

DANIEL BOGACZ (Szczecin)

Własność i osoba w myśli katolickiego personalizmu

U progu poszerzenia Unii Europejskiej głośna staje się debata nad *Projektem Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy*¹. Spory toczą się m.in. wokół preambuły tego dokumentu. Protesty budzi zwłaszcza ogólne nawiązanie do ...*kulturowego, religijnego i humanistycznego dziedzictwa Europy*² z pominięciem szczególnej roli tradycji chrześcijańskiej. Debata jest gorąca, gdyż dotyczy historycznych źródeł tożsamości Europejczyków jak również innych, wywodzących się ze „starego kontynentu”, społeczeństw tzw. świata zachodniego. Nie można oczywiście zapomnieć o wpływie, jaki chrześcijaństwo wywarło na kształtowanie się współczesnego wizerunku Europy. Jeśli jednak fakt ten miałby zostać wyeksponowany na tle innych tradycji, to warto rozważyć, czy i jakie elementy chrześcijańskiego dziedzictwa znalazły trwałe miejsce w europejskiej kulturze? Nie chodzi przy tym tylko o sferę religijną tej kultury, lecz (może nawet bardziej) o te jej obszary, które poza religią wykraczają, które łączą wszystkich Europejczyków, nie tylko europejskich chrześcijan.

Problem chrześcijańskiego dziedzictwa Europy wyłania się ze szczególną wyrazistością w toku rozważań na temat własności i osoby. Obydwie te kategorie w połączeniu z ich formami prawnymi (instytucjonalnymi) są wszak

¹ Twórcą Projektu był *Konwent dla Przyszłości Europy* powołany decyzją *Rady Europejskiej* z 15 grudnia 2001. Konwent obradował pod przewodnictwem Valéry'ego Giscard'a d'Esting w siedzibie *Parlamentu Europejskiego* w Brukseli w czasie od 28 lutego 2002 do 10 lipca 2003 r. W jego skład weszło 56 przedstawicieli parlamentów narodowych i 28 przedstawicieli rządów państw członkowskich (15) oraz kandydujących (13) do członkostwa w Unii, 16 członków *Parlamentu Europejskiego* i 2 członków Komisji Europejskiej. Projekt Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy przedłożony został Przewodniczącemu Rady Europejskiej 18 lipca 2003. Pełny tekst tego dokumentu w tłumaczeniu polskim znajduje się na stronie internetowej Konwentu: www.european-convention.eu.int.

² *Ibidem*, s. 3.

charakterystyczne właśnie dla tradycji europejskiej i stanowią o jej wyjątkowości w dziejach powszechnych. Odniesione do człowieka rozumianego jako autonomiczna jednostka i podmiot prawa, pojęcia własności prywatnej i osoby ludzkiej³ zrewolucjonizowały życie w Europie ery nowożytnej. Oparte na teoriach indywidualistycznych⁴, instytucje własności prywatnej i praw człowieka umożliwiły niebywały rozwój gospodarczy krajów zachodnich⁵ i stały się podstawą modelu ustrojowego liberalnych demokracji. Znaczenie kategorii własności i osoby jest więc olbrzymie nie tylko dla Europy, ale dla całego współczesnego świata.

Pewne formy idei wolności (wolnej woli⁶), równości (poprzez stworzenie każdego człowieka na obraz i podobieństwo Boże⁷) jak również próby uzasadnienia własności prywatnej można odnaleźć również w tradycji zachodniego chrześcijaństwa. Nie wydaje się jednak, żeby współczesne prawa człowieka do wolności, prawnej równości i do własności⁸ wynikały wprost i każde w tym samym stopniu z owej chrześcijańskiej tradycji. Dziedzictwo chrześcijańskie jest wprawdzie tak bogate i mieści w sobie tak wiele (nie zawsze wzajemnie zgodnych) nurtów myślowych, że można w nim znaleźć uzasadnienie

³ Według niemieckiego badacza antropologicznych uwarunkowań prawnych aspektów własności Michaela Werdera, współczesne pojmowanie osoby ludzkiej w myśli filozoficzno-prawnej charakteryzuje się (w zależności od występowania dodatkowych znaczeń pobocznych) zamiennym stosowaniem takich określeń, jak: osoba, człowiek, podmiot, indywiduum, jednostka, „ja”. Idem, *Eigentum und Verfassungswandel. Eine Untersuchung der anthropologischen Bedingtheit der Eigentumsordnung und ihrer verfassungsrechtlichen Gewährleistung*, Diessenhofen 1978, s. 119–124.

⁴ Zob. G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Leipzig 1932, s. 134–139.

⁵ O wpływie upowszechnienia własności prywatnej na przyspieszony w okresie nowożytnym rozwój gospodarczy krajów tzw. Północy w porównaniu z krajami tzw. Południa zob. H. Elsenhans, *Nord-Süd-Beziehungen. Geschichte, Politik, Wirtschaft*, Stuttgart 1984. Już dla Jean’a Bodin’a (1529–1596) stosunek władcy do prywatnej własności ziemi stanowił kryterium odróżniające monarchię królewską typu zachodnioeuropejskiego od monarchii patrymonialnej typu orientalnego. Idem, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, Warszawa 1958.

⁶ O Augustynie jako „pierwszym filozofie woli” zob. H. Arendt, *Wola*, Warszawa 2002, s. 126–159.

⁷ O pierwotnej wolności i równości ludzi (również płci) w nauce o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (*Imago-Die-Lehre*) u Grzegorza z Nyssy zob. K. Rode, *Geschichte der europäischen Rechtsphilosophie*, Düsseldorf 1974, s. 60; o chrześcijańskim rodowodzie art. I francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 26 sierpnia 1789 r. zob. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, Warszawa 2001, s. 294 oraz G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, München 1927; o ewangelicznych źródłach współczesnych demokracji zob. J. Maritain, *Christentum und Demokratie*, Augsburg 1949, s. 48 i n.

⁸ Zob. art. 1, 3, 7, 17 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* ogłoszonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 10 grudnia 1948 r. w: K. Kocot, K. Wolfke, *Wybór dokumentów do nauki prawa międzynarodowego*, Wrocław – Warszawa 1978, s. 97, 98, 100. O innych aktach prawa międzynarodowego, gwarantujących wolność, równość i własność jako prawa człowieka zob. I. Nakielska, *Prawo do własności w świetle Europejskiej Konwencji Praw Człowieka*, Gdańsk 2002, s. 28–32.

dla różnych skrajnych idei, poglądów i życiowych postaw, nie wyłączając ateizmu⁹. Z dziedzictwa tego mogły wszak czerpać nie tylko scholastyczne koncepcje organicznej i hierarchicznej budowy społeczeństwa, ale również radykalne idee kolektywistyczne pierwszych chrześcijan i przeciwstawne im idee indywidualistyczne liberałów. Te ostatnie dają się wyprowadzić zarówno z chrześcijańskich definicji osoby jak i z franciszkańskiej tradycji nominalizmu, przeciwstawiającej się dominikańskiej scholastyce¹⁰. Ale i osiągnięciom scholastyki zawdzięcza nasza dzisiejsza kultura dyskursywnego myślenia nie mniej niż *Dialogom* Platona¹¹. Jednak na gruncie nauki Tomasza z Akwinu (1225–1274), będącej syntezą chrześcijańskiej myśli średniowiecza i pogańskiej filozofii Antyku, współczesny personalizm katolicki i bazująca na nim społeczna nauka Kościoła rzymskokatolickiego nie interpretują pojęć własności i osoby w sensie jednoznacznie indywidualistycznym. W pewnym zakresie doktryny te wręcz przeciwstawiają się obiegowemu, indywidualistycznemu pojmowaniu własności prywatnej i osoby ludzkiej. Choć należy tu od razu zaznaczyć, że podobnie, jak społeczna myśl Kościoła stara się balansować między skrajnościami, tak współczesne katolickie myślenie personalistyczne zdaje się być w istocie rozdarte między dwoma biegunami. Na jednym z nich znajdujemy zamkniętą, dogmatyczną neoscholastykę Jaquesa Maritaina (1882–1973), zainteresowanego bardziej Bogiem niż człowiekiem, na drugim zaś otwarty, socjalny personalizm Emmanuela Mouniera (1905–1950), który zbliża się do kantowskiej, etycznej definicji osoby ludzkiej jako celu samego w sobie.

Personalizm jako sposób myślenia filozoficznego jest pojęciem niezwykle szerokim. W najbardziej ogólnym sensie, myślenie personalistyczne jest przeciwne myśleniu zorientowanemu na świat rzeczy, jest nie-rzeczowe¹². Zatem własność jako instytucja regulująca władztwo człowieka nad rzeczami nie będzie tu przedmiotem szczególnego zainteresowania, a jeśli poświęca się jej uwagę, to raczej z intencją wykraczającą poza wymiar rzeczowy. Tak szeroko rozumiane myślenie personalistyczne obecne było w całej historii filozofii europejskiej, nie tylko w tradycji chrześcijańskiej. Zdaniem Bernharda Häringa tzw. *ja-personalizm*, zorientowany na moralne samodoskonalenie i pełny rozwój własnej indywidualności, zauważyć można już w idealizmie

⁹ Zob. F. Dostojewski, *Idiota*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, Tom VII, London 1992, s. 572.

¹⁰ Zob. K. Rode, op. cit., s. 84–90.

¹¹ Chodzi zwłaszcza o rozwiniętą w scholastyce formę dysputy (*disputatio*) opartą na zasadzie argumentacji *pro-contra*. Zob. S. Strömholm, *Kurze Geschichte der abendländischen Rechtsphilosophie*, Göttingen 1991, s.104; J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 117.

¹² O „urzeczowieniu” (*Ver-sachlichung*) pierwotnie w przeważającym stopniu osobowe prawo rzymskiego zob. W. Erlich, *Einführung in die Staatsphilosophie*, Tübingen 1958, s. 46–47.

Platona, w eudajmonizmie Arystotelesa i Epikura czy w filozofii stoickiej¹³. Wspomnieć należy również o Sokratesie. Nie bez powodu twórca egzystencjalizmu chrześcijańskiego, francuski filozof Gabriel Marcel (1889–1973), do którego nawiązuje personalizm Mouniera, określał sam swoją filozofię jako *neo-sokratyzm*. Główna jego teza, powtarzana przez Mouniera głosi, że życie ludzkie uwięzione jest w sprzeczności, która zachodzi między tym, co mamy i tym, czym w istocie jesteśmy, zaś to, co mamy (rzeczy, myśli, uczucia) zwykle nas zniewala¹⁴.

Mounier rozwijał tę myśl o zniewoleniu poprzez niewłaściwe posiadanie na wstępie swoich rozważań na temat własności¹⁵. Posiadanie rzeczy określał on jako najniższy stopień posiadania¹⁶. Sposób, w jaki posiada się myśli, stanowił dla niego kryterium pozwalające odróżnić myśliciela od ideologa. Otóż „myśliciel znajduje się w nieprzerwanym strumieniu twórczego poruszenia, jego myśli są w każdym momencie i w całości stawiane pod znakiem zapytania”, podczas, gdy „ideolog (...) czyni się sam niewolnikiem obumarłej części samego siebie”, a zniewolenie to powoduje jego „skłonność do tyranii wobec świata zewnętrznego”¹⁷. Prawdziwe posiadanie, będące warunkiem prawdziwej ludzkiej (osobowej)¹⁸ własności jest zatem wolne od chęci bycia właścicielem, jakim był rzymski *dominus*¹⁹. Nie ma ono nic wspólnego z roszczeniem do wyłączności. Musi być wykonywane „po mistrzowsku”, a żaden mistrz nie będzie traktował swoich uczniów lub materii, w której zostawia ślad swojej sztuki, jak własność, lecz będzie posiadaczem odpowiedzialnym i zarazem wolnym²⁰. Własność w ujęciu Mouniera nie oznacza więc pełni władzy nad rzeczą, gdyż wszystko, co posiadamy jest przez nas „odnalezione”²¹. Wolności natomiast nie można – jego zdaniem – mylić z autonomią, która jest żądaniem posiadacza zniewolonego przez posiadany przedmiot. Autonomia prowadzi do samotności, do zerwania więzi z otoczeniem, izolacji, której kwintesencją jest tzw. suwerenność.

¹³ B. Häring, *Personalismus in Philosophie und Theologie*, München und Freiburg i. Br. 1968, s. 12.

¹⁴ G. Schischkoff, *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart 1991, s. 454–455.

¹⁵ E. Mounier, *Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen*, Luzern 1936, s. 9–37. Cytaty zaczerpnięte z tej i z innych niemieckojęzycznych publikacji tłumaczył D. Bogacz. Fragment tej pracy Mouniera w tłumaczeniu polskim, w: T. Plużański, *Mounier*, Warszawa 1967, s. 188–194.

¹⁶ E. Mounier, op. cit., s. 32.

¹⁷ Ibidem, s. 36–37.

¹⁸ O osobowych więziach między ludźmi, o własności osobowej w personalizmie Mouniera zob. T. Plużański, op. cit., s. 59, 104.

¹⁹ Por. wypowiedź Piusa XI w encyklice *Quadragesimo Anno* (§ 46) zaprzeczającą, „...jakoby kościół tolerował wdarcie się pogańskiego poglądu na własność w naukę teologiczną...”, M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv., L. Kamińska, A. Stanowski (red.), *Dokumenty nauki społecznej kościoła*, cz. 1, Lublin 1996, s. 118.

²⁰ E. Mounier, op. cit., s. 30–31.

²¹ Ibidem, s. 27.

Myśliciele i artyści nie są autonomiczni i dlatego, poprzez więź z otaczającym ich światem mogą być wolni²². W tym dialektycznym rozumieniu wolności uwięzionej wyraźny jest akcent antyliberalny. Argumentacja Mouniera wydaje się jednak dość przewrotna. Zarzuca on bowiem liberalizmowi, walczącemu właśnie o autonomię właściciela²³, zdradę idei wolności. Własność jako taka nie jest przecież sama przez się źródłem wolności. Wręcz przeciwnie. Własność zniewala, jeśli pojmowana jest w sensie tego – jak to określił Mounier – „strasz- nego prawa”²⁴ absolutnego władztwa nad rzeczą z wyłączeniem osób trzecich, dającego właścicielowi władzę zniszczenia (*ius abutendi*).

Podobnie przewrotną argumentacją posłużył się Jaques Maritain dla uzasadnienia swej koncepcji *humanizmu integralnego*. Przeczy on pogładowi wspomnianego tu Bernharda Häringa, jakoby personalizm mógł mieć postać indywidualistyczną, rozwiniętą już w filozofii pogańskiego antyku i odkrytą ponownie w myśli europejskiego humanizmu. Zdaniem Maritaina klasyczny *humanizm antropocentryczny* ze swoją orientacją na cielesny wymiar człowieka jest zaprzeczeniem *integralnego humanizmu teocentrycznego* i personalizmu akcentującego wymiar duchowy istoty ludzkiej. To właśnie odwracający się od Boga klasyczny humanizm antropocentryczny miał doprowadzić do zepsucia człowieka nowoczesnego i przez to do tragedii XX wieku²⁵.

W równie skrajny sposób, choć w kierunku przeciwnym, argumentował Ludwig Feuerbach (1804–1872), który dopatrywał się korzeni owego antropocentryzmu nie w klasycznym humanizmie, lecz w samym chrześcijańskim personalizmie. Określenie *personalizm*, użyte po raz pierwszy w roku 1799 przez Friedricha D. E. Schleiermachera (1768–1834), odnosiło się bowiem do chrześcijańskiego wyobrażenia osobowego Boga i w tym rozumieniu przeciwstawione zostało *panteizmowi*²⁶. Nawiązując do tego przeciwstawienia personalizmu i panteizmu, Feuerbach oparł swoją krytykę chrześcijaństwa właśnie na analizie teologicznej konstrukcji osobowego Boga. Wyciągnięte stąd wnioski doprowadziły go do stwierdzenia, że personalizm w definicji Schleiermachera jest teizmem antropocentrycznym, czyli *antropoteizmem*, który kreuje Boga na obraz i podobieństwo człowieka a nie odwrotnie, jakby wynikało z Pisma świętego²⁷.

²² Ibidem, s. 18, 37.

²³ O umowie społecznej właścicieli; o sfingowanej równości posiadaczy, która byłaby warunkiem równego zainteresowania wszystkich w przystąpieniu do umowy społecznej por. G. Radbruch, op. cit., s. 137–138.

²⁴ E. Mounier, op. cit., s. 19.

²⁵ J. Maritain, *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Heidelberg 1950, s. 20–28.

²⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion*, red. R. Otto, Göttingen 1967, s. 256–258; o panteizmie zob. G. Schischkoff, op. cit., s. 539.

²⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, w: *Gesammelte Werke*, red. W. Schuffenhauer, t. 5, Berlin 1973, s. 198 i n.

Nie wdając się w zawłości filozoficzno-religijnych polemik, należy jednak stwierdzić, że rozpowszechnione dziś pojęcie osoby, które zawdzięczamy właśnie tradycji chrześcijańskiej, nie rozwijało się od razu w odniesieniu do istoty ludzkiej. Łacińskie słowo pochodzenia etruskiego *persona* oznaczało pierwotnie maskę aktora grającego określoną rolę. W odniesieniu do określonej roli społecznej, połączonej z pewną dystynkcją, np. sędziego, urzędnika, obywatela czy człowieka wolnego, słowo to używane było powszechnie w starożytnym Rzymie²⁸. To ekskluzywne (zwłaszcza w realiach systemu niewolniczego) pojęcie osoby nie przeszło do chrześcijańskiej *antropologii* (nauki o człowieku), która rozwinęła się w zasadzie dopiero w późnym średniowieczu. Nie stało się ono też kategorią chrześcijańskiej *teologii* (nauki o Bogu). Większy wpływ wywarła tu antyczna konstrukcja gramatyczna trzech osób mówiących (*ja, ty, on*). Stosowana w chrześcijańskiej egzegezie Biblii, konstrukcja ta przeszła za sprawą Tertuliana (150–222) do religijnej dogmatyki i stała się podstawą formuły trynitarniej: *tres personae una substantia*, ujmującej istotę (substancję) boską w trzech osobach. W V i VI wieku pojęciem osoby zajmowano się również w ramach *chrystologii* (nauki o Chrystusie), dążącej do wyjaśnienia dwoistości boskiej i ludzkiej natury w osobie Syna Bożego. W myśli chrześcijańskiej rozwinęła się też tzw. *angelologia* (nauka o aniołach) badająca osobowy charakter innych od (trzyosobowego) Boga istot czysto duchowych, czyli aniołów. W następnej kolejności dopiero (w XII i XIII w.) konstrukcję jednej osoby o dwóch substancjach (duchowej i cielesnej) odniesiono do człowieka²⁹.

Wysiłki myślowe wokół pojęcia osoby skoncentrowały się w tradycji chrześcijańskiej w trzech definicjach. Pierwszą z nich, przejętą później przez Tomasza, sformułował Boecjusz (480–524). Zgodnie z nią, osobą jest „indywidualna substancja rozumnej natury” (*rationalis naturae individua substantia*). Definicja ta, zgodnie z tradycją stoicką, stawia na wspólnej płaszczyźnie porównawczej Boga, aniołów i człowieka. Inną definicję (jeszcze bardziej podkreślającą indywidualność osoby), do której nawiąże myśl nominalistyczna, zaproponował w XII w. Ryszard od Świętego Wiktora (zm. 1173). Osobą jest tu „nie dająca się zakomunikować egzystencja natury intelektualnej” (*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*). Wreszcie trzecią była rozwinięta przez Aleksandra z Hales (1170/1180–1245) tzw. definicja magistrów, określająca osobę jako „hipostazę, która wyróżnia się przez właściwość dotyczącą godności” (*hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinen-*

²⁸ Kategoria osoby znana była również w prawie rzymskim i stąd przeszła (ok. XII w.) do myśli prawniczej średniowiecza. Zob. K. Kolańczyk, *Prawo rzymskie*, Warszawa 1976, s. 177–179; J. Ritter, K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1989, s. 287. O osobie jako czystej kategorii prawa zob. G. Radbruch, op. cit., s. 127–131.

²⁹ J. Ritter, K. Gründer, *ibidem*, s. 275–277, 283.

te). Moment godności w osobie rozwinął potem Bonaventura (1222–1274). W średniowieczu godność rozumiana była (podobnie jak w Antyku) raczej jako *dignitas*, czyli ranga społeczna wypływająca z urzędu bądź stanu a nie jako naturalna cecha każdego człowieka. Bonaventura przyznał jednak, zgodnie z tradycją stoicką, że natura rozumna jest sama w sobie godnością, stąd godność powinna być rozumiana jako przymiot każdego człowieka³⁰.

Zdumienie może budzić fakt, że w pierwszej i drugiej z przedstawionych tu definicji osoby wyraźny jest moment indywidualistyczny, któremu z taką mocą przeciwstawia się odnowiciel tomizmu Jaques Maritain. W jego filozofii osoba jest zaprzeczeniem indywiduum, personalizm zaś, na którym miałyby się opierać wspólnota chrześcijańska, oznacza przede wszystkim *antyindywidualizm*, w dalszej kolejności zaś również *antykolektywizm*. Zdaniem Maritaina istotą osoby jest jej duchowość, podczas, gdy istotą indywiduum jest jego materialność. Stąd człowiek jako połączenie elementu duchowego i cielesnego wcale nie jest „osobą czystą”. Cieleśność degraduje człowieka do najniższego poziomu bytu osobowego, nad którym górują inne byty osobowe: anielski i boski³¹.

Jeśli więc personalizm w wydaniu Mouniera i Maritaina definiuje się w opozycji zarówno do autonomicznego, wyizolowanego indywiduum, jak i do zuniformizowanego kolektywu, to warto przypomnieć, że osią tego konfliktu jest właśnie stosunek do własności. W tej kwestii, na tle tradycji chrześcijańskiej współcześni personaliści nie mówią w istocie nic nowego, ale mówią z nowym zaangażowaniem, które ma ożywić pamięć o mądrości tej tradycji w obliczu wypaczeń skrajnego indywidualizmu i równie skrajnego kolektywizmu. Jak człowiek ma swój wymiar cielesny i duchowy (czy też rozumowy, jakby wynikało np. z tekstu, przepojonej duchem humanizmu, preambuły wspomnianego na wstępie projektu traktatu konstytucyjnego dla Europy³²), tak zarówno osoba ludzka, jak i jej własność mają wymiar zarazem indywidualny (autonomiczny) i społeczny (dialogowy)³³. Zarówno izolacja, jak i pełna identyfikacja z kolektywem są bowiem zagrożeniem dla osoby, stanowiącej centralną kategorię nowoczesnego personalizmu³⁴. Warto dodać,

³⁰ Ibidem, s. 284, 289.

³¹ J. Maritain, *Gesellschaftsordnung und Freiheit*, Luzern 1936, s. 39.

³² Wśród wartości „stopniowo rozwiniętych” przez „mieszkańców Europy” a stanowiących „podstawę humanizmu”, wymienia się tu, zaraz w pierwszym zdaniu, obok „równości ludzi” i wolności, „poszanowanie dla rozumu”. Projekt Traktatu Ustanawiającego Konstytucję dla Europy, na: www.european-convention.eu.int, s. 3.

³³ O indywidualnym i społecznym aspekcie osoby zob. O. Willmann, *Philosophische Propädeutik*, Freiburg 1908, s. 137.

³⁴ W tradycyjnym personalizmie chrześcijańskim, nazywanym przez Georga Wildmanna „personalizmem ponadczasowym” (*überzeitlicher Personalismus*) lub „etycyzmem” (*Ethizismus*), wyrażającym się m.in. w twórczości Tomasza, nadrzędną nad ontologiczną kategorią osoby ludzkiej była etyczna kategoria dobra wspólnego. G. Wildmann, *Personalismus. Solidarismus*

że niezależnie od podstawowej linii konfliktu, wyznaczonej przez stosunek do własności, zagrożeniem dla osoby będzie każdy kolektyw wykraczający swym zasięgiem poza krąg bezpośrednich kontaktów międzyludzkich (rodzinnych, zawodowych, towarzyskich itp.), a więc zarówno kolektywy klasowy (np. wszystkich wyzyskiwanych), jak i narodowy czy rasowy. Stąd personalizm chrześcijański mógł polemizować zarówno z indywidualizmem liberałów jak i z kolektywizmem komunistów czy z nacjonalistyczną i rasistowską ideą wspólnoty niemieckich narodowych socjalistów, których stosunek do własności prywatnej zgodny był w zasadzie, choć w odniesieniu tylko do własnego narodu, z nauką społeczną Kościoła.

Rozwijający się od początku XX w. nowoczesny personalizm chrześcijański ma jednak różne oblicza. Tzw. *personalizm teologiczny* reprezentują zarówno teologowie katoliccy (Romano Guardini, Theodor Haecker, Peter Wust) jak i protestanczy (Emil Brunner, Friedrich Gogarten). Maritain był przedstawicielem tzw. *personalizmu neoscholastycznego*. Z kolei tzw. *personalizm egzystencjalny* reprezentują we Francji: wspomniany wyżej Gabriel Marcel i Mikołaj Aleksandrowicz Berdjajew zaś w Niemczech: Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner jak również Martin Buber, który w swojej twórczości łączył myśl chrześcijańską z judaizmem. Wreszcie katolicki *personalizm socjalny* wyrażał się w twórczości Mouniera³⁵. Należy wspomnieć również o amerykańskich personalistach chrześcijańskich takich, jak Edgar Sheffield Brightman czy Josiah Royce oraz o środowisku amerykańskich publicystów związanych z czasopismem „The Personalist”, wydawanym w USA od 1919 r. Wszystkie te nurty personalizmu chrześcijańskiego, zarówno katolickiego jak i protestanckiego, odwołują się oczywiście do kategorii religijnych, do objawienia, do Boga. Na Niego ma być zorientowana osoba ludzka pojmowana jako istota duchowa, samoświadoma oraz wolna w procesie samookreślenia, stanowiąca kategorię centralną i najwyższą wartość w społeczeństwie.

Podobnym, najogólniejszym pojęciem osoby posługują się przedstawiciele personalizmu nie-chrześcijańskiego, który nie odnosi się do Boga, objawienia i pojęć religijnych, a zamiast duchowości człowieka akcentuje jego rozumność. Również tutaj wyróżnić można liczne nurty, od amerykańskiego *personalizmu pluralistycznego* Borden'a Parker'a Bowne'a, przez *personalizm kategorialny* Charles'a Renouvier'a, *personalizm krytyczny* Williama Sterna, *personalizm aksjologiczny* Maxa Schelera, *personalizm egzystencjalny* Martina Heideggera i Karla Jaspersa aż do *personalizmu socjalnego* „wczesnego” Karola Marxa, Ferdynanda Lassalle'a czy Gustava Radbrucha. Jak widać, obszar myśli personalistycznej jest niezmiernie rozległy.

und Gesellschaft. Der Ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche, Wien 1961, s. 30.

³⁵ Ibidem, s. 65–67.

Wróćmy zatem do Maritaina i Mouniera, do których tak chętnie nawiązuje się w polskich opracowaniach katolickiej myśli personalistycznej³⁶. Z przedstawionej tu klasyfikacji kierunków nowoczesnego personalizmu wynika, że obydwaj myśliciele reprezentowali dosyć odmienne orientacje filozoficzno-społeczne. Widać to m.in. w ich interpretacjach pojęcia osoby, jak i w ich stosunku do tradycyjnej nauki kościoła i do społecznych problemów współczesności. Maritain pozostaje w tradycji scholastycznej. W niektórych fragmentach swojej twórczości daje się on poznać jako surowy dogmatyk, przywiązany do średniowiecznego ideału hierarchii³⁷, choć w ramach społeczeństwa respektującego prawa człowieka i zasady tzw. demokracji chrześcijańskiej³⁸. Mounier wydaje się być myślicielem bardziej otwartym i wolnym od religijnej (oraz wszelkiej innej) ideologii. Swą chrześcijańską wrażliwość moralną potrafi on przekazać bez ciągłego przypominania o niewielkiej wartości „nieczystej” osoby ludzkiej, w stosunku do której – jak głosi Maritain – należałoby prowadzić walkę o jej duchowość, zagrożoną przez „brudną” cielesność. Dla Mouniera osobą jest po prostu każda istota duchowa³⁹, nie tylko ta zorientowana na Boga chrześcijańskiego, ale rzeczywiście każda istota ludzka, bo każdy człowiek ma obok cielesnej naturę duchową. Owa duchowość i rozumność każdego człowieka nadaje mu godność pojmowaną tu jako kantowska podmiotowość w opozycji do przedmiotowości. Ze względu na swą katolicką religijność Mounier nie mógł oczywiście, jak Kant, uznać człowieka za cel sam w sobie. Jednak jego rozumienie osoby ludzkiej wykazuje znaczne podobieństwo z etyką Kanta. Mounier zbliżał się przez to do takich myślicieli, jak np. Gustav Radbruch, wyzwalając myśl katolicką z dość ciasnych ram neoscholastyki Maritaina.

W kwestii własności natomiast różnice między Mounierem i Maritainem są nieznaczne. Obaj myśliciele nawiązywali bowiem do tej samej tradycji chrześcijańskiej, w której pojęcia własności i osoby zawsze występowały w pewnym konflikcie. Konflikt ten można wytłumaczyć faktem, że w przeciwieństwie do pojęcia osoby, własność rozumiana jako prawne i absolutne władztwo jednostki nad rzeczą nie jest pojęciem wykształconym w myśli chrześcijańskiej. Własność w sensie *dominium* czy *proprietas* jest instytucją pogańską. To samo pogańskie oblicze Mounier dostrzegał zarówno w kapitalizmie, jak i w nowo-

³⁶ Zob. np. Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, tom 1, część III, Warszawa 2002; P. Derdej, T. Plużański, *Filozofia dla prawników*, Warszawa – Poznań 2000, s. 364; M. Król, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001, s. 216–221.

³⁷ Por. J. Maritain, *Gesellschaftsordnung und Freiheit...*, s. 45, 52.

³⁸ Idem, *Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz*, Bonn 1951; idem, *Christentum und Demokratie...*; O koncepcji „demokracji chrześcijańskiej” papieża Leona XIII, która wydaje się bliższa tradycyjnym ideom chrześcijańskiej filantropii, niż demokracji w sensie polityczno-społecznym zob. K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła*, w: K. Chojnicka, W. Kobuz-Ciembrowniewicz, *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Kraków 2000, s. 270.

³⁹ E. Mounier, op. cit., s. 10.

czesnym komunizmie, które – jego zdaniem – w swej herezji przyznają człowiekowi zakres władzy należny tylko Bogu⁴⁰. Podobne stanowisko zajmował Maritain, który potępiał zarówno indywidualizm jak i kolektywizm m.in. z tego powodu, że wyrażają się w nich radykalne postawy względem własności i inne negatywne skutki humanizmu antropocentrycznego.

Rzeczywiście, wraz z pojawieniem się klasycznego humanizmu rozpoczęła się w Europie wspomniana przez Konstantego Grzybowskiego „walka o własność”⁴¹. Zakończyła się ona zwycięstwem liberałów, którego formalnym wyrazem stała się francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z roku 1789. Była to jednocześnie walka o nowe pojmowanie osoby ludzkiej, w gruncie rzeczy podobnie indywidualistyczne, jak w niektórych myślowych nurtach tradycji chrześcijańskiej, ale „niezależne” od związku człowieka z Bogiem. Można zaryzykować przypuszczenie, że dopiero liberalna konstrukcja abstrakcyjnego indywiduum, pozbawionego (akcentowanej przez konserwatyistów) indywidualności konkretnej⁴², umożliwiła pełną recepcję rzymskiej (pogańskiej) instytucji własności. Absolutna władza osób prywatnych nad rzeczami możliwa jest tylko w warunkach autonomii (wolności od arbitralnej ingerencji z zewnątrz) oraz powszechnej równości wobec prawa, a ta osiągalna jest przy abstrakcyjnym (nie konkretnym) ujęciu jednostki. Osoby o różnicowanym statusie prawnym nie mogą być w równym stopniu właścicielami. Prawo do własności prywatnej mogą mieć tylko ludzie wolni. Słuszna była zatem myśl Mouniera, że własność prywatna nie jest źródłem, czy też gwarancją wolności. Należałoby powiedzieć raczej odwrotnie, że własność ta jest możliwa dopiero w warunkach wolności. W epoce starożytnej wolni stanowili uprzywilejowaną mniejszość. W średniowieczu człowiek przestał być rzeczą, ale uwięziony w konkretnym miejscu hierarchii społecznej nie uzyskał równej dla wszystkich wolności. Dopiero nowożytna konstrukcja autonomicznej, ale zarazem abstrakcyjnej jednostki ludzkiej, połączona z koncepcją przyrodzonych praw człowieka umożliwiła równą dla wszystkich wolność (w sensie prawnym), a wraz z nią powszechną recepcję rzymskiej instytucji własności nazywanej teraz własnością prywatną.

Taka formuła własności, jako równego dla wszystkich prawa absolutnej władzy nad (własnymi) rzeczami, była trudna do przyjęcia dla myślicieli katolickich. Idea równości, choć głęboko zakorzeniona w tradycji chrześcijaństwa i stąd promieniująca na myśl europejską, była przez nich raczej izolowana od realnego kontekstu społecznego i pozostawała zamknięta w sferze religijnej. Do przyjęcia była tylko równość w obliczu Boga tzn. „tam i potem” a nie tu i teraz.

⁴⁰ Ibidem, s. 27.

⁴¹ K. Grzybowski, *Historia doktryn politycznych i prawnych. Od państwa niewolniczego do rewolucji burżuazyjnych*, Warszawa 1968, s. 252.

⁴² Zob. G. Radbruch, op. cit., s. 60–62.

Lęk przed rzeczywistą równością społeczną łączył się tu (przynajmniej do Leona XIII) z tradycyjną krytyką równości wobec prawa i z oporem wobec pełnej autonomii własności prywatnej, co znowu skłaniało do przychylności wobec idei socjalnych. W obliczu zagrożeń nowoczesności, zwłaszcza skrajnych form indywidualizmu i kolektywizmu, z dwojga złego Kościół katolicki wybrał ostatecznie abstrakcyjną równość wobec prawa zamiast konkretnej równości socjalnej.

Z drugiej strony myśl chrześcijańska nie godziła się z rzymską *proprietas*, zgodnie z którą przedmiotem własności mógł być również człowiek, właśnie w imię religijnej zasady równości wszystkich ludzi stworzonych (każdy w równym stopniu) na obraz i podobieństwo Boże. Jak tłumaczy Kazimierz Kolańczyk, rzymska instytucja własności zrodziła się z chęci zabezpieczenia władztwa prawnego nad rzeczą na wypadek utraty władztwa faktycznego czyli posiadania. Chodziło o stworzenie konstrukcji prawnej, zabezpieczającej prawa posiadacza na wypadek, gdyby np. rzecz mu uciekła⁴³, co, jak wiemy, było nagminne, ale wymagało najpierw rozszerzenia definicji rzeczy na niewolnika, bo tylko ten mógł uciec świadomie. Z taką definicją rzeczy nie mogło zgodzić się chrześcijaństwo, które mimo że tolerowało różne formy poddaństwa, nie szukało uzasadnień dla instytucji niewolnictwa⁴⁴, przynajmniej nie w Europie^{44a}. Oprócz wyobrażenia człowieka jako *imago Dei*, na przeszkodzie stało tu w istocie egalitarne pojęcie osoby, które według wspomnianej definicji Boecjusza stawiało każdego człowieka na równej płaszczyźnie porównawczej z Bogiem i aniołami.

Zanim jednak, żyjący na przełomie V i VI wieku Boecjusz skonstruował swoją definicję osoby, która wykluczała każdego człowieka ze świata rzeczy

⁴³ K. Kolańczyk, op. cit., s. 283.

⁴⁴ Stwierdzenia Ojców Kapadockich (IV w.), czy Aureliusza Augustyna (354–430), że niewolnictwo jest karą za, czy też następstwem grzechu pierwotnego nie mogą oznaczać poparcia dla instytucji niewolnictwa. Jak słusznie zauważa Jan Baszkiewicz, stwierdzenie faktu nie jest jeszcze moralnym postulatem. Z grzechu pochodzi wszak zło, nie dobro. W literaturze istnieją w tej kwestii rozbieżności. Jedni (jak Nietzsche) dostrzegają w samym chrześcijaństwie źródła moralności niewolniczej, inni (jak Hegel) nowożytną ideę mieszczańskiej wolności. Wydaje się jednak, że stanowisko chrześcijaństwa w kwestiach społecznych nie było dokładnym powtórzeniem fatalistycznych tez stoicyzmu. Myśl Augustyna była wręcz ich zaprzeczeniem. Owszem, chrześcijaństwo głosiło, że należy znosić swój los, ale nie jako rzecz, lecz jako człowiek-osoba. Augustyn nie znalazł wprawdzie definicji osoby zaproponowanej później przez Boecjusza, ale oczywiście było dla niego, że „człowiek stworzony rozumnie na obraz i podobieństwo Boga może panować tylko nad stworzeniami nierozumnymi, czyli zwierzętami a nie nad innym człowiekiem”. A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, München 1978, XIX, 15; por. J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1969, s. 103; A. Ignor, *Aurelius Augustinus*, w: K. Adomeit, *Antike Denker über den Staat. Eine Einführung in die politische Philosophie*, Heidelberg – Hamburg 1982, s. 169–203; J. Justyński, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 2000, s. 118–119; Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 181–182; A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 2002, s. 102–117.

^{44a} W krajach zamorskich Kościół Katolicki godził się już od XV w. na stosowanie instytucji niewolnictwa przez państwa kolonialne. Kościelny zakaz niewolnictwa wydany został dopiero w roku 1888. Zob. K. Rode, op. cit., s. 83.

i zanim rozwinął się w Europie system feudalny z jego instytucją własności podzielonej, ojcowie kościoła musieli zaaranżować się z rzymską instytucją własności. Z rzymskim pojęciem rzeczy oraz z instytucją niewolnictwa zaaranżować się nie mogli. Przystosowanie się do zastanej rzeczywistości nie oznacza jednak poparcia dla niej. Mounier podkreślał, że w historii chrześcijaństwa *były czasy, w których obrona własności w żadnym wypadku nie przedstawiała się chrześcijanom jako ich najświętszy obowiązek*⁴⁵. Wręcz przeciwnie. Zarówno Ojcowie Kościoła, jak i odwołujący się do nich Tomasz z Akwinu mieli poważny problem z uzasadnieniem własności prywatnej w zgodzie z treścią Pisma Świętego.

W swoich poglądach na własność Mounier i Maritain odwoływali się często do nauki Tomasza i do myśli społecznej Ojców Kościoła. Spośród tych ostatnich ponoć tylko jeden, Laktancjusz (250–325) nie interpretował instytucji własności jako następstwa grzechu pierwotnego. Wyprowadzał ją z tzw. prawa natury „pierwszego rzędu”, czyli tego, które obowiązywało w raju, zanim uwiedziony przez Ewę Adam zgrzeszył⁴⁶. Inne autorytety wczesnego chrześcijaństwa nie odrzucały wprawdzie rzymskiego pojęcia własności. Właściciel określany był tu jednak jako zarządca dóbr dla niego zbędnych, działający w interesie tych, którzy cierpią niedostatek⁴⁷. Georg Wildmann podaje, że w dyskusji nad instytucją własności Ojcowie Kościoła rozważali cztery różne stany prawne i trzy formy własności. Z *prawa natury ludzkiej pierwszego rzędu*, obowiązującego przed grzechem pierwotnym, wnioskowano stan tzw. *komunizmu pozytywnego*, w którym wszystkie dobra miały być własnością wspólną mieszkańców raju. Z *prawa natury w sensie ogólnym*, nie ograniczonym tylko do natury człowieka, lecz rozumianym raczej w sensie *prawa wiecznego (lex aeterna)* miał natomiast wynikać znany z wczesnego stoicyzmu tzw. *komunizm negatywny*. Zgodnie z nim żadne dobra nie były przypisane jako przedmioty własności żadnemu poszczególnemu człowiekowi, lecz przeznaczone były do używania przez wszystkich. Prawo *własności indywidualnej* miało natomiast wynikać z *prawa natury ludzkiej drugiego rzędu*, czyli z prawa natury zepsutej grzechem pierwotnym oraz z *ius gentium*⁴⁸. Należy jednak pamiętać, że dla Augustyna własność nad rzeczami a tym bardziej własność nad ludźmi, czyli niewolnictwo, nie miały

⁴⁵ Na wstępie swojej pracy o własności kapitalistycznej i własności człowieka Mounier cytuje też fragment encykliki *Quadragesimo Anno* (1931 r.) Piusa XI, który mówi, że „ustrój własności jak każde inne urządzenie w życiu ludzkim nie jest niezmienny, co potwierdza historia”. E. Mounier, op. cit., s. 5, 11; por. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv., L. Kamińska, A. Stanowski (red.), op. cit., s. 119.

⁴⁶ O. Schilling, *Der kirchliche Eigentumsbegriff*, Freiburg 1930, s. 56.

⁴⁷ Ibidem, s. 30 i n.

⁴⁸ G. Wildmann, op. cit., s. 44.

w ogóle legitymacji prawno-naturalnej. Ich źródłem miało być tylko prawo doczesne (*lex temporalis*), ludzkie (*lex humana*)⁴⁹.

Zarówno Wildmann, jak i Mounier zwracali uwagę, że również argumenty Tomasza na rzecz prawa własności nie są wyprowadzone z prawa natury pierwszego rzędu – ani z (poznawalnego rozumem) *lex aeterna* ani z pierwotnej, niezepsutej grzechem, natury ludzkiej. Tomistyczne uzasadnienie prawa własności indywidualnej odwołuje się – zgodnie z nauką Ojców Kościoła – do prawa natury ludzkiej drugiego rzędu, natury zepsutej grzechem pierworodnym, a nie do pierwotnej natury człowieka jako nieskażonego tworu Boga⁵⁰. Dla Mouniera problem jest zasadniczy, gdyż wiąże się z pytaniem o dowód na jednoznacznie prawno-naturalne uzasadnienie własności prywatnej w doktrynie chrześcijańskiej. U Tomasza Mounier nie znajduje takiego dowodu. Powtarzane przez Akwinatę argumenty Arystotelesa, że indywidualne zarządzanie rzeczą jest bardziej efektywne od kolektywnego (bo dbać będziemy tylko o to, co do nas należy albo, co kochamy), że klarowny podział dóbr między poszczególne jednostki gwarantuje porządek i pokój⁵¹, mają sens czysto praktyczny i uwzględniają zepsutą a nie pierwotną naturę człowieka. Wyrazem tej „natury ludzkiej konkretnej sytuacji” ma być *ius gentium*. Mounier dostrzega bowiem, że w ujęciu Tomasza *ius gentium* nie jest zwykłym pozytywnym prawem narodów, lecz specyficzną formą pośrednią między prawem pozytywnym (*lex humana*) i prawem natury (*lex naturalis*), będącym w istocie częścią prawa wiecznego (*lex aeterna*) dostępną ludzkiemu poznaniu. Ponieważ normy *ius gentium* obowiązują niezależnie od przypadkowej woli ludzkiej, Tomasz widzi w nich (za Arystotelesem) związek z prawem natury, choć ów związek nie oznacza, że *ius gentium* tym prawem natury we właściwym znaczeniu jest. Jeśli więc prawo natury nie sprzeciwia się wynikającym z prawa pozytywnego i z *ius gentium* roszczeniom poszczególnych osób do zarządzania i dysponowania rzeczami, to nie oznacza, że roszczenia te bezpośrednio z prawa natury wynikają⁵².

Zarówno Maritain, jak i Mounier przyjmują za Tomaszem, że treść prawa własności obejmuje z jednej strony władzę zarządzania rzeczą i dysponowania nią (*potestas procurandi et disponendi*), z drugiej zaś prawo do używania rzeczy (*usus*)⁵³. Pierwszy z tych elementów rozumiany jest tu zgodnie z tradycją rzymską. Rzecz powinna być zarządzana indywidualnie z wyłączeniem osób trzecich. Powinna być też indywidualnie nabywana, zwłaszcza, gdy jest ona produktem twórczej działalności człowieka. Sposoby nabycia własności

49 J. Baszkiewicz, F. Ryszka, op. cit.; A. Sylwestrzak, op. cit., s. 115.

50 Por. Cz. Strzeszewski, op. cit., s. 204.

51 E. Mounier, op. cit., s. 50; por. Cz. Strzeszewski, op. cit., s. 206.

52 E. Mounier, ibidem, s. 48–49.

53 Por. Cz. Strzeszewski, op. cit., s. 205.

Maritain i Mounier ograniczają do dwóch klasycznych przypadków: okupacji (przywłaszczenia rzeczy niczyjej) i pracy. Praca jest tu rozumiana dość tradycyjnie jako bezpośrednia wytwórczość, której produkt staje się przedmiotem własności⁵⁴. Powiększanie majątku w drodze czystych operacji finansowych (spekulacji giełdowych bądź działalności kredytowej) nie jest zatem uznane jako prawowity sposób nabycia własności⁵⁵.

Jeśli praca może uzasadniać powstanie własności prywatnej w zakresie zarządzania i dysponowania (*potestas procurandi et disponendi*) rzeczą wytworzoną, to własność ta traci charakter prywatny w zakresie używania rzeczy (*usus*). Niezmienną zasadą pozostaje bowiem chrześcijańska formuła, że wszystkie dobra ziemskie przeznaczone są do używania przez wszystkich ludzi. Na gruncie tak rozumianego powszechnego prawa do używania rzeczy własność prywatna nie znajduje uzasadnienia. Jeśli więc konkretne stosunki własnościowe są nierówne, to właściciel jest zobowiązany udostępnić posiadaną rzecz do używania innym, zwłaszcza tym, którzy cierpią niedostatek. Zobowiązanie to ma wprawdzie tylko charakter moralny i nie może być podstawą czyjegoś roszczenia, a zatem nie może być przedmiotem sporu. Zarówno Maritain, jak i Mounier przewidywali jednak możliwość interwencji ustawodawcy na wypadek, gdyby właściciel lekceważył socjalną funkcję własności. Tak więc obydwaj myśliciele wiązali (wynikające z natury ludzkiej drugiego rzędu) prawo do własności prywatnej (*potestas procurandi et disponendi*) z moralnym obowiązkiem właściciela, dbania o powszechną użyteczność swojej własności (*usus communis*). Obydwaj też dopuszczali element trzeci, ingerencję ustawodawcy, który może pewne dobra wyłączyć spod władzy prywatnej, bądź stosować sankcje wobec niesocjalnych właścicieli⁵⁶.

Podobne trzejelementowe rozumienie własności wyrażone zostało w encyklice *Quadragesimo Anno* Piusa XI z roku 1931⁵⁷. Radbruch podkreślał, że model ten przyjęty został już w Weimarskiej Konstytucji Rzeszy z 1919 r. (art. 153, 155, 156)⁵⁸. Nawiązała do niego również Bońska Ustawa Zasadni-

⁵⁴ J. Maritain, *Gesellschaftsordnung und Freiheit...*, s. 131–137, E. Mounier, op. cit., s. 53.

⁵⁵ E. Mounier, ibidem.

⁵⁶ Pojęcie „socjalny” ma tu szerszy zakres niż znane już w prawie rzymskim zobowiązanie właściciela do służebności na rzecz państwa lub sąsiada, gdyż obejmuje również ów moralny obowiązek używania rzeczy zgodnie z zasadami użyteczności wspólnej, a w skrajnych wypadkach obowiązek udostępnienia rzeczy do używania osobom trzecim.

⁵⁷ Czytamy tu m.in., że „państwo (...) może określić, co w zakresie używania dóbr materialnych właścicielom wolno, a czego nie wolno.” (§ 49) oraz, że „...słuszne jest żądanie zastrzeżenia pewnych rodzajów dóbr dla państwa, ponieważ ich posiadanie daje taką potęgę, że ze względu na bezpieczeństwo państwa [dobro publiczne (*das öffentliche Wohl*) – G. Radbruch] nie można jej zostawić prywatnym osobom.” (§ 114). Oznacza to wyraźne przyzwolenie na ingerencję ustawodawcy w autonomiczną sferę własności prywatnej. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv., L. Kamińska, A. Stanowski (red.), op. cit., s. 119, 135; G. Radbruch, op. cit., s. 139–140.

⁵⁸ G. Radbruch, ibidem.

cza z roku 1949 (art. 14 ust. 2). Zagadką pozostaje, dlaczego słynna formuła: „własność zobowiązuje” nie znalazła się w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 r. Polska ustawa zasadnicza odwołuje się wprawdzie do zasad sprawiedliwości społecznej (art. 2) i przewiduje ustawowe ograniczenia prawa własności (art. 21 ust. 2, 64 ust. 3), zwalnia jednak właściciela od wszelkich obowiązków socjalnych natury moralnej. To – wydawać by się mogło – indywidualistyczne określenie pozycji właściciela nie znajduje jednak uzasadnienia w wypowiedziach na temat istoty prawa własności, zwłaszcza własności prywatnej. Niejasne pojmowanie istoty tego prawa widoczne jest zarówno w polskiej konstytucji, w ustawach, w orzecznictwie polskich sądów, jak i w polskiej literaturze prawniczej⁵⁹. Być może wynika to stąd, że politycznie poprawne odwoływanie się do tradycji liberalnej napotyka na opór nie wygasłej jeszcze tradycji socjalizmu państwowego. Może w takim razie warto zainteresować się personalizmem, który w jakiś sposób przewycięża ową sprzeczność między liberalizmem i socjalizmem.

⁵⁹ Zob. S. Jarosz-Żukowska, *Konstytucyjna zasada ochrony własności*, Zakamycze 2003.

