którym opierają się instytucje polskiego prawa cywilnego, w: *Podstawy prawa dla ekonomistów i nie tylko*, Warszawa 2007, s. 407.





takie aspekty jak: „przekazywalność, brak czasowych limitów, zakaz używania z cudzą szkodą, resztowy charakter, a także podleganie egzekucji”. Oprócz różnych nowszych poszukiwań rozwijających te ustalenia, wpływ na stan dzisiejszej debaty dostrzega się także ze strony szeregu historycznych koncepcji, nawet XVII- czy XVIII-wiecznych, które bądź „zaskakująco antycypują współczesne rozwiązania”, bądź, jak zwłaszcza wizje liberalne, stawiają problemy dzisiaj aktualne, a np. dotyczące posiadania w warunkach społeczeństwa rynkowego⁵.

Można tu przypomnieć, że pojawiająca się w XVII wieku koncepcja **praw jednostki**, nabrała szczególnej dynamiki w XVIII wieku. W aktach polityczno-prawnych tego okresu odzwierciedlają się poglądy filozoficzne ówczesnych myślicieli, wyrażające np. nowożytną koncepcję niezbywalnych praw przysługujących każdemu człowiekowi, chociaż uzasadnienie czerpane było jeszcze z różnych wizji **prawnonaturalnych** (religijnych i laickich). Pojawiła się dopuszczalność ograniczenia prawa jednostki do własności tylko w formie ustawy i, o ile jest to konieczne, w interesie publicznym. Cechą charakterystyczną oświeceniowej wizji praw jednostki jest zaproponowanie nowej konstrukcji i uzasadnienia własności prywatnej (Locke, Kant, Burke), ale i nowa krytyka prywatnego zawłaszczania dóbr (Rousseau). Należy tu dodać, że charakterystyczna dla filozofii prawa debata nad służącym (lub nie) człowiekowi prawem własności ma swoje tradycje, sięgające starożytności. Zatem refleksje antycznych filozofów greckich, od Platona począwszy, dalej różne średniowieczne, renesansowe i oświeceniowe wizje prawnonaturalne, utylitaryzm, liberalizm itd., pojawiają się również jako koncepcje dostarczające uzasadnień dla takiej czy innej własności (głównie prywatnej), zwłaszcza o charakterze moralnym.

XVII - i XIX-wieczne poszukiwania podejmowały np. sprawę prawomocnej własności, umożliwiającej uznanie, że różne jednostki mają takie same prawa naturalne. Ówczesne rozważania, np. liberalne, czy socjalistyczne, nad własnością zajęły się też sprawą wyzysku („niesprawiedliwe wykorzystanie najsłabszych” – R.E. Goodin) wiążącego się z władzą w warunkach rynkowych. Na podstawowe znaczenie własności wskazują również stanowiska dotyczące nie/sprawiedliwości sytuacji będących aktami wyzy-

⁵ A. Reeve, *Własność*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, Warszawa 1998, 2002, s. 716, 711, 712. Autor zauważa, że analiza prawna rozwijała się m.in. w drodze doskonalenia propozycji Honorého za pomocą koncepcji Hohfelda, ekonomicznych koncepcji własności, koncepcji o charakterze historycznym,





sku. Dzisiejsza kontynuacja rozważań nad dowodami niesprawiedliwości m.in. „historycznej, związanej ze sposobem nabycia własności”, może doprowadzić do uznania, że tym uzasadnieniem jest np. „nierówność stanu posiadania”. Ocena ta umożliwia zatem podejmowanie krytyki „pozytywnych praw własności w sensie prawnym” z punktu widzenia sprawiedliwości. Innym problemem, wykazującym trwałość, okazała się sama próba uzasadnienia prywatnej własności wizją prawnonaturalną⁶. Ostatecznie wobec niedostatków różnych wcześniejszych jednostronnych koncepcji uzasadniających zwłaszcza własność prywatną podejmowane są np. próby projektowania bardziej zintegrowanych wizji.

1.3. Na tle powyższych uwag szczególne miejsce w debacie zajmuje sprawa źródła własności. Zagadnienie to, wbrew niektórym projektom filozoficznym, wcale nie jest oczywiste. Pojawia się wiele konkurencyjnych objaśnień. Traktowany jako klasyczny spór o źródło własności jest rezultatem kontrowersji dotyczących tego, czy własność cechuje: 1) tzw. prawnonaturalne pochodzenie, czy też 2) ustanowienie, tj. rezultat działania człowieka, obowiązuje z jego woli. Każde z tych podejść reprezentuje wielu myślicieli. Można też zauważyć, że wiele koncepcji, mimo zajmowania się własnością, nie przypisywało jej wyraźnie naturalnego bądź stanowionego charakteru.

Wśród myślicieli, których **nie można odnaleźć** wyraźnie po stronie zwolenników naturalnego charakteru własności prywatnej są tak znaczący filozofowie jak Platon czy Arystoteles oraz Ojcowie Kościoła.

Szczególnie wielu zwolenników zyskało stanowisko o **prawnonaturalnym** pochodzeniu własności. Uzasadnienia ich odwołują się do argumentów o różnym charakterze, które można opisywać np. jako teologiczne czy tzw. świeckie. Wśród tych pierwszych można umieścić np. neotomistyczne podejście do własności. Natomiast wśród wizji laickich wyróżniane są projekty sięgające do uzasadnień materialnych jak i formalnych. W poszukiwaniach np. J. Locke’a czy R. Nozicka własność pojawiła się jako przyrodzone prawo podmiotowe, wynikające z uzasadnienia, że każdy człowiek jest właścicielem siebie. W ujęciu T. Hobbesa własność została przedstawiona jako naturalna norma racjonalnych ludzi, która urzeczywistnia się w państwie. Z kolei własność jako pochodna wolności cechującej człowieka pojawiła się w argumentacji I. Kanta i G.W.F. Hegla. Natomiast wizje

⁶ A. Reeve, *Własność, w: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 720





wiążące prawo własności z faktem jego ustanowienia reprezentuje np. J. Bentham (pozytywistyczna).

Zauważyć wreszcie należy, że wśród znaczących koncepcji znajdują się nie tylko takie, które próbują argumentować na rzecz prywatnej własności, ale wydobywają jej niedoskonałości, aż wreszcie odrzucają tę formę własności na rzecz np. państwowej.

2

PRAWNONATURALNE NIETEOLÓGICZNE WIZJE UZASADNIAJĄCE POCHODZENIA WŁASNOŚCI

2.1. Powyższe uwagi wymagają pewnej ilustracji w postaci uzasadnień prezentowanych przez niektórych myślicieli inicjujących nieteologiczne poszukiwania prawnonaturalne epoki przedoświeceniowej i oświeceniowej.

2.2. Pierwszym, który w czasach nowożytnych podjął szersze rozważania prawnonaturalne i takie też uzasadnienie dostarczył prawu własności (i który zainspirował wiele poszukiwań tego nurtu) był Huig de Groot (Hugo Grocjusz, 1583–1645). Myśliciel ten zaproponował szereg podstawowych zasad prawa naturalnego, wynikających z uczestnictwa człowieka w życiu społecznym i z **troski o zachowanie życia**. Grocjusz uważał, iż cechą ludzi jest popęd do wspólnego życia w sposób pokojowy i odpowiednio do ludzkiego umysłu zorganizowany („popęd społeczny”). Twierdził, że ludzie są słabi i potrzebują wielu rzeczy, aby prowadzić właściwe życie społeczne. Pozostawanie jednostek w relacjach z innymi ludźmi służy różnym ich korzyściom czy przyjemnościom. Zainteresowanie jednostek własnymi sprawami ma zatem fundamentalne znaczenie dla porządku naturalnego. Ta pierwsza zasada powoduje też dążenie ludzi do zachowania w pokoju całego społeczeństwa. Temu celowi służą pewne podstawowe zasady służące zachowaniu społeczeństwa, tj.: 1) nienaruszanie cudzej własności, 2) dotrzymywanie zaciągniętych zobowiązań, umów (*pacta sunt servanda*), 3) zwrot rzeczy cudzych wraz z osiągniętym zyskiem, naprawienie wyrządzonej i zawinionej szkody, 4) karalność przestępstw. Zasady te zmierzały do zapewnienia bezpieczeństwa, ochrony obrotu i własności, a więc służyły zwłaszcza interesom kupiectwa. Wspomniana koncepcja prawa natury złożonego z zasad, które poznaje sam rozum, dedukując je *a priori* z natury człowieka, nawiązuje do myśli stoików o prawie naturalnym. Tak





rozumiane prawo naturalne odchodziło od teologicznego ujęcia. Grocjusz nie wiązał prawa natury z dobrem (moralnością), ale ze sprawiedliwością, rozumianą jako coś zgodnego z naturą społeczeństwa. Pojawił się system użytecznych reguł. Myślicielowi temu przypisuje się rozróżnienie między prawami i uprawnieniami naturalnymi oraz wywodzenie uprawnień z natury. Przedstawił pewien formalny katalog tych uprawnień naturalnych, np. naturalne uprawnienia do samoobrony, do ukarania przestępcy, rodziców w stosunku do dzieci, do pochówku, z umów, przewagi woli większości w danym związku społecznym nad mniejszością.

2.3. Własność, jako naturalna norma racjonalnych ludzi urzeczywistniona w państwie, pojawiła się w koncepcji Thomasa **Hobbesa** (1588-1679). Zaproponował on wizję pojawienia się własności i prawa wraz rozpoczęciem życia społecznego w państwie. Filozof ten uznał, że człowiek nie jest społeczny z natury, lecz z konieczności wynikającej z zagrożeń w stanie natury. W tym stanie „każdemu człowiekowi wolno wszystko i posiadać, i czynić”, czy też inaczej, że „natura dała każdemu prawo do wszystkiego” (w: *Elementy filozofii*). Następstwem takich stosunków między wieloma podmiotami kierującymi się roszczeniami absolutnymi jest perspektywa walki o dominację. Ale ta sytuacja uprawnionego do wszystkiego daje się sprowadzić do stanu, że nie ma on uprawnienia do niczego. Z sytuacji wojny wynika, że nie ma w nim m.in. własności, gdyż „do każdego człowieka należy to, co może sam zdobyć, i na tak długo, jak długo może to utrzymać w swej mocy” (w: *Lewiatan*)⁷. Usunięcie niepożądanego stanu zagrożenia następuje w drodze umowy społecznej. Władza pochodząca od społeczeństwa, zostaje powierzona suwerenowi. W przedstawionym przez Hobbesa hipotetycznym stanie natury i przesłankach pojawienia się mocy (władzy), sens porządku społeczno-politycznego nie ma charakteru ponadludzkiego. Okazuje się, że to człowiek, naśladując naturę („sztuka ludzka”) racjonalnie tworzy wspomniany ład (samookreślenie). Do tego służy prawo będące mechanizmem przezwyciężenia naturalnego stanu chaosu i uporządkowania życia społecznego. Prawo okazało się zbiorem norm naturalnych dotyczących racjonalnego życia ludzi, które to reguły były wskazaniem rozumu ludzkiego, i które to uregulowania na podstawie decyzji suwerena zamieniały się w prawo pozytywne. Władza miała zapobiegać powrotowi do stanu dzikości i anarchii, a więc przeciwdziałać

⁷ Cyt. za Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006, s. 150.





wszelkim sporom i gwarantować ład, w którym rozwinie się gospodarka oraz umocni własność.

2.4. Na prawo cywilne rządzące stosunkami własności zwrócił uwagę Charles Louis **Montesquieu** (1689–1755). Przede wszystkim należy zaznaczyć, że w jego wizji pojawiła się sprawa istnienia praw wiecznych, naturalnych wcześniejszych od stanowionych przez ludzi, a do których dochodzi rozum ludzki. Filozof uznał, że wszelkie byty mają swoje prawa, a życie społeczne przenika „duch praw”. Według niego w najszerszym rozumieniu prawa są to konieczne stosunki wynikające z natury rzeczy. Zatem począwszy od Boga, przez duchy, ludzi, zwierzęta – wszyscy mają swoje prawa. Są to stosunki między „prarozumem” a różnymi istotami, oraz relacje wzajemne między tymi istotami. Zatem także różne społeczności ludzkie mają swoje prawo. Początek tego prawa jest racjonalny, albowiem jest ono wytworem natury ludzkiej i jest dla nich konieczne, a więc nie pojawiło się jako jakaś „ślepa fatalność”. W koncepcji Monteskiusza prawo pojawiło się więc jako zjawisko społeczne. Wcześniejsza niemoc i równość ustaje między jednostkami, gdy pojawią się w społeczności i w rezultacie poczucia siły zaczyna się stan wojny. Pojawia się on między narodami i jednostkami w społeczności. Z tych różnych rodzajów stanów wojny wyrasta prawo narodów i państwowe. Natomiast między obywatelami pojawia się prawo cywilne⁸, które chroni zwłaszcza prywatną **własność** i dziedziczenie. Jednak wcześniej przed ustanowionym prawem istniały prawa natury, wynikające z istoty człowieka, miejsce miały możliwe relacje sprawiedliwości. Stąd uznał on relacje słuszności za wcześniejsze od potwierdzającego je prawa ustanowionego. Oprócz podstawowego prawa, które wpaja człowiekowi pojęcie Boga, Monteskiusz wymienia takie prawa naturalne (odróżniane od pierwszego ze względu na ich **praktyczność**), które są rezultatem racjonalnego pojmowania sytuacji człowieka w stanie natury jak: 1) pokój (z uwagi na słabość jednostki), 2) szukanie środków pożywienia, aby się utrzymać, 3) pociąg płciowy, 4) pragnienie życia w społeczności, czemu sprzyja umiejętność poznawania przez człowieka. Jednak rozumność tych praw oznacza relatywność. Stąd racjonalizm wymaga, aby traktować je w zgodzie z ich duchem, a więc odpowiednio do warunków życia narodu (przeszłych i obecnych). Prawo zostało uznane jako rozum ludzki, który kieruje wszystkimi społeczeństwami na ziemi. Monteskiusz nie dostrzegął,

⁸ Monteskiusz, *O duchu praw*, Kraków 2003, s. 14-16.





aby istniała jakaś ogólna zasada słuszności. Natomiast każdy naród powinien mieć prawa odpowiednie dla siebie. Jego stanowisko wyraża myśl, że to warunki życia ludzi wpływają na prawo, aniżeli uznanie, że prawo jest odzwierciedleniem jakiegoś ogólnego, uniwersalnego wzorca. Jednakże stanowienie prawa musi uwzględniać przedpaństwową sprawiedliwość prawa naturalnego⁹.

2.5. Związek własności z wolnością oraz życie społeczne jako rezultat ducha praw i prawa natury wynikające z istoty człowieka pojawiły się w twórczości **Woltera** (Francois Marie Arrouet – Voltaire, 1694–1778). Prowadząc rozważania w duchu Monteskiusza prezentował poglądy liberalne, idące dalej niż poglądy poprzednika. Traktując podobne podejście do wolności, podkreślał ważność rozumu i znaczenie podejścia relatywistycznego. Proponował uznanie odpowiednio większych praw ludzi mających warunki (dysponujących rozumem) do działalności intelektualnej, tj. zwłaszcza władców oświeconych i filozofów. W jego zaleceniu, aby oświecony władca był przyjacielem filozofów, odnajdywane są wpływy platońskie. Oświecony absolutny władca będzie zmierzał do tworzenia społeczeństwa o charakterze mieszczańskim, wprowadzając w miejsce nieograniczonej władzy umiarkowany sposób jej wykonywania, czym spowoduje, że zły ustrój przestanie istnieć. Wolter wiązał wolność z własnością, nie z równością (odnosił ją do praw naturalnych), co prowadziło go do utrzymania poglądu o podziale społeczeństwa na rządzących bogatych i służących im – biednych. Dlatego nie wiązał równości z prawami społecznymi i politycznymi, uznając, że nie jest możliwe posiadanie przez wszystkich takiego samego bogactwa. Od prawa oczekiwał, że będzie chroniło wolność jednostki.

2.6. Na problem własności i rozwoju społeczeństw zwrócił uwagę Denis **Diderot** (1713–1784). Uznając istnienie suwerennego ludu projektował, aby w jego imieniu parlament nadzorował monarchę i rząd. Utożsamiał prawa kierujące przyrodą i społeczeństwem. Z założenia, że prawa społeczne są częścią ładu naturalnego wywodził istnienie faz rozwoju społeczeństwa (dzieciństwa, dojrzałości, upadku), które podlegały wewnętrznej dynamice. W tej dynamice rozwoju odnajdywał działanie obiektywnych praw sterujących historią. Jeżeli chodzi o przesłankę tworzenia państwa, a także

⁹ Tj. zwłaszcza stosownie do jego natury i sposobu rządzenia, a także odpowiednie do warunków przyrodniczych, uwzględniające klimat i właściwości gruntu, oraz położenie geograficzne kraju, wielkość terytorium państwa, rodzaj życia ludów, stopień wolności, religii, bogactw, skłonności, liczebności, rodzaj gospodarki kraju czy obyczajów, wreszcie filozof odnotowuje, że prawa mają relacje między sobą, są powiązane ze swoim pochodzeniem, zamiarami prawodawcy, czy porządkiem rzeczy, na którym te prawa są zbudowane; Monteskiusz, *O duchu praw*, Kraków 2003, s. 11 i n., 15 i n., 209 i n., 146 i n.





to, co absolutne (jak w biologii reprodukcyjnej), jak i to, co uwzględnia konsekwencje¹⁶. Filozof ten uznawał, że prywatna własność jest niezbędną w życiu człowieka, gdyż przejawia on wówczas: 1) większą odpowiedzialność za swoją własność niż za własność wspólną, 2) wydajniejsze zorganizowanie, gdy wywiązuje się tylko ze swojego zobowiązania, 3) większe pragnienie życia w pokoju z innymi, które wypływa z samozadowolenia¹⁷. Tomasz z Akwinu zwrócił więc uwagę na etyczne i praktyczne aspekty własności prywatnej mającej z tego punktu widzenia przewagę nad własnością wspólną. Uznawał, że w przypadku własności wspólnej czy grupowej ma miejsce uchylanie się od odpowiedzialności i od pracy, pojawia się mniej sprawna organizacja oraz spory między niezadowolonymi ludźmi bez wyraźnych przyczyn. Kontynuując myśl Tomasza Domingo de Banez (1528–1604) z prawnonaturalnej Złotej Reguły „Czyń drugiemu tak, jakbyś chciał, aby inni czynili tobie” wywodził dla własności prywatnej wnioski „nie wolno kraść”¹⁸.

3.2. Ważne znaczenie dla rozwoju uzasadnienia instytucji własności prywatnej przypisuje się myśli późnych scholastyków, zwłaszcza hiszpańskich (1500–1650)¹⁹, w tym z tzw. szkoły w Salamance. Wizja **neoscholastyczna** zakorzeniona jest w projekcie scholastycznym Tomasza z Akwinu (1226–1274), i jak się dowodzi, dostarczyła inspiracji dla koncepcji ekonomii klasycznej. Chafuen argumentuje²⁰, że przez Samuela Pufendorfa (1631–1694) i Hugo Grocjusza wiele ustaleń tej szkoły dotarło do Francisa Hutchesona (1694–1746) i dalej Adama Smitha (1723–1790) oraz Fergusona (1723–1816), wpływając tym samym na treść liberalizmu brytyjskiego. W ustaleniach neoscholastyków odnajduje się zaskakująco „nowoczesne”, o liberalnym wyrazie, poglądy na własność i gospodarkę²¹.

Przed wszystkim można odnotować pogląd, że późni scholastycy nie zrezygnowali z pojęcia własności prywatnej, gdyż uznali, że własność ta

¹⁶ I.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 172.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa*, UU-II, qu. 66, art. 2, resp.

¹⁸ A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo a wolność. Ekonomia późnoscholastyczna*, Kraków 2002, s. 31.

¹⁹ Ibidem, s. 25–29. Wśród tych scholastyków są: m.in. Francisco de Vitoria (1480–1546), Domingo de Soto (1495–1560), Martin de Azpilcueta „dr Navarrus” (1493–1586), Domingo de Banez, Tomas de Mercado (1500–1575), Francisco Garcia, Pedro de Ledesma, Juan de Edina (1490–1546), Luis de Alcalá, Henrique de Villalobos (zm. 1637), Miguel Salon (1538–1620), Pedro de Aragon, Cristobal de Villalon, Luis Saravia de la Calle, Filipe de la Cruz. Należą też do scholastyków też myśliciele jezuitów jak: Luis de Molina (1535–1600), Juan de Mariana (1535–1635), Francisco Suárez (1548–1617), Juan de Salas (1553–1612), Leonardo Lessio (1554–1623), Juan de Lugo (1583–1660), Pedro de Onate (1567–1646), Juan de Mendoza (1520–1579), Antonio de Escobar y Mendoza (1589–1669).

²⁰ Chafuen odnotowuje wpływ scholastyków także na francuskich fizjokratów.

²¹ A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo a wolność...*, s. 29, 30.





konfliktów w nim występujących, to była nią własność, którą Diderot postrzegał jako mechanizm rozwoju społeczeństwa.

2.7. Pewne inspirowanie się francuskimi koncepcjami oświeceniowymi można odnaleźć w poszukiwaniach Stanisława **Staszica** (1755–1826). Uważał, że natura rządzi się stałymi, wiecznymi prawami, będącymi podstawą zmian w dziejach świata. Pozostawanie w zgodzie z nurtem rozwojowym tych praw jest przesłanką skuteczności działania ludzkiego. Ważne zatem było poznawanie tych reguł. W jego podejściu społeczeństwo przechodzi różne fazy – od powstania, przez rozwój aż do zaniku. W przypadku ludzi, którzy pojawili się na pewnym etapie tych przemian, ważne znaczenie ma własność będąca wyjątkowym motywem ich postępowania. Myśliciel ten aprobował własność pochodzącą z pracy, traktując ją jako dobroczynną. Inną cechę przypisywał własności pochodzącej z przywilejów osób, dostrzegając w tym źródło sporów między ludźmi. Średniowieczne sytuacje wojenne traktował jako szczególny przykład konfliktów w tym zakresie, stąd postulował likwidację własności uprzywilejowanej i powołanie ustroju, u podstaw którego mają być zrzeszenia właścicieli ziemskich i przemysłowych, których własność powstała w rezultacie ich pracy (obywatele użyteczni).

2.8. Argument na rzecz stanowiska o naturalnym pochodzeniu własności, która pojawia się jako następstwo wolności stanowiącej o istocie człowieka, przedstawia wizja Immanuela **Kanta** (1724–1804). W etyce Kanta podstawowe znaczenie ma idea autonomii¹⁰, co oznacza, że niezależny rozum człowieka, uzyskujący pewność racjonalnego poznania, stanowi podstawy moralnego ładu. Prawo zostało ujęte jako ogół warunków, „w których samowola jednego da się równocześnie pogodzić z samowolą drugiego na podstawie ogólnego prawa wolności”. W takim podejściu prawo oznacza zewnętrzne stosunki między poszczególnymi osobami. Zadaniem takiego prawa jest ochrona wolności jednostek i ich **własności prywatnej**. Ma to w sposób naturalny usprawiedliwiać stosowanie zewnętrznego przymusu prawnego. Jeżeli chodzi o kwestię człowieka w stanie natury, to dostrzec można zainspirowanie się Kanta w tym zakresie projektem Hobbesa. Ludzie wchodzą w relacje na podstawie liberalnego (permisywnego) prawa, które pozwala im uzyskać osobiste, prywatne prawo w stosunku do umów, własności, deliktów czy małżeństwa. W takim naturalnym stanie społeczeństwa nie musi, według Kanta, istnieć niesprawiedliwość, ale ten stan natury

¹⁰ M. Błachut, *Autonomia podmiotu a neutralność moralna prawa w: Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Autonomia prawa ze stanowiska teorii i filozofii prawa*, red. J. Helios, Wrocław 2003, s. 42 i n.





jest pozbawiony sprawiedliwości. Dzieje się tak dlatego, że każdy ma prawo czynić to, co uważa za dobre dla niego, i jest niezależny od opinii innych w tym zakresie. Dostrzega on też, że warunki wolności mogą prowadzić jednostki do wojny, która nie ma podstawy w złej naturze człowieka. Kwestią jest zatem, gdzie znajduje się źródło konfliktów? Kant uznał, że wspomniana wojna ma źródło w moralnych sporach co do tego, jak realizować liberalne prawo rządzące prywatnymi prawami i obowiązkami. W przypadku, gdy pojawia konflikt między takimi prawami, Kant nie dostrzega w stanie natury możliwości wydania sędziowskiego rozstrzygnięcia chronionego prawowitą siłą. W takim stanie obowiązkiem ludzi jest opuszczenie stanu natury i łącząc się z innymi, powinni poddać się prawnemu zewnętrznemu przymusowi, a więc wejść w warunki, w których to, co jest uważane za przynależne mu, jest określone przez prawo i przydzielone mu przez odpowiednią zewnętrzną władzę. Te obywatelskie warunki mają służyć zapewnieniu „wolności każdego członka społeczeństwa jako jednostki ludzkiej, jej równości z każdym innym jako podmiotu i niezależności każdego członka wspólnoty jako obywatela”. Te prawa człowieka opierają się na zasadzie praktycznego rozumu, która ma być znana przez każdego i „przewiduje największą wolność według prawa, które zezwala, aby wolność każdego istniała razem z taką wolnością innych”. Jeżeli chodzi o konstytucję, to zawiera ona autorytatywne ramy dla prawnych warunków określonych przez publiczne prawo. Dostarcza ono określoną treść tymczasowych prywatnych praw otrzymanych przez ludzi w stanie natury i prawowite warunki ustalone w kategoriach pozytywnego prawa, zabezpieczone przez sąd stosujący przymusowe sankcje¹¹. Dla myśliciela własność jest „tym, co w uprawniony sposób Moje jest to, z czym jestem związany, że użytek, który bez mojego zezwolenia chciałby zrobić z niego ktoś inny, uczyniłby mi szkodę” (I.K). Z punktu widzenia rozumnej jednostki, „rzecz, która mogłaby stać się przedmiotem” jej woli, nie ukazuje się jej „jako sama w sobie bezpieczna” (S.Z.), ale zawsze postrzegana jest przez nią przez pryzmat własności, tzn. jako przynależna (lub nie) tej jednostce albo komuś innemu. Według słów Kanta „Jest założeniem *a priori* praktycznego rozumu każdy przedmiot mojej woli postrzegać i traktować jako obiektywnie możliwe Moje i Twoje”. Jeżeli chodzi o podmiot rozstrzygający o faktycznym statusie określonej rzeczy to, jak

¹¹ J. Bjarup, *Continental Perspectives on Natural Law Theory and Legal Positivism*, w: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, M.P. Golding and W.A. Edmundson (eds.), Blackwell Publishing Ltd, 2005, s. 290 i powoł. I. Kant, w: *The metaphysics of morals*. In *Immanuel Kant, Practical Philosophy*, M.J. Gregor (ed.), introd. A. Wood, UK: Cambridge University Press, 1996, s. 6-242.





zauważa Stawrowski, jest nim ten „kto pierwszy ją posiadł i tym samym uczynił swoją”. Z takim aktem zawłaszczenia pojawia się „uprawnienie do zobowiązania innych, »aby powstrzymali się od używania pewnych przedmiotów naszej woli, ponieważ to my wzięliśmy je najpierw w posiadanie«”. Oznacza to też, że w przypadku stosunków wzajemnych ludzi moralnych, charakter takiego zobowiązania jest dwustronny. To stanowisko okazało się możliwe w odniesieniu do rzeczy (czegoś „bezduznego), w stosunku do których jednostki nie mają zobowiązań. Natomiast pogląd ten nie odnosi się do jednostkowego samego siebie dlatego, że człowiek nie jest właścicielem innych ludzi ani siebie, gdyż „w obliczu człowieczeństwa, czy to we własnej osobie, czy w osobie drugiego, pojawia się przede mną natychmiast konkretne zobowiązanie, wykluczające pełną swobodę rozporządzania”. Oprócz własności Kant wymienia jeszcze inne prywatne uprawnienia, tj. wynikające z umowy uprawnienie do cudzego działania i uprawnienia związane z rodziną, i określa, że obowiązują zawsze, co prowadzi do oceny, iż mają charakter uprawnień naturalnych. Jeżeli uprawnienia te pojawiły się w uprawniony sposób, to nikt nie ma praw, aby je kwestionować¹². Uzupełniając uwagę dotyczącą stanowiska wobec własnego ciała, można zauważyć, iż Kant nie zaakceptował, aby mogło być traktowane jak rzecz, natomiast uznał on obowiązki moralne człowieka w stosunku do swojego ciała, polegające na niedopuszczalności „jego unicestwienia i okaleczania, a także głodowania i nadużywania substancji, które upośledzają naturalne sprawności”¹³. W tym zakresie podkreślana jest wyraźna różnica w stosunku do poglądu Locke’a.



PRAWNONATURALNE TEOLOGICZNE PODEJŚCIE DO WŁASNOŚCI. NEOTOMISTYCZNE UZASADNIENIE WŁASNOŚCI

3.1. W średniowieczu (800–1500 rok), aż do XII nie uznawano jeszcze szerzej naturalnego charakteru własności prywatnej. Do własności (prywatne posiadanie ziemi) odnoszono się krytycznie odpowiednio do projektu

¹² Cyt. z *Metaphisik der Sitten*, Verlag von Felix Meiner, w: Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006, s. 246–248.

¹³ E. Nowak, K.M. Cern, *Etos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 244-245.





Platona o wspólnotowym (*communism*) sensie własności. Dominowała zatem wówczas doktryna, która nie uznawała własności za naturalną i twierdziła, że w świecie pierwotnym własność należała do wszystkich. Nabycie własności dóbr ziemskich miało miejsce dopiero po pojawieniu się prawa stanowionego przez ludzi. Przywoływana tu bywa jako reprezentatywna wypowiedź św. Ambrożego, który nie uznawał własności prywatnej za zgodną z naturą, bowiem uważał, że dary natury są dla wszystkich. W tym wczesnym okresie chrześcijaństwa Ojcowie Kościoła uznawali, że „własność prywatna nie jest instytucją pierwotną i naturalną, gdyż na początku wszystkie rzeczy były wspólną własnością wszystkich ludzi; praktyka i prawo ludzkie doprowadziły do wyodrębnienia się własności prywatnej; nie jest ona złem sama w sobie, ale prawowitość własności zależy w każdym przypadku od tego, jaki robi się z niej użytek”. W przypadku Ojców Kościoła jako organizacji zagadnienia praktyczne powodowały, że zwrócili uwagę na porządek i koncepcje występujące w państwie¹⁴. Początkowo rzeczywistość tłumaczono grzeszną naturą człowieka. Głoszono, że w następstwie grzechu ludzie utracili życie w raju i także stan pierwotnej równości wynikającej z prawa natury został utracony. Pojawiła się własność prywatna, nierówności, podziały społeczne, instytucje społeczne posługujące się przymusem, państwo. Patrystyka, mimo krytyki własności prywatnej będącej konsekwencją grzechu pierwotnego i utraty pierwotnej szczęśliwości, nie żądała zniesienia tej własności, nie zwalczała porządku społecznego.

Dopiero we wspomnianym XII w. zaczęło wykształcać się stanowisko, że własność nie jest szkodliwa, gdyż ukształtowała ją długotrwała praktyka, stąd nie jest naganna¹⁵. Z kolei w XIII i XIV w. pojawiła się myśl o naturalnym uzasadnieniu własności prywatnej, chociaż okresu tego nie cechuje jakaś jednomyślność co do naturalnego charakteru tej własności. Myśliciele, którzy dostrzegli taki charakter, odnajdywali jego źródło w przykazaniu dekalogu „nie kradnij” (np. Wilhelm Auxerre), zaś św. Tomasz, mimo że nie łączył prawa własności z prawem naturalnym (które tradycyjnie odnosił do wspólnej własności), to podstawę własności umieścił w prawie ludzkim, które konkretyzowało zasady prawnonaturalne. Uważał on mianowicie, „że za naturalnie prawe i naturalnie słuszne może być uznane zarówno

¹⁴ I.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, Kraków 2006, s. 131 i 111.

¹⁵ *Ibidem*, s. 172.





to, co absolutne (jak w biologii reprodukcyjnej), jak i to, co uwzględnia konsekwencje¹⁶. Filozof ten uznawał, że prywatna własność jest niezbędną w życiu człowieka, gdyż przejawia on wówczas: 1) większą odpowiedzialność za swoją własność niż za własność wspólną, 2) wydajniejsze zorganizowanie, gdy wywiązuje się tylko ze swojego zobowiązania, 3) większe pragnienie życia w pokoju z innymi, które wypływa z samozadowolenia¹⁷. Tomasz z Akwinu zwrócił więc uwagę na etyczne i praktyczne aspekty własności prywatnej mającej z tego punktu widzenia przewagę nad własnością wspólną. Uznawał, że w przypadku własności wspólnej czy grupowej ma miejsce uchylanie się od odpowiedzialności i od pracy, pojawia się mniej sprawna organizacja oraz spory między niezadowolonymi ludźmi bez wyraźnych przyczyn. Kontynuując myśl Tomasza Domingo de Banez (1528–1604) z prawnonaturalnej Złotej Reguły „Czyń drugiemu tak, jakbyś chciał, aby inni czynili tobie” wywodził dla własności prywatnej wnioski „nie wolno kraść”¹⁸.

3.2. Ważne znaczenie dla rozwoju uzasadnienia instytucji własności prywatnej przypisuje się myśli późnych scholastyków, zwłaszcza hiszpańskich (1500–1650)¹⁹, w tym z tzw. szkoły w Salamance. Wizja **neoscholastyczna** zakorzeniona jest w projekcie scholastycznym Tomasza z Akwinu (1226–1274), i jak się dowodzi, dostarczyła inspiracji dla koncepcji ekonomii klasycznej. Chafuen argumentuje²⁰, że przez Samuela Pufendorfa (1631–1694) i Hugo Grocjusza wiele ustaleń tej szkoły dotarło do Francisa Hutchesona (1694–1746) i dalej Adama Smitha (1723–1790) oraz Fergusona (1723–1816), wpływając tym samym na treść liberalizmu brytyjskiego. W ustaleniach neoscholastyków odnajduje się zaskakująco „nowoczesne”, o liberalnym wyrazie, poglądy na własność i gospodarkę²¹.

Przed wszystkim można odnotować pogląd, że późni scholastycy nie zrezygnowali z pojęcia własności prywatnej, gdyż uznali, że własność ta

¹⁶ I.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 172.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa*, UU-II, qu. 66, art. 2, resp.

¹⁸ A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo a wolność. Ekonomia późnoscholastyczna*, Kraków 2002, s. 31.

¹⁹ Ibidem, s. 25–29. Wśród tych scholastyków są: m.in. Francisco de Vitoria (1480–1546), Domingo de Soto (1495–1560), Martin de Azpilcueta „dr Navarrus” (1493–1586), Domingo de Banez, Tomas de Mercado (1500–1575), Francisco Garcia, Pedro de Ledesma, Juan de Edina (1490–1546), Luis de Alcalá, Henrique de Villalobos (zm. 1637), Miguel Salon (1538–1620), Pedro de Aragon, Crostobal de Villalon, Luis Saravia de la Calle, Filipe de la Cruz. Należą też do scholastyków też myśliciele jezuitów jak: Luis de Molina (1535–1600), Juan de Mariana (1535–1635), Francisco Suárez (1548–1617), Juan de Salas (1553–1612), Leonardo Lessio (1554–1623), Juan de Lugo (1583–1660), Pedro de Onate (1567–1646), Juan de Mendoza (1520–1579), Antonio de Escobar y Mendoza (1589–1669).

²⁰ Chafuen odnotowuje wpływ scholastyków także na francuskich fizjokratów.

²¹ A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo a wolność...*, s. 29, 30.





nie narusza prawa naturalnego (naturalnego porządku). Uznanie tej zgodności nie dowodziło jednak, że prawo naturalne ustanowiło tę własność. Neoscholastycy odrzucali stanowisko szeregu wczesnych scholastyków aprobujących wspólne posiadanie dóbr, i przyjmowaną przez nich interpretację, że ze stwierdzenia Jezusa – „Jak trudno bogatym wejść do królestwa Bożego. Łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne niż bogatemu do królestwa Bożego” – wynika potępienie bogactw. Wedle ich egzegezy tego fragmentu i szeregu innych właściwe będzie raczej myślenie, że „wejście do królestwa Bożego jest odmówione temu, kto ceni rzeczy bardziej od Boga”. Niektórzy myśliciele (np. Domingo de Soto) nie uznawali nawet, aby możliwy był dobrobyt w systemie własności wspólnej. Argumenty, którymi posługiwali się myśliciele neoscholastyczni na rzecz własności prywatnej miały charakter zarówno utylitarny, jak i moralny – wspólna własność spowoduje upadek cnót szczodrości (np. jak mają dawać ci, którzy nic nie mają), gościnności (np. wobec braku domu). Wspomniany Soto za św. Augustynem oceniał twierdzenie, że posiadanie jest grzechem jako herezję. Uznając zaś, że prywatna własność służy pokojowi i równości, nie miał jednak wątpliwości co do tego, że własność ta nie może zapewnić zniszczenia zła²². Szczególne znaczący w tym zakresie był projekt prawnika jezuita Francisco **Suáreza**, myśliciela związanego z odnowieniem myśli tomistycznej i reprezentanta **późnoscholastycznego** podejścia. Suárez zwrócił uwagę na problem uzasadnienia własności prywatnej bądź publicznej, i nie dostrzegł, aby w tym zakresie wynikało coś z prawa naturalnego, ale realistycznie konstatawał, że jej ówczesny podział był przystosowany do niedoskonałej kondycji ludzkiej²³. W podejściu scholastyków (np. Francisco de Vitorio) rozróżniano posiadanie rzeczy, jej używanie i własność rzeczy. Wedle Soto zgodne ze sprawiedliwością naturalną było „wprowadzanie w czyn woli człowieka, który życzy sobie dokonać przeniesienia posiadania (własności) swoich dóbr”. Twierdził on też, że człowiek „ma naturalne prawo, aby darować lub dokonać przeniesienia posiadania rzeczy, które legalnie posiada w jakikolwiek chce sposób”. W stanowisku wspomnianego myśliciela Chauven odnajdywał też myślenie uznające, „że jeśli człowiek może być właścicielem własności, ponieważ ma wolną wolę, z tej samej wolnej woli wynika, że może on przenieść swe posiadanie na

²² Ibidem, s. 48, 49, 52, 54 Ibidem.

²³ H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych...*, s. 106 – 130.





każdego innego”. W każdym razie scholastyczne argumenty na rzecz własności prywatnej wynikały z tego, że lepiej używana własność ta „bardziej przyczynia się do dobrobytu rodzaju ludzkiego”²⁴.

Na podstawie rozważań późnych scholastyków, uzasadniających własność prywatną, Chaufen wydobywa następujące argumenty: „1. Własność prywatna pomaga zapewnić sprawiedliwość. Zło istnieje, ponieważ ludzie są grzeszni. Gdyby dobra były wspólnie posiadane, źli ludzie »a nawet złodzieje i skąpcy« [Francisco de Vitoria] byłiby tymi, którzy zyskaliby najwięcej, ponieważ braliby ze spichlerza więcej, a dawali mniej. Dobrzy ludzie, z drugiej strony, wnosiliby więcej, a zyskiwali mniej. Fakt, że najbardziej niemoralni ludzie dominują w społeczeństwie, opisuje bolesny element i zniekształcenie porządku naturalnego. 2. Prywatna własność jest użyteczna dla zachowania pokoju i harmonii między ludźmi. Tam zaś, gdzie dobra utrzymywane są wspólnie, rozterki są nieuniknione. 3. Prywatnie posiadane dobra produkcyjne są bardziej owocne, gdyż jest to naturalne dla człowieka, że bardziej opiekuje się on tym, co doń należy, niż tym, co należy do wszystkich (...). 4. Prywatna własność jest dogodna dla utrzymania porządku społecznego; promuje ona wolną społeczną współpracę. Gdyby wszystko było własnością powszechną, ludzie odmawialiby wykonywania mniej przyjemnych prac. 5. Nikt (nawet księży) nie może odseparować się od doczesnych dóbr. Grzech pierwotny niesie z sobą problem niedostatku, który jest źródłem problemów ekonomicznych (to jest różnicę pomiędzy nieograniczonymi potrzebami a ograniczonymi zasobami”. Jeżeli chodzi o problem pokojowego współżycia, to np. Mercado, dowodząc konieczności własności do życia, równocześnie zaznaczał, że „każdy winien też wiedzieć, że musi żyć z owej własności i pozostawić swemu sąsiadowi jego własność na jego użytek”²⁵.

Wspomniano o wpływie wielu ustaleń scholastycznych na klasyczną ekonomię. Na przykład oparcie własności prywatnej na utylitarystycznej zasadzie zaproponował Domingo de Benez, co później pojawiło się w wizji Adama Smitha, a także Ludwiga von Misesa. Dostrzega się podobieństwo poglądów scholastycznych o wpływie prywatnej własności na pokój społeczny, czy na bardziej produktywną gospodarkę w poglądach libertariańskich (Mises). W stanowisku scholastyków argumentacja wspierająca

²⁴ A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo za wolnością...*, s. 67-69.

²⁵ *Ibidem*, s. 60, 61, 177.





własność prywatną przez to, że może być korzystniej użyta niż wspólna, że przyczyni się do współpracy, odnajdywana jest wizja „społecznej funkcji” tej własności, a która to idea pojawiła się także w klasycznych poszukiwaniach liberalnych. Podobieństwa postrzegane są także w odniesieniu do rozróżnienia własności, posiadania i używania, które w przypadku Misesa miały doprowadzić do wniosku, że „naturalne posiadanie w społeczeństwie, w którym występuje podział pracy, dzielone jest pomiędzy producenta a tych, dla których potrzeb ów producent produkuje”. Rezultatem zaś uznania, że „w takim społeczeństwie »nikt nie jest wyłącznym posiadaczem środków produkcji«” ma być wniosek, że „posiadanie jest funkcją społeczną”. W przypadku własności gwarantowanej przez przywileje czy przymus traci ona wspomnianą społeczną funkcję. Ze scholastycznym projektem, że prawa rynku przesadzają o funkcji społecznej własności prywatnej w kolizji pozostają zatem projekty, które uznają, że o wspomnianej funkcji własności rozstrzyga prawo i siła. Stąd Chafuen ocenia wspomnianą koncepcję jako styczną z wizjami liberalnymi²⁶.

3.3. Pod koniec XIX wieku Kościół katolicki w pełni uznał, że prywatne posiadanie dóbr ma uzasadnienie prawnonaturalne. Wcześniej bowiem, jak zaznaczono mimo pojawienia się różnych uzasadnień dla własności prywatnej (od czasów Ojców Kościoła), status tej własności nie był tak jednoznacznie określony²⁷. Dopiero zainicjowany przez Leona XIII **neotomizm** dawał m.in. uzasadnienie własności prywatnej, koncepcji solidaryzmu, programu rozwiązywania problemów społecznych (wizja społecznej nauki Kościoła) oraz legalizmu władzy w państwie, wskazując istnienie praw nabytych do władzy, a wreszcie zajął stanowisko co do autonomiczności rozumu ludzkiego oraz wolności. Krytycznie zostały ocenione programy społecznych rewolucji skierowanych na uzyskanie wolności i sprawiedliwości przez robotników i żądających sprawiedliwości, m.in. w drodze likwidacji własności prywatnej. W odniesieniu do własności encyklika Leona XIII *Rerum Novarum* zaproponowała wyraźnie, że własność ma podstawę prawnonaturalną. Encyklika głosi, że prawo do prywatnej własności człowiek otrzymywał od natury i nie uznaje, aby własność wspólna była zgodna z prawem natury, albowiem, nie jest możliwe, by „prywatnemu posiadaniu przeciwstawić prawdy, że Bóg całemu

²⁶ Ibidem, s. 180-182.

²⁷ J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 219.





rodzajowi ludzkiemu dał ziemię do używania i do wykorzystania”). Prawo własności zostało uznane jako niezbędne człowiekowi rozumnemu, ono odpowiada jego naturze (charakter naturalny prawa własności). Za tym prawem, wedle encykliki, stoi norma Boża, zakazująca pożądania cudzej rzeczy (Dziesiąte przykazanie). Uszczuplenie cudzej własności nie może być dokonywane pod pozorem równości, gdyż sprzeciwia się temu sprawiedliwość i dobro powszechne. Władza publiczna może ustawa tylko ograniczać używanie własności i godzić ją z potrzebami dobra wspólnego. Z faktu, że natura wyposażyła człowieka w prawo własności wynika, że majątku prywatnego nie należy obciążać nadmiernymi daninami. Zabieranie ponad to, co słuszne, oznacza niesprawiedliwe działanie państwa. Z uznania nienaruszalnego charakteru własności wynikało przyjęcie istnienia nierówności między ludźmi. Omawiana koncepcja jako niezgodną z naturą uznała myśl, aby możliwe było osiągnięcie równości w społeczeństwach. Zróżnicowania są pochodną np. zdolności, zdrowia, siły. Życie społeczne wymaga różnorodności i takiej też działalności, co wywołuje zwłaszcza istnienie różnic majątkowych. Encyklika Leona XIII zwracała też uwagę na sposób godzenia interesów kapitału i pracowników, wskazując tu m.in. na znaczenie działań Kościoła, prawa i władzy państwowej. Uznawała, że między bogatymi i biednymi w społeczeństwie istnieje nie tyle zróżnicowanie o wrogich cechach, ile raczej stan wzajemnego uzupełniania się, symetrii. Zjednoczenie zaś tych stanów zostało dostrzeżone w fakcie wypełniania wzajemnych obowiązków, które opierają się na sprawiedliwości. Z jednej strony ma to być głównie właściwe świadczenie pracy, z drugiej zaś obowiązek takiego obchodzenia się z pracownikami, aby zachować ich godność ludzką, a także oddawać każdemu, co mu się sprawiedliwie należy (słuszna zapłata). Oznacza to zarówno gwarantowanie zaspokojenia potrzeb pracowników i ich rodzin, jak i dbanie, aby mieli możliwość oszczędzania, które umożliwi im zgromadzenie majątku. Władza publiczna, która nie chroni pracowników, zaniedbuje ich dobro. Przez to, że nie oddaje każdemu, co mu się należy, narusza państwo sprawiedliwości. Słuszność wymaga, aby państwo zajmowało się ochroną pracownika, gdyż praca jest jedynym źródłem tworzenia bogactwa. Władza za pomocą ustaw powinna zapobiegać targom między pracownikami i pracodawcami, usuwając przyczyny sporów. Powyższe stanowisko dotyczące realizacji dobra wspólnego wskazywało więc na znaczenie zasady solidaryzmu społecznego (zwłaszcza współpracy między zamożnymi i robotnikami).





Idea równej godności jednostki jako podstawa dobra indywidualnego w postaci własności pojawiła się w koncepcji austriackiego neotomisty Alfreda **Verdrossa** (Verdross-Drossberg, 1890–1980). Myśliciel ten reprezentuje normatywistyczne podejście, należące do tzw. szkoły wiedeńskiej. Wyróżniał on, podobnie jak Kelsen, „normę podstawową”, ale postrzegał ją jako istniejącą obiektywnie. Uważał, że natura człowieka znajduje się u podstaw porządku prawnego. Pojmuje on prawo natury jako „dane momenty społeczne, wcześniejsze od prawa pozytywnego, które mogą być wywiedzione z naszej ludzkiej dążącej do celu natury”. Ludzką *physis* (przejętą przez starożytnych Rzymian jako „natura”) za filozofami greckimi pojmuje jako istotę człowieka, która jest dynamiczna, a nie statyczna. Zdeterminowana zwłaszcza przez klimat dopiero w społeczeństwie uzyskuje możliwość pełnego rozwoju. Społeczeństwo kieruje się dobrem swoich członków, a nie jest celem samym w sobie. Jednostki są zarówno indywidualnymi osobami, jak i członkami społeczności. Spełnianie przez człowieka tej podwójnej funkcji wsparte jest przez społeczeństwo. Wykonuje ono swoje zadanie troski (dbania) o jednostki, budując porządek prawny chroniący ich dobra indywidualne, takie jak: życie, wolność, cześć czy **własność**. Takie zadania społeczność spełnia w stosunku do wszystkich ludzi traktowanych według zasady równości. U jej podstaw znajduje się idea godności człowieka (*dignitas humana*). W ocenie A. Verdrossa istnieje tu stała zasada prawa natury, oczekująca takiego kształtowania współżycia między ludźmi, aby godność człowieka, będąca przecież źródłem praw człowieka, była szanowana (pierwotne powszechnie ważne prawo natury)²⁸.



KONWENCJONALNY CHARAKTER WŁASNOŚCI. PODEJŚCIE POZYTYWISTYCZNE

4.1. Drugie ze wspomnianych podejść traktuje własność jako twór o charakterze **konwencjonalnym**. Prawo własności pojawia się w rezultacie ustanowienia i obowiązuje z woli człowieka. Wśród przedstawicieli tej wizji znajduje się m.in. David Hume (1711–1776), a zwłaszcza charakterystyczny jest tu liberalny, pozytywistyczny pogląd Jeremy Benthama (1748–1832).

²⁸ A. Verdross, *Nauka a polityka, Dziwne losy filozofii prawa w Polsce*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 2001, s. 167–175; *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, red. E. Kundera, M. Maciejewski, Warszawa 2004, s. 331.





4.2. Na konwencjonalny charakter własności zwrócił uwagę David **Hume**. Zauważył, że różne reguły moralne mogą mieć charakter stabilny, ale mogą też zmieniać się, przy czym w jednym i drugim przypadku nie dostrzega on, aby następowało to zasadniczo w sposób przypadkowy. Oceniał, że np. zgoda, aprobatą dla innych ludzi, służy zrzeszaniu się ludzi, co z kolei sprzyja też interesom ludzi i ich szczęściu. Podejmując podstawę istnienia wspomnianych zrzeszeń ludzi, filozof uznał, że możliwe jest to dzięki unormowaniom prawnym i sprawiedliwości. Jeżeli chodzi zaś o stosunek **własności**, Hume uznał, że nie ma on charakteru naturalnego, ale **konwencjonalny**, bowiem własność odnosi się do użytecznej sprawiedliwości. W jego mniemaniu dążenie do zysku zostało ujęte jako podstawowa namiętność człowieka. Dlatego też sztuczność, jaką jest własność (opisana jako stosunek człowieka do rzeczy) została potraktowana jako mająca szczególne znaczenie dla powstania i trwałości relacji społecznych, których istnienie możliwe jest dzięki unormowaniom prawnym.

4.3. Na znaczenie posiadania własności przez człowieka dla jego szczęścia oraz przypisanie cechy użyteczności prawu, które zapewnia ludziom dostatek **własności** zwrócił uwagę Jeremy **Bentham**. Jego utylitarna i pozytywistyczna wizja zawiera inne uzasadnienia własności niż libertariańska wizja praw naturalnych. Myśliciel ten skrytykował projekt naturalnych uprawnień, zakładający nienaruszalność prawa własności. Opierając się m.in. na założeniu, że wrodzona konstytucja fizyczna jednostki powoduje, iż ludzie powszechnie postępują w myśl zasady użyteczności, filozof odrzucił umowę społeczną, tak jak całe prawo naturalne, z uzasadnieniem, że nie odzwierciedla ona prawdy. Stanowisko liberalne Benthama ukazuje jego odniesienie z 1791 r. do wizji Thomasa Paine'a (1737–1809)²⁹, który zwłaszcza w stosunku do wolności, bezpieczeństwa, oporu wobec ucisku, czy własności wypowiedział pogląd, że są to takie uprawnienia człowieka, które cechuje naturalność i nieuleganie przedawnieniu. Odrzucając poglądy prawnonaturalne, Bentham potraktował założenie o uprawnieniach naturalnych jako nonsensowne, a oceniając wypowiedź: „naturalne i nieulegające przedawnieniu uprawnienia” dodał, że jest to „nonsens retoryczny”. Co więcej, powyższą wypowiedź Paine'a o uprawnieniach charakteryzował też jako terroryzującą mowę, zaś całą koncepcję prawnonaturalną pojmował jako „prymitywne narzędzie tyranizującej demagogii” (J.M. Kelly).

²⁹ Zob. poglądy T. Paine'a w: *O ograniczeniach prawa konstytucyjnego i prawach człowieka*, w: *Historia idei politycznych, wybór tekstów*, Warszawa 2001, t. II, s.158 i n.





Wychodząc z założenia, że do rządu należy hamowanie „samolubnych namiętności i ustalanie poświęceń dla wspólnego pożytku” (J.M. Kelly) dochodził do wniosku, że deklarowanie jakiegoś naturalnego uprawnienia jednostki, może posłużyć wyłącznie wzmocnieniu tych namiętności³⁰. Bentham uważał, że tworzenie porządku społecznego możliwe jest w drodze racjonalnej legislacji, a więc odpowiednio do reguł nauki o człowieku i ogólnie uznanych reguł tworzenia prawa. Oczekiwał kodyfikowania prawa, tj. ujmowania prawa w formie pisemnej, racjonalnie uporządkowanej z ukazaniem jego użyteczności. Podobnie jak inni, wcześniejsi pozytywistycznie nastawieni myśliciele (D. Hume) uznawał, że prawo kształtują ludzie dla innych ludzi, głównie dla zaspokojenia podstawowych potrzeb. Znaczenie Benthama jako prekursora myślenia pozytywistycznego uzasadnia okoliczność, że jako pierwszy zwrócił uwagę na logiczne, prawotwórcze działanie państwa i rozdzielanie prawa od moralności. Zgodnie bowiem z jego spostrzeżeniem ważność (obowiązywanie) prawa jest inną sprawą niż cechy aksjologiczne prawa (ocena moralna).

Uważał, że postępowanie państwa i człowieka spotka się z aprobatą, o ile będą służyły szczęściu. Przyjmując zaś, że moralne jest to, co dostarcza przyjemności twierdził, iż ocena postępowania jako moralnego zależy od tego, czy to postępowanie w pewnych okolicznościach zapewnia „największe szczęście (przyjemność) największej liczbie ludzi”, bądź minimalizuje cierpienie. Myśl ta spowodowała, że został uznany za jednego z inicjatorów **użyteczności**. Zasadą użyteczności jest więc reguła największego szczęścia. Za pomocą rozumu i prawa ludzie mogą świadomie zwiększać poziom szczęścia. Twierdził, że człowiek dokonuje wyboru między przyjemnością i przykrością, dążąc do maksimum pierwszych i minimum drugich. Jako pożyteczne definiował coś, co sprawia człowiekowi przyjemność. Zatem użyteczne było takie działanie, w rezultacie którego stopień przyjemności przewyższał stopień przykrości (rachunek użyteczności). Ten rachunek przewyższania przyjemności nad dolegliwościami pojawiał się jako rachunek szczęśliwości. Dostrze-

³⁰ J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 303-304 i powoł. J. Bentham (*Anarchical Fallacies*), stwierdzający, że „Kiedy ktoś jest zdecydowany postępować na swój własny sposób i nie może podać ku temu przyczyny, stwierdza: mam do tego prawo. Kiedy ktoś ma polityczny kaprys sprawienia komuś satysfakcji (...), kiedy chce pociągnąć za sobą tłumy (...), wydaje obwieszczenie o uprawnieniach. Ja mam do tego prawo; ty masz do tego wszelkie prawo: nikt, za wyjątkiem tyrańcy, nie może nam go odmówić. Daj nam więc nasze uprawnienia. Nakazy rozumu i użyteczności są wynikiem okoliczności wymagających geniusza, by je odkryć, siły umysłu, by je rozważyć, oraz cierpliwości, by je zbadać; język naturalnych uprawnieni nie wymaga niczego poza twardymi pozorami, twardym sercem i bezwstydną pewnością siebie. Od początku do końca jest to zgoła puste twierdzenie: ani nie ma nic wspólnego z rozumem, ani też nie jest w stanie wytrzymać wzmianki o nim”.





gając istnienie przyjemności dobrobytu, uznał, że posiadanie własności przez człowieka ma znaczenie dla szczęścia. Natomiast jako sprzeczną ze wspomnianą zasadą utilitaryzmu myśliciel uznawał wspólną własność. Definiując dobra społeczne jako sumę dóbr jednostkowych, uznawał, że do urzeczywistnienia tej pierwszej dochodzi, gdy poszczególni ludzie realizują własne przyjemności. Pogląd ten ma wynikać ze stanowiska, że „przesłanka własnego interesu ma być najsilniejszym bodźcem działającym na człowieka”³¹.

Poza utilitaryzmem stanowisko Benthama cechował też liberalizm. Wolność konkurencji stanowiła zasadniczy warunek umożliwiający jednostce, a w rezultacie także społeczeństwu, osiągnięcie szczęścia. Zasada utilitaryzmu prowadziła do poglądu, że prosperujące dobrze przedsiębiorstwo prowadzi do ogólnego dobrobytu. Państwo miało na celu w zasadzie łagodzić różnice społeczne i dbać o ład publiczny³². Środkiem prowadzącym do zrealizowania zasady użyteczności, a więc chroniącej indywidualne interesy jednostek, ich nietykalność osobistą, było zwłaszcza ustawodawstwo, które cechowała racjonalność. Prawem racjonalnym okazywało się prawo użyteczne, tj. takie, które zapewnia ludziom bezpieczeństwo, równość czy dostatek **własności**³³.

4.4. Własność jako element minimalnej treści o charakterze prawnonaturalnym uzasadniającej pozytywistyczną wizję prawa pojawiła się w koncepcji Herberta **Harta** (1907–1992). Stwierdził, że obowiązywanie przepisu oznacza, że przeszedł on sprawdziany przewidziane przez regułę uznania i stał się elementem systemu prawa³⁴. Obowiązywanie prawa nie jest warunkowane oceną aksjologiczną, nie zależy od tego, czy jest sprawiedliwe. Nie oznacza to niedopuszczalności wartościowania prawa; jest wprost przeciwnie. Myśliciel wykazuje bowiem częściowe pokrywanie się zakresu regulacji prawnych z ocenami moralnymi; między różnymi wartościami etycznymi i prawem występują relacje o charakterze substancjonalnym

³¹ A. Ryan, *Liberalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, Warszawa 1998, 2002, s. 395.

³² J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, s. 18 i n.

³³ Utilitarną zasadę „pomnażania przyjemności” skrytykował np. K. Popper. Dokonał tego, opierając się na zasadzie polityki społecznej, zakładającej „ograniczenie cierpienia”. Oznacza to dążenie do usuwania takich rozwiązań społecznych, które prowadzą do nieszczęść ludzi. Pojawia się tu troska o nich, polegająca na wprowadzaniu zmian ograniczających cierpienia. W cierpieniu dostrzegł on apel moralny o pomoc, czego nie odnajdywał w przypadku powiększenia przyjemności tego, kto je ma. Stąd domaga się najmniejszego cierpienia wszystkich, rozłożonego równo, a nie największego szczęścia dla największej liczby ludzi (zob. K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London 1945; *Spółczeństwo otwarte i jego wrogowie*, Warszawa 1987, t. I, s. 247). Poglądy K. Poppera inspirowały filozofów liberalnych XX w. np. Friedricha Augusta von Hayeka (1899–1992).

³⁴ H.L.A. Hart, *Pojęcie prawa*, Warszawa 1998, s. 144.





bądź pochodzenia. Dzieje tak, gdyż, jak dowodzi filozof, istnieją fakty dostarczające uzasadnienia dla określonej treści zarówno prawa, jak i moralności. Jeżeli chodzi o źródło tych faktów, to okazują się one pochodną ludzkiej kondycji. Te naturalne cechy (okoliczności) determinujące egzystencję ludzi dostarczają więc racji dla prawa, aby udzielało gwarancji ludziom chcącym dobrowolnie współistnieć w danych warunkach społecznych. Herbert Hart sam dostrzega, że stanowisko o okolicznościach wyznaczających „minimalną treść prawa naturalnego” (*minimum content of natural law*) wyraża pewne ustępstwo na rzecz wizji naturalnoprawnych. Kwestią jest uzasadnienie tej hartowskiej modyfikacji twardego pozytywizmu; otóż oparła się ona na założeniu, że każda organizacja społeczna, jeśli ma być zdolna do życia, musi posiadać pewne reguły, treść wspólną dla moralności i prawa. Zatem są to takie ogólne zasady, obecne nawet w prymitywnych społecznościach i dotyczą takich wartości jak: bezpieczeństwo, wolność, równość czy **własność**. Te uniwersalne zasady postępowania mają być zawarte w elementarnych prawdach dotyczących ludzi, ich naturalnego środowiska i celach³⁵. Kolejną kwestią jest to, co usprawiedliwia uwzględnienie tych reguł. Z wizji Harta wynika, że sięgnięcie do tych reguł uzasadniają względy pragmatyczne, filozof bowiem nie wykluczał, iż z teoretycznego punktu widzenia prawo może mieć każdą treść. Wspomniane specyficzne reguły będące „minimum treści prawa natury” nie przekreślają więc w omawianej koncepcji odrębności walidacyjnej prawa pozytywnego od jakiegoś prawa naturalnego (moralności). Są jednak, jak zaznaczono, wyrazem pewnego odstępstwa od klasycznej pozytywistycznej metody poznawania i odejścia od pozytywistycznego założenia o dopuszczalności posiadania przez prawo jakiejkolwiek treści, a nadto, co może istotniejsze, w jakimś stopniu mają chronić prawo przed arbitralnością prawodawcy (także np. w ograniczaniu własności). Można więc dostrzec pewną ważność poglądu, że prawo w podejściu Harta pojawia się także jako zawierające elementy „podstawowego kodeksu zachowania, który odbiera się jako kodeks moralny – w przeciwnym wypadku prawo utraciłoby swoją skuteczność”³⁶.

³⁵ Do tego minimum, 5 truzimów „wydatnych cech natury ludzkiej”, tj. specyficznych okoliczności, które wymagają pewnych reguł H.L.A. Hart (*Pojęcie prawa...*, s. 263 i n.) zalicza: 1) ludzką słabość – i konieczność oraz możliwość nakazów, 2) przybliżoną równość ludzi – i system kompromisów, 3) ograniczony altruizm – i konieczność oraz możliwość nakazów 4), ograniczone zasoby naturalne – i konieczność instytucji własności, 5) ograniczona siła woli i zdolności rozumienia – i istnienie sankcji wobec tych, którzy nie podporządkują się regułom chroniącym osoby, własność i zobowiązania i które ochronią też osoby dobrowolnie się im podporządkowujące. To „minimum” określa on jako jądro rozsądnego sensu doktryny prawa naturalnego.

³⁶ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2000, s. 194.





LIBERALNA WIZJA WŁASNOŚCI. KONSERWATYZM

5.1. Na liberalną koncepcję składa się wiele wersji³⁷. Należy tu dodać, że na kształtujący się system liberalnych wartości wpłynęło oprócz wizji prawno-naturalnych, utylitaryzmu, także podejście filozoficzne Kanta, traktującego prawa człowieka jako świętość. W każdym razie zaproponowana w XVII i XVIII wieku wizja wolności polegała na znoszeniu ograniczeń, na swobodzie postępowania, które nie oznaczało dowolności, ale działanie zgodne z prawem ustanowionym rozumnie przez człowieka (Monteskusz), a co dotyczyło tak jednostki, jak władzy (rządy prawa)³⁸.

5.2. Szczególne znaczenie dla wizji liberalnej przypisuje się wczesno-oświeceniowym prawnonaturalnym poszukiwaniom Johna **Locke'a** (1632–1704), traktowanym jako **klasyczne**. Myśliciel ten sięgnął do laickiego uzasadnienia własności, albowiem jego koncepcja źródła własności poszukiwała w stanowisku, że każdy człowiek jest właścicielem samego siebie (do wspomnianej wizji samoposiadania sięgnął Robert Nozick). Myśliciel ten prezentuje empiryczne i indywidualistyczne podejście do prawa natury, kierując uwagę na prawa jednostki. Znaczenie koncepcji Locke'a dostrzega się zwłaszcza w inspirowaniu myśli, które zaowocowały w przyszłości przemianami w Europie (np. Francja) i Ameryce³⁹. Miały znaczenie dla rozwoju poszukiwań w zakresie katalogu tzw. uprawnień (praw) człowieka.

Omawiana koncepcja przyjęła hipotetycznie, że w przeszłości istniał stan natury, ale Locke, nawiązując tu do poglądów T. Hobbesa, przedstawił jednak założenie odmienne od swego poprzednika, albowiem postrzegając stanem natury jako pomyślny dla ludzi. Ten stan, będący też momentem zapoczątkowania prawa, cechowała zupełna wolność i pokój – ludzie byli wolni, równi, niezależni i każdy poszukiwał swojego szczęścia. Każdy

³⁷ Jej znaczącymi przedstawicielami są John Locke, David Hume, Adam Smith, Monteskiusz, Jeremy Bentham, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Thomas Jefferson, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, John Prince-Smith (1809-1874), José Ortega y Gasset (1883-1955), T.H. Green, William James, John Dewey, Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek (1899-1992), Karl R. Popper (1902-1994), Robert Nozick (ur. 1938), Isaiah Berlin, John Rawls, John Gray (ur. 1948), L.T. Hobhouse, Emile Durkheim,

³⁸ Na przykład konstytucja belgijska (1831) podnosiła gwarancje wolności i praw obywatela w ramach systemu prawnego państwa. Nie poszukiwano uzasadnień prawnonaturalnych praw człowieka, ale podkreślano prawa obywatela. Ówczesne konstytucje formowały katalogi praw obywatelskich odpowiednio do liberalno-burżuazyjnej doktryny państwa i prawa (zob. B. Banaszak, w: B. Banaszak, A. Preisner, *Prawa i wolności obywatelskie w Konstytucji RP*, Warszawa 2002, s. 7 i n.).

³⁹ Wpływ Locke'a, tj. uprawnień naturalnych i umowy społecznej dostrzega się w Deklaracji Niepodległości stanów Ameryki z 1776 roku. Taki jego wpływ (obok angielskiego *Bill of Rights* z 1689 roku) odnajdywany jest też w treści poprawek z 1791 roku do Konstytucji Stanów Zjednoczonych z 1789 roku. Pewne pozostawanie w tradycji Locke'a odnajdywane jest we Francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku.





człowiek rodził się więc całkowicie wolny w swojej działalności i rozporządzaniu swoim majątkiem i osobą, tak jak to on uznawał za właściwe w granicach prawa natury. Zgodną z prawem natury była też ochrona życia i stanu pokoju. Kwestią zasadniczą jest zatem znaczenie woli innych ludzi dla sytuacji człowieka. Wedle Locke'a ludzie stworzeni są przez wszechmogącego Stwórcę i w sposób naturalny tylko mu podlegają, ale Bóg uzależnił człowieka od różnych potrzeb, skłonności, wyposażył w rozum, aby cechy te doprowadziły go do wejścia w społeczeństwo i życia w nim w myśl życzliwej interakcji, a nie samotnie. Zatem pojawienie się społeczeństwa ma charakter naturalny, a nie sztuczny. Natomiast wobec tego, że sytuacja człowieka zdecydowana jest przez akt boskiego stworzenia, nie może być uzależniona od woli innych ludzi, ani zależeć od pozostawania w różnych stosunkach z innymi ludźmi (co uznawały np. koncepcje traktujące jednostkę jako część społecznego organizmu). Jest tak, jak twierdził filozof, gdyż człowiek rodzi się z prawem natury i w postaci praw podmiotowych otrzymuje naturalną władzę zachowania swojej własności w postaci życia, zdrowia, wolności czy mienia. Filozof te prawa podmiotowe potraktował jako **przyrodzone** i przez ten projekt usytuował się jako jeden z pomysłodawców **uprawnień** naturalnych jednostki (obok Grocjusza)⁴⁰, których swoistym korelatem jest ograniczanie uprawnień władzy. Jeżeli chodzi zaś o sens wspomnianych własności jednostki, to filozof uznał, że obowiązkiem każdego jest zatem zachowanie siebie i zachowanie rodzaju ludzkiego

Myśliciel ten (w: *Dwa traktaty o rządzie*) przedstawił m.in. projekt własności, u której podstaw jest **praca**. Stwierdził on, że chociaż „ziemia i wszystkie niższe istoty są wspólne wszystkim ludziom, to jednak każdy człowiek dysponuje własnością swej osoby. Nikt nie ma do niej uprawnienia poza nim samym. Możemy więc powiedzieć, że praca jego ciała i dzieło jego rąk słusznie należą do niego. Cokolwiek zatem wydobył on ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jego własne, czynił swą własnością. Do tego, co zostało przez niego wydobyte ze wspólnego stanu, w jakim zostało umieszczone przez naturę, jego praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne uprawnienie innych. Praca jest bezsprzecznie własnością pracownika”.

Zaznaczono, że w rozumieniu filozofa wolność dysponowania zarówno sobą, jak i własnością oznaczała prawo natury, w którym równi i niezależni

⁴⁰ Wśród myślicieli zwracających uwagę na podstawowe uprawnienia są też: J.J. Rousseau, I. Kant, J.S. Mill.





ludzie nie powinni szkodzić sobie wzajemnie. W stanie natury kieruje ludźmi prawo natury, którym jest rozum i którego rozstrzygnięcia stają się prawem. Swobody ludzi nie mogą zatem mieć cech dowolności, ale racjonalnej konieczności, co oznacza, że nie można pozbawiać innych ludzi życia i tego, co im służy (tj. wolności, zdrowia, ciała, dóbr). Wyjątek od tego zakazu ma miejsce, gdy zachodzi konieczność wymierzenia sprawiedliwości, gdyż bywa też tak, że prawo natury jest naruszane. Jednak wobec tego, że w stanie natury nie ma sędziego, to realizowanie prawa natury pozostawione jest każdemu człowiekowi, który może karać przestępcę, aby powstrzymać go od naruszania tego prawa. Co więcej, takie pozostawianie każdego sędzią w swojej sprawie powoduje brak gwarancji prawa naturalnego, a ta sytuacja też jest niezgodna ze stanem natury. Wspomniano, że ludzie mogą żyć w społeczeństwie w stanie natury, jeżeli kierują się rozumem; nie jest wówczas niezbędny zwierzchnik. Natomiast trudności pojawiają się wówczas, gdy dochodzi do naruszenia praw natury, gdy wystąpi stan wojny, a nie ma wspólnego opiekuna – zwierzchnika. W rezultacie tego pojawia się więc stan niepewności. Taka sytuacja rozpoczęta w stanie natury nabiera trwałości, ponieważ nie ma prawa pozytywnego i sędziego, do którego można się odwołać. Istnieje wówczas nieład związany z nadużyciem naturalnych uprawnień. Zatem rozum wymaga przeciwdziałania naruszeniom natury, a dokonać tego może państwo za pomocą określonej dyscypliny. Do powstania takiego państwa dochodzi w drodze umowy społecznej, zawartej przez każdego z każdym, zaś powodem zawarcia tej umowy nie jest np. obawa istniejąca w stałej walce, ale ochrona pokoju, życia, a w tym gwarancja używania własności prywatnej. Pełną strachu i niebezpieczeństw wolność człowiek chce zmienić, jednocząc się z innymi w celu zachowania swego życia, wolności i majątku. Zatem to niepewność korzystania przez człowieka z własnych uprawnień, ze swoich własności, gdy nikt nie przestrzega zasad sprawiedliwości leży u podstaw rezygnacji z wolności w stanie natury i podporządkowania się pewnej władzy. Jednostki, przekazując społeczeństwu równość, wolność i władzę wykonawczą, pragną, aby legislatywa (najwyższa władza wspólnoty) dysponowała władzą dla dobra społeczeństwa. Inaczej mówiąc, kryterium wyznaczającym zakres działania legislatywy jest wspólne dobro, a dokładniej – racjonalne prawo. Jego celem w obszarze życia publicznego jest zmierzanie do uzyskiwania porozumienia i niwelowania konfliktów. Legislatywa nie może dążyć do celu innego niż pokój, bezpieczeństwo i dobro publiczne ludu. Wyraża ona wolę większości i strzeże jej. Warunkiem ważności prawa stała





się zgoda powszechna (zasada). Legislatywa nie jest więc arbitralną władzą nad ludźmi, nad ich życiem i majątkiem⁴¹, albowiem w umowie społecznej władza państwowa otrzymała prawo osądzania (karania) przestępców naruszających prawa naturalne i gwarantowania spokojnego korzystania z własności (wraz z zapewnianiem zadośćuczynienia)⁴². Dopuszczalne jest więc stanowienie prawa pozytywnego, o ile dotyczy własności człowieka. W stanowisku Locke'a dotyczącym zasięgu oddziaływania państwa na życie jednostek i społeczeństwa, tj. w poglądzie, że państwo-stróż powinno ingerować we wspomnianym zakresie, tylko w razie konieczności dostrzeżone są korzenie liberalizmu. Państwo, chroniąc naturalne prawa podmiotowe, nie może ingerować w swobodę działalności gospodarczej i osobistą wolność jednostki, w jej działania polityczne, społeczne, religijne i kulturalne. W sytuacji zatem, gdy władza narusza naturalną własność człowieka, dochodzi do zniweczenia tej władzy. Wówczas też, gdy następuje łamanie praw obywateli możliwe jest zrealizowanie prawa **oporu**.

5.3. W szerokim przedstawieniu założeń **tradycyjnego liberalizmu** Ludwiga **Misesa** (1881–1973) koncepcja ta pojawia się jako ukierunkowana na **zewnętrzne** zachowanie ludzi w świecie, na wspieranie materialnego dobrobytu, niezaangażowana bezpośrednio w duchowe potrzeby człowieka, i jako taka, która nie obiecuje spełnienia ludzkich życzeń. Zainteresowanie liberalizmu światem materialnym jest rezultatem uznania, że przeżycia duchowe człowieka nie powinny być normowane przez zewnętrzne prawo. Służąc zatem dobrobytowi zewnętrznemu, wyrażał przekonanie, że bogactwo duchowe ludzi płynie nie z zewnątrz, ale z wewnątrz. Zatem liberalizm miał tworzyć „tylko zewnętrzne warunki wstępne dla rozkwitu życia wewnętrznego”. W stosunku do krytyków liberalizmu myśliciel

⁴¹ Legislatywa zdaniem Locke'a (w: *Dwa traktaty o rządzie*) jest połączoną władzą członków społeczeństwa, oddaną prawodawcy. Zatem nie może „być niczym więcej jak władzą, którą te osoby dysponowały w stanie natury, zanim przystąpiły do społeczeństwa i oddały ją społeczności. Nikt przecież nie może przekazać innemu więcej władzy, niż sam posiada i nikt nie ma absolutnej, arbitralnej władzy nad samym sobą ani nad kimkolwiek innym, by mógł sam sobie odebrać życie bądź pozbawić życia lub własności kogoś innego. Człowiek (...) w stanie natury nie ma bowiem żadnej władzy (...), z wyjątkiem tej tylko, w którą wyposażyło każdego prawo natury dla zachowania siebie samego i reszty ludzkości. Tylko taką władzę każdy oddaje i może oddać wspólnocie, a poprzez nią władzy ustawodawczej. Stąd też i legislatywa nie może posiadać więcej władzy”.

⁴² J. Locke, *Wołanie o tolerancję*, w: *List o tolerancji z 1689 roku*, w: *Teksty liberalne*, t. 1, Warszawa 1993, s.17-20. Myśliciel ten w pracy *List o tolerancji* określił, że „wspólnota” to „społeczność ludzi utworzona jedynie w celu zdobywania, utrzymania i popierania ich własnych praw obywatelskich. Jeżeli chodzi zaś o te prawa obywatelskie, to zaliczał do nich: „życie, wolność, zdrowie i błogość ciała, jak również posiadanie rzeczy zewnętrznych, takich jak pieniądze, ziemia, domy, meble” itp. Władza państwowa miała obowiązek, wedle reguły „bezbstronnego stosowania równych praw”, gwarantować wszystkim obywatelom „sprawiedliwe posiadanie tych rzeczy, które są częścią jego życia”. W przypadku naruszenia „prawa społecznej sprawiedliwości i słuszności”, które zostały „ustanowione dla zabezpieczenia owych rzeczy, jego śmiałość musi być pohamowana przez strach przed karą, która polegać będzie na pozbawieniu go całości lub części praw obywatelskich lub dóbr, z których w przeciwnym razie mógł i powinien korzystać. Lecz jako że nikt z własnej woli nie każe sobie samemu cierpieć, karząc się przez odebranie sobie jakiejś części posiadanych dóbr, a tym bardziej swojej wolności czy życia, władza jest uzbrojona w siłę i moc wszystkich swoich obywateli, która pozwala jej sprowadzać karę na tych, którzy gwałcą prawa innego człowieka”.





stwierdzał m.in., że „ktoś, kto raz odrzuci zasadę życia w ascezie, nie może czynić liberalizmowi zarzutu z tego, iż dąży do dobrobytu zewnętrznego”. W tej sytuacji Mises zaznacza, że celem liberalizmu jest dobro ogółu, a nie jakichś wybranych warstw, grup, np. posiadaczy czy przedsiębiorców, a niejako symbolizuje to stanowisko utylitarystyczna formułka: „Największe szczęście największej liczby ludzi”. Myśliciel ten charakteryzuje nawet liberalizm jako pierwszy nurt polityczny, który w założeniu skierowany był na słuźenie wszystkim ludziom. Dostrzegając zaś, że wspomniany cel stawia przed sobą także socjalizm, różnice widział w środkach do tego celu⁴³. W pracy *Liberalismus* z 1927 roku krytycznie potraktował ograniczanie zdobyczy liberalnych z końca XVIII i początku XIX wieku. Twierdził, że nigdzie nie udało się spełnić założeń programowego liberalizmu. Jednak nawet częściowe wprowadzenie liberalnych postulatów spowodowało ogromny rozwój gospodarczy i nieporównywalny do wcześniejszych stuleci dobrobyt objął nie tylko uprzywilejowanych. Rezultatem liberalizmu miał okazać się zwłaszcza awans społeczny ludzi poprzez pracę, pojawienie się równoprawnych obywateli, zanikanie prześladowań politycznych i religijnych. Cofnięcie osiągnięć liberalnych m.in. miało doprowadzić do I wojny światowej, do izolacji narodów za pomocą różnych barier celnych, ograniczeń wymiany handlowej, migracji itp. Myśliciel ten odrzucał możliwość godzenia tradycyjnego liberalizmu z nacjonalizacją przedsiębiorstw. Wykazywał, że współcześni mu ludzie prowadzą życie na wyższym poziomie niż w nieodległej przeszłości mogli to czynić najbogatsi. Przywołując zaś rezultaty osiągnięć technicznych i przemysłowych, dowodził, że wpływają one na rzecz dobra ogromnej większości ludzi, że coraz lepiej zaspokajają masowe potrzeby. Przeciwnika liberalizmu myśliciel odnajduje w socjalistycznych środkach dochodzenia do celu (dobrobytu) i w populistycznej demagogii, stawiającej się w roli przyjaciela ludu, który walczy z ubóstwem i kieruje się chęcią osiągnięcia chwilowych korzyści. Natomiast „prawdziwie liberalnie zorganizowany kapitalistyczny ustrój społeczny cechuje się tym, iż droga przedsiębiorcy i kapitalisty do bogactwa wiedzie wyłącznie poprzez lepsze zaopatrzenie bliźnich”. Odnosząc się do liberalizmu jako polityki, uważał, że jest prowadzona w interesie ogółu, a nie jakichś wybranych warstw⁴⁴. W obronie własności prywatnej odnajdywał

⁴³ L. Mises, *Liberalizm – próba bilansu sukcesów*, w: *Liberalismus* z 1927 roku, w: *Teksty liberalne*, Warszawa 1993, s.7 i n.

⁴⁴ *Ibidem*.





naturę prawa jako przesłanki gwarantującej pokój, co z kolei sprzyja większej produktywności własności służącej lepszemu zaopatrzeniu ludzi. Jeżeli chodzi o zanikanie odpowiedzialności, to ma ona miejsce, gdy zostaje ograniczona możliwość decydowania o sposobie użycia własności przez właścicieli. W sytuacji więc, gdy „społeczeństwo” kieruje w pewien sposób właścicielem, to równocześnie musi uwzględnić jego straty, albowiem, jak uznaje filozof, posiadacz nie może być pozbawiony prawa „do sprawiedliwego zysku”. Z koncepcji Misesa wynika, że wraz z zanikaniem odpowiedzialności właściciela za własność następuje zrywanie powiązania między z jednej strony zyskiem i posiadaniem, a z drugiej – „satysfakcją konsumenta”. Tylko przy zachowaniu wolnego społeczeństwa i odpowiedzialności właściciela, Mises dostrzega możliwość pojawienia się pewnej społecznej funkcji własności, bowiem wówczas własność środków produkcji, jak mówi, „nie jest przywilejem, ale społeczną odpowiedzialnością”⁴⁵.

5.4. Propozycja Roberta Nozicka (1938) nawiązuje do rozważań J. Locke’a, którym przypisuje aktualność co do zasady własności, a mianowicie, gdy nastąpiło zmieszanie przez człowieka jego pracy z zasobami ziemi, to wynik jego działania staje się jego **własnością**, o ile zostaje „wystarczająco wiele niegorszych rzeczy dla innych”. Stanowisko to interpretowane jest (Keller) jako niegodzące się z takimi propozycjami sprawiedliwości, które zakładają radykalną dystrybucję i wyrównywanie wszelkich różnicowań między ludźmi. Jego twierdzenie zmierzało w odmiennym kierunku, albowiem, jak uważał: „nie chodzi tylko o to, że przyczyną owego pragnienia eliminowania wszelkich korzyści wynikających z naturalnych uzdolnień i charakteru jest coś, co przypomina zwykłą zawiść, lecz także to, że jeśli zlikwidujemy, choćby tylko hipotetycznie, te międzyludzkie różnice, nie pozostanie nam żadna spójna koncepcja »osoby«”. W projekcie Nozicka podstawowe znaczenie ma koncepcja „uprawnienia”⁴⁶. Myśliciel stosownie do tego zaproponował następujące formalne zasady sprawiedliwości: 1) jednostka nabywająca dobra w myśl zasady sprawiedliwości, do tego posiadania jest uprawniona, 2) jednostka nabywająca dobra wedle zasady sprawiedliwości transferu, tzn. na podstawie przeniesienia jej od kogoś, kto ma uprawnienia do posiadania tych dóbr, sama jest uprawniona do ich posiadania, 3) nie istnieje uprawnienie do posiadania dobra, jeżeli nie doszło

⁴⁵ A.A. Chafuen, *Chrześcijaństwo za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*, Kraków 2002, s. 178-182.

⁴⁶ J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 446.





do niego inaczej, niż na wymienionej wyżej drodze, a więc na podstawie stosowania (wielokrotnego) zasad ujętych w pkt. 1 i 2⁴⁷. Istotą tego projektu sprawiedliwości, jak zaznaczono, jest upoważnienie do dysponowania pewnym dobrem, zaś koncepcja tej sprawiedliwości w historycznym pojmowaniu „odwołuje się do kolejnej reguły formalnej wyjaśniającej charakter pierwotnego nabycia, którą Nozick nazywa »zasadą oczyszczenia-«⁴⁸. Przedstawiona trzecia zasada interpretowana jest jako dostarczająca kolejnej podstawy uprawnienia, jaką jest usunięcie rezultatów twierdzeń zawartych w pierwszych dwóch punktach. Łącznie zaś wizja ta „dobrze odpowiada działaniom wolnorynkowym (oraz oczywiście temu, co może być nieodpłatnie przekazane z miłości lub dobroczynności”. Najlepsza jej realizacja możliwa jest zaś w warunkach „państwa minimalnego”, zajmującego się głównie porządkiem, zaś poziom danin i stopień przymusu ma być adekwatny do tego „minimum”. W tej sytuacji myśliciel nie godził się na systemy podatkowe, które służą redystrybuowaniu dóbr, bogactw, albowiem oceniał, że faktycznie „sprowadza się to do tego, że sam jestem zmuszony pracować na rzecz innych”. Stwierdzał nawet, że zawarty jest w tym **przymus pracy**. Wynikało to z faktu, że część zarobków człowieka, która zostaje przejęta przez państwo, aby dokonać redystrybucji, wyraża nałożony na jednostkę „przymus pracy”⁴⁹. Uważał, że zaangażowanie państwa w redystrybucję winno być ograniczone⁵⁰.

5.5. Konserwatywne uzasadnienie własności, tj. uznanie własności za **naturalny element cywilizacji** zaproponował Edmunda **Burke** (1729–1797). Myśliciel ten początkowo nawiązywał do poglądów J. Locke’a, będąc zwolennikiem uprawnień prawnonaturalnych człowieka i dostrzegając ich ochronę jako cel społeczeństwa obywatelskiego. Wśród uprawnień naturalnych umieścił on uprawnienie do utrzymania się za pomocą pracy. Tendencje rewolucji francuskiej z 1789 roku spowodowały, że podjął krytykę takich propozycji, które odwołując się do idei rozumu, dążyły do zniszczenia utrwalonych porządków, aby zbudować ład oparty wyłącznie na rozwiązaniach racjonalnych. W jego podejściu właściwa jest nie projektowana „geometryczna i arytmetyczna konstytucja” francuska i zniszczenie

⁴⁷ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przekł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 1999, 183 i n.

⁴⁸ J. Stelmach, w: J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Kraków 1998, s. 69–70.

⁴⁹ J. M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 447.

⁵⁰ T. Włudyka, *Państwo socjalne w doktrynach politycznych, prawnych i gospodarczych – zarys problematyki*, w: *Studia z filozofii prawa*, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 209.





wcześniejszych cech kraju, ale angielska konstytucyjna praktyka, albowiem ze względu na to, że naśladuje ona „wzory natury, otrzymujemy, utrzymujemy i przekazujemy nasz ustrój i nasze przywileje w taki sam sposób, w jaki cieszymy się i przekazujemy naszą własność i życie. (...) Za sprawą zrządzenia najwyższej mądrości, urabiającej tajemnicze ciało rodzaju ludzkiego, całość ta nie jest nigdy stara, dojrzała czy młoda, ale nie zmieniając się, przeżywa powtarzające się z różnym natężeniem okresy schyłku, upadku, odrodzenia i wzrostu”. Krytykując z kolei koncepcję naturalnych uprawnień twierdził, że ludzie nie są „wypatroszeni i uformowani na nowo, by zostać wypchani jak ptaki w muzeum, sieczką, szmatami i strzępami marnych, pokrętnych artykułów o prawach człowieka”. Myśliciel ten uznał też, że własność i jej nierówne rozdzielanie jest naturalnym elementem cywilizacji⁵¹.

Konserwatyzm kontynuujący wizję E. Burke’a różni się od tradycji liberalnych tym, że nie uznaje, aby własność miała charakter absolutny w zakresie używania i dysponowania oraz niepodważalny (np. Locke). Tradycyjna wizja własności pojawia się jako swoiste powiernictwo i oznacza nie tylko uprawnienia, lecz także obowiązki. Z tej perspektywy krytykowana jest np. nieograniczona swoboda działalności gospodarczej. Własność, zwłaszcza rolnicza, którą cechuje rozproszenie, miała sprzyjać niezależności ludzi, a także wzmacniać samodzielność wspólnoty, jaką jest rodzina, jej zdolność do samoutrzymania⁵².

6

WŁASNOŚĆ JAKO REZULTAT ROZWOJU HISTORYCZNO-DZIEJOWEGO

6.1. Postrzeżenie własności jako sfery wolności określonej przez wolę pojawiło się w koncepcji **G. Hegla**. Nie uznaje on np. wiecznego, niezmiennego prawa natury, które stoi nad prawem stanowionym. Opisuje filozofię prawa jako dotyczącą tego, co jest; a jest tylko rozwój ducha, który dokonuje

⁵¹ J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 296–297 i 302–303, 320 wraz z cyt. E. Burke, *Rozważania o rewolucji we Francji i o debatach pewnych towarzystw londyńskich związanych z tym wydarzeniem, wyrażone w liście, który miał zostać wysłany do pewnego gentelmana w Paryżu*. Praca występuje jako klasyczny przykład przedstawienia stanowiska konserwatywnego. Jednym z przejawów konserwatywnego myśliciela było stanowisko, w którym ocenił pozytywnie angielskie prawo wyborcze jako opierające się w większym stopniu na własności niż osobie, tj. opowiadał się przeciwko nieograniczonemu, powszechnemu prawu wyborczemu.

⁵² A. Quinton, *Konserwatyzm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, Warszawa 1998, 2002, s. 340.





się także w dziejach ludzkości. Jednak tego dynamizmu rozwoju rzeczywistości filozofia nie zdążyła uchwycić w pojęciach. Przesłanką rozwoju ducha obiektywnego, aby ten „był świadomy sam siebie i sam siebie określał”, jest organizacja społeczna. Ona warunkuje wolność ducha. Idea wolności stwarza swoją rzeczywistość. Duch w omawianej koncepcji uznaje, że wolność może istnieć jako jednostkowa wola określonego podmiotu. Wola postrzegana jest więc jako istota wolności. W uświadomieniu sobie przez jednostkę swojej zdolności prawnej, zdolności do bycia podmiotem praw i obowiązków, znajduje się podstawa do wystąpienia prawa abstrakcyjnego. Jednostka nie ma w sobie jeszcze treści, jest tylko wolą w sobie, a dotycząca jej prawo jest czysto formalne i brzmi: „bądź osobą i uznaj drugich za osoby”⁵³. Wola staje się więc rzeczywistością, gdy określi sferę swej wolności. Tą sferą wolności okazuje się **własność**⁵⁴, a zatem prawo abstrakcyjne jest **prawem własności**⁵⁵. Hegel zaznacza zatem, że jednostka ma prawo do własności, a więc „przywłaszczania sobie otaczających ją rzeczy i nadawania im określenia »moje«”. Wynika ono z woli związanej z osobą, która jest nadrzędna w stosunku do bytów niemających ducha. Jak bowiem uważa filozof „Tylko wola jest nieskończonością, czymś absolutnym w stosunku do wszystkiego innego, to inne natomiast jest ze swojej strony tylko czymś relatywnym”, a więc uczynienie przez osobę czegoś „swoją własnością” oznacza „zamanifestować zwierzchnictwo swojej woli nad rzeczą i wykazać, że rzecz ta nie jest niczym samym w sobie i dla siebie, nie jest własnym celem”. Wyrazem zaś tej manifestacji jest włożenie w rzecz całkiem innego celu w porównaniu do tego „który miała bezpośrednio” i nadanie jej duszy przez czyniącego ją swoją własnością. Samo posiadanie (fakt dysponowania rzeczą) nie jest równoznaczne z własnością, gdyż decyduje tu „okoliczność, że ja jako wolna wola staję się w posiadaniu czymś dla siebie przedmiotowym i tym samym także dopiero rzeczywistą wolą – dopiero ta okoliczność stanowi moment prawdziwy i prawny w posiadaniu, stanowi określenie własności”. W przypadku faktycznego posiadania ma miejsce urzeczywistnienie własności. Hegel uznaje, że własnością człowieka mogą być nie tylko rzeczy ale i jego ciało, co oznacza, że to od jego woli zależy stan ciała (możliwość np. samookaleczenia), a nawet życia (może z niego

⁵³ W tym uznaniu odnajduje się coś więcej niż tylko kantowski imperatyw kategoryczny, który żąda, aby być osobą i nakazuje szanowanie innych osób.

⁵⁴ Związana z koncepcją uznania własności okazuje się podstawą wszelkich relacji w porządku społecznym.

⁵⁵ Inaczej mówiąc, w dialektycznym rozwoju wola pojawia się najpierw „w postaci prawa abstrakcyjnego, gwarantującego człowiekowi panowanie nad rzeczami mu podległymi”, wśród których najważniejszym jest własność (zob. J. Stelmach, *Filozofia prawa XIX i XX wieku...*, s. 17).





zrezygnować). Ludzie utożsamiają cielesność innego z jego osobą, i wobec tego, że istnienie wolności związane jest z ciałem, to „gwałt zadany mojemu ciału przez kogoś innego jest gwałtem mnie zadany”. Jeżeli chodzi o naturę własności, w którą włożona jest wola danej jednostki, to wyraża ją możliwość pozbycia się danej rzeczy. Nie oznacza to jednak możliwości wyzbycia się dobra, które stanowi, jak interpretuje Stawrowski „rdzeń zdolności do wchodzenia w relację własności, to znaczy sama osobowość oraz wolna wola, jak również określenia substancjonalne (na przykład moralność, etyczność, religia, które przysługują jednostce z racji przynależności do wyższych szczebli ducha”. Rezultatem związania tych dóbr z wolną wolą okazuje się to, że nie stanowią one własności jednostki *sensu stricto*. Wobec tego, skoro ciało jest „bezpośrednim istnieniem osoby”, to rezygnacja z ciała prowadzi do unicestwienia jednostkowej woli. Dlatego też, mimo że jednostka może popełnić samobójstwo czy taką powinność postrzega, „to jako osoba nie ma do tego (formalnego) prawa. Rezygnacja z życia możliwa jest więc tylko, gdy jest ono poświęcane ze względu na wyższe cele (moralne, religijne), tj. w sytuacji, gdy dochodzi do poddania prawa abstrakcyjnego „prawom wyższego szczebla”⁵⁶. Pojawiająca się tu reguła nietykalności cielesnej oznacza nietraktowanie ciała jako własności rzeczowej, zakaz niewolnictwa czy tortur. Z podjętych uwag wynika ujmowanie własności jako zewnętrznego wyrazu wolności, ale własność dowodzi „też o różnicy między tym, co podmiotowo-ludzkie (i jako takie nigdy niepodlegające własności) i podmiotowo-rzeczowe”. Uważa się, że to w tym zróżnicowaniu ma być umieszczony sens „przysługującego człowiekowi absolutnego prawa do przywłaszczenia, jakie ma w stosunku do wszystkich rzeczy” (G.H.). Wobec tego, że prawo tworzą wszyscy obywatele, którzy wzajemnie uznają swoją wolność, stąd „tytuł prawny do własności jest w rzeczywistości formalnym zapośredniczeniem tego, co nabyłam/nabyłem na własność, w woli całej, prawnie zorganizowanej

⁵⁶ Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006, s. 358–361 i cyt. przezeń Hegel (*Zasady filozofii prawa*). Umowa jest konieczna ze względu na to, że rzeczy są zwykle cudzą własnością. Zatem, jak zaznacza Stawrowski, „absolutne prawo osoby do własności napotyka granicę – identyczne i równie absolutne prawo innej osoby. Prawo to wymaga, aby pozyskanie przeze mnie rzeczy, która należy do kogoś innego, dokonywało się tylko i wyłącznie za jego zgodą. Jego wola, jako coś absolutnego, musi być respektowana. Zawierając umowę, osoba wie, że istnieje jako podmiot własności już nie tylko dzięki posiadanym rzeczom, lecz również dzięki uznaniu i potwierdzeniu swej osobowej godności przez inną wolę”. I, jak stwierdza Hegel: „Umowa zakłada jako przesłankę, by ci, którzy umowę zawierają, uznawali się wzajemnie jako osoby”. Zaś ogólny sens umowy, jak interpretuje Stawrowski, wyraża się w tym, „że dla umawiających się stron przedmiotem ich woli staje się prawo jako takie”. A więc umowa pojawia się jako „element świata rzeczywistonej własności”. Elementem koniecznym i rozumnym w umowie, a więc wolą prawdziwie ogólną jest jej forma, podczas gdy treść cechuje przypadkowość związana z osobą, co oznacza, że w drodze porozumienia umowa może ulec rozwiązaniu czy zmianie (jest wspólną wolą stron umowy). Jako nieuprawnione filozof uznał „Przeniesienie pojęcia umowy ze stosunków rzeczowych na związki substancjonalne” (Z.S.).





społeczności”). O własności filozof mówi, że „musi być przedmiotem wzajemnego uznania” (G.H.)⁵⁷. Inaczej więc niż w przypadku posiadania, dla powstania własności znaczenie ma droga prawna, zaś podstawową formą przechodzenia własności jest umowa.

W koncepcji Hegla dzieje ludzkości wskazują na konieczność, aby jednostka uznała „dobro wspólnoty za swój autonomiczny cel, nieodróżniania celu własnego i wspólnotowego”⁵⁸. Osobowość pojmowana jest jako wewnętrzność, u podstaw której jest coś zewnętrznego – inność. Jeżeli chodzi o określenie tożsamości (samouświadczenie), które następuje w relacji pojawiającej się między **własnością, uznaniem i osobowością**, okazuje się, że obszarem tego samookreślenia jest państwo. W umyśle jednostki dochodzi bowiem do interioryzacji państwa, a więc w tym spojrzeniu następuje odrzucenie rozróżnienia między państwem traktowanym jako coś zewnętrznego i jednostką. Georg Hegel, wychodząc z założenia o wolnej woli, rozumiał prawo jako „królestwo urzeczywistnionej wolności”. Wolność zaś możliwa jest tylko we wspólnocie i dlatego tworzące ją normy są urzeczywistnieniem wolności. Idea wolności nadaje sobie istnienie, które jest negacją zastanej rzeczywistości przyrodniczej. W konstrukcji tej idea prawa, pojmowanego jako stawanie się, obiektywizuje się w prawie pozytywnym. Skierowanie rozważań na ideę prawa wykluczało zatem uznawanie np. teorii umowy społecznej⁵⁹, która była przejawem oświeceniowej ogólnej formuły racjonalności o politycznym wymiarze. Urzeczywistnianie wolności (dochodzenie do prawa) oznaczało postęp, który dokonywał się ciągle w różnych epokach historycznych w formach takich jak rodzina, przez społeczeństwo obywatelskie aż do państwa (jest ono syntezą rodziny i społeczeństwa). W takim państwie jednostka może być wolna i samorealizować się, ale państwo nie stworzyło instytucji własności prywatnej, którą filozof potraktował jako „nieodłączny warunek ludzkiej osobowości” (G.H.). Jego argumentacja uznawała własność głównie jako rezultat „oddziaływania indywidualnej woli na konkretną rzecz, gdzie pierwotne jest działanie pierwszego użytkownika przywłaszczającego coś, czego wcześniej nikt nie posiadał, skutkujące prawem wyłączności i prawem nabywania drogą umowy, której moc wywiedziona jest z działania jednej i drugiej woli” (J.M.K.)⁶⁰. Natomiast mechanizm takiej

⁵⁷ E. Nowak, K.M. Cern, *Etos w życiu publicznym*, Warszawa 2008, s. 243.

⁵⁸ M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii...*, s. 68–73 i powoł. G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, Warszawa 1969, s. 17, 21, 57, 58, 115, 153, 154, 167.

⁵⁹ M. Szyszowska, *Zarys filozofii prawa*, Białystok 2000, s. 171.

⁶⁰ J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa...*, s. 336–362 oraz powoł. G. Hegel, *Zasady filozofii prawa*.





umowy nie odnosi się do państwa, które nie zależy od woli stron, ale jest koniecznością, jest postulatem samego rozumu. Hegel wskazywał też, aby nie mylić państwa ze społeczeństwem obywatelskim, i aby nie postrzegać państwa jako zewnętrznej organizacji gwarantującej prywatne interesy, bezpieczeństwo, osobiste wolności i własność, bowiem wówczas to interes jednostek okazałby się tym celem, dla którego jednostki te zrzeszyły się. Charakter państwa jest zaś normatywny, stanowi ramy, w których człowiek realizuje swoje istnienie. Państwo stanowi też podstawę spajającą jednostki, rodziny, społeczeństwo i jest nadrzędne w stosunku do prawa – pojawia się jako państwo prawa⁶¹. Prawo pozytywne filozof potraktował jako wyraz woli państwa, będącego naturalnym podmiotem. Prawo naturalne, będące zewnętrznym standardem, zostało ujęte w prawie pozytywnym, jako wyrażające wspólnotową moralność i przewyższające indywidualną moralność. Koncepcja prawa naturalnego w podejściu heglowskim postrzegana bywa też jako wersja prawa pozytywnego. Przemawiać za tym ma to, że cechuje ją rezygnacja z filozofii praw czy powinnościowego prawoznawstwa z uzasadnieniem, że wyrażają one różne jednostkowe fantazje i wobec tego myśliciel ograniczył prawoznawstwo do opisowej, naukowej analizy pojęć prawnych⁶². Relacje w społeczeństwie obywatelskim cechuje zewnętrżność, zaś jednostki pojawiają się jako podmioty prawa abstrakcyjnego, które rzeczywiście istnieją, o ile zostanie formalnie ustanowione. Z ustawodawstwem związane jest określenie konwencjonalnych form, dzięki którym można stosować prawo, a więc dowodzenie własności pewnej rzeczy może nastąpić w drodze przedstawienia aktu własności, albowiem, jak stwierdza filozof: „własność opiera się na umowie i formalnościach, które sprawiają, że daje się ona udowodnić i uprawomocnić”⁶³.

6.2. Ocena, że własność prywatna jest znaczącym czynnikiem pojawienia się państwa przedstawił Fryderyk Engels (1820-1895). Własność postrzegał m.in. jako źródło konfliktu między dobrem ogólnym i indywidualnym. Jego rozważania zainspirowała metoda dialektyczna G. Hegla. Myślicielowi temu przypisuje się autorstwo podstawowych prac dotyczących ontologicznych i teoriopoznawczych tez materializmu

⁶¹ S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2003, s. 317 i 318.

⁶² J. Bjarup, *Continental Perspectives on Law Theory and Legal Positivism...*, s. 292 i powoł. G. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right or Natural Law and Political Science in Outline*, Cambridge, UK. 1991, Cambridge University Press, §212.

⁶³ Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków-Warszawa 2006, s. 397.





historycznego⁶⁴. Podjął on badania służące ustaleniu na podstawie empirycznych metod, wiedzy o systemie społeczno-ekonomicznym. Prowadził rozważania nad koncepcją rozwoju społecznego, walką klas i dyktaturą proletariatu. Wyjaśniał relację między podstawą ekonomiczną (baza) i nadbudowaną nad nią ideologią (np. filozofia, prawo, sztuka, religia). W swoich ustaleniach zwrócił uwagę na ustalenia antropologiczne Lewisa Henry Morgana (1818–1881), zawarte w pracy *Starożytne społeczeństwo* z 1877 roku. Skierował swoje przemyślenia na sprawę pojawienia się pracy w społeczności ludzkiej, znaczenie i rozwój myślistwa, hodowli, uprawy roli, przędzalnictwa, metalurgii, garncarstwa, a następnie handlu, przemysłu, nauki. Badał zagadnienia organizacji plemiennej, z której – jak dowodził – powstały później narody i państwa, a wraz z nimi prawo i polityka oraz religia. Zauważył, że dzięki współdziałaniu ręki, narządów mowy i mózgu, ludzie uzyskali możliwość wykonywania skomplikowanych czynności i projektowania oraz realizowania różnych celów. Przypisał rozwojowi mózgu, rozumowi, myślenia, wpływ na rozwój cywilizacji w miejsce przyczyny, jaką są potrzeby. Za niedorzeczny uznał pogląd o przeciwieństwie ducha i materii, duszy i ciała, który pojawił się zwłaszcza w chrześcijaństwie. Uważał, że podstawą ustrojów społecznych jest produkcja i jej wymiana, i że w historii społeczeństwa właśnie produkcja i wymiana różnicują społeczeństwo na klasy. Zatem przemian społecznych należy poszukiwać nie w myśli, rozumie, dążeniu do sprawiedliwości, koncepcjach filozoficznych, ale w zmianach produkcji i wymiany. Zauważając, że rozwój – np. filozoficzny, artystyczny, polityczny, religijny czy prawny – ma u podstaw rozwój gospodarczy, zaznaczył też, że czynniki te oddziałują na siebie i na bazę ekonomiczną. To wzajemne oddziaływanie dokonuje się wskutek **konieczności ekonomicznej**. Czynnikiem, który miał znaczenie dla pojawienia się państwa i podziału klasowego w ocenie Engelsa okazała się własność prywatna. Klasa posiadająca była chroniona przez władzę państwową za pomocą prawnego przymusu. Udział klasy robotniczej we władzy byłby możliwy dopiero po zlikwidowaniu własności w drodze rewolucji. Wówczas też miało nastąpić usunięcie sprzeczności w społeczeństwie, jak np. między dobrem ogólnym i indywidualnym. Nowy ustrój, oparty na gospodarce planowej, miał prowadzić do dalszego rozwoju cywilizacyjnego.

⁶⁴ Zob. J. Dobieszewski, *Marksizm i neomarksizm, w: Filozofia współczesna*, red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz-Warszawa-Lublin 2006, s. 32–33.





6.3. Dowodzenie, że **własność** prywatna jest społecznym obiektywnym rezultatem procesu społecznego oddziaływania na przyrodę, oraz pogląd, że wraz z rozkładem wspólnoty i pojawieniem się prywatnej własności pojawiło się też państwo i prawo, związane jest z koncepcją Karola **Marksa** (1818–1883)⁶⁵. Z jego nazwiskiem wiąże się powstanie nurtu filozoficznego⁶⁶ (którego współautorem był F. Engels) wyróżnianego oceną, że nurt ten cechowała rewolucyjność w stosunku do przeszłości. Kwestią jest przedmiot tej koncepcji. Zauważa się, że nie jest nim „historyczny proces społecznego bytowania człowieka, który to proces leży także u podstawy ludzkiej relacji do przyrody, u podstawy tego, co można by określać (niezbyt precyzyjnie) jako własną naturę człowieka, wreszcie u podstawy warunków możliwości ludzkiego poznania i działania. Jeśli więc filozofia jest wiedzą o tym, co pierwsze, to tym, co pierwsze jest tutaj, to, co społeczno-historyczne, i na tej specyfice określenia tego, co pierwsze polega myśl Marksa”. Zatem w owym zakresie filozof ten kontynuuje myśl Hegla, dla którego „czynnikiem dynamicznym (i objaśniającym) społecznego procesu historycznego jest świadomość i jej dążenie do samopotwierdzenia”, natomiast w przypadku Marksa tym czynnikiem staje się praktyka materialna, w której podstawowe znaczenie ma „produkcja ekonomiczna, świadoma wymiana dóbr z przyrodą, przekształcająca przyrodę, nadbudowującą nad przyrodą rzeczywistość cywilizacyjno-kulturową, która zarazem jednak wymyka się dążeniom, intencji i kontroli świadomości jednostkowej”. Poszukiwania ekonomiczne tego myśliciela wystąpiły w postaci analizy „procesu społecznego (...) oddziaływania na przyrodę oraz społecznych obiektywnych rezultatów tego procesu (własność prywatna, społeczny wyzysk, przemoc, nędza)”⁶⁷.

Projekt Marksa charakteryzowany jest jako dialektyczny, i w tym zakresie pojawiają się jego związki z metodą dialektyczną Hegla, przy czym

⁶⁵ K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej* (z 1844 roku), w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Warszawa 1949, s. 337 i n.

⁶⁶ Ewolucyjna wizja dziejów G. Hegla, koncepcja F. Engelsa dotycząca materializmu dialektycznego i historycznego jako narzędzia wyjaśniania historycznego rozwoju stosunków społecznych i wykorzystanie do tego kategorii ekonomicznych opracowanych przez A. Smitha i Davida Ricardo (1772–1823) stały się podstawą filozofii Marksa. Wśród teoretycznych źródeł marksizmu znajduje się także francuski socjalizm utopijny (C.H. Saint-Simon, 1780–1825; Charles Fourier, 1772–1837 i Robert Owen, 1771–1858). Na marginesie można dodać, że Marks w późniejszym okresie określił historyczne procesy napędzające dzieje, oraz rolę uczestników tego nieuchronnego postępu i socjalizm utopijny przestał go zadowalać.

⁶⁷ Zauważa się przy tym, że z uzupełnienia tytułu głównego dzieła Marksa *Kapitał* o podtytuł *Krytyka ekonomii politycznej* wynika, że dzieło to mieści się w obszarze „klasycznej filozofii niemieckiej tradycji krytyki, której najświetniejszym twórcą był Kant, a kontynuatorami (...) przedstawiciele młodoheglizmu”. O ile Kant krytykował metafizykę i stronę poznawczą człowieka, młodoheglłiści – państwo i religię, o tyle Marks – ekonomię polityczną, ale „we wszystkich tych przypadkach krytyka jest czy to wstępnym warunkiem koniecznym filozofii, czy to filozofią *par excellence*” (zob. J. Dobieszewski, *Markszizm i neomarkszizm...*, s. 30 i 31).





Marksowska koncepcja instytucji politycznych była odmienna niż poprzednika. Cechą jego materializmu dialektycznego było przede wszystkim wyjaśnianie rzeczywistości i dokonujących się zmian. Uznawał bowiem, podobnie jak Engels, że decydujące znaczenie przy określaniu rzeczywistości ma stała gra między sprzecznościami. Zatem dialektyka okazała się głównie metodą badania społeczeństwa, przyrody i rozumienia⁶⁸. Z kolei przyjęty przez K. Marksa materializm historyczny zakładał, że: 1) społeczna nadbudowa (polityczno-prawna) na poszczególnych etapach rozwoju historycznego odpowiada dominującej metodzie produkcji i wymiany, której odpowiada też określona forma świadomości społecznej, 2) w ramach społeczeństwa istnieje walka grup (klas), które mają przeciwne pozycje w produkcji i wymianie (właściciele i pracownicy), 3) konieczność dostosowania nadbudowy prawnej, instytucjonalnej, ideologicznej do wcześniej stworzonej bazy (warunków materialnych) następuje w drodze przewrotu (rewolucja socjalna), która to sytuacja będzie się powtarzała aż do zaniku warunków do prowadzenia walki grup społecznych (klas). Materialne stosunki produkcji, tj. stosunki własności, siły wytwórcze społeczeństwa, popadają w sprzeczność z istniejącymi. Podział społeczeństwa na klasy i dążenie klasy właścicieli środków produkcji do utrzymania dominującej pozycji jest przyczyną ukształtowania państw. Marks wymieniał takie organizacje społeczeństw jak: wspólnota pierwotna, państwo niewolnicze, feudalne, burżuazyjne, socjalistyczne. W tej koncepcji poznanie dokonywało się drogą oddziaływania materii na zmysły, która w ten sposób określała świadomość będącą również formą materii. Pojęcie dialektycznego rozwoju materii wyjaśniało też rozwój dziejów, dokonujący się w konflikcie przeciwstawnych sił⁶⁹. W tym zakresie podejście marksowskie dostrzegało uwagi Hegla dotyczące alienacji, uprzedmiotowienia i sprzeczności. Historyczny rozwój stosunków społecznych, wyjaśniany za pomocą materializmu dialektycznego, następował na podstawie kategorii społecznego podziału pracy (rozwój na podstawie procesu podziału pracy i wynikających z tego podziału ról społecznych – A. Smith⁷⁰) i pojęcia tzw. wartości dodatkowej zawartej w towarze (oparte

⁶⁸ Marks uważał, że jego metoda dialektyczna jest przeciwieństwem dialektyki Hegla.

⁶⁹ Marks i Engels uważali, że dzięki koncepcji materializmu historycznego ukazali sens przekształceń historycznych, i niejako w oświeceniowym duchu uznali, że dzięki nauce możliwe stało się przewidywanie dalszych przemian w świecie. Wobec tego wypowiadali nawet myśl, że filozofia przekształca się w system nauk pozytywnych, co nie oznacza, że ocenia się, iż myśliciele ci rzeczywistość uznali, że nastąpił koniec filozofii.

⁷⁰ Uważał, że podział pracy nie był rezultatem jakiejś mądrości ludzkiej, ale koniecznym następstwem skłonności ludzkiej do zamiany rzeczy. Nie przychylił się do innych ludzi, lecz dbał o własny interes dostarcza środków utrzymania. Nie przez miłosierdzie, lecz propozycje interesu, a więc przez odwołanie się do egoizmu drugiego człowieka możliwe jest otrzymanie usług, środków utrzymania. Zatem otrzymujemy je przez wymianę nadwyżki produktu naszej pracy.





na ustaleniu **D. Ricarda** dotyczącym wartości towaru jako pochodnej pracy niezbędnej do jego wytworzenia). W omawianej koncepcji dostrzeżono, że wynagrodzenie pracownika jest częścią wartości jego pracy, reszta zaś jest zawłaszczana przez właścicieli środków produkcji. Gromadzony kapitał przez zakupy towaru służy rozwojowi produkcji. Ofiarą formuły „pieniądz – towar – pieniądz” jest zubożały robotnik, który nie korzysta z produktów własnej pracy. Stosunek do środków produkcji dzieli społeczeństwo na właścicieli tych środków i spauperyzowanych najemnych pracowników. Sprzeczności w tym zakresie prowadzą do rewolucji i następuje zastępowanie poszczególnych epok historycznych przez kolejne (feudalizm, kapitalizm, socjalizm). Podstawą rozwoju ludzkości w omawianej filozofii są więc stosunki ekonomiczne (baza), a pochodnymi od niej ideologiczne elementy życia społecznego, takie jak kultura (nadbudowa)⁷¹. Marks wraz z Engelsem uznali wobec tego, że także filozofowie idealistyczni, absolutyzując świadomość i projektując iluzoryczną rzeczywistość, mimo że wyobrażali sobie, iż poszukują wyłącznie prawdy, ostatecznie związani byli z określonymi stosunkami ekonomicznymi, bowiem struktury myśli odnoszą się do określonych struktur stosunków ekonomicznych. Zatem w rzeczywistości sankcjonowali te stosunki. Wobec tego pojawia się pytanie o rzeczywisty status prawa. W ujęciu omawianej koncepcji prawo nie mogło być autonomiczne i zależne wyłącznie od prawodawcy, albowiem jako będące rezultatem układu sił klasowych, kształtowane i stosowane jest zgodnie z wartościami służącymi interesom klasy panującej⁷². Prawo pozytywne okazało się dla Marksa skutkiem rozwoju sił materialnych (stąd charakteryzuje on prawo jako narzędzie dominacji określonej klasy) i urzędzeniem, które ma legitymizować wyzysk oraz okradanie pracujących. W jego ocenie takie prawo dostarcza pozoru legalności, a w każdym razie nie kieruje się jakimiś wiecznymi, naturalnymi wartościami. Ono pojawiło się wraz z prywatną własnością, było wynikiem rozkładu wspólnoty. Prawo okazało się wyrazem

⁷¹ Uważał, że w społecznym wytwarzaniu ludzie wchodzą w konieczne, niezależne od ich woli stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całość tych stosunków produkcji stanowi ekonomiczną strukturę społeczeństwa. Na tej realnej podstawie opiera się dopiero nadbudowa prawna i polityczna, której odpowiada określona forma świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego determinuje społeczne, polityczne i duchowe życie ludzi. Nie ich świadomość określa byt, lecz odwrotnie (K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, w: K. Marks, *Engels o materializmie historycznym*, Warszawa 1949, s. 7 i n.).

⁷² M. Zirk-Sadowski, *Wprowadzenie do filozofii prawa...*, s. 74–77 i powoł. A. Hunt, *The ideology of law*, „Law and Society Review” 1985, nr 19. Zdaniem S. Wronkowskiej (w: *Zarys teorii prawa*, Poznań 2001, s. 71) w praktyce państw socjalistycznych w zasadzie posługiwano się pozytywistyczną koncepcją prawa. Tak więc poza tym, że prawo pojmowano pozytywistycznie jako: 1) zespół norm ustanowionych czy uznanych we właściwej formie przez państwo, których realizacja chroniona jest przez to państwo w drodze groźby użycia przymusu, to dodawano, iż 2) prawo to jest przejawem dążeń klasy panującej do utworzenia i zachowania odpowiadających jej stosunków społeczno-ekonomicznych.





jakichś innych stosunków, które stanowią podstawę państwa i jego władzy, a wola podmiotów panujących w zakresie tych warunków uzyskała wyraz jako wola państwa przedstawiona w ustawie, za którą stoi siła⁷³. Postrzega on więc prawo jako podniesioną do godności ustawy wolę klasy (burżuazji), wolę, której treść wyznaczają materialne warunki istnienia burżuazji⁷⁴. Z powyższych uwag wynika, że w omawianej koncepcji została zarysowana inna wizja człowieka niż antropologiczne podejście oświeceniowe, przypisujące człowiekowi jakąś niezmienną naturę. Tutaj jednostka ma charakter historyczny, a jej istota nie jest jakąś abstrakcją zawartą w poszczególnych ludziach. Nie ma też znaczenia jakieś oświeceniowe samookreślenie i myślenie o emancypacji jednostki. Człowiek pojawia się nie jako ahistoryczna fikcja, ale jest złożeniem obiektywnych dążeń. Występuje w swojej rzeczywistości jako całość relacji społecznych. Nie ma więc jednostki jako jakiegoś wyodrębnionego podmiotu, bowiem w rzeczywistości człowiek związany jest z formą społeczeństwa, w której istnieje. Dlatego też wcześniejsze myśli o emancypacji jednostki są wyrazem fałszywej świadomości. W ocenie Marksa (i Engelsa) filozofia idealistyczna przyjmując, że świadomość jest elementem niezależnym, doprowadziła do zmystyfikowania rzeczywistości, do zanegowania prymatu materii. Wspomniano, że w ich ocenie świadomość jest wytworem materii traktowanej jako proces, w którym zderzają się różne przeciwieństwa. Dlatego też prawdziwa emancypacja jednostki w żadnym przypadku nie przypomina heglowskiej wizji samo-realizacji ducha wolności, ale związana jest z przekształceniami w zakresie stosunków produkcji, co zależy od poziomu sił wytwórczych i stosunków własnościowych. Zatem wizja wolności jest pochodną rozumienia praw dotyczących stosunków produkcji, a nie czysto filozoficznych rozważań o uwarunkowaniach emancypacji jednostki, i takich też uwarunkowań formalnych praw człowieka. Rozważania o dojściu do prawdziwej emancypacji Marks, jak zaznaczono, wiąże z alienacją jednostki w procesie pracy wykonywanej w warunkach istnienia własności prywatnej. Wytworzone przez pracownika przedmioty pojawiają się w stosunku do niego jako niezależna

⁷³ K. Marks, *Ideologia niemiecka*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 300.

⁷⁴ K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*. Zdaniem Engelsa (*Zasady komunizmu*), np. zasada rządów prawa, równość wobec prawa, czy swoboda umów zasłaniają prawdę, że „prawo jest jedynie środkiem utrwalania systemu służącego dominującej klasie”. Według CLS w obszarze prawa marksistowski determinizm okazał się myśleniem niespójnym z następstwami tezy o nieokreśloności. Według tradycyjnego marksizmu ekonomiczna baza określała nadbudowę, a więc i prawo. Badania prowadzone przez CLS, a dotyczące prawa własności, ukazały jednak, że prawo to było w pewnym zakresie częścią bazy, gdyż definiowało stosunki własnościowe, które tworzyły kapitalizm jako system ekonomiczny. Humanistyczny marksizm miał umożliwić CLS odrzucenie determinizmu, który wydawał się niezgodny z teorią analizy prawa (M. V. Tushnet, *Critical Legal Theory. The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, w: M.P. Golding, W.A. Edmundson (ed.), 2005, Blackwell Publishing Ltd., s. 82–84).





siła. Sprzedając pracę, człowiek sprzedaje siebie na warunkach narzuconych przez właściciela kapitału, co w rzeczywistości oznacza, że kapitalistyczne wolności jednostki, a zwłaszcza ochrony własności, służą tylko niektórym. Dlatego też dopiero zniesienie własności prywatnej, a więc zmiana stosunków ekonomicznych i usunięcie podziałów klasowych, co nastąpi w drodze rewolucji, doprowadzą do likwidacji wspomnianej alienacji i stworzą warunki do prawdziwej emancypacji jednostki. Wyzwolona praca będzie źródłem takiego rozwoju sił wytwórczych, który doprowadzi do realizacji potrzeb człowieka. Ten zaś, samorealizując się dzięki pracy, będzie mógł w sposób nieograniczony rozwijać swoją wizję rzeczywistości.

6.5. Wyjaśnienie powodów kształtowania niesprawiedliwych stosunków własności pojawia się w koncepcji Jewgienija B. **Paszukanisa**. Jest ona też przykładem wykorzystania **metody** badawczej **Marksa**, stosowanej przy analizie ekonomii politycznej do **pojmowania prawa**. Zastanawiając się nad kategorią podmiotu prawa, J. Paszukanis uważał, że ta więź, która istnieje między ludźmi w procesie produkcji, powstaje przez sieć relacji między ludźmi, a więc podmiotami rozporządzającymi towarami, których wola została uprzedmiotowiona w produktach pracy (towa). Wraz z towarem, który staje się nosicielem wartości, także człowiek przekształca się w podmiot prawny i jako taki jest nosicielem prawa. W sferze stosunków prawnych podmiot prawa przeciwstawiany jest rzeczy. Społeczna więź produkcyjna wyraża się więc w wartości towaru i pojawieniu się człowieka jako podmiotu praw. Paszukanis uznawał odwrotność poglądu, że to norma prawna wywołuje stosunek prawny. Przyjmując, że nadbudowa prawna jest tylko prawnym odzwierciedleniem bazy ekonomicznej, nie uznawał pierwszeństwa nadbudowy politycznej w stosunku do prawa. Twierdził, że np. niesprawiedliwe stosunki **własnościowe** nie są tworzone przez burżuazję i jej państwo, ale zwłaszcza przez podział pracy, formy wymiany, konkurencję czy koncentrację kapitału. Dopiero z tych stosunków produkcji bierze się władza burżuazji. Za pomocą prawa władza może tylko regulować, zmieniać czy konkretyzować treść stosunków prawnych. W omawianej koncepcji prawo podmiotowe pojawiło się jako pierwotne (bezpośrednia relacja z ekonomią) i odzwierciedlają się w nim materialne interesy, niezależne od normatywnych unormowań. Ta istota prawa ukazuje się w pełni w prawie prywatnym (stosunkach prywatnoprawnych). Prawo publiczne nie jest w zasadzie prawem, gdyż oznacza działania o charakterze socjotechnicznym. Koncepcja J. Paszukanisa charakteryzuje prawo jako związane organicznie z wymianą





towarową. Prawo nie jest jakimś zjawiskiem pochodzącym np. z natury człowieka, ale ma społeczny i historyczny charakter. Wyrażając się przez sieć stosunków prawnych, jest instytucją nadbudowy społecznej nad bazą ekonomiczną. Inne spojrzenie na istotę prawa ma być mistyfikacją poznawczą relacji społeczno-ekonomicznych⁷⁵.



ZNACZENIE WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

7.1. Poglądy myślicieli dotyczące roli własności prywatnej są wyraźnie zróżnicowane. Z grubsza można podzielić je na takie, które z różnych powodów akceptują sens tej własności i na takie, które uznają jej negatywny wpływ na funkcjonowanie społeczeństwa i ludzi.

7.2. W przypadku poglądów **krytykujących** własność prywatną wyróżniają się stanowiska podkreślające jej ujemny **moralnie** wpływ na człowieka (zob. Platon, scholastycy, Ojcowie Kościoła, L. Seneka, Th. More, J.J. Rousseau, Claude Henri de Rouvroy Saint-Simon, myśliciele socjalistyczni).

1) Wielkim krytykiem własności prywatnej był **Platon** w dziele *Państwo*, zaś pewne uzupełnienie zawarte jest w dziele *Prawa*. Uznał w nim, że mimo wyższości własności wspólnej, rzeczywistość, w której ludzie nie są wyłącznie przyjaciółmi i niemożliwe jest uzyskanie pełnej jedności wymaga poszanowania cudzej własności, albowiem jest to niezbędny warunek pokojowego współżycia. Krytykując własność prywatną, uważał, że wśród źródeł konfliktów społecznych znalazły się nadmierne różnice majątkowe. Nie przypisywał własności prywatnej charakteru naturalnego, albowiem projektując doskonałą wspólnotę, uznał, że do tego niezbędne jest ograniczenie własności ziemi, a w przypadku zaś nowych miast ziemia miała nawet stanowić wspólny zasób, podzielony na indywidualnie uprawiane działki. W każdym razie bogactwo ponad określoną miarę miało przypadać państwu. Jednak własność w wyznaczonych granicach miała być szanowana i chroniona⁷⁶. Można dostrzec więc, że projekt myśliciela przewidywał w znacznym stopniu ograniczenie własności prywatnej, co nie oznaczało całkowitego jej zniesienia.

⁷⁵ J. Kozak, *Poglądy Jewgienija B. Paszukanisa na istotę prawa, w: Teoria i filozofia prawa. Wybór tekstów*, red. W. Gromski, Wrocław 1998, s. 33 i n.

⁷⁶ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 197, 205, 489.





2) Krytycznie do skutków pojawiania się własności odniósł się stoik Lucjusz **Seneka** (Lucius Annaeus Seneca, ok. 2 p.n.e.–65 n.e.). Myśliciel ten, rozróżniając między prawem stanowionym i naturalnym, to drugie postrzegał jako wyższe, gdyż wspierało się na boskim rozumie i przenikało świat. Nie traktował jednak prawa naturalnego jako wyraźnej reguły służącej praktyce stanowienia prawa, ale widział je raczej jako swoiste pouczenia moralne. W jego mniemaniu naturalną potrzebą ludzi było współdziałanie między nimi, co oznacza, że państwo, rząd i prawo nie były „dobrem”, ale złem koniecznym. Zatem wspólnota ludzka została przedstawiona jako społeczeństwo, u którego podstaw znajdowały się więzy moralne i religijne, a nie reguły prawne i polityczne⁷⁷. Konsekwencją tego stanowiska było to, że nie przyjmował, aby w wyobrażonym przez niego „złotym wieku” ludzkości mogły istnieć różnice pochodzenia czy majątkowe między ludźmi. Sytuacja ta zmieniała się po pojawieniu się prawa własności i związanym z nim pragnieniem uzyskania majątku. Rozważania Seneki miały znaczenie dla chrześcijańskich poszukiwań etycznych, wpłynęły na rozwój koncepcji prawnonaturalnych.

3) Krytykę własności prywatnej jako **wytworu sztucznego ustroju** społecznego, który m.in. zniszczył naturalne prawa oraz powrót do naturalnej wolności i równość ludzi za pomocą prawa, zaproponował Jean Jacques **Rousseau** (1712–1778). Uznał on, że nie rozum, ale sumienie i uczucie umożliwiają człowiekowi zbudowanie naturalnej etyki (wizja prawa natury zakorzenionego w uczuciach, nie rozumie). Przeciwstawił tu naturę kulturze, konwencjom. Postrzegając cywilizację jako źródło zła, potraktował naturę jako stan doskonały, w którym człowiek jest szczęśliwy, żyje „dziko”, spontanicznie, natura jest źródłem dobra. W tym ujęciu stan natury pojawił się jako kategoria aprioryczna. Inaczej mówiąc, prawo natury nie było wskazane człowiekowi przez rozum, ale jego źródłem było uczucie, a więc u jego podstaw były takie zasady jak miłość w stosunku do siebie i innych ludzi. Filozof uważał, że z natury człowieka wynika wolność, a pierwszym prawem tej natury jest zachowanie przez człowieka samego siebie. Sztuczne ustroje społeczne (cywilizacja), w których pojawiła się własność prywatna, zniszczyły naturalną wolność i równość ludzi, które są ze sobą nierozzerwalnie związane. Dostrzegając to zło (brak wolności i równości) w ówczesnej Europie, J.J. Rousseau

⁷⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2003, s. 38 i powoł. G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, London 1963, s. 176.





spróbował przeszłością ludzkości wyjaśnić ten stan. Uważał, że człowiek pierwotny żył w stanie harmonii i pokoju. Odizolowany od innych, zaspokajał w naturze swoje małe potrzeby bez szczególnych trudności; nie kierowały nim namiętności popychające go do szkodenia czy konfliktów z innymi. Człowiek ten nie widział potrzeby życia w społeczeństwie. Dopiero zagrożenia płynące ze środowiska naturalnego (np. klęski żywiołowe w postaci pożarów, wylewów rzek) wywołały konieczność zrzeszania ludzi. Powstały rodziny, w których rozwinęły się ludzkie namiętności, co skomplikowało relacje między ludźmi, aż doszło do pojawienia się własności prywatnej. Z wykształceniem własności doszło do nierówności, gdyż wystąpiło rozróżnienie na bogatych i biednych („pierwsza epoka nierówności”), pojawiły się też warunki do powstania różnych ugrupowań i konfliktów między nimi. Początkowo jednak przez umowę zrzeszenia nastąpiło utworzenie społeczności politycznej i powstało państwo mające chronić słabych przed silnymi. Jednak z upływem czasu mechanizm wyboru urzędów spośród zasłużonych i doświadczonych, zwłaszcza z racji wieku, uległ zaburzeniu. Intrygi różnych grup interesu doprowadziły do wojen (a więc inaczej niż u Hobbesa). Na tej anarchii skorzystali różni przywódcy, przechwytyjąc władzę. W ten sposób, wobec braku możliwości realizacji woli ogólnej, miało dojść do przekazania władzy jednostkom, co spowodowało z kolei powstanie rządów despotycznych i dalszą nierówność ludzi. Ale rządzący nie mogliby przejąć bezprawnie władzy bez zauszników, którym jej część udostępniali, a których cechowała, oprócz mierności, zwłaszcza gotowość do posłuszeństwa, pragnienie rządzenia i służenia. Natomiast nakłonienie do posłuszeństwa ludzi, którzy nie pragną rozkazywać, okazywało się trudne. Uważał, że nierówność, która w zasadzie nie występowała w stanie natury, rozwinęła się w rezultacie rozwoju umysłu ludzi i wzrostu ich zdolności, a jej utrwaleniu i uprawomocnieniu służyło powstanie własności i pojawienie się ustaw. Myśliciel uznał, że postęp dokonany przez ludzkie doświadczenie oddalił człowieka od naturalnego stanu pierwotnego. Podobne oddalenie przypisał spekulacjom umysłowym, albowiem uważał, że mądrość pojawiająca się ze zdeformowań jest także wynaturzona. Wyjściem jest przeciwstawienie wiedzy tym deformacjom stanu natury. Kwestią jest ustalenie tego, co jest pierwotne. Rousseau uznał, że należy przywrócić naturalną wolność i równość ludzi, ale wobec niemożliwości powrotu do stanu pierwotnego stwierdził, iż można to uczynić za pomocą prawa, które tworzy społeczeństwo, u którego





podstaw jest umowa społeczna. Tylko ona mogła być podstawą legalnej władzy, skoro poszczególni ludzie nie mają naturalnej władzy jeden nad drugim, a ich siła nie może ustanowić prawa. Sposób wyjścia z tego stanu, jak zaznaczono, Rousseau odnalazł w umowie społecznej tworzącej społeczeństwo (odzwierciedlała ona „wolę powszechną” racjonalnie ukształtowaną). Tą drogą i w sposób dobrowolny nastąpić zatem miało zrezygnowanie członków pewnej zbiorowości ze stanu natury i przejście do stanu społecznego oraz podległość woli powszechnej⁷⁸. Umowa ta, inaczej niż w przypadku innych umów klasycznego podejścia do umowy społecznej (np. H. Grocjusz, T. Hobbes), nie oznaczała zrzeczenia się jednostek swych praw na rzecz jakiegoś podmiotu i popadnięcia w jakąś formę poddaństwa za obietnicę bezpieczeństwa. Co więcej, nie pojawia się tu jakiś personalnie wskazany pojedynczy czy zbiorowy (zgrupowanie) suweren, ale propozycja pewnego abstrakcyjnego bytu, w postaci wspomnianej woli powszechnej. Właściwą miała być umowa „wszystkich ze wszystkimi”, w której lud pojawiał się jako suweren. Ta umowa, wyrażająca więc zasadę niezbywalnej suwerenności ludu, miała być jedynym sposobem na ustanowienie takiej instytucji społeczeństwa, która miała zapobiec wspomnianym niepewnościom i niebezpieczeństwom, zwłaszcza pozbawieniu wolności i równości. Przez umowę miało nastąpić nie tylko utworzenie społeczeństwa, ale i zagwarantowanie mu jednolitej władzy. Taka umowa musiałaby objąć wszystkich i wiązać ich równo, przy czym równość – będąca istotą umowy – leżała u podstaw wolności.

7.3. Z kolei za stanowiskiem **akceptującym** sens własności prywatnej opowiedzieli się m.in. Arystoteles, Tomasz z Akwinu, neoscholastycy (zob. wyżej), D. Hume, B. Constant, J. Bentham L. Mises, neotomiści. Wśród uzasadnień własności pojawiły się argumenty dowodzące jej użyteczności, racjonalności, sprzyjaniu dobrobytowi (np. Mill), a nawet naturalnego charakteru („święta własność”). Wizje te opowiadały się tak za absolutnym charakterem prywatnej własności, jak dostrzegały społeczny i etyczny jej wymiar. Stanowiska te podkreślały zwykle potrzebę ograniczonej roli państwa w stosunku do własności prywatnej.

⁷⁸ W sprawie umowy Rousseau (*Umowa społeczna*, Warszawa 1966) stwierdził, że: „Każdy z nas z oddzielną oddaje swoją osobę i całą swą moc pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i wszyscy my pospołu, jako ciało polityczne, przyjmujemy każdego członka jako część niepodzielną całości (...). Ta osoba publiczna, utworzona w ten sposób przez połączenie wszystkich, otrzymała dawniej miano *civitas*, obecnie zaś nosi miano republiki (...). Sami członkowie przybierają jako ogół miano ludu, a jako poszczególne osoby nazywają się obywatelami”.





1) Do myślicieli aprobujących sens własności prywatnej, jak zaznaczono, należał **Arystoteles** (w: *Polityka*). Myśliciel ten uważał, że do funkcjonowania domu potrzebne są różne narzędzia martwe i żywe. Do żywych narzędzi zaliczał niewolników („człowiek, który z natury nie należy do siebie, lecz do drugiego, jest z natury niewolnikiem”). Filozof nie sformułował jednak szerszej myśli poświęconej znaczeniu własności prywatnej, bądź wspólnotowej, opierając się na o naturalistycznym uzasadnieniu. Podjął jedynie krytykę wspólności dóbr, uznając, że własność jest konieczna dla egzystencji, wskazywał też na efektywniejsze prywatne jej wykorzystywanie.

2) Mimo nawiązania do wcześniejszego stoickiego rozróżnienia na prawo odwieczne (*lex aeterna*), prawo naturalne (*lex naturalis*) i prawo pozytywne (*lex humana*) **Cyceron** nie znalazł uzasadnienia prawnonaturalnego dla własności, natomiast wyraził pogląd o potrzebie jej **etycznego** używania. Uważał więc, że ukształtowane przez Boga niezmiennie i wieczne prawo, będące też mądrością, przenika wszystko, co istnieje, obejmuje wszystkie narody i czasy. Prawo to jest źródłem prawa naturalnego i pozytywnego. Prawo pozytywne pojawia się zaś jako produkt racjonalnego, uniwersalnego rozumu, będącego elementem sił natury. Prawo jest więc najwyższym rozsądkiem zawartym w naturze, które określa, co należy wypełniać. Prawo będące istotą natury stanowi kryterium sprawiedliwości, a więc przestrzeganie prawa natury, będącego prawem rozumu, okazuje się sprawiedliwością. Na przykład, jako sprawiedliwe filozof uznał takie prawo, które umożliwi ochronę własności, ale wobec tego, że własność nie miała charakteru naturalnego, lecz została zawłaszczona, toteż oczekiwał jej **etycznego** używania⁷⁹ (propozycją społecznej ochrony prywatnej własności inspirował się np. J. Locke).

4) Uzasadnienie prywatnej własności jako niezbędnej dla istnienia wolności i **argumentowanie za niezależnością indywidualną** jako najważniejszą dla człowieka przedstawił Benjamin Henri de Rebecque **Constant** (1767–1830). Dla jego liberalnych (liberalizm integralny) rozważań ważna była krytyka koncepcji J.J. Rousseau, odnosząca się do demokratycznej wizji suwerenności narodu. Podnosząc sprawę wolności, myśliciel ten uważał, że najlepiej służy jej dobrze zbudowany ustrój polityczny państwa. Jeżeli chodzi o wolności, to wyróżnił je w obszarze prywatności,

⁷⁹ M.T. Cyceron, *O państwie, o prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 105-107, 109, 110.





własności i samorealizacji. Dostrzegając istnienie sfery publicznej i prywatnej, uznawał, że to nie sfera publiczna, ale **niezależność indywidualna** jest najważniejsza dla człowieka. Zatem wolność polityczna nie mogła żądać poświęcania niezależności jednostki. Z tego punktu widzenia nie godził się, aby zasada demokratycznej suwerenności narodu, pod której rządami doszło do jakobińskich aktów terroru w stosunku do jednostki i jej wolności, miała gwarancyjną rolę dla tych wolności. Stąd nie uznał uzasadnienia dla myśli o możliwości oddawania przez jednostkę swojej woli na rzecz ogółu, a więc aby suwerenność ludu miała charakter absolutny. Nie dostrzegał uzasadnienia dla poglądu, że władza kształtowana w myśl zasady suwerenności ludu może rozstrzygać o tym, co jest dobre. Natomiast twierdził, że muszą istnieć pewne obszary życia poza nadzorem społecznym, w których musi być zachowane to, co jest jednostkowe, a więc i niezależne. Tam, gdzie pojawia się sprawa indywidualnego istnienia i jej niezależności, nie mogą prawnie obowiązywać nakazy suwerennego ludu. Gwarancją wolności osobistych są wolności polityczne, co oznacza niezbędną określenie kompetencji władzy. To wymagało zaś także specyficznego ukształtowania władz, a więc nie tylko w postaci trzech władz monteskiuszowskich, ale również władzę reprezentującą opinię (izba niższa parlamentu), władzę monarchy (neutralną, panującą, a nie rządzącą) i samorządową prowincji.

7) Na moralny charakter własności prywatnej i przyjemność płynącą z własności zwrócił uwagę Jeremy **Bentham**. Myśliciel ten uznał, że zarówno działania państwa, jak i jednostki będą akceptowane, o ile służą szczęściu. Utożsamiając zaś moralność z przyjemnością, uznał, że niemoralne jest to, co sprawia przykrość. Szczególne znaczenie dla szczęścia ma zaś przyjemność dobrobytu, tj. posiadanie czegoś na własność. Filozof ten uznał, że człowiek nie może wyzwolić się od przeżyć przykrości i przyjemności, które oddziałują na jego postępowanie. Jednak za pomocą rozumu i prawa można świadomie zwiększać szczęście. Temu służyć ma zasada utilitaryzmu, która jest zasadą najwyższego szczęścia. W szczególnej sprzeczności z tą zasadą jest wspólna własność, która narusza treść przyjemności płynącej z dobrobytu. Przyjemność ta bowiem wymaga posiadania czegoś na własność. Realizując własne przyjemności, jednostki urzeczywistniają dobro ogólne (społeczne), które stanowi sumę dóbr indywidualnych. Wynika to z założenia, że przesłanka własnego interesu ma być najsilniejszym bodźcem działającym na człowieka. Myśliciel ten akceptował ograniczony interwencjonizm państwa w życie jednostki.





9) Zróżnicowania dotyczące rozumienia **wolności** jednostki i jej relacji do państwa sprzyjały wykształcaniu się innych wizji liberalizmu. Wolność traktowana z indywidualistycznego punktu widzenia umożliwiała stanowisko o nieograniczonej swobodzie jednostki „w dążeniu do egoistycznego zysku ekonomicznego bez oglądania się na społeczne konsekwencje takiego postępowania”, ale pojawiały się też interpretacje, wedle których wolność uzależniona jest od posiadania dóbr o charakterze materialnym, „bez których zdolności ludzkie i samo człowieczeństwo nie może się rozwijać i jest zagrożone, oraz że dotyczy to wszystkich ludzi”. Poglądy owych liberałów akceptowanie też bywały przez niektórych konserwatystów (Burke⁸⁰). W każdym razie narastające ogromne nierówności wywołane przez kapitalizm, a w rezultacie brak możliwości ekonomicznych rozwijania umiejętności przez znaczne odłamy społeczeństwa spowodowały, że pod koniec XIX wieku liberałowie (zwłaszcza angielscy) uznali, że wspomniany stan niszczy wolności wspomnianej części społeczeństwa. Myślenie to zainicjowało nową wersję liberalizmu, tzw. **nowego liberalizmu**, który zwrócił uwagę na przeciwdziałanie bezrobociu, poprawę warunków pracy, zabezpieczenie społeczne i ochronę zdrowia, a także na swobodny rozwój każdej jednostki. Ocenia się, że ten typ liberalizmu przesunął własny egoizm z obszaru moralności w sferę ekonomiczną, co oznaczało poważne potraktowanie własnego egalitaryzmu. Pojawiło się stanowisko o braku „koniecznego związku między jednostkową wolnością a społeczną, egoistyczną rywalizacją o ograniczone dobra”, która dokonuje się w łonie „minimalnego” państwa stojącego na straży „rządów prawa”. Stojąc na jego gruncie, T.H. Green (1836–1882), reprezentujący nowy nurt liberalizmu, postrzegał pojawienie się wolności jednostek w przypadku, gdy będą mogły rozwinąć swoje umiejętności tak, aby postępować rozumnie i moralnie. Jeszcze inaczej interpretując, podejście Greena, w miejsce „wąsko pojętego interesu egoistycznego” proponowało „uczestnictwo we wspólnym sposobie życia”, a więc krytykując wolność negatywną, opowiadało się za wolnością pozytywną, tj. „aktywnej zdolności obywatelskiej”. Oznaczało to uznanie konieczności aktywnej roli państwa (rządu) w uwalnianiu „biednych od ignorancji,

⁸⁰ Argumentem na rzecz tego poglądu jest m.in. stanowisko Burke'a, uznającego obowiązek rządu zapewnienia „biednym tych niezbędnych rzeczy, które wolą Opatrzności Bożej zostały im tymczasowo odmówione. My, ludzie, powinniśmy sobie uświadomić, że nasze nadzieje na złagodzenie boskiego gniewu i zwalczenie wszystkich klęsk, które nas dotykają, musimy pokładać w przestrzeganiu praw handlu, które są prawami natury, a w konsekwencji prawami bożymi”. A. Chmielewski ocenia ten fragment, jako przesadzający „o pokrewieństwie idei Hayeka z ewolucjonistycznym konserwatyzmem Burke'a i Spencera również pod względem ekonomicznym”.





chorób, nędznych warunków mieszkaniowych i wyczerpania w pracy”. Krytykę wyrażaną z pozycji „czysto” liberalno-rynkowych, że nowe zadania rządu będą oznaczały „złamanie świętych praw własności pracodawców i posiadaczy ziemskich”, wspomniany myśliciel odrzucał, i, jak zauważa Chmielewski, argumentował przy tym, że mniejszości nie uzyskują ze strony wolności prawa do ograniczania „zdolności innych do przyczyniania się do wspólnego dobra”. Prospołeczne stanowisko przypisywane jest także wielu innym liberałom, takim jak Elliot Dodds⁸¹, L.T. Hobhouse (1864–1929), J.A. Hobson (1858–1940), William Beveridge (1879–1963). Ostatecznie Chmielewski uważa, że tylko przy wąskim potraktowaniu takich pojęć jak równość i wolność czy jednostka i społeczeństwo pojawiają się dylematy, natomiast warunkiem ich uniknięcia jest szersze podejście do tych pojęć⁸².



PAŃSTWO I WŁASNOŚĆ. ZNACZENIE WŁASNOŚCI PUBLICZNEJ

8.1. Problematyka relacji między własnością a państwem obejmuje zagadnienia zarówno państwowej formy własności, m.in. jako lepszej lub gorszej formy, jak i roli państwa bądź w ograniczaniu własności prywatnej, bądź wprost przeciwnie – w działaniu na jej rzecz, gwarantowaniu swobody własności. Zauważono już, że krytyczne odniesienia do własności publicznej pochodziło ze strony zwolenników własności prywatnej (np. neoscholastycy, liberałowie). Jednakże występuje także inna krytyka państwa, a mianowicie już nie jako właściciela, ale obrońcy dominacji, wyczerpania, jako mechanizmu chroniącego prywatną własność oraz dokonującego dystrybucji bogactwa na rzecz uprzywilejowanych (anarchiści).

⁸¹ Znaczące jest tu stanowisko Doddsa z 1957 roku, że „dobrobyt społeczny jest faktycznie formą wolności w tej mierze, w jakiej wyzwała on ludzi od warunków społecznych, które uszczuplają zakres ich wyborów i hamują rozwój ich osobowości tak samo, jak czyni to jakakolwiek przemoc ze strony władzy czy osób. W każdym razie dobrobyt i wolność mają w opinii (nowych) liberałów to ze sobą wspólnego, że należy je uważać za środki dla pełnego i harmonijnego rozwoju jednostek. Lecz te »nowe« wolności różnią się od starych tym, że domagają się pozytywnych kroków, podczas gdy »stare« wolności domagały się jedynie zniesienia ograniczeń. Ustanowienie tych starych wolności, choć na wiele sposobów powiększa obszar swobodnego działania, prowadzi do ograniczeń, których poprzednio nie było”. Z kolei Beveridge, traktowany jako zwolennik wizji ekonomii „mieszanej” w duchu Keynesa uznawał, że liberalna wolność, to „wolność od ekonomicznego poddaństwa wobec biedy, nędzy i innych społecznych krzywd; oznacza wolność od arbitralnej władzy w jakiegokolwiek postaci. Człowiek głodny nie jest wolny, ponieważ dopóki nie zostanie nakarmiony, nie będzie myślał o niczym innym, jak tylko o tym, aby zaspokoić swe najpilniejsze potrzeby; nie jest już człowiekiem, lecz zwierzęciem. Człowiek, który nie śmie zaprotestować przeciwko temu, co uznaje za niesprawiedliwość ze strony pracodawcy czy kierownika, bo boi się popaść w chroniczne bezrobocie – nie jest człowiekiem wolnym” (cyt. za A. Chmielewski, *Wolność czy równość. Jednostka czy społeczeństwo w liberalizmie?*, w: „Przegląd”, 20 grudnia 1999).

⁸² A. Chmielewski, op. cit.





8.2. Najbardziej znanym antycznym myślicielem opowiadającym się za publiczną formą własności był **Platon**. Myśliciel ten uznawał bowiem niezbędność ograniczenia własności ziemi. Bogactwo ponad pewną miarę miało przypadać państwu, zaś nowo tworzone miasta miały mieć wspólny zasób ziemi, która miała być podzielona na działki indywidualnie uprawiane. W myśli tej pojawiła się pozytywna ocena własności wspólnotowej. Ale myśliciel, stając wobec świata rzeczywistych ludzi z ich wadami, jeżeli chodzi o relacje między nimi zakazywał naruszania cudzej rzeczy bez zgody właściciela. W dziele *Prawa*⁸³ nastąpiło bowiem pewne uzupełnienie jego wcześniejszej wizji dotyczącej państwa i własności (dzieło *Państwo*). Zakładając, że odzwierciedleniem idealnego państwa boskiego jest rozumne państwo ludzi, stanowiące wspólnotę kierującą się duchem przyjaźni, uznał jednak, że naiwnością byłoby nie liczyć się z charakterem człowieka i praktyką życia, i z tym, że pokojowe współistnienie wspólnoty wymaga, aby stosunkami między poszczególnymi ludźmi rządziło prawo poszanowania cudzej własności⁸⁴

8.3. Krytyczne stanowisko do własności prywatnej zaprezentowali utopiści, przedstawiając argumenty na rzecz własności publicznej.

Na konieczność zniesienia własności prywatnej będącej źródłem zła i niesprawiedliwości oraz wprowadzenia wspólnej własności zwrócił uwagę np. Thomas **More** (1478–1535). Oceniał, że w warunkach własności prywatnej nie istnieje sprawiedliwość i społeczny dobrobyt, a zatem to istnienie własności przyczynia się do zła. Dlatego zniesienie własności uznał za jedyny środek „do równego i sprawiedliwego podziału dóbr i do zapewnienia ludziom szczęścia”. Możliwa więc była tylko wspólna własność. Jego zdaniem należy w miejsce zmistyfikowanego dobra, a zatem faktycznie zła (np. złoto) wprowadzić właściwe dobro. Rozwój przedsiębiorstw kapitalistycznych w przemyśle i handlu w warunkach pierwotnej akumulacji kapitału nie spotkał się z jego aprobatą. Także pieniądź nie zdobył uznania. Dobrobyt miała zagwarantować opierająca się na wysokiej moralności społeczeństwa produkcja w rolnictwie i rzemiośle. Ułatwiająca życie technika

⁸³ Nawet jednak w „dojrzałym” dziele *Prawa* filozof uważał, że „z najlepszymi prawami mielibyśmy do czynienia tam, gdzie na przestrzeni całego kraju urzeczywistniłoby się najbardziej to, co głosi stare powiedzenie, że »dla przyjaciół wszystko jest wspólne«, i byłoby wspólne naprawdę. Wzorcem do budowania dobrego i rozumnego państwa ludzkiego, będącego wspólnotą przesiąkniętą duchem przyjaźni jest nieśmiertelny ideał państwa zamieszkiwanego przez bogów. Zob. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Kraków–Warszawa 2006, s. s. 79 i 80.

⁸⁴ Sformułowana przez Platona norma jest następująca: „niech nikt nie rusza i nie zabiera nigdy niczego, co jest cudze, ani nie używa żadnej rzeczy należącej do kogoś innego, nie uzyskawszy zgody właściciela (...) niech nikt w miarę możliwości nie tknie niczego, co do mnie należy, i najmniejszej nawet rzeczy nie ruszy z miejsca, jeśli tak czy inaczej nie uzyskał mego zezwolenia. Tak samo, jeżeli mam rozum, postępować muszę i ja wobec cudzej własności”. Cytat pochodzi z: Z. Stawrowski, op. cit., s. 80.





nie była konieczna. Ważna okazała się praca na rzecz wspólnoty, przy czym uchylający się od niej podlegali karze. Moralne udoskonalenie społeczeństwa dokonać się miało przez racjonalną organizację społeczności, w której wszystko jest pod kontrolą. Taka harmonijna, skoordynowana społeczność ma działać celowo, jest praktyczna i nie marnuje energii. Uzyskanie harmonii możliwe jest zwłaszcza w drodze uniformizacji – ubioru, wychowania, wykształcenia czy odżywiania, dotyczy to też pracy. W tym stanowisku odnajdywana jest skrajna postać zasady równości rządzącej społeczeństwem Utopii, a także daleko idąca powściągliwość w zakresie konsumpcji (skromność). W wielu poszukiwaniach Morusa pojawia się odniesienie do wyobrażeń platońskich, a z kolei do jego wizji nawiązali m.in. F. Bacon i T. Campanella. Francis **Bacon** zaproponował wizję ograniczonej własności prywatnej. Opisując idealne państwo (*Nowa Atlantyda* z 1627 roku) uważał, że winna to być dobrze rządzona monarchia z doradzającymi królowi senatem (sprawy polityczne) oraz Domem Salomona (w sprawach gospodarczych). Dom ten miałby też kierować nauką, albowiem obywatele mieli poświęcić się naukom przyrodniczym. Nakładanie podatków możliwe było po uzyskaniu zgody parlamentu. Uważał, że prywatna własność winna mieć ograniczone znaczenie w porównaniu do społecznej, która byłaby związana z produkcją. Odrzucenie własności prywatnej zaproponował także Tomasz **Campanella** (*Państwo słońca* z 1623 roku), projektując ujęcie życia społecznego w naukowe ramy. Społeczeństwem Campanelli kieruje idea wspólnoty oraz występuje w nim powszechny obowiązek pracy, nie istnieje instytucja rodziny, nadto nie ma własności prywatnej, którą opisywał jako źródło zepsucia i biedy. Państwo przedstawiał jako republikę kapłańską, w której obowiązywało niewiele praw. Obywatele uczestniczyli w działalności Zgromadzenia Ludowego, wypowiadającego się w zasadniczych dla społeczeństwa sprawach, i co do osób mających sprawować funkcje urzędnicze.

8.4. Powiązanie władzy państwowej z własnością bywa dokonywane za pomocą instytucji obywatelstwa. **Republikańska** idea uznawała, że własność prywatna miała umożliwiać niezależność polityczną obywateli. O ile ta wolność, „odporna” w tradycyjnej republice, opierała się na majątku, o tyle współcześnie w sytuacji nierówności rynkowej, połączonej m.in. z rynkiem pracy, formułowane jest pytanie: „Ile równości trzeba instytucjonalnie zagwarantować, aby każda jednostka cieszyła się odporną wolnością”. Kwestią jest, jakie prawne formy należy stworzyć, aby tę odporność zachować. W każdym razie republikanizm krytycznie odnosi się do liberalno-demokratycznej koncepcji zakładającej równość obywateli i dowo-





dzi, że projekt ten nie prowadzi do działania rządu w myśl wizji dobra wspólnego, ale służy prywatnym interesom grup i jednostek. Republikańskie postulaty okazują się w praktyce żądaniem, aby nie mieszać interesów prywatnych, zwłaszcza gospodarczych, ze sferą publiczną⁸⁵.

8.5. Za dopuszczalnością ograniczonego interwencjonizmu państwa w życie jednostki opowiadał się filozof liberalny John S. Mill (1806– 873). Dodać tu należy, że w jego koncepcji było miejsce na interwencję państwa, jeżeli miało to dokonać się z **korzyścią dla jednostek**. Uznał, że rząd powinien dbać o podstawowe nauczanie i wychowanie. Dopuszczał też aktywną rolę państwa w poprawianiu sytuacji najuboższych i w przypadku jednostek niezdolnych do dbałości o własne dobro (np. chorzy psychicznie, dzieci). Nadto uważał, że państwo powinno też zastępczo interweniować (inwestować) w sferach pomijanych przez obywateli, a ważnych społecznie. W świetle powyższych uwag można powiedzieć, że wąska (najstarsza) wersja koncepcji liberalnej zakłada możliwie największe ograniczenie ingerencji państwa w życie jednostki, w sprawy społeczne i ekonomiczne. Bogactwo i zamożność społeczeństwa nie zależą od rządu, lecz od pracy. Aktywność państwa może mieć charakter uzupełniający w sferach ważnych społecznie, a w których **kapitał prywatny** nie inwestuje, np. oświata, komunikacja. Chodziło więc o taki rodzaj prac publicznych, których realizacja nie mogłaby nastąpić przez prywatne instytucje nastawione na osiągnięcie zysku. Państwo i prawo miały zwłaszcza chronić wolność, własność i bezpieczeństwo jednostki (przed wrogiem zewnętrznym i krzywdą ze strony innych osób). Taka wyłącznie ochronna funkcja państwa sprowadziła je do roli „nocnego stróża” (minimum państwa). W takim też ujęciu zakres dobra wspólnego, które wyznacza i chroni państwo, jest stosunkowo ograniczony. Instrumentem państwa, np. w zakresie dystrybucji, jest prawo.

Przykład **praktycznego ograniczenia wszechwładzy państwa**, stosowanego do wąskiej wizji jego funkcji projektowanej przez klasyczny liberalizm, przypisuje się prezydenturze Andrew Jacksona w Stanach Zjednoczonych (1829–1837). Charakterystyczna dla tego okresu prawdziwego rozwoju klasycznego liberalizmu ma być wypowiedź prezydenta: „Pogląd, że skoro nasz rząd został powołany dla dobra ludzi, to musi być uprawniony do zrobienia wszystkiego, co może się wydawać pożyteczne dla

⁸⁵ K. Haakonssen, *Republikanizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 725.





dobra społecznego, jest błędem, który są skłonne popierać nawet uczciwe umysły”. Interpretując tę myśl, leseferystyczny publicysta William Leggett zauważał, że w rezultacie usankcjonowania „takiej zasady rząd może robić wszystko pod płaszczykiem działania dla dobra narodu. Stanie się on tworem karykaturalnym służącym do mianowania polityków spośród spekulantów lub oszołomionych entuzjastów. Stopniowo zacznie sobie przywłaszczać wszystkie zastrzeżone prawa narodu, stanie się najwyższym arbitrem dobrobytu poszczególnych obywateli i w ten sposób, zanim się spostrzeżemy, staniemy się ofiarami nowego rodzaju despotyzmu, który wyłoni się z systemu prawnego stworzonego przez nas samych. A wtedy pozostanie nam jedynie zastanowić się nad tym, czy fakt, iż sami ukuliśmy te łańcuchy, czyni je lżejszymi”. W stwierdzeniu publicysty pojawia się specyficzne kryterium zakresu władzy państwowej, a mianowicie tzw. **zastrzeżone prawa narodu**. Wyjaśniając to pojęcie, zauważa najpierw, że umniejszenie tych zastrzeżonych praw następuje przez każdą zbyt dużą ustawę. Myśliciel ten jest wyrazicielem stanowiska, że rządy są powołane do ochrony praw osobistych i własności, zaś naród kształtując rząd, deleguje na rządzących jedynie takie uprawnienia, jakie są konieczne dla realizowania wspomnianych funkcji. Oznacza to, że pozostają nieprzekazane uprawnienia, które Leggett określa jako zastrzeżone prawa. A są to prawa, które nie są niezbędne, jak wspomniano, do ochrony praw jednostki i własności. Jednostki nie chcą zatem, aby „rząd kontrolował ich sprawy prywatne, narzucał kierunek ich działalności gospodarczej i określał płynące z niej zyski. Nie chcą domorosłych ustawodawców, czynnego wtrącania się władz w sprawy ich warsztatów i pól, nie chcą żadnych sędziów do rozstrzygania ich sporów domowych. Potrzebny jest im ogólny system praw, które, powstrzymując ich od gwałcenia praw osobistych i praw własności innych, nie naruszają jednocześnie ich własnych”. Wśród takich wyraźnie zastrzeżonych przez naród amerykański praw myśliciel umieszcza „całkowitą równość przywilejów obywatelskich” i zaznacza, że jest to prawo „niezbywalne dla każdego narodu”⁸⁶.

8.9. Nieco inaczej niż powyższa myśl do roli państwa podchodzi libertariańska wizja. Uznaje ona ogromne znaczenie państwa dla gwarantowa-

⁸⁶ W. Leggett, *Prawa narodu*, „Evening Post”, 13 grudnia 1834, cyt. za: *Democratic Editorials*, W. Leggett, w: *Essays in Jacksonian Political Economy*, red. L.H. White, Indianapolis 1984 (Liberty Fund), w: *Teksty liberalne*, t. 1, Wyd. DiG, Warszawa 1993, s. 21–24. Krytykując ówczesną legislację w Stanach Zjednoczonych, na podstawie dokonanych analiz, Leggett stwierdził, że dziewięć dziesiątych aktów prawnych naruszało „**wielką zasadę równości praw, bez której to zewnętrznej bariery żaden naród długo nie zachowa swej wolności**”.





nia własności. Podkreśla ważność tej ochrony w odniesieniu do zasobów wytwórczych, a zwłaszcza działalności na rzecz prawidłowego działania rynku, ochrony własności prywatnej i rozwiązywania problemów związanych z dobrami wspólnymi. W podejściu **Friedmana** dostrzega się mocne powiązanie między „wolnością ekonomiczną – systemem gwarantującym wyjątkowo silną ochronę indywidualnym prawom posiadania i użytkowania własności – a wolnością polityczną – systemem politycznym, w którym jednostki dysponują rozległą wolnością prowadzenia swego życia zgodnie z własnymi zdolnościami i umiejętnościami, przy minimalnej ingerencji państwa”. Wspomniana więź rozumiana jest w ten sposób, że „wolność polityczna i indywidualna dają się urzeczywistnić w systemie wolności ekonomicznej⁸⁷.

8.8. Skrajnie ograniczona rola państwa ze względu na wizję naturalnego prawa własności będącego rezultatem ewolucji została zaproponowana przez Herberta **Spencera**. Myśliciel rozszerzył darwinowską koncepcję **ewolucji** na społeczeństwo, uznając rozwój za zasadę. Traktował społeczeństwo jako część przyrody, która również ewoluje. Wyróżnił istnienie państw (i społeczeństw) o charakterze wojowniczym i przemysłowym. W tych pierwszych życie społeczne było podporządkowane obronie lub wojnom napastniczym. Interes społeczności ma zasadnicze znaczenie, a jednostka – służąc potrzebom wojny – jest zniewolona przez rządzących. Istniejąca władza wojska uniemożliwia demokrację, kreatywność, krytycyzm, a powoduje bierność. Z kolei państwo i społeczeństwo przemysłowe, powstające wraz z rozwojem przemysłu, wymagają pokoju i zaspokojenia potrzeb jednostek. Wolność człowieka sprzyja spełnianiu celów jednostkowych, uzyskiwanych zwłaszcza w rezultacie współpracy ludzi. Zmniejsza się zainteresowanie państwem, które ma chronić wolność i własność jednostki, umożliwiając w ten sposób rozwój dobrobytu, zmniejszenie nacisków politycznych i zwiększenie poczucia wolności osobistej. W tym przypadku okazuje się, że reguły zwycięskiej ewolucji są tym, co państwo ma chronić. W rezultacie rozwija się dobrowolne przestrzeganie prawa⁸⁸. W ocenie wspomnianego myśliciela społeczeństwo industrialne cechuje rozwinięta wolność osobista jednostki, polegająca na tym, że każda jednostka może czynić, co jej się podoba, ale nie może naruszać takiego

⁸⁷ H. Brighouse, *Sprawiedliwość*, Warszawa 2007, s.116–117.

⁸⁸ M. Szyszkowska, *Zarys filozofii prawa...*, s. 186..





samego prawa innej jednostki („prawo równej wolności”)⁸⁹. Przyjął on radykalnie liberalne stanowisko w sprawie wolnej konkurencji, a nadto nie dostrzegał potrzeby działania państwa w normowaniu spraw ekonomicznych, wyznaniowych, pomocy społecznej, oświaty czy emisji pieniądza. Jakikolwiek działania państwa w tym zakresie Spencer interpretował jako ograniczające swobodny wybór jednostek. Uważał zatem, że państwo nie powinno stosować protekcyjizmu, ani dokonywać redystrybucji, gdyż nie jest to zgodne z interesem społecznym. Nie może się tego dokonywać zwłaszcza ze względu na wizję sprawiedliwości. Jako sprawiedliwa została uznana tylko ewolucja i to, co z niej wynika, a więc przetrwanie najsilniejszych. Nie może być ona zakłócana działaniem człowieka. Przeciwnie temu działanie, a więc *de facto* utrudniające ewolucję zostało, scharakteryzowane jako wynaturzenie, które przeciwstawia się swobodnemu rozwojowi gatunku ludzkiego, a zatem i postępowi społecznemu. W podejściu tego myśliciela, naturalny tok rozwoju społeczeństwa powinien uwzględniać regułę, że „każdy może czynić, co mu się podoba, o ile jego postępowanie nie narusza równej wolności innych”. Rezultatem tego założenia mają być takie „naturalne uprawnienia” jak: „prawo własności, wolność słowa, wolność religijna, itd.”. W tym stanie rzeczy rolą państwa jest wyłącznie gwarantowanie tych uprawnień, natomiast, jak wspomniano, niedopuszczalne jest, aby państwo kierowało „społeczeństwem na drodze, na którą i tak wprowadziła je zasada społecznej ewolucji”⁹⁰.

8.8. W pobliżu skrajnego liberalizmu, czy libertarianizmu⁹¹ bywa niekiedy sytuowany anarchizm. Różnice między nimi polegają zwłaszcza na tym, że anarchizm jest bardziej radykalny, traktuje bowiem także własność jako niesprawiedliwość. Krytyka państwa jako rządzącego za pomocą zakazów i nakazów, ograniczającego jednostkę i nakładającego na nią ciężary pod pozorem ochrony dobra czy interesu ogólnego, a równocześnie jako utrzymującego struktury i rozwiązania prawne służące wielkiej własności, wielkim kapitalistycznym interesom, pojawiła się w poszukiwaniach anarchistycznych, np. Proudhona. Państwo okazuje się postrzegane jako narzędzie sprzyjające ochronie własności jakiejś mniejszości powiązanej

⁸⁹ W ocenie Spencera równa wolność dla wszystkich jest najważniejsza, określał ją jako „Pierwszą Zasadę”

⁹⁰ J.M. Kelly, *Historia zachodniego prawa...*, s. 359.

⁹¹ Inspiracją niektórych obszarów libertarianizmu odnajdywana jest w poglądach Henry Davida Thoreau (1817–1862), autora *Niepostuszeństwa obywatelskiego* z 1849 roku (zob. cyt. Thoreau, w: H. Izdebski, *Historia myśli politycznej i prawnej*, Warszawa 2001, s. 198). Wśród myślicieli libertarianiskich znajduje się też Ayn Rand.





z państwem przez np. uprzywilejowaną dystrybucję. Jego celem jest dominacja i wyzysk, m.in. w drodze ustalania niesprawiedliwych systemów podatkowych. Z tym wszystkim zaś związana jest korupcja. Zasadniczo wizje anarchistyczne nie przewidują posiadania własności przez państwo, chociaż niektóre wersje proponują też usunięcie instytucji własności prywatnej. Inna sprawa, że często przedstawiciele tej ideologii nie dostrzegają sensowności różnych tradycyjnych i współczesnych prób uzasadnienia istnienia państwa⁹².

ZAKOŃCZENIE

Powyższe uwagi wskazują, że szczególne znaczenie w debacie filozoficznej zajmuje usprawiedliwienie własności prywatnej. Krytyka jej wad prowadzi zaś do różnych prób zarówno doskonalenia instytucji własności prywatnej, jak i poszukujących lekarstwa w ograniczaniu jej czy znoszeniu na rzecz własności publicznej. Te uzasadnienia mają zarówno charakter prawnonaturalny, np. odwołują się do samoposiadania (Locke), jak i sięgają do formuł utylitarystycznych, zwracających uwagę np. na „bezpieczeństwo” życia, jakiego dostarcza jednostce własność (Bentham), samodzielność i autonomię (konserwatyści). Można wreszcie zwrócić uwagę na znaczącą współcześnie koncepcję praw człowieka, która uzasadnienie dla prawa własności ujmuje w stwierdzeniu, że bez zagwarantowania także tego prawa możliwość pełnego korzystania z innych praw, zwłaszcza tzw. pierwszej generacji, staje się iluzoryczne. Kwestią jest zakres prawa własności dla wszystkich.

Współczesne koncepcje zwracają uwagę na pluralistyczne podejście do własności. W takim modelu pluralistycznego uzasadnienia własności pojawiają się zagadnienia o wyrazie utylitarystycznym, dalej dotyczące „sprawiedliwości o zgrubsza Kantowskim lub Rawlsowskim charakterze, a także kwestie zasługi nie-Rawlsowskiego rodzaju”. Rezultatem takiego podejścia S.R. Munzera ma być projekt zakładający ograniczony charakter własności prywatnej zbliżony do propozycji Jeremy’ego Waldrona. Ten drugi bowiem na podstawie krytycznej analizy wizji Locke’a, Nozicka i Hegla oraz po skorygowaniu ich niedostatków doszedł do „dystrybucyjnych konsekwencji”. Uznał on bowiem „że żaden argument – odwołujący się do praw – nie

⁹² R. Sylvan, *Anarchizm, w: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 294 i n.





usprawiedliwia adekwatnie społeczeństwa, w którym niektórzy ludzie posiadają ogromny majątek, a ogromna większość prawie żadnego. Slogan uznający własność za prawo człowieka można co najwyżej obłudnie wykorzystywać w celu usprawiedliwienia ogromnych nierówności, występujących w nowoczesnych, kapitalistycznych społeczeństwach” (Waldron)⁹³.

Na możliwe trudności dotyczące debaty w omawianym zakresie przywołuje się fakt istnienia różnych doświadczeń kulturowych i historycznych dotyczących własności. Dowodzić tego może np. istnienie zróżnicowanego odniesienia do własności w USA i Europie. Piotr Kłodkowski dostrzega, że „Ameryka powstała jako państwo nieopierające się u swoich początków na zasadzie kompromisu”, albowiem zajmowanie na tym kontynencie od XVII wieku ogromnych, prawie pustych ziem „wymagało przede wszystkim siły i dobrej organizacji, a następnie uchwalenia takich zasad prawnych, które chroniłyby przede wszystkim własność prywatną”. U podstaw tej kolonizacji prawie pustych ziem była wiara w skrajny indywidualizm, ogromną swobodę i niezależność jednostki. Inna natomiast była sytuacja Europy będącej obszarem zarówno zasiedlonym, jak i podlegającym oddziaływaniom różnych kultur. W jej przypadku niezbędne było określenie, szczególnie w rezultacie doświadczeń wywołanych konfliktami, reguł kompromisu. Zwłaszcza znacząca jest tolerancja dla inności, bez której to zasady wspólne życie nie jest możliwe. W tej sytuacji własność prywatna nie uzyskała atrybutu absolutności, niepodważalności na wzór amerykański. Zdaniem Kłodkowskiego własność okazała się „czymś na kształt donacji powierzonej jednostce, która gospodaruje nią dla dobra wspólnego”. Nadto dominuje zgoda o dopuszczalności ograniczenia własności prywatnej w sytuacji, gdy zagraża stabilności państwa, co może mieć miejsce zwłaszcza „kiedy majątkowe rozpiętości między obywatelami są zbyt duże, albo też gdy zagraża środowisku naturalnemu czy szeroko rozumianemu ładowi przestrzennemu”⁹⁴.

Współczesne poszukiwania prowadzą do oceny, że różne jednorodne wizje, szczególnie tradycyjne, które dostarczały ogólnikowych usprawiedliwień własności prywatnej, czy tzw. nie budzących wątpliwości „oczywistości”, lub „świętego” prawa nieograniczonej niczym swobody własności, wywołują uzasadnione zastrzeżenia. Nowe projekty w warunkach

⁹³ A. Reeve, *Własność*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 720 i J. Waldron, *The right to Private Property*, Oxford 1988, s. 5.

⁹⁴ Za P. Marczewski, *Świat nauki i mediów wobec tezy „zderzenia cywilizacji” Samuela Huntingtona*, w: *Zderzenie cywilizacji. Sqd nad teorią Samuela Huntingtona*, red. P. Świeżak, P. Marczewski, Warszawa 2006, s. 35.





świadomości globalnego rynku, rozwoju gospodarki rynkowej i wobec ograniczonego zasobu dóbr oraz osiągnięć filozofii moralności i pozytywnych praw człowieka⁹⁵ podejmują refleksje skierowane na reformę stosunku do systemu własności⁹⁶. Jest tak tym bardziej, że współcześnie wyraźnie dowodzi się istnienia prawa człowieka do społecznego i gospodarczego dobrobytu. Wśród powoływanych argumentów znajdują się, oprócz wspomnianego już uzasadnienia o niemożliwości realizacji innych praw bez własności, także argumenty sięgające do konieczności gwarantowania godności człowieka, czy przeciwdziałania niesprawiedliwości nędzy. Ten ostatni wynikać zaś może ze stanowiska, wedle którego „nie da się usprawiedliwić żadnego systemu własności, za sprawą którego wielu ludzi cierpi nędzę i głód”⁹⁷. W każdym razie pojawiający się tu problem związany z ograniczonym zasobem dóbr do zapewnienia każdemu pewnego poziomu dobrobytu, wywołuje konieczność filozoficznej refleksji zwłaszcza nad zagadnieniem rozwiązywania konfliktów w perspektywie sprawiedliwości społecznej, a także dobra wspólnego. W debacie tej kwestią nie jest absolutny charakter własności, ale np. społeczne znaczenie własności, czy zakres uprawnień i zobowiązań składających się na współczesną instytucję własności, czy wreszcie układanie równowagi między interesem indywidualnym i zbiorowym.

⁹⁵ Na prawo do własności zwrócił uwagę art. 17 Deklaracji praw człowieka NZ z 1948 r. Stwierdził on, że każdy człowiek, zarówno sam, jak i wśród z innymi, ma prawo do posiadania własności. Przepis ten określił też, że nikt nie może być arbitralnie pozbawiony swojej własności. Ochrona własności pojawiła się także w Protokole nr 1 do europejskiej Konwencji o ochronie podstawowych praw człowieka i podstawowych wolności z 1952 roku. W art. 1 Protokołu określono, że każda osoba fizyczna i prawna ma prawo do poszanowania swego mienia. Nikt nie może być pozbawiony swej własności, chyba że w interesie publicznym i na warunkach przewidzianych przez ustawę oraz zgodnie z ogólnymi zasadami prawa międzynarodowego. To unormowanie nie może jednak w żaden sposób naruszać prawa państwa do stosowania takich ustaw, jakie uzna za konieczne do uregulowania sposobu korzystania z własności zgodnie z interesem powszechnym lub w celu zabezpieczenia uiszczenia podatków bądź innych należności lub kar pieniężnych.

⁹⁶ A. Reeve, *Własność*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 720.

⁹⁷ J. Waldron, *Prawa*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 736.

