

Ks. Franciszek KAMPKA

ETYCZNY WYMIAR WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

W budowaniu sprawiedliwego ładu gospodarczego nie wystarczy opowiedzieć się za własnością prywatną jako jego podstawą. Konieczne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, kto jest gwarantem prawa do własności [...]. Swoją właściwą treść zyskuje ono dopiero odniesione do prawa Bożego – powszechnego przeznaczenia dóbr Ziemi i prawa natury.

Własność należy do podstawowych problemów społeczno-politycznych wieku przemysłowego; rozpad tradycyjnych struktur własnościowych na przełomie XVIII i XIX stulecia dokonał się pod naporem rodzących się idei liberalnych, lecz prowokował także kształtowanie się nowych ideologii, stawiających coraz bardziej agresywne pytania o godziwość i dopuszczalność wszelkiej własności. U schyłku poprzedniego wieku, wobec tych rosnących zagrożeń, Kościół przez usta Leona XIII przypomniał światu swą tradycyjną naukę o własności, by przeciwstawić ją niebezpiecznym hasłom nowej utopii. Naukę tę należy przypominać zawsze, gdy – jak obecnie w Polsce – kształtuje się ustrój gospodarczy państwa, a złe doświadczenia niesprawiedliwej przeszłości nie należą jeszcze wyłącznie do sfery wspomnień.

ZASADA POWSZECHNEGO PRZEZNACZENIA DÓBR A PRAWO DO WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Kościół głosi i potwierdza prawo do własności prywatnej, traktując je jako prawo naturalne, które jednakże pozostaje wpisane w hierarchię innych uprawnień i wartości. Najważniejszym kontekstem, w odniesieniu do którego należy wyklądać i interpretować jego treść, jest zasada powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich. Głosi ona, że „Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakiegokolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do prawowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek, używając tych dóbr, powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek” (*Gaudium et*

spes, nr 69). Zasada ta odwołuje się do stwórczej intencji samego Boga, który z równą miłością obdarował dobrami materialnymi wszystkich ludzi, zezwalając wszakże i dopuszczając, by w trosce o ich właściwe użytkowanie zawłaszczali je, czynili przedmiotem prywatnego posiadania, dziedziczenia, wzajemnego obdarowywania się. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr pozostaje jednak bardziej podstawowa i historycznie wcześniejsza od prawa do własności prywatnej; w przesłaniu etyczno-społecznym Kościoła uznanie tego faktu wyraża się m.in. w głoszeniu prawdy, iż wobec zagrożenia życia omnia sunt communia. Stwierdza to wyraźnie Sobór Watykański II: „Kto natomiast byłby w skrajnej potrzebie, ma prawo z cudzego majątku wziąć dla siebie rzeczy konieczne do życia” (tamże). Są bowiem sytuacje, w których zapominanie o powszechnym przeznaczeniu dóbr i obstawanie przy nietykalności własności prywatnej staje się grzechem przeciwko zdrowiu i życiu bliźniego.

O powszechnym przeznaczeniu dóbr Ziemi mówili już Ojcowie Kościoła: św. św. Bazyli, Klemens Aleksandryjski, Augustyn, Laktancjusz, Grzegorz Wielki. Odnośne sformułowanie można znaleźć w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Akwinata wyróżniał dwa aspekty prawa do rzeczy zewnętrznych: pierwszy to możliwość ich zdobywania i zarządzania nimi, „i w tym znaczeniu dozwolone jest człowiekowi posiadanie rzeczy zewnętrznych na własność”, drugi aspekt tego prawa dotyczy samego korzystania z dóbr materialnych. Odnośnie do tego św. Tomasz stwierdza: „otóż ze względu na użytkowanie człowiek powinien mieć te rzeczy nie jako własne, lecz jako wspólne, by z łatwością udzielał ich potrzebującym”¹. Jesteśmy więc właścicielami dóbr materialnych, które są nam konieczne do życia i o które bardziej się troszczymy, jeśli uważamy je za swą własność; odpowiedzialność wszakże, jaka na nas ciąży, jest niczym odpowiedzialność tymczasowych zarządców, którym kiedyś przyjdzie zdać sprawę ze swych powinności.

Skorelowanie zasady powszechnego przeznaczenia dóbr z prawem do własności prywatnej, tak charakterystyczne dla nauczania społecznego Kościoła, pozwala wyeksponować problem moralnej odpowiedzialności właściciela za to, co czyni on z dobrem, które posiada, i jak je użytkuje. Jest to istotna różnica w stosunku do ujęć liberalnych, nawiązujących do rzymskiej interpretacji prawa własności jako *ius usi et abusi*. Także i dzisiaj w najbardziej popularnych liberalnych ujęciach praw własnościowych (wśród nich jest to, które proponuje znany i często cytowany A. M. Honore) wymienia się „wolność konsumpcji, zmarnowania bądź zniszczenia danej rzeczy”². W świetle katoli-

¹ S.Th. II-II, q. 66, a. 2 (*Suma teologiczna*, t. 18, przeł. i w objaśnienia zaopatrzył O. F. W. Bednarski OP, London 1970, s. 133). Por. także S.Th. II-II, q. 32, a. 5.

² Zob. wyjaśnienie A. M. Honore’go: „The right to the capital consists in the power to alienate the thing and the liberty to consume, waste or destroy the whole or part of it: clearly it has an important economic aspect. The latter liberty need not be regarded as unrestricted; but a general

ckiej nauki społecznej działanie zmierzające do zniszczenia dóbr, które mogłyby być użyteczne dla innych, trzeba uznać za niegodziwe, kwalifikujące się jako nadużycie prawa do własności. Trzeba też jednak zauważyć, że społeczne nauczanie Kościoła, przeciwstawiając się bezwzględności liberalnych koncepcji własnościowych, pozostaje też jak najdalej od propozycji ideologii lewicowych. Głosi bowiem, że chociaż prawo do własności powinno iść w parze z uczciwym jej użytkowaniem, to jednak pojęcia te nie są tożsame, a zatem nie jest prawdą, „iż przez nadużywanie lub nieużywanie własności ginie prawo do niej lub że się je traci” (Pius XI, *Quadragesimo anno*, nr 47).

Nadrzędność zasady powszechnego przeznaczenia dóbr oraz zasady dobra wspólnego względem prawa do własności motywuje dopuszczalność wywłaszczenia, którego jednak można dokonywać tylko w sytuacjach wyjątkowych i po spełnieniu określonych warunków. Najpierw więc ewentualna ekspropriacja powinna mieć charakter ograniczony: wywłaszczenia obejmujące znaczną liczbę posiadaczy bądź nawet całe klasy społeczne są niesprawiedliwe i naruszają prawo naturalne. Dalej – wywłaszczenia można dokonać tylko przez wzgląd na dobro wspólne, a niezbędności tego drastycznego aktu należy dowieść ponad wszelką wątpliwość, respektując przy tym prawa właścicieli do odwołań i interwencji. Po trzecie wreszcie – warunkiem dopuszczalności wywłaszczenia jest sprawiedliwe odszkodowanie, które pozwoliłoby zrekompenzować właścicielowi jego stratę³.

ŹRÓDŁO PRAWA DO WŁASNOŚCI PRYWATNEJ

Pytanie o źródło prawa do własności prywatnej nie jest, wbrew pozorom, pretekstem do abstrakcyjnych dywagacji mających luźny związek z praktyką społeczno-gospodarczą. Od tego, jak odpowiadamy na owo pytanie, zależy bowiem to, czy uznajemy godziwość prywatnego posiadania i nienaruszalność własności.

H. Pesch, przedstawiając współcześnie funkcjonujące poglądy na temat podstawy prawa do własności, omówił cztery rywalizujące ze sobą teorie: legalistyczną, umowy, rozwoju absolutnego, prawnonaturalną⁴. W polskiej

provision requiring things to be conserved in the public interest, so far as not consumed by use in the ordinary way, would perhaps be inconsistent with the liberal idea of ownership” (Tenże, *Ownership*, w: *Oxford Essays in Jurisprudence*, red. A. G. Guest, Oxford 1961, s. 118).

³ Na temat wywłaszczenia zob. P i u s X I I, *Orędzie radiowe z dnia 1 września 1944 roku*, nr 12; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 71; P a w e ł V I, *Populorum progressio*, nr 24. Warunki godziwego wywłaszczenia formułuje na podstawie dokumentów Kościoła A. R a u s c h e r, *Własność prywatna w służbie człowieka pracującego*, Warszawa 1992, s. 106n.

⁴ H. P e s c h, *Lehrbuch der Nationalökonomie. Grundlegung*, t. 1, Freiburg 1914, s. 190-201.

literaturze przedmiotu miał później przyjąć to rozróżnienie m.in. J. Piwowarczyk⁵. Wydaje się, że nie jest ono w pełni klarowne, a najbardziej przekonujące pozostaje przeciwstawienie teorii legalistycznej i prawnonaturalnej. Legalizm, wywodzący się od Monteskiusza, Diderota i Rousseau, zakłada, iż jedynym tytułem własności może być prawo pozytywne, formułowane przez państwo, które ma moc jego egzekwowania. Jeśli natomiast wyprowadzamy prawo do własności z prawa natury, jak to czynił św. Tomasz, wskazujemy na jego niezależność od decyzji ludzkiego ustawodawcy i związujemy z nim określone powinności moralne. Teorie umowy i rozwoju absolutnego, przedstawione i ostatecznie odrzucone przez H. Pescha, można potraktować jako warianty teorii legalistycznej. Związek między legalizmem a osadzaniem prawa do własności w kontekście umowy społecznej tłumaczy się przez koncepcje filozoficzne J. J. Rousseau. Jeśli państwo powstaje w wyniku umowy społecznej, to jej skutkiem są oczywiście także wszelkie prawa i instytucje państwowe, a kwestią drugorzędną pozostaje to, czy uznamy je za wynik jakichś pomniejszych, dodatkowych umów. Zastrzeżenia można też zgłosić co do wyróżnienia osobnej teorii absolutnego rozwoju społecznego, nie jest to bowiem właściwie teoria mówiąca o źródłach prawa do własności, lecz raczej teoria interpretująca własność jako bezprawie. Apriorycznie zakłada się w niej, że wspólnota posiadania była pierwotnym i naturalnym stanem ludzkości, a do ukształtowania się instytucji własności prywatnej doszło na drodze grabieży – by przezwyciężyć utrwalony przez wieki stan niesprawiedliwości, trzeba zatem dążyć do przywrócenia wspólnoty dóbr. Ciekawe jednak, że dyrektywa ta, realizowana w sposób nieraz okrutny w państwach komunistycznych, została łatwo i szybko skojarzona również z legalizmem. Po przeprowadzeniu kolektywizacji w Związku Radzieckim Stalin zaangażował przeciw autorytet ludowego państwa, by ogłosić świętość i nietykalność komunistycznych struktur własnościowych⁶. Nie można zatem traktować idei absolutnego rozwoju jako teorii wyjaśniającej źródło prawa do własności, po pierwsze bowiem całkowicie ona to prawo kwestionuje, uznając je za owoc grabieży, po drugie zaś dla alternatywnej względem prywatnego posiadania własności wspólnej odnajduje ostatecznie podstawę legalistyczną – siłę i autorytet państwa.

Tylko związanie prawa do własności z prawem naturalnym odcina się wyraźnie i ostro od przedstawionych tu ujęć. Źródłem i gwarantem prawa do własności jest bowiem – w świetle nauczania społecznego Kościoła – sama

⁵ J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, t. 2, London 1963, s. 33n.

⁶ Znamienne, że zakończywszy okrutne dzieło wywłaszczenia, grabieży i kolektywizacji w państwie sowieckim, Stalin głosił nietykalność nowych, „społecznych” form własności: „Powinniśmy ogłosić własność społeczną za świętą i nietykalną, aby utrwalić przez to nowe socjalistyczne formy gospodarki we wszystkich dziedzinach produkcji i handlu” (J. Stalin, *Zagadnienia leninizmu*, Warszawa 1954, s. 554).

natura człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Godność człowieka uzasadnia jego pozycję nadrzędną względem rzeczy materialnych, zawłaszczanie ich, dysponowanie nimi i czerpanie z nich korzyści w sposób zgodny z dobrem wspólnym⁷. Własność także zabezpiecza godność człowieka jako podmiotu gospodarowania, będącą właściwym kryterium oceny stosunków własnościowych określonych przez prawo pozytywne⁸.

Kościół, wiążąc prawo do własności z prawem naturalnym, odwołuje się do tradycji tomistycznej. W świetle nauki św. Tomasza z Akwinu prawo do własności należy do naturalnych uprawnień o charakterze względnym, o których wnioskujemy, mając na uwadze racjonalną naturę człowieka i pożyteczne skutki instytucji własności prywatnej. Jeśli rozważamy bezwzględny wymiar prawa naturalnego, to nie znajdujemy argumentów ani za, ani przeciw prywatnemu posiadaniu. Dopiero biorąc jego użyteczność i zgodność z naturalną dla człowieka potrzebą opatrności i zapobiegliwości, która wynika z jego rozumności, stwierdzamy zgodność instytucji własności prywatnej z samą naturą człowieka⁹. Tak właśnie ujął to zagadnienie Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, gdy stwierdził, że „prywatne [...] posiadanie dóbr materialnych na własność jest naturalnym prawem człowieka” (nr 4). Z natury zmysłowej człowieka wynika konieczność używania dóbr materialnych, z natury racjonalnej zaś – zapobiegliwość w ich gromadzeniu, zawłaszczaniu, dysponowaniu. Odmawiając człowiekowi prawa do własności, sprzeciwialibyśmy się temu, co w nim rozumne i ludzkie, narzucalibyśmy mu rygor, przeciwko któremu zawsze będzie się buntował.

Ostrość opozycji pomiędzy legalistyczną a prawnonaturalną teorią własności polega przede wszystkim na tym, iż ta ostatnia wyłącza prawo do prywatnego posiadania spod zarządzeń ludzkich. To Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną, a zawłaszczanie i użytkowanie dóbr materialnych okazuje się wymogiem tejże rozumności. Faktu tego nie zmieni niczyje zarządzenie ani ustawa. Ujęcia legalistyczne całkowicie poddają własność decyzjom państwa, a tym samym czynią ją niepewną, nieoczywistą. Sam prawodawca nie podlega przecież – w świetle tej teorii – niczym prawom, jego decyzje są arbitralne, a zatem mogą się okazać zmienne, nie odwołują się do żadnego trwałego porządku i same są dla siebie racją. Teoria legalistyczna otwiera drogę wszelkim rewolucjom i brutalnym przeobrażeniom porządku społeczno-gospodar-

⁷ F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła. Od papieża Leona XIII do papieża Jana Pawła II*, Lublin 1991, s. 143.

⁸ Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 14. Por. A. Losinger, *Ethische Perspektiven der Begründung des privaten Eigentums*, w: *Die Bedeutung des Eigentums in unserer Gesellschaft*, red. H. Löffler, München 1995, s. 159n.

⁹ S. Th. II-II, q. 66 a.2. Por. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 108; Mazurek, dz. cyt., s. 145.

czego, natomiast zmiana ustroju pociągać za sobą będzie mniej lub bardziej radykalną transformację struktur własnościowych i liczne tragedie ludzkie. Jeśli opowiadamy się za legalizmem, to naprawdę nie ma racji, która pozwalałaby postawić porządek prywatnowłasnościowy nad kolektywizacją i komunizmem. Tylko odwołanie się do trwałej i stworzonej przez samego Boga natury człowieka zapewnia mu rzeczywiste prawo do własności, tak jak pisał o tym Leon XIII: „człowiek starszy jest niżli państwo”.

FUNKCJE WŁASNOŚCI

Z instytucją własności prywatnej związane są zarówno funkcje indywidualne, jak i społeczne. Te pierwsze polegają na stworzeniu osobie – podmiotowi posiadania – przestrzeni wolności, warunków jak najpełniejszego rozwoju i poczucia bezpieczeństwa¹⁰. W katolickiej nauce społecznej silnie się podkreśla rolę własności jako zabezpieczającej autonomię i suwerenność osoby ludzkiej. Wiele uwagi poświęcił temu zagadnieniu Leon XIII w encyklice *Rerum novarum*, w której komunistyczny postulat zniesienia własności prywatnej został zinterpretowany jako zamach na wolność człowieka i jego rodziny oraz uniemożliwienie mu swobodnego uczestnictwa w życiu społeczno-gospodarczym (por. nr 4-6, 9-10). Ten, kto niczego nie posiada, bywa bardziej niż inni zagrożony utratą suwerenności swych decyzji: troska o jutro, o materialne podstawy utrzymania jego samego i najbliższych może prowadzić go do podporządkowywania się woli osób bogatszych i potężniejszych. Wyzuty z wszelkiej własności człowiek nie jest też w stanie skutecznie projektować swego rozwoju, jego życie bywa zanadto skupione na trosce o zaspokojenie codziennych potrzeb, by mógł roztropnie uświadamiać sobie cele, do których został powołany. Wartość własności polega więc na tym m.in., że – jak stwierdził Pius XII – daje ona człowiekowi „pewien zakres słusznej wolności, nie tylko gospodarczej, ale także politycznej, kulturalnej i religijnej” (*Orędzie radiowe ogłoszone dnia 1 września 1944 roku*, nr 8). Coraz częściej powtarzający się w nauczaniu Kościoła postulat upowszechnienia własności powinien być zatem rozumiany jako żądanie stworzenia jak najlepszych warunków urzeczywistnienia podmiotowości całego społeczeństwa. Nie można mówić o wolności tam, gdzie brak swobody nabywania, posiadania i przekazywania dóbr materialnych, a sytuacja ta hamuje także wszelki rozwój, rodzi postawy niepewności i lęku, sprzyja kształtowaniu się tyranii (por. Jan XXIII, *Mater et Magistra*, nr 51-58).

Podkreślając służebną funkcję własności względem osobowej wolności, Kościół jest jednak jak najdalszy od ich utożsamienia. „Być” pozostaje nie

¹⁰ E. K ü n g, *Eigentum und Eigentumspolitik*, Tübingen-Zürich 1964, s. 5-55.

tylko różne od „mieć”, ale też nieskończenie od niego wyższe. Owszem, możliwe jest nieposiadanie niczego i zachowywanie oraz ciągle powiększanie przestrzeni wewnętrznej wolności, nawet jeśli z jakichś powodów ograniczona została wolność społeczna podmiotu. Z tego powodu sprzeciw muszą budzić niektóre współczesne ujęcia neoliberalne, wyrastające zresztą z odrzucenia zbyt sformalizowanego pojęcia wolności, a proponujące utożsamienie jej z dobrobytem¹¹. Prawdą jest, że człowiek biedny bywa w szczególny sposób zagrożony zniewoleniem ze strony swych potężniejszych bliźnich – prawdą jest jednak również i to, że zniewolenie nie jest konieczne i nieuchronne, a poczucie suwerenności osoby i nadrzędności względem rzeczy warunkuje rzeczywistą wolność zarówno tych, którzy posiadają, jak i tych, którzy nie mają niczego.

Jeśli własność dóbr materialnych może się przyczyniać do poszerzania przestrzeni ludzkiej wolności, to tym bardziej funkcję taką przyznać należy własności wiedzy, techniki i umiejętności, którą Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* stawia niepomniernie wyżej nad zasobami materialnymi. Taka hierarchizacja współbrzmi ze współczesnymi nurtami ekonomii, eksponującymi rolę tzw. kapitału ludzkiego (human capital)¹². Gospodarka społeczeństw postindustrialnych jest dynamiczna i zmienna, własność ziemi i dóbr wytwórczych odgrywa w niej mniejszą rolę niż inteligencja, mobilność, merytoryczne kompetencje, inicjatywa i kreatywność samych podmiotów gospodarczych. Sytuacja taka powinna być traktowana jako źródło nadziei na przyszłość, gdyż z jednej strony pozwala spodziewać się, że wzrost znaczenia wymienionych wyżej czynników w gospodarce wpłynie na humanizację stosunków ekonomicznych i przezwyciężenie ciasnego paradygmatu rzekomej „racjonalności”, z drugiej strony zaś jawi się jako szansa dla ludzi ubogich, nie dysponujących żadnym majątkiem. Przy wsparciu ze strony państwa i struktur pośrednich mogą oni zasadniczo zmienić status swój, a przede wszystkim swoich dzieci, przerwać zaklęty krąg przechodzącego z pokolenia na pokolenie ubóstwa. Gdy maleje znaczenie bogactw materialnych, zwiększa się rola edukacji i kwalifikacji zawodowych, tu zaś szczególnie dużo zależy od tych, którzy chcą lub nie chcą się uczyć.

W świetle katolickiej nauki społecznej własności przyznaje się także ważną funkcję społeczną, gdyż traktuje się ją jako instytucję sprzyjającą zaspokojeniu potrzeb wszystkich ludzi. Ten społeczny wymiar własności wynika wprost

¹¹ F. E. Oppenheim, *Freedom*, w: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, red. D. L. Sills, New York 1968, s. 555.

¹² Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 32. Na ten temat zob. J. Schasching, *Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika «Centesimus annus» von Johannes Paul II*, Wien 1991, s. 41; A. Rauscher, *Die Entdeckung der sozialen Marktwirtschaft. Wirtschaftsethische Positionen in Centesimus annus*, „Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik” 37 (1992) s. 17.

z powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi, o którym już była mowa. Nauczanie Kościoła eksponuje przede wszystkim społeczną funkcję prywatnej własności środków produkcyjnych. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* stwierdził: „własność nabywa się przede wszystkim przez pracę po to, aby służyła pracy. Odnosi się to w sposób szczególny do własności środków produkcji. Wyodrębnienie ich jako osobnego zespołu własnościowego po to, aby w formie «kapitału» przeciwstawić go «pracy», a tym bardziej dokonywać wyzysku pracy, jest przeciwne samej naturze tych środków oraz ich posiadania. Nie mogą one być posiadane wbrew pracy, nie mogą też być posiadane dla posiadania, ponieważ jedynym prawowitym tytułem ich posiadania – i to zarówno w formie własności prywatnej, jak też publicznej czy kolektywnej – jest, a żeby służyły pracy” (nr 14).

Společną funkcję własności można ujmować trojako, a trzy społeczne wymiary własności są zarazem racjami uzasadniającymi racjonalność prywatnego posiadania. Tak pisze o tym św. Tomasz z Akwinu: „Dlatego, że każdy człowiek więcej dba o to, co jego własne, niż o to, co wspólne dla wszystkich lub dla wielu, gdyż unikając pracy zostawia innym troskę o dobro wspólne, jak to się dzieje tam, gdzie służba jest bardzo liczna. Dalej, jeśli o zdobycie jakiejś rzeczy troszczyć się musi każdy sam, wówczas jest większy porządek w życiu społecznym; natomiast byłoby zamieszanie, gdyby każdy bez różnicy musiał o wszystko zabiegać. Wreszcie, gdy każdy zadowala się tym, co posiada, wówczas większy pokój panuje we współżyciu ludzi. Wszak doświadczenie wskazuje, że przy wspólnym i niezróżnicowanym posiadaniu częściej wybuchają spory”¹³. Argumentacja św. Tomasza jest natury pragmatycznej, wskazuje na korzyści społeczne wynikające z utrzymywania porządku prywatnowłasnościowego oraz na to, że nie ma dotychczas lepszego sposobu, by je osiągnąć.

Tak więc – zgodnie z tradycją tomistyczną – pierwszą funkcją społeczną własności jest stymulowanie gospodarności, oszczędności i wydajności pracy. Funkcja ta eksponowana jest w nauczaniu społecznym Kościoła (np. *Rerum novarum*, nr. 4 i 12, *Mater et Magistra*, nr 112), choć do argumentu tego odwołują się także liberalni apologetyci własności. Różnica między ujęciem katolickim a liberalnym jest jednak zasadnicza: liberalizm absolutyzuje perspektywę utylitarystyczną w swoim myśleniu o własności, nie biorąc pod uwagę faktu, że wyniknąć stąd mogą pewne naruszenia ładu moralnego. Efektywność ekonomiczna nie jest bowiem wystarczającym tytułem do tego, by w sposób nienaruszalny prywatnie posiadać jakiegokolwiek dobra; są wartości, których nie godzi się mieć na własność, nawet jeśli przemawiałby za tym rachunek ekonomiczny¹⁴.

¹³ S.Th. II-II, q. 66, a. 2.

¹⁴ Por. A. Ryan, *Property*, Minneapolis 1987, s. 52-60.

Silne akcentowanie związku między własnością prywatną a efektywnością ekonomiczną, podkreślanie perspektywy utylitarystycznej, przyczyniło się współcześnie do ukształtowania tzw. teorii praw własnościowych. Jej zwolennicy, mając na uwadze potrzebę obniżenia społecznych kosztów eksploatacji zasobów ogólnie dostępnych i zakładając, że umożliwia to tylko system własności prywatnej, sądzą, iż najlepszym rozwiązaniem może być kreowanie praw własnościowych nie tyle do owych ogólnie dostępnych dóbr, ile do ich częściowej, a nieuniknionej degradacji. Gdy nie można liczyć na odpowiedzialność podmiotów gospodarczych, trzeba się odwołać do bodźców ekonomicznych, którymi mogą być sprzedawane i nabywane prawa własnościowe¹⁵.

Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej trzeba docenić zaznaczającą się w teorii praw własnościowych troskę o godziwą eksploatację zasobów ogólnie dostępnych, z drugiej jednak strony należy zauważyć, że teoria ta, nie pokładająca już żadnej nadziei w postawie moralnej człowieka, chce związać efektywność gospodarowania wyłącznie z kalkulacją, nie troszcząc się o pozaekonomiczne racje przyznania takiemu czy innemu podmiotowi praw własnościowych. Może to stać się podstawą moralnych nadużyć dokonujących się w majestacie prawa¹⁶.

Wśród trojakich korzyści społecznych wynikających z instytucji własności prywatnej św. Tomasz wymieniał także naturalną regulację podziału pracy oraz zabezpieczenie pokoju społecznego. To pierwsze odnosi się, jak można sądzić, głównie do środków wytwórczych: posiadanie określonych dóbr konsumpcyjnych w naturalny sposób zachęca właściciela do efektywnego ich wykorzystania i podjęcia odpowiedniej produkcji. Właściciel urodzajnej ziemi będzie siał zboże, a hodowca zechce czerpać korzyści ze swoich stad – w ten sposób stwarzają warunki korzystnej wymiany. Własność prywatna zabezpiecza też pokój społeczny: jeśli wyraźna granica oddziela to, co moje, i to, co twoje, mniej jest okazji do agresywnych prób zawłaszczania jakichś dóbr. W tym kontekście podkreślić trzeba postulat, który w nauczaniu Kościoła od dziesiątków lat powraca ze szczególną mocą i który jest też coraz pełniej uwzględniany w konkretnych ustrojach gospodarczych. To postulat upowszechnienia własności, takiej organizacji życia ekonomicznego, by jak największa liczba ludzi mogła mieć udział we własności – zarówno dóbr konsumpcyjnych, jak

¹⁵ Na ten temat zob. H. Demsetz, *Toward a Theory of Property Rights*, „The American Economic Review” 57 (1967) s. 347-359; *Property Rights und ökonomische Theorie*, red. A. Schüller, München 1983; C. Ch. von Weizsäcker, *Was leistet die Property-Rights-Theorie für aktuelle wirtschaftliche Fragen*, w: *Ansprüche, Eigentums- und Verfügungsrechte*, red. M. Neumann, Berlin 1984, s. 123-152; J. M. Buchanan, *Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan*, Tübingen 1984, s. 11n.

¹⁶ Na ten temat obszerniej zob. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania Kościoła*, Lublin 1995, s. 180-182.

i środków produkcji. Duże znaczenie ma zwłaszcza partycypacja pracowników najemnych w kapitale ich przedsiębiorstw, gdyż sprzyja kształtowaniu się partnerstwa społecznego, generuje postawy odpowiedzialności i poczucie pracy na swoim. Realizacja postulatu upowszechnienia własności wymaga oczywiście takiego poziomu płac, by pracownicy mogli ich część przeznaczyć na inwestycje, a także podwyższania kompetencji pracobiorców i zwiększania ich obeznania ze sposobem funkcjonowania przedsiębiorstwa. Taka polityka jest najskuteczniejszym zabezpieczeniem pokoju społecznego. Im więcej podmiotów może się uznać za posiadaczy, tym mniejsze szanse powodzenia mają agitacje wichrzycieli społecznych, służących jakiejś utopii rewolucjonistów, kiepskich polityków bez programów, których kapitałem politycznym bywa ludzka frustracja i rozgoryczenie. Społeczeństwo bez własności prywatnej jest nieprzewidywalne, jest jak wulkan, który w każdej chwili może wybuchnąć.

GRZECHY PRZECIWKO WŁASNOŚCI

Uznając naturalne prawo człowieka do własności prywatnej, godziwość prywatnego posiadania i jego użyteczność zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym, musimy uznać tym samym, że wszelkie rozmyślne, wynikające z egoizmu bądź ze złej woli naruszenia prawa do własności powodują zaciągnięcie winy moralnej, są grzechami. Siódme przykazanie dekalogu z ustanowienia Bożego wyznacza granicę dla tych zachowań, które prowadzą do pomniejszenia bądź zniszczenia czyjejs własności prywatnej lub też wspólnej własności całego społeczeństwa. Społeczny i współczesny sens tej normy odślonił Jan Paweł II w jednej z homilii wygłoszonych podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny: „«nie kradnij» to znaczy nie nadużywaj twojej władzy nad własnością, nie nadużywaj tak, że inni przez to stają się nędzarzami [...]”¹⁷.

Pierwszym i podstawowym grzechem przeciwko własności jest kradzież. Trudno też dzisiaj byłoby wskazać człowieka, który nie zgodziłby się co do tego, że jest ona złem. W tradycji etycznej Europy kradzież hańbiła w sposób szczególny, była grzechem ludzi bez honoru, grzechem niewolników, gdyż dokonywała się zawsze w ukryciu, bez świadków, tak by nie trzeba było ponosić za nią odpowiedzialności¹⁸. Społeczeństwa współczesne zdają się nie różnić od społeczeństw poprzednich stuleci w powszechnej dezaprobach dla aktów bezprawnego przywłaszczenia, w kategorycznym domaganiu się kary dla złodzieja. Osobliwością naszej mentalności pozostaje jednak to, że kradzież oburza nas najbardziej wtedy, gdy mamy do czynienia z jej nieskomplikowanymi, choć

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas mszy świętej w Białymstoku 5 czerwca 1991*, „L'Osservatore Romano”, nr specjalny, 1-9 VI 1991, s. 55.

¹⁸ J. A. Kłoczowski OP, *Dekalog*, w: *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 209-212.

często brutalnymi przejawami. Żądamy kary dla złodzieja roweru, samochodu – i najczęściej żądamy jej słusznie. Z mniejszym jednak zdecydowaniem domagamy się kary dla tych, którzy zagarniają wielką część wspólnego mienia lub też przez nieuczciwą konkurencję dążą do wyzucia kogoś z jego własności. Nie żądamy jej także dla tych spośród nas, którzy traktują dobra produkcyjne swego przedsiębiorstwa tak jak własne, korzystają z nich w sposób dowolny, czy nawet przywłaszczają je sobie. Może się zdawać, że nasze pojęcie kradzieży jest w przedziwny sposób związane z konwencjonalną, materialną naocznością, choć przecież kradnie nie tylko ta ręka, którą możemy pochwycić na gorącym uczynku, nie tylko ten, kto przywłaszcza sobie dobra, które nie przekraczają naszej wyobraźni, nie tylko ten wreszcie, kto zabiera bliźniemu jakąś materialną rzecz, lecz na przykład także ten, kto ograbia go z własności intelektualnej. Kradzieżą jest wszelkie bezprawne, powodowane względem na egoistyczną korzyść przywłaszczenie sobie cudzych dóbr.

Grzechem przeciwko własności, który od wieków był piętnowany w nauczaniu społecznym i moralnym Kościoła, jest lichwa, czyli czerpanie korzyści materialnej z cudzego ubóstwa przez udzielanie kredytów na niesprawiedliwie wysoki procent, tak że zwrot długu staje się przyczyną ruiny kredytobiorcy¹⁹. Lichwa nie jest wyłącznie reliktem dawnych stosunków własnościowych; nie znikając całkowicie z życia gospodarczego krajów o słabo rozwiniętym systemie bankowym, przenosi się także coraz wyraźniej na płaszczyznę stosunków międzynarodowych. Skutki kryzysu zadłużenia międzynarodowego, zapoczątkowanego w latach siedemdziesiątych, a trwającego i pogłębiającego się po dzień dzisiejszy, przypominają zniewolenie dłużników, którzy nie mogąc spłacić zaciągniętego kredytu popadają w całkowitą zależność od lichwiarzy i coraz większą nędzę. Bezpośrednią przyczyną zapaści ekonomicznej krajów zadłużonych stała się ekspansja monetarna państw rozwiniętych w okresie kryzysu naftowego i zmienność stopy oprocentowania wielkich pożyczek – jedno i drugie nie było winą państw kredytobiorców. Niekorzystny układ międzynarodowych relacji gospodarczych nie powinien zatem obciążać wyłącznie jednej strony, a wierzyciele powinni przyjąć dziś postawę solidarnych partnerów gospodarczych – skrupulatność lichwiarskiej kalkulacji okazuje się szkodliwa dla obu stron²⁰.

¹⁹ Na temat procentów i lichwy zob. słynną encyklikę Benedykta XIV *Vix Pervenit* (1745), w: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer gesellschaftlichen Entfaltung*, red. A. Utz, B. Gräfin von Galen, t. 3. Aachen 1976, s. 2076-2087. Zob. także W. Weber, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster 1962; J. Majka, *Ewolucja historycznych pojęć „lichwa” i „procent” a ich wzajemny stosunek*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2(1958) s. 59-85; Tenże, *Encyklika „Vix Pervenit” i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie*, „Roczniki Filozoficzne” 6(1958) s. 33-61.

²⁰ Na temat zadłużenia międzynarodowego zob. Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, Katowice 1987.

Grzechem, który łączy naruszenie cudzej własności z wykroczeniem przeciwko ósmemu przykazaniu, jest oszustwo gospodarcze, mające dziś tyle odmian, ilu nieuczciwych ludzi uczestniczy w życiu ekonomicznym. Na poziomie indywidualnym znajduje ono często wyraz w dążeniu do wyłudzenia zapomóg, zasiłków, rent, subwencji, w uchylaniu się od płacenia słusznych podatków, choć niestety zachowania te, godzące w dobro całego społeczeństwa i jego wspólną własność, którą jest budżet państwa, wciąż jeszcze zbyt często uchodzą za przejawy życiowego sprytu i nie spotykają się z potępieniem tak powszechnym, na jakie zasługują. Większą wrażliwość wykazujemy na te rodzaje oszustwa, które dotyczą nas bezpośrednio jako pracowników bądź klientów określonych firm. Niegodziwe, oszukańcze praktyki polegają tu często na wynajdywaniu luk prawnych na szkodę dobra wspólnego, na fałszowaniu dokumentów, rejestrowaniu fikcyjnych firm, malwersacjach, zaplanowanych z premedytacją bankructwach, które służą jedynie zabezpieczeniu majątku rzekomych bankrutów, odradzających się później w nowym wcieleniu pełnych wiary w przyszłość przedsiębiorców.

Oszustwa w życiu gospodarczym powinny być piętnowane i tępię z całą surowością prawa. Często jednak stają się źródłem kolejnych przestępstw, generują bowiem korupcję urzędników i polityków, których zadaniem jest strzec własności całego społeczeństwa. Wśród licznych cech korupcji, pozwalających ją zidentyfikować i odróżnić od pospolitych oszustw, jej teoretycy wymieniają następujące kwalifikatory: korupcja obejmuje zawsze więcej niż jedną osobę, których wzajemne powiązania okryte są tajemnicą, przybiera często pozory legalności, dokonuje się w kręgach ludzi dysponujących pewną władzą i mających możliwość wpływania na decyzję innych, sprowadza się do postawienia własnej korzyści materialnej ponad dobro ogółu. Przeciwdziałanie korupcji i wszystkim innym nadużyciom, które ona umożliwia, powinno się wiązać z takim ukształtowaniem struktur prawno-ustrojowych, by urzędnicy państwowi nie byli w zbyt dużym stopniu wystawieni na pokusę korupcji oraz by mieli taką niezależność materialną, która im pozwoli skutecznie tę pokusę zwalczać²¹.

Tak jak sama własność ma nie tylko indywidualny, lecz również społeczny wymiar, tak też i grzechy przeciwko własności niszczą zarówno sumienie konkretnego grzesznika, jak też substancję moralną całych społeczeństw. Szczególnego znaczenia nabiera w tej sytuacji troska o wychowanie moralne, którego celem byłoby stopniowe przesuwanie w górę poziomu tzw. moralności krańcowej, czyli najniższego powszechnie akceptowanego poziomu zachowań etycznych²². Osiągnięcia społeczeństw współczesnych w dziedzinie na

²¹ Zob. A. Marcol, *Antropologiczne i teologiczne aspekty korupcji*, w: *Korupcja. Problem społeczno-moralny*, red. A. Marcol, Opole 1992, s. 167-169.

²² Na temat moralności krańcowej (Grenzmoral) zob. G. Briefs, *Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft*, w: E. V. Beckerath, F. W. Meyer, A. Müller-Armack, *Wirtschaftsfragen der*

przykład rozwoju świadomości ekologicznej dowodzą, że w moralności społecznej możliwy jest nie tylko ruch w dół i postępująca degradacja, ale również procesy odwrotne. Potrzebne są zatem działania zmierzające do podwyższenia pewnego standardu zachowań etycznych odnoszących się do własności. Gospodarka rynkowa, którą budujemy, albo będzie moralna, albo nie będzie jej wcale.

W budowaniu sprawiedliwego ładu gospodarczego nie wystarczy opowiedzieć się za własnością prywatną jako jego podstawą. Konieczne jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, kto jest gwarantem prawa do własności, w czym znajduje ono uzasadnienie. Swoją właściwą treść zyskuje ono dopiero odniesione do prawa Bożego – powszechnego przeznaczenia dóbr Ziemi i prawa natury. Tylko tak rozumiane nie stanie się ostoją egoizmu i należycie spełniać będzie swe funkcje. Pamiętając o tym, że własność nie pochodzi z ustanowienia państwa, odkrywamy też moralny wymiar wszelkich wykroczeń i przestępstw przeciwko własności oraz widzimy w niej składnik dobra wspólnego, które wszyscy powinniśmy chronić. „Musimy się uczyć posiadać i wytwarzać” – powiedział do społeczeństwa polskiego Jan Paweł II. Musimy na nowo przyswoić sobie etyczny sens własności.

freien Welt, Frankfurt am Main 1957, s. 97-108; A. Rauscher, *Grenzmoral im Sozialstaat*, w: Tenże, *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, t. 2, Würzburg 1988, s. 484-498; A. Dylus, *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1992.