

MONOGRAFIE KONSTYTUCYJNE

Marek Piechowiak

**DOBRO WSPÓLNE
JAKO FUNDAMENT POLSKIEGO
PORZĄDKU KONSTYTUCYJNEGO**



Warszawa 2012

**Niniejsza publikacja ukazuje się jako tom XL Studiów i Materiałów
Trybunału Konstytucyjnego, Monografie Konstytucyjne nr 2**

Redaktor prowadzący:

Krzysztof Budziło

Redakcja i korekta:

Biblioteka Trybunału Konstytucyjnego

Projekt graficzny okładki:

Aldona Dawid

Recenzenci:

Prof. dr hab. Krystian Complak

Prof. dr hab. Piotr Tuleja

Afiliacja autora:

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Copyright by Biuro Trybunału Konstytucyjnego, Warszawa 2012

ISBN: 978-83-87515-61-4

ISSN: 1426-1030

Wydawca:

Biuro Trybunału Konstytucyjnego

00-918 Warszawa, Al. J.Ch. Szucha 12a

www.trybunal.gov.pl

Skład, druk i oprawa:

Pracownia C&C Sp. z o.o.

www.pracowniacc.pl

PRZEGLĄD TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW I SKRÓTOWCÓW	17
WPROWADZENIE	19
1. Przedmiot i cel opracowania	19
2. Trudności w ustaleniu konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego	20
3. Kierunki przezwyciężenia trudności i główna linia argumentacji	24
4. Struktura opracowania	27
I. PODSTAWOWE ROZSTRZYGNĘCIA TERMINOLOGICZNE ...	35
1. Trzy płaszczyzny dyskursu o dobru wspólnym	35
2. Dobro wspólne jako wartość i zasada dobra wspólnego	38
3. Porządek konstytucyjny	41
4. Grupa – społeczność – wspólnota	43
II. TRADYCJA IDEOWA	47
1. Tradycja a rozumienie kategorii konstytucyjnych	47
2. Wybór tradycji i jej elementów	49
3. Platon	50
4. Arystoteles	73
5. Stoicyzm	89
6. Tomasz z Akwinu	106
7. Nauka społeczna Kościoła katolickiego	118
8. Tradycja klasyczna a współczesny komunitaryzm	153
9. Podsumowanie	157
III. DOBRO WSPÓLNE W POLSKIM KONSTYTUCJONALIZMIE I W PROJEKTACH KONSTYTUCJI	161
1. Tradycja konstytucyjna	161
2. Projekty konstytucji	173
IV. DOBRO WSPÓLNE W ŚWIETLE PRAC KOMISJI KONSTYTUCYJNEJ I ZGROMADZENIA NARODOWEGO NAD PROJEKTEM KONSTYTUCJI Z 1997 R.	195
1. Uwagi wstępne	195
2. Preambuła: „równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”	197

3. Artykuł 1 „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”	199
4. Artykuł 25 ust. 3 – współdziałanie dla dobra człowieka i dobra wspólnego.	224
5. Artykuł 82 – obowiązek troski o dobro wspólne	240
6. Prace przygotowawcze nad artykułem 1 jako wyznaczające paradygmat rozumienia klauzuli dobra wspólnego i wysuwane trudności	249
V. KONSTITUCYJNY PARADYGMAT ROZUMIENIA DOBRA WSPÓLNEGO I ANALIZA ZASADY DOBRA WSPÓLNEGO	261
1. Paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego	261
2. Pochodne znaczenia konstytucyjnej kategorii „dobro wspólne”	262
3. Podstawowa formuła zasady dobra wspólnego.	265
4. Rzeczpospolita jako korelat wzorca	267
5. Podstawowa formuła a dookreślenie „wszystkich obywateli”	269
6. Zasada-norma i jej adresaci	273
7. Treść zasady dobra wspólnego	276
8. Artykuł 1 jako przepis odsyłający – wyznaczenie kierunku dalszych analiz.	289
VI. METAAKSJOLOGICZNE WALORY DOBRA WSPÓLNEGO	295
1. Rozstrzygnięcia metaaksjologiczne i ich doniosłość dla systemu prawnego	295
2. Metaaksjologiczna problematyka konstytucyjnej wartości dobra wspólnego.	296
3. Wartość jako dobro czy jako czysta wartość?	297
4. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego	307
5. Ogólnoteoretyczne konsekwencje rozstrzygnięć metaaksjologicznych.	318
6. Proceduralne konsekwencje rozstrzygnięć metaaksjologicznych.	327
7. Podsumowanie	333
VII. DOBRO WSPÓLNE A GODNOŚĆ ORAZ WOLNOŚCI I PRAWA CZŁOWIEKA – PROBLEM PIERWSZEJ WARTOŚCI KONSTITUCYJNEJ I AKSJOLOGICZNEJ SPÓJNOŚCI KONSTITUCJI	335
1. Uwagi wstępne	335
2. Problem spójności aksjologicznej.	336
3. Jedna czy wiele wartości fundamentalnych?.	337
4. Dobro wspólne czy godność człowieka?.	339
5. Typy pierwszeństwa. Wzajemne zależności między dobrem wspólnym a godnością.	348

6. Dobro wspólne a koncepcja wolności oraz praw człowieka i obywatela	353
7. Argument nie wprost na rzecz klasycznego paradygmatu pojmowania dobra wspólnego	356
8. Podsumowanie	357
VIII. ORZECZNICTWO TRYBUNAŁU KONSTITUCYJNEGO A PARADYGMATYCZNE ROZUMIENIE DOBRA WSPÓLNEGO	359
1. Uwagi wstępne	359
2. Treściowa determinacja elementów dobra wspólnego	364
3. Problemy z aplikacją paradygmatycznej koncepcji dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego	376
4. Paradygmatyczna koncepcja dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego	392
5. Dlaczego dobro wspólne jest wspólne?	410
6. Konkluzje – ku modelowi stosowania zasady dobra wspólnego	427
UWAGI KOŃCOWE	433
1. Podstawowe określenie dobra wspólnego	433
2. Obowiązki wobec dobra wspólnego	433
3. Obywatele jako gospodarze państwa	434
4. Dobro wspólne w sensie przedmiotowym a dobro wspólne w sensie podmiotowym	434
5. Dobro wspólne a godność	435
6. Wspólnotowy charakter dobra wspólnego	435
7. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego	436
8. Dobro wspólne w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego	437
9. Konstytucyjny test dobra wspólnego	438
10. Wyjątkowość zasady dobra wspólnego	441
ŹRÓDŁA	443
1. Prawo polskie	443
2. Prawo międzynarodowe i prawo Unii Europejskiej	453
3. Prawo innych państw	454
4. Kościół katolicki	454
5. Źródła starożytne i średniowieczne	457
LITERATURA POMOCNICZA	459

SKOROWIDZE	477
1. Skorowidz sygnatur akt spraw przed Trybunałem Konstytucyjnym . . .	477
2. Skorowidz osób.	479
3. Skorowidz rzeczowy	484

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW I SKRÓTOWCÓW	17
WPROWADZENIE	19
1. Przedmiot i cel opracowania	19
2. Trudności w ustaleniu konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego	20
3. Kierunki przezwyciężenia trudności i główna linia argumentacji	24
4. Struktura opracowania	27
I. PODSTAWOWE ROZSTRZYGNĘCIA TERMINOLOGICZNE ...	35
1. Trzy płaszczyzny dyskursu o dobru wspólnym	35
a. Klauzula dobra wspólnego – konstytucyjna kategoria „dobro wspólne” ..	35
b. Pojęcie dobra wspólnego	35
c. Dobro wspólne	38
2. Dobro wspólne jako wartość i zasada dobra wspólnego	38
3. Porządek konstytucyjny	41
4. Grupa – społeczność – wspólnota	43
II. TRADYCJA IDEOWA	47
1. Tradycja a rozumienie kategorii konstytucyjnych	47
2. Wybór tradycji i jej elementów	49
3. Platon	50
a. Uwagi wstępne	50
b. Dobro wspólne jako cel prawa i państwa	51
c. Sprawiedliwość egzystencjalną doskonałością człowieka	54
d. Przyjaźń i równość jako cele prawa	56
e. Solidarność uniwersalna	58
f. Elementy personalistycznego ugruntowania dobra wspólnego	59
(1) Egzystencjalne ugruntowanie godności	59
(2) Wolność sprawiedliwego działania i wolność wyboru modelu życia	63
(3) Problem treściowej determinacji dobra dla człowieka – wolność jako niezdeteminowanie kształtu działania	65
α. Argument Isaiaha Berlina przeciwko obiektywnemu ugruntowaniu sprawiedliwości	65
β. Wolność wyboru modelu życia	67
γ. Wolność wyboru poszczególnych działań	70
g. Platon w perspektywie dalszego rozwoju tradycji klasycznej	71
4. Arystoteles	73

a.	Arystoteles a Platon – zmiana perspektywy ontologicznej i epistemologicznej.	73
b.	Dobro wspólne jako cel prawa i państwa	74
c.	Sprawiedliwość jako „suma cnót” i „cudze dobro”	75
d.	Przyjaźń jako racja działania na rzecz innych	78
e.	Dobro wspólne a państwo jako wspólnota autarkiczna.	80
f.	Elementy personalistycznego ugruntowania dobra wspólnego	83
(1)	Człowiek istotą polityczną	83
(2)	Rozumność doskonałością konstytuującą godność człowieka	86
(3)	Wolność wyboru celów działania	88
g.	Podsumowanie.	89
5.	Stoicyzm	89
a.	Stoicyzm a klasyczna refleksja nad dobrem wspólnym	89
b.	Prawo jako podstawa dookreślenia szczęśliwego życia	90
c.	Spór stoików z tradycją klasyczną a współczesne spory wokół aksjologicznych podstaw prawa	92
d.	Wspólne dobro	95
e.	Prawo naturalne prawem kosmicznego logosu	98
f.	Powinność czy dobro?	101
g.	Człowiek jako cel przyrody	102
h.	Kosmopolityzm	102
i.	Kręgi społeczne i instynkt samozachowawczy.	104
j.	Podsumowanie.	105
6.	Tomasz z Akwinu	106
a.	Miejsce twórczości Akwinaty w klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym	106
b.	Dobro wspólne podstawowym elementem definicji prawa	106
c.	Szczęście jednostki a wspólnota doskonała	107
d.	Racje działania dla dobra wspólnego	110
e.	Personalistyczne podstawy dobra wspólnego	113
(1)	Godność jako podstawa bycia osobą – dowartościowanie indywidualności i wolności.	113
(2)	Osoba a bezpośrednie cele prawa pozytywnego.	114
(3)	Wolność a dobra prawnie doniosłe	116
(4)	Koncepcja osoby a ujęcie dobra wspólnego.	117
f.	Podsumowanie.	117
7.	Nauka społeczna Kościoła katolickiego	118
a.	Status metodologiczny nauki społecznej Kościoła.	118
b.	Podstawowe określenie dobra wspólnego	121
c.	Dobro wspólne jako cel państwa	122
d.	Płaszczyzny dobra wspólnego.	124
e.	Antropologiczne podstawy dobra wspólnego	127

(1) Człowiek istotą z natury społeczną	127
(2) Godność.	128
(3) Wolność	130
f. Dobro wspólne w sensie podmiotowym i przedmiotowym.	130
g. Prawa człowieka.	133
h. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr	136
i. Sprawiedliwość społeczna.	137
j. Instytucje i partycypacja.	138
k. Zasada pomocniczości	139
l. Obowiązki wobec dobra wspólnego	140
(1) Podmioty zobowiązane	140
(2) Racje działania na rzecz dobra wspólnego	141
m. Zasada solidarności	142
n. Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego w Polsce a projekt Konstytucji RP	147
(1) <i>Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji z 16 czerwca 1990 r. i memoriał Episkopatu Polski <i>Katolickie postulatory konstytucyjne</i> z 26 lutego 1947 r.</i>	147
(2) <i>List w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli z 22 października 1994 r.</i>	149
(3) Inne wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski.	152
(4) Wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski a tekst Konstytucji z 1997 r.	153
8. Tradycja klasyczna a współczesny komunitaryzm	153
9. Podsumowanie	157

III. DOBRO WSPÓLNE W POLSKIM KONSTYTUCJONALIZMIE I W PROJEKTACH KONSTYTUCJI

1. Tradycja konstytucyjna	161
a. Uwagi wstępne.	161
b. Konstytucja 3 Maja	163
(1) Dobro wspólne pierwszą wartością konstytucyjną.	163
(2) Dobro wspólne a wolność i prawa człowieka.	164
(3) Konstytucja 3 Maja a Konstytucja z 1997 r.	165
c. Konstytucja kwietniowa.	166
(1) Prymat państwa wobec jednostek i odrzucenie przyrodzonych praw człowieka	166
(2) Pierwotność państwa wobec narodu	170
(3) Konstytucja kwietniowa a Konstytucja z 1997 r.	171
d. Podsumowanie.	172
2. Projekty konstytucji	173

a. Uwagi wstępne.	173
b. Projekty z lat 1989-1991	174
(1) Ogólna charakterystyka	174
(2) Projekt Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji.	175
(3) Projekt Konfederacji Polski Niepodległej	183
(4) Projekt Stronnictwa Demokratycznego	184
(5) Projekt zespołu kierowanego przez Sylwestra Zawadzkiego	185
c. Projekty z lat 1991-1993	186
(1) Ogólna charakterystyka	186
(2) Projekt prezydencki	188
d. Projekty w pierwszym czytaniu w pracach nad Konstytucją z 1997 r.	189
(1) Ogólna charakterystyka	189
(2) Projekt obywatelski.	191
e. Podsumowanie.	194

IV. DOBRO WSPÓLNE W ŚWIETLE PRAC KOMISJI KONSTYTUCYJNEJ I ZGROMADZENIA NARODOWEGO NAD PROJEKTEM KONSTYTUCJI Z 1997 R.	195
1. Uwagi wstępne	195
2. Preambuła: „równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”	197
a. Umiejscowienie	197
b. Prace przygotowawcze	198
3. Artykuł 1 „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”	199
a. Wprowadzenie zasady dobra wspólnego jako zasady ustrojowej	199
(1) Uwagi wstępne	199
(2) Zasada dobra wspólnego jako zasada solidaryzmu społecznego. Dobro wspólne jako podstawa obowiązków	200
(3) Dobro wspólne jako <i>res publica</i> . Dobro wspólne jako to, co korzystne	201
(4) Dobro wspólne jako warunki rozwoju osoby ludzkiej	203
(5) Dobro wspólne jako wspólnota obywatelska i obowiązki wobec niej	204
(6) Dobro wspólne a demokratyczne państwo prawne urzeczywistniające zasady sprawiedliwości społecznej	206
(7) Dobro wspólne a sprawiedliwość społeczna. Dobro wspólne a równowagę praw i obowiązków	207
b. Spór o kolejność dwóch pierwszych artykułów.	211
c. Spór o kolejność słów w artykule 1 – „dobro wspólne” czy „wspólne dobro”?	214

d.	Podsumowanie.	220
e.	Zestawienie zmian w projektach artykułu 1	224
4.	Artykuł 25 ust. 3 – współdziałanie dla dobra człowieka i dobra wspólnego.	224
a.	Uwagi wstępne.	224
b.	Dobro wspólne a świeckość oraz neutralność religijna i światopoglądowa państwa	226
c.	Dobro wspólne jako cel współdziałania państwa i związków wyznaniowych	227
(1)	Prace w Komisji Konstytucyjnej ZN.	227
(2)	Sposoby określenia celu współpracy Kościoła i związków wyznaniowych	233
(3)	Formuła z artykułu 25 ust. 3 a formuła konkordatowa	235
d.	Podsumowanie.	238
e.	Zestawienie zmian w projektach artykułu 25 ust. 3	239
5.	Artykuł 82 – obowiązek troski o dobro wspólne	240
a.	Uwagi wstępne.	240
b.	Dyskusje nad kształtem artykułu 82.	240
c.	Projekty artykułu 84	246
d.	Zestawienie zmian w projektach artykułu 82 i artykułu 84	248
6.	Prace przygotowawcze nad artykułem 1 jako wyznaczające paradygmat rozumienia klauzuli dobra wspólnego i wysuwane trudności	249
a.	Doniosłość prac nad artykułem 1.	249
b.	Próby deprecjacji wagi zmiany szyku wyrazów	250
c.	Problem braku neutralności światopoglądowej i konfesyjnej	253
(1)	Sformułowanie problemu i zasadnicze argumenty.	253
(2)	Typy neutralności światopoglądowej prawa.	256
d.	Podsumowanie.	259

V.	KONSTYTUCYJNY PARADYGMAT ROZUMIENIA DOBRA WSPÓLNEGO I ANALIZA ZASADY DOBRA WSPÓLNEGO	261
1.	Paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego	261
2.	Pochodne znaczenia konstytucyjnej kategorii „dobra wspólne”	262
3.	Podstawowa formuła zasady dobra wspólnego.	265
4.	Rzeczpospolita jako korelat wzorca	267
5.	Podstawowa formuła a dookreślenie „wszystkich obywateli”	269
a.	Naród	269
b.	Obywatel jako beneficjent a obywatel jako twórca państwa	270
c.	Wszyscy obywatele jako podmioty tworzące wspólnotę autarkiczną i wspólnotę komunikacji	273
6.	Zasada-norma i jej adresaci	273
7.	Treść zasady dobra wspólnego	276

a. Uwagi wstępne.	276
b. Koncepcja państwa i prawa	278
(1) Dobro jednostki jako cel państwa i prawa.	278
(2) Zasada dobra wspólnego a zasada demokratycznego państwa prawnego realizującego zasady sprawiedliwości społecznej.	279
(3) Zasada dobra wspólnego a zasada pomocniczości	281
c. Człowiek jako podmiot rozwoju – podstawowe rozstrzygnięcia antropologiczne	281
d. Podstawowe dziedziny realizacji osoby – uniwersalne wartości konstytucyjne	284
e. W jakim sensie dobro może być wspólne?	285
8. Artykuł 1 jako przepis odsyłający – wyznaczenie kierunku dalszych analiz.	289

VI. METAAKSJOLOGICZNE WALORY DOBRA WSPÓLNEGO 295

1. Rozstrzygnięcia metaaksjologiczne i ich doniosłość dla systemu prawnego	295
2. Metaaksjologiczna problematyka konstytucyjnej wartości dobra wspólnego.	296
3. Wartość jako dobro czy jako czysta wartość?	297
a. Czyste wartości	297
b. Wartość jako dobro	299
c. Wartości kreowane a wartości deklarowane	303
d. Wartości konstytucyjne <i>in abstracto</i> a wartości konstytucyjne <i>in concreto</i> – kolizje wartości	305
e. Podsumowanie.	306
4. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego	307
a. Uwagi wstępne.	307
b. Rozstrzygnięcia konstytucyjne na rzecz uznania prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego	309
c. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego w świetle prac przygotowawczych	313
d. Koncepcja inkorporacjonistyczna czy prawnonaturalna?	315
e. Podsumowanie.	316
5. Ogólnoteoretyczne konsekwencje rozstrzygnięć metaaksjologicznych	318
a. Oceny jako sądy.	318
(1) Ograniczenia dominującej koncepcji ocen i wartości.	318
(2) Specyfika ocen jako sądów dotyczących dobra wspólnego	321
b. Normy prawne o charakterze prawnonaturalnym.	326
6. Proceduralne konsekwencje rozstrzygnięć metaaksjologicznych.	327
a. Uwagi wstępne.	327

b.	Konsekwencje o charakterze negatywnym	328
c.	Konsekwencje o charakterze pozytywnym	331
(1)	Podstawowe postulaty	331
(2)	Pluralizm uzasadnień	332
7.	Podsumowanie	333
VII.	DOBRO WSPÓLNE A GODNOŚĆ ORAZ WOLNOŚCI I PRAWA CZŁOWIEKA – PROBLEM PIERWSZEJ WARTOŚCI KONSTITUCYJNEJ I AKSJOLOGICZNEJ SPÓJNOŚCI KONSTITUCYJI	335
1.	Uwagi wstępne	335
2.	Problem spójności aksjologicznej.	336
3.	Jedna czy wiele wartości fundamentalnych?	337
4.	Dobro wspólne czy godność człowieka?	339
a.	Elementy wspólne	339
b.	Racje na rzecz uznania godności za pierwszą wartość	340
(1)	Specyficzne właściwości godności	340
(2)	Stanowisko doktryny	342
(3)	Stanowisko Trybunału Konstytucyjnego	343
c.	Racje na rzecz uznania dobra wspólnego za pierwszą wartość	345
(1)	Umiejscowienie i stosunek do całości	345
(2)	Słabość konstytucyjnej pozycji godności	346
d.	Kierunki poszukiwania rozstrzygnięcia dylematu	347
5.	Typy pierwszeństwa. Wzajemne zależności między dobrem wspólnym a godnością	348
6.	Dobro wspólne a koncepcja wolności oraz praw człowieka i obywatela	353
7.	Argument nie wprost na rzecz klasycznego paradygmatu pojmowania dobra wspólnego	356
8.	Podsumowanie	357
VIII.	ORZECZNICTWO TRYBUNAŁU KONSTITUCYJNEGO A PARADYGMATYCZNE ROZUMIENIE DOBRA WSPÓLNEGO	359
1.	Uwagi wstępne	359
a.	Uwagi metodologiczne.	359
b.	Problem oceny interpretacji dokonywanej przez Trybunał Konstytucyjny. Zasada dobra wspólnego jako współokreślająca materialną tożsamość Konstytucji z 1997 r.	361
2.	Treściowa determinacja elementów dobra wspólnego	364
a.	Uwagi wstępne.	364
b.	Ogólne dookreślenia dobra wspólnego.	366

c.	Konkretyzacje dobra wspólnego	368
(1)	Istnienie państwa	368
(2)	Finanse i budżet	369
(3)	Środowisko naturalne i infrastruktura	371
(4)	Funkcjonowanie instytucji życia publicznego	371
(5)	Przymioty osób pełniących służbę publiczną	372
(6)	Prawo i wymiar sprawiedliwości	373
(7)	Partycypacja obywateli i społeczności w kształtowaniu dobra wspólnego	374
(8)	Kultura, oświata, wychowanie etyczne	375
(9)	Podsumowanie	376
3.	Problemy z aplikacją paradygmatycznej koncepcji dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego	376
a.	Dobro wspólne jako wartość przeciwstawna wobec dóbr chronionych wolnościami i prawami człowieka i obywatela	376
b.	Dobro wspólne jako wartość przeciwstawna wobec interesu grupowego	384
c.	Podporządkowanie zasady dobra wspólnego innym zasadom	386
d.	Zasada dobra wspólnego obok innych zasad konstytucyjnych	389
e.	Balansowanie wartości uznanych za elementy dobra wspólnego	391
4.	Paradygmatyczna koncepcja dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego	392
a.	Ogólna charakterystyka dobra wspólnego	392
b.	Dobro wspólne jako wartość fundamentalna	399
c.	Dobro wspólne wobec godności i praw człowieka	401
d.	Dobro wspólne a dobro jednostek i tworzonych przez nie społeczności – zasada dobra wspólnego a zasada pomocniczości	407
e.	Dobro wspólne a solidarność	409
5.	Dlaczego dobro wspólne jest wspólne?	410
a.	Uwagi wprowadzające	410
b.	Wspólne ze względu na tworzenie całości dzięki koordynacji elementów składowych	411
c.	Wspólne ze względu na bycie korzystnym dla państwa lub Narodu jako całości	411
d.	Wspólne ze względu na relację do specyficznych funkcji państwa lub Narodu jako całości	413
e.	Wspólne ze względu na antonimiczność wyrażen „dobro wspólne” – „dobro indywidualne”	414
f.	Wspólne ze względu na oceny dokonywane przez państwo jako całość lub przez Naród jako suwerena	415
g.	Wspólne ze względu na bycie korzystnym bezpośrednio dla wszystkich	415

h.	Wspólne ze względu na bycie korzystnym proporcjonalnie dla wszystkich	416
i.	Wspólne ze względu na bycie własnością państwa lub wspólnot samorządowych	419
j.	Wspólne ze względu na bycie korzystnym dla społeczności lokalnej lub grupy	419
k.	Wspólne ze względu na podmioty partycypujące w określaniu treści dobra wspólnego	420
l.	Wspólne ze względu na bycie przedmiotem wspólnego obowiązku	422
m.	Podsumowanie	426
6.	Konkluzje – ku modelowi stosowania zasady dobra wspólnego	427
a.	Uwzględnienie prac przygotowawczych i wynikającego z nich paradygmatu rozumienia dobra wspólnego	427
b.	Uznanie koordynacji dóbr cząstkowych za najważniejszy wymiar „wspólności” dobra wspólnego	429
c.	Wyraźne odróżnienie pojęcia dobra wspólnego od innych pojęć określających dobra o charakterze zbiorowym	430
d.	Dobro wspólne jako racja ograniczania wolności i praw <i>in abstracto</i>	432
UWAGI KOŃCOWE		433
1.	Podstawowe określenie dobra wspólnego	433
2.	Obowiązki wobec dobra wspólnego	433
3.	Obywatele jako gospodarze państwa	434
4.	Dobro wspólne w sensie przedmiotowym a dobro wspólne w sensie podmiotowym	434
5.	Dobro wspólne a godność	435
6.	Wspólnotowy charakter dobra wspólnego	435
7.	Prawnnonaturalny charakter dobra wspólnego	436
8.	Dobro wspólne w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego	437
9.	Konstytucyjny test dobra wspólnego	438
10.	Wyjątkowość zasady dobra wspólnego	441
ŹRÓDŁA		443
1.	Prawo polskie	443
a.	Konstytucje i ustawy	443
b.	Projekty konstytucji	443
	(1) Zbiory	443
	(2) Poszczególne projekty	444
c.	Prace parlamentarne	446
	(1) Biuletyny	446

(2) Sprawozdania	446
(3) Inne	446
d. Orzecznictwo	447
(1) Trybunał Konstytucyjny	447
(2) Sąd Najwyższy	453
2. Prawo międzynarodowe i prawo Unii Europejskiej	453
3. Prawo innych państw	454
4. Kościół katolicki	454
a. Kościół powszechny	454
b. Kościół polski	456
5. Źródła starożytne i średniowieczne	457
LITERATURA POMOCNICZA	459
SKOROWIDZE	477
1. Skorowidz sygnatur akt spraw przed Trybunałem Konstytucyjnym . . .	477
2. Skorowidz osób	479
3. Skorowidz rzeczowy	484

Wykaz skrótów i skrótowców

a.	– articulus
AAS	– „Acta Apostolicae Sedis”
Biuletyn KKNZ	– Biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego
c.	– corpus
cap.	– caput
dist.	– distinctio
Dz. U.	– „Dziennik Ustaw”
Dz. Urz. UE	– „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej”
KKNZ/Komisja	– Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego
Konstytucja 3 Maja	– Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 r.
konstytucja kwietniowa	– Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r.
konstytucja marcowa	– Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej
Konstytucja z 1997 r.	– Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.
Konkordat	– Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską
lib.	– liber
NSA	– Naczelny Sąd Administracyjny
projekt obywatelski	– <i>Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Obywatelski NSZZ Solidarność</i>
projekt senacki	– Komisja Konstytucyjna Senatu Rzeczypospolitej Polskiej I kadencji, <i>Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej</i> , uchwalony 22 października 1991 r.
q.	– quaestio
RPO	– Rzecznik Praw Obywatelskich
TK	– Trybunał Konstytucyjny

WPROWADZENIE

1. Przedmiot i cel opracowania

Prezentowane opracowanie zawiera propozycję teorii dobra wspólnego jako podstawy polskiego porządku konstytucyjnego. Na pierwszym planie jest próba odpowiedzi na pytanie o podstawowe rozumienie wyrażenia „dobra wspólne” jako kategorii konstytucyjnej, o rdzeń znaczeniowy tego wyrażenia. Można także mówić o poszukiwaniu podstawowego i wzorcowego (paradygmatycznego) rozumienia tej kategorii, przy czym najistotniejsze jest ujawnienie treści autonomicznych, które nie znalazły wyrazu w innych przepisach konstytucji. Jednocześnie chodzić będzie przede wszystkim o „dobra wspólne” jako kategorię fundamentalną określającą podstawy całego porządku konstytucyjnego. Oddając zarysowane tu intuicje, można mówić o poszukiwaniu konstytucyjnego paradygmatu rozumienia kategorii „dobra wspólne”. W perspektywie tego celu najważniejszy okazuje się być art. 1 *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 2 kwietnia 1997 r.: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Stąd cel opracowania można określić jako poszukiwanie paradygmatu rozumienia klauzuli dobra wspólnego zawartej w art. 1 i całego przepisu tego artykułu. Wszechstronne rozumienie tego przepisu obejmuje ustalenie treści wartości i zasady dobra wspólnego, określenie miejsca wartości i zasady dobra wspólnego w porządku konstytucyjnym – przede wszystkim ich relacji do innych elementów wyznaczających ten porządek i pełnionych w nim funkcji.

Zasadnicza argumentacja na rzecz określonej konstytucyjnej koncepcji dobra wspólnego jest argumentacją prowadzoną w perspektywie wewnętrznej wobec prawa – można powiedzieć, że celem jest ustalenie, jak ustrojodawca pojmuje dobro wspólne, a nie jak powinien pojmować, np. ze względu na argumenty filozoficzne dotyczące tego, jakie byłyby najlepsze podstawy porządku prawnego. Nie zmierza się tu zatem do formułowania postulatów *de lege ferenda*, ale postulatów dotyczących tego, jak na gruncie obowiązujących przepisów należy rozumieć konstytucyjną kategorię „dobra wspólne”, jakie funkcje zasady dobra wspólnego powinno się uznać itp. Do zagadnień filozoficznoprawnych sięga się po to, aby uzyskać odpowiednie narzędzia teoretyczne służące realizacji wskazanego celu. Opracowana koncepcja dobra wspólnego ma charakter normatywny z punktu widzenia interpretacji i stosowania Konstytucji z 1997 r., zatem także z punktu widzenia aktywności orzeczniczej Trybunału Konstytucyjnego.

Punktem wyjścia analiz jest tekst konstytucji i pytania o znaczenie występujących w nim kategorii. Niemniej jednak zasada dobra wspólnego pozwala na postawienie, co więcej – wymaga postawienia, pytań o charakterze przed-

miotowym: Czym jest dobro wspólne, do którego odsyła art. 1 jako do wzorca kształtowania całego państwa? Czym jest dobro wspólne jako fundament porządku konstytucyjnego i – w konsekwencji – całego porządku prawnego? Podjęcie pytań o charakterze przedmiotowym okazuje się mieć zasadnicze znaczenie dla odkrywania autonomicznego znaczenia kategorii „dobro wspólne” i samej zasady dobra wspólnego, zgodnie z prostą intuicją, że dookreślenie treści pojęcia dobra wspólnego zakłada wiedzę o tym, „gdzie” poszukiwać jego desygnatu czy – mówiąc metaforycznie – w którą stronę spoglądać, aby poznać, jaki on jest. Problematyka ta jest tym istotniejsza, że do Konstytucji z 1997 r. wprowadzono elementy prawnonaturalne i za jeden z nich można uznać właśnie dobro wspólne. Prowadzi ona do pytań o charakterze filozoficznym, dotyczących tego, jak istnieje dobro wspólne, co je konstytuuje i do podstawowych zagadnień teoretycznoprawnych dotyczących wypracowania narzędzi umożliwiających uwzględnienie w dyskursie prawniczym problematyki prawnonaturalnej. Ze względu na perspektywę wyznaczoną pytaniami o charakterze przedmiotowym, można mówić nie tylko o poszukiwaniu paradygmatycznego rozumienia kategorii „dobro wspólne”, lecz także o poszukiwaniu paradygmatu rozumienia (pojmovania) samego dobra wspólnego jako desygnatu kategorii konstytucyjnej.

Problematyka dobra wspólnego podejmowana jest z punktu widzenia porządku konstytucyjnego, zatem konstytucji „w działaniu”, jako zmierzającej wprost lub pośrednio do ukształtowania konkretnych warunków życia społecznego i konkretnych zachowań podmiotów tego życia.

2. Trudności w ustaleniu konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego

Mimo świadomości doniosłości zasady dobra wspólnego z art. 1, postawione tu zagadnienie nie doczekało się, jak dotąd, monograficznego opracowania. Pojawił się szereg opracowań częściowych¹, którym jednak daleko do

¹ Do opracowań wprost dotyczących problematyki dobra wspólnego należą (w porządku chronologicznym): M. ZDYB, *Dobro wspólne w perspektywie art. 1 Konstytucji RP*, w: *Trybunał Konstytucyjny. Księga XV-lecia*, red. F. Rymarz i A. Jankiewicz, Warszawa 2001, s. 190-202; B. LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA, *Dobro wspólne versus konstytucyjne prawa i wolności jednostki*, w: *VII Konferencja Trybunału Konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej i Sądu Konstytucyjnego Republiki Litewskiej, Sieniawa, 26-29 czerwca 2002 r.*, Warszawa 2003 (Studia i Materiały, t. XVII), s. 69-77; W. ŁACZKOWSKI, *Ekonomiczne i socjalne prawa człowieka a dobro wspólne*, w: *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Warszawa 2003, s. 37-45; J. ONISZCZUK, *Dobro wspólne jako cel prawa*, „Studia i Prace. Kolegium Ekonomiczno-Społeczne SGH” 2003, z. 5, s. 185-198; M. PIECHOWIAK, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, nr 2, s. 5-35; J. TRZCIŃSKI, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, w: *Sądownictwo administracyjne gwarantem wolności i praw obywatelskich 1980-2005*, red. J. Góral,

tego, aby złożyć się na zasadniczo spójne ujęcie kwestii podstawowych, jak to jest w przypadku opracowań dotyczących zasady demokratycznego państwa prawnego wysłowionej w art. 2². W orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego zasada dobra wspólnego nie jest traktowana jako zasada mająca

R. Hauser i J. Trzciniński, Warszawa 2005, s. 452-460; W. BRZOZOWSKI, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, „Państwo i Prawo” 61 (2006), z. 11, s. 17-28; W. WOŁPIUK, *Dobro wspólne a interes publiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie” 2006, nr 1 (4), s. 9-24; M. ZUBIK, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, w: *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, która odbyła się 24 lutego 2006 roku*, red. TENŻE, Warszawa 2007, s. 389-404; W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 5, Warszawa 2007, s. 1-37; *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Warszawa 2008 (R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego” w debacie nad przygotowaniem Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.*, s. 13-49; M. ZUBIK, *Konstytucyjne refleksje nad „dobrem wspólnym” na tle przemian w Rzeczypospolitej Polskiej ostatniej dekady XX w.*, s. 51-69, tekst obejmuje wcześniejsze opracowanie tego autora, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, dz. cyt.); W. WOŁPIUK, *Dobro wspólne w świetle udziału Polski w Unii Europejskiej*, s. 71-102; J. JASKIERNIA, *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europy*, s. 103-122; M. PIECHOWIAK, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, s. 123-158; J. KRÓLIKOWSKI, *Pojęcie dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, s. 159-174; R. BANAJSKI, *Za czy przeciw dobru wspólnemu*, s. 175-183; J. WALKOWIAK, *Idea dobra wspólnego na tle doktryn społeczno-gospodarczych i działalności ponadnarodowych korporacji*, s. 185-226; K. MACIEJEWSKA, *Fundusze strukturalne jako dobro wspólne w aspekcie kontroli państwowej*, s. 227-257; J. PLEBAN-SŁODKA, *Dobro wspólne w świetle prawa upadłościowego*, s. 259-264; M. WIERZBICKI, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, w: *System prawny a porządek prawny*, red. O. Bogucki i S. Czepita, Szczecin 2008, s. 223-231; K. COMPLAK, *O bardziej prawidłowe pojmowanie konstytucyjnego pojęcia „dobro wspólne”*, w: *Instytucje prawa konstytucyjnego w dobie integracji europejskiej. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Marii Kruk-Jaros*, red. J. Wawrzyniak i M. Laskowska, Warszawa 2009, s. 29-36; P. KACZMAREK, *Rozumienie praw i wolności jednostki w Konstytucji RP (między dobrem wspólnym a ideą indywidualistyczną)*, w: *Wolności i prawa jednostki w RP*, red. M. Jabłoński, Warszawa 2010, s. 285-299; w obszernym tomie *W poszukiwaniu dobra wspólnego. Księga jubileuszowa Profesora Macieja Zielińskiego*, red. A. Choduń i S. Czepita, Szczecin 2010, zawierającym ponad 60 opracowań, znalazł się tylko jeden tekst wprost poświęcony konstytucyjnej problematyce dobra wspólnego: M. PIECHOWIAK, *Prawnonturalny charakter klauzuli dobra wspólnego*, s. 597-611; tom *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Kraków 2010, daje szeroki przegląd zagadnień związanych z dobrem wspólnym dokonany z perspektywy różnych dyscyplin, zawiera blisko 50 opracowań, w tym cztery, w których pojawia się szerzej problematyka prawna: K. KLECHA, *Państwo jako dobro wspólne w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 323-330; D. KABAT, *Integracja europejska a idea dobra wspólnego. Uwagi wstępne*, s. 289-304; A. BAŁANDYNOWICZ, *Etyczny wymiar osoby a dobro wspólne w prawie normatywnym*, s. 341-350; T. MAJCHERKIEWICZ, *Reformy służby cywilnej – w poszukiwaniu dobra wspólnego czy realizacji interesów partyjnych*, s. 351-359.

² Zob. np. I. WRÓBLEWSKA, *Zasada państwa prawnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego RP*, Toruń 2010; *Państwo prawa – demokratyczne państwo prawne. Antologia*, red. J. Kowalski, Warszawa 2008; *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. Wróńska, Warszawa 2006; E. MORAWSKA, *Klauzula państwa prawnego w Konstytucji RP na tle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, Toruń 2003; *Demokratyczne państwo prawne (aksjologia, struktura, funkcje)*, red. H. Rot, Wrocław 1992.

pierwszorzędne znaczenie dla architektoniki konstytucji. Nie jest to, jak się zdaje, rzeczą przypadku. Opracowanie podjętej problematyki natrafia na liczne trudności, z których już na wstępie warto sobie zdać sprawę³:

– Kategoria „dobro wspólne” jest we współczesnym polskim konstytucjonalizmie kategorią nową, a jej wprowadzenie do ustawy zasadniczej nie było w doktrynie prawa konstytucyjnego poprzedzone badaniami nad tą kategorią.

– Kategoria ta ma charakter idiomatyczny i nie jest sama przez się zrozumiała.

– Konstytucja nie zawiera definicji ani określenia dobra wspólnego; nie zawierają ich także ustawy⁴.

– Niewystarczające jest oparcie się w dekodowaniu treści art. 1 i treści kategorii „dobra wspólnego” na samym kontekście konstytucyjnym. Janusz Trzciniński, zastanawiając się nad metodologią identyfikacji treści pojęcia dobra wspólnego, proponował przyjąć, że: „«Dobro wspólne» jest pochodną koncepcji państwa, tak w płaszczyźnie koncepcji wolności i praw jednostki, jak i w płaszczyźnie organizacyjnej państwa”⁵. Oczywiście, analiza tych kontekstów ma bardzo doniosłe znaczenie, jest jednak dalece niewystarczająca. Gdyby ograniczyć się do rekonstrukcji znaczenia wyrażenia „dobro wspólne” w oparciu o inne przepisy konstytucji, trzeba by uznać, że zasada dobra wspólnego nie ma autonomicznego znaczenia⁶. Nie ma żadnych racji, aby zasady dobra wspólnego nie uznać za interpretacyjnie otwartą tak na treści typu materialnego, jak i formalnego; analogicznie jak to jest w przypadku zasady godności z art. 30 czy zasady demokratycznego państwa prawnego z art. 2⁷.

³ Por. M. PIECHOWIAK, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, dz. cyt., s. 130-134.

⁴ Zob. M. ZUBIK, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, dz. cyt., s. 390.

⁵ J. TRZCIŃSKI, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, dz. cyt., s. 460, pkt 8a.

⁶ W. ŁĄCZKOWSKI badając możliwości dekodowania treści konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego wskazuje na dwie możliwości – po pierwsze, pozostanie na gruncie języka prawnego i prawniczego, wówczas uznać trzeba, że treść pojęcia dobra wspólnego określana jest przez prawo pochodzące od demokratycznego państwa, o którym mówi art. 2 Konstytucji z 1997 r.; po drugie, treść tego pojęcia można odczytywać „na podstawie aksjologicznej”, „na tle aksjologicznym”, w oparciu o treść wartości dobra wspólnego dookreślonej poza systemem prawa; TENŻE, *Ekonomiczne i socjalne prawa człowieka a dobro wspólne*, w: *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Warszawa 2003, s. 38.

⁷ W pięciolecie Konstytucji z 1997 r. L. GARLICKI pisał: „Każda konstytucja przyjmuje pewne zasady podstawowe, służące zarówno jako aksjologiczny zwornik postanowień szczegółowych, jak i narzędzie pozwalające bądź na odnajdywanie w konstytucji treści, których zapomniano w niej zapisać, bądź na usuwanie z niej treści, które nie powinny się w niej znaleźć. Konstytucja z 1997 roku za taką zasadę uznała godność człowieka”, TENŻE, *Wolności i prawa jednostki w Konstytucji*

– Dekodowanie autonomicznych treści art. 1 nie może także się dokonywać przede wszystkim, a tym bardziej nie wyłącznie, na podstawie orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego⁸. Zwłaszcza w wypadku klauzul generalnych zawierających kategorie, które nie są jeszcze dobrze określone, Trybunał Konstytucyjny nie może wyręczyć doktryny, której zadaniem jest opracowywanie zagadnień także na potrzeby działalności orzeczniczej Trybunału i nie cofać się przed formułowaniem standardów oceny orzecznictwa trybunalskiego⁹. W wypadku zasady dobra wspólnego Trybunał zdaje się przede wszystkim nawiązywać do, wyraźnie odrzuconej przez ustrojodawcę, tradycji konstytucjonalizmu międzywojnia, traktując tę zasadę jako przeciwagę dla wolności i praw człowieka.

– Nie można wprost sięgać do współczesnej tradycji polskiego konstytucjonalizmu, gdyż na podstawie prac przygotowawczych można dobrze uzasadnić tezę, że ustrojodawca świadomie odciął się od analogicznej formuły z konstytucji kwietniowej¹⁰ i od zasadniczych idei związanych z tą formułą.

– Trudno poszukiwać pomocy w tradycji konstytucyjnej państw demokratycznych o pokrewnej kulturze prawnej i tradycji kulturowej, jak to miało miejsce przy wykładni obecnego art. 2, gdy został wprowadzony do polskiego porządku konstytucyjnego nowelą z grudnia 1989 r., a który inspirowany był konstytucjonalizmem niemieckim¹¹.

Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku. Bilans pięciu lat, w: Pięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z konferencji na Zamku Królewskim w Warszawie 17 października 2002, red. H. Jerzmański, Warszawa 2002, s. 62. Dłaczego, mając na uwadze systematykę konstytucji, jak i prace przygotowawcze, takiego statusu nie przyznać – tym bardziej – zasadzie dobra wspólnego i nie uznać, że w zasadzie dobra wspólnego jako fundamentalnej i pierwszej zasadzie konstytucyjnej najważniejsze zdaje się być to, co w konstytucji nie zostało wprost wystawione?

⁸ Analiza orzecznictwa zob. J. KRÓLIKOWSKI, *Pojęcie dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 159-174. Przegląd orzecznictwa z elementami jego analizy, zob. J. ONISZCZUK, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Kraków 2000, s. 33-36, 505-506, TENŻE, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego na początku XXI w.*, Kraków 2004, s.193-195. Por. K. KLECHA, *Państwo jako dobro wspólne w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt.; opracowanie to opublikowane w 2010 r. oparte jest na analizie zaledwie 12 orzeczeń TK, a wniosków wysuniętych przez autorkę nie można uznać ani za dobrze uzasadnione, ani za trafne. Szeroka analiza orzeczeń zob. niżej rozdział VIII. *Orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego a paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego*.

⁹ Zob. także niżej VIII.1.b. *Problem oceny interpretacji dokonywanej przez Trybunał Konstytucyjny. Zasada dobra wspólnego jako współokreślająca materialną tożsamość Konstytucji z 1997 r.*

¹⁰ Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r., „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”, nr 30, poz. 227; powoływana dalej jako konstytucja kwietniowa.

¹¹ Kategoria „dobro wspólne” (*Gemeinwohl*) nie jest obca niemieckiemu konstytucjonalizmowi; ugruntowania zasady dobra wspólnego poszukuje się w zasadzie republikanizmu sformułowanej w art. 20 ust. 1 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r.: „Republika Federalna Niemiec jest demokratycznym i socjalnym państwem federalnym” (przekład za Konstytucja Niemiec, przeł. B. Banaszak i A. Malicka, Warszawa 2008). Trzeba także zwrócić

– Nie można także znaleźć wprost wsparcia w doktrynie prawa międzynarodowego, jak to ma miejsce w wypadku pojęcia godności.

– Problemem okazuje się także znalezienie koncepcji dobra wspólnego adekwatnej do problematyki konstytucyjnej w rozwijanych współcześnie koncepcjach z zakresu filozofii prawa i filozofii polityki. Mało obiecujące okazuje się sięgnięcie do komunitaryzmu, gdyż rozwijany jest on w kontekście kultury prawnej *common law* i – co więcej – w tradycji, w której dobro wspólne i prawa człowieka są sobie przeciwstawiane – odmiennie niż w tradycji, która stanowiła zasadniczy kontekst prac nad Konstytucją 1997 r.

Zasadna jest konstatacja, że poszukując paradygmatycznego i autonomicznego znaczenia konstytucyjnej kategorii „dobra wspólne”, jesteśmy w wysoce niekomfortowej sytuacji.

3. Kierunki przewyżczenia trudności i główna linia argumentacji

Zasadnicze znaczenie dla identyfikacji paradygmatycznego rozumienia kategorii „dobra wspólne” w Konstytucji z 1997 r. ma art. 1. W art. 25 ust. 3 mamy do czynienia z tą kategorią zastosowaną w kontekście pewnego ograniczonego zespołu zagadnień dotyczących relacji między państwem a kościołami¹², nie tu zatem trzeba poszukiwać paradygmatu konstytucyjnego pojmo-

uwagę na art. 14 ust. 2: „Własność zobowiązuje. Korzystanie z własności powinno zarazem służyć dobru ogółu [*dem Wohle der Allgemeinheit*]” i ust. 3: „Wywłaszczenie jest dopuszczalne tylko dla dobra ogółu [*zum Wohle der Allgemeinheit*]. (...) Odszkodowanie ustalane jest na podstawie sprawiedliwej oceny interesów ogółu [*der Interessen der Allgemeinheit*] oraz osób zainteresowanych”; użycie w przykładzie terminów „dobra ogółu” i „interesy ogółu”, a nie „dobra wspólne” uznać trzeba za trafne; zob. monografię M. ANDERSHEIDEN, *Gemeinwohl in Republik und Union*, Tübingen 2006 (tam liczne wskazówki bibliograficzne). Z uwagi na istotnie różne umocowanie zasady dobra wspólnego w tekście konstytucji oraz brak danych, które wskazywałyby na istotne oddziaływanie konstytucjonalizmu niemieckiego na polski w zakresie tej problematyki, nie jest zasadne sięganie do konstytucjonalizmu niemieckiego w celu określenia zasadniczej treści konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego i zasady dobra wspólnego na gruncie Konstytucji z 1997 r. Klauzula dobra wspólnego znalazła się w niektórych konstytucjach państw Ameryki Łacińskiej, w artykułach pierwszych konstytucji Chile, Gwatemali i Salwadoru, oraz w art. 133 i art. 333 Konstytucji Kolumbii, zob. C. COMPLAK, *O bardziej prawidłowe pojmowanie...*, dz. cyt., s. 33. Za zbyt daleko idącą trzeba uznać konstatację, że „brzmienie nadane art. 1 nie ma precedensów w konstytucjonalizmie państw demokratycznych”, W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, dz. cyt., s. 2. Niemniej jednak konstytucjonalizm państw latynoamerykańskich nie oddziaływał na kształt art. 1, a na jego interpretację o tyle jedynie, o ile sugeruje, że nauka społeczna Kościoła katolickiego może stanowić inspirację, a przez to i kontekst interpretacji kategorii konstytucyjnych; zob. M. COMPLAK, *O bardziej prawidłowe pojmowanie...*, dz. cyt., s. 34.

¹² „Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

wania dobra wspólnego. Przyjęcie terminu „dobra wspólne” w art. 82¹³ było wtórne wobec formuły przyjętej w art. 1. Charakter pierwotny, ze względu na fundamentalne znaczenie dla aksjologii konstytucji, przypisać można także formule z preambuły¹⁴, jednak nie wokół kategorii „dobra wspólne” użytej w preambule toczono były w trakcie prac nad Konstytucją z 1997 r. dyskusje pozwalające dookreślić jej treść, i to art. 1 jako otwierającemu część artykułowaną przyznać trzeba pierwszeństwo w wyznaczaniu paradygmatu pojmowania dobra wspólnego jako fundamentu porządku konstytucyjnego.

Punktów odniesienia pozwalających zdeterminować podstawowe znaczenie klauzuli dobra wspólnego z art. 1 i zidentyfikować zasadnicze konteksty interpretacji, dostarczają prace przygotowawcze. Okazuje się, że w wypadku art. 1 sięgnąć można nie tylko do zgłoszonych projektów, ewolucji przygotowywanego tekstu czy do wypowiedzi pojawiających się w dyskusjach na forum Komisji Konstytucyjnej lub na forum Zgromadzenia Narodowego, lecz także do wyraźnego rozstrzygnięcia dokonanego przez Zgromadzenie Narodowe w głosowaniu w drugim czytaniu projektu, rozstrzygnięcia przyjętego jednomyślnie, a dotyczącego zmiany tekstu wskazującej na przyjęcie stosunkowo dobrze określonej koncepcji dobra wspólnego, wyraźnie różnej od koncepcji powiązanej z wcześniejszym, przyjętym w projekcie, brzmieniem art. 1; przy czym dokonana zmiana jest z aksjologicznego punktu widzenia zmianą fundamentalną.

Wola historycznego ustrojodawcy – jeśli nie ma odpowiednich racji, aby modyfikować przyjęte przez niego rozstrzygnięcia – pozostaje wolą ustrojodawcy po prostu. Zmiany, które mogą być uznane za prowadzące do ustalenia „nowej” woli ustrojodawcy, nie tylko muszą być legitymowane formalnie jako oparte na procedurach, które spełniają kryteria legalności konstytucyjnej i są zgodne z zasadami i regułami wykładni, lecz także muszą być legitymowane z punktu widzenia treści – nie naruszać materialnej tożsamości konstytucji¹⁵. Adaptacja Konstytucji do zmieniających się warunków wymaga przede wszystkim ustalenia, co ma adaptacji podlegać, zatem ustalenia woli historycznego ustrojodawcy. Zmiany właściwe dla każdej „żywej” konstytucji nie mogą tej woli ignorować, mogą ją modyfikować, i to w dążeniu do spójnej interpretacji całości. Ujmując proces modyfikacji konstytucji w kategoriach hermeneutyki filozoficznej, można powiedzieć, że

¹³ „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne”.

¹⁴ „równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”.

¹⁵ Zob. L. GARLICKI, *Aksjologiczne podstawy reinterpretacji konstytucji*, w: *Dwadzieścia lat transformacji ustrojowej w Polsce*. 51. Ogólnopolski Zjazd Katedr i Zakładów Prawa Konstytucyjnego, Warszawa, 19-21 czerwca 2009 r., red. M. Zubik, Warszawa 2010, s. 85-105. L. Garlicki pisze o legalności konstytucyjnej i o – opartym na kryteriach aksjologicznych materialnych – legitymizmie konstytucyjnym. Zasadne jest, jak się zdaje, odróżnienie legitymizmu materialnego od – opartego także na kryteriach innych niż kryteria legalności – legitymizmu formalnego.

modyfikacje oparte są na spójnym łączeniu, stapianiu historycznego horyzontu rozumienia z horyzontem aktualnym. Naruszyć materialną tożsamość można tym łatwiej, w im większym stopniu zasady wchodzące w grę dotyczą całości systemu prawnego. W pracy tej argumentuje się, że w wypadku art. 1 interpretowanego zgodnie z wolą ustrojodawcy historycznego w grę wchodzi zasada zasad dotycząca całości i każdego elementu systemu. Ponadto argumentuje się, że odejście od takiej interpretacji prowadzi do zakwestionowania jednej z fundamentalnych idei, którą można uznać za współokreślającą tożsamość materialną konstytucji, mianowicie ideę służebności państwa. Wola historycznego ustrojodawcy jest w kontekście art. 1 tym ważniejsza, że – jak pokazują analizy – Trybunał Konstytucyjny ani nie podjął refleksji nad wolą ustrojodawcy wyraźnie wyrażoną w głosowaniu w Zgromadzeniu Narodowym, ani nie wypracował spójnej koncepcji interpretacji art. 1, nie rzadko argumentując w sposób, który nie daje się pogodzić z interpretacją wyznaczoną wolą historycznego ustrojodawcy. Stąd – podsumowując – przyjęta w tej pracy linia argumentacji oparta w dużej mierze, choć nie wyłącznie, na ustaleniu woli ustrojodawcy historycznego zmierza do ustalenia woli ustrojodawcy po prostu, innymi słowy do opracowania aktualnej konstytucyjnej koncepcji dobra wspólnego.

Analiza prac przygotowawczych prowadzi w trzech głównych kierunkach. Po pierwsze, ku zasadniczej formule zastosowanej do scharakteryzowania dobra wspólnego. Po drugie, do tradycji, z których owe określenia zaczerpnięto. Po trzecie, do tradycji, wobec której świadomie się zdystansowano. W myśl formuły przytoczonej w trakcie drugiego czytania projektu, w chwili kluczowej dla nadania ostatecznego kształtu art. 1, dobro wspólne to suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość; polega ono przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej¹⁶. Tradycja, do której należą przyjęte określenia i która została wprost wskazana jako zasadniczy kontekst rozumienia dobra wspólnego, to tradycja, do której należy nauka społeczna Kościoła katolickiego, tradycja filozofii klasycznej. Tradycja, wobec której się zdystansowano, to tradycja pojmowania dobra wspólnego na gruncie polskiego konstytucjonalizmu okresu międzywojnia związana z konstytucją kwietniową. Ta pierwsza ma charakter ogólnokulturowy; prowadzi od refleksji filozoficznej do zagadnień prawnych dotyczących interpretacji konkretnego przepisu. Ta druga prowadzi od refleksji nad konkretnymi przepisami prawa do zagadnień filozoficznoprawnych. Od strony merytorycznej charakterystycznym rysem tradycji klasycznej jest uznanie praw człowieka (wolności i praw jednostki) za integralny i centralny

¹⁶ Zob. *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997), wypowiedź Alicji Grześkowiak.

element dobra wspólnego; natomiast w tradycji konstytucji kwietniowej, podobnie jak we współczesnym komunitaryzmie, dobro wspólne pojmowane jest w opozycji do tych praw¹⁷.

Przeprowadzone analizy pozwalają postawić tezę, że – w myśl konstytucyjnego paradygmatu – dobro wspólne to suma warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających integralny rozwój wszystkich członków wspólnoty politycznej (obejmującej nie tylko obywateli¹⁸) i tworzonych przez nich społeczności. Dobro wspólne okazuje się być pierwszą wartością porządku konstytucyjnego, a zasada dobra wspólnego – zasadą zasad.

4. Struktura opracowania

Opracowanie otwierają zagadnienia terminologiczne i metodologiczne. Odróżnione zostają trzy płaszczyzny dyskursu nad dobrem wspólnym – płaszczyzna językowa, do której należy zawarte w tekście konstytucji kategoria, wyrażenie „dobro wspólne” (klauzula dobra wspólnego), pojęcie dobra wspólnego będące znaczeniem tego wyrażenia oraz dobro wspólne będące desygnatem wyrażenia czy pojęcia. Aby w punkcie wyjścia uniknąć założeń związanych z konkretnymi koncepcjami teoretycznoprawnymi, uznaje się, że ogólne pojęcie wartości czy zasady stosowane w odniesieniu do dobra wspólnego będzie modelowane w kontekście konkretnych problemów pojawiających się w związku z konstytucyjnym zagadnieniem dobra wspólnego. To, w jakim sensie dobro wspólne jest wartością konstytucyjną a zasada dobra wspólnego zasadą, dookreślane jest dopiero w toku analiz dotyczących konstytucyjnego ujęcia dobra wspólnego.

Prace przygotowawcze Konstytucji z 1997 r. pozwalają zidentyfikować szerszą, sięgającą poza naukę prawa konstytucyjnego, tradycję ideową, z której wywodzi się zastosowana w art. 1 formuła¹⁹. Jest to tradycja nauki społecznej

¹⁷ W zbliżony do tu przyjętego ujęcia, problem z dookreśleniem pojęcia dobra wspólnego i kierunku przewyżczenia tego problemu charakteryzował w 2000 r. Z. Jarosz: „Nie sposób nie zająć stanowiska wobec trudnego problemu dobra wspólnego. Tu warto się odwołać do historii jego wprowadzenia. (...) Nie jest to przedwojenne wspólne dobro, tylko dobro wspólne. Zmieniono tę formułę nieprzypadkowo, zrywając z tamtym hasłem solidaryzmu społecznego. Wtedy mogło być oderwane od praw naturalnych. Dziś przeciwnie, jest to pojęcie ze społecznej nauki Kościoła. A zatem afirmacja tych praw. Są to zatem różne formuły”, TENŻE, *Głos w dyskusji*, w: *Podstawowe pojęcia pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, red. E. Zwierzchowski i M. Mączyński, Katowice 2000, s. 46-47.

¹⁸ W niniejszej pracy przyjmuje się, że wspólnota polityczna obejmuje nie tylko obywateli, ale wszystkich członków społeczności zorganizowanej w państwo; społeczność, której członkami są obywatele, określana jest jako wspólnota obywatelska.

¹⁹ Powiązanie formuły z art. 1 z nauką społeczną Kościoła bywa niekiedy zupełnie ignorowane w opracowaniach dotyczących konstytucyjnej zasady dobra wspólnego, zob. M. WIERZBICKI, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, dz. cyt.

Kościół katolickiego (i opartej na niej katolickiej nauce społecznej²⁰), która z kolei nadbudowana jest na tradycji filozoficznej refleksji nad dobrem wspólnym sięgającej przez Tomasza z Akwinu po Arystotelesa i Platona. Tradycja ta określana tu będzie jako „ideowa tradycja klasyczna w refleksji nad dobrem wspólnym” lub – krótko – jako „tradycja klasyczna” czy „refleksja klasyczna”, mając przy tym na uwadze, że tego typu refleksja nad dobrem wspólnym prowadzona była w ścisłym związku z refleksją nad państwem i prawem. Prace przygotowawcze pozwalają także określić zasadnicze relacje między klauzulą dobra wspólnego w Konstytucji z 1997 r. a dwoma – zasadniczymi z punktu widzenia podjętej problematyki – tradycjami polskiego konstytucjonalizmu: jedną, dalszą, związaną z Konstytucją 3 Maja, drugą, bliższą, związaną z konstytucją kwietniową z 1935 r.

Prezentacja tradycji ideowej poprzedzona jest zagadnieniami ogólnoteoretycznymi dotyczącymi doniosłości określonej tradycji dla zagadnień konstytucyjnych. Tradycja traktowana jest jako narzędzie ułatwiające dostrzeżenie i rozumienie istotnych elementów współczesnych ujęć (i relacji zachodzących między tymi elementami) oraz – od strony przedmiotowej – elementów (aspektów) rzeczywistości, których ujęciu koncepcje mają służyć. Analiza tradycji ideowej koncentruje się nad powiązaniem między pojmowaniem dobra wspólnego jako podstawy państwa i prawa oraz podstawy sprawiedliwości a pojmowaniem człowieka, przede wszystkim ujęciem jego godności i wolności. W tradycji klasycznej jasno stawiana jest teza, że to państwo i prawo powinny być kształtowane dla dobra człowieka, a nie człowiek dla dobra państwa. Państwo jest dobrem wspólnym o tyle, o ile jest środkiem rozwoju, środkiem do szczęśliwego życia członków wspólnoty politycznej. Tradycja klasyczna w refleksji nad dobrem wspólnym obejmuje szereg zagadnień istotnych dla współczesnego konstytucjonalizmu, jak problematyka powiązania dobra wspólnego z godnością człowieka i powiązania zasady dobra wspólnego z innymi fundamentalnymi zasadami konstytucyjnymi, jak zagadnienia dotyczące zasady pomocniczości czy zasady solidarności, które – podobnie jak sama zasada dobra wspólnego – zostały po raz pierwszy wprost wysłowione w Konstytucji z 1997 r.

Powołane w pracy tradycje polskiego konstytucjonalizmu – Konstytucji 3 Maja i konstytucji kwietniowej – wyznaczają dwa opozycyjne podejścia do pojmowania dobra wspólnego. Pierwsze odpowiada ideowej tradycji klasycznej, w której państwo jako dobro wspólne jest charakteryzowane przede wszystkim jako to, co służy członkom wspólnoty politycznej. W drugim podejściu – właściwym konstytucji kwietniowej – dobro wspólne jest przede wszystkim tym, wobec czego obywatele mają obowiązki, o co mają się trosz-

²⁰ Przyjmuje się tu, że nauka społeczna lub nauczanie społeczne Kościoła to treści oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego, natomiast katolicka nauka społeczna obejmuje ponadto uporządkowaną metodologicznie refleksję nad nauką społeczną Kościoła.

czyć i czemu mają służyć; przy czym podkreślić trzeba, że dla oddania tych idei konstytucja kwietniowa posługiwała się nie terminem „dobro wspólne”, ale „wspólne dobro”, co ma kapitalne znaczenie dla analizy prac przygotowawczych, w których – m.in. przez dobór terminologii – wprost powiązано przyjęty art. 1 z tradycją klasyczną i zdystansowano się wobec tradycji konstytucji kwietniowej.

Zarówno analizy ideowej tradycji klasycznej w refleksji nad dobrem wspólnym, jak i tradycji polskiego konstytucjonalizmu nie pretendują do pełnego opracowania tych zagadnień, ale podporządkowane są realizacji zasadniczego celu opracowania, którym jest ustalenie konstytucyjnego paradygmatycznego rozumienia dobra wspólnego. Co więcej, prowadzone są one w perspektywie wyznaczonej pracami przygotowawczymi Konstytucji z 1997 r. Oparte są przy tym przede wszystkim wprost na źródłach, a nie opracowaniach, zgodnie z założeniem, że każde opracowanie „obciążone” jest perspektywą badawczą przyjmowaną przez jego autora, określoną przede wszystkim celem, do którego zmierza i stawianymi w związku z tym pytaniami.

Ze względu na relację między analizą tradycji ideowej i konstytucyjnej a analizą prac nad przygotowaniem Konstytucji z 1997 r. zwrócić trzeba uwagę na dwie kwestie metodologiczne dotyczące układu treści niniejszego opracowania i szerokości potraktowania poszczególnych zagadnień.

W pierwszej z tych kwestii zauważyć trzeba, że oparta na analizie tradycji i prac przygotowawczych argumentacja zmierzająca do ustalenia podstawowego znaczenia klauzuli dobra wspólnego ma strukturę „koła hermeneutycznego” – z jednej strony, wybór i analiza tradycji ideowej i tradycji konstytucyjnych determinowana jest pracami przygotowawczymi; z drugiej – analiza prac przygotowawczych dokonywana jest w świetle wyróżnionych tradycji – dzięki ich znajomości można łatwiej i pełniej zrozumieć istotne kontrowersje, które pojawiły się w trakcie prac przygotowawczych. Przyjęta tu kolejność rozdziałów odpowiada zwyczajowi otwierania opracowań problematyką dotyczącą genezy analizowanych zagadnień, niemniej jednak układ treści mógłby być także odwrotny – najpierw analiza prac przygotowawczych, potem tradycji²¹.

Perspektywa określona pracami przygotowawczymi determinuje także szerokość potraktowania poszczególnych zagadnień w ramach analiz tradycji. Akcent położony jest na tradycję klasyczną, obejmującą elementy stanowiące kontekst ideowy zgodny z ostatecznie przyjętymi rozwiązaniami konstytucyjnymi; elementy składające się na koncepcję ukazującą związki problematyki dobra

²¹ Taka odwrócona struktura przyjęta jest w innych opracowaniach autora dotyczących dobra wspólnego; zob. M. PIECHOWIAK, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, dz. cyt.; TENŻE, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 5-35.

wspólnego z innymi zagadnieniami fundamentalnymi dla określenia podstaw pojmowania państwa i prawa. W węższym zakresie potraktowana została tradycja konstytucyjna. Konstytucja 3 Maja wpisuje się w nurt klasyczny refleksji nad dobrem wspólnym, jednak do konstytucji tej w ramach prac przygotowawczych nie odwoływano się wprost w dyskusjach nad dobrem wspólnym. Konstytucja kwietniowa stanowiła punkt odniesienia w pracach dotyczących dobra wspólnego, jednak ostatecznie przyjęte rozwiązania prowadzą do konkluzji, że ustrojodawca w sposób wyraźny zdystansował się wobec postulatu określania podstawowego znaczenia klauzuli dobra wspólnego w Konstytucji z 1997 r. w oparciu o interpretację właściwą konstytucji kwietniowej.

Pogłębiona analiza ideowej tradycji klasycznej ma jeszcze inne uzasadnienie – w niektórych istotnych dla podjętego zagadnienia punktach proponowana jest tu interpretacja klasycznych tekstów odbiegająca od interpretacji typu podręcznikowego, stąd zasadne było przedstawienie bardziej rozbudowanej argumentacji na rzecz stawianych tez. Szerokie przedstawienie koncepcji dobra wspólnego przyjętej w nauce społecznej Kościoła uzasadnione jest tym, że z punktu widzenia prac przygotowawczych koncepcja ta stanowi bezpośredni i wprost wskazany punkt odniesienia dla interpretacji przyjętych rozwiązań.

W kwestii zasadniczego, pierwszego znaczenia klauzuli dobra wspólnego argumentuje się na rzecz tezy, że dobro wspólne to suma warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających rozwój członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności oraz że podstawowym elementem dobra wspólnego jest poszanowanie praw człowieka. Argumentacja opiera się przede wszystkim na poprzedzonej badaniem projektów konstytucji analizie prac przygotowawczych i badaniu racji dokonania w drugim czytaniu projektu konstytucji zmiany w art. 1 polegającej na zastąpieniu kategorii „wspólne dobro” kategorią „dobro wspólne”. Zastrzec przy tym trzeba, że w trakcie parlamentarnych prac nad konstytucją aż do debaty w drugim czytaniu wyrażenia „wspólne dobro” i „dobro wspólne” traktowane były jako synonimiczne.

Kolejne kroki zmierzające do dookreślenia miejsca dobra wspólnego w porządku konstytucyjnym oparte są na sformułowanej w art. 1 zasadzie, iż Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli. Na pierwszym planie jest problematyka zasady dobra wspólnego jako zasady-wzorca dla całego państwa, dla wszystkich jego elementów.

Zasada dobra wspólnego zawiera rozstrzygnięcia dotyczące „filozofii” państwa: określa zasadniczy cel państwa i porządku prawnego, określa relację między jednostką a państwem i miejsce praw człowieka w porządku konstytucyjnym. W świetle tej zasady celem, ze względu na który kształtowane jest państwo i prawo, jest rozwój jednostek, a bezpośrednim celem podejmowanych działań jest tworzenie społecznych warunków tego rozwoju.

Analizy kierowane są dyrektywą metodologiczną nakazującą poszukiwania koncepcji wartości możliwie adekwatnej do rozstrzygnięć konstytucyjnych. Szczególne uwzględnienie tej dyrektywy podyktowane jest wprowadzeniem do Konstytucji z 1997 r. elementów prawnonaturalnych, i to powiązanych z zagadnieniami fundamentalnymi. Nie byłoby postępowaniem metodologicznie poprawnym przyjęcie jakiejś koncepcji wartości ukształtowanej w kontekście i na potrzeby analizy systemu prawa niezawierającego takich elementów. Nie tylko treść wartości, ale także sama ich koncepcja powinna być zgodna z rozstrzygnięciami przyjętymi przez ustrojodawcę. Argumentuje się, że art. 1 zawiera fundamentalne rozstrzygnięcie metaaksjologiczne dotyczące wyboru koncepcji wartości. Rozstrzygnięcia te dotyczą nie tyle treści wartości, ile tego, dlaczego coś jest wartością, jak ugruntowane są wartości. Zagadnienie to jest szczególnie istotne wówczas, gdy trzeba dookreślić treść wartości czy zasad determinowaną uznanymi przez ustrojodawcę wartościami. Konstytucja nie jest neutralna nie tylko w kwestii treści wartości stojących u podstaw porządku konstytucyjnego, ale nie jest neutralna także w kwestiach metaaksjologicznych.

Rozważane są dwie fundamentalne kontrowersje metaaksjologiczne: jedna dotycząca wyboru między koncepcją „czystych wartości” a koncepcją wartości jako dobra; druga – dotycząca wyboru między koncepcją akognitywistyczną a kognitywistyczną i między skorelowanymi z nimi koncepcjami dotyczącymi sposobu istnienia (ugruntowania) wartości. Rozstrzygnięcie pierwszej z nich wiedzie przez paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego, do uznania koncepcji wartości pojmowanej jako dobro za koncepcję podstawową i do uznania, że dobro wspólne jest elementem współkonstituującym wszystkie wartości konstytucyjne. Skoro Rzeczpospolita jest sumą społecznych warunków rozwoju jednostek, to pojmowanie każdego elementu decydującego o kształcie Rzeczypospolitej, zatem każdej wartości konstytucyjnej, każdej instytucji, współdeterminowane jest relacją do rozwoju jednostki. Dobro wspólne nie jest jedną z wielu wartości, która mogłaby być ważona względem innych wartości. Wchodzi ono w strukturę wszystkich innych wartości konstytucyjnych tak dalece, że jest ich elementem konstytutywnym – jeśli jakaś wartość nie jest elementem sumy warunków życia społecznego ułatwiających (umożliwiających) rozwój jednostek i społeczności, to przestaje być wartością konstytucyjną w pełnym sensie.

Druga z kontrowersji, dotycząca wyboru między akognitywizmem a kognitywizmem aksjologicznym i między skorelowanymi z nimi stanowiskami w kwestii sposobu istnienia wartości, także badana jest w perspektywie dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej. Argumentuje się, że dobro wspólne uznać trzeba za wartość, która może być przedmiotem poznania i która jest obiektywnie ugruntowana. Innymi słowy, argumentuje się, że konstytucyjna klauzula dobra wspólnego ma charakter prawnonaturalny. Jednocześnie argumentacja zmierza do

uzasadnienia tezy, że zasadniczą metodologiczną konsekwencją przyjęcia takiego stanowiska nie jest postulat sformułowania „gotowego” wzorca dobra wspólnego opartego na jakimś danym, treściowo już dookreślonym systemie prawa naturalnego, ale konsekwencją są przede wszystkim postulaty dotyczące procedur prowadzących do rozstrzygnięć prawotwórczych czy interpretacyjnych.

W perspektywie dokonanych ustaleń zostanie podjęty problem określenia relacji między dobrem wspólnym a godnością i prawami człowieka. Argumentuje się, że przyjęcie paradygmatycznego rozumienia dobra wspólnego pozwala na uzasadnienie tezy, że godność oraz wolności i prawa człowieka i obywatela stanowią podstawę porządku konstytucyjnego, której to tezy nie dałoby się uzasadnić, interpretując kategorię „dobra wspólne” w duchu konstytucji kwietniowej czy przyjmując, że zasadnicze znaczenie wyrażenia „dobra wspólne” wyznaczone jest sumą znaczeń jego elementów, a nie znaczeniem idiomatycznym wyznaczonym określoną tradycją czy koncepcją.

Opracowanie zamyka przegląd i analiza orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego. Z punktu widzenia orzecznictwa Trybunału, niniejsze opracowanie ma cel o charakterze normatywnym: na pierwszym planie jest pytanie, w jaki sposób Trybunał może czy powinien korzystać z zasady dobra wspólnego, a nie pytanie o to, w jaki sposób faktycznie korzysta. Wypracowana teoria pozwala uporządkować szereg zagadnień związanych z orzecznictwem trybunalskim, w którym powoływano się na dobro wspólne. Pozwala także na doprecyzowanie pojawiających się problemów i niespójności. Do problemów tych należy przede wszystkim brak jasnych kryteriów uznania czegoś za dobro wspólne i obecność obu, niedających się w pełni uzgodnić tradycji pojmowania dobra wspólnego – tradycji konstytucji kwietniowej, wyraźnie dominującej w orzecznictwie (przy czym Trybunał ignoruje prace przygotowawcze wskazujące na odrzucenie przez ustrojodawcę tej tradycji jako zasadniczego kontekstu interpretacji art. 1) oraz tradycji klasycznej właściwej Konstytucji 3 Maja. Analizy pokazują, że Trybunał – wbrew wyraźnym rozstrzygnięciom interpretacyjnym przyjętym w drugim czytaniu projektu Konstytucji z 1997 r. – niekiedy wprost traktuje jako synonimy „wspólne dobro” i „dobra wspólne”, a przyjmowane kryteria uznania za dobro wspólne opiera na zwykłym rozumieniu wyrażenia „wspólne dobro”. Niemniej jednak w orzecznictwie Trybunału pojawiają się rozwiązania pozostające w ramach klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym i zidentyfikowanego konstytucyjnego paradygmatu jego rozumienia.

Formułowane są także postulaty pod adresem przyszłego korzystania z zasady dobra wspólnego. Postulować trzeba przede wszystkim kontynuację i wzmocnienie tych elementów orzecznictwa, które zgodne są z uznaną w pracach przygotowawczych klasyczną tradycją rozumienia dobra wspólnego. Sięgnięcie do jasnych i dobrze uzasadnionych kryteriów bycia dobrem wspólnym pozwoli na pełniejsze niż dotychczas wykorzystanie autonomicznej treści za-

sady dobra wspólnego. Głębszej rewizji wymaga zarysowująca się linia orzecznicza, w której dobro wspólne przeciwstawiane jest wolnościom i prawom człowieka i obywatela. Za potrzebą takiej rewizji przemawiają mocne argumenty, jak uznanie – wprost w pracach przygotowawczych – praw człowieka za zasadniczy element dobra wspólnego oraz uznanie tradycji, w której takie powiązanie jest przyjmowane; jak problemy ze wskazanie punktu odniesienia dla ważenia podstawowych wartości konstytucyjnych i powiązany z tym problem jedności i spójności aksjologicznej konstytucji (w ujęciu klasycznym tym punktem odniesienia i wartością jednoczącą jest dobro wspólne); jak możliwość rozwinięcia argumentacji na rzecz przyjętej przez Trybunał tezy, że wolności i prawa jednostki stanowią podstawę aksjologii konstytucji.

W uwagach końcowych w oparciu o paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego sformułowane zostaną pytania „testu dobra wspólnego”, które uwyraźniają elementy konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego i ułatwiają praktyczną aplikację proponowanej teorii.

Podkreślić trzeba, że cel podjętego przedsięwzięcia badawczego był ograniczony – nie chodziło o opracowanie możliwie wszystkich aspektów dobra wspólnego w kontekście konstytucji, ale jedynie zagadnień podstawowych; można dodać – najbardziej podstawowych. Szereg ważnych zagadnień czeka na dokładniejsze opracowanie, np. problematyka relacji zasady dobra wspólnego do innych zasad konstytucyjnych, w tym tak fundamentalnych, jak zasada demokratycznego państwa prawnego czy sprawiedliwości społecznej.

Przygotowując niniejszą monografię, autor korzystał ze swoich wcześniejszych opracowań²². W pewnym sensie prezentowana praca jest podsumowaniem wcześniejszych jego badań nad problematyką dobra wspólnego. Podkreślić jednak trzeba, że – z jednej strony – szereg opracowanych wcześniej zagadnień znalazło tu istotne rozwinięcie, a niektóre – jak na przykład analiza orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego – są tu prezentowane po raz pierwszy; z drugiej – niektóre z wcześniej opracowanych zagadnień dotyczących dobra wspólnego nie znalazły się w prezentowanej książce, gdyż nie były w wystarczającym stopniu powiązane z zasadniczym celem pracy.

²² M. PIECHOWIAK, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt.; TENŻE, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, dz. cyt.; TENŻE, *Równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski*, w: *Preambula Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2009 (Studia i Materiały Trybunału Konstytucyjnego, t. 32), s. 111-124; TENŻE, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, „Przegląd Sejmowy” 2009, nr 5 (94), s. 71-90; TENŻE, *Prawnonaturalny charakter klauzuli dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 597-611; TENŻE, *W sprawie aksjologicznej spójności Konstytucji RP. Dobro wspólne czy godność człowieka?*, w: *Jednolitość aksjologiczna systemu prawa w rozwijających się państwach demokratycznych Europy*, red. S. L. Stadniczeńko, Opole, s. 111-123; TENŻE, *Solidarność – w poszukiwaniu ideowej tradycji interpretacji kategorii konstytucyjnej*, w: *W poszukiwaniu nowych form solidaryzmu społecznego*, red. A. Łabno, t. 1: *Zasada solidaryzmu w filozofii prawa i filozofii polityki*, Warszawa (oddano do druku).

PODSTAWOWE ROZSTRZYGNIECIA TERMINOLOGICZNE

1. Trzy płaszczyzny dyskursu o dobru wspólnym

a. Klauzula dobra wspólnego – konstytucyjna kategoria „dobro wspólne”

Z punktu widzenia tekstu konstytucji na pierwszym planie pojawia się pojęcie „konstytucyjna klauzula dobra wspólnego”¹ czy „konstytucyjna kategoria «dobro wspólne»”. Terminy te desygnują wyrażenie „dobro wspólne”, wraz z jego formami gramatycznymi, będące częścią przepisów konstytucyjnych. Mówiąc o klauzuli dobra wspólnego czy kategorii „dobro wspólne”, poruszamy się na płaszczyźnie napisów, słów, znaków, wyrażeń językowych. Generalnie terminy „klauzula dobra wspólnego” i „konstytucyjna kategoria «dobro wspólne»” traktowane są tu jako bliskoznaczne. Użycie terminu „klauzula”, bardziej niż „kategoria”, wskazuje na powiązanie danego napisu z tekstem prawnym, z konkretnym przepisem, zatem przede wszystkim termin ten jest stosowany w kontekście określonego artykułu zawierającego wyrażenie „dobro wspólne”. Termin „kategoria «dobro wspólne»” będzie stosowany także w odniesieniu do wyrażeń niepowiązanych wprost z tekstem prawnym, zatem np. występujących przy okazji omawiania tradycji ideowej. Zauważyć przy tym trzeba, że uproszczeniem byłoby sprowadzać wyrażenie czy napis do samego materialnego nośnika. Coś jest napisem, znakiem językowym, o ile posiada pewne znaczenie.

b. Pojęcie dobra wspólnego

Wyrażenie „dobro wspólne” jest, z językowego punktu widzenia, nazwą. Przyjęte jest tutaj tradycyjne ujęcie, zgodnie z którym znaczeniem nazwy jest pojęcie². Ustalenie treści znaczenia kategorii „dobro wspólne” polega na ustaleniu treści pojęcia dobra wspólnego. Poszukiwanie treści konstytucyjnego

¹ Można tu postawić pytanie, czy słowa „dobro wspólne” w wyrażeniu „klauzula dobra wspólnego” nie powinny być umieszczane w cudzysłowie, i czy – w konsekwencji – nie należałoby pisać klauzula „dobra wspólnego”, a pisząc o tej klauzuli: „klauzula ‘dobra wspólnego’” z zastosowaniem cudzysłowu wewnętrznego. Nie jest to jednak konieczne, gdy całe wyrażenie „klauzula dobra wspólnego” nazywa fragment przepisu prawnego, i tak też ten zwrot będzie tu używany.

² Zob. K. AJDUKIEWICZ, *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, s. 30; inaczej, por. Z. ZIEMBIŃSKI, *Logika praktyczna*, Warszawa 1994, s. 16-17.

pojęcia dobra wspólnego można określić także jako poszukiwanie sposobu rozumienia lub pojmowania dobra wspólnego na gruncie konstytucji. Posługując się kategorią „ustrojodawca” lub „racjonalny ustrojodawca”³, można powiedzieć, że poszukuje się pojęcia dobra wspólnego przyjętego przez (racjonalnego) ustrojodawcę lub sposobu rozumienia dobra wspólnego przez (racjonalnego) ustrojodawcę. Pamiętać jednak trzeba, że pojęcie ustrojodawcy, jak i – w jeszcze większym stopniu – racjonalnego ustrojodawcy, jest konstruktem teoretycznie zaawansowanym. Na potrzeby niniejszego opracowania przyjmuje się, że wyrażenia „znaczenie klauzuli dobra wspólnego” czy „pojęcie dobra wspólnego”, „sposób rozumienia dobra wspólnego” (jako rezultat procesu rozumienia) są na tyle bliskoznaczne, że mogą być używane zamiennie.

W podjętym tu przedsięwzięciu ustalenie treści pojęcia dobra wspólnego zmierza do identyfikacji treści definiującej dobro wspólne i to treści wskazującej przede wszystkim na elementy konstytutywne dla dobra wspólnego, i w takim sensie stanowiące istotę dobra wspólnego. Ujęcie elementów konstytutywnych jest szczególnie ważne z punktu widzenia pytania o to, jak kształtować rzeczywistość społeczną, jak kształtować państwo, aby były dobrem wspólnym.

Treść służąca ujęciu elementów konstytutywnych jest stosunkowo uboga. Pojęcie ją obejmujące można wzbogacać, dodając kolejne elementy treści, prowadząc refleksję nad jego strukturą, relacjami do innych pojęć, jego genezą (w tym np. językowymi i historycznymi uwarunkowaniami kształtowania pojęcia), sposobem oddziaływania na inne pojęcia. W wypadku takiego rozbudowanego pojmowania dobra wspólnego można mówić o koncepcji dobra wspólnego, a jeśli treść zawarta w koncepcji jest metodologicznie uporządkowana, można mówić o teorii dobra wspólnego, przy czym granica między koncepcją a teorią nie jest ostra.

Mówiąc o pojęciu i koncepcji jako znaczeniu klauzuli dobra wspólnego trzeba wyraźnie odróżnić pojęcie czy koncepcję będące znaczeniem klauzuli dobra wspólnego ustalonym w procesie stosowania konstytucji w konkretnej sytuacji (znaczeniem określającym dobro wspólne *in concreto*, „tu i teraz”) od pojęcia (pojęć) i koncepcji, do których interpretujący sięga w procesie wykładni. To pierwsze ma już *par excellence* charakter prawny. Pojęcie i koncepcja (pojęcia i koncepcje) dobra wspólnego, do których sięga interpretujący konstytucję, mogą być i są kształtowane także poza systemem prawa i w takim sensie nie mają charakteru *par excellence* prawnego.

³ Syntetycznie na temat pojęcia racjonalnego prawodawcy, zob. S. WRONKOWSKA, *Prawodawca racjonalny jako wzór dla prawodawcy faktycznego*, w: *Szkice z teorii prawa i szczegółowych nauk prawnych*, red. też i M. Zieliński, Poznań 1990, s. 117-134.

W tym ostatnim wypadku można wyróżnić kolejne dwa sposoby rozumienia pojęcia lub koncepcji dobra wspólnego. Po pierwsze, chodzić może o pojęcie lub koncepcję dobra wspólnego jako rezultatów idealnego procesu rozumienia klauzuli dobra wspólnego; można też powiedzieć, że jest to sposób rozumienia klauzuli dobra wspólnego przez (racjonalnego) ustrojodawcę. Jest to pewien konstrukt teoretyczny z dziedziny nauki prawa, pewien ideał rozumienia klauzuli dobra wspólnego. Interpretujący konstytucję ma sięgać do takiego ideału, jednocześnie jednak koncepcja ta nie istnieje poza procesami interpretacji i znajduje dookreślenie w akcie stosowania konstytucji będącym efektem interpretacji. Opracowywanie takiej koncepcji można uznać za zadanie stojące przede wszystkim przed nauką prawa, do której rezultatów będzie w pierwszym rzędzie sięgał stosujący konstytucję. Praktycznie koncepcja taka nigdy nie może być „gotowa”, bo jest to proces polegający na zmierzaniu do pewnego ideału przy zmieniających się ciągle determinantach. Co więcej, determinanty te mają bardzo złożony charakter. Idąc za Sławomirą Wronkowską, piszącą w kontekście art. 2 o koncepcji państwa prawnego, można powiedzieć, że koncepcję dobra wspólnego należy rekonstruować z pism z zakresu filozofii prawa, filozofii politycznej i innych opracowań naukowych, z oficjalnych wystąpień politycznych, orzecznictwa sądowego oraz glos⁴; można także uznać, że – co jeszcze bardziej komplikuje sprawę – koncepcja ta kształtowana jest „w dialogu między orzecznictwem sądowym, nauką prawa, społeczeństwem i politykami”⁵. Tak pojęta koncepcja jest stosunkowo mało operatywna jako coś, do czego sięga interpretujący, zwłaszcza gdy jej doktrynalne opracowanie nie jest jeszcze zaawansowane.

Po drugie, można pojmować konstytucyjne pojęcie i koncepcję dobra wspólnego jako dookreślające podstawowe rozumienie klauzuli dobra wspólnego leżące w punkcie wyjścia dalszych procesów interpretacji. Nie chodzi przy tym o pojmowanie dobra wspólnego w języku potocznym, ale już o rozumienie właściwe konstytucji. Przyjęte w punkcie wyjścia pojęcie i koncepcja będą zawsze „obecne” w kolejnych krokach interpretacji, stąd można przyjąć, że stanowiąc będą rdzeń (lub jego część) rozbudowanej koncepcji „idealnej”, o której wyżej była mowa. Ustalenie konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego zmierza do ustalenia treści właśnie tego typu pojęcia czy koncepcji.

W dyskursie prawniczym, jak w każdym dyskursie, operuje się przede wszystkim pojęciami i koncepcjami. Niemniej jednak, mówiąc o kategorii „dobro wspólne”, o pojęciu czy koncepcji dobra wspólnego, nie mówimy jeszcze o tym, o czym mówi konstytucja.

⁴ Zob. S. WRONKOWSKA, *Charakter prawny klauzuli demokratycznego państwa prawnego (art. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej)*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. Wronkowska, Warszawa 2006, s. 106.

⁵ Tamże, s. 105.

c. Dobro wspólne

Sięgając do tradycyjnego ujęcia pojęć i ich funkcji, trzeba powiedzieć, że pojęcie służy m.in. identyfikowaniu desygnatów samego pojęcia, jak i nazwy, której znaczeniem jest owo pojęcie. Można sensownie mówić nie tylko o klauzuli, pojęciu czy koncepcji dobra wspólnego, ale także o samym dobru wspólnym. Postanowienia konstytucji mówią wprost właśnie o dobru wspólnym, a nie o pojęciu czy kategorii „dobra wspólne”. Jeśli chce się dookreślić treść dobra wspólnego, sprawą zasadniczej wagi jest ustalenie, gdzie i jak można „znaleźć” dobro wspólne jako desygnat klauzuli dobra wspólnego, czy i na ile dobro wspólne obejmuje elementy normatywne, które nie są jedynie korelatem treści konstruowanych pojęć czy koncepcji, lub szerzej – na ile dobro wspólne obejmuje elementy niekreowane przez człowieka. Postawić zatem trzeba pytania *par excellence* filozoficzne, dotyczące sposobu istnienia dobra wspólnego, przede wszystkim jego normatywnych elementów.

Podsumowując, podejmując problematykę dobra wspólnego jako podstawy porządku konstytucyjnego, trzeba mieć na uwadze trzy płaszczyzny, których w kontekście konstytucyjnym dotyczy dyskurs na temat dobra wspólnego: płaszczyznę tekstu, znaków językowych, do której należy klauzula dobra wspólnego; płaszczyznę konstytucyjnego pojęcia lub koncepcji dobra wspólnego, będącą płaszczyzną znaczenia klauzuli dobra wspólnego i płaszczyznę przedmiotową, do której należy samo dobro wspólne jako desygnat nazwy lub pojęcia czy jako przedmiot koncepcji lub teorii dobra wspólnego.

2. Dobro wspólne jako wartość i zasada dobra wspólnego

Wstępnie dobro wspólne jako wartość można scharakteryzować jako pewien realny lub projektowany (pomyślany) stan rzeczy, który powinien zachodzić (istnieć). W konsekwencji jest to stan rzeczy, który powinien być realizowany (zachowany, urzeczywistniony). Dobro wspólne jako wartość jest racją działania w określony sposób i stanowi uzasadnienie aksjologiczne formułowanych dyrektyw. Problematyka sposobu pojmowania wartości, w szczególności dobra wspólnego jako wartości, będzie szeroko niżej podejmowana. Wstępnie trzeba podkreślić, że ze względu na ujawniony prawnonaturalny charakter klauzuli dobra wspólnego nie można zaakceptować takich koncepcji, w których wartości są pojmowane jako korelaty ocen uznawanych jedynie za rezultaty reakcji emocjonalnych lub aktów woliwitywnych, zatem koncepcji, w których nie można w ogóle przypisać ocenom kwalifikacji prawdziwościowej. Zaproponowana zostaje – jako wymagana przez rozstrzygnięcia konstytucyjne – koncepcja wartości umożliwiająca ujęcie także wartości uznawanych za obiektywnie ugruntowane, zatem koncepcja pozwalająca na sensowne mówienie o prawdziwości lub fałszywości niektórych ocen słusznościowych. Argumentuje się także, że

z punktu widzenia podejmowania zagadnień teoretycznoprawnych dogodniej jest pojmować oceny jako znaczenie wypowiedzi ocennych, a nie jako akty psychiczne pewnego typu. Prowadzone niżej analizy biorą także pod uwagę rozróżnienie na wartości *in concreto* i wartości *in abstracto*. Wartości *in concreto* to konkretne stany rzeczy „domagające się” swojego istnienia; z punktu widzenia wykładni są one dookreślone treściowo przez rozstrzygnięcia będące rezultatem procesu wykładni. Natomiast wartości *in abstracto* to ogólnie ujęte (zwykle jako znaczenia wypowiedzi językowych) treści określające to, co cenne, stanowiące „materiał” służący określeniu wartości *in concreto*; to wartości *in abstracto* są ważone w procesie wykładni. Analogicznie do tego rozróżnienia wprowadzone jest rozróżnienie na prawa (człowieka) *in concreto*, pojęte jako to, co w konkretnej sytuacji, „tu i teraz”, jest komuś należne oraz prawa (człowieka) *in abstracto*, pojęte jako treści o charakterze normatywnym wyznaczone przepisami określającymi wolności czy prawa wzięte w oderwaniu od innych przepisów, wchodzące w proces wykładni i podlegające ważeniu z innymi elementami systemu prawnego.

W perspektywie postanowień art. 1 Konstytucji z 1997 r. można także mówić o konstytucyjnej zasadzie dobra wspólnego jako zasadzie-wzorcu kształtowania państwa⁶, na której oparte są zasady-normy określające działania prowadzące do realizacji wzorca⁷. Zastrzec jednak trzeba, że ustalenie

⁶ Por. M. ZIELIŃSKIEGO określenie konstytucyjnej zasady-wzorca: „konstytucyjna zasada-wzorec’ oznacza złożony wzorec ukształtowania jakiejś instytucji konstytucyjnej, w jakimś jednym aspekcie czy w większej liczbie aspektów, we wszystkich (wzorec idealny) lub prawie wszystkich (wzorec niepełny) elementach, w których ten aspekt względnie te aspekty się przejawiają”, TENŻE, *Konstytucyjne zasady prawa*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzcinski, Warszawa 1997, s. 74; ogólniej – zasada „jest wzorcem ukształtowania jakiegoś przedmiotu unormowania (instytucji) w jakimś określonym aspekcie”, tamże, s. 72.

⁷ Por. tamże, s. 74-75. Przyjmuje się tu wyraźne rozróżnienie między wartością a zasadą, która m.in. odnosi daną wartość do określonych elementów systemu prawnego. Por. M. KORDELA, *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, „Ruch Prawniczy, Socjologiczny i Ekonomiczny” 2006, z. 1, s. 39-53. W wypadku godności, o której mówi art. 30 Konstytucji, która jest wartością już przez ustrojodawcę uznaną za nienaruszalną, problematyczna jest teza, że „Każda – bez jakiegokolwiek wyjątku specyficzna cecha zasad prawa to cecha wartości”, tamże, s. 42. Trudno się zgodzić z tezą, że „zasady w swej istocie przynależą do kategorii wartości” (tamże); autorka opracowania sama stwierdza, że zasady „pojawiają się wtórnie, jako konieczna reakcja porządku normatywnego” na wartości. Zasady są zatem kategorią z porządku ontologicznie konstytuowanego na poziomie systemu prawa przez wyraźną lub dorozumianą decyzję prawodawcy; natomiast przynajmniej niektóre wartości mogą być konstytuowane niezależnie od tych decyzji, co pociąga za sobą istotnie różny status ontologiczny. Decyzja prawodawcy może w niektórych przypadkach jedynie konstytuować dodatkowe relacje, w których znajdują się wartości ukonstytuowane nie na mocy decyzji prawodawcy, relacje, które uczynią te wartości prawnie doniosłymi i w takim sensie wartościami prawnymi. Można także powiedzieć, że decyzja prawodawcy kreuje prawny charakter wartości; w niektórych jednak przypadkach nie kreuje relacji konstytuujących daną wartość niezależnie od systemu prawa. Koncepcja teoretyczna musi być przy tym otwarta na wartości konstytuowane nie tylko relacjami do ocen lub skłonności ocennych, ale także relacjami od takich

tego, w jakim sensie zasada dobra wspólnego jest zasadą konstytucyjną, jest jednym z celów podjętego w tej pracy przedsięwzięcia badawczego. Już choćby ze względu na prawnonaturalny charakter klauzuli dobra wspólnego trzeba zachować dużą ostrożność przy korzystaniu w odniesieniu do dobra wspólnego z rozwiązań teoretycznych wypracowywanych w kontekście koncepcji o charakterze pozytywistycznym, a do takich rozwiązań zaliczyć trzeba przyjęte w polskiej teorii prawa zasadnicze rozstrzygnięcia dotyczące sposobu pojmowania zasad⁸. Zasada dobra wspólnego z pewnością należy do konstytucyjnych zasad naczelnych w znaczeniu zarysowanym w pracach przygotowawczych – zasad, które „wykładają filozofię państwa”, wskazują podstawy ustroju, wyrażają aksjologię konstytucji, określają relację jednostki i tworzonych społeczności do państwa, wyznaczają ramy dla innych rozwiązań i wyznaczają ich kierunki.⁹ Analizy wskazują jednak, że zasada

ocen lub skłonności niezależnych, zwłaszcza że ustrojodawca wyraźnie takie wartości uznaje, np. przyrodzoną i niezbywalną godność. Radykalne postawienie tezy, że w systemie aksjologicznym prawodawcy „każda wartość powstaje jako efekt kreacji. Prawodawca ostatecznie więc wartości stanowi, a nie ochrania, gwarantuje czy egzekwuje” (tamże, s. 43, podkr. w tekście), w zasadzie eliminuje możliwość wszechstronnego teoretycznego ujęcia sytuacji, w której sam prawodawca „odsyla” do wartości ukształtowanych niezależnie od jego decyzji. Przyjęte przez autorkę koncepcje rozumienia zasad i wartości utrudniają teoretyczne ujęcie różnych możliwych – ze względu na sposób ich ugruntowania – koncepcji wartości. Problem ten jest szczególnie widoczny, gdy system prawa odsyła do niektórych wartości spoza systemu, określanych niżej mianem wartości o charakterze prawnonaturalnym, jak np. przyrodzona i niezbywalna godność, dobro wspólne czy wartości uznane przez ustrojodawcę za uniwersalne.

⁸ Wprowadzenie do polskiego porządku konstytucyjnego kategorii o charakterze prawnonaturalnym (zob. M. PIECHOWIAK, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 71-90) to coś więcej niż tylko wyjście poza „czysty” pozytywizm i opowiedzenie się ustrojodawcy po stronie niepozytywistycznych koncepcji prawa, do których zaliczyć można np. koncepcje Ronalda Dworkina czy Roberta Alexego (na temat ujęcia zasad na gruncie polskim nawiązujących do tych ujęć, zob. P. TULEJA, *Zasady konstytucyjne*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Warszawa 1997, s. 11-27; M. KORDELA, *Kategoria norm, zasad oraz wartości prawnych. Uwagi metodologiczne w związku z orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego*, „Przełąd Sejmovy” 2009, nr 5 (94), s. 24-31; TAŻ, *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, dz. cyt., s. 45, 47). Zasadniczy spór koncepcji prawnonaturalnych z pozytywizmem jest sporem o – w warstwie ontologicznej – sposób istnienia (ugruntowania) wartości i – w warstwie epistemologicznej – o możliwości poznania wartości (zob. M. PIECHOWIAK, *Pozytywizm prawniczy*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 417-425), a są to zagadnienia fundamentalne z punktu widzenia ważenia zasad czy wartości konstytucyjnych, które wymagają przyjęcia rozstrzygnięć dotyczących tego, jak ustalać treść wartości, co z kolei wymaga przyjęcia rozstrzygnięć dotyczących tego, jak wartości istnieją.

⁹ W *Projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z kwietnia 1991 r., przygotowanym przez KOMISJĘ KONSTYTUCYJNĄ SENATU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ I KADENCJI (uchwalony 22 października 1991 r., Senat RP, druk nr 676; także w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, oprac. M. Kallas, Warszawa 1992, s. 54-94; także jako *Projekt uchwalony przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, złożony obecnie przez grupę 58 posłów i senatorów*, w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, Warszawa 1993, s. 3-22), zwanym dalej projektem senackim, zasada wspólnego dobra znalazła się wśród

dobra wspólnego jest zasadą wyjątkową wśród innych zasad, określającą relacje między fundamentalnymi wartościami konstytucyjnymi, zasadą wskazującą pierwszy cel konstytucji, niepodlegającą waznieniu względem innych zasad, a wyznaczającą punkty odniesienia i normatywną przestrzeń dla waznienia innych zasad konstytucyjnych (wartości). Stąd zasadnie może być określona mianem zasady zasad¹⁰.

3. Porządek konstytucyjny

Analogicznie do określenia porządku prawnego, porządek konstytucyjny można określić jako wyznaczony przez obowiązujące normy konstytucyjne układ organów i instytucji oraz procedur rozstrzygania określonych spraw, a także wyznaczone przez owe normy zachowania podmiotów prawa, rozwa-

konstytucyjnych zasad naczelnych. W referacie generalnym przedstawionym przez senator Alicję Grześkowiak, przewodniczącą Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji, na posiedzeniu tej komisji w lipcu 1990 r., znalazły się uwagi dotyczące szczególnego charakteru konstytucyjnych zasad naczelnych sformułowanych w rozdziale pierwszym tego projektu, określanych także mianem naczelnych zasad ustroju. Jest to najszersza wypowiedź w trakcie prac nad nową konstytucją dotycząca ogólnej charakterystyki naczelnych zasad konstytucyjnych: „Konstytucyjne zasady naczelne powinny wyklądać filozofię konstytucji. Proponowane zasady traktują jako pewne fundamentalne idee, w myśl których kształtować się powinna polityczna wspólnota obywateli, tworząca państwo o określonym ustroju. To one określają formę państwa oraz pozycje w nim obywatela i innych wspólnot przezeń zakładanych. Naczelne zasady ustroju ustalają zatem podstawy prawnego i politycznego systemu państwowego. Tak rozumiane zasady naczelne powinny być regułami najważniejszymi, przy tym dostatecznie ogólnymi, tak aby mogły zyskać znaczenie nadrzędne na tle innych treści konstytucyjnych. Nie powinny być w nich zawarte reguły, które będą unormowane w poszczególnych rozdziałach konstytucji. Zasady naczelne są treściami jakby wyłączonymi przed nawias rozwiązań szczegółowych i wytyczać one powinny kierunek innym rozwiązaniom, przesądzać o ich koncepcji. Według takiego rozumienia przedstawione zasady naczelne stanowić mają zespół przepisów prawnych tworzących ramy dla pozostałych rozstrzygnięć konstytucyjnych oraz wszystkich rozwiązań ustawowych. Są to reguły o przeważającym charakterze jurydycznym, nie zaś deklaratoryjnym, z czego wynikać będzie dla wszystkich, także dla ustawodawcy konstytucyjnego, obowiązek ich respektowania jako prawnych norm nadrzędnych. Naczelne zasady konstytucyjne wyposażone muszą być bowiem w autonomiczną i najwyższą moc prawną. Zasady naczelne ujęte w I rozdziale Konstytucji wyrażają bezpośrednią aksjologię konstytucyjną, odbijającą filozofię tworzonego przez konstytucję porządku ustrojowego państwa. Stąd w ‘zasadach naczelnych’ znalazły się reguły zawierające kwalifikowane treści konstytucyjne, eksponujące uniwersalne wartości ogólnoludzkie, fundamentalne wartości ogólnonarodowe cenne i ważne dla człowieka i całej politycznej wspólnoty państwowej, wartości, na których powinno opierać się nie tylko samo państwo – jako organizacja, ale cały obowiązujący w nim system polityczny, prawny i społeczny. Wartościom tym powinny być podporządkowane wartości wyrażone w pozostałych treściach konstytucyjnych, tak by system aksjologiczny Konstytucji był między sobą koherentny”.

A. GRZEŚKOWIAK, *Zasady naczelne nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP” 1991, z. 3, s. 24.

¹⁰ Por. M. ZIELIŃSKI, *Konstytucyjne zasady prawa*, dz. cyt., s. 58-77, 66-67.

żane w powiązaniu z zachowaniami innych osób i instytucji¹¹. W kontekście prowadzonych niżej rozważań warto do tego określenia, obok norm, wprowadzić także wartości jako istotny element kształtowania porządku konstytucyjnego. Oczywiście, ze względu na hierarchię źródeł prawa, dobro wspólne jako podstawa porządku konstytucyjnego jest jednocześnie podstawą polskiego porządku prawnego; taki a nie inny wybór tytułu opracowania służy do określenia perspektywy badawczej i zakresu badanego materiału źródłowego.

Przyjęcie porządku konstytucyjnego za punkt odniesienia wyznaczający aspekt, pod którym badane jest konstytucyjne ujęcie dobra wspólnego, jest istotne przede wszystkim dlatego, że autonomiczny sens zasady dobra wspólnego ujawnia się zwłaszcza w kontekście interpretacji i stosowania prawa¹². Poza tym treść prawa pojętego jako system, którego zasadniczą osnowę stanowią normy generalne i abstrakcyjne, ujawnia się w konkretnych rozstrzygnięciach, których dokonywanie jest celem tego systemu. Stąd, przystępując do wszechstronnego badania prawa, zasadnie można przyjąć, że prawem w pełni jest konkretne rozstrzygnięcie, determinacja kształtu konkretnego działania czy kształtu jakiejś instytucji, a normy są jedynie „prawem w możności”; lub – co w perspektywie stawianego problemu na jedno wychodzi – że prawo (jako system normatywny) w pełni ujawnia się, urzeczywistnia się „w swoim działaniu”¹³.

Zaproponować można jeszcze dalsze rozszerzenie określenia porządku konstytucyjnego, wiążące go z normatywną podstawą ładu społecznego w ogóle. Konstytucja kształtuje ład społeczny (współtworzy jego normatywną podstawę) nie tylko jako podstawa formułowania racji działania o charakterze prawnym, lecz także przez idee (pomysły na rozumienie rzeczywistości), które wprowadza do „obrotu” kulturowego. Np. wartość, jaką jest równość, oddziałuje na życie społeczne w pewien sposób niezależnie od tego, czy konstytucja wprost o tej wartości mówi, czy nie. Niemniej jednak konstytucyjne ujęcie równości kształtuje sposób pojmowania tej wartości w kulturze

¹¹ Por. A. REDELBACH, S. WRONKOWSKA, Z. ZIEMBIŃSKI, *Zarys teorii państwa i prawa*, Warszawa 1992, s. 232. Podobnie W. LANG, *System prawa i porządek prawny*, w: *System prawny a porządek prawny*, red. O. Bogucki i S. Czepita, Szczecin 2008, s. 13: porządek prawny to „zbiór norm tworzących system prawa oraz zbiór działań i realnych stosunków między ludźmi, wyróżnionych i uporządkowanych normatywnie według reguł systemu prawa. W skład porządku prawnego wchodzi nie tylko normy generalno-abstrakcyjne, lecz również normy konkretno-indywidualne oraz wykładnia prawa, doktryna prawnicza i orzecznictwo sądowe”. Por. A. KOŚC, *Porządek prawny jako społeczny porządek norm*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2000, z. 1, s. 44: „Przez porządek prawny rozumiemy tutaj ogół stanowionego prawa pozytywnego danego społeczeństwa”.

¹² Zob. M. KORDELA, *Kategoria norm, zasad oraz wartości prawnych*, dz. cyt., s. 29.

¹³ Przyjmowane tu stanowisko inspirowane jest przede wszystkim filozofią prawa Arthura Kaufmanna; zob. A. KAUFMANN, *Analogie und „Natur der Sache”. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus*, wyd. 2, Heidelberg 1982, s. 10-14; TENŻE, *Rechtsphilosophie*, München 1997, s. 84-85; TENŻE, *Die „ipsa res iusta”*, w: TENŻE, *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik – sowie weitere rechtsphilosophische Abhandlungen*, Köln 1984, s. 53-64; zob. M. PIECHOWIAK, *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości*, Poznań-Warszawa 1992.

w ogóle (niekiedy przez sprzeciw), zatem i w innych systemach regulujących zachowania podmiotów życia społecznego, jak np. moralności czy moralnych doktrynach o charakterze religijnym. Idee konstytucyjne, akceptowane i rozwijane w społeczeństwie poza systemem prawnym, potencjalnie będą oddziaływać na interpretację prawa. Porządek konstytucyjny obejmuje w takim ujęciu nie tylko porządek wyznaczony znajdującymi oparcie w konstytucji, obowiązującymi normami prawnymi, lecz także w ogóle wszystkie znajdujące oparcie w konstytucji elementy porządkujące życie społeczne¹⁴; porządek konstytucyjny jest zatem „konstytucją w działaniu”¹⁵.

4. Grupa – społeczność – wspólnota

Dobro wspólne jest odniesione zawsze do jakiejś grupy społecznej. Przyjęło się – za Ferdynandem Tönniesem – odróżniać wspólnoty od społeczności¹⁶. Istnienie wspólnot jest oparte na elementach jednoczących mających charakter spontaniczny (w opozycji do tego, co sztuczne i zaplanowane), niedających się swobodnie projektować i w takim sensie pozostających poza kontrolą członków grupy¹⁷. Wspólnota ma charakter niesformalizowany, a konstytutywne są dla niej wartości podzielane przez jej członków¹⁸, którzy mają poczucie posiadania wspólnej tradycji i wspólnej przyszłości, różnych od tradycji i przyszłości tych, którzy do ich wspólnoty nie należą¹⁹. Typowymi wspólnotami są rodziny, plemiona, narody, ludy, grupy kulturowe i religijne²⁰. Wspólnoty są czymś, co współokreśla tożsamość ich członków, którzy

¹⁴ Por. T. CHAUVIN, J. WINCZOREK, P. WINCZOREK, *Wprowadzenie klauzuli państwa prawnego do porządku konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. Wronkowska, Warszawa 2006, s. 9-48.

¹⁵ Nieco odmiennie, choć zbieżne z tu przyjętym, rozumienie terminu „porządek konstytucyjny”, zob. H. IZDEBSKI, *Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2007, s. 102.

¹⁶ F. TÖNNIES, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988 (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). Cz. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 20, 42-43.

¹⁷ *Definition and Classification of Minorities*, memorandum Sekretarza Generalnego ONZ z 27 grudnia 1949 r., UN Doc. E/CN. 4 / Sub. 2/85 (1949), s. 4.

¹⁸ Sięga się tu do zdobywającego coraz większą popularność w doktrynie prawa międzynarodowego rozróżnienia między społecznością a wspólnotą międzynarodową. Do społeczności międzynarodowej należą wszystkie państwa, a podstawowe relacje instytucjonalizowane są *Kartą Narodów Zjednoczonych* z 26 czerwca 1945 r., Dz. U. 1947, nr 23, poz. 90, ze zm. Dla wspólnoty międzynarodowej konstytutywne są wartości określone jako wartości typowe dla demokracji liberalnej. K. WELLENS, *Revisiting Solidarity as a (Re-)Emerging Constitutional Principle: Some Further Reflections*, w: *Solidarity: A Structural Principle of International Law*, red. R. Wolfrum i Ch. Kojima, Dordrecht 2010, s. 8.

¹⁹ V. van DYKE, *Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought*, „The Journal of Politics” 1982, nr 1, s. 23.

²⁰ *Definition and Classification of Minorities*, dz. cyt., s. 4.

wyjaśniają, kim są, przez odniesienie do bycia członkiem danej wspólnoty²¹. Poczucie przynależności właściwe członkom wspólnoty łączy się z podziałem „my – oni” i poczuciem solidarności względem innych członków swej grupy jako różnych od reszty ludzi. Natomiast społeczności są grupami powstałymi wskutek działań przemyślanych, opartych na wolnych decyzjach, w celu realizacji pewnych określonych interesów, a podstawowe relacje między członkami są zinstytucjonalizowane. Typowymi przykładami społeczności są korporacje, partie polityczne, kluby²². Tak pojęte społeczności można określać także terminem „organizacje”.

Te różnice w elementach tworzących daną grupę znajdują także odzwierciedlenie w różnicach ich funkcjonowania. Dla działania społeczności charakterystyczne są różnice zdań między tworzącymi ją podmiotami, wewnętrzne podziały, inercja z punktu widzenia realizowanych celów, w wypadku wspólnoty charakterystyczna jest jednomyślność, solidarne działanie, zdecydowanie w realizacji pojawiających się celów²³.

W wyznaczeniu granic między zakresem terminu „wspólnota” a „społeczność” może być zaangażowany szereg kryteriów, a różnica oparta jest na stopniu występowania elementów uznanych za kryteria, stąd granice między zakresami tych terminów nie są ostre. Na przykład, w kształtowaniu każdej grupy tworzonej przez człowieka biorą udział zarówno elementy naturalne, niezależne od jego woli, niekiedy nawet nieuświadomione, jak i elementy oparte na świadomej i wolnej działalności człowieka²⁴. Nietrudno także dostrzec, że wspólnoty, zwłaszcza duże, zmierzają do instytucjonalizacji elementów je konstytuujących i formalizacji swych struktur. Stąd wspólnotę nie tyle charakteryzuje brak tego typu elementów, ile raczej społeczność pojęta jako organizacja charakteryzuje się brakiem obecności elementów wskazanych wyżej jako typowe dla wspólnoty.

Na użytek niniejszego opracowania przyjmuje się, że scharakteryzowane wyżej znaczenie terminu „społeczność” jest jego znaczeniem węższym, któremu dobrze odpowiada termin „organizacja”. Natomiast w dalszej części opracowania stosowany będzie termin „społeczność” w szerszym znaczeniu, w którym oznacza on jakąś grupę pojętą jako coś więcej niż tylko zbiór jednostek (agregat) – jako całość tworzona dzięki jakimś elementom jednoczącym, bez rozstrzygania, jakiego typu są to elementy. W tym szerszym znaczeniu termin „społeczność” swym zakresem obejmuje zakres terminu „wspólnota”;

²¹ Por. O. M. FISS, *Groups and the Equal Protection Clause*, „Philosophy and Public Affairs”, 1978, nr 2, s. 148; cyt. za N. LERNER, *Groups Rights and Discrimination in International Law*, Dordrecht 1991, s. 29.

²² *Definition and Classification of Minorities*, dz. cyt., s. 4.

²³ K. WELLENS, *Revisiting Solidarity as a (Re-)Emerging Constitutional Principle*, dz. cyt., s. 8.

²⁴ F. TÖNNIES, *Wspólnota i stowarzyszenie*, dz. cyt., s. 271. Cz. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 20.

wspólnota jest społecznością szczególnego typu. Termin „wspólnota” będzie stosowany w kontekstach, w których mowa będzie o społecznościach konstytuowanych przede wszystkim w rezultacie działania czynników spontanicznych (niepoddających się pełnej kontroli członków grupy) oraz w kontekstach, w których istotne jest odniesienie do wspólnych wartości (i z tego punktu widzenia mówi się np. o wspólnocie państwowej).

Zauważyć też trzeba, że termin „wspólnota” może mieć charakter nie tylko opisowy, lecz może obejmować także elementy ocenne o zabarwieniu pozytywnym. Stąd określenie jakiejś grupy mianem wspólnoty służyć może wyrażeniu aprobaty dla danej formy organizacji lub sposobu jej funkcjonowania. Tak termin „społeczność”, jak i „wspólnota” używane będą niżej w znaczeniu opisowym.

TRADYCJA IDEOWA

1. Tradycja a rozumienie kategorii konstytucyjnych

Mając na uwadze niewątpliwe osiągnięcia hermeneutyki filozoficznej, trudno kwestionować postulat uwzględniania tradycji przy każdej odpowiedzialnej próbie wszechstronnego rozumienia jakiejś kategorii funkcjonującej w kulturze, w tym także kategorii prawnej¹. Zgodnie z odkryciami hermeneutyki, tradycja, czy tego chcemy, czy nie, kształtuje nasze rozumienie, co więcej, jest dla niego niezbędna, dostarczając m.in. kontekstu interpretacji (horyzontu rozumienia) i sugerując wstępne rozumienie danej kategorii. Interpretacja tekstu jest tym lepsza, im bardziej pogłębiona jest refleksja nad tradycją, w ramach której interpretacja jest dokonywana. Trzeba również pamiętać, że tradycje ideowe i koncepcje filozoficzne kształtują się w kontekście doświadczenia dokonywanego przez człowieka żyjącego w konkretnych warunkach, a wypracowywane rozwiązania są odpowiedzią na pojawiające się istotne dla człowieka problemy. Niezależnie od oceny proponowanych rozwiązań, dzieje idei dostarczają wiedzy na temat tych problemów, a zatem i na temat człowieka żyjącego w społeczeństwie. Trwałość i ciągłe powroty niektórych problemów i ich rozwiązań wskazują na zagadnienia, których wagi także współcześnie bagatelizować nie można².

O ile w interpretacji art. 1 można zasadnie sięgać wprost do prac przygotowawczych i posiłkować się zastosowanymi tam formułami, o tyle sięganie wprost do tradycji w poszukiwaniu racji uzasadniających rozstrzygnięcia interpretacyjne dotyczące klauzuli dobra wspólnego nie jest zasadne. Niemniej jednak znajomość tradycji sugeruje pewne kierunki interpretacji. Kierunki, które często zbieżne są z podstawowymi intuicjami dotyczącymi człowieka w relacji do wspólnoty. Uświadomienie tradycji pozwala uwyraźnić te intuicje, co może mieć także prawną doniosłość, gdy interpretującemu – choćby sam nie chciał tego przyznać – nie pozostanie nic więcej oprócz intuicji stanowiących podstawy kultury. Uwzględnienie tradycji pozwala także dotrzeć

¹ Zob. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, s. 279-281; M. PIECHOWIAK, *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa*, dz. cyt., s. 59-60; także np. J. STELMACH, *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, Kraków 1999, s. 50-72.

² Zob. A. KAUFMANN, *Problemggeschichte der Rechtsphilosophie*, w: *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, red. A. Kaufmann, W. Hassemer, wyd. 5, Heidelberg 1989, s. 25-27.

do często niewyraźnionych przekonań, które zasługują na krytyczną analizę umożliwiającą ich świadome i uzasadnione odrzucenie.

Do tradycji ideowej, przede wszystkim filozoficznej, sięgać się tu będzie przy uwzględnieniu zarysowanych wyżej rozstrzygnięć dotyczących relacji między rzeczywistością, pojęciami (koncepcjami, teoriami) a językiem³. Poszczególne ujęcia filozoficzne traktowane są jako różne narzędzia (w jakimś aspekcie lepsze lub gorsze) służące ujęciu analogicznej rzeczywistości czy analogicznego doświadczenia człowieka żyjącego w różnego typu społecznościach, w tym przede wszystkim w państwie. Dyskurs na temat dobra wspólnego był obecny na długo przed pojawieniem się odpowiadającej mu kategorii językowej. Przez „analogiczne” rozumie się tu to, co podobne, przy czym chodzi przede wszystkim o podobieństwo oparte na powtarzających się relacjach (strukturach). Analiza tradycji zmierza przede wszystkim do uwyraźnienia relacji i struktur istotnych dla pojmowania dobra wspólnego. Takie uwyraźnienie jest szczególnie istotne dla określenia sposobów determinacji treści konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego.

Aby tradycja mogła „przemówić”, niezbędne jest zadawanie pod jej adresem pytań. Refleksja prowadzona będzie w kontekście zagadnień kluczowych z punktu widzenia podstaw porządku konstytucyjnego i zasadniczych kontrowersji dotyczących pojmowania dobra wspólnego. Na pierwszym planie jest problematyka zasadniczego celu tego porządku i całego opartego na nim porządku prawnego – czy celem tym jest państwo, czy jednostka i – w konsekwencji – czy jednostka jest dla państwa, czy państwo dla jednostki⁴. W zagadnienie to silnie zaangażowana jest problematyka godności – uznanie godności obejmuje uznanie człowieka za cel sam sobie. Z punktu widzenia problematyki konstytucyjnej jest to także zagadnienie pierwszorzędnej wagi ze względu na potrzebę uzgodnienia treści normatywnych art. 1 i art. 30. Szczególną uwagę poświęcić trzeba także powiązaniu ustalania treści dobra wspólnego z wolnością jednostek – to wolność zdaje się być, z punktu widzenia tradycji liberalnej, najbardziej zagrożona przez uznanie dobra wspólnego za pierwszą wartość w porządkowaniu życia społecznego. W wędrówce przez tradycję uwaga będzie też kierowana na zagadnienie racji podejmowania działania dla dobra wspólnego – przede wszystkim w perspektywie obowiązku troski o dobro wspólne

³ Uznanie, że język i kultura mogą być narzędziami ujmowania, a nie jedynie kreowania relacji stanowiących ugruntowanie ocen i norm moralnych istotnych dla problematyki sprawiedliwości i słuszności, że historia idei nie jest jedynie historią kultury, ale jest historią ujmowania (a nie kreowania) analogicznych i powracających problemów człowieka żyjącego w społeczeństwie, jest jednym z najistotniejszych rozstrzygnięć decydujących o odmienności zajmowanego tu stanowiska ogólnofilozoficznego w porównaniu z klasycznymi stanowiskami typu hermeneutycznego.

⁴ Por. M. PIECHOWIAK, *Służebność państwa wobec człowieka i jego praw jako naczelna idea Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku – osiągnięcie czy zadanie?* „Przegląd Sejmowy” 2007, nr 4 (81), *passim*.

(art. 82) i sformułowanej w preambule zasady solidarności oraz problematyki równości. Ponieważ dobro wspólne jest powiązane z różnego typu wspólnotami, pojawia się zagadnienie relacji między tymi wspólnotami i problematyka – wysłowniej w preambule Konstytucji z 1997 r. – zasady pomocniczości.

2. Wybór tradycji i jej elementów

Poszukując tradycji intelektualnej mającej pierwszorzędne znaczenie dla interpretacji konstytucyjnej kategorii „dobro wspólne”, sięgnąć trzeba przede wszystkim do tradycji filozofii klasycznej – przebiegającej od Platona, Arystotelesa do Tomasza z Akwinu, na której oparta jest nauka społeczna Kościoła katolickiego dotycząca dobra wspólnego.

Wybór tej tradycji nie jest arbitralny. Jest ona fundamentalna z punktu widzenia rozumienia podstawowych kategorii aksjologicznych⁵. Tomasz z Akwinu jest tym myślicielem, który określił zasadniczy paradygmat rozumienia dobra wspólnego w kulturze europejskiej⁶. Tradycja klasyczna okazuje się też być najistotniejszą z tradycji wyznaczających rozumienie konstytucyjnej kategorii „dobro wspólne”. Wcześniej wskazano szereg trudności w determinacji znaczenia tej kategorii (brak definicji legalnej, charakter idiomatyczny samej klauzuli, skromny dorobek doktryny, brak ciągłości z tradycją konstytucjonalizmu międzywojnia, brak analogicznych formuł w konstytucjach innych państw). W obliczu tych trudności podstawowym źródłem są prace przygotowawcze, w których – wyjaśniając znaczenie proponowanej w art. 1 formuły – sięgnięto wprost do nauki społecznej Kościoła, „która mówi o dobru wspólnym jako o sumie tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość. Polega to przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej”⁷. Zasadniczym filozoficznym punk-

⁵ Por. H. PROMIĘŃSKA, *Dobro wspólne, dobro indywidualne i dobro moralne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probučka, Kraków 2010, s. 23: „Mimo ponad dwóch tysięcy lat refleksji filozoficznej nad dobrem jako takim niewiele się zmieniło, jeśli chodzi o ważność podstawowych rozróżnień i podziałów wartości zaproponowanych przez Platona, Arystotelesa i stoików”.

⁶ *Gemeinwohl I*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 3, Basel 1974, szp. 249. Koncepcja Akwinaty nie była obca Robertowi Schumanowi, który wyjaśniając, czym jest wspólnota, w artykule *Ce que signifie la Communauté européenne pour le Chrétien?* opublikowanym w sierpniu 1958 r. w „Fleury Abbey” pisał m.in., że „wspólnota proponuje każdemu partnerowi ten sam cel, jaki w filozofii świętego Tomasza został nazwany dobrem wspólnym”; za D. KABAT, *Integracja europejska a idea dobra wspólnego. Uwagi wstępne*, dz. cyt., s. 303; zob. A. P. FIMISTER, *Robert Schuman. Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*, Bruxelles-New York-Oxford 2008.

⁷ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997), wypowiedź A. Grześkowiak.

tem odniesienia dla nauki społecznej Kościoła o dobru wspólnym jest właśnie tradycja klasyczna.

Do tradycji tej należy także filozofia stoicka. Choć sam termin „dobro wspólne” w zasadzie nie jest w niej stosowany⁸ i wprowadza ona idee istotne dla pojmowania dobra wspólnego, które zostaną odrzucone, trudno przecenić jej znaczenie dla kształtowania europejskiej refleksji nad państwem i prawem.

Gdyby chciał poszukiwać innych tradycji filozoficznych istotnych dla podjętego zagadnienia, to z pewnością należałoby zwrócić uwagę na rozwijany w krajach anglosaskich komunitaryzm⁹, który w swym centrum stawia pojęcie dobra wspólnego. Niemniej jednak z punktu widzenia polskiej konstytucji, komunitaryzm uznać trzeba za wyznaczający tradycję dalszą od wskazanej, o czym będzie jeszcze mowa w jednym z poniższych paragrafów.

Prezentowana niżej analiza kluczowych koncepcji należących do tradycji klasycznej wskazuje na uniwersalność ujęcia pewnych elementów kluczowych dla pojmowania jednostki w państwie; co jest jednym z argumentów na rzecz trafności przyjętego założenia, że koncepcje filozoficzne i – szerzej – kultura są narzędziami ujmowania zasadniczych struktur normatywnych rzeczywistości ludzkiej, a nie ich źródłem.

3. Platon

a. Uwagi wstępne

Platonowi wypada poświęcić proporcjonalnie dużo miejsca. Nie tylko dlatego, że jego filozofia leży u podstaw tradycji klasycznej i – można powiedzieć

⁸ *Gemeinwohl I*, dz. cyt., szp. 249.

⁹ Zob. R. PROSTAK, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Kraków 2004, na temat pojmowania dobra wspólnego w tej debacie, zob. tamże, s. 167-193; obszerną analizę sporu daje np. S. MULHALL, A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, wyd. 2, Malden-Oxford 1996; zob. A. SZAHAJ, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Warszawa 2000. W odniesieniu do współczesnych ogólnych koncepcji dobra wspólnego, w powołanym wyżej tomie *Dobro wspólne z 2010 r.* spojrzenie z perspektywy właściwej dla sporów prowadzonych w tradycji anglosaskiej wyraźnie dominuje, zob. A. SEWERYN, *Sfera prywatna a dobro wspólne, czyli o liberalnej i komunitarianskiej wizji porządku społecznego*, s. 235-241; B. GRABOWSKA, *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej*, s. 193-199; T. KWARCIŃSKI, *Dobro wspólne i sprawiedliwość. Idee konkurencyjne czy komplementarne*, s. 243-250; G. FRANCUZ, *Liberalny indywidualizm a dobro wspólne*, s. 223-233; D. BARNAT, *Dobro wspólne i demokracja*, s. 261-269 (koncepcja Charlesa Taylora); K. MICHAŁOWSKI, *Mit dobra wspólnego: Alasdair MacIntyre, John Rawls, Robert Nozick*, s. 141-149; F. NIEMCZYK, *Dobro wspólne i obowiązek polityczny w „Teorii sprawiedliwości” Johna Rawlsa*, s. 157-164. Propozycję autorskiego ujęcia dobra wspólnego opartą tak na nauce społecznej Kościoła katolickiego, jak i refleksji nad dobru wspólnym w tradycji anglosaskiej filozofii politycznej daje W. KACZOCHA, *Demokracja proceduralna oraz republikańska*, Poznań 2004, s. 89-178.

– całej tradycji filozofii europejskiej, którą za Alfredem Whiteheadem określa się niekiedy jako „serię przypisów do Platona”¹⁰, lecz także ze względu na nie-rzadkie – nieuzasadnione – nieuwzględnianie dorobku Platona dla rozwoju problematyki dobra wspólnego¹¹. To Platon uznał tezę o służebnej funkcji państwa wobec rozwoju jednostki, tezę stojącą w centrum klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym. Analizy pokazują, że to już w Platońskiej koncepcji sprawiedliwości znajduje się zasada działania dla pożytku wszystkich, w tym także wrogów, zatem zasada solidarności uniwersalnej czy – mówiąc językiem tradycji chrześcijańskiej – miłości nieprzyjaciół¹² i że znajdują się w jego filozofii elementy kluczowe dla współczesnej koncepcji godności. Współczesne postrzeganie Platona jako przede wszystkim ideologa totalitaryzmu nie znajduje uzasadnienia przy wnikliwszej analizie jego koncepcji.

b. Dobro wspólne jako cel prawa i państwa

Platon używa co prawda terminów, które możemy przełożyć jako „wspólne dobro” – τὸ κοινὸν συμφέρον (dosłownie: to, co pożyteczne dla wspólnoty) czy – jak w dialogu Gorgiasz – τὸ κοινὸν ἀγαθόν, gdy stwierdza, że wiedza na temat sprawiedliwości to „wspólne dobro dla nas wszystkich”¹³. Jednak nie są to konteksty, które odpowiadałyby kontekstom, w których występować będzie „dobre wspólne” w znaczeniu technicznym. Poszukując tradycji rozumienia pewnej współczesnej kategorii, koncentrować się trzeba nie na samych słowach, lecz na pojęciach, a te ujmowane mogą być przede wszystkim przez pytania, na które odpowiada się, korzystając z danego pojęcia. Sam Platon zwykł także dla wyrażenia tej samej myśli, tego samego pojęcia, używać różnych słów¹⁴. Stąd jego twórczość trzeba analizować w kontekście pytań,

¹⁰ „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929), New York 1978, s. 39.

¹¹ Np. brak rozdziału poświęconego Platonowi w książce P. ŚPIEWAKA, *W stronę dobra wspólnego*, Warszawa 1994; czy w monografii M. M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge 2006. Problematyka dobra wspólnego była w kulturze greckiej obecna wcześniej niż powstały dzieła Platona, zob. G. O. KIRNER, *Polis und Gemeinwohl – Zum Gemeinwohlbegriff in Athen vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr.*, w: *Gemeinwohl und Gemein Sinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, red. H. Münkler i H. Bluhm, Berlin 2001, s. 31-63.

¹² Zob. zwł. *Ewangelia według św. Mateusza*, 5, 43-48; wszystkie powoływane księgi biblijne, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski, L. Stachowiak i K. Romaniuk (Biblia Tysiąclecia), wyd. 3, Poznań-Warszawa 1980.

¹³ PLATON, *Gorgiasz*, 505 e, w: TENŻE, *Dialogi*, t. 1, przekł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 333-452.

¹⁴ Dobrym przykładem są wyrażenia stosowane przez Platona na określenie członków poszczególnych grup-klas społecznych w państwie konstruowanym w dialogu *Państwo*; należący do klasy najwyższej określani są jako strażnicy (τὸ φυλακικόν γένος, 434 c), radni (βουλευτικοί, 434 a-b) czy rządzący (ἄρχοντες, 433 c-d); do klasy średniej – pomocnicy (τὸ ἐπικουρικόν γένος, 434 c), wojskowi (πολεμικοί 434 a-b) czy żołnierze (στρατιῶται 433 c-d); do klasy najniższej – zarobnicy

na które odpowiedź udzielana jest przez wskazanie na dobro wspólne. Mając na uwadze omówioną niżej koncepcję Tomasza z Akwinu, który wyznaczył paradygmat pojmowania dobra wspólnego w tradycji klasycznej, centralne pytanie o dobro wspólne, jest pytaniem o cel prawa. Odpowiedzi na nie Platon udziela wprost: „Podstawowym założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią.”¹⁵

Zauważyć trzeba przede wszystkim, że celem prawa nie jest wprost dobro państwa – państwo jest służebne wobec obywateli (i nie tylko obywateli, lecz wszystkich członków wspólnoty politycznej), powstaje ze względu na ich potrzeby:

„państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. (...) Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwalimy imieniem państwa. (...) Więc proszę cię (...) w myśli od początku budujemy państwa. A będzie je budowała, jak się zdaje, nasza potrzeba”¹⁶.

W żadnym razie istnienie państwa nie jest najwyższym dobrem w społeczeństwie – wbrew rozpowszechnionym przez Karla Poppera poglądom na temat koncepcji Platona¹⁷. Jeśli państwo nie służy poszczególnym jednostkom, to lepiej, aby rozpadło się w gruzy, a członkom wspólnoty politycznej lepiej pójść na wygnanie:

„To zaś, na co zgodziliśmy się ze sobą, sprowadza się do jednej zasadniczej rzeczy: w jakikolwiek sposób stać się można zacnym mężem i osiągnąć tę doskonałość duszy, która daje się osiągnąć przez uprawianie jakiegoś zajęcia, dzięki jakimś cechom charakteru czy posiadaniu czegoś, dzięki jakimś pragnieniom lub poglądom lub przyswojeniu sobie jakichś nauk, każdy w naszym państwie dążyć musi do jej osiągnięcia, mężczyzna czy kobieta, stary czy młody, i dążyć z największym natężeniem sił przez całe życie. Nikt niczego, co stoi temu na przeszkodzie, przenosić nie może ponad to, na-

(τὸ χρηματιστικὸν γένος, 434 c), rzemieślnicy (δημιουργοί, 434 a-b) czy rządczeni (ἀρχομένους, 433 c-d); Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki.

¹⁵ PLATON, *Prawa*, 743 c, przekł. M. Maykowska, Warszawa 1960; ἡμῖν δὲ ἡ τῶν νόμων ὑπόθεσις ἐνταῦθα ἔβλεπεν, ὅπως ὡς εὐδαιμονέστατοι ἔσονται καὶ ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις φίλοι, *Platonis Opera*, red. J. Burnet, Oxford 1903; owo „zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią”, w dosłownym tłumaczeniu można by oddać: „jak bardzo to tylko możliwe byli sobie wzajemnie przyjaciółmi”; R. G. Bury przekłada: „Now the fundamental purpose of our laws was this, that the citizens should be as happy as possible, and in the highest degree united in mutual friendship”; *Plato in Twelve Volumes*, t. 10-11, Cambridge, MA-London 1967-1968.

¹⁶ PLATON, *Państwo*, 369 b-c.

¹⁷ Zob. K. POPPER, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, przekł. H. Krahelska, Warszawa 1993.

wet własnego państwa, jeżeliby doszło do takiej ostateczności, że miałyby rozpaść się w gruzy, ażeby nie poddać się pod jarzmo panowania gorszych albo trzeba by było opuścić swój kraj i pójść na wygnanie. Bo wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi. (...) ze względu na (...) przywódcę do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa. Gańcie te z nich, które nie nadają się do tego, a te, które się nadają, powitajcie przyjaźnie i przyjąwszy życzliwie, życie według nich. Wszelkie zaś inne poczynania, zmierzające do innych tak zwanych dóbr, porzucicie wam przyjdzie i pożegnać się nimi raz na zawsze”¹⁸.

Trudno o bardziej jednoznaczne odrzucenie poglądu, że jednostka jest dla państwa czy poglądu, że państwo i jego istnienie jest pierwszą wartością porządku społecznego. Siła tych słów jest jeszcze bardziej widoczna, jeśli weźmie się pod uwagę, że padają one z ust Greka, w czasach, gdy państwo uznawane było za istotny element współkonstituujący tożsamość jednostki, a wygnanie traktowane było jako jedna z najdotkliwszych kar.

Dążenie do szczęścia jest dążeniem jednostek do rozwoju w tym, co dla niej najważniejsze. Bycie szczęśliwym jest równoznaczne z byciem dobrym¹⁹. Platon uważał, że rozwój ten polega na nabywaniu cnot. Dzisiejszym językiem można powiedzieć, że chodzi o rozwój osobowy.

Mając na uwadze stanowisko Platona w kwestii celu państwa i prawa, nie jest zasadne zaliczenie go do grona ideologów totalitaryzmu uznającego istnienie i siłę państwa za dobro, któremu podporządkowane miałyby być dobro jednostki. Jednym z powodów, dla których Platonowi przypisuje się pogląd o bezwzględnym podporządkowaniu dobra jednostki dobru państwa, jest w dużej mierze to, że dialog *Państwo* traktuje się przede wszystkim jako dialog o państwie, a nie – jak zamierzał Platon – dialog o duszy. Platon na wstępie jasno określa jako przedmiot dialogu sprawiedliwość duszy, sprawiedliwość jednostki. W wypowiedziach zamykających zasadniczy wywód, gdy opuszcza warstwę metaforyczną, pisze o sprawiedliwości znalezionej w skonstruowanym modelu państwa, w sposób niepozostawiający wątpliwości:

„A to było, Glaukonie, pewne widziadło sprawiedliwości, ale bardzo się nam przydało to, że człowiek, który jest szewcem z natury, najlepiej zrobi, jeżeli zostanie przy swoim kopycie i nic innego nie będzie próbował, a cieśla, żeby się ciesiołką bawił, i inni tak samo”²⁰.

Jeśli w tym dialogu państwo jest symbolem duszy, a części państwa symbolami części duszy, to oczywiście, mając na uwadze dobro jednostki, w warstwie symbolicznej trzeba mówić o całkowitym podporządkowaniu części

¹⁸ PLATON, *Prawa*, 770 c-e, , przeł. M. Maykowska.

¹⁹ Zob. np. tamże, 743 c.

²⁰ TENŻE, *Państwo*, 443 b.

całości. Jednak sprawiedliwy członek wspólnoty politycznej, zatem ktoś, kto osiągnął i szczęście, i pełnię swego rozwoju, działa na różnych płaszczyznach życia państwa, wykonując czynności, które zgodnie z modelem państwa właściwe byłyby jedynie należącym do danej klasy. Warto przytoczyć wypowiedź następującą bezpośrednio po zacytowanym fragmencie:

„A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia”²¹.

Człowiek sprawiedliwy nie tylko zajmuje się sprawami publicznymi, lecz także zdobywa majątek, dba o ciało, zawiera umowy itd. Dobre państwo i prawo służą temu, aby człowiek mógł się realizować na wielu płaszczyznach życia społecznego i indywidualnego.

Dookreślenie rozumienia dobra wspólnego w perspektywie filozofii Platona wymaga refleksji nad dwoma wskazanymi wyżej celami prawa (nad tym, co stanowi o rozwoju jednostki i jej szczęściu) – sprawiedliwością i przyjaźnią oraz nad dwoma elementami, które także dziś są kluczowe dla ujęcia dobra wspólnego, mianowicie nad godnością i wolnością jednostek.

c. Sprawiedliwość egzystencjalną doskonałością człowieka

Zasadniczym celem prawa jest sprawiedliwość i to w pierwszym rzędzie jest to cel do osiągnięcia dla poszczególnych członków wspólnoty politycznej; sprawiedliwość prawa ma służyć osiągnięciu sprawiedliwości indywidualnej.

²¹ Tamże, 443 b-e. Czytając tu o „widziadle” (εἰδωλον) sprawiedliwości, pamiętać warto o przestrodze wyrażonej przez Platona, przy pomocy nieco innej terminologii: „Bo nie rozpoznawać widm sennych, widziadeł (ὄναρ) w zakresie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, w zakresie dobra i zła – to nie przestanie nigdy być hańbą w oczach prawdy, choćby to cały tłum bez żadnych wyjątków chwalił”, PLATON, *Fajdros*, 277 d-e, w: TENŻE, *Dialogi*, dz. cyt., t. 1, s. 333-452.

W myśl ostatniego z przytoczonych fragmentów²² sprawiedliwość polega przede wszystkim na wewnętrznej jedności – na wewnętrznej integralności człowieka. Jednak aby pełniej zrozumieć Platońską naukę o sprawiedliwości niezbędne jest sięgnięcie do jego ontologii²³. Tym, co uznaje on za w pełni realne jest świat idei, do którego należą także ludzkie dusze – świat empirycznie doświadczany jest jedynie odbiciem świata idei, jego naśladownictwem; pogląd ten nie przetrwa próby czasu. Istotniejsza okaże się nauka o dobru jako najwyższej idei, która jest jednocześnie ideą jedności. Platon przyrównuje ją do życiodajnego Słońca. Do natury idei dobra należy to, że udziela się jak tylko może, a udzielając się, daje istnienie, którego fundamentem jest jedność – zgodnie z prostą intuicją, że aby w ogóle być, trzeba być całością, przy czym – im bardziej jest się jednością (im bardziej jest się wewnętrznie zintegrowanym), tym mocniej się istnieje – im mniejsza jedność, tym łatwiej o rozproszenie elementów i – ostatecznie – rozpad bytu. W Platońskiej ontologii bycie jednością w sposób istotny powiązane jest z „siłą”, „intensywnością” bycia, z byciem dobrem i z udzielaniem się polegającym na wspieraniu istnienia innych. Im bardziej coś jest jednością, tym bardziej – po prostu – jest, tym bardziej jest dobrem i tym bardziej się udziela innym.

Ta koncepcja ontologiczna znajduje zastosowanie w problematyce sprawiedliwości. Z jednej strony mamy do czynienia z aspektem czysto podmiotowym, „wewnętrznym” – cnotą sprawiedliwości, która polega na wewnętrznej jedności opartej na ładzie i harmonii – im większy ład i harmonia, tym większa jedność. A im bardziej podmiot jest jednością, tym bardziej jest – tym „mocniej” istnieje. To już za Platonem, a nie dopiero za Gabrielem Marcellem²⁴, można powiedzieć, że człowiek sprawiedliwy (rozwinęty jako osoba) bardziej jest, choć może mniej ma. Z drugiej strony, istotą działania sprawiedliwego jest działanie dla dobra innych, także dla dobra nieprzyjaciół. W żadnym wypadku nie wolno nikomu szkodzić: „nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza”²⁵. Fundamentalna jest zatem zasada nieszkodzenia, dziś powiedzielibyśmy – *the harm principle*²⁶. Towarzyszy jej zasada bez-

²² PLATON, *Państwo*, 443 b-e.

²³ Zob. M. PIECHOWIAK, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, w: *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak, A. Czeczko-Durlak, Toruń 2004, s. 333-352.

²⁴ G. MARCEL, *Być i mieć* (1935), przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986.

²⁵ PLATON, *Państwo*, 335 e; podobnie: „Więc ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył”, TENŻE, *Kriton*, 49 c, w: TENŻE, *Dialogi*, dz. cyt., t. 1, s. 585-609; „nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu; to jest sprawa jego przeciwieństwa: człowieka niesprawiedliwego”, TENŻE, *Państwo*, 335 d.

²⁶ Zob. K. PAWŁOWSKI, *Zasada „niekrzywdzenia” w kontekście mitu eschatologicznego w Platońskim „Gorgiaszu”*, w: *Kolokwia Platońskie – ΓΟΡΓΙΑΣ*, red. A. Pacewicz, Wrocław 2009, s. 53-70.

interesownego działania na rzecz innych – czynienia tego, co pożyteczne, co odpowiada innym. Z perspektywy ontologicznej nie może być inaczej – na ile ktoś jest sprawiedliwy, na tyle jest jednością, na tyle też jest dobrem i na tyle udziela się innym, zabiegając o to, aby w możliwie najwyższym stopniu byli. Zauważyć przy tym trzeba, że na pierwszym miejscu jest działanie na rzecz konkretnych innych indywidualnych podmiotów²⁷ i to dobro konkretnych podmiotów jest racją działania dla wspólnoty jako całości.

d. Przyjaźń i równość jako cele prawa

Swoje dopełnienie i rozwinięcie Platowska koncepcja sprawiedliwości znajduje w ujęciu przyjaźni jako warunku pełnego szczęścia i celu prawa. Zastanawiające jest uznanie przyjaźni za główny, obok szczęścia, cel prawa i państwa. Element ten nie będzie wprost eksplikowany w późniejszych ujęciach, niemniej jednak zawarte w nim wątki myślenia o państwie i prawie znajdują kontynuację po dzień dzisiejszy. Mając na uwadze ujęcie celu prawa i państwa w cytowanym wyżej fragmencie z *Praw* (770 c-e), w którym mowa jest o doskonaleniu poszczególnych jednostek, praktykowanie przyjaźni może być zasadnie traktowane jako nieodzowny element doskonałości i szczęścia jednostek i istotny element życia społecznego tych, którzy są szczęśliwi, element konieczny dla pełnego rozwoju człowieka. Analiza szerszego kontekstu potwierdza takie przypuszczenie, odsłania jednocześnie polityczne konsekwencje uznania przyjaźni za cel państwa, konsekwencje dla kształtu państwa i prawa oraz dla określenia kierunków rozwoju wspólnoty politycznej.

Podjmując problematykę przyjaźni, Platon czerpie z tradycji greckiej i przywołuje przysłowie głoszące, że „równość wywołuje przyjaźń”²⁸. Są jednak różne typy równości. Podstawą sprawiedliwości nie jest oddawanie wszystkim równych zaszczytów czy zasobów, zgodnie z formułą „każdemu po równo” – tego typu równość określa Platon jako opartą na mierze, wadze i liczbie²⁹ (jest równością arytmetyczną). Łatwo ją, zdaniem Platona, dostrzec i wprowadzać w życie, nie jest jednak ona fundamentem sprawiedliwości:

„bo niewolnicy i panowie nigdy się nie mogą stać przyjaciółmi ani ludzie poważni i typy liche, chociaż się im odda równie zaszczytne tytuły. Dla ludzi nierównych zrównanie mogłoby się stać nierównością, gdyby w nim miary nie było”³⁰.

²⁷ Zob. M. PIECHOWIAK, *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, w: *Kolokwia Platonskie – Gorgias*, red. A. PACEWICZ, Wrocław 2009, s. 71-92; TENŻE, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., *passim*.

²⁸ PLATON, *Prawa*, 757 a, w: TENŻE, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 339-502; M. Maykowska przekłada: „równość stwarza przyjazne uczucia”.

²⁹ PLATON, *Prawa*, 757 a.

³⁰ Tamże, 757 a, przeł. W. Witwicki.

Istotą sprawiedliwości jest równość polegająca na zgodności tego, co dawane, z adresatem, z jego naturą i potrzebami; równość ta „człowiekowi większemu przydziela więcej, a mniejszemu mniej. Jednemu i drugiemu daje w sam raz w stosunku do natury jednego i drugiego”³¹. Jest to równość, określana jako równość proporcjonalna (geometryczna), którą jedynie „sam Zeus (...) ocenia w całej pełni”³².

Mając na uwadze, że równość leży u podstaw pojmowania sprawiedliwości, przyjaźń okazuje się być naturalnym skutkiem sprawiedliwego urzędowania państwa. Staje się to jasne, gdy uwzględni się kontekst systemowy. Jeśli miarą i podstawą własnej sprawiedliwości jest to, na ile można udzielać się innym, to naturalną granicą możliwości udzielania się innym jest to, co inni są w stanie przyjąć. Czy Platon może być szczęśliwy, jeśli nie ma słuchacza zdolnego pojąć jego naukę? Człowiek, który sam wypracował swoją osobistą doskonałość, a myśląc o kimś takim, Platon miał zapewne na uwadze nie tylko tego, kto osiągnął cnotę sprawiedliwości, ale i centralną w greckim myśleniu o człowieku – cnotę opisującą doskonałego Greka – wielkoduszność (*μεγαλοψυχία*)³³, nie może się takim stać bez odpowiednich partnerów. Ponieważ są oni także sprawiedliwi (zmierzają do sprawiedliwości), w przyjaźni jest wzajemne obdarowywanie, dzięki któremu każdy staje się jeszcze bogatszy i zdolny do większego działania na rzecz innych. Podkreślić przy tym trzeba, że celem nie jest zdobycie jak największych zasobów, celem jest działanie polegające na możliwie dużym dawaniu tego, co się posiada. Podmiot, udzielając się innym, traci coś z tego, co ma – ryzykuje, że w efekcie w ogóle może mieć mniej, gdy nie spotka się z odpowiedniej miary wzajemnością; niemniej jednak zawsze zyskuje w aspekcie egzystencjalnym – bardziej staje się jednością i bardziej jest, choć może i mniej ma. W realiach konkretnego państwa taka dająca pełnię rozwoju przyjaźń możliwa jest tylko między niektórymi, równymi sobie pod względem moralnym, obywatelami. Ich dzielność moralna staje się czymś wspólnym. Analizując starożytną filozoficzną refleksję nad przyjaźnią, zwłaszcza w kontekście dobra wspólnego, trzeba mieć na uwadze powszechnie znane wówczas przysłowie mające, jak się zdaje, swój rodowód jeszcze w szkole pitagorejskiej – „wspólne jest to, co należy do przyjaciół”³⁴. Echo tego przysłowia pobrzmiewa wyraźnie w analizowanej niżej refleksji Arystotelesa i stoików.

³¹ Tamże, 757 b-c, przeł. W. Witwicki. Zob. także M. PIECHOWIAK, *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, dz. cyt., *passim*.

³² Platon, *Prawa*, 757 b, przeł. W. Witwicki.

³³ Zob. np. P. PACZKOWSKI, *Klasyczna filozofia grecka wobec problemu wolności i wolnej woli*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. IV, fasc. 4 (2009), s. 82.

³⁴ κοινὰ τὸ τῶν φίλων, za: M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, Chicago-London 1999, s. 97.

Pamiętać trzeba, że przyjaźń wskazana jest jako cel prawa i opartego na nim państwa. Nie chodzi zatem jedynie o to, aby wyszukiwać równych sobie i z nimi praktykować przyjaźń. Trzeba swym działaniem zmierzać do tego, aby inni członkowie społeczeństwa byli możliwie dobrzy, czyli sprawiedliwi, i stawali się równymi tworząc podstawy do pełniejszego praktykowania przyjaźni. Z punktu widzenia potrzeby zabiegania o czyjeś dobro, każdy powinien być brany pod uwagę. Platon może tu znowu zadziwić współczesnego czytelnika, gdy pisze:

„Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie, czci sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrządzić krzywdę. Ten więc, kto w stosunku do niewolników tak zachowywać się będzie i postępować z nimi w taki sposób, że nie splami się nigdy żadną niegodziwością ani bezprawiem, prędzej niż ktoś inny posieje ziarno, z którego wzejść może piękny plon cnoty. To samo można powiedzieć, i słusznie powiedzieć, o zwierzchniku, o panującym, i każdym, kto nad kimś posiada jakąś władzę, w związku z jego stosunkiem do słabszych od niego”³⁵.

Choć zatem równe traktowanie nie doprowadzi do równości członków wspólnoty politycznej, to jednak dzięki odpowiedniemu, proporcjonalnie równemu traktowaniu, wszyscy mogą dążyć do sprawiedliwości i w rezultacie do równości umożliwiającej przyjaźń. Myśl tę zapozna – jak się zdaje – Arystoteles, ale podejmą ją szeroko stoicy uznający fundamentalną równość istot rozumnych będących kosmopolitami – obywatelami jednego państwa, ogarniającego cały kosmos, rządzonego jednym prawem.

e. Solidarność uniwersalna

W samym centrum Platońskiej koncepcji sprawiedliwości i towarzyszącej jej koncepcji przyjaźni znalazła wprost wyraz myśl, że działanie na rzecz innych, i to w skali uniwersalnej – wobec wszystkich, nie wyłączając wrogów, jest istotnym elementem rozwoju człowieka. Już ta starożytna koncepcja wyraża podstawowe idee związane powszechnie z chrześcijańskim orędem miłości, i to w niej można odnaleźć uznanie solidarności uniwersalnej. Wbrew rozpowszechnionym poglądom, uznanie solidarności uniwersalnej, uznanie bezinteresownego działania dla dobra innych (nawet wrogów) jako podstawowego wyrazu człowieczeństwa, nie zostało wprowadzone do kultury dopiero przez chrześcijaństwo³⁶. Ten ostatni pogląd wynika, jak się zdaje, z tego, że antycypacji idei solidarności uniwersalnej poszukuje się – i nie znajduje

³⁵ PLATON, *Prawa*, 777 d-e, przeł. M. Maykowska.

³⁶ Zob. M. HOELZL, *Recognizing the Sacrificial Victim: The Problem of Solidarity for Critical Social Theory*, „Journal for Cultural and Religious Theory”, vol. 6, nr 1 (Winter 2004), s. 55.

– w Platonijskiej koncepcji miłości czy w Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni, nie poświęcając należytej uwagi koncepcji sprawiedliwości rozwiniętej przez tych myślicieli. Zauważyć można, że filozofia Platona, ze względu na swój kontekst systemowy, ma charakter uniwersalistyczny w znacznie większym stopniu niż filozofia Arystotelesa. Z punktu widzenia troski o rozwój każdej jednostki, nie są istotne różnice płci ani – tym bardziej – różnice w statusie społeczno-politycznym, gdyż dusza, która jest właściwym podmiotem rozwoju, nie ma ani płci, ani obywatelstwa; cechy te są przygodne, związane z jednym z wielu żywotów przeżytych na ziemi i nie konstytuują tożsamości jednostki³⁷.

f. Elementy personalistycznego ugruntowania dobra wspólnego

(1) *Egzystencjalne ugruntowanie godności*

Jednym z niewątpliwych elementów współczesnej koncepcji godności, jest uznanie podmiotu godności za cel sam w sobie, i uznanie, że podmiotu godności nie wolno traktować czysto instrumentalnie, przedmiotowo. Najczęściej sięga się do Immanuela Kanta jako do tego myśliciela, który wprowadził do kultury koncepcję godności, w której centrum znajduje się wspomniany element. Niemniej jednak rozwiniętą koncepcję godności można znaleźć, o czym będzie jeszcze mowa, u Tomasza z Akwinu³⁸, a wyraźną antycypację tej koncepcji już u Platona. Pamiętać przy tym trzeba, że starożytność nie zna filozoficznego pojęcia osoby, które pojawia się dopiero w VI w. po Chr. na gruncie myśli chrześcijańskiej.

W perspektywie przyrody, to człowiek okazuje się być u Platona jej zwieńczeniem. Ziemskie, śmiertelne istoty żyjące istnieją dla człowieka, dla umożliwienia jego życia i wspierania jego rozwoju. Człowiek jest postrzegany jako cel świata przyrody. W dialogu *Timajos*, po opisie ukształtowania człowieka Platon pisze:

„Lecz oto zjawia się konieczność, że ten Żyjący ma żyć w ogniu i na powietrzu. W tych warunkach zginąłby na pewno rozłożony i obrócony

³⁷ Ostatecznie wzorem sprawiedliwości jest bóg-Demiurg, o którym Platon pisze np. „ponieważ dusza sprzęgnięta z ciałem, to z tym, to z innym, ulega wciąż najprzeróżniejszym przemianom spowodowanym bądź przez nią samą, bądź przez inną duszę, pozostaje już tylko temu naszemu jak gdyby w warcaby grającemu bogu przesuwać na lepsze miejsce tę duszę, która wypracowała w sobie lepsze cechy charakteru, a na gorsze tę, która nabyła gorszych skłonności, ażeby każda według tego, czego jej doznać przystoi, otrzymała należną sobie dolę”. PLATON, *Prawa*, 903e, przeł. M. Maykowska.

³⁸ Zob. M. PIECHOWIAK, *Klasyyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier i K. Szczucki, Warszawa 2011, s. 3-20.

w nicość. Bogowie jednak obmyślili sposób pospieszenia mu z pomocą: domieszały do innych form i innych właściwości substancję podobną do ludzkiej i powołali do istnienia inny gatunek jestestw żyjących. Są nimi drzewa, rośliny i zboże dzisiaj udomowione i wyhodowane przez uprawę, i dlatego przychylne nam teraz. (...) Bogowie sprawili, że wszystkie gatunki, które nas przewyższają siłą, na to się urodziły, aby wspierać naszą słabość³⁹.

Wypowiedzi najbardziej interesujące z punktu widzenia współczesnego pojmowania godności zawarł Platon przy okazji podjęcia problemu nieśmiertelności. Najważniejsze dla tego zagadnienia fragmenty znalazły się jednak nie w dialogu *Fedon*, poświęconym wprost umieraniu i zawierającym szereg argumentów na rzecz uznania nieśmiertelności duszy ludzkiej, ale w – powołanym wyżej – należącym do późnych dialogów *Timajosie*. W opowiadanym tam przez Platona micie o tworzeniu świata, bóg-Demiurg, jego twórca, wygłasza mowę do bogów powołanych przez siebie do istnienia:

„Bogowie bogów, których ja wykonawcą jestem i ojcem, bo dziełem moim jesteście; to, co ja zrodziłem, nie ulega rozkładowi, bo ja tak chcę. Wszechświat jest złożony, więc jest rozkładalny, ale chcieć rozkładu tego, co pięknie zharmonizowane [*καλῶς ἀρμολοθῆν*] i trzyma się dobrze [*ἔχον εἶ*], może tylko to, co złe. Dlatego też, skoroście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście, ani nierozkładalni w ogóle, ale nie ulegniecie rozkładowi, ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu⁴⁰.

To, że słowa wkładane są w usta Demiurga, jest zabiegiem formalnym podkreślającym wagę treści tej wypowiedzi. Późniejsi, chrześcijańscy myśliciele, czytając ten fragment, z pewnością dostrzegali analogię między Demiurgiem a Bogiem stworzycielem i między bogami, do których Demiurg przemawia, a aniołami. Z punktu widzenia problematyki godności najistotniejsze są wskazane przez Platona racje nieśmiertelności bogów. Po pierwsze, zauważyć trzeba, że nie znajdujemy tu żadnego z argumentów na rzecz nieśmiertelności, o których była mowa w *Fedonie*⁴¹, w którym Sokrates – stojący w obliczu egzekucji – pociesza swoich przyjaciół. Z kilku słów pomieszczonych w cytowanym fragmencie *Timajosa* trzeba wyciągnąć wniosek, że sam

³⁹ PLATON, *Timajos*, 77 a-c, w: TENŻE, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 1-128.

⁴⁰ PLATON, *Timajos*, 41 a-b, w: TENŻE, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, t. 2, s. 657-743.

⁴¹ Argumenty z pokrewieństwa duszy z tym, co niepodzielne; z podobieństwa do tego, co boskie, ze względu na władztwo duszy nad ciałem (PLATON, *Fedon*, 78b – 80b, w: TENŻE, *Dialogi*, dz. cyt., t. 1, s. 611-714); z analizy pojęcia duszy jako zasady życia (TENŻE, *Fedon*, 105 c; także TENŻE, *Fajdros*, 245 c); z posiadania wiedzy wrodzonej i anamnezy (TENŻE, *Fedon*, 95c-d); z doświadczenia, że dusza nie ginie od tego, co jest dla niej swoistym i największym złem – od niesprawiedliwości (TENŻE, *Państwo*, 609a – 611b).

Platon nie uznaje szeroko wcześniej rozwijanych argumentów za konkluzywne, a – w konsekwencji – powinny być one traktowane co najwyżej jako ujawniające poszlaki uznania nieśmiertelności, jako pociecha dla stojących w obliczu śmierci. Píše bowiem: „Wszechświat jest złożony, więc jest rozkładalny” i „skoroście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście, ani nierozkładalni w ogóle”. Zatem nic, co jest stworzone, nie jest samo w sobie nieśmiertelne. Z punktu widzenia Platońskiej ontologii jest to dość oczywiste, stąd też próżne jest poszukiwanie argumentów w pełni konkluzywnych wśród innych argumentów na rzecz nieśmiertelności. W świetle Platońskiej ontologii racją istnienia jest jedność i tylko to, co jest „czystą” jednością nie może się – ze swej natury – rozpaść. Nie ma przy tym żadnych wątpliwości, że – zdaniem Platona – w pełni jednością jest tylko idea dobra, która może być utożsamiona z Demiurgiem. Wszystko inne jest złożone, zatem samo w sobie nie jest niezniszczalne. Natomiast nieśmiertelność niektórych stworzeń ma swoje ugruntowanie w woli Demiurga: „to, co ja zrodziłem, nie ulega rozkładowi, bo ja tak chcę” i „nie ulegniecie rozkładowi, ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu”.

Chcenie, postanowienie⁴², o którym tu mowa, nie jest arbitralne – wynika ono z tego, jakie są istoty, co do których Demiurg postanawia, że nigdy nie ulegną zagładzie: są one „pięknie zharmonizowane” i „trzymają się dobrze”. Pamiętając o tym, że harmonia części i „dobre trzymanie się” w całości jest podstawą jedności jako zasady istnienia, można dodać, że są to istoty bardziej, „mocniej” istniejące niż inne. Chcieć zniszczyć taką istotę, może tylko ktoś zły – Demiurg jest tożsamy z dobrem, zatem nie może chcieć zniszczenia takiej istoty. Zauważyć tu trzeba, że nieśmiertelność, choć nie jest „wpisana” w taką istotę, to jest ona konsekwencją pewnych jej właściwości – Demiurg dlatego postanawia nie niszczyć, gdyż posiada ona szczególne właściwości. Taką szczególną charakterystykę ma wszystko to, co jest wprost zrodzone przez Demiurga⁴³, zatem co jest przez niego wprost chciane jako ta oto konkretna istota. Można powiedzieć, że istota taka jest chciana dla siebie samej, jest zatem dobrem samym w sobie i – mając na uwadze starożytne utożsamianie dobra z celem – jest także celem samym w sobie. Jako że chcenie Demiurga powołuje do istnienia, można również powiedzieć, że istota taka istnieje dla siebie samej, a nie ze względu na coś innego. Zarówno uznanie czegoś za

⁴² Platon używa w tym kontekście czasownika ἐθέλω – chcieć, skłaniać się, życzyć sobie; mieć upodobanie, kochać się w kimś; mieć zwyczaj, zazwyczaj; znaczyć, oznaczać; i rzeczownika βούλησις – wola, decyzja, chęć; rada, zamiar, plan; rozważanie, rozpatrzenie; uchwała, dekret, postanowienie; znaczenie wyrazu, główna myśl.

⁴³ Zob. PLATON, *Timajos*, 41 c.

dobro samo w sobie, jak i uznanie istnienia „dla siebie samego” jest typowe dla współczesnego pojmowania podmiotu godności.

Komentując Platońskie ujęcie relacji między Demiurgiem a istotami nieśmiertelnymi, zauważyć trzeba, że owo potraktowanie kogoś jako cel sam w sobie nie jest aktem jednorazowym, mającym miejsce jedynie w momencie stworzenia; Demiurg powiada: „bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu”. Posiadanie szczególnych właściwości jest zatem racją odpowiedniego kształtu postępowania sprawiedliwego.

W Platońskiej wizji kosmosu konkretny człowiek nie jest wprost dziełem Demiurga, ale bogów, którzy od Demiurga otrzymują pewien element wprost stworzony przez Demiurga: „A co do tej ich części, która powinna być nosić to samo imię, co nieśmiertelni – zwana jest boską i rządzi tymi spośród nich, którzy chcą iść zawsze za sprawiedliwością i za wami – to ja wam dam jej nasienie i początki. Co do reszty, dodajcie część śmiertelną do części nieśmiertelnej, twórcie i rodzicie jestestwa żyjące, podajcie im pokarm, aby rosły, i przyjmijcie je napowrót do siebie, gdy pomrą”⁴⁴. Ten element pochodzący wprost od Demiurga jest jednym z elementów, jednym z „gatunków duszy” – duszą będącą zasadą rozumnego działania⁴⁵:

„O najwyższym gatunku duszy ludzkiej w nas należy powiedzieć, że tę część, która, jak powiedziano, mieszka na szczycie naszego ciała, dał Bóg każdemu za geniusza opiekuńczego, i że ona wynosi nas nad ziemię dzięki swym boskim pokrewieństwom, jako że jesteśmy roślinami [żywinami] nie ziemskimi, lecz pochodzimy z nieba. To nasze twierdzenie jest z całą pewnością prawdziwe”⁴⁶.

Owego szczególnego elementu nie wolno utożsamiać jedynie z zasadą myślenia, rozumności. Ma on wyraźny wymiar moralny przejawiający się w sprawiedliwym działaniu: „rządzi tymi spośród nich, którzy chcą iść zawsze za sprawiedliwością i za wami”. Zaimek w zwrocie „za wami” odnosi się do bogów. Mając na uwadze mit przedstawiony w dialogu *Fajdros*, podążanie za bogami można zasadnie traktować jako metaforę sprawiedliwego działania; opisując korowód bogów wędrujący przez wszechświat, do którego może się przyłączyć, „kto tylko chce i może”, Platon nadmienia, że każdy z bogów „czyni, co do niego należy”⁴⁷, czyli – zgodnie ze starożytną formułą sprawiedliwości – postępuje sprawiedliwie.

⁴⁴ Tamże, 41 c-d, przeł. P. Siwek.

⁴⁵ Pamiętać trzeba, że do średniowiecza dusza pojmowana była jako zasada życia i jako zasada działania w pewien sposób, gdyż za istotę życia uważano właśnie działanie. W takiej perspektywie, duszę ma każda istota żyjąca. To dopiero od Kartezjusza dusza zostanie pojęta jako zasada myślenia.

⁴⁶ Tamże, 90 a, przeł. P. Siwek.

⁴⁷ TENŻE, *Fajdros*, 247 a.

Zauważyć można, że uznanie jakiejś istoty za dobro samo w sobie, za istniejącą jako cel sam w sobie, jest tu ugruntowane przede wszystkim w pewnych jej właściwościach (szczególnej harmonii elementów będącej podstawą szczególnie „mocnego” sposobu istnienia), którym odpowiada szczególnie sposób chcenia ich przez Demiurga, a w konsekwencji i szczególnie sposób istnienia. Nie ma sprzeczności w tym, aby z innego punktu widzenia uznać, że istoty te są powołane do istnienia także dla kompletności kosmosu i jego doskonałości⁴⁸.

(2) *Wolność sprawiedliwego działania i wolność wyboru modelu życia*

Wewnętrzne „nastawienie” działającego podmiotu jest dla Platona istotne z punktu widzenia doskonałości działania tego podmiotu. Doskonałość działania leży z jednej strony w tym, że jest ono obiektywnie dostosowane do jego adresata, z drugiej – i co ważniejsze – że jest działaniem sprawiedliwej duszy⁴⁹. Kto jest sprawiedliwy, posiada i pozostałe cnoty kardynalne (mą-

⁴⁸ Wprost o człowieku mówi także Demiurg do bogów: „Dotychczas jeszcze pozostają trzy rodzaje, nie zrodzone dotąd. Jak długo one na świat nie przyjdą, wszechświat będzie nie dokończony. Bo wszystkich rodzajów istot żywych nie będzie miał w sobie, a powinien, jeżeli ma być należycie wykończony”. PLATON, *Timajos*, 41 b-c, przeł. W. Witwicki. Kluczowy dla tej problematyki jest fragment *Praw*, w którym Ateńczyk mówi: „Chciałbym przekonać naszego młodzieńca, że mając na celu dobro i doskonałość wszechcałości ułożył i uporządkował wszystko ten, kto nad wszystkim roztacza swą pieczę, i że każda część tej wszechcałości według przysługującej sobie mocy doświadcza i spełnia, czego jej doświadczać i co spełniać przystoi. I mają one te wszystkie części wyznaczonych zwierzchników czuwających nad każdą, najmniejszą rzeczą, jakiej doznają i jaką spełniają; ci, sięgając do kresu podziału, w tych ostatecznie już drobnych częściach wykonują jeszcze swoje zadania. Jedną z tych drobin, taką znikomo maleńką cząsteczką, która wyrывa się wciąż i prze ku całości, choć jest tak niepomernie mała, jesteś ty sam, śmiałku nie-szczęśny. Nie zdajesz sobie sprawy, że wszystko, co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło wciąż życie wszechświata, i że ty także nie urodziłeś się dla siebie, ale znalazłeś się tutaj, ażeby służyć temu celowi. Oburzasz się, bo nie wiesz jak to się dzieje, że cokolwiek cię spotyka jest najlepsze dla całego świata i zarazem najlepsze i dla ciebie na mocy twego wspólnego z nim pochodzenia”. PLATON, *Prawa*, przeł. M. Maykowska. To ta wypowiedź Platona powoływana jest zwykle w argumentacji na rzecz jego totalitaryzmu. Zauważyć jednak trzeba, że – po pierwsze – w myśl cytowanego fragmentu, dobro jednostki nie jest poświęcane dla dobra całości, choć jest jego częścią: „cokolwiek cię spotyka jest najlepsze dla całego świata i zarazem najlepsze i dla ciebie”; a – po drugie – cytowany tu fragment nie dotyczy relacji między jednostką a państwem i nie może być przywoływany jako argument dowodzący totalitarnych przekonań Platona. Pojmowanie człowieka jako części kosmosu podjęte i rozwinięte zostanie przez stoików. W ich filozofii problem „wchłonięcia” jednostki przez wszechogarniającą całość zostanie spotęgowany. Dokona się to jednak w zasadniczo przebudowanym kontekście systemowym. Filozofia stoicka głosić będzie monizm uznający realność jednego tylko bytu – kosmosu jako całości; rządzonego jednym uniwersalnym prawem. Przebudowie ulegnie także pojmowanie podstaw dobrego działania – na pierwszym miejscu będzie spełnianie obowiązków i wierność prawu, a nie dobro konkretnego adresata działania, jak to jest u Platona.

⁴⁹ PLATON, *Państwo*, 443 b-e.

drość, męstwo i rozważę⁵⁰), będzie działał sprawiedliwie z własnego przekonania. Aby trwale zmienić postępowanie, trzeba przede wszystkim zmienić sam podmiot. Stąd zabiegi rządzących, podobnie jak i Demiurga jako rządcy wszechświata mają na celu w pierwszym rzędzie ukształtowanie podmiotu (duszy), a nie samych działań⁵¹.

Platon jest zdecydowanym przeciwnikiem stosowania przemocy w ustanawianiu dobrego ustroju⁵². Człowiek rozumny, który wie, co jest dobre dla państwa, powinien zabierać głos:

„tylko wtedy, gdy wie, że mówić nie będzie na próżno, ani słów swoich nie przypłaci śmiercią. Gwałtu zaś niech nie stosuje wobec ojczyzny zmieniając przemocą jej system rządów, jeżeli bez mnożenia wygnańców, bez ofiar w ludziach ustroju najlepszego choćby wprowadzić nie można”⁵³.

Gdy człowiek rozumny nie chce być słuchany w sprawach polityki lub wie, że i tak jego rady nie będą stosowane, „niech się wówczas cicho usunie na stronę i o ratunek się modli dla siebie i dla państwa”⁵⁴. Zwrócić warto uwagę, że i w ostatnim z cytatów dochodzi do głosu prymat jednostki przed państwem – zdaniem Platona, modlić się trzeba najpierw za siebie, potem za państwo.

Taki stosunek do państwa jest kształtowany na wzór relacji do ludzi: „Gdy zaś ktoś wcale rady ode mnie nie żąda, albo też jest widoczne, że jej posłuchać bynajmniej nie ma zamiaru, nie będę się takiemu z moją radą narzucał nie proszony, a przymusu nie wywierałbym, nawet gdyby był moim synem rodzonym”⁵⁵. Niemniej jednak człowiek rozumny, pomagając tym, którzy gotowi są przyjąć pomoc w osiągnięciu dobra, nie będzie ani schlebiał tym, którzy nie dążą do dobra, ani im pomagał w zaspokajaniu ich niegodziwych pragnień⁵⁶.

Platon jednoznacznie wskazuje, że wolność pozostawia człowiekowi także władca wszechświata – Demiurg: „jaką się stanie dusza każdego z nas, uzależnił [Demiurg] od nas i pozostawił naszej woli”⁵⁷. Przeznaczenie, nieubłagane, dotyczy konsekwencji dokonywanych wyborów i postępowania: „Zmienia się tedy wszystko, co posiada duszę, i przyczynę zmiany nosi samo w sobie,

⁵⁰ Zob. M. PIECHOWIAK, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, dz. cyt., s. 345-347.

⁵¹ Takie podejście było także typowe dla sofistów – aby zmienić działanie, trzeba zmienić przekonania dotyczące dobra i zła, a te zmieniają się, gdy zmienia się sam podmiot. Istotna różnica leży w tym, że sofisci zalecali oddziaływanie na sferę emocjonalną, a Platon – na sferę racjonalną działającego podmiotu.

⁵² Zob. E. VOEGELIN, *Platon*, przeł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2009, s. 38.

⁵³ PLATON, *List siódmy*, 331 c-d, w: TENŻE, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24-68.

⁵⁴ Tamże, 331 d.

⁵⁵ Tamże, 331 b. Wyjątki od tej zasady dotyczą stosunku do niewolników, których do dobrego wolno, zdaniem Platona, przymusić; tamże.

⁵⁶ Tamże, 331 c.

⁵⁷ TENŻE, *Prawa*, 904 b-c, przeł. M. Maykowska.

a gdy się zmienia, przenosi się na inne miejsce zgodnie z nakazem i prawem nieubłaganego przeznaczenia⁵⁸.

Dobry władca państwa postępuje podobnie – wyznacza i egzekwuje konsekwencje działań jednostek, stosując karę jako lekarstwo dla duszy⁵⁹. Pojawia się w związku z tym pytanie, w jakim zakresie władza określa wzorce postępowania, od których odstępstwo pociąga stosowanie kary. Jeśli wzorce te są jednoznacznie określone, wolność jednostek byłaby pozorna i sprowadzała się do tego, że każdy może zrobić to, co chce, ale jeśli nie zrobi tego, czego oczekuje władza, będzie ukarany. W tym punkcie dochodzimy do problematyki totalitaryzmu pojętego jako pełen nadzór władzy nad członkami społeczności.

(3) *Problem treściowej determinacji dobra dla człowieka – wolność jako niezdeteminowanie kształtu działania*

α. Argument Isaiaha Berlina przeciwko obiektywnemu ugruntowaniu sprawiedliwości

Obok totalitaryzmu polegającego na uznaniu, że to jednostka jest dla państwa, a nie państwo dla jednostki, można mówić o totalitaryzmie w innym jeszcze sensie, mianowicie o totalitaryzmie polegającym na tym, że jednostka jest całkowicie nadzorowana przez władzę⁶⁰. Totalitaryzmy pierwszego i drugiego typu nie są z sobą koniecznien powiązane. Jednostki mogą być bowiem nadzorowane przez władzę nie tylko dla dobra państwa, lecz także w imię dobra rządzonych. Wcześniejsze analizy pokazują, że Platona nie można uznać za akceptującego totalitaryzm pierwszego typu, gdyż uznaje, że państwo służy doskonaleniu jednostki i jego istnienie nie jest wartością nadrzędną. Trzeba rozpatrzyć, czy nie jest on jednak teoretykiem totalitaryzmu drugiego typu.

Zauważyć trzeba, że w koncepcji Platona władza nie postępuje arbitralnie, występuje w imię prawdy o tym, co sprawiedliwe⁶¹. Koncepcję Platona, jak i całą tradycję klasyczną w refleksji nad dobrem wspólnym, charakteryzuje uznanie tezy epistemologicznej o poznawalności tego, co sprawiedliwe (ko-

⁵⁸ Tamże, 904 c, przeł. M. Maykowska. Zob. Platon, *Prawa*, 617 e.

⁵⁹ TENŻE, *Gorgiasz*, *passim*.

⁶⁰ Na temat tych dwóch typów totalitaryzmu zob. M. PIECHOWIAK, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 6-7.

⁶¹ Np. „I kto będzie jeszcze kiedyś zakładał jakieś państwo, z tego punktu widzenia stanowić powinien swe prawa, nie dla korzyści kilku władców czy jednego, i nie z uwagi na władzę ludu, ale sprawiedliwość zawsze mieć musi na oku, o której teraz mówiliśmy, to znaczy równość zgodnie z porządkiem natury uwzględniającą nierówność za każdym razem”. PLATON, *Prawa*, 757 d, przeł. M. Maykowska.

gnitywizmu metaetycznego, aksjologicznego) i – powiązanej z nią – tezy ontologicznej o obiektywnym ugruntowaniu tego, co sprawiedliwe.

W kontekście filozofii Platońskiej wybitny przedstawiciel nurtu liberalnego – Isaiah Berlin – przedstawił argumentację, w której zmierzał do wykazania koniecznego związku między uznaniem obiektywnego ugruntowania sprawiedliwości (tego, co sprawiedliwe) a uznaniem totalitaryzmu jako najodpowiedniejszego sposobu organizacji społeczeństwa. Jeśli taki związek zachodzi, to chcąc odrzucić totalitaryzm, organizując życie społeczne odrzucić trzeba uznanie obiektywnego ugruntowanie sprawiedliwości⁶². Argumentacja zdaje się być bardzo mocna. Prowadzona jest przy jasnym odrzuceniu totalitaryzmu pierwszego typu, uznającego dobro państwa za nadrzędne wobec dobra jednostki, zatem przy założeniu, że celem państwa i prawa, a także celem władzy jest dobro i szczęście rządzonych. Oto zasadnicze elementy tej argumentacji. Szczęście osiąga się przez właściwe działanie; Platon powiedziałby – działanie sprawiedliwe. Zgodnie z tezą kognitywizmu przyjąć trzeba, że to, co sprawiedliwe, jest ugruntowane obiektywnie i jest poznawalne. Elementarne doświadczenie każe przyjąć jako kolejną przesłankę konstatację, że jedni ludzie są bardziej od innych uzdolnieni poznawczo w jakiejś dziedzinie i nie ma powodów, aby sferę sprawiedliwości wyróżnić tu w jakikolwiek sposób. Jeśli zatem chcemy być szczęśliwi – argumentuje Berlin – to w świetle przyjętych przesłanek najrozsądniejszą rzeczą jest poddać się kierownictwu tych, którzy są najsprawniejsi w poznaniu tego, co sprawiedliwe. Trzeba zatem tylko ustanowić odpowiednich władców. Rządzący nie muszą pytać rządzonych o ich wolę lub poglądy, gdyż to, co sprawiedliwe, jest wyznaczone niezależnie od czyjejkolwiek woli lub subiektywnych przekonań, obiektywnie i jednoznacznie: „skoro problemy moralne i polityczne są realne (...) – to muszą być zasadniczo rozstrzygalne; to znaczy musi istnieć jedno i tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu” – pisze I. Berlin⁶³. Oddanie pełnej władzy najlepiej poznającym w dziedzinie sprawiedliwości leży w interesie rządzonych i jest najpewniejszą drogą do szczęścia. Zatem najlepszym ustrojem jest ustrój totalitarny.

Jeśli nie chcemy w życiu społecznym kierować się wnioskiem tego rozumowania, to trzeba zakwestionować jedną z przesłanek. Trudno podważyć przesłankę, że życie szczęśliwe wiąże się z pewnego typu działaniem uznawanym przez działającego za działanie dobre (sprawiedliwe). Przesłanka mówiąca o różnych kwalifikacjach poznawczych opiera się na trudnym do za-

⁶² M. PIECHOWIAK, *Pomiędzy wolnością negatywną a obiektywnym dobrem. O trzech modelach procedur prawotwórczych*, w: *Księga Jubileuszowa Profesora Tadeusza Smyczyńskiego*, red. M. Andrzejewski, L. Kociucki, M. Łączkowska i A. N. Schulz, Toruń 2008, s. 923-929.

⁶³ I. BERLIN, *Dwie koncepcje wolności*, przekł. D. Grinberg, w: TENŻE, *Cztery eseje o wolności*, Warszawa 1994, s. 206.

kwestionowania doświadczeniu. Doświadczenie takie nie stoi za przesłanką o uznaniu kognitywizmu aksjologicznego, głoszącą, że to co dobre, to co sprawiedliwe, jest obiektywnie ugruntowane. Przesłanka ta ewidentnie należy do sfery przekonań światopoglądowych i nie poddaje się weryfikacji na gruncie nauk empirycznych. Zatem – zdaniem Berlina – wypada odrzucić tę właśnie przesłankę i w jej miejsce przyjąć inną; myśliciel ten proponuje uznać, będąc wyrazicielem tradycji liberalizmu, że to każda jednostka sama określa swoje dobro i wszystkie projekty szczęśliwego życia występują w debacie publicznej na równej stopie⁶⁴.

Czy jednak rzeczywiście przedstawiona argumentacja wymierzona jest w koncepcję Platona i szerzej – koncepcje obiektywnego ugruntowania sprawiedliwości? Zasygnalizować wypada, że przy odrzuceniu obiektywnego ugruntowania sprawiedliwości brak jest ugruntowania dla przyrodzonych i niezbywalnych praw człowieka⁶⁵. Jeśli takie ugruntowanie chce się zachować i jednocześnie odrzucić tezę o totalitaryzmie jako najlepszym ustroju, znaleźć trzeba jakąś niedoskonałość w argumentacji I. Berlina.

β. Wolność wyboru modelu życia

Nie ulega wątpliwości, że wiedza na temat człowieka jest – zdaniem Platona – niezbędna, aby człowiek mógł siebie uczynić lepszym i pomóc w tym innym – jest ona tożsama z mądrością⁶⁶. Wiedza ta dotyczy kształtu państwa i prawa, zatem i dobra wspólnego. Zdobycie takiej wiedzy jest rzeczą trudną, dostępną nielicznym. W odniesieniu do Platona można za zasadną uznać konstatację Pawła Śpiewaka dotyczącą stosunku myślicieli o proveniencji liberalnej do kategorii „dobra wspólnego”: „Liberałowie nie lubią powoływać się na dobro wspólne, ponieważ często implikuje ono tajemniczą hierarchię poznania: tylko wyjątkowi, cnotliwi i święci wiedzą, czym ono jest”⁶⁷. Zauważyć jednak trzeba, że uznanie „specjalistów” od sprawiedliwości nie jest obce współczesnym społeczeństwom demokratycznym, np. przez instytucje trybunałów konstytucyjnych, które nierzadko muszą dookreślać treść fun-

⁶⁴ W dobrze urządzonym społeczeństwie „granice między jednostkami lub grupami wyznaczone [są] (...) zgodnie z dążeniem do zapobiegania konfliktom celów ludzkich, z których każdy powinien być uważany za równie z innymi ostateczny i niepodważalny cel sam w sobie”; I. BERLIN: *Dwie koncepcje wolności*, dz. cyt., s. 214.

⁶⁵ Szerzej na ten temat, zob. M. PIECHOWIAK, *Pomiędzy wolnością negatywną a obiektywnym dobrem*, dz. cyt., *passim*.

⁶⁶ Dla Platona mądrość – cel filozofii ma wymiar praktyczny, jest wiedzą o tym, jak radzić sobie z samym sobą i z innymi (por. TENŻE, *Państwo*, 428 a-d). Tej wiedzy podporządkowane są również rozważania ontologiczne, to właśnie w *Państwie* – wielkim traktacie o sprawiedliwości duszy – pojawiają się fundamentalne rozważania metafizyczne, np. mit jaskini w księdze VII.

⁶⁷ P. ŚPIEWAK, *W stronę wspólnego dobra*, dz. cyt., s. 35. Zob. R. PROSTAK, *Rzecz o sprawiedliwości*, dz. cyt., s. 169.

damentalnych wartości, jak choćby godności, uznanej za przyrodzoną i niezbywalną, zatem obiektywnie ugruntowaną. Nie chodzi przy tym jedynie o ustalanie warunków koordynacji możliwości realizacji indywidualnych zamierzeń.

Gdzie zatem tkwi błąd w argumentacji I. Berlina? Przy bliższej analizie, i to także z punktu widzenia koncepcji Platona, okazuje się, że argumentacja ta nie jest wymierzona przeciwko wszelkim formom kognitywizmu aksjologicznego i koncepcjom obiektywnego ugruntowania sprawiedliwości. Istotną przesłanką przyjętą przez Berlina było nie to, że dobro (to, co sprawiedliwe) jest obiektywnie ugruntowane i poznawalne, ale to, że dobro jest wyznaczone jednoznacznie, że „musi istnieć jedno i tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu”. Przyjmując pogląd, że jest tylko jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu dotyczącego właściwego życia, należałoby uznać, że dla każdego człowieka istnieje tylko jedna, poznawalna droga życia, którą powinien zrealizować. Platon nie podziela takiego poglądu. Szczęście i doskonałość polega na byciu sprawiedliwym, co prowadzi do osiągnięcia pewnych sprawności działania. Platon uznaje, że szczęście polegające na byciu sprawiedliwym może przez tego samego człowieka być realizowane w ramach różnych „projektów” życiowych. Widać to wyraźnie w micie Era, zamykającym dialog *Państwo*. Uznając metempsychozę, Platon uznaje także wolność wyboru swojego przyszłego losu, który raz wybrany, staje się nieuchronny:

„Nie was wybierać będzie duch; wy sobie będziecie sami ducha obierali. Kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie – później już nieuchronne. Dzielnosć nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej albo mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien”⁶⁸.

Dusza musi mądrze wybrać rodzaj życia, im mądrzej wybierze, tym łatwiej – choć i tak nie bez wysiłku – osiągnie sprawiedliwość⁶⁹. Mądry wybór oparty jest na swoistym rachunku pozwalającym ocenić, jak się mają elementy danego modelu życia do osiągnięcia sprawiedliwości⁷⁰. Rachunek ten każdy musi przeprowadzić sam i opierając się tylko na swojej wiedzy. Wiedza potrzebna jest, aby „życie dobre i życie złe rozpoznawać i spośród żywotów możliwych zawsze i wszędzie żywot lepszy wybierać”⁷¹.

⁶⁸ PLATON, *Państwo*, 617 e.

⁶⁹ „Choćby kto i ostatni wszedł, to, jeśli rozumnie wybrał i potrafi w życiu tak struny napinać, żeby harmonijnie brzmiały, czeka go życie przyjemne, a nie złe. Ten, kto pierwszy wybiera, niech nie będzie lekkomyślny, a kto ostatni, niech nie traci otuchy”, tamże, 619 b.

⁷⁰ „Wiedzieć, co dobrego albo co złego wywołuje piękność pomieszana z ubóstwem albo z bogactwem, i na tle jakiego stanu duszy to się dzieje, i jak na siebie wpływają pochodzenie wysokie i życie prywatne, i udział w rządzie, i siła, i brak siły, i wysokie wykształcenie, i brak wykształcenia, i wszystkie takie rzeczy, które z natury swej mają związek z duszą”, tamże, 618 c-d.

⁷¹ Tamże, 618 c.

Wiedza może uchronić przed wyborem życia, w którym sprawiedliwość jest w zasadzie nieosiągalna i za które przyjdzie ponieść karę, np. przed wyborem losu tyra⁷². Niemniej jednak w opowiadany⁷³ micie trudno dopatrzeć się poglądu, jakoby każdy miał jeden jedyny sobie przeznaczony los, który powinien wybrać i który mógłby zostać przez niego jako taki rozpoznany. Sama wiedza, mądrość nie jest decydująca w wyborze dobrego żywota. Warto przytoczyć opis wyboru dokonywanego przez duszę Odyseusza, bohatera Homerowego wyróżniającego się przemyślnością i mądrością. Przyszło mu wybierać na samym końcu, gdy wiele żywotów było już wybranych, niemniej jednak i tak miał przed sobą różne możliwości. Platon pisze:

„Przypadkiem dusza Odyseusza losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale, przypomniawszy sobie minione trudy przez żądzę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam, porzucony, bo inni go nie chcieli”⁷³.

Platon nie wyraża tu poglądu, że wybierając żywot bohatera, Odyseusz byłby mniej sprawiedliwy, niż wybierając żywot człowieka prywatnego, a jest to jedyne istotne kryterium tego, czy wybór był dobry, czy zły⁷⁴. Można wnioskować, że wybierający ma przed sobą różne możliwości życia, które realizując może osiągnąć sprawiedliwość. W wyborze istotne jest także upodobanie lub niechęć do danego typu życia lub jego elementów. Jeszcze jeden przykład, z mitu Era – dusza słynnej biegaczki, Atalanty „zobaczyła zaszczytne oznaki atlety i nie umiała przejść mimo – wzięła swój los”⁷⁵. Platon nie ocenia, czy był to wybór najlepszy z możliwych; to, że sława okupiona będzie cierpieniami nie rozstrzyga o tym, że wybór był niewłaściwy, ponieważ nie rozstrzyga o tym, że wybierający będzie mniej sprawiedliwy.

Podsumowując – w koncepcji Platona wybór dobrej drogi życia (życia sprawiedliwego) nie jest jednoznacznie wyznaczony wiedzą. Oczywiście jest wręcz, że zewnętrzny obserwator nie jest w stanie jednoznacznie określić, który żywot, jako najlepszy z punktu widzenia sprawiedliwości, przeznaczony jest danej jednostce. Wybierający pozostawieni są samym sobie. Platon najdalej jest od sugerowania, że mądrzejsi mają kierować wyborami mniej mądrych, nie przewiduje nawet możliwości zasięgnięcia porady w sprawie wyboru swej drogi życiowej. Co więcej, sam wybierający kieruje się nie tylko wiedzą. Mit Era opowiada o wyborach całego modelu życia. Nie ulega wątpliwości, że Platon wierzył w metempsychozę, niemniej jednak wyraźnie daje czytelnik-

⁷² Tamże, 619 c.

⁷³ Tamże, 620 c.

⁷⁴ „Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza”, tamże, 618 d-e.

⁷⁵ Tamże, 620 b.

kowi znak, że opowiadanie Era jest opowieścią o charakterze metaforycznym, jest pewnego rodzaju mitem i nie wolno traktować jej jako dosłownej relacji z zaświatów. Opowieść ta mówi także o człowieku, który miewa w życiu momenty, kiedy może i musi wybrać jakąś drogę życia⁷⁶, która pozostanie już na zawsze częścią jego życia.

γ. Wolność wyboru poszczególnych działań

Również w odniesieniu do wyborów dokonywanych na co dzień, wyborów, które nie dotyczą całego modelu życia, ale poszczególnych działań, Platon uznaje, że wiedza nie wyznacza w sposób jednoznaczny tego, co należy tu i teraz uczynić. Jasne w tej kwestii są słowa, które Platon włożył w usta Sokratesowi, broniącemu się przed stawianymi zarzutami i wyjaśniającemu, dlaczego nie zajmuje się polityką:

„jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha (...). To u mnie już do chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy”⁷⁷.

Podobnie Sokrates mówi, gdy na końcu procesu zastanawia się nad tym, czy dobrze uczynił, stawiając się przed sądem i przemawiając w sposób, w jaki przemawiał:

„Ten mój zwyczajny, wieszczy głos (głos ducha) zawsze, przedtem, i to bardzo często się u mnie odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy. (...) A tymczasem mnie, ani kiedym rano z domu wychodził, nie sprzeciwiał się ten znak boga, ani kiedym tu na górę szedł do sądu, ani podczas mowy nigdzie, kiedym cokolwiek miał powiedzieć”⁷⁸.

Ów wewnętrzny głos mówi, czego nie czynić, natomiast nie mówi o tym, co tu i teraz zrobić – „nie doradza mi nigdy”. Jeśli głos ten potraktować jako wyrażający wiedzę moralną głos sumienia, wówczas mamy do czynienia z wiedzą jako negatywnym kryterium oceny postępowania – jednoznaczność dotyczy tego, czego nie wolno. Na pierwszym planie jest przy tym ocena konkretnego działania, a nie formułowanie ogólnych norm postępowania.

⁷⁶ Eric Voegelin o omawianym tu fragmencie dotyczącym wyboru modelu życia, pisał: „Posługując się językiem mitu, Platon przedstawił egzystencjalną sytuację każdego człowieka znajdującego się w martwym punkcie wyboru pomiędzy własną przeszłością a przyszłością, czyli sytuację teźniejszości, w której tajemniczo wytryska wolność Arete”, E. VOEGELIN, *Platon*, dz. cyt., s. 99.

⁷⁷ PLATON, *Obrona Sokratesa*, 31 c-d, w: TENŻE, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, t. 1, s. 539-583. Stwierdza też: „gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie”, tamże, 31 d-e.

⁷⁸ Tamże, 40 b.

Ta sama myśl dotycząca znaczenia wiedzy dla wyboru postępowania wyraźnie jest wypowiedziana także we fragmencie *Państwa*, kluczowym dla charakterystyki cnót kardynalnych. Określając, czym jest męstwo, Platon pisze: „Zatem i mężnym państwo jest dzięki pewnej swojej części. Dlatego że ma w niej taką zdolność, która w każdym wypadku zachowa opinię o tym, co jest straszne – że straszne są tylko te i takie rzeczy, które i jakie podał w tym świetle prawodawca w wychowaniu. Czy nie to nazywasz męstwem?”⁷⁹.

Interpretując państwo jako model duszy, za prawodawcę należy uznać rozum. Wiedza mająca rozstrzygające znaczenie dla właściwego postępowania dotyczy tego, „co jest straszne”, zatem tego, czego czynić nie wolno. Zbieżność z treścią cytowanych wyżej fragmentów z *Obrony Sokratesa* jest oczywista. Poznanie, na którym oparta jest sprawiedliwość i które stanowi podstawę kształtowania państwa i prawa, dotyczy aspektu negatywnego – czego nie wolno i czego unikać, a nie dostarcza wprost pozytywnego projektu jednostkowego życia ani organizacji społeczeństwa.

g. Platon w perspektywie dalszego rozwoju tradycji klasycznej

Stanowisko Platona daje świadectwo ciągłości pewnego typu doświadczeń i problemów; dostarcza siatki pojęciowej i teoretycznej pozwalającej porządkować doświadczenie i myślenie. To nie idee totalitarne decydowały o nieustającej przez wieki żywotności myśli Platona. Powyższe analizy ujawniają szereg elementów istotnych dla pojmowania dobra wspólnego, trwających i rozwijanych w tradycji klasycznej i obecnych także we współczesnej refleksji. Są to:

1] Uznanie służebności państwa wobec jednostki, której rozwój i szczęście jest racją istnienia państwa.

2] Rozwój i szczęście będące celem państwa nie są determinowane wprost przez określenie modeli życia, tym mniej przez pozytywne określanie konkretnych wyborów – one pozostają domeną jednostek; rozwój polega na nabywaniu pewnych sprawności – cnót, które mogą być realizowane w różny sposób.

3] Podstawą porządkowania życia społecznego jest wiedza, także wiedza o charakterze moralnym; uznany jest zatem kognitywizm aksjologiczny. Wiedza ta nie pozwala na jednoznaczną determinację sposobów życia uszczęśliwiających daną jednostkę (ani modeli życia, ani konkretnych wyborów), pozwala jednak na jednoznaczne określenie tego, co w danej sytuacji destrukcyjne dla jednostki.

4] Wiedza pozwala także na określenie sprawności – cnót istotnych dla rozwoju jednostki, których zdobywaniu powinno służyć dobrze urządzone

⁷⁹ TENŹE, *Państwo*, 429 b-c.

państwo. Wśród nich jest sprawiedliwość polegająca na wewnętrznej integralności, której zasadniczym przejawem jest postępowanie zgodne z własnymi rozsądnymi przekonaniami. Można zauważyć, że intuicja każąca powiązać wewnętrzną jedność z doskonałością, szlachetnością osoby, nie jest obca współczesnemu człowiekowi i znajduje wyraz językowy np. w angielskim słowie „integrity” – prawość, uczciwość.

5] W ujęciu modelowym członkowie społeczności nie są konkurentami, rywalami, ale podmiotami współdziałającymi, wzajemnie dbającymi o swoje dobro.

6] Zasadniczym przejawem sprawiedliwości jest działanie dla pożytku innych. Dążenie do takiego działania Platon uznał za pewien „moment antropologiczny”, za coś ugruntowanego w samej naturze podmiotu – działanie takie rozwija, realizuje i uszczęśliwia działający podmiot.

7] Życie społeczne, także to zorganizowane w państwo, ma wymiar moralny; porządkując życie w państwie, nie wolno tracić z oczu potrzeby kształtowania cnót moralnych członków wspólnoty politycznej. Będzie to jedna z przewodnich myśli republikańskiego sposobu pojmowania państwa. Przy czym rozwój moralny jest ostatecznie dziełem jednostki, choć okoliczności mogą mu sprzyjać lub go utrudniać.

8] W perspektywie Platonskiej problem przejścia od uznania solidarności partycularnej – solidarności między przyjaciółmi, do uznania solidarności powszechnej – solidarności z obcymi⁸⁰, prowadzącej do działań dla dobra wszystkich, okazuje się problemem niewłaściwie postawionym – celem do osiągnięcia nie jest bowiem solidarność z obcymi jako obcymi, ale uczynienie wszystkich przyjaciółmi. Solidarność – bezinteresowne działanie dla ich dobra, będące działaniem sprawiedliwym, jest środkiem do osiągnięcia tego celu.

9] Istotnym rysem człowieka jest jego charakter autoteliczny, którego konsekwencją jest postulat traktowania człowieka jako dobra samego w sobie, a nie jako jedynie narzędzia i środka.

Które elementy z później rozwiniętej koncepcji dobra wspólnego nie są jeszcze obecne w filozofii Platona i które elementy systemowe ulegną zasadniczej przebudowie? Platon, podobnie jak cała starożytność, nie docenia indywidualizacji opartej na wolnym wyborze, dostrzega wagę wolności wyboru, ale nie daje systemowych podstaw uzasadniających uznanie indywidualizacji za istotny element doskonalący człowieka⁸¹. W opisanym w mowie Era scenie wyboru swojego losu trudno dopatrzeć się wyrazu poglądu, że samo wolne określenie swej drogi życia jest cenne dla podmiotu. Ontologia Platona każe

⁸⁰ M. HOELZL, *Recognizing the Sacrificial Victim*, dz. cyt., s. 54.

⁸¹ Zob. P. PACZKOWSKI, *Klasyczna filozofia grecka wobec problemu wolności i wolnej woli*, dz. cyt., s. 71-83.

uznać ogólne idee za bardziej realne od konkretnej, zmysłowo postrzeganej rzeczywistości, która jest jak jaskinia więżąca duszę przechodzącą przez szereg wcieleń. Horyzontem wyznaczającym przestrzeń realizacji jednostki jest kosmos. Z jednej strony myślenie takie bliskie jest współczesnej świadomości globalnych powiązań i wzajemnych zależności; z drugiej jednak nie uwyraźnia powiązania dobra wspólnego z relatywną choćby autarkicznością wspólnoty.

W sferze ontologii pierwszego kroku ku docenieniu tego, co konkretne i jednostkowe, dokona Arystoteles, odrzucając istnienie świata idei i uznając otaczającą człowieka rzeczywistość zmysłową za w pełni realną. Niemniej jednak racją indywidualności będzie to, co samo w sobie jest racją niedoskonałości – materia będąca tworzycem pozbawionym wszelkich właściwości. Istotna zmiana nastąpi dopiero w filozofii średniowiecza. Tomasz z Akwinu zasadniczej racji indywidualności upatrywać będzie w tym, co w bycie najdoskonalsze – w akcie istnienia. Indywidualność zostanie uznana za fundamentalną doskonałość osoby. Doskonaląca funkcja wolności nie będzie wyczerpywała się w podążaniu za poznanym dobrem, ale przede wszystkim polegać będzie na współkonstyтуowaniu dobra dla osoby i indywidualizowaniu podmiotu. Ustalenie tego, co dobre dla jednostki, a w konsekwencji określenie dobra wspólnego, w sposób oczywisty nie będzie problemem jedynie o charakterze poznawczym.

4. Arystoteles

a. Arystoteles a Platon – zmiana perspektywy ontologicznej i epistemologicznej

Zbieżność poglądów Platona i Arystotelesa w wielu kwestiach dotyczących prawa, państwa i sprawiedliwości jest bardzo duża. Istotnie różni filozofów uzasadnienie wygłaszanych tez. Uznając za jedyną rzeczywistość otaczającą nas świat, Arystoteles ma nastawienie empiryczne – odwołuje się raczej do doświadczenia, niż do analiz systemowych (powoduje to niekiedy problemy interpretacyjne związane z trudnością oddzielenia wątków opisowych od normatywnych). W istotny sposób zmieniona jest perspektywa ontologiczna – dla Arystotelesa w pełni realny nie jest świat idei i dusza, która – jak chciał Platon – przechodzi przez kolejne wcielenia; ale w pełni realny jest świat, w którym żyjemy, w pełni realny jest człowiek z krwi i kości realizujący się w doczesności.

U Platona działanie na rzecz innych znajduje uzasadnienie w ontologii – wszystko, co istnieje, na ile istnieje, na tyle jest dobrem i jako takie nie może się nie udzielać; człowiek, czy raczej – dusza, spełnia się poprzez działanie dla innych, a racją takiego działania jest przede wszystkim jego istnienie, a nie to, że jest człowiekiem czy istotą rozumną. Bycie istotą rozumną jest istotne

z punktu widzenia sposobu istnienia, „mocy” istnienia – istota taka istnieje bardziej niż inne byty widzialnego świata, i o tyle też bardziej działanie dla innych jest istotne dla jej spełnienia. U Arystotelesa jest inaczej. Przyjmuje on inną niż Platon koncepcję dobra. Dla tego ostatniego racją uznania za dobro, jest to, że się ono udziela – akcent położony jest na podmiot dobra, bezinteresowne działanie tego podmiotu niejako wypływa z jego doskonałości. Dla Arystotelesa dobrem jest coś ze względu na to, że jest celem dla innych; na pierwszym planie jest nie działanie tego, kto jest dobry, ale tego, kto do dobra dąży, a racją tego działania jest pewien brak, do którego wypełnienia potrzebne jest dobro będące celem działania. Stąd u Arystotelesa racji działania na rzecz innych poszukiwać trzeba przede wszystkim w specyficznej naturze człowieka, w którą „wpisane” jest działanie dla dobra innych jako to, co realizuje możliwości „wpisane” w naturę człowieka.

b. Dobro wspólne jako cel prawa i państwa

Arystoteles, którego teksty będą kanoniczne dla podejmujących w średniowieczu problematykę dobra wspólnego, podąża zasadniczo śladem swego nauczyciela. Podobnie jak dla Platona, również dla Stagiryty państwo istnieje dla człowieka: „powstaje ono dla umożliwienia [ludziom] życia, a istnieje, aby życie było dobre”⁸². Życie dobre, to życie szczęśliwe, stąd zapewnienie szczęścia jest celem dobrego, tj. sprawiedliwego państwa. W *Polityce* Stagiryta pisze jednoznacznie: „Nie ulega tedy wątpliwości, że najlepszym ustrojem jest z konieczności taki, w ramach którego każdy bez wyjątku najlepiej się czuje i szczęśliwie żyje”⁸³. Arystoteles, trzymając się doświadczenia potocznego, bardziej niż Platon zwraca uwagę na elementy subiektywne.

Środkiem osiągnięcia tego celu jest zapewnienie tego, co pożyteczne dla członków społeczności:

„Wspólnota zaś państwowa doszła, jak się zdaje, do skutku i utrzymuje się ze względu na pożytek; on bowiem jest właśnie celem prawodawców, którzy jako sprawiedliwe określają to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek [τὸ κοινῆ συμφέρον]”⁸⁴.

Państwo, podobnie jak u Platona, ma charakter instrumentalny i pojmowane jest jako to, co przynosi wspólny wszystkim pożytek. Uznanie tego stanowi jeden z centralnych elementów koncepcji dobra wspólnego rozwijanej w tradycji klasycznej.

⁸² ARYSTOTELES, *Polityka*, 1252 b, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.

⁸³ Tamże, 1324a; dosłownie należałoby tłumaczyć „najlepiej się ma i szczęśliwie żyje” (ἄριστα πράττει καὶ ζῶν μακαρίως).

⁸⁴ TENŻE, *Etyka nikomachejska*, 1160 a, przeł. D. Gromska, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 385-493. Ostatnią część zdania można – trafniej – przełożyć: „to, co sprawiedliwe określane jest jako dobro wspólne”.

Państwo jako dobro wspólne jest kształtowane ze względu na cel, którym jest szczęście indywidualne obywateli. Pamiętać trzeba, że dla Arystotelesa cel jest „przyczyną przyczyn”. Jest tym, ze względu na co dobiera się środki, co jest racją zaistnienia działania i jego kształtu⁸⁵. Stąd też w omawianej tradycji za dobro wspólne uznaje się samo szczęście, sam rozwój członków społeczności. Tak pojęte dobro wspólne jest dobrem wspólnym w sensie podmiotowym. Natomiast warunki, które do owego celu prowadzą, określa się mianem dobra wspólnego w sensie przedmiotowym⁸⁶. Pierwotne z ontologicznego punktu widzenia jest dobro wspólne w sensie podmiotowym – dane warunki stają się dobrem wspólnym w sensie przedmiotowym ze względu na to, że prowadzą do szczęścia, czyli dobra wspólnego w sensie podmiotowym. Podobnie jest z punktu widzenia epistemologicznego. Warunki rozwoju określa się, znając cel, któremu mają służyć. Aspekt przedmiotowy dobra wspólnego będzie dominował w nauce społecznej Kościoła i w pracach przygotowawczych *Konstytucji* z 1997 r.

c. Sprawiedliwość jako „suma cnót” i „cudze dobro”

We fragmencie *Etyki nikomachejskiej*, fundamentalnym dla dalszego rozwoju koncepcji dobra wspólnego, do którego nawiąże też Tomasz z Akwinu, Arystoteles pisze:

„nazywam sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa. Otóż prawo nakazuje dokonywać zarówno aktów męstwa (np. nie opuszczać szeregu, nie uciekać, nie porzucać broni), jak aktów umiarkowania (np. nie cudzołożyć, nie dopuszczać się gwałtów), jak aktów łagodności (np. nie bić, nie łżyć) i podobnie w odniesieniu do innych zalet i wad etycznych, pierwsze nakazując, drugich zabraniając”⁸⁷.

Pojmowanie sprawiedliwości jako podstawowej doskonałości urządzeń państwowych jest wyznaczone szczęściem jako celem prawa i państwa⁸⁸. Arystoteles ma na myśli szczęście poszczególnych obywateli utożsamione z pełnym rozwojem człowieka jako człowieka, z maksymalnym zrealizowaniem

⁸⁵ „Cel bowiem jest tym, ze względu na co wszyscy wszystko inne czynią”, ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1097 a.

⁸⁶ Dobro wspólne w sensie podmiotowym określane bywa terminem „esencjalna forma dobra wspólnego”, a dobro wspólne w sensie przedmiotowym – „instrumentalno-instytucjonalna forma dobra wspólnego”; zob. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 1998, s. 209-210; A. Kość powołuje się na: A. F. Utz, *Sozialethik*, t. 1: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, s. 129-131; TENŻE, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956, s. 52-54.

⁸⁷ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1129 b.

⁸⁸ TAMŻE, 1129 b. Por.: „Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo”, TENŻE, *Polityka*, 1324 a.

przez niego możliwości „wpisanych” w jego naturę, z osiągnięciem przez niego pełni człowieczeństwa. Dla Stagiryty, podobnie jak dla Platona, jest to rozwój polegający na zdobywaniu cnót – sprawności działania w różnych dziedzinach – „państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia, musi się troszczyć o cnotę”⁸⁹. Sprawiedliwość w szerokim znaczeniu obejmuje wszystkie cnoty. Uzasadniając tę tezę, Arystoteles odwołuje się do konkretnego prawa, które wymaga spełniania odpowiadających im czynów.

W koncepcji Platona, choć inne cnoty są warunkiem osiągnięcia sprawiedliwości, to ta ostatnia jest jednak czymś istotnie i jakościowo od nich różnym – wewnętrzną jednością opartą na harmonii i porządku, prowadzącą do doskonałości w aspekcie egzystencjalnym – kto posiadał sprawiedliwość, bardziej jest. Ten aspekt egzystencjalny zostaje w ujęciu Arystotelesa zapoznany, a uwarunkowane jest to zasadniczą przebudową kontekstu systemowego, w którym problematyka egzystencjalna w zasadzie przestaje być obecna, a za rację bycia dobrem uznane zostaje nie to, że się udziela innym, ale że jest celem pozwalającym dążącemu doń podmiotowi zaspokoić swoje potrzeby.

Podobnie jak Platon, Arystoteles uznał sprawiedliwość za najznamienitszą z cnót⁹⁰, która nie tylko obejmuje wszystkie inne cnoty, lecz:

„Co więcej, sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu ‘ponieważ jest stosowaniem w praktyce doskonałości etycznej; jest zaś identyczna z doskonałością, bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich; wielu bowiem ludzi umie postępować we własnych sprawach w myśl nakazów dzielności etycznej, ale nie umie tego czynić w stosunku do bliźnich [πρὸς ἑτέρον]”⁹¹.

Centralnym elementem koncepcji sprawiedliwości pozostaje – podobnie jak u Platona – postulat działania dla pożytku innych, choć postulat ten nie ma tak szerokiego uzasadnienia ontologicznego:

„sprawiedliwość, jedyna spośród cnót, zdaje się być ‘cudzym dobrem’, ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób, jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli. Najgorszy jest więc ten, kto postępuje źle nie tylko wobec siebie samego, lecz i wobec przyjaciół; najlepszy zaś nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto to czyni

⁸⁹ TENŹE, *Polityka*, 1280 b.

⁹⁰ „Często sprawiedliwość uważana jest za najznamienitszą wśród cnót i że ‘ni gwiazda wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna’; i przysłowie powiada ‘w sprawiedliwości zawarte są wszystkie cnoty’”, TENŹE, *Etyka nikomachejska*, 1129 b.

⁹¹ Tamże, 1129 b.

w stosunku do innych; to bowiem jest trudnym zadaniem. Tak pojęta sprawiedliwość nie jest częścią dzielności etycznej, lecz jest całą tą dzielnością; podobnie przeciwna tej sprawiedliwości niesprawiedliwość nie jest częścią niegodziwości, lecz całą niegodziwością. Czym zaś się różni dzielność etyczna od sprawiedliwości w tym znaczeniu, to wynika z powyższych wywodów; jest to ta sama trwała dyspozycja, ale występująca pod inną postacią: rozważana ze względu na stosunek do bliźnich [πρὸς ἑτέρον], jest sprawiedliwością, rozważana zaś w znaczeniu bezwzględnym, jest dzielnością etyczną⁹².

W innym miejscu Arystoteles powie krótko: „wyświadczenie dobrodziejstw jest cechą człowieka dobrego i dzielności etycznej”⁹³. Zwrócić tu trzeba uwagę, że pisząc o tych, którym wyświadcza się dobro, nie ogranicza perspektywy do przyjaciół – używa określenia ó ἑτέρος – bliźni, drugi, inny⁹⁴.

Dookreślając treść tego, co jest sprawiedliwe, Arystoteles ponownie podąża za Platonem, za jego koncepcją równości proporcjonalnej. Koncepcja ta przybrana w szatę Arystotelesa jest – dobrze znaną – koncepcją złotego środka, będącego nie środkiem ze względu na przedmiot, oparty – jak powiedziałby Platon – na mierze i liczbie, ale środkiem „ze względu na nas”: „ze względu na nas jest środkiem to, co nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkiem; tym zaś nie jest ani jedna, ani ta sama rzecz dla wszystkich”⁹⁵. Podstawą określenia takiego środka jest odpowiedniość między czymś a kimś, bycie pożytecznym dla kogoś⁹⁶, zatem podstawowego znaczenia nabiera równość proporcjonalna, którą Platon uznał za istotę sprawiedliwości działania.

Jako cnota sprawiedliwość jest pewną wewnętrzną dyspozycją do określonego typu działań, jednak jeśli mowa jest o sprawiedliwości jako tym, co prowadzi do szczęścia, akcent położony jest przez Arystotelesa na działanie: „czynne życie jest najlepsze zarówno dla każdego państwa jako wspólnoty, jak i dla każdej jednostki. (...) Bo celem życia jest owocna działalność (...)”⁹⁷. Zauważyć przy tym trzeba, że w kwestii szczęścia Arystoteles, bardziej niż

⁹² Tamże, 1130 a.

⁹³ Tamże, 1169 b.

⁹⁴ Zgodnie z przedstawianą tu interpretacją, nie można koncepcji Arystotelesa kwalifikować jako typowej koncepcji eudajmonistycznej, tj. takiej koncepcji etycznej, w której wszelkie działania są dobre, ponieważ podejmowane są ze względu na osiągnięcie własnego szczęścia; owszem, działania sprawiedliwe prowadzą ich podmiot do szczęścia, są jednak podejmowane ze względu na szczęście innych; podobnie, choć nie stawiając w centrum argumentu problematyki sprawiedliwości, zob. R. KRAUT Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, NJ 1989, s. 78-154.

⁹⁵ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1106 a.

⁹⁶ „Środek natomiast ze względu na nas określić należy inaczej. Jeśli bowiem zjeść dziesięć min jest dla kogoś za dużo, dwie zaś miny – za mało, to kierownik ćwiczeń atletycznych nie każe mu zjadać sześciu min; bo i ta ilość może być dla tego, kto ją otrzyma, zbyt wielka albo niedostateczna”, tamże, 1106 b.

⁹⁷ TENŻE, *Polityka* 1325 b.

Platon, trzyma się doświadczenia – aby być w pełni szczęśliwym nie wystarczy wypracowanie w sobie pewnych cnót czy doskonałości i zgodne z nimi działanie, ale osiągnięcie pełnego szczęścia zależy także od okoliczności życia, okoliczności, na które sami często nie mamy wpływu⁹⁸.

d. Przyjaźń jako racja działania na rzecz innych

Problematyka działania na rzecz innych jako tego, co daje szczęście, dochodzi także wyraźnie do głosu w podejmowanej przez Arystotelesa problematyce przyjaźni⁹⁹. Píše on, że przyjaźń:

„jest czymś dla życia najkonieczniejszym; bo bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć, chociażby posiadał wszystkie inne dobra; wszak i ci, którzy mają bogactwa, stanowisko i władzę, zdają się najbardziej potrzebować przyjaciół; jakaż bowiem korzyść z takiej pomyślności; jeśli się jest pozbawionym [możności wyświadczania przysług drugim], z której przede wszystkim i w sposób najchwalebniejszy korzysta się wobec przyjaciół? I w jaki sposób można by pomyślności tej ustrzec i uchować ją, nie mając przyjaciół?”¹⁰⁰.

W świetle ostatniego zdania przytoczonego cytatu, przyjaźń cenna jest, ponieważ umożliwia utrzymanie własnej pomyślności. Jest to jednak niewątpliwie wtórna czy dodatkowa racja praktykowania przyjaźni. W innym miejscu Arystoteles pisze wprost o przyjaźni, że „polega ona raczej na kochaniu aniżeli na byciu kochanym”¹⁰¹. Prezentowane w tym fragmencie spojrzenie na przyjaźń nadal pozostaje w zasadniczej perspektywie wyznaczonej przez Platona. Tym, co nadaje sens pomyślności i posiadaniu dóbr, jest możliwość wyświadczania przysług drugim. Stwierdzenie to ma charakter uniwersalistyczny – dotyczy wszystkich. Arystoteles wskazuje na przyjaciół jako tych, wobec których przede wszystkim „w sposób najchwalebniejszy” praktykowane może być działanie na rzecz innych. W tym punkcie Stagiryta zapewne ma na uwadze najlepszą przyjaźń, przyjaźń w węższym sensie, która zakłada równość między tymi, którzy się przyjaźnią – jako równi są zdolni przyjąć w pełni (co obejmuje docenienie wartości daru) więcej niż inni. Arystoteles

⁹⁸ Np. „nie jest bowiem – jak się zdaje – rzeczą nie do pomyślenia, by ktoś, komu nie brak dzielności, przespał całe życie lub spędził je beczynnym, a ponadto dotknięty był najgorszymi cierpieniami i nieszczęściami. Człowieka, któremu takie życie przypadło w udziale, nikt nie nazwie szczęśliwym, chyba ktoś, kto by za wszelką cenę upierał się przy [tym] paradoksie”, TENŻE, *Etyka nikomachejska*, 1095 b – 1096 a.

⁹⁹ Szerokie opracowanie Arystotelesowskiej koncepcji przyjaźni daje J. NAWROT, *Przyjaźń w Etykach Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Poznań 2004, s. 23-122.

¹⁰⁰ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1155 a.

¹⁰¹ Tamże, 1159 a.

dostrzega także, choć nie jako zasadniczy motyw praktykowania przyjaźni, że równi mogą też – czego Platon nie podkreślał – odwzajemnić dary. W problematyce przyjaźni akcentowane jest odniesienie do konkretnego człowieka jako istotne dla działań rozwijających ich podmiot. Przyjacielem staje się ktoś wtedy, kiedy jest dobry dla drugiego w sposób czynny¹⁰². Arystoteles widzi tutaj podstawę dla ograniczoności kręgu przyjaciół; przyjaciółmi nie mogą być wszyscy, gdyż „na przeszkodzie stoi czynna miłość, nie można bowiem czynnym być w stosunku do wielu równocześnie”¹⁰³. Dla Stagiryty istotnym rysem przyjaźni jest wzajemność i jej świadomość¹⁰⁴. Charakteryzuje się ona także stałością i tym, że sprawdza się w czasach niepowodzeń¹⁰⁵.

Podobnie jak u Platona przyjaźń jest celem do osiągnięcia – osiąganym przez bezinteresowne działanie dla dobra innych; jednym z przykładów takiego działania, który daje Arystoteles, jest miłość matki do dziecka¹⁰⁶. Dzięki działaniom tego typu – bezinteresownym, w relacjach asymetrycznych pozbawionych wzajemności, zwłaszcza gdy towarzyszy im element emocjonalny, „ludzie nierówni sobie mogą stać się przyjaciółmi; jako że mogą zrównać się ze sobą”¹⁰⁷. Arystotelesowi brak jednak perspektywy systemowej, w której można by postulować dążenie do powszechnej równości i jest to wystarczający powód, dla którego przyjaźń między wszystkimi członkami wspólnoty politycznej nie może być uznana – jak u Platona – za główny, obok szczęścia, cel państwa. W perspektywie jednego konkretnego życia, tu i teraz, powszechna równość jest celem nierealistycznym, zwłaszcza że dla Arystotelesa równość przyjaciół nie jest bez reszty pojmowana jako równość doskonałości moralnej powiązanej nie z posiadaniem, ale ze sposobem istnienia. W ujęciu Arystotelesa, kierującego się tym, co empirycznie doświadczalne, i uznającego doczesność za jedyny wymiar człowieka, niektórzy ludzie nie tylko nie są, lecz nie mogą stać się równymi – niektórzy, ze względu na swe ułomności, są niewolnikami z samej swojej natury¹⁰⁸.

Sięgając do Arystotelesowskiej nauki o przyjaźni, pamiętać trzeba, że termin „przyjaźń” ma wiele znaczeń i występuje na różnych poziomach życia społecznego. Przyjaźń między równymi, i to równymi w doskonałości moralnej, będzie czymś, co najbardziej spełnia człowieka¹⁰⁹; niemniej jednak

¹⁰² Zob. TENŻE, *Etyka eudemejska*, 1238 a; przeł. W. Wróblewski, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 385-493.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ „Człowiek przyjacielem staje się dopiero wtedy, kiedy odwzajemnia się przyjaźnią i obaj zdają sobie z tego sprawę”, tamże, 1236 a.

¹⁰⁵ Tamże, 1235 b, 1238 a.

¹⁰⁶ TENŻE, *Etyka nikomachejska*, 1159 a.

¹⁰⁷ Tamże, 1159 b.

¹⁰⁸ TENŻE, *Polityka*, 1254 a.

¹⁰⁹ TENŻE, *Etyka nikomachejska*, 1157 a.

o przyjaźni można mówić i w innych kontekstach, także o przyjaźni między nierównymi. Wspólne różnym odmianom przyjaźni jest obdarowywanie się, odnoszenie wzajemnych korzyści lub wspólne posiadanie czegoś¹¹⁰, przy czym typ korzyści odnoszonych przez każdą ze stron może być bardzo różny¹¹¹. Różne typy przyjaźni wyróżnić można ze względu na bliskość relacji zachodzących między podmiotami przyjaźni¹¹², ze względu na wspólnoty, w ramach których przyjaźń występuje¹¹³, lub ze względu na stopień rozwoju relacji opartej na przyjaźni – przyjaźń powoduje, że „wymagania sprawiedliwości rosną w miarę zacieśniania się przyjaźni”¹¹⁴.

Arystoteles, inaczej niż Platon, postrzega przyjaźń jako będącą niekiedy w opozycji do sprawiedliwości: „Wydaje się też, że istotą węzłów łączących państwa jest przyjaźń i że prawodawcy bardziej się o nią troszczą niż o sprawiedliwość; bo zgoda zdaje się być podobna do przyjaźni”¹¹⁵. Racją promowania przyjaźni jest w tym wypadku na pierwszym miejscu dobro państwa, a nie jednostki – przyjaźń służy spójności państwa, która jest warunkiem podstawowym, by mogło ono spełniać właściwe mu funkcje związane z zapewnianiem tego, co pożyteczne dla jego obywateli. Stagiryta dostrzega, że spójność jest uważana za tak istotną, że niekiedy ustępuje jej sprawiedliwość. Trudno też wskazać deklarację Arystotelesa, dorównującą jednoznacznością tej Platońskiej, że gdy państwo jest niesprawiedliwe w taki sposób, że „psuje” obywateli, to lepiej, aby rozpadło się w gruzy i lepiej pójść na wygnanie¹¹⁶.

e. Dobro wspólne a państwo jako wspólnota autarkiczna

Koncepcja Arystotelesa wyznacza po dziś dzień pojmowanie w tradycji klasycznej sposobu powiązania dobra wspólnego z określonego typu społecznością – społecznością autarkiczną (samowystarczalną). Człowiek uznany jest za istotę z natury społeczną, co więcej – „państwową”, dla której odpowiednim środowiskiem życia jest *polis*. Zdaniem Arystotelesa, warunki osiągnięcia szczęścia i „czucia się dobrze” mogą być osiągnięte jedynie w społeczności, gdyż człowiek z natury jest istotą społeczną. O ile Platon doceniał potrzebę relacji z innymi

¹¹⁰ Tamże, 1159 b.

¹¹¹ Np. Arystoteles pisze: „Przyjaźń podyktowana względami na korzyść rodzi się najłatwiej między osobami, które mają cechy przeciwne, więc między ubogim a bogaczem lub między nieukiem a człowiekiem światłym; dążąc bowiem do tego, czego mu samemu właśnie brak, ze swej strony odplaca czymś innym”, tamże, 1159 b.

¹¹² Tamże, 1159 b – 1160 a.

¹¹³ Tamże, 1160 a.

¹¹⁴ Tamże, 1160 a.

¹¹⁵ Tamże, 1155 a; por. P. ŚPIEWAK, *W stronę dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 101.

¹¹⁶ Zob. PLATON, *Prawa*, 770 c-e.

jako niezbędną dla szczęścia jednostki, o tyle Arystoteles – nie zapoznając tego elementu – podejmuje teoretyczną refleksję nad relacją jednostki do wspólnot i relacjami między wspólnotami. Są to zagadnienia fundamentalne dla pojmowania dobra wspólnego. Arystoteles ujmuje tworzenie wspólnot jako proces naturalny, którego zwieńczeniem i kresem jest utworzenie państwa. Ludzie łączą się we wspólnoty ze względu na korzyści, które dzięki temu uzyskują i których sami osiągnąć nie mogą. W takiej też perspektywie trzeba widzieć stwierdzenie otwierające Arystotelesowską *Politykę*:

„Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (...), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza z wszystkich, która ma najważniejsze z wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa”¹¹⁷.

Brak samowystarczalności jest fundamentem społecznego charakteru człowieka. To ze względu na brak samowystarczalności wchodzi on w relacje społeczne, i to ze względu na brak samowystarczalności tworzone są społeczności różnego rzędu; najpierw rodziny, potem gminy wiejskie, a w końcu państwo, które jest kresem tworzenia wspólnot, gdyż w jego ramach można zaspokoić wszelkie potrzeby:

„Pełna w końcu wspólnota stworzona z większej ilości gmin wiejskich, która niejako już osiągnęła kres wszechstronnej samowystarczalności, jest państwem; powstaje ono dla umożliwienia życia, a istnieje, aby życie było dobre. Każde państwo powstaje zatem na drodze naturalnego rozwoju, podobnie jak i pierwsze wspólnoty. Jest bowiem celem, do którego one zmierzają, natura zaś jest właśnie osiągnięciem celu. Właściwość bowiem, jaką każdy twór osiąga u kresu procesu swego powstawania, nazywamy jego naturą; tak jest w odniesieniu i do człowieka, i do konia, i do rodziny. Osiągnięcie celu [do którego się dąży] jest zdobyciem pełnej doskonałości, samowystarczalność zaś jest osiągnięciem i celu, i pełnej doskonałości”¹¹⁸. Arystoteles konkluduje:

„Okazuje się z tego, że państwo należy do tworców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie [πολιτικὸν ζῷον], taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą”¹¹⁹.

¹¹⁷ ARYSTOTELES, *Polityka* 1252 a.

¹¹⁸ Tamże, 1252 b – 1253 a.

¹¹⁹ Tamże, 1253 a. W tym samym duchu nieco dalej: „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem”, tamże, 1253 a.

Państwo okazuje się dla Arystotelesa ostatecznym horyzontem realizacji człowieka, kresem rozwoju wspólnot właśnie dlatego, że jest samowystarczalne (autarkiczne), że dla swego istnienia nie potrzebuje już wspólnoty nadrzędnej¹²⁰. Państwo uznane jest także za twór natury, gdyż pojawia się w naturalnym procesie zmierzającym do zapewnienia człowiekowi optymalnych warunków rozwoju.

Czytając arystotelików łacińskich, w tym i Tomasza z Akwinu, którzy określają państwo jako *communitas perfecta* – wspólnota doskonała, pamiętać trzeba Arystotelesowski kontekst tego określenia – nie mieli oni wcale na myśli tego, że państwo nie ma żadnych braków czy wad, ale określali je tak ze względu na uznanie jego autarkicznego charakteru powiązanego z byciem celem pewnego procesu rozwojowego ludzkich wspólnot.

Poza rodziną i gminą mogą być i inne wspólnoty czy społeczności, które zmierzają do częściowego pożytku. Dając przykłady, Arystoteles wskazuje wspólnoty (można tu także powiedzieć – społeczności czy organizacje) tworzone na potrzeby wyprawy morskiej i wyprawy wojennej, wspólnoty religijne i kluby, których celem jest składanie ofiar czy rozwijanie stosunków towarzyskich¹²¹. Każda z nich przynosi i ma na celu właściwy sobie pożytek – wspólne dobro, dla którego realizacji powstała. Dobra częściowo realizowane są w ramach państwa, i to ono wyznacza perspektywę pojmowania dobra wspólnego *par excellence*. Podkreślić przy tym trzeba, że w koncepcji Arystotelesa mniejsze wspólnoty czy społeczności nie są wchłaniane przez większe, zachowują sobie właściwe cele, realizowane w ich ramach.

Dobre państwo obejmuje wszystko, co człowiek do pełni rozwoju potrzebuje. W konsekwencji, w dobrym państwie „dobry człowiek i dobry obywatel, to po prostu to samo”¹²². Potencjalnie prawo pozytywne reguluje rozwój wszystkich doskonałości człowieka¹²³. W tej perspektywie racją działania na rzecz dobra wspólnego jest pożytek, który się osiąga, własna korzyść i pomyślność – w wypadku państwa chodzi o „korzyść obejmującą całe życie”¹²⁴, w wypadku innych wspólnot pożytek jest częściowy lub chwilowy. Przestrzeń do realizacji działań podejmowanych z takiej motywacji zakreślona jest przez wspólnotę autarkiczną – poza nią jednostka nie ma interesów istotnych dla osiągnięcia

¹²⁰ Tamże, 1252 b.

¹²¹ TENŻE, *Etyka nikomachejska*, 1160 a.

¹²² TENŻE, *Polityka*, 1293 b. Warto podkreślić, że owe utożsamienie dobrego człowieka i dobrego obywatela ma miejsce tylko w dobrym, więcej – doskonałym, państwie, a takim jest państwo, w którym rządzi najlepszy (i to w sensie bezwzględnym, czyli – dla Arystotelesa – w sensie moralnym). W innych ustrojach takiej tożsamości nie ma. Por. K. WASILEWSKI, *Dobro wspólne w myśli Arystotelesa*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probučka, Kraków 2010, s. 135-136.

¹²³ „Prawo nakazuje dokonywać zarówno aktów męstwa (...), jak aktów umiarkowania (...), jak aktów łagodności (...) – i podobnie w odniesieniu do innych zalet i wad etycznych, pierwsze nakazując, drugich zabraniając”, ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1129 b.

¹²⁴ Tamże, 1160 a.

szczęścia. Samowystarczalność państwa jest przyporządkowana ostatecznie samowystarczalności jednostek. Dzięki dobremu państwu jednostka może osiągnąć samowystarczalność, którą Arystoteles utożsamia ze szczęściem:

„Samowystarczalnym zaś nazywamy to, co samo przez się czyni życie godnym pożądania i wolnym od wszelkich braków: czymś takim zaś jest – zdaniem naszym – szczęście (...), będąc celem wszelkiego działania jest czymś ostatecznym i samostarczalnym”¹²⁵.

Ponieważ państwo jest naturalną wspólnotą niezbędną do osiągnięcia szczęścia przez obywateli, to „troska o każdą część z osobna musi z natury rzeczy mieć na oku troskę o całość”¹²⁶. Życie w państwie, bycie jego częścią zakłada istnienie relacji wzajemnych między jednostką a państwem – z jednej strony jednostka działa dla państwa, z drugiej – państwo zaspokaja jej potrzeby. Szczęście państwa jest tożsame ze szczęściem obywateli¹²⁷. Przy tym, z punktu widzenia relacji środka do celu, to państwo (wspólnota) jest dla jednostki, a nie na odwrót. Racją troski o państwo jest dobro obywateli. Jednak podkreślić trzeba także pewnego typu pierwszeństwo społeczności przed jednostką wynikające z tego, że dopiero na płaszczyźnie wspólnoty autarkicznej można „zestroić” ze sobą działania poszczególnych członków społeczeństwa i tworzonych przez nich wspólnot i określić warunki prowadzące do szczęścia.

Dobro wspólne czy wspólny pożytek¹²⁸ jako cel prawa jest też wskazywany przez Arystotelesa w celu podkreślenia, że dobre prawo służy proporcjonalnie równomiernie wszystkim obywatelom, a nie partykularnym interesom¹²⁹.

f. Elementy personalistycznego ugruntowania dobra wspólnego

(1) Człowiek istotą polityczną

Sam brak samowystarczalności ludzi nie jest racją wystarczającą powstania państwa. Arystoteles dostrzega, że z tego samego powodu również zwierzęta organizują się w zbiorowości, nie tworzą jednak państw. Człowiek posiada cechy specyficzne, odróżniające go od świata zwierząt, umożliwiające tworzenie wspólnoty politycznej:

¹²⁵ Tamże, 1097 b.

¹²⁶ TENŻE, *Polityka*, 1337 a. Wcześniej: „nie trzeba sądzić, że ktoś z obywateli do siebie samego należy, przeciwnie, wszyscy należą do państwa, bo każdy z nich jest częścią państwa”, tamże.

¹²⁷ „Pozostaje nam odpowiedzieć na pytanie, czy szczęście każdego człowieka i szczęście państwa należy uznać za to samo, czy też nie. Nie może tu jednak być wątpliwości, bo wszyscy chyba zgodzą się na to, że to jest to samo”, tamże, 1324 a.

¹²⁸ Arystoteles używa zamiennie terminów „wspólny pożytek (τὸ κοινὸν συμφέρον)” i „wspólne dobro (τὸ κοινὸν ἀγαθὸν)”, częstszy jest ten pierwszy; zob. J. FINNIS, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 179.

¹²⁹ ARYSTOTELES, *Polityka*, 1283 b – 1284 a. Zob. B. J. DIGGS, *The Common Good as Reason form Political Action*, „Ethics” 83 (1973), nr 4 (Jul.), s. 283.

„Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. (...) mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe. To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa”¹³⁰.

Komentując wypowiedź Arystotelesa, iż „mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe”, podkreślić trzeba, że nie chodzi o informowanie o podejmowanych decyzjach, o tym, „jak się samemu określiło” dobro, zło, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Owo „określanie” oparte jest na poznaniu, jest „ukazywaniem”, „czynieniem widocznym”¹³¹ tego, co zastane, a nie kreowaniem. Chcąc możliwie wiernie oddać sens wypowiedzi Arystotelesa, zauważyć trzeba, że wskazując, iż człowiek jako jedyne zwierzę obdarzone jest mową, Stagiryta używa terminu „logos”¹³², który w tym kontekście można także tłumaczyć jako „myślenie” czy „rozum”. Wspólnota państwowa zasługuje na takie miano i różni się od stada zwierząt dlatego, że jest oparta na doświadczalnym, rozumnym poznaniu (αἴσθησις) dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Poznanie to – zgodnie z koncepcją dobra jako złotego środka – ma za przedmiot relację zgodności (lub niezgodności) między czymś a człowiekiem, relację, która zachodzi, gdy coś nie jest ani nadmiarem, ani niedostatkim i w konsekwencji prowadzi do rozwoju człowieka lub zapobiega procesowi jego dezintegracji¹³³.

Podkreślić trzeba jeszcze inny aspekt mowy jako czynnika „państwowotwórczego”. Mowa umożliwia komunikację, która nie tylko ułatwia poznanie dobra i zła, tego co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, ale także umożliwia uzgadnianie planów i działań. Autarkiczność była dla Arystotelesa wystarczającym powodem, aby wskazać granice najszerszej wspólnoty naturalnej; możliwość komunikacji w jej ramach była czymś oczywistym, co więcej – możliwości komunikacji oparte na wspólnocie języka i kultury przekraczały ramy jednej *polis*. Zauważyć jednak trzeba, że przy – właściwym czasom współczesnym

¹³⁰ ARYSTOTELES, *Polityka*, 1252 b – 1253 a.

¹³¹ Arystoteles używa czasownika δηλόω – ukazuję, czynię widocznym.

¹³² λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων. Por. W. WRÓBLEWSKI, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Toruń 1992, s. 76-77.

¹³³ Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1106 a-b; por. P. ŚPIEWAK, *W stronę dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 98-100; autor ten interpretuje Arystotelesa w duchu współczesnej hermeneutyki filozoficznej, uznając tradycję za rzeczywistość będącą „nośnikiem” kryteriów dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Jednak dla Stagiryty tradycja jest raczej jedynie narzędziem pomocnym w poznaniu dobra i zła.

– uznaniu jedynie relatywnej autarkiczności wspólnot politycznych, możliwość komunikacji staje się istotnym ograniczeniem w procesie naturalnego tworzenia wspólnot.

Arystoteles jest świadom złożoności zadania polegającego na dobrym porządkowaniu wspólnoty. To w perspektywie tej złożoności, a nie uznania człowieka za środek do celu, jakim jest dobro państwa, należy rozumieć wypowiedź Stagiryty, że „dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa”¹³⁴. To, co prowadzi do szczęścia, zależne jest od indywidualnych cech i okoliczności życia. Brak charakteryzującego Platona optymizmu co do możliwości poznawczych człowieka w sferze praktycznej, ma u Arystotelesa także głębsze, systemowe podstawy. Arystoteles, odrzucając naukę o ideach, odrzuca pierwszeństwo tego, co ogólne. Najpierw jest konkret, a nie ogólna idea. Zarysowując podstawy filozofii praktycznej, (filozofii prawa i etyki) stawia sprawę krótko i jasno: „w rozważaniach bowiem dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy”¹³⁵. Przechodząc na poziom twierdzeń (norm) ogólnych, w sposób nieunikniony tracimy pewien element wiedzy o sprawiedliwości danego działania. Takie postawienie sprawy, choć dotyczy zagadnień teoriopoznawczych, ma bardzo doniosłe znaczenie dla koncepcji prawa. Wynika bowiem z tego np. zasadnicza niemożliwość opracowania zbioru norm ogólnych pozwalającego sprawiedliwie rozstrzygnąć wszystkie możliwe przypadki. Niezbędna jest *epikeia* – prawość, która jest „korekturą prawa tam, gdzie ono niedomaga na skutek ogólnego sformułowania”¹³⁶, jest „korekturą sprawiedliwości stanowiącej”¹³⁷.

Prymat w dziedzinie praktycznej tego, co konkretne, prowadzi do wniosku, że dla dobrego działania nie wystarcza wiedza teoretyczna, która zawsze jest ogólna, a niezbędne jest doświadczenie:

„trzeba przywiązywać nie mniejszą wagę do wypowiedzi i opinii ludzi doświadczonych i starszych albo rozsądnych, choć pozbawione są dowodów aniżeli do dowodów, bo ludzie ci widzą trafnie, mając bystre oko dzięki doświadczeniu”¹³⁸.

Stąd też wielka trudność w określeniu tego, co dobre, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i – w sposób spotęgowany – w wymiarze społecznym¹³⁹.

¹³⁴ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1094 b.

¹³⁵ Tamże, 1107 a.

¹³⁶ Tamże, 1137 b.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże, 1143 b.

¹³⁹ Tamże, 1109 a; jest to trudność natury poznawczej, a nie tylko praktycznej, por. P. ŚPIEWAK, *W stronę dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 127.

W konsekwencji, w dziedzinie praktycznej „Należy więc być zadowolonym, jeśli (...) wskaże się prawdę z grubsza tylko i w ogólnych zarysach”¹⁴⁰.

(2) *Rozumność doskonałością konstytuującą godność człowieka*

O ile w koncepcji Platona szczególna doskonałość człowieka, jego – mówiąc językiem współczesnym – godność ugruntowana była w specyficznym, „mocniejszym” sposobie istnienia, o tyle w koncepcji Arystotelesa ową doskonałością jest rozumność (posiadanie intelektu).

Ekwiwalentem Platońskiej idei jest u Arystotelesa powszechna natura, taka sama dla każdego człowieka, będąca elementem konkretnego bytu. Jednak optymalne warunki rozwoju człowieka nie są jednakowe dla wszystkich; zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej, gdyż ludzie mają różne cechy, różne predyspozycje i żyją w różnych warunkach. Coś jest dobre dzięki temu, że jest dopasowane do danego człowieka i prawo musi brać pod uwagę występującą różnorodność, Arystoteles – kolekcjoner i badacz konstytucji miast-państw – był doskonale tego świadom. Mimo uznania całej różnorodności sposobów rozwoju poszczególnych ludzi, w koncepcji Arystotelesa każdy człowiek jest jedynie egzemplarzem gatunku, każdy ma taką samą naturę (istotę) – człowieczeństwo, w którą niejako „wpisane” są doskonałości zadane do rozwinięcia oraz właściwe cele działania. Różnorodność bierze się z tego, co przypadkowe i niedoskonałe: z nieuformowanej materii, która wyjaśnia różnice (nieistotne) między jednostkami tego samego gatunku, oraz z ułomności rozpoznania środków, które najlepiej mogłyby posłużyć rozwinięciu doskonałości wpisanych w naturę człowieka. Podkreślić trzeba, że są to doskonałości gatunkowe, a nie indywidualne. Arystoteles nie zna jeszcze wypracowanej później, na gruncie filozofii chrześcijańskiej, filozoficznej kategorii „osoby”.

Koncepcja człowieka, jego natury jest istotna dla określania warunków rozwoju, zatem dla koncepcji państwa i prawa. Powszechnie uważa się, że Arystoteles definiował człowieka jako zwierzę rozumne¹⁴¹. W takiej perspektywie najlepszym możliwym działaniem, jakiemu człowiek może się oddawać, byłaby teoretyczna kontemplacja¹⁴², będąca typem poznania. Zdaniem Arystotelesa, na rzecz uznania kontemplacji teoretycznej za najdoskonalsze działanie człowieka przemawia i to, że spośród wszystkich działań to teoretycznej kontemplacji w najwyższym stopniu przysługuje samowystarczal-

¹⁴⁰ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1094 b.

¹⁴¹ Wbrew powszechnie powtarzanej tezie, że Arystoteles sformułował klasyczną definicję gło-
szącą, że człowiek jest to zwierzę rozumne (niekiedy w literaturze podaje się nawet greckie okre-
ślenie definicyjne λογικὸν ζῷον), nie można w pismach Arystotelesa znaleźć wprost takiej definicji,
choć z pewnością była już w starożytności upowszechniona i przypisywana Arystotelesowi.

¹⁴² W. WRÓBLEWSKI, *Filozofia praktyczna Arystotelesa*, dz. cyt., s. 93.

ność¹⁴³, która jest znamieniem doskonałości – im coś doskonalsze, tym bardziej samowystarczalne.

Arystoteles jest jednak niejednoznaczny w kwestii tego, co dla człowieka najlepsze. Człowiek bowiem to nie sam rozum, ale istota z natury cielesna i w dodatku społeczna, stąd dla swego szczęścia i samorealizacji potrzebuje tego, co potrzebne do życia biologicznego, jak i życia społecznego. Podążając za cytowanym wyżej fragmentem *Polityki* („To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych”¹⁴⁴), za najistotniejszą właściwość człowieka należałoby uznać nie tyle po prostu rozumność i związane z nią specyficzne zdolności poznawcze w zakresie poznania teoretycznego umożliwiające kontemplację, ile specyficzne zdolności poznawcze w dziedzinie działania (w dziedzinie praktycznej) i samo działanie sprawiedliwe będące celem, któremu poznanie praktyczne służy.

W takiej perspektywie spełnienie człowieka w tym, co specyficznie ludzkie, dokonuje się na płaszczyźnie nie kontemplacji, ale działania wobec innych i wraz z innymi¹⁴⁵. Zaspokajanie potrzeb biologicznych i życie wspólnotowe jest – z punktu widzenia kontemplacji – ciężarem, koniecznym, jednak niepowiązanim z tym, co w człowieku najdoskonalsze – rozumem teoretycznym. Koncepcja Arystotelesa nie jest tak konsekwentna jak Platowska, w której wszelka mądrość miała ze swej istoty wymiar praktyczny – miała służyć sprawiedliwemu działaniu i przez to sprawiedliwości człowieka (duszy). O ile u Arystotelesa największa doskonałość człowieka powiązana jest z jego naturą, a dokładniej – z jednym z jej elementów – rozumnością, o tyle u Platona największa doskonałość oparta była na wewnętrznej jedności, a przez to powiązana została z aspektem egzystencjalnym, który obejmuje wszystkie aspekty istniejącego bytu. Różnicę między Arystotelesem a Platonem w ujmowaniu tego, co w człowieku najlepsze, a w konsekwencji i określaniu działań najbardziej spełniających człowieka, ujawnia też jasno koncepcja bytu absolutnego – Boga. U Platona zasadniczym działaniem Boga jest dawanie

¹⁴³ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1177 a-b; zob. W. WRÓBLEWSKI, *Filozofia praktyczna Arystotelesa*, dz. cyt., s. 92.

¹⁴⁴ ARYSTOTELES, *Polityka* 1252 b – 1253 a.

¹⁴⁵ Znamienna jest kolejność, w jakiej Arystoteles wymienia wyróżnione przez siebie typy wiedzy. W jednym z wcześniejszych pism, w *Topikach* (powstałe prawdopodobnie między 360 a 355 rokiem; W. WRÓBLEWSKI, *Filozofia praktyczna Arystotelesa*, dz. cyt., s. 19), na pierwszym miejscu znalazła się wiedza teoretyczna (ARYSTOTELES, *Topiki*, 145 a, przeł. K. Leśniak, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 329-473), natomiast w *Metafizyce* (1025 b) na pierwszym miejscu wskazuje na wiedzę praktyczną służącą dobremu działaniu (księgę delta należy – jak się zdaje – także zaliczyć do pism wcześniejszych, zob. M. A. Krapiec, *Wprowadzenie*, w: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, przeł. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk i T. Żeleźniak, Lublin 1996, t. 1, s. XIII).

jedności, a przez to życia i istnienia; natomiast u Arystotelesa Bóg jest myślą, która kontempluje samą siebie.

(3) *Wolność wyboru celów działania*

W koncepcji państwa Arystoteles z pewnością spierałby się z Berlinem, „wolność od” i robienie „tego, co się komu podoba” uznaje za śmiertelne zagrożenie dla państwa:

„w państwach demokratycznych, które w pierwszym rządzie za takie uchodzą, występuje zjawisko przeciwne ich interesowi, a przyczyną jego jest fałszywe zrozumienie pojęcia wolności. Dwie są mianowicie cechy zdające się znamionować demokrację: panowanie większości i wolność. Otóż sprawiedliwość miałaby być równoznaczna z równością, a równość polegać ma na tym, że wola ludu bezwzględnie rozstrzyga; wolność zaś miałaby się wyrażać w tym, że każdy robi, co mu się podoba. Toteż w takich demokracjach żyje każdy, jak chce i «wedle swego upodobania» – jak mówi Eurypides. A przecież jest to zupełnie błędne. Nie należy bowiem uważać tego za niewolę, lecz za wyzwolenie z niewoli, jeśli żyje się wedle konstytucji [ustroju – *πρὸς τὴν πολιτείαν*]”¹⁴⁶.

Wbrew pozorom, analizowana wyżej argumentacja Berlina jest trafniejsza wobec Arystotelesa niż Platona. Arystoteles, obserwator otaczającej go rzeczywistości, wolność pojmuje jako przeciwieństwo niewoli w sensie polityczno-społecznym. Niewolnik to ten, kto jest przedmiotem, narzędziem w rękę człowieka wolnego, który określa, co niewolnik ma czynić, jakie cele realizować i również sam sobie wyznacza cele: „wolnym człowiekiem nazywamy tego, który istnieje [żyje] dla siebie samego, a nie dla kogoś innego”¹⁴⁷. Każdy wolny człowiek, a ci przecież tworzą (kształtują) wspólnotę państwową, zdolny jest do odpowiedniego kierowania sobą i innymi, jeśli tego nie potrafi – jest niewolnikiem z natury¹⁴⁸.

Arystoteles docenia też wagę dobrowolności działania w nabywaniu właściwej człowiekowi doskonałości – aby przyczynić się do szczęścia, działania muszą być zgodne z dzielnością etyczną, a te muszą być wolne, w sensie – dobrowolne (*ἐκούσιοι*)¹⁴⁹. Niemniej jednak to nie wolny wybór dookreśla właściwe człowiekowi (realizujące go, prowadzące do jego szczęścia) cele działania. Wolne kierowanie oparte jest na poznaniu, to ze względu na zdolności poznawcze jest ktoś niewolnikiem z natury. Doskonaląca funkcja wolności

¹⁴⁶ ARYSTOTELES, *Polityka*, 1310 a. Tamże, kilka wierszy wyżej, Stagiryta pisze: „Gdzie jednolitość hołduje swawoli, tam cechuje ona i życie państwowe”.

¹⁴⁷ TENŻE, *Metafizyka*, 982 b.

¹⁴⁸ Zob. TENŻE, *Polityka*, 1254 a-b.

¹⁴⁹ Zob. TENŻE, *Etyka nikomachejska*, 1109 b. Szerszą analizę tego aspektu wolności, zob. J. Gałkowski, *Wolność u Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), z. 2, s. 21-30.

wyczerpuje się w podążaniu za tym, co jest poznane jako dobro, wolność nie konstituuje doskonałości człowieka jako istoty niepowtarzalnej.

Człowiek, podobnie jak zwierzę, jest ujmowany jako egzemplarz gatunku. To, co dla człowieka najlepsze, jego doskonałości, wyznaczone jest tym, co ogólne i powszechne – naturą człowieka, konkretne cechy i okoliczności życia jedynie dookreślają sposób realizacji tych doskonałości.

g. Podsumowanie

Z punktu widzenia dalszego rozwoju tradycji ideowej istotne jest powiązanie dobra wspólnego ze społecznością autarkiczną, która wyznacza perspektywę „zestrajania” działań. W sensie bezwzględny dobro wspólne determinowane jest ze względu na wspólnotę w pełni autarkiczną. W sensie pochodnym dobro wspólne determinowane jest ze względu na wspólnoty niższego rzędu o tyle, o ile są autarkiczne. Autarkiczność zakreśla także granice podmiotowości poszczególnych wspólnot, wyznaczając obszar samodzielnego określania celów i środków ich realizacji.

Zauważyć też trzeba, że pisząc o państwie, Arystoteles miał na myśli grecką *polis*, zatem organizm polityczny względnie mały. Jeśli weźmie się pod uwagę, jak wielkie trudności z dookreśleniem dobra wspólnego już na płaszczyźnie *polis* widział Arystoteles, postawić trzeba problem możliwości dookreślenia dobra wspólnego w wypadku większych struktur. Problem ten jest szczególnie istotny współcześnie – gdy za autarkiczne z punktu widzenia zapewniania tego, co potrzebne do życia, należałoby uznać społeczeństwo w skali globalnej. Arystoteles dostrzegł, że istotnym elementem wspólnototwórczym jest komunikacja, możliwości porozumiewania się w sprawie tego, co dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Naturalną granicę wielkości wspólnoty przyporządkowanej do dobra wspólnego wyznacza możliwość komunikowania się, a ta uwarunkowana jest tak możliwościami „technicznymi” porozumiewania się, jak i pewną wspólnotą kulturową.

Arystoteles dokonał generalnej przebudowy perspektywy ontologicznej – przygotował grunt dla teoretycznego ujęcia doskonałości tego, co konkretne i cielesne.

5. Stoicyzm

a. Stoicyzm a klasyczna refleksja nad dobrem wspólnym

Do omawianego tu klasycznego nurtu refleksji nad dobrem wspólnym należy także filozofia stoicka, która jednak w niektórych kwestiach podstawowych pozostanie w opozycji do zasadniczego nurtu. Spojrzenie na propozycję stoicką pozwoli, obok potwierdzenia uniwersalności zasadniczych

intuicji dotyczących dobra wspólnego, na uwyrażnienie pewnych dylematów teoretycznych dotyczących pojmowania dobra wspólnego w ramach nurtu klasycznego. Dylematy te pojawiają się przede wszystkim w związku ze stoicką koncepcją prawa naturalnego, uznanego za fundament powszechnego państwa o wymiarze kosmicznym, oraz w związku z istotnym przesunięciem akcentów w określeniu racji działania – za zasadniczą rację uznane zostanie nie tyle wyświadczenie komuś dobra czy dążenie do dobra, ile spełnianie obowiązków. Filozofia stoicka zasługuje także na uwagę jako ta, która prowadzi wprost refleksję nad wspólnością dóbr i w której po raz pierwszy pojawia się jako termin filozoficzny łacińskie *bonum commune*.

Za założyciela szkoły stoickiej (zwanej także „portykiem”, „bramą”), która powstała w Atenach, uważany jest Cypryjczyk – Zenon z Kition, żyjący w latach 336-269 przed Chr. Szkoła ta powstaje zatem w epoce hellenistycznej, gdy filozofia zna już dorobek i Platona, i Arystotelesa. Stoa jest szkołą etyczną i najważniejsza jest odpowiedź na pytanie, jak dobrze – a przez to i szczęśliwie – żyć. Inspiracje z zakresu etyki czerpią stoicy z jeszcze przedplatońskiej szkoły cyników, radykalnie deprecjonujących wszelkie dobra poza dzielnością moralną (cnotą); a wypracowując kontekst systemowy, sięgają do filozofii presokratyka – Heraklita z Efezu, który uznawał, że cały kosmos przeniknięty i rządzony jest jednym rozumem – logosem. Szkoła ta wykazuje się niezwykłą żywotnością – rozwija się przez szereg pokoleń – zarówno w kulturze greckiej, jak i rzymskiej. Podstawy stoicyzmu opracowane w tzw. starej szkole prezentowane są tu za podstawowym źródłem wiedzy na ich temat, jakim jest pochodzący z I wieku przed Chr. *Podręcznik etyki* Arejosa Didymosa, nauczyciela Oktawiana Augusta. Poszukując wątków istotnych dla pojmowania państwa i prawa w kontekście dobra wspólnego, nauka stoicka analizowana będzie w kształcie, w którym silnie oddziaływała na filozofię średniowiecza, a który uzyskała w okresie cesarstwa za sprawą takich myślicieli, jak Marek Tulliusz Cynceron, Lucjusz Anneusz Seneka czy Marek Aureliusz – jedyny w dziejach filozof zasiadający na cesarskim tronie.

b. Prawo jako podstawa dookreślenia szczęśliwego życia

Jak cała tradycja klasyczna, stoicy uznają szczęście za cel życia – „ze względu na niego wszystko się realizuje, a on sam nie jest realizowany ze względu na coś innego”¹⁵⁰. Szczęście nie jest jakimś stanem, do którego się dąży jako do odległego celu, „szczęście nie jest czymś innym niż życie szczęśliwe”¹⁵¹, zgodnie z określeniem Zenona z Kition – „jest gładkim przebiegiem życia”¹⁵².

¹⁵⁰ AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, 6e, przeł. M. Wojciechowski, Kraków 2005 (wydanie dwujęzyczne).

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² Tamże.

Osiągane jest zatem przez pewnego rodzaju działanie czy – raczej – polega na pewnego typu działaniu – na „życiu według cnoty, na życiu zgodnie i jeszcze, co jest tym samym, na życiu według natury”¹⁵³. Do cnoty dąży się ze względu na nią samą, a nie ze względu na korzyści z niej płynące; także samo szczęście nie jest bezpośrednią racją życia według cnoty, choć życie według cnoty jest życiem szczęśliwym¹⁵⁴. Wiedząc, na czym polega życie według cnoty, dowiadujemy się, na czym polega życie szczęśliwe, ów „gładki przebieg życia”.

Życie według cnoty jest tym samym, co życie zgodnie z naturą i według natury. Jednak to ostatnie – z punktu widzenia ontologicznego ugruntowania doskonałości, do których się dąży – jest istotniejsze niż sama cnota, gdyż: „Celem wszystkich tych cnót jest życie idące za naturą”¹⁵⁵; każda z cnót „uzdalnia człowieka do życia zgodnie z naturą”¹⁵⁶. Zatem cnota, jej kształt, determinowana jest ze względu na naturę. Natura zaś jest w swej istocie kierującym wszystkim kosmicznym rozumem – logosem¹⁵⁷.

Żyć zatem zgodnie z naturą, to żyć zgodnie z logosem. Logos jest też prawem naturalnym. Prawo naturalne stanowiące standard postępowania nie jest ugruntowane w jednostce jako takiej, ale jedynie jako uczestniczącej w logosie¹⁵⁸. Jak pisze Janina Gajda – „syntezą i wzorcem wszelkiej doskonałości był kosmos”¹⁵⁹. Człowiek jest jedynie częścią zastanej, niekreowanej przez niego rzeczywistości, także normatywnej – „Człowiek zatem we wszystkich swoich działaniach odwoływał się czy raczej powinien był odwoływać się do kosmicznych wzorców, bo zgodność ludzkich systemów wartości z jej kosmicznym modelem warunkowała prawidłowość jego poczynañ i stanowień”¹⁶⁰.

W perspektywie Platońskiej i Arystotelesowskiej na pytanie, dlaczego działać tak, a nie inaczej, zasadnicza odpowiedź brzmić będzie: ponieważ to jest pożyteczne dla adresata i podmiotu działania; w perspektywie stoickiej – ponieważ takie jest prawo. W jednym i drugim wypadku mamy do czynienia z postulatem postępowania zgodnie z rozumem – w pierwszym wypadku

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Zob. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1995, s. 87.

¹⁵⁵ AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, 5b3.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Życie zgodne z cnotą może być pojmowane jako życie zgodne z naturą, z logosem, w takim sensie, że cnota jest według stoików „prawidłowością duszy zdeterminowaną przez jej związek z Logosem” i sprowadza się w zasadzie do rozumności; J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 87 i n.

¹⁵⁸ Dusza jednostkowa jest częścią duszy świata będącej „nośnikiem” logosu, stąd można powiedzieć, że „cnota to postawa duszy współbrzmiąca z nią samą w całym życiu”; AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, 5b1.

¹⁵⁹ J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 45.

¹⁶⁰ Tamże, s. 46.

poznanie odkrywa istotne doskonałości działającego podmiotu i to, co je rozwija; w koncepcji stoickiej rozum odkrywa prawo logosu, odkrywa je w przyrodzie, a także w samym sobie¹⁶¹.

Istotne odwrócenie relacji między prawem a doskonałością samego podmiotu (jednostka dla prawa – logosu, a nie prawo – logos w służbie jednostki) dobrze ilustruje stoicka nauka o pięknie i zdrowiu duszy. Centralna w Platońskiej nauce o cnotach, konstytuowana przez sprawiedliwość doskonałość ontologiczna samej duszy, polegająca na „mocniejszym” istnieniu opartym na wewnętrznej jedności osiągniętej dzięki wewnętrznej harmonii, w ujęciu stoików jest na dalszym planie. Dla stoików piękno duszy, które „polega na symetrii myślenia i jego części względem jej całości i między sobą”¹⁶², wraz z jej zdrowiem i siłą zaliczane są do „innych cnót”, będących jedynie „pewnymi możliwościami, nabytymi przez ćwiczenia”¹⁶³, a nie umiejętnościami jak cnoty kardynalne (rozumność, umiarkowanie, męstwo, sprawiedliwość i podporządkowane każdej z nich zestawy licznych cnót¹⁶⁴), „które określają kompletnie sposób życia i tworzą zestaw wzorców”¹⁶⁵.

c. Spór stoików z tradycją klasyczną a współczesne spory wokół aksjologicznych podstaw prawa

Koncepcja stoicka, w odróżnieniu od ujęć klasycznych będących koncepcjami typu teleologicznego, uznających, że działanie jest dobre ze względu na cel osiągniany tym działaniem, jest koncepcją deontologiczną – działanie jest dobre ze względu na jego zgodność z normami postępowania. Określenie tego, co przynosi człowiekowi największy pożytek (stanowi o jego doskonałości i przynosi mu szczęście), jest w stoicyzmie wtórne względem ustalenia treści prawa. Innymi słowy, aby wiedzieć, co jest dla kogoś dobre, trzeba najpierw poznać prawo określające sposób działania. Pod tym względem koncepcja stoicka jest na tle ujęć starożytnych i średniowiecznych wyjątkowa. Jednak omawiana struktura stoickiej refleksji nad prawem naturalnym jest szeroko obecna w koncepcjach nowożytnych i współczesnych nawiązujących do Immanuela Kanta, koncepcjach dominujących dziś w refleksji etycznej zmierzającej do uzasadnienia uniwersalizmu podstawowych norm postępo-

¹⁶¹ Zob. tamże, s. 74.

¹⁶² AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, 5b4.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Stoicy celują w wyliczaniu rozmaitych cnót: „Rozumności zatem podporządkowuje się słuszność sądu, przezorność, bystrość, roztropność, zręczność, obrotność; umiarkowaniu – uporządkowanie, stosowność, skromność, i panowanie nad sobą; męstwu – wytrwałość, śmiałość, wielkoduszność, siła ducha i pilność; sprawiedliwości – pobożność, przychylność, społecznienie, uprzejmość”, tamże, 5b2.

¹⁶⁵ Tamże, 5b4.

wania, np. koncepcji zmierzających do uzasadnienia uniwersalnych roszczeń współczesnej ochrony praw człowieka¹⁶⁶. Stąd też celowe jest pogłębienie tu refleksji na ten temat, w celu uwyrażnienia specyfiki nurtu klasycznego w refleksji nad moralnością i dobrem wspólnym, w porównaniu z szeroko obecną dziś refleksją typu kantowskiego.

Radykalne opowiedzenie się Kanta na rzecz deontologizmu, uznanie powinności działania, obowiązków za fenomen w moralności pierwotny, ma u swych podstaw uznanie bezwarunkowości (obejmującej bezinteresowność działania) za istotny element tego, co moralne. Uznanie szczęścia za cel wyznaczający sposób działania, zatem za kryterium wartościowości działania, prowadzi jedynie do – mówiąc językiem Kanta – imperatywów hipotetycznych: „jeśli chcesz osiągnąć szczęście, to powinienes...”¹⁶⁷. Dla moralności jednak fundamentalne jest doświadczenie kategoryczności powinności moralnej, nie ma żadnego „jeśli”, po prostu – powinienes¹⁶⁸. Kant rozwija swoją koncepcję w opozycji do utilitaryzmu, stawiającego w centrum kategorię „użyteczności”.

John Stuart Mill, klasyk utilitaryzmu, charakteryzował utilitaryzm jako naukę, „która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeśli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności. (...) przyjemność i brak cierpienia są jedynymi rzeczami pożądanymi jako cele i że wszystko, co pożądane (a jest tego równie dużo w systemie utilitarystycznym jak w każdym innym), jest pożądane bądź dlatego, że samo jest przyjemne, bądź dlatego, że stanowi środek zapewnienia przyjemności lub zapobiegania cierpieniu”¹⁶⁹. Dla utilitaryzmu typowe jest myślenie oparte na imperatywach hipotetycznych – „jeśli chcesz zrealizować określony cel, coś pożytecznego dla jednostki lub społeczności, to powinienes...”. Zauważyć trzeba, że klasyczny utilitaryzm obejmuje dwa elementy, które nie muszą iść z sobą w parze. Po pierwsze – uznanie szczęścia za cel wyznaczający standardy postępowania i towarzyszące mu uznanie teleologizmu oraz – po drugie – utożsamienie szczęścia z przyjemnością¹⁷⁰. Ten drugi element jest w utilitaryzmie skorelowany z określoną koncepcją poznania,

¹⁶⁶ Zob. P. ŁĄCKI, *Otfrieda Höffego koncepcja praw człowieka*, Poznań 2008.

¹⁶⁷ I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, 414-415 [39-40].

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ J. S. MILL, *Co to jest utilitaryzm?*, przekł. M. Ossowska w: R. Ludwikowski i J. Woleński, *J. S. Mill*, Warszawa 1978, s. 211.

¹⁷⁰ Podobnie Jeremy Bentham: „przez użyteczność rozumie się tę właściwość jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (wszystko to w obecnym przypadku sprowadza się do tego samego) lub (co znowu sprowadza się do tego samego) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony. Jeżeli przy tym strona ta jest społeczeństwem w ogóle, to chodzić tu będzie o szczęście spo-

z empiryzmem znajdującym szerszy wyraz w scjentyzmie jako pewnego typu postawie poznawczej akceptującej jako istotne jedynie poznanie typowe dla nauk szczegółowych, przede wszystkim dla przyrodoznawstwa. Przy takim podejściu teoriopoznawczym, poszukując w skutkach działania (celach osiągniętych tymi działaniami) tego, co istotne i zarazem dostępne niekwestionowanemu doświadczeniu, odnajdzie się dwa pierwszoplanowe doświadczenia – doświadczenie przyjemności lub cierpienia. Postawa scjentyistyczna obecna jest w dominującym w filozofii anglosaskiej – inspirowanej koncepcją Johna Locke’a – podejściu do problematyki pojmowania osoby i znajduje swój wyraz np. w propozycji Petera Singera¹⁷¹.

Podejście scjentyistyczne do problematyki osoby i jej szczęścia ma bardzo istotne konsekwencje dla ugruntowania praw człowieka, a przez to i porządku prawnego stawiającego prawa człowieka u swych podstaw. W perspektywie scjentyistycznej nie mieści się np. koncepcja – niedająca się przecież zaobserwować metodami nauk szczegółowych – godności. Perspektywa scjentyistyczna ogranicza cechy normatywnie doniosłe do cech obserwowalnych, a te są ze swej natury zmienne. Stąd nieosiągalne staje się także racjonalne ugruntowanie godności, która byłaby przyrodzona, niezbywalna i równa. Zasadnicze trudności wiążą się też np. z ugruntowaniem praw tych, którzy nie są zdolni do odczuwania przyjemności lub cierpienia.

Kant, stając na stanowisku deontologizmu i uderzając w teleologizm, jednocześnie uporał się z właściwym utylitarystom redukcjonizmem problematyki moralnej do tego, co zmysłowo doświadczalne¹⁷². Stoicy stali przed podobnymi dylematami i podobnie jak Kant przyjęli stanowisko deontologiczne. Sytuowali swoją koncepcję w zdecydowanej opozycji do starożytnego hedonizmu – kierunku głoszącego, że celem życia jest przyjemność; w opozycji do hedonizmu kształtowała się już doktryna protoplastów stoików – cyników. Stoicy za wyrafinowaną formę hedonizmu uważali koncepcję postulującą realizację modelu „życia teoretycznego”, życia poświęconego poznaniu i kontemplacji¹⁷³. „Życie teoretyczne” jako model życia przypisywany był ujęciom platońsko-arystotelesowskim, przede wszystkim za sprawą, pisanej przez Arystotelesa jeszcze w czasach akademickich, *Zachęty do filozofii* (*Protreptikos*)¹⁷⁴.

łeczeństwa; jeżeli pojedynczą jednostką, to o szczęście tej jednostki”; J. BENTHAM, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 19.

¹⁷¹ P. SINGER, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2003; TENŻE, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Warszawa 1997. Zob. T. TUROWSKI, *Antropologiczne i ontologiczne podstawy etyki Petera Singera*, Zielona Góra 2008, rozprawa doktorska (Biblioteka Uniwersytetu Zielonogórskiego).

¹⁷² Najpoważniejszą dziś propozycją ugruntowania praw człowieka w perspektywie kantowskiej, jest koncepcja Otfrieda Höffego, zob. P. ŁACI, *Otfrieda Höffego koncepcja praw człowieka*, dz. cyt.

¹⁷³ J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 73.

¹⁷⁴ ARYSTOTELES, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988.

W tych kwestiach tradycja Platońska i Arystotelesowska proponuje rozwiązania odmienne tak od stoickich, jak i współczesnych ujęć proveniencji kantowskiej. Tradycja ta akceptuje teleologizm wraz z poglądem, że standardy postępowania wyznaczone są tym, co pożyteczne. Nie jest to jednak stanowisko typu utylitarystycznego we współczesnym tego słowa sensie. W tradycji tej odrzucony jest paradygmat scjentyistyczny, prowadzący do zawężenia sfery tego, co może być uznane za realne i istotne dla określenia standardów postępowania, do tego, co poddaje się nauce modelowanej w zgodzie z postulatami scjentyzmu. Jednym z centralnych rozróżnień na gruncie Platońskiej koncepcji sprawiedliwości jest rozróżnienie między tym, co dla człowieka dobre (pożyteczne), a tym, co przyjemne¹⁷⁵ – sprawiedliwość karząca niewątpliwie sprowadza cierpienie, niemniej jednak jest pożyteczna. Jak wskazują przeprowadzone wyżej analizy, życie teoretyczne nie jest bynajmniej zasadniczym ideałem – postulowany model jest modelem życia sprawiedliwego, a to realizuje się w działaniu na rzecz innych. Działanie takie prowadzi często do umniejszenia tego, co się ma, niemniej jednak do „zysku” w sferze egzystencjalnej – bardziej się jest. Owo „bycie bardziej” jest dane w ludzkim doświadczeniu, doświadczane jest jako coś pozytywnego, więcej – uszczęśliwiającego, zatem jest to w pewnym sensie doświadczenie przyjemne, niemniej jednak doświadczenie to nie zawsze jest dane i nie ono jest racją działania sprawiedliwego; jest to też „przyjemność” zasadniczo innego typu niż ta, o której mówią współcześni utylitarysty, już choćby dlatego, że może jej towarzyszyć dotkliwe cierpienie.

d. Wspólne dobro

Malcolm Schofield argumentuje, że już stara stoa¹⁷⁶ prowadziła wprost refleksję nad wspólnością dóbr. Refleksja ta dotyczyła tego, w jakim sensie dobra (korzyści) mogą być wspólne. Zatem była to refleksja raczej nad wspólnym dobrem niż nad dobrem wspólnym w sensie technicznym – dobrem pojętym jako cel wspólnoty politycznej i prawa porządkującego życie tej wspólnoty. Wspólnym dobrem jest działanie zgodne z cnotą – korzysta z niego podmiot tego działania, będąc cnotliwym, korzysta także adresat, gdyż działanie cnotliwe przynosi korzyść jego adresatom – to samo działanie jest zatem korzystne zarówno dla jego podmiotu, jak i dla adresata¹⁷⁷. W takim ujęciu wspólne dobro pojawia się w międzyludzkich bezpośrednich relacjach, zachodzących między przyjaciółmi, którzy znają się wzajemnie i się ze sobą kontaktują:

¹⁷⁵ Myśl bardzo wyraźnie zarysowana u PLATONA, zob. np. *Gorgiasz*, 474e i n.

¹⁷⁶ M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 93-103. Z uwagi na fragmentaryczność źródeł, Schofield sięga często to późniejszego, pochodzącego z przełomu tysiącleci, opracowania etyki stoickiej dokonanego przez Arejosa Didymosa; zob. AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, dz. cyt.

¹⁷⁷ M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 97-98.

„każdy komuś przysparzający korzyści zyskuje przez to samo równą korzyść, natomiast z nędznych nikt ani przysporzyć, ani uzyskać korzyści nie może. Przysparzanie korzyści jest bowiem trzymaniem się cnoty, a skorzystanie – poruszeniem zgodnym z cnotą”¹⁷⁸.

Stanowisko takie jest zrozumiałe także w kontekście filozofii Platona czy Arystotelesa. Stoicy uznają jednak także każde cnotliwe działanie za dobro wszystkich należących do wspólnoty mędrców (ludzi cnotliwych) – niezależnie od tego, czy się znają, czy nie:

„Szlachetnym wszystkie dobra są wspólne, natomiast nędznym – rzeczy złe. Dlatego udzielający korzyści sam też korzysta, a szkodzący sobie też szkodzi. Wszyscy szlachetni przysparzają sobie nawzajem korzyści, chociaż nie są wcale dla siebie przyjaciółmi ani nie okazują sobie przychylności, uznania czy aprobaty, z tej racji, że nie są sobie znani ani nie mieszkają na tym samym miejscu. Jednakowoż zajmują wobec siebie postawę przyjaźni, docenienia i aprobaty; natomiast bezrozumni stanowią ich przeciwieństwo”¹⁷⁹.

Takie uniwersalistyczne podejście jest specyficzne dla stoików, będzie ono uznane za jedną z istotnych cech charakteryzujących ich stanowisko¹⁸⁰. Warto zacytować piszącego o stoikach Plutarcha:

„Jeśli jakikolwiek mędrzec gdziekolwiek będąc roztropnie wyprostuje palec, korzyść odniosą wszyscy mędrzy w całym zamieszkałym świecie. Jest to dzieło przypisywane przez nich [stoików] przyjaźni; tak właśnie, przez korzystne działania wspólne wszystkim mędrcom, cnoty osiągają swoje spełnienie”¹⁸¹.

Takie postawienie sprawy wymaga uznania czegoś powszechnego, co wspólne jest wszystkim mędrcom i co ich realnie łączy. W perspektywie stoickiej ontologii inspirowanej filozofią Heraklita sprawa jest dość oczywista. Wspólny wszystkim jest kosmiczny rozum – logos, w którym udział ma rozum każdego mędrca. Każdy akt cnoty „napina”, doskonalą duszę (*pneuma*) świata będącą nośnikiem owego kosmicznego rozumu¹⁸². W tej perspektywie

¹⁷⁸ AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, dz. cyt., 11d. Zob. M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 98.

¹⁷⁹ AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, dz. cyt., 11i. Zob. M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 99.

¹⁸⁰ Zob. M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 100-101. Uniwersalistyczne podejście do posiadania dóbr, jednak inaczej uzasadniane i obejmujące także dobra materialne, które stoicy za dobra w sensie właściwym by nie uważali, charakteryzowało już cyników, którzy inspirowali etykę stoicką. Diogenes z Synopy „Twierdził, że wszystko należy do mędrców” i argumentował: „wszystko jest własnością bogów, bogowie są przyjaciółmi mędrców, przyjaciele mają wszystko wspólne; a zatem wszystko należy o mędrców”. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 2 (72), przeł. W. Olszewski, Warszawa 1982; zob. M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 141.

¹⁸¹ PLUTARCH, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, cp. 22, 1068f. (J. ab ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III 627, Stuttgart 1964); przekład z języka angielskiego za tekstem w: M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 100.

¹⁸² M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 101.

racją działania dla innych jest dobro powszechne w radykalnym tego słowa znaczeniu – dobro kosmosu jako całości; sięgając do zakończenia ostatniego cytatu – zasadniczym celem jest spełnienie cnót, a nie spełnienie poszczególnych mędrców – ich spełnienie jest jedynie środkiem osiągnięcia celu, którym jest doskonalenie duszy świata.

Analogiczne wnioski wynikają z analizy koncepcji prawa naturalnego, w której pierwszeństwo mają obowiązki wykonania pewnych działań, a pojmowanie dobra jednostek jest wtórne wobec określenia, za pośrednictwem prawa naturalnego, właściwego działania; działanie jest dobre, ponieważ jest zgodne z prawem naturalnym, i coś jest dobrem jednostki, ponieważ jest celem działania zgodnego z prawem naturalnym.

Ów prymat dobra całości przed dobrem jednostki nie zawsze jest wprost czytelny i dostrzegalny jest on niekiedy dopiero przez uwzględnienie kontekstu systemowego. Jest tak np. w dziele wskazywanym jako pierwsze, w którym termin „dobra wspólne” pojawia się w łacinie jako termin filozoficzny w *O beczynności* (*De otio*) L. A. Seneki (4 przed Chr. – 65 po Chr.)¹⁸³. Wskazując program życiowy dla stoika, Seneka pisze:

„Aż do ostatniego tchu będziemy zajęci działaniem, mimo ręki osłabionej wiekiem nigdy nie zaprzestaniemy pracować dla dobra wspólnego, wspomagać poszczególnych ludzi, służyć pomocą nawet nieprzyjaciółom”¹⁸⁴.

W sposób bardzo wyraźny znajdujemy tu wątki typowo Platońskie – podstawowy postulat obejmuje działanie dla dobra innych, także nieprzyjaciół; domyślnie – jest to działanie bezinteresowne. Niemniej jednak w stoicyzmie następuje przesunięcie akcentów – w cytowanym wyżej fragmencie dialogu *O beczynności* na pierwszym miejscu wskazane jest działanie dla dobra wspólnego. Podobne rozłożenie akcentów znajdziemy także w innym fragmencie tego samego dzieła:

„Od człowieka żąda się tylko, by przynosił pożytek ludziom: jeśli potrafi – wielu, a jeśli nie – to choćby nielicznym, a jeśli nie – to choćby najbliższym, a jeśli nie – to choćby samemu sobie. Jeśli bowiem stanie się pożytecznym dla innych, działa także dla wspólnej sprawy. Podobnie ten, kto staje się gorszy, nie tylko szkodzi sobie, lecz także tym wszystkim, którym mógłby pomóc, gdyby stał się lepszy. A więc każdy, kto ma zasługi wobec samego siebie, tym samym przynosi korzyść innym, gdyż przygotowuje dla nich pomoc w przyszłości”¹⁸⁵.

¹⁸³ *Gemeinwohl I* (red.), dz. cyt., szp. 249.

¹⁸⁴ „Usque ad ultimum vitae finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adiuvare singulos opem ferre etiam inimicis senili manu”. L. A. SENEKA, *O beczynności*, 1 (28); przekład własny; przekład L. Joachimowicza w L. A. SENEKA, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 667.

¹⁸⁵ L. A. SENEKA, *O beczynności*, 3 (5), za: L. A. SENEKA, *Mysli*, wybrał i przekł. S. Stabryła, Kraków 1989, s. 177-179.

Zgodnie z cytowaną wyżej wypowiedzią Seneki, z jednej strony miarą poprawności działania jest korzyść innych¹⁸⁶, z drugiej – bycie pożytecznym dla innych jest cenne, gdyż jest działaniem dla wspólnej sprawy. Takie przesunięcie akcentów w kierunku motywowania działania dobrem (pożytkiem) powszechnym nie jest przypadkowe. Stoi za nim zmiana kontekstu ontologicznego. W ontologii Platonskiej mamy do czynienia z uznaniem wielu samoistnych bytów, w tym także bytów w sposób wolny określających model swojego życia i jego szczegółowy kształt. Stoicy uznają monizm ontologiczny: samoistny jest tylko jeden byt – kosmos jako całość. Podstawą owej jedności jest jeden rozum – logos przenikający całość i rządzący wszystkim. Wynika z tego jeszcze jedna konsekwencja istotna dla określenia miejsca wolności w determinacji kształtu dobra wspólnego. Skoro logos rządzi wszystkim, to w świecie panuje determinizm – wszystko odbywa się zgodnie z wszechogarniającym planem – wydarzenia, które mają nastąpić, nastąpią; można jedynie zmieniać swój stosunek do nich. Wolność realizuje się przez chcenie tego, co zgodne z logosem – „Chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie, niechętnych zaś wlecze”¹⁸⁷. Oczywiście, także kształt jakkolwiek pojętego dobra wspólnego jest zdeterminowany prawem logosu.

e. Prawo naturalne prawem kosmicznego logosu

Prawo logosu jest prawem naturalnym. Marek Tulliusz Cynceron ukuje jedno z najbardziej wpływowych w historii określeń prawa naturalnego:

„Prawdziwym prawem jest rozum prawy, zgodny z naturą, wszędzie rozpowszechniony, stały, wieczny, który nakłada obowiązki, zabrania podstępów, który nie na próżno uczciwym nakazuje lub zakazuje, a nieuczciwych nakazując lub zakazując nie poruszy. I nie można też tego prawa znieść ani też go częściowo uchylić, ani spod jego mocy całkowicie wyjąć. Ani senat, ani lud cały nie może nas z tego prawa uwolnić. I nie należy szukać dla tego prawa objaśniacza lub wykładacza. Prawo to nie inne będzie w Rzymie i Atenach, teraz i potem. Ale jedno, wieczne i niezmienne prawo ogarnia wszystkie narody i wszystkie czasy. I jeden jest wspólny dla wszystkich nauczycieli i władca wszystkich Bóg, który to

¹⁸⁶ Por.: „Wszelkie zalety bowiem zawdzięczamy temu, że z natury skłonni jesteśmy miłować bliźnich, co stanowi podstawę sprawiedliwości. Gdyby nie to, zapomniano by nie tylko w względach należnych ludziom; zanikłyby także obrzędy religijne ku czci bogów, które moim zdaniem należy sprawować nie z obawy, lecz przez wzgląd na więź istniejącą między człowiekiem a bóstwem”. M. T. CYCERON, *O prawach*, I, 15 (43), przeł. I. Żółtowska.

¹⁸⁷ „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt”, Seneka przekłada fragment *Hymnu do Zeusa Kleantesa*; L. A. SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza*, 107, 11, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998. Problem pogodzenia fatalizmu z odpowiedzialnością moralną pozostaje na gruncie stoicyzmu nierozwiązany, zob. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 66.

prawo ustanowił, rozprzestrzenił i rozniósł; i gdy jemu się posłusznym nie będzie, to się zdradzi samego siebie, wzgardzi ludzką naturą, a przez to narazi się na najcięższe kary, chociażby zdołało się uniknąć karom doraźnym¹⁸⁸.

Tak pojęte prawo naturalne jest w sposób absolutny powszechne i niezmiennie; jest mu wszystko podporządkowane, wszystkie części kosmosu są nim ze sobą powiązane, w sposób konieczny, związkami przyczynowo-skutkowymi¹⁸⁹. W koncepcji stoickiej prawo jest jednoznacznie powiązane z rozumem, a nie z wolą – rozum boski, logos, a nie wola nadaje mu kształt; istoty rozumne rozpoznają prawo, poznając celowe uporządkowanie procesów zachodzących w świecie oraz kierując się własnym rozumem, o ile jest on prawy – o ile pozostaje w harmonii z rozumem kosmicznym. Wola (βούλησις) jest charakteryzowana jako pragnienie kierowane rozumem¹⁹⁰, a ponieważ rozum reguluje wszystko, nie ma miejsca na „twórczość” woli, na konstytuowanie tego, co powinno (καθήκον, *officium*) i jako takie godne wyboru.

Ów brak udziału woli w określaniu tego, co powinno się czynić, dotyczy także prawa stanowionego: „to co sprawiedliwe, wynika z natury, a nie z umowy”¹⁹¹. Prawo sprawiedliwe wyraża jedynie prawo logosu, a nie wolę prawodawców:

„Za dowód wyjątkowej głupoty należy uznać przekonanie, że wszelkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności powinny być uznane za sprawiedliwe. (...) Jedna jest bowiem praworządność, która łączy ludzką wspólnotę i wywodzi się z prawa naturalnego, czyli poczucia sprawiedliwości objawio-

¹⁸⁸ M. T. CYCERON, *O państwie*, 3, 22 (33), w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960, s. 7-189; podany przekład, trafniejszy, za: M. A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 68. Podobnie w dziele *O prawach*: „Prawo nie jest ani wymysłem ludzkiego rozumu, ani ustanowieniem jakiegoś narodu, lecz czymś odwiecznym, co sprawuje rządy nad całym światem przy pomocy mądrych nakazów i zakazów. Mówili oni [stoicy] też, że owo pierwsze i najwyższe prawo jest myślą bóstwa, rozumnie zniewalającego do czegoś lub zabraniającego czegoś. Idzie za tym, że prawo przyrodzone, którym bogowie obdarzyli rodzaj ludzki, słusznie cieszy się uznaniem; jest ono bowiem rozumem i myślą mądrej istoty, mającej władzę wydawania nakazów i zakazów (...). Jeśli te przepisy oraz inne nakazy i zakazy ludów mają moc skłaniania do czynów dobrych i wstrzymywania od złych, to moc ta jest nie tylko starsza od wszystkich ludów i państw, ale wiekiem swym dorównywa czuwającemu nad niebem i ziemią i rządzącemu nimi bóstwu. Juźci myśl boża nie może istnieć bez rozumu, a rozum boży bez możliwości rozstrzygnięcia o tym, co dobre, a co złe (...) Zatem prawdziwym, a zarazem najpierwszym prawem, mającym moc rozkazywania i zakazywania, jest prawy rozum najwyższego Jowisza”. M. T. CYCERON, *O prawach*, II, 4 (8), w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960, s. 191-316; także w: M. T. CYCERON, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 95-169.

¹⁸⁹ Zob. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 66.

¹⁹⁰ Zob. Tamże, s. 92.

¹⁹¹ Arejos Didymos, *Podręcznik etyki*, dz. cyt., 11b.

nego w nakazach i zakazach. Mniejsza z tym, czy kiedykolwiek zostały spisane, czy nie; kto nie zna prawa naturalnego, jest niesprawiedliwy¹⁹².

Prawo naturalne jest też ogólne (sięgając do współczesnego języka, jego normy można by określić jako generalne i abstrakcyjne), w jednakowy sposób odnosi się do wszystkich ludzi, między którymi nie ma istotnych różnic; różnic takich nie ma także między tworzonymi wspólnotami. Cyceron pisał:

„Gdyby zepsucie obyczajów i bezsensowne przekonania nie zaczęły wodzić nas po manowcach, człowiek byłby łądząco podobny do innych ludzi i nawet z samym sobą nie czułby tak silnej więzi. Mniejsza z tym, jak określimy ludzkość; każda definicja odnosi się do wszystkich, a to wystarczający dowód, że w obrębie gatunku między poszczególnymi osobnikami praktycznie nie ma różnic; gdyby istniały, jedna formuła nie obejmowałaby wszystkich. Rozum bowiem, jedyny atut dający nam przewagę nad zwierzętami (...), jest wspólną cechą ogółu ludzi, którzy wprawdzie różnią się wykształceniem, łączy ich jednak umiejętność zdobywania wiedzy¹⁹³”.

Stoicy w sposób wyraźny uznają, że rozum bez reszty i jednoznacznie determinuje właściwe dla każdej istoty sposoby działania. To z koncepcji stoickiej wynika model państwa budowanego tylko i wyłącznie w oparciu o poznanie – do określenia dróg prowadzących do szczęścia nie jest potrzebna znajomość woli członków wspólnoty. To, dlaczego stoicy nie zaproponowali modelu państwa totalitarnego, a – można powiedzieć, że wbrew takiemu modelowi – postulowali czynny udział w życiu państwa, wynika z uznania równych zdolności poznawczych wszystkich ludzi (choć nie przez wszystkich w jednakowy sposób wykorzystywanych) – zgodnie z przytoczonymi słowami Cycerona, dla prawa naturalnego „nie potrzebujemy szukać (...) tłumacza czy wykładowca”; nie ma więc racji, aby wyodrębnić klasę rządzących, „wiedzących lepiej”, jak innych uszczęśliwiać.

Zbieżności między koncepcją stoicką a Kantowską ujawniają się także w kwestii jednoznacznego determinowania powinności działania powszechnym prawem. Również zdaniem Kanta wszystkie istoty rozumne (sprawnie posługujące się rozumem) znajdujące się w danej sytuacji sformułują taki sam osąd co do powinności działania (uznają taką samą maksymę działania). Jedno ze sformułowań imperatywu kategorycznego głosi: „postępuj zawsze według tej maksymy, której ogólności jako prawa możesz zarazem chcieć; oto jedyny warunek, pod którym wola nie może się nigdy sobie sprzeciwiać,

¹⁹² M. T. CYCERON, *O prawach*, I, 15 (42), przeł. I. Żółtowska. Podobnie: „Sprawy omówione teraz pokrótce są wprawdzie bardzo istotne, niemniej jednak ze wszystkich zagadnień, które roztrząsają uczeni, najważniejsze jest to, by pojąć jasno i wyraźnie, że rodzaj ludzki zrodził się do czynienia sprawiedliwości, a prawo nie było ustanowione decyzją człowieka, tylko jest elementem naturalnego porządku”, tamże, I, 10 (28), przeł. I. Żółtowska.

¹⁹³ Tamże, I, 10 (30), przeł. I. Żółtowska.

a imperatyw taki jest kategoriyczny¹⁹⁴. Podążanie własną drogą, działanie zgodne z maksymą, co do której wcale bym nie chciał, aby się nią kierował każdy inny człowiek będący w mojej sytuacji, nie jest czymś co miałoby oparcie w tym, co stanowi o doskonałości człowieka i o jego godności¹⁹⁵.

f. Powinność czy dobro?

To dopiero stoicy jako pierwsi wprowadzają na arenę refleksji moralnej pojęcie powinności. Czyny powinny to takie, których dokonania także wymaga rozum, choć ich przedmiotem nie jest dobro (moralne); są to czyny zgodne z naturą biologiczną i fizyczną¹⁹⁶. Kiedy czyn taki wykonywany jest zgodnie z odpowiednim nastawieniem – gdy jest rezultatem prawego rozumu (ὀρθὸς λόγος, *recta ratio*), rozumu uznającego prawo dla samego prawa – staje się czynem prawnym, moralnie doskonałym (κατόρθωμα):

„Bez wątpienia człowiek zwany hojnym lub życzliwym ma wzgląd na powinność, a nie na chęć zysku. Sprawiedliwość również nie żąda ani nagrody, ani odpłaty. Sama przez się warta jest starań. To stwierdzenie dotyczy wszelkich przejawów cnoty¹⁹⁷.”

U stoików pojawia się zatem idea upatrywania doskonałości działania w tym, że podejmowane jest ono ze względu na samą powinność. Idea ta na dobre powróci do filozofii dopiero wraz z propozycją Kanta. Takie czyny moralnie doskonałe dostępne są jedynie mędrcom, którzy posiadli cnotę. Zwykli ludzie wypełniają jedynie powinności. „Powinność” staje się jedną z fundamentalnych (obok „cnoty” i „dobra”) kategorii etycznych¹⁹⁸. Samą istotą prawa naturalnego i jednocześnie rozumu jest wskazywanie powinności przez formułowanie nakazów i zakazów¹⁹⁹.

¹⁹⁴ Zob. I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., 437 [81].

¹⁹⁵ Zob. M. PIECHOWIAK, *Klasyfikacja koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka*, dz. cyt., s. 13-20. Zob. M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 2001, s. 96.

¹⁹⁶ Powinność, jako to, co nie jest wprost cnotą, należy do tego, co stoicy zaliczyli do sfery tego, co moralnie obojętne. Niemniej jednak powinność wyznacza działania, których spełnienie jest obowiązkiem moralnym, gdyż działania te wyznaczone są logosem; są to działania zmierzające do osiągnięcia rzeczy godnych wyboru (wewnętrznych, które zadowolają duszę, jak np. wykształcenie, lub zadowolają ciało, jak np. zdrowie; albo zewnętrznych, jak np. bogactwo czy sława), a o tym, że coś staje się godne wyboru, decyduje wartość oceniana z punktu widzenia przydatności do życia zgodnego z cnotą czy naturą. Zob. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 90.

¹⁹⁷ M. T. CYCERON, *O prawach*, I, 18 (48), na podst. przekł. I. Żółtowskiej.

¹⁹⁸ Zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I. Zieliński, t. 3, Lublin 1999, s. 423. Reale, za Maxem Pohlenzem, wskazuje na możliwe inspiracje pochodzące z – bliskiej Zenonowi z Kition – kultury żydowskiej; opracowanie filozoficznej kategorii „powinności” byłoby inspirowane religijną kategorią „przykazania”; tamże.

¹⁹⁹ „Prawo jest to zaszczepiony w naturę najwyższy rozum, który nakazuje, co trzeba czynić, i zakazuje, czego czynić nie należy. Ten sam rozum utwierdzony i udoskonalony w ludzkim umyśle jest prawidłem postępowania człowieka”. M. T. CYCERON, *O prawach*, I, 6 (18), przeł. W Kornatowski.

g. Człowiek jako cel przyrody

Człowieka wyróżnia spośród istot żywych rozum – „logos wewnętrzny”, wspólny z logosem świata²⁰⁰, mający zatem charakter boski. Istoty rozumne w sposób szczególny podlegają prawu logosu, mając wprost w nim udział – rozum ludzki jest częścią rozumu kosmicznego²⁰¹. Kto posiada cnotę, a posiada ją mędrzec, posiada prawy rozum ukształtowany zgodnie z logosem kosmicznym, ma zatem uprzywilejowany dostęp do prawa rządzącego wszystkim, i nigdy się nie myli²⁰². Jako jedyny jest zdolny działać mając świadomość, że coś jest zgodne z logosem i działać ze względu na taką zgodność, dla samej powinności. Takim szczególnym właściwościami i zdolnościami odpowiada szczególne miejsce w świecie. Podobnie jak już u Platona, znajdujemy antycypację istotnych elementów współczesnego ujęcia godności – człowiek zajmuje w przyrodzie miejsce szczególne jako cel, któremu służą inne stworzenia:

„Chryzyp powiada, że tak, jak tarcza dla osłony, a pochwa dla miecza, wszystko oprócz kosmosu powstało dla jakiejś przyczyny; owoce bowiem i płody, które rodzi ziemia, powstały ze względu na zwierzęta, te zaś ze względu na człowieka, jak koń, by na nim jeździć, wół, by nim orać, pies zaś, by polował i strzegł. Sam człowiek zaś zrodził się po to, by podziwiał i naśladował doskonałość kosmosu”²⁰³.

Rządzący światem bóg-logos tak nim kieruje, by człowiek uzyskał właściwą sobie doskonałość – dzielność moralną (cnotę)²⁰⁴.

h. Kosmopolityzm

Jeden rozum-logos, jako rządzący, kierujący działaniami, ma charakter prawa. Jest zatem jedno prawo, a skoro jedno prawo, to i jedno państwo. Stoicy w sposób jednoznaczny definiują państwo przez prawo: „Mówią, że państwo jest rządzone przez prawo zbiorowiskiem ludzi, którzy zamieszkują to samo miejsce”²⁰⁵. Jak pisze Martha Nussbaum – za sprawą stoików

²⁰⁰ J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 92.

²⁰¹ Zob. tamże, s. 70.

²⁰² Zob. tamże, s. 93.

²⁰³ J. ab ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1153; cyt. za J. GAJDĄ, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 68.

²⁰⁴ J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 69.

²⁰⁵ DION CHRYSOSTOM, *Orationes*, XXXVI, 20, za: Dio Chrysostom, *Discourses* 31-36, przeł. J. W. Cohoon i H. L. Crosby, Cambridge, Mass. – London 1995. Jeśli wierzyć Diogenesowi Laertiosowi, to wyraźne uznanie prawa za fundament państwa charakteryzowało także cyników; o Diogenesie z Synopy czytamy: „Uważał, że bez prawa nie ma ustroju państwowego, a wspólnota miejska ma sens tylko w ramach państwa i musi być wspólnotą państwową. Prawo jest zatem podstawą państwa”, DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 72.

„Platońska idea wspólnoty rządzonej przez mędrców, została przekształcona w ideę rządzonego prawem państwa kosmicznego”²⁰⁶. Obywateli łączy więc pojmowana jako jedynomyślność – zgoda (ὁμόνοια) utożsamiana przez niektórych stoików z miłością²⁰⁷.

Obywatelami są wszystkie istoty rozumne: „Cały ten świat należy tedy poczytywać za jedno wspólne państwo bogów i ludzi”²⁰⁸ – powie Cynceron; a Seneka – „Nie zamykamy się w murach jednego miasta, ojczyzną naszą jest bowiem świat”²⁰⁹. Każdy jest zatem kosmopolitą – równym każdemu innemu, obywatelem jednej *polis* – kosmosu. Z punktu widzenia tego obywatelstwa za nieistotne uznane zostaną różnice płci, majątku, urodzenia, statusu społecznego. Uczestnictwo w tak pojętej wspólnocie państwowej jest tym pełniejsze, im pełniejsza jest doskonałość moralna – cnota²¹⁰, a ta – podobnie jak rozumność – ma charakter egalitarny:

„Dla nikogo nie jest zamknięta droga do cnoty, dla każdego dostęp do cnoty jest wolny. Cnota każdego do siebie dopuszcza, każdego zaprasza – wolno urodzonych, wyzwolenców, niewolników, królów, wygnańców. Cnota nie daje pierwszeństwa szlachetnym rodem ani bogactwom. Jest zadowolona z samego człowieka (*nudo homine*)”²¹¹.

W porównaniu z ujęciem Platona i Arystotelesa, dla których racją istnienia państwa był brak samowystarczalności członków społeczności i potrzeba wzajemnej pomocy, następuje tu wyraźne przesunięcie akcentów. Zdaniem stoików, u podstaw powstania państwa jest wyznaczona prawem naturalnym celowość „wpisana” w naturę człowieka. Jak pisze Cynceron:

„Urodziliśmy się po to, by łączyć się i zrzekać z innymi ludźmi, by żyć w ramach naturalnego związku z nimi. Natura skłania nas poza tym, byśmy chętnie okazywali pomoc jak największej liczbie ludzi, a to głównie przez nauczanie i udzielanie im zdobytych wiadomości”²¹².

Państwo jest tworem natury, gdyż powstaje na mocy prawa naturalnego. To prawo naturalne jest racją działania dla dobra innych.

²⁰⁶ M. C. NUSSBAUM, *Foreword*, w: M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. xi.

²⁰⁷ Zob. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 72.

²⁰⁸ M. T. CYCERON, *O prawach*, I, 7, 23 n., przeł. W. Kornatowski.

²⁰⁹ L. A. SENEKA, *O pokoju ducha*, III, 9, przeł. L. Joachimowicz.

²¹⁰ M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt., s. 95. M. Schofield argumentuje, że to już Zenon z Kition wprowadził do doktryny stoickiej pogląd, że moralnie dobrzy są prawdziwymi obywatelami, przyjaciółmi i wolnymi osobami, źli to obcy, wrogowie, niewolnicy.

²¹¹ L. A. Seneka, *O dobrodziejstwach*, III, 18, 2; w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1965, t. 2, s. 69-527.

²¹² M. T. CYCERON, *O najwyższym dobru i złu*, III, 20, 65 n., „To sama natura skłania nas do miłowania tych, których wydaliśmy na świat. Stąd znów wynika, że naturalna jest także powszechna życzliwość wzajemna pomiędzy ludźmi, tak iż człowiek – właśnie dlatego, że jest człowiekiem – nie może patrzeć na drugiego człowieka jako na coś sobie obcego”, w: TENŻE, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 3, Warszawa 1961, s. 155-442; zob. tamże, III, 19, 62 n.

Stoicy uwzględniają w swej koncepcji nie tylko państwo kosmiczne, lecz także konkretne wspólnoty polityczne:

„Ogarnijmy umysłem dwa państwa – jedno wielkie i naprawdę powszechne obejmujące bogów i ludzi, państwo, w którym nie zważamy na ten lud lub ów zakątek, lecz granice zawartej w nim społeczności zakreślamy razem z gwiazdami i słońcem i drugie, z którym związały nas okoliczności urodzenia”²¹³.

Trudno w tym miejscu nie przywołać słów jedyne go cesarza – filozofa, Marka Aureliusza: „Miastem i ojczyzną jako Antoniuszowi jest mi Rzym, jako człowiekowi – kosmos”²¹⁴. Nie deprecjonują stoicy konkretnych państw, gdyż to one – o ile ich prawo jest sprawiedliwe, realizując prawo naturalne – stanowią przestrzeń, w której człowiek osiąga cnotę:

„to co sprawiedliwe, wynika z natury, a nie z umowy. Wynika z tego okoliczność, że mędrzec bierze udział w życiu społecznym, a szczególnie w takich ustrojach, które przejawiają postęp w stronę ustroju doskonałego; stanowi też prawa i wychowuje ludzi; ponadto odpowiada szlachetnemu spisywanie rzeczy mogących przynieść pożytek tym, co natrafiają na jego pisma; także zniesienie się do małżeństwa i płodzenia dzieci, zarówno ze względu na siebie, jak i ojczyznę, oraz znoszenie dla niej, jeśli się miarkuje, trudów i śmierci”²¹⁵.

Niemniej jednak przynależność do konkretnego państwa jest oparta nie na naturze-istocie człowieka, ale na czymś przypadkowym. Państwem w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu jest kosmos i bycie obywatelem kosmosu ukazuje się w całej pełni, gdy konkretna wspólnota polityczna nie realizuje prawa naturalnego²¹⁶. Człowiek może poszukiwać własnego szczęścia także niezależnie od pomyślności i doskonałości konkretnego państwa, w którym przyszło mu żyć²¹⁷.

i. Kręgi społeczne i instynkt samozachowawczy

Prowadząc refleksję nad kontekstem społecznym życia jednostki, stoicy nie tylko analizują relację między jednostką a państwem, czy to partykularnym, czy kosmicznym. W epoce hellenistycznej wskutek doświadczenia historycznego jasnym się stało, że państwo partykularne nie jest produktem

²¹³ L. A. SENEKA, *O bezczynności*, IV, 1.

²¹⁴ MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, VI, 44, przeł. M. Reiter, Warszawa 1984.

²¹⁵ AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, 11b.

²¹⁶ M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, dz. cyt. s. 93-94

²¹⁷ Zob. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 57. W epoce hellenistycznej obywatel przekształcił się w poddanego władzy i władcy, tracąc poczucie wspólnoty (zob. tamże s. 20); jednocześnie jednak, utracił *polis* jako istotny horyzont określania własnej tożsamości i swojego szczęścia, „z obywatela przekształcił się w jednostkę”, tamże, s. 36.

naturalnego procesu tak, jak chciał Arystoteles. Niemniej jednak dostrzegają proces tworzenia kręgów społecznych, którymi otoczona jest – stojąca w ich centrum – jednostka. Pierwszy krąg stanowi rodzina, kolejne kręgi tworzą bliżsi i dalsi krewni, przyjaciele i ludzie tej samej narodowości. Na kręgi te rozciąga się pierwszy z naturalnych instynktów, będących też elementarnym wyrazem prawa natury, mianowicie – wspólny człowiekowi i wszystkim istotom żywym instynkt samozachowawczy²¹⁸.

Kręgi społeczne – podobnie jak naturalne grupy u Arystotelesa – są wspólnotami, w których dokonuje się komunikacja, ma miejsce rozumny kontakt między ich członkami. W ujęciu stoickim w komunikacji tej znajduje wyraz i ujawnia się logos²¹⁹, zatem i prawo.

j. Podsumowanie

Jakie nowe wątki są dominujące w stoicyzmie? Racją istnienia państwa jest prawo, a nie brak samowystarczalności jednostek i grup społecznych. To, co najistotniejsze – cnota jest samowystarczalna, niczego „zewnątrznego” nie potrzebuje. Horyzontem spełnienia nie jest konkretna autarkiczna wspólnota zapewniająca potrzebne jednostce dobra, w ramach której jednostka działa dla dobra konkretnych innych ludzi, ale radykalnie powszechne prawo naturalne i spełnianie wynikających z niego obowiązków. Podstawową racją działania staje się prawo, a nie dobro adresata działania. Coś jest dobrem adresata działania, ponieważ takie jest prawo. W stoicyzmie kategorią podstawową staje się „powinność”, „obowiązek”, a nie „dobro”. Mając na uwadze, że prawo jest racją istnienia państwa, działanie dla obowiązku wyznaczonego prawem jest działaniem ze względu na państwo.

Stoikom należy przypisać przeakcentowanie racjonalnego wymiaru ludzkiej egzystencji kosztem wolności i związanej z nią indywidualności. Jednostka zredukowana zostaje do bycia jedynie częścią większej całości. Filozofię stoicką charakteryzuje radykalny uniwersalizm. Ogólne, powszechne i poznawalne prawo jednoznacznie wyznacza sposoby dochodzenia do szczęścia. To u stoików pojawia się, podjęte dużo później w filozofii Kanta, myślenie o państwie jako w pełni rządonym obiektywnym prawem, tj. państwie, w którym każde działanie odpowiadające godności może być określone jedynie dzięki poznaniu, bez potrzeby uwzględnienia wolnych wyborów.

²¹⁸ Zob. tamże, s. 72.

²¹⁹ Zob. tamże, s. 74.

6. Tomasz z Akwinu

a. Miejsce twórczości Akwinaty w klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym

Do refleksji typu filozoficznego pojęcie dobra wspólnego na dobre trafi w rozwiniętej scholastyce, wraz z recepcją Arystotelesa. Tomasz z Akwinu uważany jest za tego, którego koncepcja dobra wspólnego stała się zasadniczym punktem odniesienia dla późniejszych dyskusji²²⁰. Twórczość ta będzie podstawowym filozoficznym punktem odniesienia dla nauki społecznej Kościoła katolickiego o dobru wspólnym.

Akwinata uważany jest, i słusznie, za arystotelika; niemniej jednak nie wolno zapominać, że na jego twórczość silnie oddziałuje filozofia typu platońskiego, przede wszystkim w wydaniu neoplatońskim, która aż do czasów Tomasza dominowała w łacińskim średniowieczu (oczywiście ten typ filozofii dominuje także w greckim, średniowiecznym Bizancjum), zapośredniczona zwykle w pismach neoplatońskich wybitnych myślicieli chrześcijańskich, przede wszystkim Pseudo-Dionizego Areopagity. Filozofia Platowska oddziałuje w tak kluczowej kwestii, jak pojmowanie dobra. Nie można także nie doceniać drugiego, obok platonizmu, wielkiego nurtu filozofii starożytnej obecnego w średniowieczu, i to znacznie dłużej od arystotelizmu, mianowicie filozofii stoickiej z ideami powszechnego prawa naturalnego i kosmicznego państwa, którego obywatelami są wszystkie istoty rozumne (przede wszystkim oddziałują prace Cycerona, Seneki, Epikteta).

W porównaniu z myślą starożytną chrześcijaństwo przynosi rewolucyjne zmiany w pojmowaniu człowieka – docenione zostaje to, co indywidualne, doceniona zostaje wolność – powiązana z odpowiedzialnością. Chrześcijaństwo przynosi także, co szczególnie widoczne jest w kontekście dominującego przez stulecia platonizmu, dowartościowanie tego, co cielesne. Wraz z chrześcijaństwem do refleksji filozoficznej trafia pojęcie osoby, oczywiście dla współczesnego człowieka, nieznanego starożytności greckiej.

b. Dobro wspólne podstawowym elementem definicji prawa

Prezentację poglądów Akwinaty warto rozpocząć od ukutej przez niego w *Sumie teologii* definicji prawa – *lex*, której oddziaływania na późniejszy rozwój refleksji nad prawem trudno przecenić. Zgodnie z nią prawo „nie jest niczym innym niż jakimś rozporządzeniem rozumu, dla dobra wspólnego, wydanym przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą, publicznie

²²⁰ *Gemeinwohl I* (red.), dz. cyt., szp. 249.

ogłoszonym²²¹. Pojęcie dobra wspólnego (*bonum commune*) posłużyło Akwinacie określeniu wszystkich materialnych warunków, które spełniać powinno każde prawo; bycie rozporządzeniem rozumu, pochodzenie prawa od tego, kto ma pieczę nad społecznością, czy promulgacja są warunkami typu formalnego. Ponadto dobro wspólne jest uznane za cel prawa, a cel – podobnie jak u Arystotelesa – jest tym, co jest racją działania. Mając na uwadze określenie prawa z *Summa contra gentiles*, zgodnie z którym „prawo nie jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawiera się w celu²²²”, można powiedzieć, że dobro wspólne, będąc celem prawa, jest zasadą całego porządku prawnego. Tak pojęte dobro wspólne nie tylko obejmuje, ale i integruje wszystkie wartości materialne porządku prawnego²²³.

c. Szczęście jednostki a wspólnota doskonała

Dobro wspólne, będące w perspektywie prawa celem ostatecznym człowieka²²⁴, Akwinata określa podobnie jak Arystoteles – jest nim szczęście, i to szczęście człowieka, a nie państwa: „Pierwszą zaś zasadą w działaniu, które podlega rozumowi praktycznemu, jest cel ostateczny. Celem ostatecznym życia ludzkiego jest zaś szczęście lub szczęśliwość, jak wyżej powiedziano. Z tego wynika, że prawo, przede wszystkim, powinno mieć na względzie porządek, który kieruje ku szczęśliwości²²⁵”.

Za Arystotelesem Akwinata uznaje państwo za horyzont właściwy dla determinacji warunków prowadzących do szczęścia i za wspólnotę doskonałą²²⁶.

²²¹ „Nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”, TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 1-2, q. 90, a. 4, co. Akwinata nawiązuje do definicji Izydora z Sewilli, żyjącego na przełomie VI i VII w.; zob. IZYDOR Z SEWILLI (*Isidorus Hispalensis*), *Etymologiae*, II, 10 (PL 82, 130, 199); V, 21 (PL 82, 203); w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J. P. Migne, Paris 1844-1855. *Summa theologiae* i *Summa contra gentiles* powoływane są niżej pod tytułami łacińskimi, mimo że istnieją polskie przekłady; jednak w przypadku tej pierwszej tytuł przełożono niepoprawnie jako *Suma teologiczna* (przeł. Pius Belch i in., t. 1-34, Londyn 1975-1986) zamiast *Suma teologii*; natomiast w przypadku drugiej, polski wydawca przyjął przekład wg mniej znanego tytułu tego dzieła – *Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 1-2, Poznań 2003-2007; powołania łacińskie oparte są na *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, red. R. Busa, wyd. 2, Stuttgart 1996.

²²² „Lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur”, TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 114, 5.

²²³ Przykłady praktycznego stosowania kategorii dobra wspólnego w debatach publicznych w funkcji integrującej spory o kształt prawa w późnym średniowieczu daje G. NAEGLE, *Französische Gemeinwohldebatten im 15. Jahrhundert*, w: *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, red. H. Münkler i H. Bluhm, s. 109-127.

²²⁴ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 1-2, q. 90, a. 2, ad 3.

²²⁵ Tamże, 1-2, q. 90, a. 2, co.

²²⁶ Tamże.

Gdy Akwinata pisze o państwie jako wspólnocie doskonałej, to chodzi mu nie o to, że jest ono doskonale urządzone, ale że jest wspólnotą naturalną, pełną, samowystarczalną w zapewnieniu tego, co konieczne do życia²²⁷. Za Arystotelesem za zasadniczą rację tworzenia wspólnoty uznaje brak samowystarczalności jednostek w zaspokajaniu potrzeb: „człowiekowi przychodzi żyć we wspólnocie – ponieważ gdyby pozostał samotny, sam nie wystarczyłby sobie w zapewnieniu tego, co konieczne do życia”²²⁸. Tomasz zauważa także, że – choć państwo jest wspólnotą autarkiczną – w jeszcze większym stopniu zaspokojenie potrzeb, w tym potrzeby bezpieczeństwa zewnętrznego, może być zapewnione w społecznościach tworzonych przez kilka wspólnot politycznych połączonych w prowincję²²⁹. Niemniej jednak zasadniczym punktem odniesienia dla pojmowania dobra wspólnego i prawa pozostaje państwo: „Tak jak człowiek jest częścią rodziny, tak też rodzina jest częścią państwa, a państwo jest wspólnotą zupełną, jak powiedziano w I księdze *Polityki* [Arystoteles]. Dlatego też, jak dobro poszczególnego człowieka nie jest celem ostatecznym, lecz jest przyporządkowane do dobra wspólnego, tak również i dobro poszczególnego państwa, będącego wspólnotą zupełną [*communitas perfecta*]. Toteż ten, kto zarządza jakąś rodziną, choć może wprowadzić ustania jakichś nakazy czy unormowania, to jednak, w sensie właściwym, nie mają one charakteru prawa”²³⁰.

Podkreślić trzeba, że prawem w pełnym tego słowa znaczeniu są prawa formułowane przez państwo (tego, komu powierzona jest troska o państwo) i ze względu na wspólnotę polityczną, w ramach której koordynowane są dobra częściowe.

Państwo jako wspólnota autarkiczna, obejmująca wszystkie wspólnoty zapewniające częściowe i chwilowe korzyści, jak by powiedział Arystoteles, jest odpowiednią przestrzenią społeczną, w której mogą być uwzględnione i zestrojone ze sobą potrzeby wszystkich członków społeczności. Ponieważ jednostka jest częścią wspólnoty, a każda część przyporządkowana jest do całości, do której należy²³¹, również szczęście jednostkowe musi być skorelowane – i w takim sensie podporządkowane – szczęściu powszechnemu²³². Dobra jednostek

²²⁷ Zgodnie z intuicjami zawartymi w etymologii (tak łacińskiej, jak polskiej) – „doskonały” pochodzi od „dokonany” w sensie wykończony, skończony.

²²⁸ TENŻE, *O królowaniu – królowi Cypru*, 2.5, przeł. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.

²²⁹ Zob. tamże, 2.5.

²³⁰ TENŻE, *Summa theologiae*, 1-2, q. 90, a. 3, ad 3.

²³¹ „Każda pojedyncza osoba tak ma się do wspólnoty, jak część do całości”, tamże, 2-2, q. 64, a. 2 co.

²³² „Ponieważ każda część jest przyporządkowana całości, tak jak niedoskonałe do doskonałego; a jeden człowiek jest częścią wspólnoty zupełnej; dlatego konieczne jest, aby prawo szczególnie miało na względzie przyporządkowanie do wspólnej szczęśliwości”, tamże, 1-2, q. 90, a. 2, co.

muszą pozostawać w proporcji do całości²³³ i – jak podkreślają komentatorzy – muszą także pozostawać w proporcji między sobą²³⁴. Mając to na uwadze, można powiedzieć, że prawo porządkuje ludzkie działanie ze względu na szczęście powszechne (*ad felicitatem communem*) i szczęście to jest podstawą całego porządku prawnego. Dobro wspólne jako cel prawa jest także podstawą formalnych zasad sprawiedliwości opartych na równości proporcjonalnej, związanej współcześnie przede wszystkim ze sprawiedliwością społeczną²³⁵.

Jednostka nie jest „wchłonięta” przez państwo. Bycie dobrym obywatelem nie jest – jak w Arystotelesa ujęciu sprawiedliwości – równoznaczne z byciem dobrym człowiekiem: „człowiek nie jest przyporządkowany do wspólnoty politycznej całym sobą ani wszystkim tym, co jest jego”²³⁶. Wspólnota polityczna i prawo stanowione, na którym jest oparta, nie tworzą wszystkiego, co prowadzi do szczęścia, do rozwoju jednostki, Akwinata ma tu na uwadze np. sprawy związane jest z życiem religijnym. Niemniej jednak te inne warunki rozwoju, należące do dobra wspólnego, powinny być w organizacji tej wspólnoty uwzględniane, m.in. po to, aby nie ukształtować państwa w sposób przekreślający realizację jednostek i tworzonych przez nich wspólnot w obszarach nienależących do tego, co państwowe, co regulowane jest tworzonym przez państwo prawem pozytywnym. Podążając za J. Maritainem, jednym z najwybitniejszych współczesnych kontynuatorów myśli Akwinaty, można zauważyć, że nie tylko wspólnota polityczna, lecz w ogóle żadna grupa społeczna (także religijna) nie obejmuje wszystkiego, co osobowe, co niezbędne dla pełnego rozwoju osoby²³⁷.

²³³ Tamże, 1-2, q. 92, a. 1, ad 3: „bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum (...). Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis”; zob. tamże, 1-2, q. 96, a. 4, co.

²³⁴ Zob. TENŻE, *Summa theologica*, Taurini 1928, t. 2, s. 524.

²³⁵ Akwinata wskazuje niekiedy na równość proporcjonalną w ponoszeniu ciężarów na rzecz dobra wspólnego, jako jeden z fundamentalnych warunków sprawiedliwości, obok przyporządkowania prawa dobru wspólnemu jako swemu celowi i obok legitymizacji twórcy prawa, zob. TENŻE, *Summa theologiae*, 1-2, q. 96, a. 4, co.

²³⁶ „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua”, tamże, 1-2, q. 21, a. 4, ad 3. Akwinata jest tu wyrazicielem szerszej tradycji; np. ORYGENES pisał: „nie wszystkie sprawy ziemskie zostały dane królowi, i nie wszystko, co otrzymujemy w życiu, otrzymujemy od króla”, ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 67, przekł. S. Kalinkowski, Warszawa 1977. Por. M. M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, dz. cyt., s. 128-130.

²³⁷ „Man finds himself by subordinating himself to the group, and the group attains its goal only by serving man and by realizing that man has secrets which escape the group and a vocation which the group does not encompass”, J. MARITAIN, *The Rights of Man and Natural Law*, przekł. D. C. Anson, New York 1943, s. 32; zob. TENŻE, *The Person and the Common Good* (1947), przekł. J. J. Fitzgerald, Notre Dame, Ind. 2009, s. 64-66; omówienie poglądów Maritaina dotyczących dobra wspólnego daje M. SADOWSKI, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010, s. 107-125.

d. Racje działania dla dobra wspólnego

Dobro wspólne postrzega Akwinata w kontekście dobra osobistego: „kto zabiega o dobro wspólne jakiejś społeczności, tym samym zabiega także o swoje własne dobro”²³⁸. Można powiedzieć, że troska o dobro wspólne leży w dobrze pojętym własnym interesie. Jest tak, zdaniem Tomasza, z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dla realizacji dobra osobistego potrzebne jest urzeczywistnienie dobra wspólnoty czy wspólnot, w których człowiek żyje. Dla ilustracji przytacza przy tym słowa Valeriusa Maximusa, który o starożytnych Rzymianach pisał, że „woleli być biedakami w państwie bogatym, niż bogaczami w biednym”. Po drugie, określenie, na czym polega dobro osobiste, może się dokonać tylko przy uwzględnieniu kontekstu społecznego, w którym się żyje²³⁹. Chodzi przy tym o dobro wspólne w sensie przedmiotowym, które jest dobrem o charakterze społecznym, a nie ściśle osobistym – „dobro wspólne jest celem poszczególnych osób żyjących we wspólnocie, podobnie jak dobro całości jest celem każdej części. Natomiast dobro jednej pojedynczej osoby nie jest celem drugiej osoby”²⁴⁰.

Niemniej jednak Akwinata łączy Arystotelesowską koncepcję dobra jako celu, którego osiągnięcie pozwala wypełnić braki, zrealizować możliwości tkwiące w tych, którzy do tego celu dążą²⁴¹, z koncepcją Platońską, w której dobro jest czymś, co ze swojej natury udziela się innym. Akwinata wielokrotnie w swych pismach przytacza neoplatońską formułę „bonum est diffusivum sui” (dobro udziela się z samej swej natury) jako wyrażającą powszechnie akceptowany pogląd. Udzielanie się innym jest dla Akwinaty, podobnie jak dla Platona, znamieniem doskonałości, i to doskonałości w aspekcie egzystencjalnym, w aspekcie bycia. Tym bardziej, tym „mocniej”, tym doskonalej coś jest, im pełniej się udziela. Podobnie jak u Platona, byt absolutny, najdoskonalszy – Bóg – musi udzielać w całej pełni swą doskonałość, inaczej sam nie byłby doskonały. Tomasz zdaje sobie też w pełni sprawę z problemu,

²³⁸ „Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. (...) Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum”; TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 2-2, q. 47, a. 10, ad 2.

²³⁹ Tamże, 2-2, q. 47, a. 10, ad 2.

²⁴⁰ „Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius”, tamże, 2-2, q. 58, a. 9, ad 3, przeł. F. W. Bednarski.

²⁴¹ „Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis”, TENŻE, *Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 37, 5; podobnie np. TENŻE, *Summa theologiae*, 1, q. 5, a. 1, co.: „Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. (...) bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

jakim są możliwości adresata udzielanych doskonałości do ich przyjęcia. Łącząc tradycję Platońską z Arystotelesowską, Tomasz formułuje zasadę: „dobro udziela się na sposób celu”²⁴² – można udzielić jedynie tyle doskonałości, ile jest celem dla adresata. Stąd właściwym kontekstem pełnej realizacji osób są inne osoby, zdolne do przyjęcia tego, co jest specyficznie osobowe²⁴³.

Dochodzimy w tym punkcie do swobodnego styku filozofii z teologią. Okazuje się jednak, że teologia chrześcijańska nie jest niezbędną dla uzasadnienia postulatu realizacji solidarności uniwersalnej czy miłości nieprzyjaciół – takiego uzasadnienia dostarczała już filozofia Platona. Myśl chrześcijańska okazuje się niezbędną dla możliwości włączenia w myśl Platońską tezy o tym, że świat materialny i to, co cielesne, jest dobre, a nie jest jedynie cieniem rzeczywistości, i że jako takie zostało w sposób wolny stworzone przez Boga. W perspektywie Platońskiej, rozwiniętej w neoplatonizmie, Bóg pojęty jako pełnia dobra musi się udzielać, i to w sposób maksymalny, całkowity. Stąd musi stwarzać świat, musi stwarzać, co tylko się da, aby w pełni wyczerpywać swoją twórczą siłę. Uznano także, że proces tworzenia musi się w końcu wyczerpać i wyczerpuje się w stworzeniu materii i tego, co cielesne, co – jako niezdolne do dalszego tworzenia – nie jest już dobre. Przyniesiona wraz z chrześcijaństwem idea troistości jedyne Boga pozwala rozwiązać ten problem – dawanie „rozgrywa” się między osobami Bożymi; adresatem tego, co absolutne, jest sam Bóg-Absolut, zdolny do przyjęcia tego, co absolutne. Rozwiązanie problemu konieczności stwarzania świata przez Boga, przy jednoczesnym uznaniu Platońskiej koncepcji dobra, „otwiera” wolność Boga na stworzenie świata materialnego, który może być uznany – zgodnie z Księgą Rodzaju – za dobry, a nawet za bardzo dobry. Pozwala to także na budowę filozoficznej koncepcji człowieka, którego istotnym i dobrym elementem jest cielesność. W tym właśnie punkcie, integracji myśli Platońskiej z dowartościowaniem cielesności, widzieć można zasadniczy wkład chrześcijaństwa w trwanie i rozwój filozoficznej refleksji nad solidarnością uniwersalną i uzasadnieniem postulatu bezinteresownego działania na rzecz innych. Dodatkowo można zauważyć, że rozwijana przez Akwinatę refleksja nad ściśle teologiczną problematyką troistości Boga wpro-

²⁴² „Bonum est diffusivum sui esse, eo modo quo finis dicitur movere”, TENŻE, *Summa theologiae*, 1, q. 5, a. 4, ad 2; zob. także TENŻE, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 21, a. 1, ad 4, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński i J. Ruszczyński, t. 1-2, Kęty 1998; TENŻE, *Scriptum super Sententiis*, In 1 Sent., dist. 34, q. 2, a. 1, ad 4.

²⁴³ Powiązanie w omawianym tu aspekcie koncepcji Tomasza z Platońską koncepcją dobra zdaje się być w tradycji tomistycznej niedoceniane; zob. M. A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 180; J. Kaniewski powiązanie Tomaszowej refleksji nad dobrem wspólnym z działaniem na rzecz innych jako istotnym elementem rozwoju osobowego przypisuje K. Wojtyłce; zob. J. KANIEWSKI, *Jednostka czy wspólnota?*, w: *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier i K. Szczucki, Warszawa 2011, s. 24. Szerzej na temat Platońskich inspiracji w Tomasza z Akwinu koncepcji dobra i prawa, zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 328-341.

wadziła pewien dodatkowy element do refleksji nad wspólnotą w ogóle – pojawia się koncepcja absolutnej wspólnoty osób, w której dobro każdej osoby jest jednocześnie dobrem każdej innej; przyjęcie takiej perspektywy stanowi rację na rzecz uznania, że istotnym elementem koncepcji każdej wspólnoty jest akceptowanie tezy, iż dobro każdego członka wspólnoty jest jednocześnie dobrem wszystkich innych²⁴⁴; tezy przyjmowanej także w tradycji stoickiej, której uzasadnienie oparte było jednak na rozstrzygnięciach opozycyjnych do fundamentalnych zasad rodzącego się personalizmu i niedających się pogodzić z fundamentalnymi prawdami wiary chrześcijaństwa – na uznaniu człowieka jedynie za element większej całości i na uznaniu panteistycznej koncepcji świata stanowiącej uzasadnienie dla tezy o opartych na współodczuwaniu powszechnych związkach między wszystkimi elementami kosmosu.

Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie o fundamenty działania na rzecz innych i na rzecz społecznych warunków ich rozwoju, wypada uznać konkluzję, że Tomasz z Akwinu nie wychodzi poza zasadnicze rozwiązania zarysowane przez Platona i Arystotelesa. Z jednej strony racją działania jest spodziewana korzyść, uzyskanie określonych dóbr; z drugiej – racją jest „wpisana” w podmiot dynamika bezinteresownego udzielania się innym, tym większa, im bardziej podmiot sam jest dobry. Akwinata w swych poglądach w tym zakresie bliższy jest Platonowi niż Arystotelesowi – skłonność do takiego działania nie tyle znajduje swoje ugruntowanie w potencjalnościach natury człowieka jako takiego – w aspekcie treściowym, ile raczej związana jest ze sposobem istnienia.

W związku z zagadnieniami egzystencjalnymi, z refleksją nad możliwymi sposobami istnienia pojawia się problematyka, w której przyjęte przez Akwinatę rozwiązania, w porównaniu z Arystotelesem czy Platonem, uznać trzeba za rewolucyjne. Chodzi o pojmowanie człowieka jako podmiotu, którego rozwój jest celem prawa. Człowiek zostaje ujęty jako osoba. Starożytność przedchrześcijańska pojęcia osoby w ogóle nie zna. Z teologii chrześcijańskiej do filozofii pojęcie to trafia w VI w. za sprawą Boecjusza. W Tomaszowej koncepcji osoby doceniona zostaje indywidualność (niepowtarzalność) i wolność jako istotne elementy konstytuujące doskonałość człowieka. W ramach swojej filozoficznej koncepcji człowieka zdecydowanie odrzuci on Arystotelesowską tezę o istnieniu niewolników z natury²⁴⁵ i uzna naturalną równość wolności wszystkich ludzi²⁴⁶. Koncepcja osoby pozwoli nauce społecznej Kościoła wejść w dialog z podstawowymi dla współczesnej kultury ideami

²⁴⁴ Antycypacją tego poglądu obecna jest także w Platona koncepcji przyjaźni jako celu prawa, którego realizacja wymaga równości członków wspólnoty politycznej. Por. J. MARITAIN, *The Person and the Common Good*, dz. cyt., s. 56-59.

²⁴⁵ „Żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego jako do celu”, TOMASZ Z AKWINU, *Scriptum super Sententiis*, In 2 Sent., dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

²⁴⁶ „Z natury wszyscy ludzie są jednakowo wolni”, tamże. Por. Ulpiana „cum iure naturali omnes liberi nascerentur”, *Digesta* 1, 1, 4.

dotyczącymi organizacji społeczeństwa i zintegrować problematykę dobra wspólnego z problematyką praw człowieka, obejmującą uznanie wolności i równości wszystkich ludzi²⁴⁷.

e. Personalistyczne podstawy dobra wspólnego

(1) *Godność jako podstawa bycia osobą – dowartościowanie indywidualności i wolności*

Gdyby poszukiwać racji, dla których Akwinata uznał, że jednostka nie podlega w całości wspólnocie politycznej, to można wskazywać na uwarunkowania związane z pojmowaniem relacji między sferą religijną i Kościołem a sferą władzy świeckiej. Niemniej jednak z teoretycznego punktu widzenia znacznie ważniejsze są zmiany, jakie w średniowieczu nastąpiły w pojmowaniu człowieka, w uznaniu człowieka za osobę. Racją bycia osobą jest posiadanie szczególnej doskonałości – godności²⁴⁸. Specyfika człowieka, jego godność, leży przede wszystkim w doskonalszym sposobie istnienia – istnienia jako cel sam w sobie²⁴⁹. W porównaniu z koncepcjami starożytnymi, zwłaszcza w porównaniu z koncepcją Arystotelesa, istotną nowością jest to, że człowiek przestaje być pojmowany jako jedynie egzemplarz gatunku ludzkiego. Jego cele nie są wyznaczone jedynie gatunkowo – wspólnym wszystkim ludziom człowieczeństwem (istotą, naturą człowieka), ale indywidualnie, i to nie tylko ze względu na przypadkowe cechy (tzw. przypadłości) i okoliczności działania²⁵⁰. Istotnym znamieniem bycia osobą jest to, że ma swój własny indywidualny cel, że sama w sobie jest celem i dobrem, istnieje dla siebie samej, że nie jest – jak niewolnik – w służbie realizacji celów narzuconych jej z zewnątrz²⁵¹. Nie chodzi tu o realizowanie egoizmu, ale o to, że każdy jest cenny

²⁴⁷ Na temat filozofii klasycznej jako uzasadniającej prawa człowieka, zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 265-341.

²⁴⁸ „Hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietate quae sonat dignitatem”, TOMASZ Z AKWINU, *Scriptum super Sententiis*, In 1 Sent., d. 23, q. 1, a. 1 co.; podobnie Bonawentura: „Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente”; BONAWENTURA, *Commentarius in primum librum Sententiarum Petri Lombardi*, dist. 23, q. 1, a. 1 co., w: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. 1, Quaracchi 1882, cyt. za E. GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, przek. J. Rybał, Warszawa 1958, s. 203.

²⁴⁹ Zob. M. PIECHOWIAK, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III. Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” vol. 14, 2003, s. 219-242; TENŻE, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 271-280; TENŻE, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka*, dz. cyt., s. 6-12.

²⁵⁰ Szerzej na ten temat zob. M. PIECHOWIAK, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa*, dz. cyt., s. 230-234.

²⁵¹ „Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens”, TOMASZ Z AKWINU, *Summa theo-*

sam w sobie i powinien siebie zrealizować także w tym, co indywidualne. Tomasz z Akwinu za najważniejszą doskonałość osoby i zarazem rację nazwania czegoś mianem osoby, zatem za jej godność, uznawał występowanie w niej w sposób wyjątkowy i doskonalszy tego, co indywidualne i poszczególne²⁵², zatem i wyjątkowej, w porównaniu z innymi bytami, jedności. Wyjątkowość każdej osoby nie jest ugruntowana w czymś niedoskonałym, jak Arystotelesowska materia, ale w sposobie istnienia, istnienia, które jest największą doskonałością bytu²⁵³ i które ogarnia całą osobę, także z tym, co cielesne, nadając wszystkiemu charakter osobowy. Doskonalsza jedność, owa szczególna indywidualność osoby, jest ugruntowana przede wszystkim w wolności wyboru²⁵⁴. Rozumność jest czymś, co wolność umożliwia. Podkreślić trzeba, że rozum jest podstawą wolności nie dlatego, że pozwala odróżniać dobro od zła, zwierzęta także to potrafią, choć – zdaniem Tomasza – rozumu nie posiadają, ale dlatego, że to rozum pozwala zestawić obok siebie w tych samych okolicznościach różne cele, różne możliwości działania²⁵⁵, i to takie, że realizacja nie tylko jednej z nich będzie moralnie dobra, ale moralnie dobre mogą być różne sposoby postępowania. Wolny wybór pojmowany jest przede wszystkim jako wybór między różnymi sposobami działania dobrymi dla osoby, a nie wybór między dobrem a złem²⁵⁶. W koncepcji Tomasza szerokie uzasadnienie teoretyczne uzyskuje pogląd, że choć dobro i zło moralne są obiektywnie ugruntowane, to jednak konkretne dobro prowadzące do szczęścia konkretnego człowieka nie jest jednoznacznie wyznaczone obiektywnym układem rzeczy, jak zakładał w swym argumencie I. Berlin.

(2) Osoba a bezpośrednie cele prawa pozytywnego

Możliwość wyboru między różnymi dopuszczalnymi sposobami działania jest czymś wartościowym, m.in. pozwala na wspomnianą wyżej indywidualizację, wykraczającą poza taką, która wynika z cech i okoliczności działania. Pod adresem prawa stanowionego przez państwo Akwinata wprost formuluje

logiae, 2-2, q. 64, a. 2, ad 3.

²⁵² „Quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum”, tamże, 1, q. 29, a. 1, co.

²⁵³ „Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum”, TENŻE, *De potentia*, w: TENŻE, *Thomae Aquinatis Opera Omnia.*; tekst w języku polskim: TENŻE, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, q. 7, a. 2, ad 9, red. M. Olszewski i M. Paluch, t. 4, Kęty–Warszawa 2010.

²⁵⁴ Na temat różnych typów wolności u Akwinaty zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 280-291.

²⁵⁵ Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 1, q. 59, a. 3, co.

²⁵⁶ We fragmentach podstawowych dla przedstawienia koncepcji wolnego wyboru Tomasz problematyki wyboru między tym, co dla osoby dobre, a tym, co złe, w ogóle nie podejmuje; zob. tamże, 1, q. 59, a. 3, co.; 1, q. 83, a. 1, co.; 1, q. 82, a. 2, ad 3.

postulat, że „prawo nie powinno zabraniać niczego, co może być wykonane w sposób godziwy”²⁵⁷. Jest to jeden z przejawów dążenia do ograniczania zasięgu regulacji prawnych. Tomasz podkreśla także, że ustanawiane prawo powinno być nie tylko pozytywne, ale i konieczne; nie jest tu odkrywczą, ale raczej wyrazicielem pewnej tradycji myślenia o prawie²⁵⁸. Jasną jest także sprawą, że:

„prawo ludzkie nie zabrania wszystkich występków, od których stronią ludzie cnotliwi. Zabrania tylko cięższych występków, od których może się powstrzymać przeważająca część masy ludzkiej. Zwłaszcza tych, które są ze szkodą dla innych. Bez ich bowiem zabronienia społeczność ludzka nie mogłaby się utrzymać. Tak też prawo ludzkie zabrania zabójstw, kradzieży itp.”²⁵⁹.

Zasadnicze znaczenie ma zatem zasada niewyrządzania szkody innym oraz dbanie przede wszystkim o te sprawy, które pozwalają trwać danej społeczności. Analogiczne stanowisko zajmuje Akwinata w kwestii nakazów:

„prawo ludzkie nie nakazuje spełniać wszystkich uczynków wszystkich cnót, ale tylko te uczynki, które mogą służyć dobru wspólnemu: albo bezpośrednio, gdy wykonuje się coś służącego wprost dobru wspólnemu, albo pośrednio, gdy prawodawca nakazuje coś, co należy do dobrego wychowania. Celem tego wychowania jest takie kształtowanie obywateli, aby dbali o wspólne dobro sprawiedliwości i pokoju”²⁶⁰.

Wprost jako zasadnicze elementy dobra wspólnego wskazywana jest sprawiedliwość i pokój. Zauważyć także trzeba, że w takim ujęciu dobro wspólne od strony przedmiotowej nie obejmuje wszystkich warunków rozwoju człowieka, ale te, które dotyczą społeczności, i to przede wszystkim w tym, co zapewnia jej trwanie. Celem nakazów i zakazów przestaje być wprost moralne doskonalenie człowieka, jak to było i u Platona, i u Arystotelesa, ale warunki, w których rozwój człowieka jest możliwy. W sposób wyraźny dostrzeżona jest potrzeba maksymalizowania sfery wolnej od regulacji prawnej.

Akwinata zauważa przy tym, że stabilność prawa sprzyja dobru wspólnemu: „brana sama w sobie zmiana prawa pociąga za sobą jakąś szkodę dla dobra wspólnego. Do zachowania bowiem prawa walcie przyczynia się zwyczaj

²⁵⁷ „Nihil debet lege prohiberi quod licite fieri potest”, TENŻE, *Scriptum super Sententiis*, In 3 Sent., dist. 40, q. 1, a. 1, 3.

²⁵⁸ Zob. TENŻE, *Summa theologiae*, 1-2, q. 95, a. 3, 1; za IZYDOREM Z SEWILLI, *Etymologiae*, V, 21 (PL 82, 203). Por. Th. SIMON, *Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühzeitlichen Politiktheorie*, w: *Gemeinwohl und Gemeininn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, red. H. Münkler i H. Bluhm, Berlin 2001, s. 138; autor omawia dobro wspólne jako topos w koncepcjach politycznych niemieckiego średniowiecza rozwijanych niezależnie, a niekiedy w pewnej opozycji, do refleksji nad polityką i prawem rozwijanej w ramach wielkich syntez epoki, takich jak koncepcja Akwinaty, zob. tamże, s. 129-138.

²⁵⁹ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 1-2, q. 96, a. 2, co., przeł. P. Belch.

²⁶⁰ Tamże.

(...) I dlatego prawo ludzkie nigdy nie powinno ulec zmianie, chyba że ta zmiana tyle przynosi pożytku dobru wspólnemu, ile przez nią ono ponosi straty²⁶¹.

(3) *Wolność a dobra prawnie doniosłe*

Dowartościowanie wolności jednostki znajduje oczywiste rozwinięcie w koncepcji *ius positivum*, którego sfera obejmuje takie dobra, które współkonstytuowane są decyzjami człowieka. Nie można określić, co jest *ius positivum*, na mocy choćby doskonałego poznania natury człowieka i okoliczności działania; niezbędna jest znajomość decyzji, przede wszystkim prawotwórczych, ale nie tylko. *Ius positivum* jest czymś, co jest odpowiednie dla danej jednostki na mocy umowy lub powszechnej zgody²⁶². Źródłem *ius positivum* mogą być umowy zawierane między jednostkami w sferze prywatnej, a także uzgodnienia i decyzje w sferze publicznej. Co ciekawe, pisząc o sferze publicznej, Akwinata na pierwszym miejscu wskazuje na zgodę całego ludu (narodu), a na drugim decyzje władcy²⁶³. W średniowiecznej kulturze monastycznej dominowały elementy demokratyczne, tak było w zakonie dominikanów, którego członkiem był Tomasz z Akwinu.

Oczywiście, obok *ius positivum* jest także *ius naturale* – to co dobre, odpowiednie dla człowieka na mocy samej natury²⁶⁴, niezależnie od podejmowanych, indywidualnie czy w sferze publicznej, decyzji. *Ius naturale* wyznacza granice ludzkiej wolności w ustalaniu tego, co sprawiedliwe: „jeśli coś samo z siebie sprzeciwia się prawu naturalnemu (*ius naturale*), woła ludzka nie może tego uczynić sprawiedliwym”²⁶⁵. Akcent położony jest na to, co jest niedopuszczalne, a nie na pozytywne jednoznaczne określenie tego, co w danych okolicznościach należy czynić.

Nie znaczy to, że ludzie nie mają wspólnych właściwości, istotnych z punktu widzenia pozytywnego dookreślenia postępowania. Przede wszystkim wspólny jest cel – doskonałość i szczęście, ale choć cel jest wspólny, inaczej niż w świecie zwierząt – najróżniejszy jest sposób jego osiągnięcia. Przy czym nie chodzi tu tylko o różnice wynikające z predyspozycji i okoliczności

²⁶¹ Tamże, 1-2, q. 97, a. 2, co., przeł. P. Bełch. Zob. R. SOBAŃSKI, *Dobro wspólne w definicji ustawy Tomasza z Akwinu*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Kraków 2003, s. 256-257.

²⁶² Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 2-2, q. 57, a. 2, co.

²⁶³ „Cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit”, tamże. Podobnie w traktacie o prawie: „lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis”, TENŻE, *Summa theologiae*, 1-2, q. 90, a. 3, co.

²⁶⁴ Zob. tamże, 2-2, q. 57, a. 2-3.

²⁶⁵ Tamże, 2-2, q. 57, a. 2, ad 2.

– takie różnice zachodzą i w świecie istot nierozumnych. Rzecz w tym, że w wypadku człowieka sposób osiągnięcia doskonałości i szczęścia nie jest zeterminowany jedynie jego naturą i układem rzeczy, a tym samym nie może być określony bez uwzględnienia wolnych wyborów i uzgodnień²⁶⁶.

(4) *Koncepcja osoby a ujęcie dobra wspólnego*

Tomaszowa koncepcja osoby, uznająca wolność za istotną doskonałość człowieka, i wynikające z tej koncepcji rozumienie szczęścia i doskonałości osoby mają fundamentalne znaczenie dla koncepcji dobra wspólnego, gdyż to ostatnie jest niczym innym jak – od strony podmiotowej – szczęściem osiąganym we wspólnocie (co zgodne jest z naturą człowieka), a od strony przedmiotowej – warunkami doń prowadzącymi. Jeśli tak, to – zgodnie z rozróżnieniem na to, co należne z natury i na to, co należne na mocy decyzji – również w dobru wspólnym pojętym przedmiotowo wyróżnić można dwie sfery. Pierwsza obejmuje to, co powszechne (wspólne) na mocy wspólnej natury i co powinno być dostosowane do predyspozycji i okoliczności – tu potrzebne są tylko poznanie i wiedza. Druga sfera obejmuje to, co staje się dobrem na mocy decyzji – tu miejsce na wolne wybory, kompromis, głosowania. Sama ta sfera jest dobrem na mocy tego, co wspólne wszystkim – osobowej struktury człowieka. Decyzje muszą uwzględniać dobro innych i całej wspólnoty, jednocześnie nie może być mowy o dobrej – szczęśliwej całości, jeśli któraś z jej części nie jest dobra²⁶⁷.

Konsekwentnie trzeba uznać, że to, co wybrane – jako służące doskonałości i szczęściu – jest też elementem dobra wspólnego. Zauważyć przy tym trzeba, że w grę wchodzi decyzje nie tylko indywidualne, lecz także decyzje podejmowane grupowo w oparciu o powszechną zgodę²⁶⁸.

f. Podsumowanie

Akwinata umieszcza dobro wspólne w definicji prawa i – uznając je za cel prawa – czyni zeń pierwszą wartość całego porządku prawnego. Trudno w tym punkcie nie zwrócić uwagi na analogiczność rozwiązań przyjętych przez polskiego ustrojodawcę, który w artykule pierwszym pomieścił zasadę dobra wspólnego, a w drugim zasadę państwa prawnego obejmującą przede wszystkim wymogi formalne²⁶⁹.

²⁶⁶ TENŻE, *Scriptum super Sententiis*, In 3 Sent., dist. 33, q. 2, a. 3, ad 3; TENŻE, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 113, zob. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 280-291, 316-322.

²⁶⁷ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 1-2, 92, a. 1, ad 3.

²⁶⁸ Tamże, 2-2, q. 57, a. 2, co.

²⁶⁹ Pod rządami Konstytucji RP z 1997 r. materialny walor zasady państwa prawnego wyraźnie stracił na znaczeniu; zob. L. GARLICKI, *Materialna interpretacja klauzuli demokratycznego państwa prawnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. Wronkowska, Warszawa 2006, s. 139.

Tomasz proponuje rozwiniętą koncepcję osoby, w której godność pojęta zostaje jako bycie celem samym w sobie, a jej pierwszym fundamentem jest wolność. Dowartościowane zostaje to, co jednostkowe i niepowtarzalne oraz to, co cielesne.

Tworząc warunki dla osobowego rozwoju trzeba uwzględnić zarówno elementy niezależne od woli – sferę *ius naturale*, jak i to, co staje się dobrem osoby na mocy decyzji indywidualnej lub podjętej w grupie. Stąd też materialne, treściowe określenie dobra wspólnego obejmuje dwa elementy. Pierwszy oparty na tym, co wspólne dla wszystkich ludzi. W tym wypadku możemy mówić o dobru wspólnym w ścisłym tego słowa znaczeniu lub o wspólnym dobru wspólnym. Od strony przedmiotowej będą to prawa i wolności człowieka. Drugi element dotyczy tego, co oparte na decyzji: od strony podmiotowej – indywidualnego lub przyjętego w ramach jakiejś grupy modelu szczęśliwego życia; od strony przedmiotowej – warunków pozwalających ten model realizować.

Przerzucając pomost ku współczesności, można zauważyć, że praktyka państw demokratycznych odpowiada, co do przyjętych zasad, rozwiązaniom proponowanym przez Akwinatę. Sfera *ius naturale* – tego, co wspólne i obiektywnie ugruntowane, odpowiada ochronie praw człowieka. Tworzą one istotną część warunków samorealizacji osób. Stanowią przy tym granicę dla woli prawodawcy, także dla woli większości. Ochrona praw człowieka obejmuje również ochronę sfery wolności. Naturalną granicą wolności wyboru są – zgodnie z przyjętymi klauzulami limitacyjnymi i derogacyjnymi – prawa i wolności innych oraz wzgląd na dobro wspólnoty politycznej.

7. Nauka społeczna Kościoła katolickiego

a. Status metodologiczny nauki społecznej Kościoła

Nauka społeczna Kościoła odwołuje się często do takiej argumentacji, która może być częścią dyskursu społecznego niezależnie od przekonań religijnych; niemniej jednak obejmuje także argumentację teologiczną w węższym tego słowa znaczeniu, argumentację, która zakłada uznanie prawdziwości Objawienia, zakłada wiarę w Objawienie²⁷⁰. W przypadku też uargumentowanych niezależnie od wiary w Objawienie, argumentacja teologiczna wskazuje dodatkowe racje dla tych, którzy taką wiarę podzielają. Na przykład w kwe-

²⁷⁰ Teologię w węższym tego słowa znaczeniu, w której argumentacja zakłada prawdziwość Objawienia i jego interpretacji, odróżnić trzeba od teologii w szerszym znaczeniu, obejmującej teologię naturalną, czyli refleksję dotyczącą Boga i jego relacji do świata prowadzoną w świetle wiedzy naturalnej. Elementy takiej teologii są obecne w każdym rozbudowanym systemie filozoficznym, także u Platona, Arystotelesa czy stoików.

stii specyfiki człowieka, z jednej strony, nawiązując do refleksji filozoficznej w nurcie filozofii klasycznej, teza o przysługiwaniu człowiekowi godności uzasadniana będzie autotelicznym charakterem bytu ludzkiego, z drugiej – teza ta znajdzie uzasadnienie teologiczne oparte m.in. na odwołaniu się do uznanego w Objawieniu twierdzenia o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Oba typy argumentacji, choć odróżniane, często występują obok siebie, gdyż wywody porządkowane są przede wszystkim ze względu na stawiane tezy, a nie sposób argumentacji. Nauka społeczna Kościoła rozwijała się i rozwija w kontekście toczonych we współczesnych społeczeństwach debat nad sposobem porządkowania życia społecznego i zmierza nie do zmiany przekonań religijnych jej adresatów, ale do kształtowania przekonań dotyczących sposobów organizacji życia społecznego, przede wszystkim z punktu widzenia standardów moralnych. Stąd na pierwszym planie są argumenty etyczne rozwijane niezależnie od przesłanek uznanych na mocy wiary w Objawienie²⁷¹.

Refleksja nad dobrem wspólnym w nauce społecznej Kościoła nawiązuje przede wszystkim do twórczości Tomasza z Akwinu²⁷². To tomizm jest dominującą opcją filozoficzną w teologii katolickiej w czasach kształtowania się tej nauki i stanowi jej naturalny kontekst. Papież Leon XIII, za sprawą którego dokonało się odrodzenie refleksji tomistycznej w Kościele katolickim na przełomie XIX i XX w.²⁷³, uznawany jest za ojca współczesnej nauki społecznej Kościoła i katolickiej nauki społecznej. Za przełomową uznawana jest encyklika *Rerum novarum* z 15 maja 1891 r., określana jako encyklika o kwestii

²⁷¹ „Chrześcijańska nauka społeczna zajmuje się w gruncie rzeczy naturalnymi uporządkowaniami społecznymi w ramach chrześcijańskiego porządku zbawczego”, J. HÖFFNER, *Chrześcijańska nauka społeczna*, przeł. S. Puzska, Kraków [brak daty wydania, 1993?] (pierwsze wydanie oryginału w języku niemieckim *Christliche Gesellschaftslehre*, opublikowane było w 1962 r.), s. 10; „zadanie chrześcijańskiej nauki społecznej polega na badaniu podstaw metafizycznych, etycznych i teologicznych życia społecznego”, tamże, s. 13. Zob. Cz. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 157-161. Zob. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2 kwietnia 2004), nr 12 (Kielce 2005), gdzie mowa jest o tym, że kompendium to adresowane jest także do wszystkich ludzi dobrej woli jako „owoc powszechnego ludzkiego doświadczenia”. Filozoficzną (nieopartą na analizie wypowiedzi doktrynalnych) koncepcję dobra wspólnego pojmanego w sposób zgodny z nauką społeczną Kościoła daje J. MESSNER, *Das Gemeinwohl. Idee – Wirklichkeit – Aufgaben*, w: TENŻE, *Vom Sinn der Menschlichen Gesellschaft. Zwei Spätwerke Messners* (J. Messner, *Ausgewählte Werke*, red. A. Rauscher, R. Weiler, t. 5), Wien 2003, s. 1-188.

²⁷² Na ten temat zob. J. KRUCINA, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, *passim*; M. NOVAK, *Wolne osoby i dobro wspólne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Kraków 1998; W. KACZUCHA, *Dobro wspólne w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 2 (196), s. 89-108.

²⁷³ LEON XIII w encyklice *Aeterni patris* z 4 sierpnia 1879 r., „Acta Sanctae Sedis” 11 (1878-1879), s. 97-115, wskazuje na tomizm jako podstawę teologii, to pod patronatem Leona XIII przygotowane zostaje uchodzące za wzorcowe wydanie dzieł Tomasza z Akwinu (tzw. wydanie leonina).

robotniczej²⁷⁴. Oddziałała ona także na polską konstytucję marcową z 1921 r. i – szerzej – na konstytucjonalizm europejski międzywojnia²⁷⁵. Proponowane w niej spojrzenie na kwestie społeczne zmierza do wskazania drogi pośredniej między skrajnym liberalizmem a komunizmem. Perspektywa ta, która utrwali się w dalszym rozwoju nauki społecznej Kościoła, oparta jest na jednoczesnym uwzględnieniu tego, co indywidualne, i tego, co społeczne, jako konstytutywnych elementów dobra człowieka i – w konsekwencji – dobra wspólnego. Pojęcie dobra wspólnego obejmuje oba te elementy, podobnie jak pojęcia praw człowieka czy praw osoby ludzkiej – gdy trafią do nauki społecznej Kościoła²⁷⁶. Jest to wyraźna odmienność w porównaniu z ujęciem tych elementów we współczesnym komunitaryzmie, przeciwstawiającym prawa człowieka – reprezentujące to, co indywidualne – dobru wspólnemu – reprezentującemu to, co społeczne, grupowe.

Analizując naukę społeczną Kościoła w kontekście Konstytucji z 1997 r., pamiętać trzeba, że nauka ta rozwijała się także po uchwaleniu tej konstytucji, a oddziaływała na nią w kształcie, jaki miała w danym momencie rozwoju, i ten kształt nauki o dobru wspólnym – w świetle analizowanych niżej prac przygotowawczych – ma pierwszorzędne znaczenie dla identyfikacji konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego. Sięganie do późniejszych wypowiedzi Kościoła jest uzasadnione przede wszystkim dlatego, że z punktu widzenia dalszego rozwoju pozwala pogłębić rozumienie danej koncepcji, i jest to pierwszoplanowa funkcja tego typu odniesień w prowadzonych niżej wywodach²⁷⁷; dodatkowo można mieć na uwadze i to, że wypowiedzi te są obecnym w kulturze współczesnej wyrazem refleksji nad dobrem wspólnym nieobojętnej z punktu widzenia wykładni dynamicznej.

²⁷⁴ Samo określenie „katolicka nauka społeczna” jest młodsze i pochodzi od sformułowania „disciplina socialis catholica” użytego przez Piusa XI w encyklice *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 r., „Znak” 34 (1982), nr 7-9 (332-334), s. 681-732, „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 23 (1931), s. 183 (177-228), opublikowanej w czterdziestolecie ogłoszenia encykliki LEONA XIII, *Rerum novarum* (15 maja 1891), „Znak” 34 (1982), nr 7-9 (332-334), s. 644-679, *Leonis XIII P. M. Acta*, XI, Romae 1892, s. 97-144; zob. Cz. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, dz. cyt., s. 157.

²⁷⁵ S. KRUKOWSKI, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kallas, Warszawa 1990, t. 2, s. 114-115.

²⁷⁶ Elementy praw osoby zaczął włączać do analizy dobra wspólnego papież Pius XII; zob. M. NOVAK, *Wolne osoby i dobro wspólne*, dz. cyt., s. 197.

²⁷⁷ Syntezę współczesnej nauki społecznej Kościoła daje PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), w kwestii dobra wspólnego zwł. nr 164-170. Korzystając z tego dokumentu w kontekście konstytucyjnym trzeba mieć na uwadze nie tylko datę jego publikacji, lecz także to, że w zamierzeniu jest to pewnego typu podsumowanie, w sposób nieuchronny upraszczające, wcześniej rozwijanej doktryny i – jak każda synteza – zakłada określone rozstrzygnięcia teoretyczne dotyczące porządkowania materiału, które nie były zawarte w materiale źródłowym. Por. także syntetyczne wypowiedzi dotyczące dobra wspólnego zawarte w nr 1905-1912, *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 października 1992), Poznań 1994; *Corrigenda* (25 kwietnia 1998), Poznań 1998.

b. Podstawowe określenie dobra wspólnego

Na temat dobra wspólnego Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* pisał: „troska o dobro powszechne nie tylko prawem najwyższym jest dla władzy; ale jeszcze źródłem i celem”²⁷⁸. Dobro wspólne jest dobrem każdego członka społeczności państwowej: „Celem państwa objęci są wszyscy obywatele: jest nim bowiem dobro wspólne, to jest dobro, w którym każdy obywatel i wszyscy razem mają prawo uczestniczyć w odpowiednim stosunku. Stąd państwo nazywamy ‘rzeczą pospolitą’, ponieważ ono łączy ludzi z sobą dla dobra pospolitego, to jest powszechnego”²⁷⁹.

Genezy określenia dobra wspólnego przywołanego w debatach nad projektem Konstytucji z 1997 r. należy poszukiwać w nauczaniu Jana XXIII. W swej encyklice *Mater et Magistra* z 1961 roku, za główne założenie nauki Kościoła „o społeczeństwie i życiu społecznym” uznał tezę, „że konieczną podstawą, przyczyną i celem wszelkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie”²⁸⁰. Będące celem życia społecznego dobro wspólne „obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość”²⁸¹. Oto szerszy kontekst tej wypowiedzi:

„Rozwój życia społecznego bowiem nie dokonuje się bynajmniej pod naciskiem jakichś ślepych sił natury. Jest on – jak już stwierdziliśmy – dziełem ludzi wolnych i ponoszących z natury rzeczy odpowiedzialność za swe postępowanie. Powinni oni jednak starać się poznawać prawa rozwoju społecznego i procesów gospodarczych oraz dostosowywać się do nich. Nie są też całkowicie wolni od wpływu środowiska. Dlatego to ‘uspołecznienie’ może, a nawet powinno dokonywać się takimi drogami, ażeby przynosiło ono ludziom jak najwięcej pożytku i zapobiegało całkowicie trudnościom lub przynajmniej je łagodziło. Aby to łatwiej osiągnąć, czynniki kierownicze w państwie muszą mieć właściwe rozeznanie, na czym

²⁷⁸ LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 28. Obszerne badania nad problematyką dobra wspólnego w nauczaniu papieskim prezentuje monografia M. SADOWSKIEGO, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010; monografia ta ukazała się już po przygotowaniu niniejszego opracowania, niemniej jednak zawarte w niej tezy nie wymagają jego rewizji; odmiennie niż w powołanej monografii, tu zmierza się do możliwie syntetycznego ujęcia problematyki dobra wspólnego w całościowo pojętej nauce społecznej Kościoła (a nie w samym nauczaniu papieskim), i to wprost w kontekście zagadnień konstytucyjnych.

²⁷⁹ LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 37. Leon XIII powołuje w tym punkcie Tomasza z Akwinu, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, cap. II.

²⁸⁰ JAN XXIII, *Mater et magistra* (15 maja 1961), IV.2a, w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 5-48, AAS 53 (1961), s. 453; encyklika ta (także w cytowanym wydaniu polskim) nie posiada wewnętrznej numeracji, stąd odmienny opis powoływanych fragmentów.

²⁸¹ Tamże, II.2b.

polega dobro wspólne, które obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość²⁸².

Ta sama, co przyjęta w *Mater et magistra*, formuła określająca dobro wspólne jest przez Jana XXIII przywołana i powtórzona w encyklice *Pacem i terris*, z 1963 r.²⁸³ Do tego też określenia nawiąże jeden z najważniejszych dokumentów z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła, przyjęta na Soborze Watykańskim II – *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes* z 7 grudnia 1965 r. W numerze 26 tej konstytucji dobro wspólne określone jest jako „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość”²⁸⁴. Bardzo podobne, jednak nieco pełniejsze określenie, znalazło się w numerze 74, w którym mowa jest o tym, że dobro wspólne „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”²⁸⁵. To ta ostatnia formuła była przywoływana w trakcie prac na Konstytucję z 1997 r.²⁸⁶

c. Dobro wspólne jako cel państwa

Zgodnie z tradycją klasyczną, za zasadniczą rację powstania wspólnoty politycznej uznana jest niesamowystarczalność jednostek, rodzin i zrzeczeń składających się na wspólnotę polityczną, „dla urzędnika prawdziwie ludz-

²⁸² Tamże; „Re enim vera socialis vitae incrementa nequaquam caeca quadam naturalium virium impulse efficiuntur; siquidem ea homines, ut iam declaravimus, auctores habent, qui libertate fruuntur, quique ita a natura ad agendum feruntur, ut in se tamen actus suos recipiant; quamquam iisdem opus est progredientis humanitatis leges ac rei oeconomicae cursum agnoscere iisque quasi parere; neque est ipsis omnino integrum vi mediarum rerum carere. Quapropter socialium rationum progressus iis viis effici potest atque ideo debet, quibus quam maxime promoveantur civium commoda, incommoda vero vel usquequaque praecaveantur vel saltem minuantur. Sed ad hos optatos exitus quo facilius pervehatur, debent qui publicae rei praesentem compertam habere rectam **de communi omnium bono notionem, quae summam complectitur earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possint plenius atque expeditius consequi**”, AAS 53 (1961), s. 417, podkr. M.P.

²⁸³ JAN XXIII, *Pacem in terris* (11 kwietnia 1963), nr 58, w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 49-80, AAS 55 (1963), s. 257-304.

²⁸⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* z 7 grudnia 1965, nr 23, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Poznań 1967, s. 830-987; AAS 58 (1966), s. 1025-1120.

²⁸⁵ „Bonum vero commune summam complectitur earum vitae socialis condicionum, quibus homines, familiae et consociationes, suam ipsorum perfectionem plenius atque expeditius consequi possint”, tamże, nr 74.

²⁸⁶ Zob. *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997), wypowiedź Alicji Grześkowiak. Zob. niżej paragraf IV.3. *Artykuł 1: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”*.

kiego życia²⁸⁷. W ramach wspólnoty politycznej ma miejsce współpraca na rzecz rozwoju dobra wspólnego. W konsekwencji – jak stanowi konstytucja *Gaudium et spes* – dobro wspólne jest uznane za rację istnienia wspólnoty politycznej:

„Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo”²⁸⁸.

Cytowana wypowiedź jest też bezpośrednim kontekstem ostatniego z przytoczonych wyżej określeń dobra wspólnego²⁸⁹. Wcześniej Jan XXIII w *Pacem in terris* pisał jednoznacznie: „w dobru wspólnym ogółu jest wszelka racja istnienia władz państwowych”²⁹⁰.

Jan Paweł II użył kategorii „dobra wspólne” podając najogólniejsze określenie polityki, charakteryzując ją jako „roztropną troskę o dobro wspólne”²⁹¹. Dobro wspólne jako cel działalności politycznej, w tym przede wszystkim sprawowania władzy politycznej, pojęte być powinno dynamicznie i normatywnie, jak stanowi konstytucja *Gaudium et spes*, „według norm porządku prawnego, legalnie już ustanowionego lub też tego, który powinien być ustanowiony”²⁹². Dobro wspólne pojęte jest zatem nie po prostu jako faktycznie istniejące warunki życia społecznego, ale jako takie warunki, które powinny zaistnieć, zgodnie z prawem stanowionym, które jest sprawiedliwe.

Władza polityczna ma za zadanie koordynować cele obierane przez członków wspólnoty politycznej: „Aby na skutek upierania się każdego przy swoim zdaniu nie rozpadła się wspólnota polityczna, konieczna jest władza, która kierowałaby siły wszystkich obywateli ku dobru wspólnemu”²⁹³. Podobnie jak w koncepcji Akwinaty na względzie trzeba mieć przede wszystkim to, co zapobiega rozpadowi wspólnoty.

Podkreślić jednak trzeba, że choć to nie prawo stanowione czy umowa jest racją powstania wspólnoty, niemniej jednak w wypadku państwa czy w ogóle większych społeczności potrzebne jest prawo stanowione, które pozwoli uzgadniać i koordynować realizację celów członków społeczności. I to prawo

²⁸⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 74.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Pełna wypowiedź brzmi w sposób następujący: „Wspólnota polityczna istnieje więc dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeczenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”, tamże.

²⁹⁰ „In communi omnium bono ratio tota sit posita civitatis rectorum”, JAN XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 54, przekład własny.

²⁹¹ JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens* (14 września 1981), nr 20, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 107-145; AAS 73 (1981), s. 577-647.

²⁹² SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 74.

²⁹³ Tamże.

stanowione będzie także treściowo dookreślało obowiązki moralne działania na rzecz dobra wspólnego.

d. Płaszczyzny dobra wspólnego

Paradygmat pojmowania dobra wspólnego rozwijany jest – zgodnie z tradycją – w perspektywie społeczności autarkicznej i zgodnie z tą tradycją, za podstawowy punkt odniesienia brane jest państwo²⁹⁴, choć można mówić o dobru wspólnym każdego typu społeczności²⁹⁵.

Można dostrzec pewną specyfikę nauczania Jana Pawła II w porównaniu z nauczaniem wcześniejszym, specyfikę istotną szczególnie z punktu widzenia Polski i postanowień Konstytucji z 1997 r., zwłaszcza preambuły, w której mowa jest o Polsce jako dobru wspólnym. Jan Paweł II wiąże dobro wspólne raczej z narodem niż państwem. W kontekście historii Polski, mając na uwadze okres braku państwowości, można sensownie mówić o dobru wspólnym narodu także wówczas, gdy brak było państwowości. Nie należy wyprowadzać z tego wniosku, że państwo nie jest istotne z punktu widzenia realizacji dobra wspólnego, może być ono postulowane jako coś pożądanego czy wręcz należnego narodom, choć kluczowa jest nie tyle państwowość, co możliwość samostanowienia narodu²⁹⁶.

²⁹⁴ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), nr 1910: „Jeśli każda wspólnota ludzka posiada dobro wspólne, które pozwala jej uznać się za taką, to właśnie we *wspólnocie politycznej* znajduje ona swoje najpełniejsze urzeczywistnienie. Do państwa należy obrona i popieranie dobra wspólnego społeczności cywilnej, obywateli i instytucji pośrednich”. Tak też w pochodzącym z początku lat 60., bardzo popularnym w kościele Katolickim, wykładzie nauki społecznej autorstwa Josepha kard. HÖFFNERA, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 34: dobro wspólne społeczności doskonałej, którą jest państwo, „polega na zbiorze instytucji i warunków, umożliwiających jednostce i mniejszym ciałom społecznym zmierzanie do celu wyznaczonego im przez Boga, jakim jest rozwój osobowości i budowa poszczególnych sektorów kulturalnych, współpracując ze sobą w sposób uporządkowany”.

²⁹⁵ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), nr 1910; pol. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 165: „Żadna z form wyrażających ludzką naturę społeczną – poczynając od rodziny, poprzez rozmaite grupy społeczne, stowarzyszenia, przedsięwzięcia o charakterze ekonomicznym, miasto, region, państwo, aż po wspólnotę ludów i narodów – nie może pomijać pytania o własne dobro wspólne, które jest pytaniem zasadniczym o jej znaczenie i prawdziwą rację istnienia”; autorzy *Kompendium* powołują się na encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*, AAS 55 (1963), s. 272 (numery 56-65 z cytowanego późniejszego wydania), jednak w powołanym miejscu trudno dopatrzeć się argumentu na uznanie dobra wspólnego społeczności niższego rzędu niż wspólnota polityczna. Na temat dobra wspólnego rodziny w wypowiedziach Jana Pawła II, zob. J. KANIEWSKI, *Dobro wspólne u św. Tomasza z Akwinu i Karola Wojtyły / Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 28-29.

²⁹⁶ Jan Paweł II postulował sformułowanie na arenie międzynarodowej powszechnej deklaracji praw narodów, analogicznej do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 roku; JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia jej powstania* (5 października 1995), nr 6, w: TENŻE, *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. 2, Kraków 2008, s. 40-56.

Niemniej jednak w nauce społecznej Kościoła szeroko uznawane jest istnienie różnych ponadnarodowych płaszczyzn dobra wspólnego, i to one w coraz większym stopniu wyznaczają rozumienie dobra wspólnego:

„pojęcie dobra wspólnego znajduje zastosowanie na wszystkich płaszczyznach organizacji ludzkiej społeczności. Istnieje narodowe dobro wspólne, któremu służą instytucje państwowe. Ale istnieje także (...) dobro wspólne kontynentalne, a nawet ogólnoświatowe. Europa coraz lepiej uświadamia sobie, jakie są wymiary jej dobra wspólnego, to znaczy jakie działania winna wspólnym wysiłkiem podejmować, i jakich wartości bronić, aby należycie odpowiadać na potrzeby swoich obywateli”²⁹⁷.

Można przy tym sensownie mówić o dobru wspólnym nie tylko z perspektywy indywidualnych osób, ale także z punktu widzenia wspólnoty narodów przyporządkowanych do dobra wspólnego na płaszczyźnie ponadnarodowej²⁹⁸.

Ze względu na powiązanie dobra wspólnego z autarkicznością, najszerszą perspektywą jego rozumienia jest perspektywa ogólnoludzka i to ona w coraz większym stopniu zaczyna wyznaczać paradygmat pojmowania dobra wspólnego: „każdy człowiek jest członkiem społeczeństwa i należy do całej ludzkości. Dlatego nie tylko ten czy inny człowiek, ale wszyscy ludzie powołani są do popierania pełnego rozwoju całej społeczności ludzkiej”²⁹⁹. Jan Paweł II powie jednoznacznie: „Trzeba brać pod uwagę dobro wspólne danego narodu, uwzględniając zarazem dobro wyższe – dobro wspólne całej rodziny narodów; jest to oczywisty obowiązek etyczny i prawny”³⁰⁰. Ten typ dobra wspólnego jest określanym mianem powszechnego dobra wspólnego³⁰¹.

W perspektywie teologicznej powstanie wspólnoty ogólnoludzkiej ma w nauce społecznej Kościoła nie tylko uzasadnienie w braku samowystar-

²⁹⁷ JAN PAWEŁ II, *Służyć dobru wspólnemu. Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej* (23 września 2000), nr 3, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2009, s. 843-845, przekład poprawiony z uwzględnieniem różnicy terminów „dobro wspólne” – „wspólne dobro”. Por. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 165-166.

²⁹⁸ Np. w *Orędziu na XX Światowy Dzień Pokoju 1987*, nr 3, JAN PAWEŁ II mówi o „budowaniu dobra wspólnego wszystkich jednostek i narodów”, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostołskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 729-738; AAS 79 (1987), s. 45-57, przekład poprawiony.

²⁹⁹ PAWEŁ VI, *Populorum progressio* (26 marca 1967), nr 17, w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 115-142; AAS 59 (1967), s. 257-299.

³⁰⁰ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju 1986*, nr 4, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostołskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 722-729; AAS 78 (1986), s. 278-288. Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 75: „Niech obywatele pielęgnują wielkodusznie i wiernie miłość ojczyzny, jednak bez ciasnoty duchowej, tak by zawsze mieli również wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej, którą łączy w jedno różne więzy między plemionami, ludami i narodami”.

³⁰¹ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), nr 1911.

czalności mniejszych wspólnot czy społeczności, ale ma także uzasadnienie teologiczne – analogicznie jak w myśli stoickiej, wspólnota ogólnoludzka konstituowana jest przez relację do Boga, jednak w chrześcijaństwie Bóg pojmowany jest osobowo i stąd relacje do Boga charakteryzowane są na wzór relacji rodzinnych. Jako dzieci jednego Boga, wszyscy ludzie połączeni są nie tylko więzami przyjaźni, ale i braterstwa³⁰². Również z tego punktu widzenia wspólnota ogólnoludzka jest tworem naturalnym w takim sensie, że nie powstaje ze względu na umowę czy prawo stanowione.

Także na tej płaszczyźnie globalnej dobro wspólne dookreślane jest ze względu na jednostkę z jej fundamentalnymi prawami:

„Dążąc do zbudowania społeczeństwa bardziej sprawiedliwego i do zapewnienia trwałego pokoju w świecie, który podąża drogą globalizacji, organizacje międzynarodowe winny dołożyć wszelkich starań, aby przyczynić się do kształtowania poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne. By to osiągnąć, nie można tracić z oczu osoby ludzkiej, którą należy umieścić w centrum wszelkich projektów rozwoju społecznego”³⁰³.

Wypowiadając się o dobru wspólnym na płaszczyźnie europejskiej, Jan Paweł II wprost podkreślał, że w wypadku dobra wspólnego akcent pada na tworzenie warunków dla rozwoju poszczególnych ludzi:

„Europa coraz lepiej uświadamia sobie, jakie są wymiary jej dobra wspólnego, to znaczy jakie działania winna wspólnym wysiłkiem podejmować, i jakich wartości bronić, aby należycie odpowiadać na potrzeby swoich obywateli”³⁰⁴.

Przy okazji prezentacji nauki społecznej Kościoła dotyczącej płaszczyzn dobra wspólnego można zauważyć, że gdy mowa jest o „zrzeszeniach, związkach” czy „wszelkich poczynaniach” zbiorowych przedsięwziętych przez jednostki dla realizacji swoich interesów, dobro wspólne w sensie właściwym związane jest ze społecznością typu autarkicznego (wspólnota narodowa, państwo, społeczność na płaszczyźnie ponadnarodowej czy społeczność ogólnoludzka). Można mówić o pewnym wspólnym celu, wspólnym dobru poszczególnych społeczności na niższym szczeblu, niemniej jednak nie będzie to dobro wspólne w technicznym tego słowa znaczeniu.

³⁰² „Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim”. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 24.

³⁰³ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1998*, nr 3, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 800-807; AAS 91 (1999), s. 147-156. Zob. refleksję nad dobrem wspólnym w kontekście globalizacji, prowadzoną w perspektywie wyznaczonej tradycją chrześcijańską i nauką społeczną Kościoła, zob. K. MOFID, *Globalisation: For the Common Good*, London 2002.

³⁰⁴ JAN PAWEŁ II, *Służź dobru wspólnemu* (2000), nr 3. Por. J. TRZCIŃSKI, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, dz. cyt., s. 456.

e. Antropologiczne podstawy dobra wspólnego

(1) Człowiek istotą z natury społeczną

Skoro dobro wspólne to suma warunków rozwoju człowieka, to decydujące znacznie dla dookreślenia kształtu tych warunków będzie miał sposób pojmowania człowieka. W duchu tradycji Arystotelesowskiej człowiek uznany jest za istotę z natury społeczną i „bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień”³⁰⁵. Pierwszą manifestacją społecznego charakteru człowieka jest – prowadzący do powstania rodziny – związek mężczyzny i kobiety³⁰⁶. Uznaniu społecznej natury człowieka i obowiązków wobec wspólnot i dobra wspólnego towarzyszy podkreślenie, że to człowiek stoi w centrum urządzeń społecznych: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego”³⁰⁷. Instytucje życia społecznego, w tym państwo, są dla człowieka, a nie człowiek dla instytucji życia społecznego³⁰⁸.

Wśród powiązań społecznych koniecznych dla rozwoju człowieka odróżniane są powiązania, które „odpowiadają bardziej bezpośrednio jego najgłębszej naturze”³⁰⁹, jak rodzina i wspólnota polityczna, oraz powiązania, które „pochodzą z jego wolnej woli”³¹⁰, jak zrzeczenia o charakterze publicznym lub prywatnym; stosowane są zatem kryteria przyjęte przy klasycznym odróżnieniu wspólnot od społeczności. Uznanie rodziny i wspólnoty politycznej za pochodzące z natury człowieka jest typowe dla podejścia Arystotelesa; zauważyć trzeba przy tym, że stanowisko to jest tu przyjęte w nieco słabszej postaci – mowa jest o „bardziej bezpośrednim”, a nie

³⁰⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 12; także zob. tamże, nr 32: „Bóg stworzył ludzi nie do życia w odosobnieniu, lecz do wytworzenia społeczności [*ad socialem unionem efformandam*]. Uznanie społecznego charakteru człowieka i wartości życia społecznego, ma w nauce społecznej Kościoła, obok tradycyjnego, filozoficznego, także uzasadnienie ściśle teologiczne, oparte na analizie Objawienia mówiącego o udziale Chrystusa – Syna Bożego, w ludzkich społecznościach i jego nauczaniu dotyczącym spraw społecznych”.

³⁰⁶ Uznanie związku kobiety i mężczyzny za wyraz społecznej natury człowieka ma także swoje uzasadnienie czysto teologiczne, przede wszystkim ugruntowane w interpretacji *Księgi Rodzaju*, w której mowa jest o tym, że Bóg, stwarzając ludzi na swój obraz i podobieństwo, „mężczyzną i niewiastą stworzył ich”, 1, 27; przekład przyjmowany w: JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, Lublin 1981. Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 12.

³⁰⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 25; zob. J. HÖFFNER Joseph, *Chrześcijańska nauka społeczna*, dz. cyt., s. 34.

³⁰⁸ „Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót”, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 26.

³⁰⁹ Tamże, nr 25.

³¹⁰ Tamże.

o „bezpośrednim”, powiązaniu z naturą człowieka. Warto zwrócić uwagę na drugi z typów powiązań społecznych. Pochodzą one z wolnej woli, mogą być zatem takie lub inne, niemniej jednak uznawane są za konieczne dla rozwoju człowieka. Uznaje się więc, że kształtu urządzeń społecznych służących rozwojowi, zatem i kształtu dobra wspólnego, nie można określić li tylko na podstawie wiedzy. Można przyjąć taki lub inny sposób porządkowania relacji społecznych i nie ma jednego słusznego rozwiązania, byleby dane rozwiązanie służyło integralnemu rozwojowi każdego człowieka. Kształt rozwiązań służących rozwojowi człowieka nie jest zatem konieczne zdeterminowany, konieczne jest jednak pewne ukształtowanie i – w razie potrzeby – uregulowanie niektórych relacji społecznych, jeśli brak takich regulacji ograniczałby możliwości integralnego rozwoju człowieka.

(2) *Godność*

Kategorią centralną, określającą najważniejszy z punktu widzenia kształtowania działania przymiot człowieka, jest „godność”. Uznaje się, że w zasadzie godności „wszystkie inne zasady i treści nauki społecznej znajdują swój fundament”³¹¹, to ona też uznana jest za źródło praw człowieka³¹². Zasadniczy rdzeń pojęcia „godności” obejmuje uznanie człowieka za cel sam w sobie. Konstytucja *Gaudium et spes*, w punkcie otwierającym rozdział zatytułowany *Godność osoby ludzkiej*, będący rozdziałem pierwszym, stwierdza: „Wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierowywać ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt.”³¹³. Godność wszystkich osób jest równa³¹⁴. W numerze 14 *Gaudium et spes*, poświęconym naturze człowieka, za wyróżniający człowieka w porównaniu z rzeczami cielesnymi uznaje się element duchowy, niesprowadzalny do tego, co fizyczne czy do warunków społeczno-kulturowych³¹⁵. Konstytucja *Gaudium et*

³¹¹ PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 160.

³¹² *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), nr 1930: „Poszanowanie osoby ludzkiej pociąga za sobą poszanowanie praw, które wypływają z jej godności jako stworzenia”; PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 153.

³¹³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 12; zob. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 153: „Godność tę, głęboko zakorzenioną w życiu ludzkim i jednakową u każdej osoby, można dostrzec i pojąć przede wszystkim za pomocą rozumu”.

³¹⁴ Zob. np. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 29.

³¹⁵ Por. tamże, nr 14: „Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za cząstkę przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce [Por. *1 Księga Samuela* 16,7; *Księga Jeremiasza* 17, 10], i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść uludną fikcją wypływa-

spes w kolejnych numerach traktuje o godności rozumu (nr 15), godności sumienia (nr 16) oraz o „wielkim znaczeniu wolności” (nr 17).

Godność człowieka i jej równość, w perspektywie teologicznej, ma swoje źródło w stworzeniu wszystkich ludzi na obraz i podobieństwo Boże. W *Gaudium et spes* powoływana jest formuła z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę”³¹⁶. Formuła ta interpretowana jest jako wskazująca, że pierwszym elementem owego podobieństwa jest tworzenie przez człowieka wspólnoty opartej na miłości³¹⁷. Człowiek jest też „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego [*propter seipsam voluerit*]”³¹⁸, jest zatem przez Boga chciany jako cel sam w sobie. Sięgając do szerszego kontekstu filozoficznego typowego dla tomizmu, w którym uznaje się, że sposób istnienia odpowiada sposobowi chcenia przez Boga, można od tezy, że Bóg chce człowieka jako cel sam w sobie, przejść do tezy, że człowiek istnieje jako cel sam w sobie³¹⁹. Godność i jej równość w perspektywie teologicznej znajduje swoje ugruntowanie także w braterstwie wszystkich ludzi jako dzieci jednego Boga³²⁰, braterstwa obejmującego także Boga-Człowieka, i w odkupieniu wszystkich ludzi przez Boga, odkupieniu za cenę ofiary samego Boga³²¹.

jąca z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy”; zob. *Księga Rodzaju* 2, 7.

³¹⁶ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 12; por. *Księga Rodzaju* 1, 27.

³¹⁷ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 12; zob. JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 21-23;

³¹⁸ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 24.

³¹⁹ W referowanych wyżej poglądach Tomasza z Akwinu tezę wyjściową uznaną na podstawie poznania naturalnego jest teza o tym, że człowiek istnieje jako cel sam w sobie, a teza teologiczna – że człowiek jest chciany dla niego samego (zob. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, lib. 3, cap. 112) – jest wnioskiem należącym w tym przypadku do tzw. teologii naturalnej (teologii będącej działem filozofii metodologicznie niezależnym od przekonań religijnych), a nie teologii w sensie ścisłym, gdyż jej wyprowadzenie nie zakładało uznania prawdziwości danych Objawienia. Można jednak wnioskować także w kierunku przeciwnym – w oparciu o Objawienie uznawać tezę o stworzeniu człowieka dla niego samego (zatem i człowieku jako chcianym przez Boga dla niego samego) i na tej podstawie wyprowadzać wniosek o tym, że człowiek istnieje dla siebie samego. Zagadnienie to dobrze ilustruje metodologiczną specyfikę katolickiej nauki społecznej. Nie tylko przeplata się w niej argumentacja typu ściśle teologicznego z argumentacją filozoficzną, ale także trudno niekiedy jest ustalić pierwszeństwo metodologiczne typu argumentacji. Bez wątplenia jest pewna korelacja tez należących do obu tych porządków, co prowadzi do uznania nie tyle wynikania tez jednego typu z tez drugiego typu, ile do uznania niesprzeczności i „równoległości” ujęcia tej samej rzeczywistości w poznaniu naturalnym i poznaniu ściśle teologicznym (opartym na wierze w Objawienie). Szeroko na ten temat zob. JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* (14 września 1998), w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Prasznik, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 675-739; AAS 91 (1999), s. 5-88.

³²⁰ „Bóg troszczący się po ojcowsku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim”, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 24.

³²¹ Tamże, nr 12.

(3) *Wolność*

W nauce społecznej Kościoła w sposób jednoznaczny uznana jest wolność działania jako fundamentalny warunek rozwoju osobowego (moralnego). W *Gaudium et spes* wolność zostaje wprost powiązana z godnością: „Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego”³²².

Wolność zostaje w szerokim zakresie uznana za element dobra wspólnego, przez uznanie praw osoby (praw człowieka) za zasadniczy element dobra wspólnego w sensie przedmiotowym³²³. Jest uznana za fundament realizacji indywidualnego powołania każdego członka społeczności: „Społeczność powinna umożliwić każdemu ze swych członków urzeczywistnienie swego powołania. W szczególności dobro wspólne polega na korzystaniu ze swobód naturalnych niezbędnych do rozwoju powołania ludzkiego”³²⁴. W społeczności politycznej „trzeba strzec obyczaju zachowywania integralnej wolności w społeczeństwie, według którego to obyczaju należy przyznać człowiekowi jak najwięcej wolności, a ograniczać ją tylko wtedy i tylko w takim stopniu, jak jest to konieczne”³²⁵. Niemniej jednak, inaczej niż w ujęciu Tomasza z Akwinu, na pierwszym planie jest problematyka wolnego wyboru między dobrem a złem, a nie wyboru między różnymi dobrami³²⁶.

f. Dobro wspólne w sensie podmiotowym i przedmiotowym

Zgodnie z tradycją, w ujęciu Leona XIII dobro wspólne, określane przez niego także jako dobro społeczne, ma przede wszystkim charakter moralny: „dobro społeczne jest przede wszystkim natury moralnej, jego bowiem osiągnięcie ma człowieka czynić lepszym, dobrze jednak zorganizowane państwo winno zapewnić obywatelom w dostatecznej ilości także dobra materialne i zewnętrzne, których używanie konieczne jest do praktykowania cnoty”³²⁷.

Na pierwszym miejscu mowa jest o rozwoju moralnym. Na drugim – o warunkach tego rozwoju. Mamy tu zatem do czynienia w rozróżnieniem

³²² Tamże, nr 17; zob. tamże: „Człowiek jest istotą rozumną, a przez to podobną do Boga; został stworzony jako wolny i mający panowanie nad swoimi czynami”.

³²³ Jan XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 60; zob. niżej paragraf poświęcony prawom człowieka w nauce społecznej Kościoła.

³²⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), nr 1907.

³²⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dignitatis humanae: Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* z 4 grudnia 1963 r., nr 7, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1967, s. 629-659; AAS 58 (1966), s. 929-946.

³²⁶ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), nr 1732-1738.

³²⁷ LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 27; zob. JAN XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 85: „Do najważniejszych zaś nakazów dobra wspólnego trzeba zaliczyć uznanie porządku moralnego”.

dobra wspólnego w sensie podmiotowym i dobra wspólnego w sensie przedmiotowym. Rozwój ściśle osobowy, w tym i rozwój moralny, może być dziełem jedynie jednostkowej osoby – jednoznacznie uznane jest konstytutywne znaczenie wolności. Stąd dobro wspólne w sensie podmiotowym nie może być wprost przedmiotem działań podejmowanych przez innych. Niemniej jednak warunki życia mogą sprzyjać takiemu rozwojowi lub go utrudniać. Warunki te stanowią dobro wspólne w sensie przedmiotowym, i to ono wskazane jest w przytoczonych określeniach dobra wspólnego.

Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* pisał: „dobro wspólne dotyczy całego człowieka, to znaczy, zarówno jego potrzeb ciała, jak i ducha”³²⁸. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II w kontekście rozwoju na poziomie globalnym, będzie pisał o rozwoju integralnym:

„Rozwoju nie należy ponadto pojmować w znaczeniu wyłącznie gospodarczym, ale w sensie integralnie ludzkim. Jego celem nie jest tylko zrównanie poziomu życia wszystkich narodów z poziomem, który dziś osiągnęły kraje najbogatsze, ale tworzenie solidarną pracą życia bardziej godnego, konkretne przyczynianie się do umocnienia godności i rozwoju uzdolnień twórczych każdej poszczególniej osoby, jej zdolności do odpowiedzi na własne powołanie, a więc na zawarte w nim Boże wezwanie. Szczytem rozwoju jest (...) możliwość korzystania z prawa-obowiązku szukania Boga, poznawania Go i życia zgodnie z tym poznaniem”³²⁹.

Wartością stanowiącą pierwszy punkt odniesienia dla określenia warunków rozwoju jest godność; podkreślona jest konieczność indywidualizowania tworzonych warunków do poszczególnych osób. Rozwój integralny jest rozwojem człowieka w wielu aspektach – od fizycznego, związanego ściśle z warunkami bytowymi, po duchowy, możliwy dzięki wolności religijnej, która w nauce społecznej Kościoła wskazywana jest jako „pierwsze” z praw człowieka: „Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby”³³⁰. Rozwój integralny jest też ro-

³²⁸ Jan XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 57.

³²⁹ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus* (1 maja 1991), nr 29, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 399-447; AAS 83 (1991), 793-867. Por. tamże, nr 27-31.

³³⁰ Tamże, nr 47; i np. TENŻE, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1999*, nr 5, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 807-815; AAS 91 (1999), s. 377-388; TENŻE, *Wolność religijna warunkiem bezpieczeństwa. Przemówienie do członków zgromadzenia parlamentarnego OBWE* (10 października 2003), w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2009, s. 855-857. Na potrzebę uznania za istotny element koncepcji dobra wspólnego, relacji człowieka do tego, co nadprzyrodzone, w tym do takich celów, jak np. zbawienie wieczne, silnie zwracał uwagę J. MARITAIN, *The Person and the Common Good*, dz. cyt., s. 59-64; zob. M. SADOWSKI, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, dz. cyt., s.117-119.

wojem na zasadach równości, to „pełny rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi”³³¹, „dobro wszystkich i każdego”³³². Podstawowe warunki takiego rozwoju określają prawa człowieka, o których szerzej będzie mowa nieco niżej.

Jeśli chodzi o dobro wspólne w sensie podmiotowym, w nauce społecznej Kościoła kontynuowana jest także, obecna w omawianej tradycji już od Platona, myśl o potrzebie bezinteresownego działania na rzecz innych jako istotnym, jeśli nie najważniejszym, działaniu prowadzącym do rozwoju osobowego czy wręcz działaniu stanowiącym spełnienie człowieka: „człowiek (...) nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”³³³. Działanie takie ma także uzasadnienie teologiczne w omawianym wyżej uznaniu tworzenia opartej na miłości wspólnoty dwójga ludzi za pierwszy element podobieństwa do Boga.

Integralny rozwój człowieka jest nie tylko dobrem wspólnym w sensie podmiotowym, ale fundamentalnym dobrem wspólnym w sensie przedmiotowym – rozwój jednych ludzi jest warunkiem rozwoju innych, gdyż tworzy ludzkie środowisko życia, środowisko, które sprzyja zaspokajaniu nie tylko potrzeb ściśle osobowych, ale także materialnych:

„głównym bogactwem człowieka jest wraz z ziemią sam człowiek. To właśnie jego inteligencja pozwala odkryć możliwości produkcyjne ziemi i różnorakie sposoby zaspokojenia ludzkich potrzeb. To jego zdyscyplinowana praca i solidarne współdziałanie z innymi umożliwia tworzenie coraz szerszych i coraz bardziej godnych zaufania wspólnot pracy, mających dokonywać przekształceń środowiska naturalnego i środowiska społecznego. Proces ten wymaga zaangażowania tak ważnych cnót, jak rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom”³³⁴.

Tworzenie warunków rozwoju ujmowane jest jako proces bardzo złożony i akcentowane jest tworzenie dóbr „pośrednich”, dzięki którym dobra bezpośrednio potrzebne człowiekowi są tworzone i zachowywane.

³³¹ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia 1987), nr 38, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Kraków 2006, s. 283-325; AAS 80 (1988), s. 513-586; por. PAWEŁ VI, *Populorum progressio* (1967), nr 42.

³³² JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 38. Por. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 165: „Społeczność, która na wszystkich poziomach chce służyć istocie ludzkiej, to taka społeczność, która stawia jako główny cel dobro wspólne, które jest dobrem wszystkich ludzi i całego człowieka”, kursywa w tekście.

³³³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium es spes* (1965), nr 24.

³³⁴ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus* (1991), nr 32.

g. Prawa człowieka

We wspomnianej wyżej encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* znalazło się wskazanie na prawa człowieka jako na zasadniczy element dobra wspólnego: „prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby”³³⁵. Obok cytowanego wyżej podstawowego określenia dobra wspólnego, także to stwierdzenie zostało wprost przywołane w pracach przygotowawczych nad Konstytucją 1997 r.³³⁶

Powiązanie określenia dobra wspólnego przyjętego w *Mater et magistra* z cytowaną formułą z *Pacem in terris* znalazło się wprost w soborowej *Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae* z 4 grudnia 1963 r.:

„Ponieważ dobro wspólne społeczeństwa, będące ogółem takich warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągać własną doskonałość, polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej, troska o respektowanie prawa do wolności religijnej należy do obywateli, do grup społecznych, do władz cywilnych, do Kościoła i innych wspólnot religijnych, do każdego z tych czynników we właściwym sposobie, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego”³³⁷.

Podobnie Jan Paweł II powie, że „Ochrona praw człowieka należy do niepodważalnych nakazów dobra wspólnego”³³⁸. Prawa człowieka są też uznane za zasadniczy element dobra wspólnego wspólnoty ogólnoludzkiej: „Dążenie do dobra wspólnego poszczególnej społeczności politycznej nie może pozostawać w sprzeczności z dobrem wspólnym całej ludzkości, którego wyrazem jest uznanie i poszanowanie praw człowieka, zatwierdzonych przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 1948 r.”³³⁹. Ponieważ dobro wspólne w znaczeniu podmiotowym to integralny rozwój człowieka, zatem prawa człowieka są podstawowym elementem dobra wspólnego, gdyż uznane są za – wynikające z godności – podstawowe warunki rozwoju³⁴⁰.

W konstytucji *Gaudium et spes* z 1965 roku znalazło się dookreślenie treści pojęcia dobra wspólnego właśnie przez prawa i obowiązki człowieka. Prawa człowieka stanowią podstawowe dookreślenie warunków rozwoju człowieka, zatem i dobra wspólnego:

³³⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 60.

³³⁶ Zob. *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997), wypowiedź Alicji Grześkowiak.

³³⁷ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dignitatis humanae* (1963), nr 6, przekład poprawiony.

³³⁸ JAN PAWEŁ II, *Służyć dobru wspólnemu* (2000), nr 4.

³³⁹ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju 2000*, nr 6, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 815-824; AAS 92 (2000), s. 366-367.

³⁴⁰ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 33, przekład poprawiony.

„Należy zatem udostępnić człowiekowi to wszystko, czego potrzebuje do prowadzenia życia prawdziwie ludzkiego, jak wyżywienie, odzież, mieszkanie, prawo do swobodnego wyboru stanu i do założenia rodziny, do wychowania i pracy, do dobrej sławy i szacunku, do odpowiedniej informacji i do postępowania według słusznej normy własnego sumienia, do ochrony życia prywatnego oraz do sprawiedliwej wolności także w dziedzinie religijnej”³⁴¹.

Wolność pojawia się w tym wyliczeniu jako zwięźczenie dóbr stanowiących warunki rozwoju człowieka. Zapewnienie wolności jest jednym z najbardziej podstawowych celów, którym służyć ma dobro wspólne pojęte jako społeczne warunki życia. Wolność zagrożona jest przez skrajną nędzę i jest to zasadnicze zło, jakie niesie skrajna nędza; niemniej jednak sam dostatek jeszcze wolności nie gwarantuje – niezbędne są pewne walory moralne podmiotu wolności:

„Wolność człowieka często zanika tam, gdzie człowiek wpada w skrajną nędzę, podobnie jak traci ona na wartości tam, gdzie człowiek hołdując zbyt łatwo życiowej, zamyka się niby w złotej samotni. Przeciwnie, wolność umacnia się, gdy człowiek przyjmuje nieuniknione konieczności życia społecznego, wielorakie wymagania solidarności ludzkiej i zobowiązuje się do służby wspólnocie ludzkiej”³⁴².

Prawa człowieka są pojmowane w sposób uwzględniający kontekst społeczny – treść praw danej jednostki jest współokreślona prawami innych; stąd dobro wspólne „nie jest zwykłą sumą korzyści partykularnych, ale wymaga ich oceny i pogodzenia w oparciu o sprawiedliwą hierarchię wartości i w ostatecznym rozrachunku, o właściwe zrozumienie godności i praw osoby”³⁴³.

Do praw człowieka należą także prawa zbiorowe (prawa wykonywane zbiorowo, prawa grupowe, prawa kolektywne)³⁴⁴. Za jeden z podstawowych elementów dobra wspólnego uznane jest środowisko naturalne (w doktrynie praw człowieka będące przedmiotem jednego z praw solidarnościowych), którego ochrona należy do podstawowych obowiązków państwa³⁴⁵. Prawa te chronią

³⁴¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 26.

³⁴² Tamże, nr 31. Podobnie np. JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 28.

³⁴³ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus* (1991), nr 47.

³⁴⁴ Szerzej na ten temat w kontekście dobra wspólnego, zob. M. PIECHOWIAK, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 13-15.

³⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus* (1991), nr 40: „Do obowiązków Państwa należy troska o obronę i zabezpieczenie takich dóbr zbiorowych jak środowisko naturalne i środowisko ludzkie” (nr 40); JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990*, nr 15: „Także ci ludzie, którzy – choć nie mają sprecyzowanych przekonań religijnych – są świadomi swojej odpowiedzialności za dobro wspólne, poczuwają się do obowiązku uczestniczenia w uzdrawianiu środowiska”, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostołskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 751-758; AAS 82 (1990), s. 147-156; przekład poprawiony.

dobra, które nie dają się adekwatnie opisać jako suma dóbr charakteryzowanych z punktu widzenia jednostki. Jak godność człowieka leży u podstaw jego indywidualności i wyznacza dobra jednostki, które powinny być chronione prawami indywidualnymi, tak – analogicznie – tożsamość każdej społeczności leży u podstaw jej indywidualności i wyznacza dobra, które powinny być chronione zbiorowymi prawami człowieka³⁴⁶. W pełnej koncepcji praw człowieka za przedmiot takich praw można także uznać wolność i samostanowienie narodu³⁴⁷. Dookreślenie treści tak praw indywidualnych, jak i zbiorowych dokonuje się w ramach dobra wspólnego. Przy czym podkreślić trzeba, że prawa zbiorowe, w tym prawa narodów, pozostają prawami człowieka³⁴⁸.

W nauce społecznej Kościoła uznana jest integralność wszystkich praw człowieka, określane także mianem nierozdzielności³⁴⁹:

„omawiane prawa pozostają w mocy we wszystkich okresach życia i we wszelkich okolicznościach politycznych, społecznych, gospodarczych czy kulturowych. Tworzą jednolitą całość, której oczywistym celem jest ochrona dobra człowieka i społeczeństwa we wszystkich aspektach. (...) Integralna ochrona wszystkich kategorii praw człowieka jest rzeczywistą gwarancją pełnego poszanowania każdego poszczególnego prawa”³⁵⁰.

Jeśli prawa człowieka obejmują wszystkie aspekty rozwoju człowieka i społeczeństwa będącego środowiskiem jego rozwoju, to treść praw człowieka współokreślona jest uwarunkowaniami społecznymi, określana jest z uwzględnieniem dobra społeczności, a niektóre z praw mają wprost za przedmiot dobra o charakterze społecznym (zbiorowym)³⁵¹, w tym takie,

³⁴⁶ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 33.

³⁴⁷ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983*, nr 11, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Kraków 2007, s. 700-708; AAS 75 (1983), s. 227-237. Zob. TENŻE, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 33, gdzie prawa narodów i ludów są traktowane jako prawa człowieka.

³⁴⁸ „Prawa narodów’ (...) są niczym innym, jak ‘prawami człowieka’ wyniesionymi na szczególny poziom życia wspólnotowego”, JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych* (1995), nr 8. Zob. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 157.

³⁴⁹ PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 154.

³⁵⁰ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1999*, nr 3; zob. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 154: „Prawa człowieka powinny być respektowane nie tylko pojedynczo, ale wszystkie razem: częściowa obrona tych praw byłaby wyrazem swoistego braku ich uznania”.

³⁵¹ Z taką integralną koncepcją praw człowieka wyłaniającą się z prowadzonych analiz nie w pełni koreluje, nieco uproszczone ujęcie elementów dobra wspólnego w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1992), w którym wyróżnia się trzy „istotne elementy” dobra wspólnego (nr 1906): (1) „poszanowanie osoby jako takiej”, z postulatem poszanowania podstawowych i niezbywalnych praw osoby ludzkiej (nr 1907); (2) „dobrobyt społeczny i rozwój społeczności”, z ciężącym na władzy obowiązkiem rozstrzygania konfliktów między różnymi partykularnymi interesami (nr 1908); (3) „pokój, czyli trwałość i bezpieczeństwo sprawiedliwego porządku”, z prawem „do słusznej obrony osobistej i zbiorowej” (nr 1909); por. tamże, nr 1925; zob. E. TOMASZEWSKA, *Głos*

które dobrze korelują z prawami określanymi w doktrynie praw człowieka mianem praw solidarnościowych, jak prawo narodów do samostanowienia, prawo do rozwoju, prawo do pokoju, prawo do zdrowego i zrównoważonego środowiska³⁵². W takiej perspektywie chronione konstytucją prawa człowieka są współokreślone także celami prawowymi wskazywanymi w klauzulach limitacyjnych i nie ma podstaw do przeciwstawiania realizacji praw człowieka realizacji tych celów³⁵³.

h. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr

W rozwoju człowieka chodzi przede wszystkim o rozwój w – opartym na wolności – aspekcie „być”, a nie „mieć”³⁵⁴. Posiadanie dóbr jest jedynie środkiem dla integralnego rozwoju: „samo tylko zdobywanie dóbr gospodarczych nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi człowieczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka. Albowiem tak narody, jak i ludzie зараżeni chciwością wykazują najoczywściej niedorozwój moralny”³⁵⁵. W *Quadragesimo anno* Pius XI pisał: „Kiedy zaś państwo uzgadnia posiadanie z wymogami dobra wspólnego, to wówczas dobrą, a nie złą, przysługę oddaje prywatnym właścicielom”³⁵⁶.

Uznaniu słuszności i konieczności prawa do własności prywatnej towarzyszy uznanie funkcji społecznej za „wewnętrzną właściwość” własności; Jan Paweł II metaforycznie określa tę właściwość jako „hipotekę społeczną”, która ciąży na własności³⁵⁷. W odniesieniu do własności i użytkowania dóbr postulowana jest „opcja preferencyjna” („miłość preferencyjna”) na rzecz ubogich³⁵⁸.

Podstawową zasadą dotyczącą dóbr materialnych jest zasada powszechnego przeznaczenia dóbr³⁵⁹ – „W istocie rzeczy bowiem zasoby wszelkich dóbr mają z woli Boga Stwórcy służyć w pierwszym rzędzie do zapewnienia wszyst-

w dyskusji (konferencja zorganizowana przez Centrum Konstytucjonalizmu i Kultury Prawnej Instytutu Spraw Publicznych 11 października 1996 r.), w: *Dobro wspólne władza – korupcja. Konflikt interesów w życiu publicznym*, red. E. Popławska, Warszawa 1997, s. 106.

³⁵² Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 74-75.

³⁵³ Zob. tamże, s. 120-122. Zob. niżej rozdział VII. *Dobro wspólne a godność oraz wolności i prawa człowieka*.

³⁵⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 28, 31.

³⁵⁵ PAWEŁ VI, *Populorum progressio* (1967), nr 19.

³⁵⁶ PIUS XI, *Quadragesimo anno* (1931), nr 49. Zob. J. KRUCINA, *Dobro wspólne. Teoria i zastosowanie*, dz. cyt, s. 162.

³⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 42.

³⁵⁸ Tamże, nr 39, 42.

³⁵⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 69: „Jakikolwiek 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 tyl-

kim ludziom właściwego poziomu życia”³⁶⁰. Zasada ta obejmuje także dobra niematerialne: „kto darem Bożym otrzymał większą obfitość dóbr, czy to zewnętrznych i fizycznych, czy też duchowych, otrzymał je w tym celu, by ich używał ku własnemu udoskonaleniu, a także jako szafarz Opatrzności Bożej ku pożytkowi drugich”³⁶¹.

Powszechne przeznaczenie dóbr jest przy tym niezależne od poziomu rozwoju (moralnego) beneficjentów: „wszystkie dobra naturalne i dary łaski Bożej należą wspólnie, bez różnicy, do całego rodzaju ludzkiego, od dóbr zaś niebieskich wykluczeni są tylko niegodni. Jeśli synami, tedy i dziedzicami, dziedzicami Bożymi, a współdziedzicami Chrystusowymi”³⁶². Jest to konsekwentne względem uznania równej godności. W tym punkcie można dostrzec, że dobro wspólne traktowane jest jako coś, co jest należne ze względu na godność człowieka i niezależnie od jego cech, że w dostępie do dobra wspólnego nikt nie może być dyskryminowany. Z tego punktu widzenia dobro wspólne okazuje się być zatem przedmiotem praw człowieka.

i. Sprawiedliwość społeczna

Wobec równości ludzi jako posiadających godność (zatem w równym stopniu zasługujących na troskę o ich rozwój), dobro wspólne powiązane zostaje ze sprawiedliwością rozdzielczą będącą podstawą sprawiedliwości społecznej: „spośród licznych i ciężkich obowiązków rządu na rzecz dobra wspólnego pierwszym jest ten, ażeby opieką otaczał wszystkie na równi klasy, przestrzegając ściśle przepisów sprawiedliwości, zwanej ‘rozdzielczą’”³⁶³. Chodzi przy tym nie o klasy społeczne jako takie, ale o poszczególnych obywateli należących do tych klas: „nierozumną byłoby rzeczą, gdyby się państwo starało o dobro części tylko obywateli, resztę zaś zanieczywało”³⁶⁴.

Podobnie w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno*³⁶⁵ z 15 maja 1931 r. zasady dobra wspólnego utożsamiane są z zasadami sprawiedliwości społecz-

ko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek”. Por. TOMASZ z AKWINU, *Summa theologiae*, 2-2, q. 32, a. 5 ad 2.; 2-2, q. 66, a. 2.

³⁶⁰ JAN XXIII, *Mater et magistra* (1961), II.5.e; JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 42: „dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich”.

³⁶¹ LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 19; słowa przytoczone przez Jan XXIII, *Mater et magistra* (1961), II. 5.e.

³⁶² Por. LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 21; por. *List do Rzymian* 8, 14-17.

³⁶³ LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 27.

³⁶⁴ Tamże.

³⁶⁵ Sam tytuł wskazuje na wagę przypisywaną encyklice LEONA XIII *Rerum novarum* (1891), gdyż tytułowe „czterdzieści” wskazuje na liczbę lat od publikacji tej ostatniej. Podobnie encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus* (1991), upamiętnia setną rocznicę publikacji *Rerum novarum*.

nej³⁶⁶, a ta ostatnia pojmowana jest jako proporcjonalny udział w wytwarzanym bogactwie³⁶⁷. Z perspektywy powiązania dobra wspólnego z proporcjonalną równością oczywiste jest to, że dobro wspólne jest dobrem wszystkich; natomiast podkreśla się, że w sposób szczególny trzeba mieć na uwadze najsłabszych, w tym najuboższych³⁶⁸.

j. Instytucje i partycypacja

W nauce społecznej Kościoła dostrzeżona jest waga tworzenia instytucji: „każdy, przyczyniając się do dobra wspólnego wedle własnych uzdolnień i potrzeb innych ludzi, przyczynia się również do rozwoju instytucji czy to publicznych, czy prywatnych i pomaga tym, które służą zmianie na lepsze życiowych warunków ludzi”³⁶⁹.

W omawianej tradycji obecne jest odniesienie problematyki dookreślenia treści dobra wspólnego do poglądów członków społeczności. Fundamentalne jest ich uczestnictwo w określaniu treści dobra wspólnego:

„Uważamy też za konieczne, by zrzeczenia, związki i wszelkie poczynania zbiorowe, które są głównymi czynnikami ‘uspołecznienia’ posiadały rzeczywistą autonomię oraz by z korzyścią dla dobra wspólnego lojalnie ze sobą współdziałały, dążąc do właściwych sobie celów. Konieczną też jest rzeczą, by tego rodzaju zrzeczenia miały istotnie charakter prawdziwych społeczności. Nastąpi to tylko wówczas, gdy będą one zawsze traktować swych członków jako osoby ludzkie i zapewnią im wpływ na swą działalność”³⁷⁰.

³⁶⁶ PIUS XI, *Quadragesimo anno* (1931), nr 110: „instytucje publiczne narodów winny dostosować całe życie zbiorowe do wymogów dobra wspólnego, czyli do zasad sprawiedliwości społecznej”. Podobne utożsamienie w numerze 57. Zauważyć jednak trzeba, że w numerze 86 wskazane są obok siebie „wymagania sprawiedliwości i dobra wspólnego”. Pewna dwoistość, polegająca na, z jednej strony, traktowaniu dobra wspólnego jako obejmującego zasady sprawiedliwości społecznej, sprowadzanej do sprawiedliwości rozdzielczej; z drugiej – stawianiu obok siebie sprawiedliwości rozdzielczej i dobra wspólnego, pojawiała się także u Tomasza z Akwinu; niemniej jednak Akwinata nie utożsamiał zasad dobra wspólnego z zasadami sprawiedliwości rozdzielczej.

³⁶⁷ PIUS XI, *Quadragesimo anno* (1931), nr 58.

³⁶⁸ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, nr 8: „Wy, politycy, powołani do służby dobru wspólnemu, nie pozostawiajcie nikogo poza kręgiem waszych trosk, ale dbajcie szczególnie o najsłabszych członków społeczeństwa”, przekład poprawiony; zob. TENŻE, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 46.

³⁶⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 30, przekład poprawiony.

³⁷⁰ JAN XXIII, *Mater et magistra* (1961), II.2b; „Illud quoque necessarium arbitramur, ut collegia seu corpora ceteraque multiplicia incepta, ex quibus potissimum socialium rationum incrementa constant, suis legibus re ipsa regantur, atque, cum ipsius communis boni profectus, ad id, quod assequi studeant, sincera concordia contendant. Neque necesse non est eiusmodi societates veri cuiusdam convictus speciem ac naturam exhibere; quam tunc tantum exhibebunt, si sodales suos pro humanis personis semper duxerint, eosque in rerum suarum partem vocaverint”, AAS 53 (1961), s. 417.

Skuteczne osiąganie dobra wspólnego wymaga autonomii „zrzeszeń, związków i wszelkich poczynań zbiorowych”, a to wymaga także umożliwienia wpływu ich członków na funkcjonowanie danej społeczności. Istotna jest partycypacja członków społeczności. Postulowana jest ona nie tylko na płaszczyźnie społeczności niższego rzędu niż państwo (wspólnoty narodowej):

„W pełni odpowiadają naturze ludzkiej takie struktury prawno-polityczne, które by zawsze i coraz lepiej dawały wszystkim obywatelom bez żadnej dyskryminacji skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i w zarządzaniu państwem, w określaniu pola działania i celów różnych instytucji oraz w wyborze władz”³⁷¹.

k. Zasada pomocniczości

Istotnym elementem nauki społecznej Kościoła jest uznanie zasady pomocniczości³⁷² jako określającej relacje między społecznościami wyższego rzędu a społecznościami niższego rzędu – społecznościami wchodzącymi w skład większej społeczności, oraz między społecznością a jednostkami ją tworzącymi. Zasada ta oraz niżej omówiona zasada solidarności uznawane są niekiedy za – obok zasady dobra wspólnego – pierwsze zasady ugruntowane w zasadzie godności osoby ludzkiej³⁷³; tu traktowana jest ona jako jeden z istotnych elementów dookreślających pojmowanie dobra wspólnego. Charakterystyka zasady pomocniczości uznana w nauce społecznej Kościoła, i nie tylko w niej, za wzorcową znalazła się w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno*. Pius XI formułuje tę zasadę, doceniając znaczenie dużych struktur dla rozwoju społecznego:

„Jest prawdą, a historia wyraźnie o tym uczy, że dziś z powodu zmiany warunków tylko potężne organizacje mogą sprostać pewnym zadaniom, które dawniej spełniały małe wspólnoty. Mimo to jednak nienaruszalnym i niezmiennym pozostaje to nader ważne prawo filozofii społecznej: jak nie wolno jednostkom wydierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą

³⁷¹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 75. Zob. także np. tamże, nr 31: „Na pochwałę zasługuje postępowanie tych narodów, w których jak największa część obywateli uczestniczy w sprawach publicznych w warunkach prawdziwej wolności”.

³⁷² Zasadzie pomocniczości w nauczaniu Jana Pawła II, z szerokim uwzględnieniem całości nauczania społecznego Kościoła, poświęcona jest monografia W. ŁUŻYŃSKIEGO, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Lublin 2001. O zasadzie pomocniczości w kontekście historycznym i filozoficznym, zob. Ch. MILLON-DELSOL, *Zasada pomocniczości*, Kraków 1995; TAŻ, *Zasada subsydiarności – założenia, historia, problemy współczesne*, w: *Subsydiarność*, red. D. Milczarek, Warszawa 1998, s. 29-41.

³⁷³ Por. PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2004), nr 160, gdzie zasada dobra wspólnego, zasada pomocniczości i zasada solidarności wskazane są jako zasady nauki społecznej mające fundament w zasadzie godności osoby ludzkiej.

wykonać z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy zaś ich nie niszczyć ani nie wchłaniać³⁷⁴.

Zasadniczą racją uznania zasady pomocniczości jest respektowanie autonomii jednostek niższego rzędu. Tworzenie dobra wspólnego nie tylko nie powinno jej przekreślać, ale ją wspomagać. Przy tym za jednostki niższego rzędu należy także uznać poszczególnych ludzi, którzy również tworzą „człony społecznego organizmu”. Pomoc powinna zmierzać do tego, aby ten, komu się pomaga, mógł sam realizować swoje potrzeby i wyznaczać swoje cele³⁷⁵.

I. Obowiązki wobec dobra wspólnego

(1) Podmioty zobowiązane

Obowiązek działania na rzecz dobra wspólnego jest powszechny: „wszyscy bez wyjątku obywatele winni się przyczyniać do dobra wspólnego, którego część znów w sposób naturalny wraca do jednostek”³⁷⁶. Dobro wspólne rodzi obowiązki także dla społeczności wyznaczających i realizujących swoje cele³⁷⁷. Powiązanie dobra wspólnego, pojmowanego przede wszystkim jako to, co korzystne, z obowiązkami znajduje wyraz także w cytowanej wyżej formule z *Pacem in terris*, w której obok powiązania praw osoby (praw człowieka) z dobrem wspólnym mowa jest także o obowiązkach wobec dobra wspólnego i praw osoby. Zauważyć trzeba, że obowiązek troski o prawa człowieka jest jednocześnie obowiązkiem wobec dobra wspólnego. Krąg podmiotów zobowiązanych jest tu bardzo szeroki. Podmiotami tymi są wszyscy uczestnicy życia społecznego: obywatele, grupy społeczne, władze cywilne, Kościół katolicki i inne wspólnoty religijne. Obowiązek troski o prawa człowieka nie ciąży w sposób jednakowy na każdym z tych podmiotów, ale jest proporcjonalny do obowiązków tego podmiotu względem dobra wspólnego³⁷⁸.

³⁷⁴ PIUS XI, *Quadragesimo anno* (1931), nr 79. Por. PIUS XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 28: „Prawo wymaga, żeby ani jednostka, ani rodzina nie była pochłaniana przez państwo; jest więc rzeczą słuszną, by i jednostka i rodzina miała swobodę działania, jak długo nie zagraża dobru powszechnemu lub nie wyrządza krzywdy bliźniemu”.

³⁷⁵ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 69; jednostkom i narodom należy udzielać „przede wszystkim takiej pomocy, dzięki której same mogłyby zaradzić swoim potrzebom i wejść na drogę rozwoju”.

³⁷⁶ LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 27; zob. JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 38, 47.

³⁷⁷ Zob. PIUS XI, *Quadragesimo anno* (1931), nr 86; JAN XXIII, *Mater et magistra* (1961), II.2b; JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 39; JAN PAWEŁ II, *Centessimus annus* (1991), nr 13.

³⁷⁸ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 9, 33, 38, 39.

(2) *Racje działania na rzecz dobra wspólnego*

Są dwie zasadnicze racje działania na rzecz dobra wspólnego. Pierwszą, oczywistą z punktu widzenia podstawowej racji powstania wspólnoty politycznej, jest dążenie do osiągnięcia tego, co potrzebne dla realizacji swoich własnych celów rozwojowych, determinowanych przez działający podmiot; drugą racją jest dążenie do rozwoju w aspekcie moralnym, rozwoju opartego na działaniu na rzecz innych, na rzecz celów adresata działania (rozwój w aspekcie „być”). Bezinteresowne działanie na rzecz innych może się realizować na każdej z płaszczyzn dobra wspólnego, z płaszczyzną globalną łącznie.

W perspektywie teologicznej mowa jest o tym, że „Bóg troszczący się po ojcowisku o wszystko chciał, by wszyscy ludzie tworzyli jedną rodzinę i odnosili się wzajemnie do siebie w duchu braterskim”³⁷⁹. Jak wyżej wspomniano, to, że człowiek nie może się w pełni zrealizować nie działając bezinteresownie dla dobra innych, uznane jest za pewną daną antropologiczną dostępną w porządku poznania naturalnego (chrześcijaństwo jedynie „budzi”, „przypomina”), a działanie takie znajduje swój wyraz także w działaniach podejmowanych w ramach i przez społeczności³⁸⁰. Zacytowana wypowiedź może być jednak z powodzeniem traktowana jako uznanie, że „z natury” człowiek jest taką istotą, która realizuje się przez działanie na rzecz innych. Uderzającą jest tu analogia do art. 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948 r., w którym działanie w duchu braterstwa uznane jest za uniwersalną daną antropologiczną, za właściwość człowieka istotną dla formułowania praw człowieka, także w skali globalnej³⁸¹.

Obok uzasadnień obowiązków w tym, że ich spełnianie służy rozwojowi podmiotu bądź przez to, że umożliwia uzyskanie środków własnego rozwoju, bądź przez działanie na rzecz innych rozwijające podmiot w aspekcie moralnym, w nauce społecznej Kościoła pojawiają się także wątki, które były typowe dla stoików – działanie na rzecz innych ma swoje uzasadnienie w obowiązkach wobec Boga, w spełnianiu prawa ustanowionego przez Boga, działaniu „jako szafarz Opatrzności Bożej ku pożytkowi drugich”³⁸². Także istniejące

³⁷⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 24.

³⁸⁰ BENEDYKT XVI, *Deus Caritas est* (25 grudnia 2005), nr 31 (Kraków 2006): „Przyrost liczby różnorodnych organizacji, które służą człowiekowi, odpowiadając na jego potrzeby, w gruncie rzeczy tłumaczy się faktem, że imperatyw miłości bliźniego został przez Stwórcę wpisany w samą naturę człowieka. Ten przyrost jest również efektem obecności w świecie chrześcijaństwa, które wciąż na nowo budzi i skutecznie ten imperatyw, często w historii głęboko zaniedbany”, AAS 98 (2006), s. 217-252.

³⁸¹ Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 77, 100-102.

³⁸² LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 19, zob. Jan XXIII, *Mater et magistra* (1961), II.5.e.

między ludźmi, na mocy ich relacji do Boga, więzi braterstwa kształtują wzajemne obowiązki³⁸³.

Pytając o racje działania, pyta się o to, dlaczego działać, i o to, co nadaje kształt temu działaniu. W całej analizowanej tradycji klasycznej fundamentalne jest uznanie za pierwotne odniesienia do konkretnych ludzi, a nie do społeczności jako takiej, ta ostatnia jest przyporządkowana rozwojowi jednostek; stąd warunki życia społecznego są przedmiotem obowiązków ze względu na jednostki, których rozwojowi mają służyć. Zatem pierwsza odpowiedź na pytanie, dlaczego działać na rzecz dobra wspólnego, brzmi – ponieważ jest to dobre dla człowieka jako jednostki i dla społeczności, które służą jego rozwojowi.

Co jednak określa kształt działania? W świetle referowanej tu nauki społecznej Kościoła wskazać można na trzy zasadnicze racje działania na rzecz dobra wspólnego dookreślające treść tych działań, będące także źródłami odpowiednich obowiązków. Po pierwsze, co jest oczywistą kontynuacją myśli Arystotelesa i Tomasza, racją tą jest dobrze pojęty interes własny – wspólnota i realizowane przez nią dobra służą zaspokajaniu potrzeb jej członków; punktem odniesienia jest zatem sam podmiot działający, jego korzyści; po drugie, racją tą jest dobro adresata działania i w konsekwencji kształt działania wyznaczony jest tym, co służy adresatowi działania; trzecim zasadniczym elementem jest prawo stanowione, które jest rezultatem procedur służących uzgodnieniu interesów członków społeczności.

m. Zasada solidarności

Zagadnienie obowiązków wobec dobra wspólnego rozwinięte zostało przez Jana Pawła II jako zagadnienie solidarności. W encyklice *Centesimus annus* wprost wskazuje on na powiązania nauki społecznej Kościoła w kwestii solidarności z przedstawioną wyżej tradycją klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym:

„zasada, którą dziś nazywamy zasadą solidarności, (...) jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji społecznej i politycznej. Mówi o niej wielokrotnie Leon XIII, nazywając ją – podobnie jak filozofia grecka – ‘przyjaźnią’; Pius XI używa tu niemniej

³⁸³ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 24; por. LEON XIII, *Rerum novarum* (1891), nr 21: „Lecz, więcej: jeśli obydwie strony [pracodawcy i pracownicy najemni] posłuszne będą przykazaniom chrześcijaństwa, zapanuje między nimi nie tylko prosta przyjaźń, ale miłość bratnia. Wszyscy bowiem ludzie odczuwają i rozumieją, że są stworzeni przez wspólnego wszystkich ojca, Boga – że wszyscy do tego samego dążą celu, do Boga, który sam jeden może dać doskonałą i pełną szczęśliwość ludziom, jak ją dał aniołom, że wszyscy na równi odkupieni zostali przez Jezusa Chrystusa i podniesieni przez Niego do godności dzieci Bożych, tak iż w ten sposób prawdziwie braterski związek łączy ich z sobą i z Chrystusem Panem pierworodnym między wielą bracią (*List do Rzymian* 8, 29)”.

znamiennego określenia: ‘miłość społeczna’, zaś Paweł VI, włączając do tego pojęcia wielorakie współczesne wymiary kwestii społecznej, mówi o ‘cywilizacji miłości’³⁸⁴.

Bardziej szczegółowe opracowanie zagadnienia solidarności znajduje się w encyklice Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z 30 grudnia 1987 r., stanowiącej rozwinięcie nauczania społecznego Pawła VI zawartego w encyklice *Populorum progressio* z 1967 r., a dotyczącego przede wszystkim rozwoju i niedorozwoju ludów³⁸⁵. W tej ostatniej encyklice solidarność pojawia się w kontekście problematyki stosunków międzynarodowych, gdyż zdaniem Pawła VI tzw. kwestia społeczna nabrała także wymiaru światowego, obok wymiaru lokalnego czy narodowego³⁸⁶. Obowiązek solidarności określił Paweł VI jako obowiązek „niesienia przez narody bogatsze pomocy tym ludom, które zdążają dopiero do rozwoju”³⁸⁷. Pomoc ta prowadzić ma do umożliwienia ludom samostanowienia o sobie³⁸⁸. Można zatem powiedzieć, że właściwa solidarności pomoc kierowana jest zasadą pomocniczości.

Z jednej strony, solidarność oparta jest na zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr³⁸⁹, z drugiej znajduje oparcie w uznaniu godności i praw człowieka. Solidarność jest odpowiedzią na brak poszanowania praw człowieka stanowiący podstawową przeszkodę w integralnym rozwoju tak jednostek, jak i ludów. We współczesnym świecie podstawą praktykowania solidarności jest często występująca „pełna świadomość własnej godności i godności każdej istoty ludzkiej”³⁹⁰, która „wyraża się na przykład poprzez ożywiającą się wszędzie troskę o poszanowanie ludzkich praw i bardzo zdecydowane odrzucenie ich gwałcenia”³⁹¹, łącząca się z coraz powszechniejszym przekonaniem o radykalnej współzależności wszystkich w skali globalnej³⁹². Świadomość współzależności dotyczy także poszanowania praw człowieka i ma wymiar moralny:

³⁸⁴ JAN PAWEŁ II, *Centesimus annus* (1991), nr 10.

³⁸⁵ Zdaniem Jana Pawła II, encyklika PAWŁA VI *Populorum progressio* (1967) stanowi „zastosowanie” do specyficznego problemu rozwoju i niedorozwoju ludów, nauczania soborowego, zawartego przede wszystkim w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* z 7 grudnia 1965 r.; JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 6.

³⁸⁶ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 9.

³⁸⁷ PAWEŁ VI, *Populorum progressio* (1967), nr 44.

³⁸⁸ Tamże, nr 65.

³⁸⁹ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 39. O ile Leon XIII, przy silnym dowartościowaniu prawa własności, realizację zasady powszechnego przeznaczenia dóbr widział przede wszystkim w sferze dobroczynności, o tyle Jan Paweł II – wraz z rozwojem koncepcji solidarności – zagadnienie realizacji tej zasady umieszcza w perspektywie sprawiedliwości, zob. E. L. FORTIN, *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Lanham [etc.] 1996, s. 222.

³⁹⁰ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 26, podkr. w tekście. Na temat godności zob. przede wszystkim SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 12-22.

³⁹¹ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 26, podkr. w tekście.

³⁹² Tamże, nr 26, 38.

„Fakt, że ludzie w różnych częściach świata odczuwają jako coś, co dotyka ich samych, różne formy niesprawiedliwości i gwałcenie praw ludzkich dokonujące się w odległych krajach, których być może nigdy nie odwiedzą, jest dalszym znakiem pewnej rzeczywistej przemiany *sumień*, przemiany mającej znaczenie *moralne*”³⁹³.

Powszechną staje się świadomość odpowiedzialności za poszanowanie praw człowieka i rozwój wszystkich³⁹⁴.

Solidarność pojmowana jest przede wszystkim jako postawa moralna i społeczna, jako „cnota” w tradycyjnym tego słowa znaczeniu:

„jest to *mocna i trwała wola* angażowania się na rzecz *dobra wspólnego*, czyli dobra wszystkich i każdego, *wszyscy* bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za *wszystkich*”³⁹⁵.

Chodzi przy tym o dobro „całego człowieka”³⁹⁶. Na pierwszym planie jest dobro wspólne w sensie przedmiotowym – warunki rozwoju, a nie sam rozwój. Solidarność ma na celu dobro jednostki i w tym sensie ma charakter indywidualny. Nie ma tu przeciwstawienia dobra wspólnego pełnemu rozwojowi poszczególnych jednostek, wspieranemu przez solidarność, ani prawom człowieka³⁹⁷.

Charakterystycznym rysem ujęcia solidarności w nauce społecznej Kościoła jest uznanie tzw. opcji na rzecz ubogich zwanej także „miłością preferencyjną” na rzecz ubogich³⁹⁸, polegającej na tym, że służba czy miłość wobec innych powinna być przede wszystkim kierowana ku najuboższemu³⁹⁹. Ubóstwo pojęte zostaje bardzo szeroko i może obejmować nie tylko brak podstawowych środków materialnych, lecz także brak podstawowych praw i wolności (w szczególności wolności religijnej i prawa do inicjatywy gospodarczej)⁴⁰⁰.

Zaangażowaniu właściwemu solidarności towarzyszy wyrzeczenie się własnego egoizmu⁴⁰¹, gotowość „ewangelicznego ‘zatrącenia siebie’ na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, ‘służenia mu’ zamiast uciskania go dla własnej korzyści”⁴⁰². Solidarność jest postawą przeciwną wobec żądy zysku i władzy

³⁹³ Tamże, nr 38.

³⁹⁴ Zob. tamże, nr 29.

³⁹⁵ Tamże.

³⁹⁶ Tamże, nr 38; por. PAWEŁ VI, *Populorum progressio* (1967), nr 42.

³⁹⁷ Inaczej sprawa wygląda z punktu widzenia kolektywistycznych ujęć dobra wspólnego; stąd H. BRUNKHORST, pisze: „If the classic republican formula of the common good refers to an objectively recognizable collective good, ‘solidarity’ has from the start an individualistic quality”, TENŻE, *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, przeł. J. Flynn, Cambridge, Mass. 2005, s. 3. W całej tradycji klasycznej wymiar indywidualny jest fundamentalny, a wraz z koncepcją osoby indywidualności pojmowana jest w ścisłym powiązaniu z wolnością.

³⁹⁸ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 42.

³⁹⁹ Tamże, nr 46.

⁴⁰⁰ Tamże, nr 42.

⁴⁰¹ Zob. tamże, nr 26.

⁴⁰² Tamże, nr 38.

dla samej władzy⁴⁰³ – władzy, której istotą jest narzucanie innym własnej woli⁴⁰⁴. Żądza zysku i żądza władzy idą zwykle z sobą w parze; postawy te, jako przeciwstawne do solidarności, charakteryzuje absolutyzacja – dążenie do celu „za wszelką cenę”; mogą one dotyczyć tak jednostki, jak i społeczności, narody czy rejonu świata – „bloki”⁴⁰⁵.

Solidarność wymaga wzajemnego uznania się za osoby. Pomagający muszą brać pod uwagę wolę tych, którym się pomagają; nie mogą „za wszelką cenę” narzucać własnej woli. Z drugiej strony, przyjmujący pomoc muszą także przyjmować postawę aktywną, a nie bierną i aktywnie, na miarę możliwości współdziałać dla dobra wspólnego oraz nie niszczyć „tkanki społecznej”⁴⁰⁶; ich trudne położenie nie usprawiedliwia działań ją niszczących. Ta aktywna postawa zakłada „odkrywanie i docenianie *własnych możliwości*”⁴⁰⁷, identyfikowanie swoich potrzeb i określanie własnych priorytetów, inicjatywę w podejmowaniu działań⁴⁰⁸. Na poziomie społeczności jest to możliwe jedynie dzięki uczestnictwu – dobrowolnemu i odpowiedzialnemu udziałowi wszystkich w sprawach publicznych⁴⁰⁹.

Ogólniej można powiedzieć, że solidarność zakłada nieinstrumentalne traktowanie jednostek ludów, narodów⁴¹⁰ czy szerzej – społeczności, uznanie ich podmiotowości. Przejawem takiego nieinstrumentalnego traktowania jest branie pod uwagę indywidualnych celów jednostek czy celów specyficznych dla danej społeczności i będących wyrazem tego, co stanowi o ich tożsamości⁴¹¹. Stąd też jasne jest, że praktykowanie solidarności wymaga respektowania zasady pomocniczości.

Kluczowe znaczenie ma respekt dla wolności: „Aby rozwój był pełny winien urzeczywistniać się w ramach *solidarności* i *wolności*, bez poświęcania pod jakimkolwiek pozorem jednej czy drugiej”⁴¹². Mowa jest także o respektowaniu autonomii, polegającej na swobodnym dysponowaniu sobą, przez jednostki i społeczności (stowarzyszenia)⁴¹³. Dotyczy to zarówno tych, którym się pomaga, jak i pomagających.

W perspektywie solidarności czynnikiem prowadzącym do rozwoju nie jest zniszczenie przeciwnika identyfikowanego w ramach przeciwieństw lub

⁴⁰³ Tamże.

⁴⁰⁴ Tamże, nr 37.

⁴⁰⁵ Tamże.

⁴⁰⁶ Tamże, nr 39.

⁴⁰⁷ Tamże, nr 45.

⁴⁰⁸ Tamże, nr 44.

⁴⁰⁹ Tamże.

⁴¹⁰ Tamże, nr 39.

⁴¹¹ Tamże, nr 33.

⁴¹² Tamże. Por. H. BRUNKHORST, *Solidarity*, dz. cyt., s. 3: Solidarność „is nothing but the democratic realization of individual freedom”.

⁴¹³ JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 45.

sprzeczności społecznych, politycznych czy gospodarczych⁴¹⁴. Walka z przeciwnikiem wymaga kształtowania postaw wrogości czy wręcz nienawiści. Perspektywa solidarności jest perspektywą, w której chodzi o wspólne osiąganie celów, oparte na działaniu razem, a nie przeciwko komuś. Zgodnie z całą tradycją klasyczną, kluczowe są relacje oparte na przyjaźni czy – co charakterystyczne dla chrześcijaństwa – miłości, a nie wrogości czy nienawiści.

Poszanowanie autonomii wszystkich i odejście od konceptualizowania celów w kategoriach wrogości czy nienawiści, walki przeciwko komuś, skorelowane jest z postulatem walki bez przemocy. Postulat odejścia od przemocy w relacjach między ludźmi i grupami społecznymi należy do najbardziej typowych rysów całej nauki społecznej Kościoła⁴¹⁵. Solidarność jest odpowiedzią na niesprawiedliwość, alternatywną wobec przemocy⁴¹⁶.

Nauczanie społeczne Kościoła dotyczące solidarności kształtuje się w okresie, w których następuje emancypacja państw Europy Środkowej i Wschodniej, emancypacja, której istotnym czynnikiem jest społeczny ruch ukształtowany w Polsce pod hasłami solidarności. W encyklice *Centesimus annus* z 1991 r. Jan Paweł II wcześniej rozwijaną koncepcję solidarności zastosowuje do konkretnej sytuacji, do relacji między państwami wysoko rozwiniętymi a krajami postkomunistycznymi przeżywającymi trudności gospodarcze:

„W obecnej trudnej sytuacji inne narody powinny solidarnie wspierać byłe kraje komunistyczne. Oczywiście, one same muszą się stać pierwszymi twórcami własnego rozwoju; trzeba jednak im to w sposób racjonalny umożliwić, co z kolei wymaga pomocy innych krajów. Zresztą, aktualne trudności i niedostatek są skutkiem historycznego procesu, w którym kraje te były często przedmiotem, a nie podmiotem, a zatem ich sytuacja nie jest wynikiem wolnego wyboru czy popełnionych błędów, lecz narzuconego przemocą ciągu tragicznych wydarzeń historycznych, które uniemożliwiły im pójście drogą gospodarczego i obywatelskiego rozwoju. Pomoc ze strony innych krajów, zwłaszcza europejskich, które uczestniczyły w tej samej historii i ponoszą za nią odpowiedzialność, jest wymogiem sprawiedliwości. Leży to jednak również w interesie Europy i służy jej ogólnemu dobru. Europa bowiem nie będzie mogła żyć w pokoju, jeśli pojawiające się, jako następstwo przeszłości, różnego rodzaju konflikty zaostrzą się na skutek gospodarczego chaosu, duchowego niedosytu i rozpacz⁴¹⁷”.

⁴¹⁴ Por. TENŻE, *Centesimus annus* (1991), nr 18.

⁴¹⁵ Zob. tamże, nr 17; zob. TENŻE, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 10.

⁴¹⁶ Zob. TENŻE, *Centesimus annus* (1991), nr 23.

⁴¹⁷ Tamże, nr 28.

W tym konkretnym przykładzie uwyraźnione są zasadnicze elementy koncepcji solidarności. Solidarność charakteryzowana jest z pomocą zasady pomocniczości. Pomagając, nie wolno przekreślać podmiotowości tego, komu się pomaga; jego rozwój powinien być jego własnym dziełem. We fragmencie tym znajdujemy wskazówki dotyczące ugruntowania postulatu solidarnej pomocy. Po pierwsze, jest on ugruntowany moralnie – jest wymogiem sprawiedliwości niezależnym od wszelkich możliwych korzyści płynących dla udzielającego pomocy. Wymóg ten jest tym mocniejszy, że ci, którzy pomocy potrzebują, znaleźli się w trudnej sytuacji nie z własnej winy, nie w wyniku działań, których byliby świadomymi i wolnymi sprawcami. Po drugie, wymóg solidarnej pomocy ugruntowany jest pragmatycznie – udzielona pomoc leży w interesie pomagającego, gdyż tworzy warunki pokoju.

n. Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego w Polsce a projekt Konstytucji RP

(1) *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji z 16 czerwca 1990 r. i memoriał Episkopatu Polski Katolickie postulaty konstytucyjne z 26 lutego 1947 r.*

Nauka społeczna Kościoła katolickiego rozwijana na płaszczyźnie Kościoła powszechnego znalazła swoje odzwierciedlenie w oficjalnych wypowiedziach Kościoła katolickiego w Polsce w sprawie przygotowywanej konstytucji.

Na początku prac nad nową konstytucją opracowany został dokument *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji*⁴¹⁸, jako odpowiedź na ankietę Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji. Potwierdzone zostało w tym dokumencie uznanie koncepcji państwa jako dobra wspólnego, jako warunków rozwoju człowieka:

„Stosunek między jednostką a państwem ma fundamentalne znaczenie dla życia i rozwoju każdej osoby, jak i całej zbiorowości. Wartością pierwotną w tej relacji jest człowiek, a państwo, podobnie jak i inne instytucje mają tworzyć ramy dla spełnienia przez człowieka jego przymiotów, realizacji jego przyrodzonych praw. (...) Uważamy, że charakterystykę państwa w całości wyczerpuje określenie go jako prawnej struktury służącej obywatelom i ich wspólnotom”⁴¹⁹.

Podkreślona jest służebna funkcja państwa oraz centralne miejsce, jakie w pełnieniu tej funkcji zajmuje uznanie i ochrona praw człowieka. Proble-

⁴¹⁸ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji*, Warszawa 16 czerwca 1990, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP”, 1990, z. 2, s. 10-14.

⁴¹⁹ Tamże, pkt 1.

matyka praw człowieka zdecydowanie dominuje w tym dokumencie, także objętościowo⁴²⁰.

Wprost o dobru wspólnym mowa jest przy okazji wypowiedzi dotyczących uregulowania stosunków między państwem a Kościołem katolickim, które powinno – zdaniem autorów – być oparte

„na zasadach wzajemnego poszanowania, suwerenności i niezależności oraz zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego, czyli tworzenia tych warunków życia społecznego, dzięki którym osoba, rodzina i zrzeszenie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją doskonałość. (...) należy szczególnie mocno zaakcentować konieczność współdziałania państwa i Kościoła Katolickiego, u podstaw którego leży dobro osoby, będącej w naszych warunkach w ogromnej większości członkiem obu tych wspólnot jednocześnie”⁴²¹.

W zakończeniu *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji* odsyła do memoriału Episkopatu Polski *Katolickie postulaty konstytucyjne* z 26 lutego 1947 r., jako zawierającego stanowisko Episkopatu Polski „w innych podstawowych zagadnieniach z zakresu materii konstytucyjnej”. Ten ostatni dokument, napisany jeszcze przed Soborem Watykańskim II, zawiera postulat ustanowienia państwa o charakterze chrześcijańskim; sformułowany w nim postulat 2 głosi: „Rzeczpospolita, jako społeczna i polityczna zbiorowość katolickiego narodu polskiego, powinna być w Konstytucji ujęta jako państwo chrześcijańskie, które uznaje Boga za władcę wszechstworzenia, bierze udział w aktach czci bożej i szanuje katolickie sumienie obywateli, ułatwiając im w zakresie swych zadań wyznawanie wiary i osiągnięcie celu ostatecznego”⁴²². Dokument z 1990 r. wprost wszystkich tych postulatów nie zawiera i należy przyjąć stanowisko z nowszego, gdy wypowiada się w tej samej sprawie. Niemniej jednak niekiedy trudno wskazać jasne kryteria tego, które zagadnienia uznać za „inne”.

Odnotować warto, że w *Katolickich postulatach konstytucyjnych* z 1947 r. zajęte było bardzo podobne stanowisko, jak w dokumentach późniejszych, w kwestiach dotyczących relacji jednostki do państwa i w kwestii uznania praw człowieka za podstawowe warunki rozwoju:

„Ponieważ państwo i ustroje są przeznaczone dla człowieka, powinno się *Konstytucję* pisać z zamiarem i umożliwienia obywatelom pełnego rozwoju i zbiorowości społecznej i politycznej, co tylko wtedy możliwe będzie, gdy *Konstytucja* uzgodniona zostanie z naturą człowieka i jego przyrodzonymi prawami”⁴²³.

⁴²⁰ Tamże, pkt 2 i 3 dokumentu mającego łącznie 4 punkty.

⁴²¹ Tamże, pkt 4.

⁴²² EPISKOPAT POLSKI, *Katolickie postulaty konstytucyjne*, 26 lutego 1947, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP”, 1990, z. 2, s. 15.

⁴²³ Tamże, s. 14.

„Państwo nie jest instytucją dla siebie, lecz dla człowieka. Przeto człowiek nie może wchodzić w organizm państwa jako jego niewolnik, ani jako zwolennik grupy rządzącej. Nie wolno ujarzmić go na rzecz zbiorowości lub partii dzierżącej władzę”⁴²⁴.

Wypowiedzi te zostały sformułowane nie tylko przed Soborem Watykańskim II, lecz także przed ogłoszeniem encyklik Jana XXIII podstawowych dla ujęcia problematyki dobra wspólnego jako wprost powiązanego z prawami człowieka.

(2) *List w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli* z 22 października 1994 r.

– Uwagi wstępne

Najistotniejszym w trakcie prac nad konstytucją dokumentem Kościoła katolickiego w Polsce był przyjęty na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski *List w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli* z 22 października 1994 r.⁴²⁵ Sam tytuł, wskazujący, że jego adresatem są nie tylko członkowie Kościoła katolickiego, pozwala wnioskować, że prezentowane w nim stanowisko pojmowane jest przez jego autorów jako głos w debacie publicznej, a koniecznym warunkiem akceptacji zawartych w nim też czy postulatów dotyczących konstytucji nie jest podzielenie wiary katolickiej. Rzeczą celową jest szersze przedstawienie tego dokumentu, gdyż szereg kwestii w nim poruszonych znalazło wyraz w debatach konstytucyjnych i pracach przygotowawczych konstytucji, a ostatecznie znalazło także wyraz w przyjętym tekście Konstytucji z 1997 r., przede wszystkim w preambule.

– Tradycja a cel konstytucji

W punkcie pierwszym, wskazującym na konstytucyjną tradycję demokratyczną i niepodległościową, mowa jest jedynie o Konstytucji 3 Maja, co jest dodatkowym argumentem na to, aby stosowaną kategorię „dobra wspólne” umieścić w tradycji klasycznej, a nie w polskiej tradycji konstytucyjnej międzywojnia. Jako rację zabrania głosu w sprawie konstytucji list wskazuje to, że tworzenie trwałych i demokratycznych struktur państwa, co jest jej celem, ma wymiar moralny – w konstytucji zawarte są „zasady moralne życia pu-

⁴²⁴ Tamże, s. 16.

⁴²⁵ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *List w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Niepokalanów 22 października 1994 r., „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 1994, nr 12, s. 48-49.

blicznego oraz (...) wartości, które będą kształtować postawy milionów ludzi” czy „moralne podstawy ładu publicznego” (pkt 2) i tego wymiaru moralnego dotyczyć ma przedstawiane w liście stanowisko biskupów polskich (pkt 1).

Kategoria „dobro wspólne” pojawia się na początku drugiego punktu w ścisłym powiązaniu z określeniem celów konstytucji:

„Konstytucja zawiera nie tylko ściśle polityczne rozwiązania, ale i zasady życia społecznego jednostek, rodzin, grup społecznych. Określa ona sposoby realizacji dobra wspólnego, za które Kościół czuje się odpowiedzialny”.

– Świeckość i neutralność światopoglądowa państwa

Autorzy listu odrzucają uznanie świeckości państwa opartej „na założeniu, że tak religia, jak i moralność są sprawą prywatną obywateli” (pkt 3). Uważają oni, że uznanie takiego założenia jest równoznaczne z przyjęciem za podstawę życia publicznego w państwie, agnostycyzmu i relatywizmu moralnego charakteryzowanego jako „przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie tego ani dobra[,] ani zła” lub przekonanie o niemożliwości poznania dobra lub zła (pkt 3). W konsekwencji przy budowaniu fundamentów państwa nie byłyby uwzględnione zasady moralne. Podejmując zagadnienie świeckości i neutralności światopoglądowej, biskupi podjęli zatem dwa różne problemy – problem obecności elementów religijnych w życiu publicznym oraz problem ogólniejszy – problem obiektywnego ugruntowania dobra i zła oraz moralnego ugruntowania zasad leżących u podstaw państwa, zatem także problem obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego.

Wprost o dobru wspólnym mowa jest także w punkcie 4 w związku z problematyką neutralności światopoglądowej państwa:

„Państwo ma obowiązek respektowania decyzji obywateli zmierzających do urzeczywistnienia dobra wspólnego, a inspirowanych motywami wiary. W przeciwnym razie, utrudniając więź człowieka z Bogiem, pozbawia społeczeństwo wielkiego dobra”.

Postulat neutralności światopoglądowej państwa jest uznany za słuszny:

„w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego[,] jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa, życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością” (pkt 4).

Państwo, tworząc i stanowiąc warunki rozwoju, nie może programowo wykluczać ze sfery publicznej wymiaru religijnego, gdyż wówczas rozwój nie jest integralny, nie obejmuje istotnego elementu decydującego o tożsamości

człowieka. Zgodnie z tą wizją państwa, celem jego jest nie tylko tworzenie warunków integralnego rozwoju w różnych sferach życia, w różnych dziedzinach kultury, lecz także same struktury organizacyjne państwa stanowią przestrzeń takiego rozwoju i jako takie muszą dopuszczać wymiar religijny podmiotów działających w tej przestrzeni.

Ostatni z przytoczonych cytatów, w którym termin „neutralność światopoglądowa” użyty jest w znaczeniu pozytywnym, w całości zawiera wypowiedź Jana Pawła II z przemówienia w Lubaczowie z 3 czerwca 1991 r.⁴²⁶ W później zajęтым stanowisku, w *Komunikacie z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski* z 18 marca 1995 r., biskupi – powołując się na doświadczenia historyczne – wypowiedzieli się przeciwko określaniu państwa jako neutralnego światopoglądowo i przeciwko użyciu formuły „rozdziół Kościoła od państwa”⁴²⁷.

– Prawo do życia

Za podstawowy problem uznane jest zagwarantowanie w konstytucji każdej osobie ludzkiej prawa do życia, które wymaga ochrony od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Prawo to uznane jest za podstawę wszystkich innych praw człowieka i fundament wszelkiej demokracji (pkt 5).

– Rodzina

Podkreśla się, że osoba ludzka jest istotą społeczną, a pierwszą wspólnotą, w której kształtuje się i żyje człowiek, jest rodzina, stąd powinna być ona chroniona i wspierana. Ochrona rodziny obejmuje ochronę małżeństwa jako trwałego związku kobiety i mężczyzny oraz gwarancje dla wychowania dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców (pkt 5).

– Aspekt wspólnotowy życia człowieka. Zasada pomocniczości i zasada solidarności

Wspomagane powinny być także inne niż rodzina formy życia społecznego. W tym kontekście list wskazuje na dwie zasady ogólne, które powinna uwzględniać nowa wizja państwa; można także powiedzieć, że chodzi o dwie fundamentalne zasady dotyczące sposobów realizacji dobra wspólnego. Są to

⁴²⁶ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie mszy św. Lubaczów, 3 czerwca 1991*, nr 6, w: TENŻE, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1: *Polska*, Kraków 2008, s. 462-467.

⁴²⁷ Zob. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Komunikat z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, 18 marca 1995 r., pkt 3.

zasada pomocniczości i zasada solidarności (pkt 5). Dla scharakteryzowania zasady pomocniczości w *Liście* przyjęto formułę: „społeczność wyższego rzędu powinna wspierać działania społeczności niższego rzędu, nie pozbawiając jej możliwości realizacji właściwych jej zadań” (pkt 5). Stosowanie tej zasady zabezpiecza przed nadmierną ingerencją państwa, a jej odrzucenie prowadziło w poprzednim ustroju do pojmowanej błędnie koncepcji państwa opiekuńczego. Odniesienia do zagadnienia pomocniczości obecne już także były w zakończeniu powoływanego wyżej memoriału Episkopatu Polski *Katolickie postulaty konstytucyjne* z 1947 r. Biskupi stwierdzali, że trudności budowania państwa „wzrastają jeszcze, gdy chodzi o państwo nowoczesne, które w pędzie ku rozwiązaniom totalistycznym zagarnia nieznośne brzemiona spraw nieswoich i obciąża się żalem obywateli, pokrzywdzonych w swych prawach i w swym człowieczeństwie”⁴²⁸.

Solidarność, pojmowaną jako wartość moralna, określono w *Liście*, za encykliką Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* (nr 38), jako „mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego w duchu wzajemnej odpowiedzialności za całe społeczeństwo” (pkt 5). Stosowanie zasady solidarności zapobiega skrajnemu indywidualizmowi niszczącemu wspólnotowy wymiar życia człowieka; odrzucenie tej zasady w poprzednim ustroju znajdowało wyraz w głoszonej teorii walki klas.

– Nienaruszalna godność człowieka i przyrodzone prawa

Za „najwyższą wartość w porządku doczesnym”, którą gwarantować powinna konstytucja, uznana jest nienaruszalna godność człowieka, a jej pojmowanie powinno uwzględniać moralny rozwój człowieka (pkt 6 i 7).

Istotnym rozstrzygnięciem, któremu wyraz powinna dać konstytucja, jest uznanie, „iż sam człowiek nie jest ostateczną instancją określającą podstawę wszelkich wartości i praw. W stosunku do stanowionych praw ludzkich nadrzędny charakter ma prawo Boże zapisane także w ludzkim sumieniu” (pkt 7). Pogląd ten, zdaniem autorów listu, powinien być w konstytucji wyrażony przez „odwołanie do Boga jako Stwórcy wszelkiego ładu” (pkt 7).

(3) *Inne wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski*

W późniejszych wypowiedziach Konferencji Episkopatu Polski odwoływano się do przedstawionego wyżej Listu z 1994 r. jako zawierającego stanowisko biskupów w sprawie konstytucji lub powtarzano zawarte w nim stanowisko. Obok omówionej wyżej zmiany stosunku do terminu „neutralność światopoglądowa”, wyrażonej w *Komunikacie z 275 Konferencji Episko-*

⁴²⁸ EPISKOPAT POLSKI, *Katolickie postulaty konstytucyjne* (1947), dz. cyt., s. 18.

patu Polski z 18 marca 1995 r., pojawił się jeden istotniejszy nowy element – w wypowiedzi z 13 lutego 1997 r., w przedostatnim akapicie, pojawił się wprost postulat, aby Konstytucja RP nie pomijała pojęcia „Narodu Polskiego, którego tożsamość wyraża jego historia i kultura”⁴²⁹.

Z punktu widzenia podejmowanego zagadnienia warto jeszcze zwrócić uwagę na zdanie zamykające wypowiedź z 14 września 1996 r.: „Podstawowym zadaniem państwa jest zabezpieczyć fundamentalne prawa w stosunku do wszystkich obywateli, indywidualnie i we wspólnotach, także religijnych”⁴³⁰. Mając na uwadze, że zabezpieczenie i tworzenie dobra wspólnego jest zasadniczym celem państwa, stwierdzenie to daje wyraz charakterystycznemu dla nauki społecznej Kościoła powiązaniu dobra wspólnego z prawami człowieka.

(4) *Wypowiedzi Konferencji Episkopatu Polski a tekst Konstytucji z 1997 r.*

Można dostrzec wyraźne analogie między treścią *Listu w sprawie konstytucji* z 1994 r. a preambułą Konstytucji z 1997 r. Postulatowi, aby uznać Boga za źródło wartości i prawa znajdującego także wyraz w ludzkim sumieniu, odpowiada w preambule uznanie wartości uniwersalnych, zatem nierelatywnych; jednocześnie stanowisko uznające Boga za źródło tych wartości uznane zostało za jedno ze stanowisk w sprawie ugruntowania wartości uniwersalnych – „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”. Godność uznano za nienaruszalną (art. 30) oraz za przyrodzoną (preambuła i art. 30) i niezbywalną (art. 30), zatem obiektywnie ugruntowaną i niezależną od zmiennych cech człowieka.

W preambule mowa jest o stanowieniu konstytucji „w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem”. W preambule wskazano także na zasadę pomocniczości oraz obowiązek solidarności jako współokreślające fundament porządku konstytucyjnego.

8. Tradycja klasyczna a współczesny komunitaryzm

Mając na uwadze wyżej przeprowadzone analizy, można dokładniej uwyraźnić sygnalizowane na wstępie racje, dla których poszukiwanie podstawowego znaczenia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego przez koncepcję dobra wspólnego przyjętą w komunitaryzmie jest rozwiązaniem mniej efek-

⁴²⁹ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Biskupi Polscy w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej*, Warszawa 13 lutego 1997 r.

⁴³⁰ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (1996).

tywnym (co nie znaczy poznawczo jałowym czy nieinteresującym) od tutaj przyjętego.

Po pierwsze, istotny jest kontekst wyznaczony tradycjami filozoficznymi. Choć komunitaryzm nawiązuje do filozofii klasycznej, to sama filozofia anglosaska powstawała przy świadomym zerwaniu z filozofią scholastyczną – czy szerzej: z filozofią istotną dla rozwoju szeroko pojętej (teologicznej i filozoficznej) doktryny katolickiej⁴³¹, która stanowiła istotny kontekst ideowy dla rozumienia dobra wspólnego w Konstytucji z 1997 r. Jak pisze Janusz Karp, „komunitarianizm niechętnie przyznaje się do swych związków ideologicznych z nauką społeczną Kościoła. Komunitarianie (...) za pierwowzór obierają filozofię Arystotelesa i Hegla”⁴³², a nie – silnie oddziałujący w Polsce – personalizm, który rozwijany był w wyraźnej opozycji do filozofii Hegla.

Po drugie, istotny jest kontekst ideowy powstania Konstytucji z 1997 r. Fundamentalne idee, które legły u jej podstaw, kształtowały się w sporze z ideologią marksistowską i ideologią państwa totalitarnego. W samym centrum jest uznanie praw człowieka i postulowanie docenienia tego, co indywidualne. Jednocześnie uznana była doniosłość tego, co społeczne, czy – mówiąc ogólnie – sprawiedliwości społecznej. Natomiast komunitaryzm kształtował się w wyraźnej opozycji wobec liberalizmu stawiającego w centrum indywidualistycznie pojęte prawa człowieka⁴³³. Stąd, mając na uwadze genezę i istotne różnice kontekstu, w którym kształtował się komunitaryzm, można zasadnie przyjąć, że analiza tej koncepcji nie jest najdogodniejszym punktem wyjścia poszukiwania kontekstu interpretacji konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego.

Po trzecie, za ograniczoną przydatnością komunitaryzmu dla analiz konstytucyjnych przemawia także to, że podstawowe dla ideowej tożsamości tego nurtu opozycje ukształtowane w jego sporze z liberalizmem zacierają się i są mało istotne w przedstawianej tu klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym będącej bliższym niż komunitaryzm kontekstem ideowym rozumienia dobra wspólnego w Konstytucji z 1997 r. Opozycje te kształtują siatkę pojęciową komunitaryzmu. Tradycja klasyczna wymyka się tym opozycjom, między innymi z uwagi na inne rozumienie tych samych kluczowych terminów.

Najważniejszą z tych opozycji jest opozycja między dobrem wspólnym a prawami człowieka pojętymi jako indywidualne prawa jednostki⁴³⁴. Usta-

⁴³¹ Por. P. H. KIENIEWICZ, *By nie zagubić wspólnego dobra*, Lublin 2005; monografia ta poświęcona jest koncepcji dobra wspólnego w nauczaniu społecznym Episkopatu USA, zatem ukazuje zastosowanie społecznej nauki Kościoła w kulturze ukształtowanej inną historią i inną od polskiej tradycją ideową, do której należy m.in. spór komunitaryzmu z liberalizmem.

⁴³² J. KARP, *Sprawiedliwość społeczna. Szkice ze współczesnej teorii konstytucjonalizmu i praktyki polskiego prawa ustrojowego*, Kraków 2004, s. 122.

⁴³³ Zob. niżej rozdział VII. *Dobro wspólne a godność oraz wolności i prawa człowieka*.

⁴³⁴ L. MORAWSKI, *Prawa jednostki a dobro wspólne (Liberalizm versus komunitaryzm)*, „Państwo i Prawo” 1998, z. 11, s. 26; zob. M. AUGUSTYNIAK, *Prawa jednostki a dobro wspólne – powracający*

lenie relacji między dobrem wspólnym a wolnościami i prawami człowieka czy między dobrem wspólnym a godnością pojmowaną jako źródło wolności i praw należy do zagadnień centralnych dla interpretacji polskiej Konstytucji. Na gruncie współczesnego komunitaryzmu już same pojęcia dobra wspólnego i praw człowieka (praw jednostki, praw obywatelskich) są tak uformowane, że prowadzi to do uznania konfliktu między dobrem wspólnym a prawami człowieka, a postulowane w jego ramach rozwiązania pojmowane są jako stan równowagi „między prawami jednostki a dobrem wspólnym”⁴³⁵. Przyjmując perspektywę wyznaczoną siatką pojęciową typową dla komunitaryzmu, a można zasadnie powiedzieć także, że jest to siatka typowa dla filozofii anglosaskiej⁴³⁶, potencjalnie pojawia się problem nie tylko z pojęciem dobra wspólnego, lecz także z pojęciem praw człowieka czy – modelowanym na jego wzór – pojęciem wolności i praw człowieka i obywatela. Mając na uwadze istnienie klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, w której nie uznaje się przeciwstawienia dobra wspólnego prawom człowieka, trzeba najpierw postawić pytanie o to, które z tych ujęć – komunitarystyczne czy klasyczne – jest odpowiednie czy choćby bardziej odpowiednie dla analiz konstytucyjnych. Kontekst ideowy powstania Konstytucji z 1997 r. oraz analiza prac przygotowawczych przeprowadzona w kolejnych częściach niniejszej książki, jednoznacznie wskazują na tradycję klasyczną odrzucającą przeciwstawienie dobra wspólnego prawom człowieka. Sięgnięcie w punkcie wyjścia do komunitaryzmu i przyjęcie jego aparatury pojęciowej (mającej konsekwencje dla podstawowych zagadnień konstytucyjnych) byłoby zabiegiem z metodologicznego punktu widzenia niepoprawnym. Z komunitarystycznej koncepcji dobra wspólnego można skorzystać w rozwijaniu koncepcji konstytucyjnej dopiero po znalezieniu paradygmatu rozumienia dobra wspólnego w tej ostatniej. Dopiero wówczas można w sposób bezpieczny poszerzyć konstytucyjne rozumienie dobra wspólnego w perspektywie osiągnąć komunitaryzmu.

Zauważyć można, że brak przeciwstawienia dobra wspólnego prawom człowieka charakteryzuje także ujęcia osadzone w prawie międzynarodowym praw człowieka, które z ideowego punktu widzenia także pełniło doniosłą rolę w przemianach politycznych w Polsce lat 80. XX wieku i w kształtowaniu porządku prawnego odpowiadającego tym przemianom. Co więcej, to właśnie omówioną tradycję klasyczną, a nie liberalną, uznać trzeba za zasadniczą podstawę ideową powojennej międzynarodowej ochrony praw człowieka, w której uznano szereg podstawowych rozstrzygnięć o charakterze prawno-

dylemat, „Studia Prawnoustrojowe” 9 (2009), s. 81-90.

⁴³⁵ Aneta Gawkowska o koncepcji Amitaia Etzioniego, A. GAWKOWSKA, *Komunitaryzm, w: Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 566.

⁴³⁶ Zob. także w kontekście analiz historycznych M. M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, dz. cyt., s. 9: „An ideal counterbalance to rights talk is arguably the concept and discourse of the common good”.

naturalnym⁴³⁷. Jak pisze John Finnis, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* z 1948 r. jako „manifest” współczesnej koncepcji praw człowieka „nakreśla (...) *wytyczne dobra wspólnego* [*outlines of the common good*], rozmaite aspekty pomyślności jednostki we wspólnocie. Dzięki odwołaniu się do praw zostaje wyraźnie wypowiedziane to, co implicite zawiera termin „*dobro wspólne*” – mianowicie że pomyślność *każdego człowieka*, w każdym ze swoich podstawowych aspektów, musi być w *każdym* momencie uwzględniana i wspierana przez tych, którzy są odpowiedzialni za koordynację życia wspólnego. Dlatego kiedy prawa człowieka, proklamowane w Powszechnej Deklaracji, są dokładnie interpretowane i dopracowywane, jak np. w późniejszych paktach Narodów Zjednoczonych, brak tam już odwołań się do ‘powszechnego dobrobytu’, który byłby *przeciwstawiony* ‘realizowaniu’ tych praw”⁴³⁸.

W tradycji klasycznej zacierają się granice także w wypadku innych opozycji uznawanych za centralne w sporze komunitaryzmu z liberalizmem. Na przykład opozycja między uznaniem obowiązku solidarności za zasadniczą podstawę realizacji praw socjalnych, jak chce komunitaryzm, a uznaniem za taką podstawę realizację wolności osobistych i polityczny, jak chce liberalizm. Nie ma też wyraźnej opozycji między komunitarystyczną ideą solidarności ze współbraćmi a liberalnym postulatem polegania na sobie samym; pomoc oparta na solidarności musi się bowiem kierować zasadą pomocniczości – pomagać tylko wtedy, gdy jest to konieczne, i po to, aby ten, komu się pomaga, mógł polegać na sobie samym⁴³⁹.

W klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym nie jest istotna, uznawana przez wielu komunitarystów za centralną, argumentacja oparta na odwołaniu do moralności⁴⁴⁰. Zasadnicze rozwiązania dotyczące życia społecznego przyjmowane są dlatego, że są pożyteczne lub że zapobiegają krzywdzeniu jednych członków społeczności przez drugich, a nie dlatego, że są zgodne z normami moralnymi (co więcej – podawane argumenty są jednocześnie argumentami na rzecz uznania pewnych norm moralnych). Charakterystyczne dla nauczania Kościoła katolickiego uznanie potrzeby prawnego zakazu aborcji nie jest w sferze publicznej promowane w imię określonej moralności, ale przede wszystkim na podstawie zasady niewyrządzania krzywdy – dziecko nienarodzone uznawane jest za człowieka mającego fundamentalne prawa, a aborcja jest pogwałceniem prawa życia. Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr uniezależnia tworzenie warunków rozwoju od poziomu moralnego tych, którym warunki te mają służyć. Choć celem prawa jest tworzenie wa-

⁴³⁷ Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 226-341.

⁴³⁸ J. FINNIS, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, dz. cyt., s. 240-241.

⁴³⁹ Na analizowane tu opozycje występujące między stanowiskiem komunitarystycznym a liberalnym zwraca uwagę L. MORAWSKI, *Prawa jednostki a dobro wspólne*, dz. cyt., s. 36.

⁴⁴⁰ Zob. tamże, s. 37.

runków także rozwoju moralnego, to uznane jest, że rozwój ten nie może być wymuszony – bezpośrednim celem jest nie dobro wspólne w sensie podmiotowym, lecz przedmiotowym. Jeśli prawo stanowione kształtuje wprost działania członków społeczności zgodne z cnotami moralnymi, to nie czyni tego wprost ze względu na to, aby ludzie działali zgodnie z nakazami czy zakazami moralnymi (zatem nie ze względów *par excellence* moralnych), ale po to, aby zapobiec krzywdzeniu jednych przez innych i dlatego, że działania takie są warunkiem utrzymania społeczności czy wspólnoty⁴⁴¹.

9. Podsumowanie

Pierwszym charakterystycznym rysem ideowej klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym jest uznanie dobra wspólnego za cel prawa i państwa. Prawo i państwo pełnią funkcję służebną wobec dobra wspólnego. Określenie jego treści dokonuje się w ramach wspólnoty, która w możliwie dużym stopniu jest autarkiczna i jednocześnie jest wspólnotą, w której możliwa jest komunikacja pozwalająca na koordynację celów i działań; wspólnotą taką jest przede wszystkim wspólnota polityczna, choć w nauce społecznej Kościoła w coraz większym stopniu dobro wspólne jest pojmowane w relacji do wspólnoty globalnej. Człowiek jest bytem z natury społecznym i politycznym – z natury, a nie z wyboru, przyporządkowany jest do tworzenia wspólnoty politycznej jako – z punktu widzenia optymalizacji jego warunków rozwoju – koniecznej formy organizacji życia społecznego.

Dobrem wspólnym, w pierwszym rzędzie, jest szczęście członków społeczności, ich rozwój osobowy (rozwój integralny), którego zasadniczym elementem jest rozwój moralny (rozwój w aspekcie raczej „być” niż „mieć”). Jest to **dobro wspólne w sensie podmiotowym**. Cel ten może być w pełni osiągnięty jedynie jako efekt wolnego działania. Stąd realizacja dobra wspólnego w sensie podmiotowym jest domeną jednostki, o której rozwój chodzi, i nie może być realizowana przez innych. Nie może być także bezpośrednim celem działań w skali społecznej. Wolność pełni przy tym dwie zasadnicze funkcje w realizacji rozwoju osobowego. Po pierwsze, jest warunkiem działań prowadzących do tego rozwoju (działanie musi być działaniem wolnym i świadomym), po drugie – sam cel działania służącego rozwojowi, zatem i jego kształt, dookreślany jest wolnym wyborem i, co do zasady, nie może być zdeterminowany samym poznaniem warunków działania.

Integralnym elementem koncepcji dobra wspólnego jest **uznanie godności człowieka**, obejmujące uznanie jego autotelicznego charakteru. Celem samym w sobie jest człowiek, którego nie wolno traktować czysto przedmiotowo – wszystko inne, w tym społeczności, państwa, ma charakter narzędny.

⁴⁴¹ Zob. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, 1-2, q. 96, a. 2 co; a. 3 co.

W tradycji klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym uznany jest **kognitywizm aksjologiczny**. Ze względu na uznanie udziału wolnego wyboru w dookreśleniu właściwych celów działania – nie można na podstawie poznania wskazać wprost konkretnych stanów rzeczy realizujących dobro wspólne w sensie podmiotowym, możliwa jest natomiast ogólna charakterystyka typu formalnego – zgodnie z omówioną tradycją osoba w sposób najpełniejszy realizuje się w wolnym działaniu na rzecz innych osób. Nie można jednak „z góry” określić, jakie konkretnie ma to być działanie. Można natomiast wskazać podmiotowe warunki umożliwiające takie działanie – są to pewnego typu sprawności, zwane cnotami. Przedmiotem poznania w dziedzinie wartości jest to, co szkodliwe dla rozwoju osób lub – szerzej – członków społeczności, co pozwala na wyznaczenie granic, w ramach których dokonywać się będzie dookreślanie celów członków społeczności i społeczności jako całości.

Dobrem wspólnym **w sensie przedmiotowym** jest suma społecznych warunków osiągnięcia dobra wspólnego w sensie podmiotowym, czyli suma społecznych warunków integralnego rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności. To te warunki mogą być wprost przedmiotem działania społecznego, w tym przedmiotem działania władz publicznych. Zasadniczym elementem tworzenia tych warunków jest realizacja praw człowieka.

Pierwszy plan tradycyjnej koncepcji dobra wspólnego wyznaczony jest pytaniem o to, co służy rozwojowi członków wspólnoty politycznej – dobro wspólne jest charakteryzowane jako **to, co korzystne, pożyteczne**. Niemniej jednak koncepcja ta obejmuje także uzasadnienie **obowiązków** wobec dobra wspólnego. Problematyka ta w nauce społecznej Kościoła podejmowana jest przede wszystkim jako zagadnienie solidarności. Przedmiotem obowiązków są warunki służące życiu i rozwojowi członków wspólnoty, do warunków tych należy także dobro wspólnoty jako całości i dobro społeczności tworzonych przez członków wspólnoty politycznej. Obowiązki są powszechne – ciążyą na wszystkich, jednak proporcjonalnie – przede wszystkim zależnie od pełnionych funkcji społecznych oraz posiadanych zasobów i umiejętności. Spełnianie obowiązków z jednej strony służy rozwojowi adresatów działania, których dobro determinuje treść obowiązków, z drugiej służy rozwojowi osobowemu działającego podmiotu. Członkowie wspólnoty realizujący dobro wspólne pojmowani są nie jako konkurenci, ale jako podmioty, dla których podstawową formą interakcji jest oparta na wzajemnym zaufaniu współpraca.

Treściowe dookreślenie dobra wspólnego nie może być dokonane bez udziału członków społeczności, bez ich **uczestnictwa**. Mając na uwadze, że dookreślenie tej treści oparte jest na koordynacji celów członków społeczności, istotnym czynnikiem konstytuującym wspólnotę dookreślającą dobro wspólne jest **komunikacja** między członkami społeczności.

O ile w pełni autoteliczny charakter ma człowiek, o tyle z punktu widzenia społeczności wyższego rzędu można mówić o relatywnej autoteliczności

społeczności niższego rzędu, jeśli te – dzięki uczestnictwu swych członków – określają specyficzne dla siebie cele i spełniają sobie właściwe funkcje. Relacje między społecznościami wyższego i niższego rzędu powinny być kształtowane zgodnie z **zasadą pomocniczości**.

Przystępując do dalszych analiz, warto – mając na uwadze myśl stoicką – uwyraźnić jeszcze dwa zasadnicze modele myślenia o dobru czy wartościach. O ile w głównym nurcie tradycji klasycznej dobro (wartość) będące celem działania jest pojmowane jako to, co pożyteczne, co służy czyjemuś rozwojowi, a prawo służyć ma realizacji dobra; o tyle w myśli stoickiej dobro (wartość) jest tym, co jest przedmiotem powinności; jest dobrem (wartością), ponieważ jest wyznaczone przez prawo. Myślenie zgodne z modelem sformułowanym i rozwinięty przez stoików powróci w filozofii I. Kanta i tradycji na niej opartej. Te dwa modele myślenia trzeba mieć na uwadze przy rozwijaniu koncepcji dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej.

DOBRO WSPÓLNE W POLSKIM KONSTITUCJONALIZMIE I W PROJEKTACH KONSTITUCJI

1. Tradycja konstytucyjna

a. Uwagi wstępne

Poszukując w Polskiej tradycji konstytucyjnej odwołań do dobra wspólnego jako fundamentalnej wartości, sięgnąć trzeba do dwóch aktów, *Ustawy rządowej* z 3 maja 1791 r.¹ oraz *Ustawy konstytucyjnej* z 23 kwietnia 1935 r.² – zwanej konstytucją kwietniową. Są to jedyne ustawy rangi konstytucyjnej, które traktują o dobru wspólnym (wspólnym dobru) i które pojawiły się w kontekście prac nad Konstytucją z 1997 r.

Specyficzna, na tle europejskim, dla polskiej refleksji nad państwem była dominacja aż do czasu rozbiorów, klasycznego, czerpiącego z antycznej tradycji, pojmowania wspólnoty politycznej w perspektywie dobra wspólnego, wolności, sprawiedliwości i prawa naturalnego. W XV w. Stanisław ze Skarbimierza, sięgając do tekstów św. Augustyna, pisał, że „wtedy rzeczpospolita, czyli rzecz ludu, jest dobrze i sprawiedliwie rządzona (...), gdy lud stanowi gromada ludzi, którą łączy jedność praw i wspólność pożytków, wtedy istnieje rzeczpospolita, gdy wszyscy zgodnie z prawem natury w zgodzie żyją i do wspólnego pożytku zdążają”³. W XVI w. w traktacie Stanisława Zaborowskiego wskazuje się na naruszenie dobra wspólnego wynikające z nakładania nadmiernych ciężarów na chłopów, usuwania sołtysów i wójtów czy ograniczania praw do korzystania z lasów, pastwisk, pól i rzek, ale także na ugruntowanie dobra wspólnego w dobru mniejszych społeczności:

„upada wspólne dobro, czyli rzeczpospolita królestwa. Kiedy upada fundament, musi upaść również to dobro, które się na nim opiera, gdyż wspólne dobro królestwa wynika ze wspólnego dobra [poszczególnych] miast i wsi.

¹ *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, oprac. B. LEŚNODORSKI, Warszawa 1981.

² „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” 1935, nr 30, poz. 227.

³ STANISŁAW ZE SKARBIMIERZA, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, Kraków 2000, s. 161; za W. POLAK, *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Toruń 2004, s. 7.

Dlatego jest absolutnie konieczne, aby zadbano szczególnie o dobro wspólne, [to jest dobro] każdego poszczególnego miasta i wsi, a mianowicie poprzez przywrócenie do dawnego stanu ich praw, dbanie o ich pożytek tak samo jako własny, pomaganie im w ramach uczciwego współtowarzystwa”⁴.

W tradycji klasycznej myślenia o państwie „interes państwa oraz prawa stanowione przez władzę zakorzenione są w szerszym łańdże, ustanowionym przez Boga lub naturę”⁵. W tradycji nowożytnej, za której ojca należy uznać Nicolo Machiavellego, na pierwszym planie w myśleniu o państwie będzie racja stanu – to dobro państwa, umacnianie jego suwerenności, wzmocnienie władzy stają się najważniejszymi kryteriami postępowania, odrzucone jest obiektywne ugruntowanie sprawiedliwości i to władza państwowa uzurpuje sobie prawo rozstrzygnięcia o tym, co sprawiedliwe, a co nie⁶. Myślenie to na dobre trafi do polskiej myśli politycznej na początku XX wieku, po odzyskaniu niepodległości, i choć w myśli okresu międzywojnia można mówić o swoistej syntezie tradycji klasycznej z nowożytnym myśleniem o państwie jako pierwszej wartości⁷, to jednak konstytucja kwietniowa wyraźnie od myśli klasycznej odejście. Natomiast Konstytucja 3 Maja zdecydowanie pozo-

⁴ S. ZABOROWSKI, *Traktat o naturze praw i dóbr króla oraz o naprawie Królestwa i o kierowaniu Rzeczpospolitą*, oprac. i przekł. H. Litwin, cz. I, §3, pkt 2 i 3, maszynopis, za: W. POLAK, *O dobro wspólne i egzekucję praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, dz. cyt., s. 7.

⁵ Zob. A. RZEGOCKI, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008, s. 29; zob. tamże, s. 16-33. Klasykny sposób pojmowania dobra wspólnego jako celu, któremu służyć ma państwo jest wyraźnie obecny w myśli Stanisława Staszica, zob. Cz. WRÓBEL, *Komplementarność idei dobra wspólnego w ujęciu Stanisława Staszica, Dobro wspólne*, red. D. Probuscka, Kraków 2010, s. 165-183.

⁶ Tamże, s. 18-19. Twórczość N. Machiavellego oddziaływała natomiast pozytywnie na polską myśl polityczną XVIII w. w kwestii pojmowania wolności politycznej (wolności pozytywnej) jako możliwości udziału we władzy, uznawanej za warunek wolności osobistej (wolności negatywnej) pojmowanej jako swoboda wyboru celów swojego działania; w kwestii tej twórczość Machiavellego nawiązująca do sięgającej starożytności tradycji republikańskiej w pojmowaniu wolności; zob. A. GRZEŚKOWIAK-KRAWAWICZ, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 23. Por. K. COMPLAK, *O bardziej prawidłowe pojmowanie...*, dz. cyt., s. 29-30; autor ten wskazuje na Rewolucję Francuską jako wydarzenie, od którego w głównym nurcie europejskiej myśli o państwie nastąpiło odejście od pojmowania państwa w perspektywie *bonum commune* na rzecz pojmowania w perspektywie interesu publicznego. Na temat przejścia od klasycznie pojmowanego dobra wspólnego na rzecz racji stanu jako celów państwa i prawodawstwa na gruncie niemieckim, zob. Th. SIMON, *Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühzeitlichen Politiktheorie*, dz. cyt., s. 129-146, zwł. 138-140; zmianie tej towarzyszyła także zmiana określeń i pojmowania samej wspólnoty politycznej, miejsce „*respublica*” lub „*politia*” zajmuje „*status*” rozumiany jako *dominium* księcia, jako jego osobista władza i siła; celem przestaje być *politia bene disposita*, ale *conservatio status* czy *stabilitas imperii*; tamże, s. 139-140.

⁷ Analizę polskiej myśli politycznej okresu międzywojennego w aspekcie obecności w niej tradycji klasycznej i tradycji nowożytnej zdominowanej myśleniem w kategoriach racji stanu daje A. RZEGOCKI, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, dz. cyt., s. 274-317; autor stawia tezę, że w tym okresie wypracowano oryginalną polską syntezę tych dwóch nurtów.

staje w tradycji klasycznej, wyrastając z kultury politycznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów⁸.

b. Konstytucja 3 Maja

(1) *Dobro wspólne pierwszą wartością konstytucyjną*

Pojmowaniu prawa i państwa w sposób typowy dla przedstawionej wyżej tradycji klasycznej daje wyraz Konstytucja 3 Maja, wskazując trzy zasadnicze cele uchwalenia konstytucji: „dla dobra powszechnego, dla ugruntowania wolności, dla ocalenia ojczyzny naszej i jej granic”. Pierwszą jest dobro powszechne. Polski termin „dobro powszechne” odpowiada łacińskiemu „*bonum commune*” i we współczesnej polszczyźnie treść za nim się kryjącą należałoby oddać terminem „dobro wspólne”. Obecności klasycznej koncepcji dobra wspólnego w polskiej myśli politycznej nietrudno znaleźć wśród autorów XVIII w.; Michał Wielhorski w 1766 r. pisał: „Dobro albowiem wolnej rpltey na tym zawisło, aby każdy w niej w szczególności obywatel był szczęśliwym”⁹; podobnie T. Dłuski w piśmie z 1780 r.: „całość inaczej szczęśliwą być nie może, tylko przez uszczęśliwienie wszystkich części”¹⁰.

Mimo że – zwłaszcza z punktu widzenia realnego zagrożenia niepodległości – za zasadniczy cel Konstytucji 3 Maja uznać trzeba wzmocnienie państwa; to jednak wartość, jaką jest istnienie państwa, w sposób charakterystyczny dla tradycji klasycznej, umieszczona jest w szerszym kontekście aksjologicznym. Pierwszą wartością jest dobro wspólne, drugą wolność.

Co prawda, nieco wyżej niż zacytowany fragment, w preambule tej konstytucji czytamy: „ceniąc drożej nad życie, nad szczęśliwość osobistą egzystencją polityczną, niepodległość zewnętrzną i wolność wewnętrzną narodu, którego los w ręce nasze jest powierzony”. Andrzej Gwiżdż, pisząc o wartościach

⁸ „W Rzeczypospolitej [Obojga Narodów] nie przyjęła się (...) większość idei, które stanowiły fundament szesnastowiecznej czy siedemnastowiecznej racji stanu. Machiavelli należał do najbardziej znieawidzonych pisarzy politycznych, podobnie jak wszyscy, których uznano za sprzyjających władzy absolutnej, władzy, która mogła uszczuplić tak ważne dla Sarmatów obywatelskie wolności. Co więcej, powoływanie się na rację stanu było postrzegane jako przejaw zanegowania dotychczasowego ładu, będącego częścią szerszego, transcendentnego porządku. Kwestionując ów ład, władza państwowa uzurpowała sobie miano instancji nie tylko najwyższej, ale także decydującej o tym, co słuszne, a co niesłuszne, co dobre a co złe”, tamże, s. 18-19; na temat związków polskiej myśli politycznej z tradycją antyku i średniowiecza, zob. tamże, 223-242. Z punktu widzenia problematyki dobra wspólnego, trudno zgodzić się z poglądem, że Konstytucja 3 Maja jest „manifestem epoki, syntezą myśli oświeceniowej”, J. SZYMANEK, *Tradycje konstytucyjne. Szkice o roli ustawy zasadniczej w społeczeństwie demokratycznym*, Warszawa 2006, s. 152.

⁹ M. WIELHORSKI, *Mowa J. W. Imci (...) KW Litt. posła wołyńskiego miana dnia 18 9bris 1766*, cyt. za A. GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Regina libertas*, dz. cyt., s. 39.

¹⁰ T. DŁUSKI, *Refleksyje nad projektem pod tytułem „Zbiór praw sądowych”...*, [brak miejsca wydania] 1780, [brak paginacji], cyt. za A. GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Regina libertas*, dz. cyt., s. 39.

podniesionych Konstytucją 3 Maja „do godności konstytucyjnej”, wskazuje właśnie na polityczną egzystencję Narodu, niepodległość zewnętrzną i wolność wewnętrzną, nietykalność granic¹¹. Gdyby wartości te były postawione na pierwszym miejscu, wyznaczałyby perspektywę aksjologiczną typową dla podejścia etatystycznego, w którym centralną kategorią jest racja stanu pojmowana zgodnie z tradycją nowożytną. Jednak mając na uwadze szerszy kontekst wypowiedzi, wartości te trudno uznać za pierwsze i zasadnicze cele konstytucji. Są one bowiem wyraźnie wskazane jako cele, motywy działania uchwalającego konstytucję, który – przynajmniej w sferze deklaracji – gotów jest poświęcić swoje życie i szczęśliwość osobistą, a nie cele ustanawianego porządku konstytucyjnego.

(2) *Dobro wspólne a wolność i prawa człowieka*

Mając na uwadze kontekst ideowy, należy uznać, że dobro powszechne pojmowane było jako pomyślność czy szczęście rządzonych i jako cel prawa i państwa. Postawienie wolności na drugim miejscu warunkowane jest z jednej strony polską tradycją wolności szlacheckiej, z drugiej – ideami oświecenia eksponującymi wolność i przyrodzone prawa człowieka¹². Konstytucja 3 Maja była – zgodnie z określeniem Hugona Kołłątaja – „zbiorem praw politycznych”¹³. W uchwalonej we Francji niemal dwa lata wcześniej, 26 sierpnia 1789 r. *Deklaracji praw człowieka i obywatela* sposób ujęcia relacji między wartością, jaką jest państwo, a dobrem rządzonych, zatem dobrem wspólnym, jest także typowy dla tradycji klasycznej w refleksji nad państwem i prawem, a nie dla nowożytnej tradycji etatystycznej. W preambule tej deklaracji czytamy, iż „jedyną przyczyną nieszczęść publicznych i nadużyć rządów jest nieznamość, zapomnienie i lekceważenie praw człowieka”¹⁴. Charakterystyczny dla tradycji klasycznej jest także układ pierwszych artykułów *Deklaracji* – pierwszy wskazuje na prawnie doniosłe właściwości człowieka – wolność i równość; drugi określa relację między jednostką a państwem, wskazując jednoznacznie na służebną rolę państwa wobec jednostki: „Celem każdej organizacji politycznej jest utrzymanie naturalnych i nieprzedawnionych praw człowieka”¹⁵. *Deklaracja* w kwestii relacji między jednostką a państwem wierna jest tradycji klasycznej – zasadnicze wartości dookreślające cele

¹¹ A. GWIŹDŹ, *Wstęp do konstytucji – zagadnienia prawne*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. TRZCIŃSKI, Warszawa 1997, s. 170.

¹² Zob. A. AJNENKIEL, *Konstytucje Polski 1791–1997*, Warszawa 2001, s. 31–37.

¹³ B. LEŚNODORSKI, „*Ojczyznę moją wszelkimi ... sposobami ratować*”, w: *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, oprac. B. Leśnodorski, Warszawa 1981, s. 38.

¹⁴ *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z 26 sierpnia 1789 r., preambuła, cyt. za *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, oprac. B. LESIŃSKI i J. WALACHOWICZ, Warszawa 1992, s. 123.

¹⁵ Tamże, s. 124.

państwa uznaje za „naturalne i nieprzedawnione” (*naturales et imprescriptibiles*), zatem obiektywnie ugruntowane. Nowością jest jednoznaczne postawienie wśród praw człowieka (wśród zasadniczych wartości, którym służyć ma państwo) wolności, której towarzyszy własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi. Niemniej jednak wolność określona jest w perspektywie dobra innych – „Wolność polega na czynieniu tego wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu”¹⁶.

Podobnie amerykańska *Deklaracja niepodległości* z 4 lipca 1776 r., już w pierwszej ze wskazywanych w niej racji ogłoszenia niepodległości, umieszczała porządek państwowy w ramach szerszego porządku, niezależnego od prawa stanowionego, i zabezpieczenie praw człowieka uznawała za zasadniczy cel państwa:

„Uważamy za oczywiste następujące prawdy: że wszyscy ludzie stworzeni zostali jako równi sobie, że Stwórca wyposażył ich w pewne niepozbywalne prawa, że wśród nich są (prawo) do życia, do wolności i do poszukiwania szczęścia.

Że dla zabezpieczenia wymienionych praw ustanowione zostały między nimi rządy, wywodzące swe sprawiedliwe uprawnienia ze zgody zarządzanych”¹⁷.

(3) *Konstytucja 3 Maja a Konstytucja z 1997 r.*

Do Konstytucji 3 Maja odwoła się w preambule konstytucja marcowa z 1921 r. („nawiązując do świetnej tradycji wiekopomnej Konstytucji 3 Maja”¹⁸), oraz – spośród projektów konstytucji, które trafiły do pierwszego czytania w pracach prowadzących do uchwalenia Konstytucji z 1997 r. – projekt senacki („pomni (...) chlubnej tradycji Konstytucji 3 Maja”¹⁹) oraz projekt obywatelski („pomni (...) chlubnej Konstytucji 3 Maja”²⁰).

¹⁶ Tamże, art. 4.

¹⁷ *Deklaracja niepodległości* z 4 lipca 1776 r., cyt. za *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, dz. cyt., s. 102.

¹⁸ Ustawa z dnia z 17 marca 1921 r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”, nr 44, poz. 267.

¹⁹ KOMISJA KONSTYTUCYJNA SENATU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ I KADENCJI, *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, uchwalony 22 października 1991 r., Senat RP druk nr 676; także w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 54-94; także jako *Projekt uchwalony przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, złożony obecnie przez grupę 58 posłów i senatorów*, w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 3-22; powoływany dalej jako „projekt senacki”.

²⁰ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Obywatelski NSZZ Solidarność*, złożony w KKZN 5 września 1994 r., „Co Tydzień Solidarność” nr 12 (63), 30 czerwca 1994 r. (wydanie specjalne), s. 1-13; opublikowany także jako *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (projekt poparty podpisami 959 270 obywateli)*, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, oprac. R. Chruściak, Warszawa 1997, cz. 1, s. 294-330; powoływany dalej jako „projekt obywatelski”.

Na potrzebę nawiązania w preambule do „tradycji demokratycznych, w tym do Konstytucji 3 Maja”, wskazywał projekt Stronnictwa Demokratycznego, zatytułowany *Tezy do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, datowany na 9 stycznia 1990 r.²¹, który nie został formalnie zgłoszony do prac parlamentarnych. Formuła „pomni (...) chlubnej tradycji Konstytucji 3 Maja” znalazła się także w innych projektach, które nie stały się podstawą prac prowadzących do uchwalenia Konstytucji z 1997 r., były to: *Projekt złożony przez grupę 63 posłów i senatorów, głównie członków Parlamentarnego Klubu Porozumienia Centrum* zgłoszony w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego 30 kwietnia 1993 r., jednak w kolejnej kadencji parlamentu wycofany z dalszych prac²²; oraz – nigdy formalnie niezgłoszony – projekt przygotowany w sierpniu 1994 r. przez kierowaną przez Waleriana Piotrowskiego komisję konstytucyjną Przymierza dla Polski, w skład którego wchodziło Porozumienie Centrum, Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Porozumienie Ludowe, Ruch dla Rzeczypospolitej, Koalicja Konserwatywna²³.

Zabrakło natomiast takiego odwołania w tekście Konstytucji z 1997 r. Odwołanie do konstytucji majowej, należącej niewątpliwie do tradycji klasycznej w refleksji nad dobrem wspólnym, mogło mieć istotne znaczenie dla sporu wokół brzmienia art. 1 w trakcie drugiego czytania, z drogi tej jednak nie skorzystano.

c. Konstytucja kwietniowa

(1) Prymat państwa wobec jednostek i odrzucenie przyrodzonych praw człowieka

Choć do konstytucji kwietniowej nie odwoływano się wprost w tekstach projektów, to była ona powoływana w dyskusjach nad konkretnymi rozwiązaniami przygotowywanej konstytucji. Jak będzie o tym jeszcze szerzej mowa, to na niej wzorowane były propozycje artykułu mówiącego o wspólnym dobru jako podstawowej właściwości państwa i to ona właśnie została wskazana wprost jako źródło, w którym przyjęto zasadę analogiczną do proponowanej w projektach nowej konstytucji; zgodnie z brzmieniem konstytucji kwietnio-

²¹ *Tezy do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Stronnictwa Demokratycznego*, 1990 r.; za M. KALLAS, *Przedmowa*, w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 11; tekst tego projektu tamże, s. 95-116.

²² W: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 98-108. Podstawą wycofania była uchwała III Kongresu Porozumienia Centrum; R. CHRUSCIAK, *Uwagi o projektach Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z lat 1989-1997*, w: *Projekty Konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 13.

²³ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (projekt przygotowany przez komisję konstytucyjną Przymierza dla Polski – Porozumienie Centrum, Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Porozumienie Ludowe, Ruch dla Rzeczypospolitej, Koalicja Konserwatywna)*, sierpień 1994, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 357-389 (projekt nie został formalnie zgłoszony).

wej mówiono o „wspólnym dobru”, a nie „dobru wspólnym”, nie podejmując wprost refleksji nad kolejnością słów.

Odmienne niż w Konstytucji 3 Maja, w konstytucji kwietniowej zasada wspólnego dobra ewidentnie służyła podkreśleniu prymatu państwa i obowiązków obywateli względem państwa²⁴. Została ona zawarta w art. 1 ust. 1, warto przytoczyć ten artykuł w pełnym brzmieniu:

- „1. Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.
2. Wskrzeszone walką i ofiarą najlepszych swoich synów ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie.
3. Każde pokolenie obowiązane jest wysiłkiem własnym wzmocnić siłę i powagę Państwa.
4. Za spełnienie tego obowiązku odpowiada przed potomnością swoim honorem i swoim imieniem”²⁵.

W sposób jednoznaczny na pierwszym miejscu jest państwo i jego pomysłowość oraz służące temu obowiązki obywateli. Wacław Makowski, komentując art. 1 konstytucji kwietniowej, pisał „chodzi tu nie tylko o to, że człowiek osiąga korzyści z faktu swej przynależności do Państwa, ale przede wszystkim o to, że wszyscy ludzie składają się czynami swymi na istnienie tego dobra wspólnego – że wszyscy biorą za państwo, za jego byt, rozwój, za jego dzień dzisiejszy i za jego przyszłość na siebie odpowiedzialność”²⁶.

Warto przytoczyć także art. 4 ust. 1, który stanowił, że „W ramach państwa i w oparciu o nie kształtuje się życie społeczne”; nie ma zatem niczego w życiu społeczeństwa, co nie byłoby w ramach państwa i oparte o państwo. Mówiąc słowami Giovanniego Gentile – „wszystko jest państwem i że nic ludzkiego czy duchowego nie istnieje (...) poza państwem”²⁷. Totalitarny wydzźwięk stwierdzenia zawartego w ust. 1 zostaje osłabiony w ust. 2, który stanowi, że „Państwo zapewnia mu [społeczeństwu] swobodny rozwój, a gdy tego dobro powszechne wymaga, nadaje mu kierunek lub normuje jego warunki”. Zauważyć wypada, że osłabienie to dokonane jest nie za pomocą kategorii „wspólne dobro”, ale „dobro powszechne”. O tym ostatnim mowa jest także w art. 9: „Państwo dąży do zespolenia wszystkich obywateli w harmonijnym współdziałaniu na rzecz dobra powszechnego”.

W przypadku ustaleń określających cele usprawiedliwiające ingerencję w swobodę działania jednostek czy społeczności, sprawą fundamentalną jest wskazanie granic takich ingerencji, granic, którymi władza nie może do-

²⁴ Zob. W. T. KULESZA, *Ustawa konstytucyjna z 23 kwietnia 1935 roku*, „Przegląd Sejmowy” 2005, nr 2 (67), s. 43; zob. J. SZYMANEK, *Tradycje konstytucyjne*, dz. cyt., s. 181-194, zwł. 191.

²⁵ Cyt. za: „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej”, nr 30, poz. 227..

²⁶ „Pion” 1935, nr 15; cyt. za K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej. Komentarz prawniczy do części I. ustawy konstytucyjnej*, Kraków 1937, s. 23.

²⁷ A. J. GREGOR, *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism*, New York 1969, s. 223.

wolnie dysponować. Jeśli takich granic brak, droga do totalitaryzmu zostaje otwarta. W tradycji klasycznej takim ograniczeniem były wymogi obiektywnej ugruntowanej sprawiedliwości czy prawa naturalnego. W nowożytności funkcję taką przejęły przyrodzone prawa człowieka, a możliwość powoływania się na takie prawa została w tradycji, która konstytucję kwietniową kształtowała, wyraźnie i wprost odrzucone. Pojęcie wspólnego dobra okazuje się służyć w niej wyrażeniu odrzucenia przyrodzonych praw człowieka jako istotnej podstawy porządku konstytucyjnego. Wacław Makowski w swojej *Nauce o państwie* pisał: „państwo nie jest związkiem politycznym dla zachowania praw przyrodzonych człowieka”²⁸; a Konstanty Grzybowski o pojęciu wspólnego dobra pisał, że miało być ono „nie tylko przeciwstawieniem cezarystycznej nadrzędności, ale jest przede wszystkim (wszak przychodzi jako pojęcie polemiczne wobec zasad Konstytucji marcowej) przeciwstawieniem pojęciu ‘przyrodzonych’ i ‘nadpaństwowych’ praw jednostek”²⁹. Podobnie Wacław Makowski – „Nie pojęcie publicznych praw podmiotowych znajduje się u podstawy określenia stosunku obywatela do Państwa, ale pojęcie funkcji społecznej, a zatem obowiązku. (...) Uprawnienia obywateli mają (...) nie samodzielny charakter, lecz wypływają z wykonywania przez nich funkcji społecznej, t. j. oparte są na obowiązkach”³⁰. Jako granica wolności sumienia, słowa i zrzeczeń nie są wskazywane prawa i wolności innych ludzi, ale dobro powszechne (art. 5 ust. 3).

Stanisław Car, wicemarszałek Sejmu i referent Komisji Konstytucyjnej, która opracowała konstytucję kwietniową, stwierdzał, że państwo pojęte jako wspólne dobro ogółu obywateli jest „państwem wolności indywidualnej miarkowanej wymogami dobra zbiorowego”³¹. Niemniej jednak akcenty rozłożone są w sposób typowy dla ujęcia, w którym państwo jest rzeczywistością pierwotną i nadrzędną wobec jednostek. Komentując cały art. 1 konstytucji kwietniowej, jako jedną z „tez konstytucyjnych”, W. Komarnicki pisał:

„Państwo nie jest tu traktowane jako związek jednostek, powołany do troszczenia się o dobro tych jednostek, ale jako całość, która sama w sobie stanowi dobro, a zatem ma wartość niezależną, ponadindywidualną. W podstawowym zagadnieniu stosunku jednostki i zbiorowości tezy stoją na stanowisku prymatu zbiorowości. Wynika z tego podporządkowanie

²⁸ W. MAKOWSKI, *Nauka o państwie*, cz. 1: *Teoria państwa*, Warszawa 1939; cyt. za K. COMPLAK, *Normy pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, Wrocław 2007, s. 52.

²⁹ K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej*, dz. cyt., s. 23.

³⁰ W. KOMARNICKI, *Ustrój państwowy Polski współczesnej. Geneza i system* (1937), Kraków 2006, s. 185.

³¹ S. CAR, *Czynnik równowagi w nowej konstytucji*, Warszawa 1935, s. 6; cyt. za: S. GEBETHNER, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, w: *Podstawowe pojęcia pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, red. E. Zwierzchowski, Katowice 2000, s. 27.

jednostki zbiorowości ucieleśnionej w państwie. Jednostka bowiem zostaje pojęta jako człon całości, nie zaś jako byt odrębny³².

K. Grzybowski, przytaczając cytowaną wypowiedź S. Cara, wskazywał, że „Założeniem demokracji właśnie jest identyczność celów jednostki i ogółu”³³, a powołując się przy tym na *Umowę społeczną* Jana Jakuba Rousseau³⁴, nie pozostawia wątpliwości, że chodzi o identyczność interesów państwa i jednostki, i że wola państwa stanowi „kryterium dla ustalania tych celów i interesów”³⁵.

W opracowaniu przygotowanym wraz z Bohdanem Podoskim, Stanisław Car pisał, że państwo należy „oprzec na zasadzie współdziałania obywatela z państwem, a nie na przeciwstawieniu się obywatela państwu lub państwa obywatelowi, jak to ma miejsce zarówno w państwach typu liberalnego, jak i typu władczego. Nasze przyszłe państwo ma być ‘wspólnym dobrem wszystkich obywateli, więc matką, nie macochą’. Więź pomiędzy państwem a obywatelem powinna mieć charakter więzi moralnej, czerpiącej swe źródło w miłości i przywiązaniu do własnego państwa, jako najwyższego wspólnego dobra”³⁶. Służba dobru wspólnemu jest przede wszystkim służbą państwu. Państwo w sposób jednoznaczny jest absolutyzowane, jest uznane za wartość najwyższą.

W konstytucji kwietniowej wspólne dobro zostaje utożsamione z państwem, którego istnienie i siła staje się pierwszą wartością, będącą przedmiotem obowiązków obywateli; wspólne dobro nie tylko nie służy umieszczeniu praw stanowionych w perspektywie aksjologicznej, którą państwo powinno brać pod uwagę, ale służy wyrażeniu poglądu głoszącego odrzucenie uznania praw przyrodzonych. Jest to ujęcie radykalnie odmienne od ujęcia dobra wspólnego w tradycji klasycznej, w której jest ono pojmowane jako szczęście czy pomyślność jednostek, a warunki jego zapewnienia są

³² W. KOMARNICKI, *Ustrój państwowy Polski współczesnej*, dz. cyt., s. 184.

³³ K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej*, dz. cyt., s. 22.

³⁴ Tamże, przyp. 2, K. Grzybowski przytacza w języku francuskim fragment rozdz. II – w ks. IV: „Gdy proponuje się ustawę na zgromadzeniu ludowym, obecni właścicielowie są pytani nie o to, czy pochwalają lub odrzucają wniosek, ale czy jest on zgodny lub niezgodny z wolą powszechną, która jest ich własną wolą. Każdy oddając głos wyraża swoje zdanie w tej kwestii i z podliczenia głosów wynika deklaracja woli powszechnej. Gdy więc przeważy zdanie przeciwne mojemu, dowodzi to jedynie, że się pomyliłem i że to, co brałem za wolę powszechną, nią nie było. Gdyby przeważała moja prywatna opinia, zrobiłbym co innego, aniżeli chciałem; wtedy właśnie nie byłbym wolnym”. W tym samym akapicie, z którego pochodzi cytowany przez K. Grzybowskiego fragment, nieco wcześniej J. J. Rousseau pisał „Obywatel zgadza się na wszystkie ustawy, nawet na te, które uchwalono wbrew jego woli”; przekład za: J. J. ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 84. Zob. K. HAREMSKA, *Terror woli powszechnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 119-129.

³⁵ K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej*, dz. cyt., s. 22, przyp. 2.

³⁶ S. CAR, B. PODOSKI, *Główne wytyczne nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1935, s. 28-29; cyt. za R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego”...*, dz. cyt., s. 14.

wzorcem kształtowania państwa i podstawą postulatów dotyczących przede wszystkim tego, jakie ma być państwo, a nie tego, jak się mają do niego odnosić obywatele³⁷.

(2) Pierwotność państwa wobec narodu

W kontekście prymatu i pierwotności państwa warto także zwrócić uwagę na uznanie pierwotności państwa względem nie tylko jednostek, ale i wspólnoty narodowej.³⁸ To nie naród jest suwerenem, ale państwo³⁹. Kazimierz Kumaniecki pisał, że „nowa konstytucja wysunęła na czoło Państwo Polskie jako ‘wspólne dobro wszystkich obywateli’. A więc w miejsce nieuchwytnego konkretnie suwerena pod nazwą narodu względnie zamiast suwerenności tylko jednego organu państwowego [Sejmu jako wyraziciela władzy zwierzchniej narodu – M.P.] – mamy do czynienia z państwem: Państwem Polskim (...). A zatem suwerenność tkwi w państwie, będącym organizacją zbiorowości obywateli. Tym samym jest to Państwo Polskie rzeczywiście ‘wspólnym dobrem wszystkich jego obywateli’”⁴⁰. Zapoznane zostaje istotne dla tradycji klasycznej uznanie państwa za coś powstającego wskutek natural-

³⁷ Właśnie te różnice stały w centrum sporów przed przyjęciem konstytucji kwietniowej toczonych między ugrupowaniami, które postrzegane są jako siły polityczne stojące za jej uchwaleniem. Jak pisze W. T. KULESZA: „Wpływ konserwatystów na prace ustrojowe i programowe obozu [rządzącego] był znaczny (...). Mimo to stosunki konserwatystów z grupą pułkowników w tej sferze były dalekie od ideału. Złożyło się na to kilka przyczyn: 1. (...) Konserwatyści na plan pierwszy wysuwali ideały moralności chrześcijańskiej, apoteozę i obronę tradycji oraz zasadę ewolucyjnego rozwoju. Z kolei u pułkuczyków na plan pierwszy wysuwało się państwo. Tradycję lokowali pułkuczyki na dalszym miejscu w swym katalogu, a zasadzie ewolucji sprzeciwiali się pośrednio przez apoteozę czynu i radykalizm haseł o akcji bezpośredniej. 2. (...) podporządkowaniu jednostki społeczeństwu i władzy państwowej w imię dobra zbiorowego u konserwatystów towarzyszyło jednoznaczne stwierdzenie o posiadaniu przez jednostkę praw dla państwa nienaruszalnych. Następnie konserwatyści głosząc zasadę silnego państwa, wyraźnie podkreślali zwiążanie tej siły z prawem natury oraz prawem pozytywnym i zaznaczali, że szereg sfer życia społecznego winno być wolne od ingerencji państwa. W obu tych kwestiach pułkownicy nie chcieli i nie mogli pozwolić sobie na żadne ustępstwa”, TENŻE, *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926-1935*, Wrocław 1985, s. 113-114.

³⁸ Por. A. AJNENKIEL, *Konstytucje Polski 1791-1997*, dz. cyt., s. 215.

³⁹ Zob. W. ROSTOCKI Władysław, *Pięćdziesiąt pięć lat mocy obowiązującej konstytucji kwietniowej. Ustrój władzy państwowej w ustawie zasadniczej i w praktyce*, Lublin 2002, s. 47-50. A. Rostocki zauważa, że twórcy konstytucji kwietniowej kierowali się koncepcjami uznającymi zwierzchnictwo narodu za fikcję, zgodnie z krytyką przeprowadzoną między innymi przez L. Duguíta we Francji, H. Kelsena w Niemczech i W. Jaworskiego w Polsce; przywołuje także poglądy K. Grzybowski, który porzucił zasady zwierzchnictwa narodu uzasadniał tym, że zasada ta jest przeciwstawna wobec zasady monarchii „Dei Gratia”, i tam, gdzie takie przeciwstawienie nie jest potrzebne, nie jest i potrzebna zasada zwierzchnictwa narodu; tamże, s. 49-50. Zob. K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej*, dz. cyt., s. 28-32.

⁴⁰ K. W. KUMANIECKI, *Nowa konstytucja polska*, Kraków 1935, s. 27-28; cyt. za R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego”...*, dz. cyt., s. 15.

nego rozwoju, za wyraz organizacji jakichś podmiotów wobec niego pierwotnych – mniejszych społeczności czy narodu konstytuowanych niezależnie od istnienia państwa, np. na mocy wspólnoty kultury, języka lub języków, czy społecznych interakcji. Taki pierwotny charakter państwa wobec narodu podkreśla K. Grzybowski w swym komentarzu do konstytucji kwietniowej, a postawiony przez W. Komarnickiego problem „Jak bowiem mogli ‘synowie Państwa’ (a nie Narodu) je wskrzesić?”⁴¹, próbuje rozwiązać argumentując, że „w świetle teorii w Polsce przyjętej i judykatury Sądu Najwyższego (np. wyrok z 11 i 12 maja 1928 I. C. 592/26) Państwo Polskie prawnie istnieć w okresie rozbiorów nie przestało”⁴².

(3) *Konstytucja kwietniowa a Konstytucja z 1997 r.*

Szczegółowo o odwołaniach do konstytucji kwietniowej w trakcie prac przygotowawczych będzie mowa niżej. Ostatecznie prace te doprowadziły do odrzucenia zasadniczych elementów konstytucyjnego pojęcia wspólnego dobra przyjętego w tradycji konstytucji kwietniowej. Zastąpienie terminu „wspólne dobro” wprowadzonego do projektu w odwołaniu do formuły z konstytucji kwietniowej, terminem „dobro wspólne” jako wywodzącym się z nauki społecznej Kościoła (a przez nią z klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym) nie można interpretować inaczej, niż jako wyraz świadomego odejścia od oparcia treści pojęcia dobra wspólnego w Konstytucji z 1997 r. o pojęcie wspólnego dobra z konstytucji kwietniowej, zwłaszcza że w szeregu istotnych punktów elementy obu pojęć nie dadzą się ze sobą pogodzić. Wprowadzenie formuły nawiązującej do tradycji klasycznej prowadzi do ujęcia dobra wspólnego w sposób wyraźnie polemiczny wobec szeregu podstawowych elementów znaczenia pojęcia wspólnego dobra w konstytucjonalizmie międzywojnia. Na pierwszym planie polemicznie wobec tych elementów pojęcia wspólnego dobra, które służyły wyrażeniu prymatu perspektywy etatystycznej w pojmowaniu relacji między jednostką a państwem, a także między wspólnotą narodową a państwem, prymatu obowiązków obywatela wobec państwa przed obowiązkami państwa wobec obywatela i polemicznie wobec odrzucenia uznania przyrodzonych praw człowieka.

⁴¹ K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej*, dz. cyt., s. 24, przyp. 4.

⁴² Tamże; zob. W. KOMARNICKI, *Uwagi prawnicze o projekcie nowej konstytucji*, Wilno 1935, s. 6. W pracy opublikowanej w 1937 r. W. Komarnicki częściowo podzieli argumentację K. Grzybowskiego, pisząc: „ciągłość państwową nie tylko z poprzednimi formami ustrojowymi Polski współczesnej, ale także z Polską przedrozbiorową (...) stwierdza wyraźnie art. 1 p. 2, określający Państwo Polskie jako ‘wskrzeszone walką i ofiarą najlepszych swoich synów’, co otrzymało dość niezręczną redakcję (synowie Państwa istniejący przed Państwem, które wskrzesili), ale co staje się zrozumiałe jedynie przy przyjęciu ciągłości państwowości polskiej przedrozbiorowej i wskrzeszonej”, W. KOMARNICKI, *Ustrój państwowy Polski współczesnej*, dz. cyt., s. 181.

d. Podsumowanie

Wskazane wyżej dwie tradycje polskiego konstytucjonalizmu pozwalają wyrazić dwa zasadnicze konstytucyjne paradygmaty rozumienia klauzuli dobra wspólnego i powiązane z nimi dwie tradycje konstytucjonalizmu. W paradygmacie i tradycji konstytucji majowej⁴³ dobro wspólne – zgodnie z ujęciem klasycznym – jest pojmowane przede wszystkim jako to, co służy wszystkim członkom wspólnoty politycznej; w paradygmacie i tradycji konstytucji kwietniowej dobro wspólne, a raczej – wspólne dobro, pojmowane jest przede wszystkim jako przedmiot obowiązków wszystkich członków wspólnoty.

Konstytucja 3 Maja nie była obecna jako uwyrażniony punkt odniesienia w końcowych etapach prac konstytucyjnych. Takim punktem odniesienia była – poprzez kategorię „wspólnego dobra” – konstytucja kwietniowa. Ustrojodawca zrezygnował z tej kategorii na rzecz „dobra wspólnego”, dystansując się wobec tradycji konstytucji kwietniowej. Podkreślić przy tym trzeba, że w tradycji klasycznej relacja do obowiązków jest także elementem koncepcji dobra wspólnego. Spór między tradycjami dotyczy miejsca obowiązków w koncepcji dobra wspólnego. W tradycji konstytucji majowej, zgodnie z ujęciem klasycznym, aksjologicznym uzasadnieniem obowiązków wobec dobra wspólnego i jednocześnie tym, co konstytutywne dla dobra wspólnego, jest to, że jest ono tym, co pożyteczne dla członków wspólnoty politycznej; treść dobra wspólnego wyznaczona jest tym, co korzystne; istnienie państwa, w ramach którego dobro wspólne jest dookreślane i realizowane, nie jest wartością absolutną, ale wartością podporządkowaną realizacji tego, co pożyteczne dla członków wspólnoty. W tradycji konstytucji kwietniowej uzasadnieniem aksjologicznym obowiązków wobec dobra wspólnego jest dobro państwa, którego istnienie jest wartością pierwszą; bycie przedmiotem obowiązków wszystkich członków wspólnoty politycznej jest elementem konstytutywnym, a z uwagi na odrzucenie idei przyrodzonych praw treść dobra wspólnego wyznaczona jest treścią obowiązków nakładanych przez państwo będące suwerenem w sensie wręcz absolutnym. Uznanie, że w Konstytucji z 1997 r. wprowadzona została kategoria „dobro wspólne” wywodząca się z tradycji klasycznej, w której uznaje się, że dobro wspólne „polega (...) przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej”⁴⁴, zmienia diametralnie miejsce przypadające prawom czło-

⁴³ Sięgając do różnych możliwych sposobów pojmowania tradycji Konstytucji 3 Maja, proponowanych przez J. Szymanka, można powiedzieć, że chodzi o tradycję *sensu stricto* (a nie *sensu largo* – Konstytucja 3 Maja jako element konstytucjonalizmu w ogóle) i tradycję prawną dotyczącą konkretnych wartości, na których się opierała (a nie tradycję polityczną jako element przemian społeczno politycznych), J. SZYMANEK, *Tradycje konstytucyjne*, dz. cyt., s. 159.

⁴⁴ Jan XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 60.

wieka w porządku konstytucyjnym. Zagadnieniu temu jest wprost poświęcony niżej rozdział dotyczący relacji między dobrem wspólnym a godnością.

2. Projekty konstytucji

a. Uwagi wstępne

W pracach nad konstytucją po transformacji ustrojowej można wyróżnić trzy zasadnicze okresy. Pierwszy przypada na lata 1989-1991, lata funkcjonowania tzw. sejmu kontraktowego, Sejmu X kadencji, wyłonionego w częściowo demokratycznych wyborach⁴⁵, oraz demokratycznie wybranego Senatu I kadencji. Drugi okres, lata 1991-1993, to działalność w pełni demokratycznie wybranego parlamentu, Sejmu I kadencji i Senatu II kadencji. Trzeci – to prace Sejmu II kadencji i Senatu III kadencji, które doprowadziły do uchwalenia konstytucji w 1997 r. Prace nad konstytucją, tak w pierwszym, jak i drugim z wymienionych okresów, zostały przerwane w wyniku skrócenia kadencji – w 1991 r. wskutek samorozwiązania na mocy uchwały Sejmu; w 1993 r. wskutek rozwiązania Sejmu przez Prezydenta RP Lecha Wałęsę. Zasada dyskontynuacji dotyczyła także prac nad ustawą zasadniczą, stąd w kolejnych kadencjach prace parlamentu nad konstytucją rozpoczynały się, w zasadzie, od początku. W kadencji 1993-1997 były pewne elementy kontynuacji, oparte na znowelizowanej 22 kwietnia 1994 r. ustawie konstytucyjnej z 23 kwietnia 1992 r. o trybie przygotowania i uchwalenia konstytucji⁴⁶, polegające na uznaniu za podstawę prac także projektów złożonych zgodnie z tą ustawą w trakcie poprzedniej kadencji⁴⁷. Ponadto dwa projekty opracowane już w pierwszym z wyróżnionych okresów były obecne, jako zgłoszone na podstawie ustawy o trybie przygotowania i uchwalenia konstytucji, w trakcie dalszych prac: w niezmienionej postaci projekt przygotowany przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, zwany projektem senackim, oraz – z pewnymi niewielkimi modyfikacjami – projekt Konfederacji Polski

⁴⁵ Zob. M. CHMAJ, *Sejm „kontraktowy” w transformacji systemu politycznego Rzeczypospolitej Polskiej*, Lublin 1996, zwł. s. 123-131.

⁴⁶ Dz.U. nr 67, poz. 336. Ustawa konstytucyjna z dnia 22 kwietnia 1994 r. o zmianie ustawy konstytucyjnej o trybie przygotowania i uchwalenia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. nr 61, poz. 251.

⁴⁷ Problematyka procesu prac nad konstytucją została w literaturze szeroko opracowana, zob. np. R. CHRUSCIAK, *Prawne podstawy przygotowania i uchwalenia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych*, red. B. Górowska, Warszawa 2004, s. 63-94; R. CHRUSCIAK, W. OSIATYŃSKI, *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989-1997*, Warszawa 2001. Syntetyczne omówienie prawnych i politycznych uwarunkowań prac nad konstytucją z 1997 r. zawiera P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Warszawa 2008, s. 205-217.

Niepodległej⁴⁸. Poszczególne projekty omawiane są w kolejności wyznaczonej okresami, w których zostały przygotowane, a w ramach danego okresu kolejność podyktowana jest doniosłością projektu dla problematyki dobra wspólnego; przy omawianiu poszczególnych projektów brane są pod uwagę także informacje pochodzące z późniejszych prac, wykraczających poza okres, w którym projekt powstawał.

b. Projekty z lat 1989-1991

(1) *Ogólna charakterystyka*

W latach 1989-1991 przygotowano jedenaście projektów konstytucji⁴⁹. Dwa z nich zostały zgłoszone zgodnie z obowiązującymi wówczas przepisami konstytucyjnymi określającymi tryb prac nad nową konstytucją, były to projekty przygotowane przez komisje konstytucyjne, powołane przez każdą z izb parlamentu. Kwestia dobra wspólnego nie znalazła się w projekcie przygotowanym przez Komisję Konstytucyjną Sejmu X kadencji (sejmu kontraktowego); prace nad projektem zakończono w sierpniu 1991 r.⁵⁰ Natomiast projekt przygotowany przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, posiadającego pełną legitymację demokratyczną, szeroko podejmował kwestię dobra wspólnego. Projekt ten był zgłoszony także w następnej kadencji, 1991-1993, trafił także do pierwszego czytania w 1994 r.

Oprócz projektów przygotowanych przez komisje konstytucyjne obu izb parlamentu, w latach 1989-1991 przygotowano także szereg innych projektów. Poniżej omawiane są tylko te, które podejmowały zagadnienie dobra wspólnego (wspólnego dobra). Jeden z nich – projekt Konfederacji Polski Niepodległej – podobnie jak projekt senacki został formalnie zgłoszony w kolejnej kadencji parlamentu (1991-1993) i następnie uznany został za podstawę dalszych prac konstytucyjnych, zgodnie z powołaną wyżej, znowelizowaną ustawą dotyczącą trybu przygotowania i uchwalenia konstytucji.

⁴⁸ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Konfederacji Polski Niepodległej*, przedstawiony 5 lipca 1991 r., w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 146-186; tekst zmodyfikowany *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 58 posłów i senatorów, w tym wszystkich członków Klubu Parlamentarnego Konfederacji Polski Niepodległej*, złożony w KKZN 30 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 81-97.

⁴⁹ Zob. *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt.

⁵⁰ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt przygotowany przez Komisję Konstytucyjną Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa, sierpień 1991 roku; także w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA SEJMU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ X KADENCJI, *Konstytucja. Projekt*, Warszawa 1992, s. 19-72.

(2) *Projekt Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji*

Szczególnie istotny z punktu widzenia problematyki dobra wspólnego jest tzw. projekt senacki, przygotowany przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, przyjęty przez tę komisję w październiku 1991 r.⁵¹ W niezmiennym brzmieniu znalazł się on w 1994 r. wśród projektów w pierwszym czytaniu w pracach, które doprowadziły do uchwalenia nowej konstytucji. Ujęcie w nim wspólnego dobra w sposób najwyraźniejszy antycypuje sposób ujęcia dobra wspólnego w Konstytucji z 1997 r.

W pracach nad projektem senackim pojawiły się początkowo propozycje takiego usytuowania kategorii „wspólne dobro”, w wyniku którego bycie wspólnym dobrem nie stanowiłoby pierwszej i najogólniejszej charakterystyki Rzeczypospolitej, ale stanowiłoby jedno z dookreśleń, będące ekwiwalentem cechy polegającej na urzeczywistnianiu sprawiedliwości społecznej. Andrzej Ajnenkiel, ekspert komisji, proponował, aby art. 1 nadać brzmienie: „Rzeczpospolita Polska jest suwerennym, demokratycznym państwem prawnym, wspólnym dobrem jego obywateli – Narodu”⁵². Podobnie, Stanisław Krukowski proponował: „Art. 1. Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej, czyli dobra wspólnego”⁵³, wskazując jednocześnie na bliskoznaczność terminów „dobra wspólne” i „sprawiedliwość społeczna” na gruncie nauki społecznej Kościoła katolickiego⁵⁴. Analogicznie rozwiązania znalazły się także w projekcie profesorów Andrzeja Mycielskiego i Wacława Szyszkowskiego, złożonym w Senackiej Komisji Konstytucyjnej w czerwcu 1990 r., art. 1 brzmiał: „Państwo Polskie jest praworządną Rzeczpospolitą demokratyczną, będącą wspólnym dobrem całego społeczeństwa. / Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej należy do ogółu jej obywateli”⁵⁵.

Propozycje te w oczywisty sposób nawiązywały do rozwiązania przyjętego nowelą grudniową z 1989 r., zgodnie z którym art. 1 miał brzmienie: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.” W toku dalszych prac długo pozostawała żywa idea umieszczenia w art. 1 zasady demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej, i podkreślano ściśle związek wspólnego dobra ze sprawiedliwością społeczną.

⁵¹ O pracach nad tym projektem por. R. CHRUŚCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego”...*, dz. cyt., s. 16-25.

⁵² „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP”, 1991, z. 3, s. 107.

⁵³ Tamże, s. 113.

⁵⁴ Tamże, s. 114.

⁵⁵ A. MYCIELSKI i W. SZYSZKOWSKI, *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, złożony w Senackiej Komisji Konstytucyjnej w czerwcu 1990 r., w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 317-337.

W ostatecznie przyjętym brzmieniu projekt senacki traktuje o wspólnym dobru w art. 2 ust. 1, po określeniu państwa mianem Rzeczypospolitej, w rozdziale I zatytułowanym „Zasady naczelne”:

„Art. 1

Państwo Polskie jest Rzeczpospolitą.

Art. 2

1. Rzeczpospolita Polska jako wspólne dobro wszystkich obywateli jest suwerennym państwem demokratycznym, uznającym i gwarantującym nienaruszalność praw człowieka, wynikających z jego przyrodzonej godności i wartości.

2. Rzeczpospolita chroni niepodległość i niezbywalne prawo do całości terytorialnej Państwa Polskiego.

Art. 3

1. Wszelka władza pochodzi od Narodu, który tworzy wspólnota obywateli polskich.

2. Naród sprawuje władzę przez demokratycznie wybranych przedstawicieli oraz przez referendum i obywatelską inicjatywę ustawodawczą.”⁵⁶

Szeroko o wspólnym dobru (dobru wspólnym) traktuje punkt pierwszy *Uzasadnienia* załączonego do projektu. Oto pięć pierwszych akapitów tego punktu:

„[1] Proponowana konstytucyjna konstrukcja państwa opiera się na dwóch podstawowych wartościach. Stanowią je – człowiek jako istota ludzka o przyrodzonej godności i wynikających stąd nienaruszalnych prawach oraz państwo widziane jako dobro wspólne wszystkich obywateli.

[2] W projekcie uznano, że człowiek jest wartością podstawową i pierwotną, państwo jest wartością wtórną, tworzoną przez człowieka dla człowieka i służącą jego dobru. Człowiek nie żyje sam. Żyje we wspólnotach – większych, mniejszych – na najmniejszej, jaką jest rodzina, skończywszy. Stwierdzenie przez projekt prymatu człowieka i konieczności ochrony jego przyrodzonych praw nie ignoruje wspólnot, których człowiek potrzebuje dla własnego rozwoju, bo wzrastac może tylko w ich ramach.

⁵⁶ Niemal identyczne brzmienie dwóch pierwszych artykułów przyjęto także w projekcie, który nie został formalnie zgłoszony do prac parlamentarnych, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt przygotowany przez komisję konstytucyjną Przymierza dla Polski*, sierpień 1994: „Art. 1. Państwo Polskie jest Rzeczpospolitą. Art. 2. 1. Rzeczpospolita jako wspólne dobro wszystkich jej obywateli jest suwerennym państwem demokratycznym, uznającym i gwarantującym nienaruszalność praw człowieka, wynikających z jego przyrodzonej godności. 2. Rzeczpospolita chroni swoją niepodległość i niezbywalne prawo do całości terytorialnej”, cyt. za *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt. cz. 1, s. 357.

- [3] Rzeczpospolita jest wspólnotą najszerszą – obejmującą wszystkich obywateli polskich. Jest wspólnotą powołaną przez ludzi dla ich dobra. Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich polskich obywateli. I to stanowi jedyną rację organizacji państwa. Podkreśla to art. 1 projektu wskazujący, że Państwo Polskie jest Rzeczpospolitą. Cały porządek państwa, według projektu, nastawiony jest na dobro wspólne obywateli, którego wyznacznikiem jest dobro człowieka. Człowiek z jego godnością jest dla twórców projektu podmiotem, zasadą, celem i miarą wszystkich urządzeń organizacji państwowej. Prawdziwe dobro wspólne polega na poszanowaniu praw człowieka, ono także stanowi, w myśl projektu, ośnowę całego ustroju państwowego.
- [4] Ujęcie państwa jako dobra wspólnego ma – po myśli projektu – wzmacniać lub wzbudzić potrzebę zespalania się z państwem, zapobiec ma jego atomizowaniu na pojedynczych obywateli lub ich grupy. Państwo nie ma być państwem ani klasy, ani partii, ani warstwy społecznej, ani państwem elit. Rzeczpospolita Polska ma być państwem, które należy do wszystkich obywateli, ma być wyrazem ich dążeń, aspiracji, interesów – ma być wspólnym ich dobrem i dorobkiem.
- [5] Konstytucyjne wskazanie sensu państwa, zawierającego się w jego rozumieniu jako dobra wspólnego, nakazuje nadto przyjąć, że podstawowym obowiązkiem wszystkich – władz i obywateli – jest troska o to dobro⁵⁷.

Komentarz wypada rozpocząć od dwóch uwag terminologicznych. Po pierwsze, w *Uzasadnieniu* stosowane są zamiennie terminy „wspólne dobro” i „dobro wspólne” – ten ostatni pojawia się już w pierwszym zdaniu *Uzasadnienia*. Zasadny jest zatem wniosek, że twórcy projektu nie przywiązywali wagi do szyku słów. Po drugie, w *Uzasadnieniu* projektu senackiego zwraca uwagę użycie kategorii „dobro wspólne” w dwojaki sposób. Z jednej strony – zgodnie z tradycją klasyczną i nauką społeczną Kościoła – podkreśla ona społeczne warunki rozwoju osoby, do których przede wszystkim należy poszanowanie praw człowieka: „Prawdziwe dobro wspólne polega na poszanowaniu praw człowieka” (pkt 1, akapit 3). Z drugiej strony, kategoria „dobro wspólne” stosowana jest na określenie rozwoju lub warunków rozwoju społeczności czy wspólnot tworzonych przez człowieka. W odniesieniu do ogólnoludzkich wartości uniwersalnych stwierdza się, że ich „treścią jest człowiek, jego prawa, potrzeby i dobro wspólne organizmów społecznych, w których on żyje” (pkt 2, aka-

⁵⁷ Cyt. za KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 16.

pit 2)⁵⁸. W tym ostatnim cytacie termin „dobro wspólne” użyty jest wyraźnie w węższym znaczeniu niż znaczenie podstawowe, w którym obejmuje rozwój lub warunki rozwoju człowieka zarówno w wymiarze jego życia indywidualnego, jak i społecznego czy wspólnotowego. W przypadku dobra wspólnego wspólnot lub społeczności tworzonych przez człowieka, można zaproponować termin „wspólnotowe dobro wspólne”. Takie dwojakie użycie kategorii „dobro wspólne” odpowiada odróżnieniu dóbr, które można adekwatnie charakteryzować jako dobra jednostki lub sumę takich dóbr, od dóbr, których adekwatna charakterystyka wymaga uwzględnienia społeczności czy wspólnot i takich ich funkcji lub działań, które nie dają się w pełni scharakteryzować jako działania jednostek. Odróżnieniu temu w doktrynie praw człowieka odpowiadałoby odróżnienie praw indywidualnych – chroniących dobra pierwszego typu, od praw wykonywanych zbiorowo, których podmiotem są zbiorowości i które chronią dobra drugiego typu⁵⁹.

Od strony merytorycznej, uzasadnienie zbieżne jest z przedstawianą wyżej koncepcją dobra wspólnego opracowaną w nauce społecznej Kościoła, czy – szerzej – w tradycji klasycznej i mowa jest o wspólnym dobru – dobru wspólnym w znaczeniu szerszym.

To nie państwo jest uznane za rzeczywistość pierwotną, lecz człowiek i to pojmowanie człowieka i jego dobra wyznacza pojmowanie państwa jako wspólnego dobra, choć art. 1 i art. 2 ust. 1 mówią wprost o państwie. Taka kolejność artykułów, podobnie jak kolejność dookreśleń państwa jako wspólnego dobra w art. 2 ust. 1, z których dwa pierwsze (suwerenność i demokratyczność) dotyczą państwa jako takiego, może być uznana za zasadną z punktu widzenia zasadniczego celu konstytucji, którym jest określenie, jakie ma być państwo.

W myśl *Uzasadnienia* „człowiek jest wartością podstawową i pierwotną” ([2]); Rzeczpospolita „jest wspólnotą powołaną przez ludzi dla ich dobra”, „Cały porządek państwa, według projektu, nastawiony jest na dobro wspólne obywateli, którego wyznacznikiem jest dobro człowieka” ([3]). Uznanie państwa za dobro wspólne jest przede wszystkim wskazaniem na kryteria jego organizacji – ma być tak zorganizowane, aby człowiek był „podmiotem, zasadą, celem i miarą wszystkich urządzeń organizacji państwowej” ([3]). Państwo jest dla człowieka a nie człowiek dla państwa. Uzasadnienie stawia sprawę radykalnie i jednoznacznie: bycie dobrem człowieka, dla wszystkich obywateli w jednakowym stopniu, „stanowi jedyną rację organizacji państwa” ([3]).

⁵⁸ Por. wypowiedź senator A. Grześkowiak podczas prezentowania projektu w Zgromadzeniu Narodowym w pierwszym czytaniu 22 września 1994 r.; mówiąc o wartościach uniwersalnych stwierdziła, że ich „treścią jest człowiek i jego przyrodzone prawa oraz potrzeby i dobro wspólne tworzonych przez niego wspólnot”, *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2.

⁵⁹ Zob. art. 10 tego projektu, mówiący o prawach i wolnościach człowieka jako jednostki i jako uczestnika wspólnot.

W samym tekście art. 2 ust. 1 wskazane są właściwości człowieka istotne z punktu widzenia konstytucji – posiadanie praw wynikających z przyrodzonej godności i wartości.⁶⁰

Sposób narracji, zwłaszcza w akapicie 2 i 3, jest typowy dla tradycji klasycznej. Zgodnie z nią państwo określane jest mianem wspólnoty, a nie społeczności, jest traktowane jako grupa powstająca w wyniku naturalnego rozwoju życia zbiorowego, niezbędna dla pełnego rozwoju człowieka. Takie pojmowanie genezy i podstawy istnienia państwa stoi w opozycji tak do pojmowania państwa jako narzuconej obywatelom struktury władzy, jak i do pojmowania go jako rezultatu umowy społecznej⁶¹.

Typowe dla koncepcji klasycznej dobra wspólnego, zwłaszcza w kształcie, który otrzymała w nauce społecznej Kościoła, jest uznanie praw człowieka za zasadniczy element dobra wspólnego: „Prawdziwe dobro wspólne polega na poszanowaniu praw człowieka” [(3)]. Zwrócić trzeba także uwagę, że jednoznacznie w tym samym duchu, sformułowany jest sam art. 2 ust. 1 – państwo „jako wspólne dobro (...) jest (...) państwem (...) uznającym i gwarantującym nienaruszalność praw człowieka”.

Prawa człowieka pojmowane są przy tym w perspektywie tradycji prawno-naturalnej⁶², jako posiadające swe źródło w przyrodzonej godności i wartości

⁶⁰ Syntetycznie ujmując przyjęte w projekcie senackim „dwa wskazania podstawowe i niezbędne dla całej konstytucyjnej konstrukcji państwa” A. GRZEŚKOWIAK pisała: „W państwie człowiek widziany jest jako osoba ludzka o przyrodzonej godności i wynikających stąd nienaruszalnych prawach, państwo natomiast traktowane jest jako wspólne dobro wszystkich obywateli. We wzajemnych relacjach państwo – człowiek, człowiek jest wartością pierwotną, państwo zaś – wtórna, stworzona dla człowieka przez człowieka i służąca jego dobru. Komisja, łącząc te dwie wartości, uznała, że jedyną racją organizacji państwa winno być dobro wspólne, którego podmiotem, zasadą i celem jest człowiek. Prawdziwe dobro wspólne budowane jest na szacunku i respekcie praw człowieka”, TĄŻ, *Ustrój polityczny III Rzeczypospolitej według projektu konstytucji Senackiej Komisji Konstytucyjnej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1-2 (1991-1992), s. 100.

⁶¹ Zob. komentarz A. GRZEŚKOWIAK do przyjętego w projekcie określenia państwa jako dobra wspólnego: „Zasada wspólnego dobra, zamiast przeciwstawiania obywateli państwu, jako oderwanej od nich struktury władzy, powinna wprowadzić do świadomości obywateli potrzebę zespolenia się z państwem jako ich dobrem wspólnym i pracy na rzecz tego dobra. Takie ujęcie ma więc zapobiec ewentualnym antagonizmom między obywatelem a państwem pojmowanym jako władza, zapobiec przeciwstawianiu się obywateli państwu na zasadzie my-oni, czyli władza-wyobcowany twór rządzących i ogół obywateli. Z drugiej strony określenie istoty państwa jako dobra wspólnego wszystkich obywateli zapobiec ma atomizowaniu państwa na pojedynczych obywateli złączonych umową i mogących w konsekwencji w każdej chwili ją zerwać, co musiałoby nastąpić, gdyby oprzec sens państwa na – od czasu do czasu głoszonej, ale jak dotąd teoretycznie raczej – koncepcji umowy społecznej”, TĄŻ, *Zasady naczelne w nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 26.

⁶² Por. wypowiedź senator A. Grześkowiak (w związku z art. 2 ust. 1 i art. 10 projektu senackiego) podczas pierwszego czytania projektów konstytucji na forum Zgromadzenia Narodowego 22 września 1994 r.: „Projekt uznaje prawnonaturalny rodowód praw człowieka, przyjmując, że człowiek ma prawa przyrodzone wynikające z jego człowieczeństwa. Powinnością państwa jest je uznać i ochraniać”, *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2.

człowieka (art. 2 ust. 1 projektu), tradycji leżącej także u podstaw współczesnej międzynarodowej ochrony praw człowieka na płaszczyźnie uniwersalnej⁶³. Dalsze dookreślenie koncepcji praw człowieka znalazło się w art. 10 projektu (otwierającym rozdział II „Prawa, wolności i obowiązki obywatelskie”):

„Rzeczpospolita Polska uznaje i gwarantuje ochronę przyrodzonych i nienaruszalnych praw człowieka i jego podstawowych wolności, zarówno jako jednostki, jak i uczestnika wspólnot oraz wymaga wypełnienia obowiązków politycznej, ekonomicznej i społecznej solidarności”.

Prawa wynikające z przyrodzonej godności i wartości człowieka zostały wprost uznane za przyrodzone⁶⁴ – zastane, niekreowane aktywnością człowieka; projekt – także zgodnie z klasyczną refleksją nad dobrem wspólnym – przyjmuje zatem rozstrzygnięcia metaaksjologiczne preferujące stanowiska kognitywistyczne w kwestii ugruntowania wartości⁶⁵.

Kategoria „wspólne dobro” służy także wyrażeniu idei równości obywateli i równej „służebności” państwa wobec obywateli. Podkreślenie tej równości dokonywane jest w wyraźnym kontekście historycznym – odejścia od koncepcji państwa, w którym programowo uprzywilejowany był interes klasy lub partii. Państwo ma być „dla każdego”, ma być czymś, z czego każdy może korzystać.

Państwo jako dobro wspólne ma być wyrazem dążeń, aspiracji i interesów obywateli. Podmiotowość obywateli wyraża się zatem w wyznaczaniu przez nich celów, których realizacji państwo ma służyć. Jest to kolejny wyraźny rys koncepcji klasycznej, w której obywatele ustalają cele państwa i szanowana jest ich inicjatywa; można dodać – także na poziomie tworzonych przez nich społeczności niższego rzędu niż państwo. Bycie – jak mówi uzasadnienie – „wspólnym dorobkiem” nie jest pochodną jedynie tego, że jest efektem wysiłków obywateli wypełniających swe obowiązki, ale jest ich dorobkiem także dlatego, że osiągnane cele są przez nich samych wyznaczone. Jest to punkt, w którym naturalne byłoby przejście do sformułowania zasady pomocniczości, jednak projekt senacki wprost tej zasady nie przywołuje.

⁶³ Zwrot „godność i wartość” stosowany w odniesieniu do człowieka jest typowy dla instrumentów ochrony praw człowieka opracowanych w ramach ONZ. Został użyty w preambule *Karty Narodów Zjednoczonych* z 26 czerwca 1945 r., a następnie m.in. w preambule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 10 grudnia 1947 r. Idea godności jako źródła praw człowieka znalazła wyraz przede wszystkim w preambułach *Międzynarodowych paktów praw człowieka* z 16 grudnia 1966 r., Dz. U. 1977, nr 38, poz. 167 i 169, ze zm. Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., 77-89.

⁶⁴ Por. art. 30 Konstytucji z 1997 r.

⁶⁵ Na temat konstytucyjnych rozstrzygnięć metaaksjologicznych zob. M. PIECHOWIAK, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 73-82, zob. niżej rozdział VI. *Metaaksjologiczne walory dobra wspólnego*.

W takiej perspektywie obowiązki wobec państwa (określane przez państwo) nie są pojmowane jako coś narzuconego z zewnątrz, ale – podążając za I. Kantem – jako wyraz wewnętrznej autonomii polegającej przede wszystkim na kierowaniu się prawami, których treść samemu uznało się za treść „swoich praw”. Charakterystyczne dla klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym jest wskazanie w – dookreślającym pojmowanie praw człowieka – art. 10 projektu „obowiązków solidarności”, które także można określić jako przyrodzone, naturalne, moralne, które państwo uznaje i staje się gwarantem ich wypełniania, a których wypełnianie jest elementem integralnego rozwoju osoby.

Powiązanie Rzeczypospolitej jako wspólnego dobra z obowiązkami znalazło się na ostatnim miejscu, w piątym akapicie *Uzasadnienia*. O obowiązkach wobec dobra wspólnego mowa jest wprost w projektowanym art. 46: „Obowiązkiem każdego obywatela jest przyczynianie się do dobra wspólnego i ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych prawem przewidzianych.” Inaczej niż w obecnie obowiązującej konstytucji, przepis mówiący o obowiązku posłuszeństwa prawu stanowionemu i wierności znalazł się w artykule poprzedzającym postanowienia o obowiązkach wobec dobra wspólnego, w art. 45: „Obowiązkiem każdego obywatela jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej, Jej obrona, szanowanie Jej Konstytucji, a także posłuszeństwo Jej prawom”⁶⁶.

Analizując kontekst art. 1 ust. 2 projektu senackiego, warto jeszcze zwrócić uwagę na jego preambułę. Z punktu widzenia określenia tradycji wyznaczającej sposób pojmowania dobra wspólnego istotne jest to, że zawiera ona wezwanie Boga, wskazanie na dziedzictwo chrześcijańskie jako związane z dziejami Narodu Polskiego, odwołanie do tradycji Konstytucji 3 Maja oraz do pokojowego zrywu „Solidarności”⁶⁷. O Konstytucji 3 Maja i tradycji z nią związanej mowa jest także w punkcie 2 *Uzasadnienia*. Elementy te wyraźnie wskazują na omawianą niżej tradycję klasyczną pojmowania dobra wspólnego jako najbliższą tradycję współokreślającą konstytucyjne pojmowanie dobra wspólnego. Znamienne jest, że gdy *Uzasadnienie* w punkcie 2 wskazuje elementy projektu nawiązujące do tradycji polskiego konstytucjonalizmu

⁶⁶ Por. art. 6 konstytucji kwietniowej: „Obywatele winni są Państwu wierność oraz rzetelne spełnianie nakładanych przez nie obowiązków”. Por. Konstytucja z 1997 r.: art. 82: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne”; art. 83: „Każdy ma obowiązek przestrzegania prawa Rzeczypospolitej Polskiej”.

⁶⁷ „W imię Boga Wszchemogącego! / My, Naród Polski, pomni / – naszych ponad tysiącletnich dziejów związanych z dziedzictwem chrześcijańskim, / – chlubnej tradycji Konstytucji 3 Maja, / – męstwa i wytrwałości walk pokoleń o niepodległość / – pokojowego zrywu „Solidarności”, / torujących drogę do wspólnoty suwerennych państw, / pragnąc zbudowania Rzeczypospolitej silnej miłością i pracą swoich obywateli, pod opieką praw przez nich ustanowionych, naszą odzyskaną wolność wyrażamy na kartach niniejszej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej”, projekt senacki, preambuła.

okresu międzywojnia (powołując konstytucję marcową jako wzorzec sformułowanej w preambule inwokacji), nie mówi nic o przyjętym w konstytucji kwietniowej określeniu państwa jak wspólnego dobra.

Zwrócić też trzeba uwagę na podjęte w *Uzasadnieniu* zagadnienie konfesyjnego zaangażowania konstytucji. Z jednej strony stwierdza się: „projekt nie kryje, że podstawy ładu moralnego wspólnoty państwowej dają wartości chrześcijańskie”, które „od pokoleń kształtują wzorce życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego”, z drugiej, uznaje się wprost, że wartości chrześcijańskie „mają wymiar ogólnoludzkich wartości uniwersalnych, których treścią jest człowiek, jego prawa, potrzeby i dobro wspólne organizmów społecznych, w których on żyje” (pkt 2 akapit 2). W warunkach polskich zasadne jest, zdaniem projektodawców, akcentowanie tradycji chrześcijańskiej ze względów historycznych, gdyż to chrześcijaństwo stanowi istotny element kultury służący ujęciu wartości⁶⁸. Niemniej jednak, te same wartości, wartości uniwersalne, mogą być traktowane zarówno jako wartości chrześcijańskie, jak i ogólnoludzkie – konfesyjnie niezaangażowane⁶⁹.

Przyjęcie we wstępie *invocationis Dei* nawiązuje do polskiej tradycji kulturowej i konstytucyjnej służy także usytuowaniu prawa stanowionego wobec wartości czy praw uprzednich wobec stanowienia, które mogą być pojmowane jako porządek Boski, ale także jako ogólnoludzkie wartości uniwersalne. *Invocatio Dei* „przypomina więc człowiekowi, że nie jest on ostatnią instancją wszechrzeczy i że nawet naród tworzący państwo nie jest wszechwładny. *Invocatio Dei* uświadomić ma tworzącym państwo i nim rządzącym, że poczynania człowieka, i państwa muszą mieć swoje granice”⁷⁰.

Podsumowując, w projekcie senackim wspólne dobro jest pierwszą charakterystyką państwa jako Rzeczypospolitej, klauzula wspólnego dobra służy wyrażeniu w pierwszym rządzie idei służebności państwa wobec człowieka i określeniu przede wszystkim tego, jakie ma być państwo. Przyjęta koncepcja – uwyrażniona w uzasadnieniu projektu – należy do klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym.

⁶⁸ Problematyka chrześcijańskiego rodowodu wartości uznanych w projekcie za podstawowe była mocniej niż w *Uzasadnieniu* akcentowana przez A. Grześkowiak w prezentacji projektu w trakcie pierwszego czytania na forum Zgromadzenia Narodowego 22 września 1994 r., *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2.

⁶⁹ Łatwo dostrzec tu analogię do fragmentu preambuły Konstytucji RP z 1997 r.: „zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”.

⁷⁰ A. Grześkowiak, prezentacja projektu w trakcie pierwszego czytania na forum Zgromadzenia Narodowego 22 września 1994 r., *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2.

(3) Projekt Konfederacji Polski Niepodległej

Konfederacja Polski Niepodległej przygotowała swój projekt konstytucji w 1991 r.⁷¹ i został on zaprezentowany 5 lipca tego roku⁷²; projekt złożony w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego 30 kwietnia 1993 r.⁷³ nie różnił się od pierwotnej wersji w punktach istotnych dla podejmowanego tu zagadnienia⁷⁴. W projekcie tym klauzula wspólnego dobra pojawia się w kontekście właściwym konstytucji kwietniowej z 1935 r. W porównaniu z tekstem konstytucji kwietniowej, w ust. 1 projektowanego art. 1 zmieniono jedynie nazwę państwa, a w pozostałych ustępach wprowadzono drobne zmiany typu redakcyjnego i jedną zmianę związaną ze zmianą kontekstu historycznego. Oto porównanie – fragmenty zmienione zostały wyróżnione, w nawiasach kwadratowych podano brzmienie przyjęte w konstytucji kwietniowej:

„Art. 1

(1) **Rzeczpospolita Polska [Państwo Polskie]** jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.

(2) **Wskrzyszona i powtórnie odbudowana [Wskrzeszona]** walką i ofiarą najlepszych swoich synów ma być przekazywana[**e**] w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie.

(3) Każde pokolenie obowiązane jest wysiłkiem własnym wzmóc siłę i powagę **Rzeczypospolitej [Państwa]**.

(4) Za spełnienie tego obowiązku **każde pokolenie** odpowiada przed potomnością swoim honorem i swoim imieniem.”⁷⁵

Również brzmienie art. 2, w którym centralne miejsce przypada pojęciu dobra powszechnego, wzorowane jest na postanowieniach konstytucji kwietniowej. Art. 2 ust. 1 wzorowany jest na art. 9 konstytucji kwietniowej:

„(1) **Rzeczpospolita [Państwo]** dąży do zespolenia wszystkich obywateli w harmonijnym współdziałaniu na rzecz dobra powszechnego.”

Ust. 2 i 3 wzorowane są na – odpowiednio – ust. 1 i 2 art. 4 konstytucji kwietniowej:

⁷¹ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Konfederacji Polski Niepodległej*, 1991, dz. cyt.

⁷² 5 lipca 1991, na początku obrad konferencji „Konstytucja dla III Rzeczypospolitej”, Leszek Moczulski wręczył Prezydentowi RP pierwszy egzemplarz opracowania, w którym zawarty był m.in. projekt konstytucji; M. KALLAS, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 12.

⁷³ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 58 posłów i senatorów, w tym wszystkich członków Klubu Parlamentarnego Konfederacji Polski Niepodległej*, 1993.

⁷⁴ Najistotniejsze zmiany polegały na dodaniu rozdziału między rozdziałami V i VI, zatytułowanego *Organa pośredniczące*, zawierającego trzy artykuły (art. 80-82), co pociągnęło za sobą zmianę numeracji rozdziałów i artykułów; oraz na wprowadzeniu w dawnym rozdziale X (nowym XI) w miejsce instytucji wojskich, instytucji Rzecznika Praw Obywatelskich.

⁷⁵ Tamże.

„(2) W ramach **Rzeczypospolitej, jej praw, wolności i powinności obywatelskich [Państwa i w oparciu o nie]** kształtuje się życie społeczeństwa.

(3) Państwo zapewnia mu swobodny rozwój, a gdy tego dobro powszechne wymaga, nadaje mu kierunek lub normuje jego warunki”⁷⁶.

Prezentując projekt na posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego we wrześniu 1994 r., Leszek Moczulski zakończył swoje wystąpienie cytując art. 1 projektu zawierający klauzulę wspólnego dobra. Wprost do dobra wspólnego w swoim wystąpieniu się nie odnosił, podkreślając, że proponowany projekt w sposób zamierzony ogranicza się do określenia sposobu funkcjonowania państwa, i nie obejmuje deklaracji politycznych czy ideologicznych. W sposób pośredni, niemniej jednak wyraźny, nawiązał do tradycji klasycznej w refleksji nad dobrem wspólnym, omawiając kwestię własności i cytując art. 14 ust. 3 projektu: „Własność nakłada na właściciela obowiązki, a jej używanie powinno służyć również dobru ogółu”. Jest to wyraźne nawiązanie do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr. L. Moczulski genezę przyjętego zapisu określił w sposób następujący: „Nie jest to rozwiązanie – jak by może ktoś powiedział mające swe źródła w starsowieckim socjalizmie. Wręcz przeciwnie – jest to rozwiązanie, które bierze się z zupełnie nowoczesnej nauki społecznej, zgoła nie lewicowej. Przypomnę, że nikt inny tylko chrześcijańska demokracja takie pojęcie własności jako dobra społecznego wprowadziła w konstytucji Republiki Federalnej Niemiec”⁷⁷. Jest to jednak przyjęcie jedynie elementu katolickiej nauki społecznej w kontekście zasadniczo odmiennym, właściwym tradycji uznającej dobro państwa za pierwszą wartość konstytucyjną.

(4) Projekt Stronnictwa Demokratycznego

Projekt miał formę zbioru tez, jednak sformułowanych w sposób typowy dla przepisów konstytucji. Teza 1, otwierająca rozdział I zatytułowany „Zasady ogólne”, brzmiała:

„1. Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli równych wobec prawa bez względu na przynależność narodową, rasową, położenie społeczne i majątkowe, płeć, przynależność do partii politycznych i organizacji, miejsce zamieszkania, stosunek do religii oraz wykształcenie. Najwyższym obowiązkiem wszystkich obywateli i władz publicznych jest zachowanie integralności terytorialnej i suwerenności Rzeczypospolitej Polskiej”⁷⁸.

⁷⁶ W projekcie z 1993 r. przyjęto brzmienie w pełni zgodne z art. 4 ust. 2 konstytucji kwietniowej; w projekcie Konfederacji Polski Niepodległej z 1991 r. w miejsce „normuje” było „określa”.

⁷⁷ *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (22 września 1994).

⁷⁸ *Tezy do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Stronnictwa Demokratycznego*, 1990, w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 95.

Teza 2, wskazując suwerena, utożsamiała Naród ze wspólnotą wszystkich obywateli:

„2. Cała władza pochodzi od Narodu – wspólnoty wszystkich obywateli Rzeczypospolitej”⁷⁹.

Przyjęciu formuły typowej dla konstytucji kwietniowej towarzyszy uwyraźnienie idei równości obywateli – Rzeczpospolita jest dobrem należącym do wszystkich obywateli. Trudno dopatrzeć się elementów koncepcji klasycznej, w której porządek konstytucyjny jest umieszczony w szerszym kontekście aksjologicznym. Mając na uwadze drugi akapit tezy 1, trzeba uznać, że klauzula wspólnego dobra – zgodnie z tradycją konstytucji kwietniowej – nie służy wskazaniu kryteriów kształtowania dobra, którym jest państwo. Istnienie państwa (integralność terytorialna i suwerenność) jest pierwszym celem, którego realizacja jest obowiązkiem niezrelatywizowanym do kształtu państwa.

(5) Projekt zespołu kierowanego przez Sylwestra Zawadzkiego

Określenie Rzeczypospolitej mianem wspólnego dobra znalazło się także w projekcie przygotowanym w ramach programu badawczego realizowanego od 1 lipca 1988 r. do 30 września 1990 r. przez zespół kierowany przez Sylwestra Zawadzkiego⁸⁰. O wspólnym dobru mowa była w art. 5, który brzmiał:

„Art. 5

1. Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem całego Narodu.
2. Rzeczpospolita Polska chroni niepodległość Narodu, zapewnia jego rozwój i otacza opieką jego dorobek materialny i duchowy oraz tworzy warunki dla swobodnego rozwoju osobowości człowieka i dla pełnego korzystania przez obywateli z przysługujących im wolności i praw.
3. Rzeczpospolita Polska zapewnia Polakom osiadłym poza granicami kraju swobodę utrzymywania i rozwijania więzi z Ojczyzną oraz korzystania z dóbr kulturalnych Narodu”⁸¹.

Pierwsze cztery artykuły charakteryzują podstawy ustroju politycznego. Art. 1 określa Rzeczpospolitą jako suwerenne i demokratyczne państwo prawne urzeczywistniające zasadę sprawiedliwości społecznej⁸²; art. 2 wska-

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Projekt opublikowano w październiku 1990 r. W skład zespołu kierowanego przez Sylwestra Zawadzkiego wchodził: Zdzisław Czeszejko-Sochacki, Zdzisław Jarosz, Wojciech Sokolewicz, Leszek Wiśniewski, Barbara Zawadzka i Tadeusz Mołdowa (sekretarz). Zob. S. ZAWADZKI i in., *Konstytucja Rzeczypospolitej. Projekt*, Warszawa 1990, s. 119-126, także w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 247-288.

⁸¹ Cyt. za: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 247.

⁸² „1. Rzeczpospolita Polska jest suwerennym i demokratycznym państwem prawnym. 2. Rzeczpospolita Polska urzeczywistnia zasadę sprawiedliwości społecznej”, tamże.

zuje na Naród jako suwerena, określa formy sprawowania przez niego władzy oraz określa ustrojową pozycję samorządu; art. 3 wypowiada zasadę podziału władz i wskazuje zasadnicze ograny władzy państwowej; art. 4 wysławia zasady jednolitości państwa i niezbywalności terytorium oraz określa stolicę. Obszerne uzasadnienie projektu nie mówi nic o dobru wspólnym i trudno jest o bliższe dookreślenie cytowanych propozycji. Można zauważyć, że jeśli w formule z cytowanego ust. 1 w miejsce „Narodu” podstawia się – w zgodzie z preambułą Konstytucji z 1997 r. – „wszystkich obywateli”, powstanie formuła analogiczna do tej z konstytucji kwietniowej i równobrzmiąca z opracowanym przez Komisję Konstytucyjną ZN projektem art. 1 Konstytucji z 1997 r. Niemniej jednak odniesienie do Narodu powoduje, że Rzeczpospolita jako wspólne dobro pojmowana jest w odniesieniu do rzeczywistości o charakterze zbiorowym. Kolejność celów wskazanych w ust. 2 sugeruje, że z punktu widzenia celów państwa, realizacja dobra Narodu ma pierwszeństwo przed tworzeniem warunków rozwoju osobowości człowieka i korzystania z wolności i praw; przy czym jako pierwsza wartość wskazana jest niepodległość – wartość przysługująca państwu.

Z takim ujęciem nie wydają się spójne postanowienia projektowanego art. 6 ust. 1, w którym ogólnie charakteryzowany jest system wartości konstytucyjnych, jako „zapewniający wolność obywateli, suwerenność Państwa i demokratyczną organizację społeczeństwa obywatelskiego”⁸³. Nie wspomina się tu o Narodzie, a wolność obywateli wskazywana jest przed suwerennością państwa. Generalnie można powiedzieć, że art. 5 nie czyni z pewnością z kategorii „wspólne dobro” podstawowej kategorii konstytucyjnej, a artykuł ten poświęcony jest jednemu z wielu zagadnień ustrojowych – relacji państwa do Narodu.

c. Projekty z lat 1991-1993

(1) Ogólna charakterystyka

W latach 1991-1993 prace parlamentarne nad tekstem nowej konstytucji miały bardzo ograniczony zakres, także z punktu widzenia czasu, który mógł być im poświęcony. Prace rozpoczęto od uregulowania trybu prac nad konstytucją, przyjmując 23 kwietnia 1992 r. ustawę konstytucyjną o trybie przygotowania i uchwalenia konstytucji. Półroczny okres przewidziany tą ustawą na składanie projektów upłynął 30 kwietnia 1993 r., a ostatnie posiedzenie

⁸³ „Rzeczpospolita Polska opiera swoją działalność na prawie odzwierciedlającym określony w Konstytucji system wartości, zapewniający wolność obywateli, suwerenność Państwa i demokratyczną organizację społeczeństwa obywatelskiego”, tamże, s. 248.

Sejmu miało miejsce 30 maja. Złożono 7 projektów, które miały stać się podstawą prac Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego:

1] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt uchwalony przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, złożony obecnie przez grupę 58 posłów i senatorów*⁸⁴;

2] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 62 posłów i senatorów, członków Sojuszu Lewicy Demokratycznej – Klubu Parlamentarnego*⁸⁵;

3] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 63 posłów i senatorów – członków Klubu Parlamentarnego Unia Demokratyczna*⁸⁶;

4] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 61 posłów i senatorów, reprezentujących głównie Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz m.in. Koło Parlamentarne Unii Pracy*⁸⁷;

5] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*⁸⁸;

6] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 58 posłów i senatorów, w tym wszystkich członków Klubu Parlamentarnego Konfederacji Polski Niepodległej*⁸⁹;

7] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 63 posłów i senatorów, głównie członków Parlamentarnego Klubu Porozumienia Centrum*⁹⁰.

⁸⁴ Złożony w Komisji Konstytucyjnej ZN 24 marca 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 3-22; identyczny z wcześniej powołanym projektem senackim.

⁸⁵ Złożony 28 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 23-40; *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 91-138.

⁸⁶ Złożony 29 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 41-52; *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 91-138.

⁸⁷ Złożony 30 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 53-67; tekst także jako: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz koła parlamentarne: Unii Pracy, Mniejszości Niemieckiej, Partii Rencistów i Emerytów „Nadzieja” oraz posłów nie zrzeszonych*, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 187-223; był to projekt całkowicie różny od projektu PSL przygotowanego w 1990 r., zob. *Konstytucja RP. Projekt Polskiego Stronnictwa Ludowego, „Zielony Sztandar” 1990*, nr 38 z 22 lipca; w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, dz. cyt., s. 117-140.

⁸⁸ Złożony 30 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 68-80; por. projekt *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Wałęsę*, wniesiony 6 maja 1994 r., w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., s. 43-90.

⁸⁹ W: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, dz. cyt., s. 81-97.

⁹⁰ W: tamże, s. 98-108.

Kwestia państwa jako wspólnego dobra pojawiła się w 3 spośród 7 zgłoszonych projektów. Dwa z nich – projekt Konstytucji RP uchwalony przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji oraz projekt Konfederacji Polski Niepodległej były projektami opracowanymi w trakcie poprzedniej kadencji parlamentu i zostały już wyżej omówione. Trzecim, który zostanie przedstawiony niżej, był projekt złożony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej; urząd ten pełnił wówczas Lech Wałęsa.

W trakcie prezentacji projektów na posiedzeniach Komisji Konstytucyjnej ZN kwestia wspólnego dobra została podniesiona jedynie przez senatora A. Grześkowiak (NSZZ „Solidarność”), która prezentowała projekt identyczny z omówionym wyżej projektem opracowanym przez Senat I kadencji⁹¹. Wskutek rozwiązania parlamentu do merytorycznych prac nad projektem nie doszło, zatem nie doszło także do debaty nad wspólnym dobrem (dobrem wspólnym)⁹².

(2) Projekt prezydencki

Dobro wspólne pojawia się w art. 1 projektu podpisanego przez Prezydenta RP Lecha Wałęsę i złożonego 30 kwietnia 1993 r. w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Art. 1 otwierający część zatytułowaną „Rzeczpospolita”, brzmiał:

„Państwo polskie jest Rzeczpospolitą – wspólnym dobrem wszystkich obywateli”⁹³.

Bezpośredni kontekst był następujący:

„Art. 2. Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do ogółu obywateli – tworzących Naród, który sprawuje ją bezpośrednio lub przez przedstawicieli.

Art. 3.

1. Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym.
2. Wolność, praca i własność są podstawą ustroju Rzeczypospolitej.
3. Rzeczpospolita uznaje prawa i wolności człowieka oraz stwarza warunki do korzystania z nich.
4. Rzeczpospolita gwarantuje prawa społeczne, których zakres określają ustawy.

⁹¹ Zob. R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego”...*, dz. cyt., s. 31. Na posiedzeniu 12 maja 1993 r. prezentowany był projekt Prezydenta RP Lecha Wałęsy (Lech Falandysz) oraz projekt parlamentarzystów Sojuszu Lewicy Demokratycznej (Jerzy Jaskiernia); na posiedzeniu 19 maja 1993 r. projekt Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji (Alicja Grześkowiak) oraz projekt parlamentarzystów Konfederacji Polski Niepodległej (Leszek Moczulski); tamże; zob. „Biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego” (dalej: „Biuletyn KKZN”) nr 8 (1993), s. 4 i n.; nr 9, s. 4 i n.

⁹² Zob. R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego”...*, dz. cyt., s. 31.

⁹³ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*, 1993, dz. cyt.

Art. 4.

Obywatele winni są Rzeczypospolitej Polskiej wierność oraz wypełnianie obowiązków nałożonych przez ustawy⁹⁴.

Uwagi dotyczące dobra wspólnego znalazły się w wypowiedzi otwierającej załączone do projektu uzasadnienie: „Część pierwsza projektu zawiera podstawowe zasady charakteryzujące ustrój Rzeczypospolitej. Zasada republikańska określa Państwo jako wspólne dobro wszystkich obywateli – Narodu. Wiązą się z nią bezpośrednio zasada suwerenności Narodu oraz zasada demokratycznego państwa prawnego. Podstawę ustroju Rzeczypospolitej stanowią wolność, praca i własność⁹⁵. Pojęcie wspólnego dobra służy przede wszystkim uwyrażnieniu zasady republikańskiej. Na pierwszym miejscu jest dookreślenie, jakie ma być państwo. Postawienie na pierwszym miejscu zasady republikanizmu było z pewnością uwarunkowane doświadczeniami braku demokracji przed przełomem roku 1989 r. i doświadczeniem państwa, w którym ewidentnie brakowało równości w traktowaniu obywateli. Wskazanie w uzasadnieniu na bezpośredni związek określenia państwa jako wspólnego dobra z zasadą suwerenności Narodu i zasadą demokratycznego państwa prawnego zbliża sposób ujęcia tego dobra do tradycji konstytucji kwietniowej.

Wyrażonemu w art. 3 ust. 3 uznaniu praw i wolności człowieka nie towarzyszy typowe dla tradycji klasycznej wskazanie przyrodzonego charakteru tych praw lub ich źródła, sytuujące porządek państwowy w szerszym kontekście aksjologicznym. Formuła przyjęta w ust. 4 tego artykułu dodatkowo osłabia status praw społecznych przez wprowadzenie zasady, że ich zakres określają ustawy.

Zauważyć przy tym można, że wspólne dobro jest pierwszym treściowym określeniem Rzeczypospolitej, wyraźnie wyodrębnionym i uprzednim względem zasady demokratycznego państwa prawnego wyartykułowanej w art. 3 ust. 1.

d. Projekty w pierwszym czytaniu w pracach nad Konstytucją z 1997 r.

(1) Ogólna charakterystyka

Zgodnie ze znowelizowaną 22 kwietnia 1994 r. ustawą konstytucyjną z 23 kwietnia 1992 r. o trybie przygotowania i uchwalenia konstytucji, do rozpatrywania przez Komisję Konstytucyjną dopuszczone zostały projekty zgłoszone zgodnie z ustawą w poprzedniej kadencji (art. 12a), a ponadto poszerzony został krąg podmiotów uprawnionych do wnoszenia projektu o grupę obywateli, którzy dla swojego projektu uzyskują poparcie co najmniej 500 000 osób posiadających czynne prawo wyborcze do Sejmu.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże.

Zgodnie ze znowelizowaną ustawą do pierwszego czytania, które miało miejsce na pierwszym posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego (21-23 września 1994 r.), trafiło 7 projektów. Cztery z nich to projekty zgłoszone w poprzedniej kadencji – projekt senacki⁹⁶, projekt Polskiego Stronnictwa Ludowego i Unii Pracy⁹⁷, projekt Konfederacji Polski Niepodległej⁹⁸, projekt wniesiony przez Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz koła parlamentarne: Unii Pracy, Mniejszości Niemieckiej, Partii Rencistów i Emerytów "Nadzieja" oraz posłów niezrzeszonych⁹⁹. Ponownie projekty zgłosili – przyjmując pewne modyfikacje w tekstach złożonych w poprzedniej kadencji¹⁰⁰ i wycofując projekty wcześniej wniesione – Prezydent RP, Unia Demokratyczna¹⁰¹ i Sojusz Lewicy Demokratycznej¹⁰²; Porozumienie Centrum wycofało swój projekt z dalszych prac parlamentarnych¹⁰³.

Wśród tych 7 projektów znalazły się cztery, które mówiły o państwie (Rzeczypospolitej) jako o wspólnym dobru. Dwa z nich to wyżej już omówione: projekt Komisji Konstytucyjnej Senatu I kadencji i projekt Klubu Parlamentarnego Konfederacji Polski Niepodległej. Trzecim był projekt podpisany przez Prezydenta RP Lecha Wałęsę, zgłoszony Komisji Konstytucyjnej ZN 6 maja 1994 r.¹⁰⁴ Projekt ten oparty był na omówionym wyżej projekcie zgłoszonym 30 kwietnia 1993 r.¹⁰⁵ i nie przyniósł zmian w omówionych wyżej fragmentach tego ostatniego. Najistotniejsza zmiana polegała na dołączeniu

⁹⁶ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 58 posłów i senatorów, w tym wszystkich członków Klubu Parlamentarnego Konfederacji Polski Niepodległej*, 1993, dz. cyt.

⁹⁷ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 61 posłów i senatorów, reprezentujących głównie Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz m.in. Koło Parlamentarne Unii Pracy*, 1993, dz. cyt.

⁹⁸ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 58 posłów i senatorów, w tym wszystkich członków Klubu Parlamentarnego Konfederacji Polski Niepodległej*, 1993, dz. cyt.

⁹⁹ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 61 posłów i senatorów, reprezentujących głównie Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz m.in. Koło Parlamentarne Unii Pracy*, 1993, dz. cyt., złożony zgodnie z ustawą konstytucyjną z dnia 23 kwietnia 1992 r. o trybie przygotowania konstytucji, włączony do dalszych prac na mocy powołanej wyżej noweli z 22 kwietnia 1994 r.

¹⁰⁰ Zakres zmian, zob. R. CHRUSCIAK, *Uwagi o projektach Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 10-12.

¹⁰¹ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez grupę 60 posłów i senatorów – członków Klubu Parlamentarnego Unia Demokratyczna*, złożony 9 maja 1994 r., w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 265-293.

¹⁰² *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez grupę 68 posłów i senatorów, członków Sojuszu Lewicy Demokratycznej*, złożony 9 maja 1994, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 91-138.

¹⁰³ Zob. R. CHRUSCIAK, *Uwagi o projektach Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 13.

¹⁰⁴ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Lecha Wałęsę*, wniesiony 6 maja 1994 r., w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 1, s. 43-90.

¹⁰⁵ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej*, 1993 r.

do projektu, jako integralnej części przyszłej konstytucji, Karty praw i wolności¹⁰⁶.

Czwarty to projekt wniesiony przez grupę obywateli, projekt obywatelski, przygotowany i promowany przez NSZZ Solidarność¹⁰⁷.

(2) Projekt obywatelski

W projekcie obywatelskim, o państwie jako wspólnym dobru mowa jest w Rozdziale I „Zasady naczelné” w art. 1:

„Państwo polskie jest Rzeczpospolitą, demokratycznym państwem prawa i wspólnym dobrem obywateli, które ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia na pokolenie”¹⁰⁸.

O dobru wspólnym mowa jest także w art. 6 projektu, dotyczącym relacji między państwem a Kościołem katolickim i innymi kościołami i związkami wyznaniowymi; ust. 3 tego artykułu stanowi:

„Państwo współdziała z Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi dla osiągnięcia dobra wspólnego”.

Klauzula dobra wspólnego pojawia się także w ust. 3 art. 8 otwierającego rozdział II *Prawa człowieka oraz prawa, wolności i obowiązki obywatelskie*. Artykuł ten miał następujące brzmienie:

„1. Godność człowieka jest nienaruszalna.

2. Rzeczpospolita Polska gwarantuje ochronę, będących podstawą życia społecznego, niezbywalnych i nienaruszalnych praw człowieka oraz jego podstawowych wolności, zarówno jako jednostki, jak i uczestnika wspólnot.

3. Korzystanie z przysługujących praw i wolności nie może naruszać praw i wolności innych ludzi oraz powinno mieć na względzie dobro wspólne.”

Kategoria „dobra wspólne” nie jest tu najogólniejszym określeniem państwa ani celu wspólnoty politycznej, ale dookreśla pojmowanie praw i wolności. Widać wyraźne analogie między przytoczonym art. 8 ust. 3 a klauzulą limitacyjną z art. 31 ust. 3 Konstytucji z 1997 r., w której za dopuszczalną rację ograniczania konstytucyjnych wolności i praw uznaje się wolności i prawa innych osób oraz – odpowiadające dobru wspólnemu z projektu obywatelskiego – bezpieczeństwo lub porządek publiczny, ochronę środowiska, zdrowia i moralności publicznej.

¹⁰⁶ Syntetyczne omówienie różnic między tymi dwoma projektami, zob. R. CHRUSCIAK, *Uwagi o projektach konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 10-11.

¹⁰⁷ Projekt złożony w trybie art. 2a ust. 1 znowelizowanej 22 kwietnia 1994 r. ustawy o trybie przygotowania i uchwalenia Konstytucji, który stanowi, że „Inicjatywa ustawodawcza w zakresie przedstawienia Zgromadzeniu Narodowemu projektu nowej Konstytucji przysługuje również grupie obywateli, którzy dla swojego projektu uzyskają poparcie co najmniej 500.000 osób posiadających czynne prawo wyborcze do Sejmu”.

¹⁰⁸ Projekt obywatelski.

Ponadto klauzula dobra wspólnego zastosowana jest w art. 49 projektu dotyczącym obowiązków obywateli:

„Obowiązkiem każdego obywatela jest: wysiłkiem własnym wzmóc siłę i powagę Państwa, przyczynić się do dobra wspólnego oraz ponosić ciężary i świadczenia publiczne przewidziane prawem”¹⁰⁹.

Za interpretacją klauzuli dobra wspólnego w duchu bliższym tradycji konstytucji kwietniowej niż tradycji klasycznej przemawiają dwa argumenty. Po pierwsze, część druga przepisu projektowanego art. 1: „ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia na pokolenie” jest przejęta z art. 2 konstytucji kwietniowej („ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie”). Po drugie, w art. 6 i to w kontekście wyraźnie wskazującym na powiązanie z nauką społeczną Kościoła, zastosowano termin „dobra wspólne”, a nie – jak w art. 1 – „wspólne dobro”; stąd przyjmując założenie o racjonalności ustrojodawcy, należałoby terminowi z art. 1 nadać znaczenie odmienne od znaczenia terminu „dobra wspólne” z art. 6, zatem odmienne od przyjętego w nauce społecznej Kościoła. Jednak drugi z argumentów miałby dużą moc w stosunku do tekstu, który przeszedł do końca ścieżkę legislacyjną, na której – zmierzając do precyzacji wyrażania intencji projektodawców – nierzadko modyfikuje się stosowane terminy. Mając na uwadze, że na omawianym etapie prac nad konstytucją nierzadko zamiennie stosowano oba terminy, wziąć trzeba pod uwagę szereg argumentów przemawiających za tym, że projektodawcy pojmowali „wspólne dobro” z art. 1 jednak raczej w duchu tradycji klasycznej.

W trakcie prezentacji projektu w Zgromadzeniu Narodowym Marian Krzaklewski, pełnomocnik wnoszących projekt i zarazem przewodniczący NSZZ Solidarność, zacytował pierwszą część przepisu projektowanego art. 1: „Państwo polskie jest Rzeczpospolitą, demokratycznym państwem prawa i wspólnym dobrem obywateli”, i skomentował ją, mówiąc: „Taki zapis definiuje państwo nie tylko jako gwaranta i regulatora stanowionych praw, ale także jako nośnika istotnych treści moralnych”¹¹⁰. Mając na uwadze kategorie występujące w projektowanym art. 1 – „wspólne dobro”, „demokracja” i „państwo prawa”, to raczej tej pierwszej i to pojętej w duchu nauki społecznej Kościoła należałoby przypisać „istotne treści moralne”, niż „demokracji” czy „państwu prawa”, których znaczenie w swym centrum ma jednak wartości o charakterze proceduralnym niewiązane wprost z moralnymi standardami oceny prawa¹¹¹.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (22 września 1994).

¹¹¹ Trudno zakładać tu, że projektodawcy posługując się terminem „istotne treści moralne” mieli na uwadze specyficzne pojęcie moralności występujące w koncepcji Lona Fullera, włączają-

Zauważyć też trzeba, że pierwsza część przepisu projektowanego art. 1 wyraźnie nawiązuje do formuły z art. 1 obowiązującej wówczas konstytucji: „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.” Państwo określone zostało jako wspólne dobro, zamiast jako urzeczywistniająca zasady sprawiedliwości społecznej. W nauce społecznej Kościoła problematyka dobra wspólnego łączona jest ściśle z zagadnieniem sprawiedliwości społecznej, i choć ten ostatni termin nie ma w katolickiej nauce społecznej pejoratywnego znaczenia, to jednak gruncie polskich doświadczeń powojennych, związanych z przymusowym „uspołecznieniem”, zrozumiałe są próby uniknięcia terminu „sprawiedliwość społeczna” jako służącego określeniu podstawowej cechy państwa.

Na rzecz interpretacji klauzuli wspólnego dobra w kontekście wyznaczonym przez naukę społeczną Kościoła przemawia także preambuła, która o wspólnym dobru wprost nie mówi, ale – zgodnie z intencją projektodawców wyrażoną słowami prezentującego projekt w Zgromadzeniu Narodowym – „wskazuje na tradycję, którą chcemy kontynuować. (...) określa, które tradycje naród polski uważa za własne i które chce kontynuować”¹¹². W pierwszym motywie preambuła odwołuje się do „ponadtysiącletnich dziejów związanych dziedzictwem wiary i kultury chrześcijańskiej, tradycji I Rzeczypospolitej i chlubnej Konstytucji 3 Maja”. Odnotować trzeba, że w motywie trzecim mowa jest ogólnie o obu konstytucjach II Rzeczypospolitej: „pomni (...) dokonań II Rzeczypospolitej w utrwalaniu niepodległego bytu oraz jej obu Konstytucji”; brak wskazania wprost konstytucji kwietniowej przy wyraźnym wskazaniu na tradycję „chlubnej Konstytucji 3 Maja”, nie pozwala na podstawie preambuły argumentować przeciwko interpretacji klauzuli wspólnego dobra z art. 1 w duchu tradycji klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, i pierwszeństwo w wyznaczeniu kontekstu interpretacyjnego przyznać trzeba motywowi pierwszemu.

Wprost o interpretacji terminu „wspólne dobro” w duchu nauki społecznej Kościoła mówił Michał Drozdek reprezentujący w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego M. Krzaklewskiego jako pełnomocnika zgłaszających projekt obywatelski, choć nie wprost w kontekście tego projektu, ale w kontekście – postawionego na forum Komisji – ogólnego zagadnienia charakteryzowania państwa jako wspólnego dobra (dobra wspólnego), o czym będzie mowa w kolejnym rozdziale.

Mimo że zasadniczej treści pojęcia wspólnego dobra w analizowanym projekcie poszukiwać trzeba w nauce społecznej Kościoła, to jednak – mając

cej do tzw. wewnętrznej moralności prawa szereg wartości państwa prawnego; zob. L. L. FULLER, *Moralność prawa*, Warszawa 1978, zwł. s. 68-140.

¹¹² *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (22 września 1994).

na uwadze, że w art. 1 kategoria ta jest dopiero na czwartym miejscu wśród dookreśleń państwa i w ogóle nie pojawia się w preambule – odmiennie niż w tradycji klasycznej – kategorii „dobro wspólne” nie można uznać za kategorię centralną i pierwszą, obejmującą inne zasadnicze określenia państwa.

e. Podsumowanie

W analizowanych projektach na określenie państwa stosowano kategorię „wspólne dobro”. W zdecydowanej większości wyraźne były nawiązania do konstytucji kwietniowej i tradycji, w której najistotniejszą funkcją tej kategorii było wskazanie na państwo jako pierwszą wartość konstytucyjną, której urzeczywistnianie jest pierwszym obowiązkiem obywateli. Do tradycji klasycznej, w której dobro wspólne stanowi wzorzec kształtowania państwa jako służebnego wobec obywateli, sięgnięto w projekcie senackim i projekcie obywatelskim; przy czym konsekwentnie zasadnicze elementy koncepcji klasycznej zostały przyjęte w tym pierwszym.

Generalnie można jednak powiedzieć, że wyróżnionych wyżej dwóch zasadniczych tradycji pojmowania dobra wspólnego – w duchu Konstytucji 3 Maja i w duchu konstytucji kwietniowej – wyraźnie od siebie nie odróżniano, a łącząc je nie zwracano uwagi na istotne odmienności. Jeśli chodzi o wyrażenia stosowane przy omawianiu projektów, to „dobro wspólne” i „wspólne dobro” były traktowane jako synonimiczne i żadnego z tych terminów nie wiązano z konkretną tradycją czy koncepcją.

DOBRO WSPÓLNE W ŚWIETLE PRAC KOMISJI KONSTYTUCYJNEJ I ZGROMADZENIA NARODOWEGO NAD PROJEKTEM KONSTYTUCJI Z 1997 R.

1. Uwagi wstępne

W rozdziale tym zasadniczym przedmiotem analiz są prace parlamentarne nad projektem Konstytucji z 1997 r. prowadzone przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego i prace na forum Zgromadzenia Narodowego¹.

W skład Komisji wchodziło 46 posłów wybranych przez Sejm i 10 senatorów wybranych przez Senat, zatem 10% członków każdej z izb, reprezentujących proporcjonalnie partie polityczne. Uchwały podejmowała zwykłą większością głosów, jednak – zgodnie z ustawą o trybie przygotowania i uchwalenia Konstytucji – „Przyjęcie przez Komisję sprawozdania o skierowanych do niej przez Zgromadzenie Narodowe projektach, zawierającego projekt Konstytucji w formie tekstu jednolitego, następuje większością 2/3 głosów w obecności co najmniej połowy jej członków” (art. 5 ust. 3). Takie rozwiązanie ustawowe wymagało, aby na forum Komisji poszukiwać szerokiego poparcia dla przyjmowanych rozwiązań. Niezależnie jednak od postanowień ustawy, wskazywano racje dążenia do kompromisu. Na pierwszym posiedzeniu Komisji, jej przewodniczący – Aleksander Kwaśniewski² proponował:

„Doświadczenia konstytucjonalizmu europejskiego wyraźnie pokazują, że właśnie poprzez kompromis pomiędzy różnymi interesami społecznymi i oczekiwaniami obywatelskimi budowano skuteczne ustawy zasadnicze w krajach rozwiniętej, czy tworzącej się demokracji. Byłoby więc dobrze, abyśmy poszli tą drogą i abyśmy potrafili stworzyć właśnie konstytucję

¹ Chodzi zatem o jedynie pewien element prac przygotowawczych w technicznym rozumieniu, do których należą np. także omówione wyżej projekty będące przedmiotem pierwszego czytania.

² A. Kwaśniewski był liderem zwycięskiej partii – Sojuszu Lewicy Demokratycznej, i został wybrany na przewodniczącego Komisji na jej pierwszym posiedzeniu, 9 XI 1993 r.; po wygranych wyborach prezydenckich, ustąpił z funkcji przewodniczącego w grudniu 1995 r.; Komisji przewodniczyli potem: Włodzimierz Cimoszewicz a od lutego 1996 r. Marek Mazurkiewicz, obaj reprezentujący Sojusz Lewicy Demokratycznej.

obywatelskiego kompromisu – powtarzam: konstytucję obywatelskiego kompromisu”³.

Uznanie kompromisu za podstawową zasadę w pracy nad konstytucją nie było powszechne. Poseł Andrzej Gąsienica-Makowski (Bezpartyjny Blok Wspierania Reform) na forum Zgromadzenia Narodowego mówił:

„Konstytucja winna być bijącym źródłem praw odzwierciedlających duszę polską, a nie stać się kałużą powstałą z partyjnego deszczu zwanego kompromisem. Nie ma bowiem kompromisu pomiędzy dobrem a złem, bo w środku pojawia się fałsz i obłuda. Konstytucja[,] jeżeli chce być wielka, ponadczasowa[,] poprzez swoje zapisy winna odzwierciedlać stan stosunków panujących w społeczeństwie, a nie aktualny układ w parlamencie, który jest wynikiem takiej a nie innej ordynacji wyborczej. (...) W dalszym ciągu widzimy kuszenie coraz szerszych kręgów i ugrupowań magicznym słowem ‘kompromis’. Ale trzeba się zastanowić, jaki on będzie[:] czy oparty na prawdzie, czy szkodliwy i fałszywy. Mieliśmy w tak bliskiej historii kompromisy, które deptały suwerenność, godność naszego państwa i człowieka”⁴.

Wypowiedź ta, sformułowana językiem wykorzystującym metafory o mocnym zabarwieniu emocjonalnym, dotyka bardzo istotnego zagadnienia dotyczącego podstaw konstytucji. Autor prezentuje stanowisko zwolenników kognitywizmu aksjologicznego, uznającego, że wartości mogą być przedmiotem poznania. Wyznaczają one wówczas granice kompromisu, o których „położeniu” nie powinno się rozstrzygać na drodze głosowania. Współczesne systemy prawne państw demokratycznych uznają zwykle prawa człowieka za coś, co jest niezależne od woli prawodawcy i układu interesów. Zdaniem zwolenników kognitywizmu, ustalenia dotyczące podstawowych wartości powinny być oparte na poznaniu czegoś obiektywnego, zastanego. Pierwszym postulatem jest wówczas nie tyle osiągnięcie kompromisu, ile konsensu.

Dążenie do konsensu i do kompromisu było z pewnością obecne na forum Komisji przy poszukiwaniu szeregu rozwiązań. Było ono warunkowane nie tylko przekonaniem w kwestii ugruntowania wartości, ale wymuszone było także przyczynami politycznymi⁵. Nowa konstytucja nie była niezbędna. Mająca większość w parlamencie lewica musiała się liczyć z tym, że prawicowa opozycja, uznająca często przedstawicieli lewicy za spadkobierców odrzuconego ustroju, może zbojkotować prace nad konstytucją, co w ogóle postawiłoby pod znakiem zapytania sens samej próby uchwalenia aktu

³ „Biuletyn KKZN” nr 1-2 (1993), s. 10.

⁴ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (25 lutego 1997).

⁵ Zob. J. JASKIERNIA, *Konstytucja RP jako efekt kompromisu politycznego*, w: *Stosowanie Konstytucji RP z 1997 r. – doświadczenia i perspektywy. Międzynarodowa konferencja naukowa*, red. Z. Maciąg, Kraków 2006, s. 69-96.

przygotowanego bez udziału reprezentantów ugrupowań pravicowych⁶. Niemniej jednak samo dążenie do konsensu, niezależnie od motywów, prowadzi do procedowania właściwego dla sporów o charakterze poznawczym, dla których charakterystyczna jest konfrontacja nie tyle interesów, ile racji, a kompromis i głosowanie są ostatnimi krokami prowadzącymi do rozstrzygnięcia.

Kompromis i konsens poszukiwane były, niekiedy także w atmosferze gorących sporów, nie tylko w odniesieniu do podstawowych zasad i struktury całości, lecz również w trakcie prac nad poszczególnymi artykułami. Stąd liczyć się trzeba z tym, że za użyciem tego samego terminu w różnych artykułach może stać nieco inny kontekst interpretacyjny wymagający różnicowania znaczeń.

Poniżej omawiane są prace nad przepisami Konstytucji z 1997 r. zawierającymi kategorię „dobro wspólne”. Przyjęta niżej kolejność omawiania poszczególnych artykułów wyznaczona jest kolejnością ich wystąpienia w tekście. Niemniej jednak dla poszukiwania konstytucyjnego paradygmatu pojmowania dobra wspólnego już z punktu widzenia samej systematyki ustawy zasadniczej za najistotniejsze można uznać prace dotyczące art. 1. Analiza prac nad projektem potwierdza takie przypuszczenie. Na wstępie warto podkreślić, że to rozstrzygnięcia dotyczące art. 1 doprowadziły do modyfikacji brzmienia pozostałych przepisów, w których występowała kategoria „wspólne dobro” – wprowadzona w art. 1; uzasadniona merytorycznie w trakcie prac, zmiana terminu „wspólne dobro” na „dobro wspólne” doprowadziła do analogicznych zmian w pozostałych przepisach.

2. Preambuła: „równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”

a. Umiejscowienie

Przed frazą zawierającą klauzulę dobra wspólnego wskazany jest zasadniczy cel konstytucji, kontekst historyczny jej powstania oraz suweren, mowa jest także o fundamentalnych wartościach ogólnoludzkich⁷:

„W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny,
odzyskawszy w 1989 roku możliwość suwerennego i demokratycznego
stanowienia o Jej losie,
my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej,
zarówno wierzący w Boga

⁶ Zob. M. PIECHOWIAK, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Prawo polskie – próba syntezy*, red. T. Guz, J. Głuchowski i M. Pałubska, Warszawa 2009, s. 87-92.

⁷ Zob. M. PIECHOWIAK, *Równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski*, dz. cyt. Szersza analiza całej preambuły w aspekcie aksjologicznym, zob. M. PIECHOWIAK, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, dz. cyt., s. 85-122.

będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie dzielący tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”.

Wypowiedź mówiąca o Polsce jako dobru wspólnym jest pierwszą, która wprost zawiera aksjologiczne określenie dotyczące wprost Polski. Takie umiejscowienie analizowanej wypowiedzi koreluje z artykułem pierwszym, w myśl którego dobro wspólne jest pierwszą charakterystyką Rzeczypospolitej: „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Z punktu widzenia systematyki dobro wspólne jest pierwszą i najbardziej podstawową wartością polskiego porządku konstytucyjnego.

b. Prace przygotowawcze

W projekcie konstytucji załączonym do *Sprawozdania Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej* z 16 stycznia 1997 r., czytamy:

„równi w prawach i powinnościach wobec wspólnego dobra Polski”⁸.

W porównaniu z formułą, która ostatecznie została przyjęta, widać dwie różnice. Po pierwsze, wyrażenie „wspólne dobro” zostało zastąpione przez „dobro wspólne”; po drugie, przed słowem „Polski” dodano myślnik. W trakcie prac nad preambułą obie te zmiany traktowane były jako zmiany o charakterze redakcyjnym⁹ i obie zostały przyjęte przez Zgromadzenie Narodowe w głosowaniu nad całą preambułą¹⁰.

Drużga ze wspomnianych zmian jest mniej doniosła dla prowadzonego wywodu. Inaczej niż w przypadku zmiany szyku wyrazów, nie stały za nią istotne kontrowersje. Piotr Winczorek, który był jednym z ekspertów Komisji Konstytucyjnej ZN, zwrócił uwagę, że wprowadzenie myślnika uczyni jasnym, że to Polska jest dobrem wspólnym, a nie, że Polska ma jakieś dobro wspólne¹¹. Do propozycji tej przychylił się Tadeusz Mazowiecki (Unia Wolności) i zaproponował odpowiednią poprawkę.

⁸ *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r.*, w: *Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1997; także w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 2, s. 198-314.

⁹ „Biuletyn KKZN” nr 45 (1997), s. 97. Nie były przedmiotem szerszych dyskusji. Jedynie poseł Waldemar Pawlak, sugerował, że zmiana ta nie jest konieczna: „Jeżeli chodzi o uwagę prof. P. Winczorka, dotyczącą ewentualnego dodania myślnika, to wydaje się, że przyjęcie formuły ‘dobro wspólne’ zamiast ‘wspólne dobro’ rozwiązuje ten problem”, tamże, s. 96.

¹⁰ W głosowaniu wzięło udział 477 osób. Większość 2/3 wynosiła 318. Za przyjęciem poprawki nr 10 głosowało 427, przeciw 40, 10 osób wstrzymało się od głosowania; *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego, 2 kad.*, dzień 6 (21 marca 1997).

¹¹ P. Winczorek mówił: „Nie jest natomiast jasny dla mnie akapit: ‘równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego Polski’. Nie jest jasne, czy dobrem wspólnym jest Polska, czy też

Zmiana wyrażenia „wspólnego dobra” na „dobra wspólnego” w analizowanym fragmencie preambuły nastąpiła w celu uzgodnienia brzmienia z artykułem pierwszym, w którym wyrażenie „wspólnym dobrem” zastąpiono „dobrem wspólnym”¹². Poszukując w pracach przygotowawczych wskazówek dla interpretacji formuły zawartej w preambule, sięgnąć zatem trzeba do kontrowersji dotyczących brzmienia artykułu pierwszego¹³.

3. Artykuł 1 „Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli.”

a. Wprowadzenie zasady dobra wspólnego jako zasady ustrojowej

(1) Uwagi wstępne

Już na pierwszym etapie prac Komisji Konstytucyjnej ZN nad przygotowaniem projektu jednolitego zasadę dobra wspólnego uznano za zasadę, którą należy ująć w nowej konstytucji. Niemniej jednak w trakcie dalszych prac pojawiały się próby wykreślenia formuły zawierającej kategorię „wspólnego dobra” jako zawierającej treści konsumowane przez różne inne formuły.

Przebieg dyskusji wskazuje, że aż do drugiego czytania w Zgromadzeniu Narodowym nie przywiązywano większej wagi do tego, czy mówi się „dobro wspólne”, czy „wspólne dobro”, traktując oba wyrażenia jako synonimiczne; dotyczyło to tak polityków, jak i ekspertów.

Poniższe analizy porządkowane są przede wszystkim chronologią, która nie może nie być wzięta pod uwagę; choć analiza zmierza przede wszystkim do identyfikacji zasadniczych treści przypisywanych pojęciu dobra wspólnego (wspólnego dobra) i zasadniczych treści przypisywanych zasadzie dobra wspólnego wyrażanej za pomocą tego pojęcia. W odniesieniu do formuły przed zmianą szyku słów dokonaną w drugim czytaniu: „Rzeczpospolita jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli” uderzająca jest wielość przypisywanych tej formule znaczeń, której to wielości towarzyszy brak refleksji nad możliwością spójnego ujęcia tych znaczeń i możliwościami integracji ich w ramach jakiejś szerszej koncepcji. Trudno też dostrzec, aby w toku dyskusji

Polska ma jakieś dobro wspólne, o czym dalej nie ma mowy. Jeżeli w grę wchodzi pierwsza myśl, to proponuję redakcję: ‘dobra wspólnego – Polski’”. Było to na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej ZN dnia 14 marca 1997 r., „Biuletyn KKZN” nr 45 (1997), s. 96.

¹² Stosowną poprawkę do preambuły na forum Komisji Konstytucyjnej ZN zgłosił poseł Tadeusz Mazowiecki w trakcie obrad w dniu 14 marca 1997 r., „Biuletyn KKZN” nr 45 (1997), s. 90. W Komisji dyskusja i głosowania nad poprawkami do preambuły miały miejsce po opracowaniu części artykułowanej.

¹³ Zob. M. PIECHOWIAK, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, dz. cyt.; TENŻE, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 5-35.

– aż do drugiego czytania w Zgromadzeniu Narodowym – zarysowywał się jakiś konsens w sprawie znaczenia, które mogłoby być uznane za naczelne, pierwszorzędne.

(2) *Zasada dobra wspólnego jako zasada solidaryzmu społecznego.
Dobro wspólne jako podstawa obowiązków*

Wprowadzenie do konstytucji zasady dobra wspólnego jako jednej z 17 zasad, które należałoby przyjąć w nowej Konstytucji RP, zaproponował w swych uwagach wprowadzających, zaprezentowanych 28 czerwca 1994 r., Piotr Winczorek, stały ekspert Komisji Konstytucyjnej ZN, na posiedzeniu Podkomisji podstaw ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego¹⁴. Mimo że szereg wniesionych projektów konstytucji sytuowało tę zasadę wśród zasad ustrojowych, nie wspomnieli o niej ani Paweł Sarniecki, ani Kazimierz Działocha, którzy także przygotowali jako eksperci uwagi wprowadzające dotyczące zasad ustroju¹⁵. P. Winczorek zasadę dobra wspólnego omawiał na trzecim miejscu, po zasadzie republikańskiej formy rządów i zasadzie suwerenności narodu¹⁶: „Zasada dobra wspólnego; znalazła wyraz m.in. w Konstytucji RP z 1935 r. Sądzę, iż możemy ją powtórzyć. Byłaby to zasada solidaryzmu społecznego, z której dałoby się wyprowadzić pewne wskazówki interpretacyjne dotyczące rozumienia dalszych przepisów konstytucji i przepisów prawa rangi podkonstytucyjnej – ustaw”¹⁷. Zaproponował przy tym cztery formuły nadające się do wyrażenia zasady dobra wspólnego:

- „a) Państwo Polskie jest dobrem całego Narodu,
- b) Państwo Polskie jest dobrem wszystkich obywateli,
- c) Państwo Polskie jest wspólnym dobrem Narodu,
- d) Państwo Polskie jest wspólnym dobrem swoich obywateli.”¹⁸

Wskazał jednocześnie na możliwość zastąpienia wyrażenia „Państwo Polskie” wyrażeniem „Rzeczpospolita Polska”.

Komentując propozycję P. Winczorka, warto zwrócić uwagę, że mówiąc o zasadzie, która znalazła wyraz w konstytucji kwietniowej, mówił o zasadzie

¹⁴ Zagadnienie dobra wspólnego, podejmowane zarówno w kontekście przyszłego art. 1, jak i 25 dotyczącego relacji między państwem a Kościołem katolickim i innymi kościołami i związkami wyznaniowymi, traktowane było jako zagadnienie ustrojowe i podejmowane było przede wszystkim w Podkomisji podstaw ustroju politycznego i społecznego, której przewodniczył Ryszard Bugaj.

¹⁵ „Biuletyn KKZN” nr 8 (1994), s. 51-54.

¹⁶ Tamże, s. 54-55.

¹⁷ Tamże, s. 55.

¹⁸ P. WINCZOREK, *Wstępny projekt katalogu zasad ustrojowych, które powinny znaleźć wyraz w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, masz. pow., Warszawa 4 maja 1994 r.; za R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego”...*, dz. cyt., s. 36.

dobra wspólnego, choć w konstytucji tej mowa jest o wspólnym dobru, a nie dobru wspólnym. Świadczy to o nieprzypisywaniu na tym etapie prac różnego znaczenia terminom „dobro wspólne” i „wspólne dobro” i – pośrednio – o braku uświadomienia różnych tradycji stojących za tymi terminami.

Wskazanie na zasadę solidaryzmu jest z pewnością wskazaniem na wspólne obowiązki, i to obowiązki wobec państwa, ze względu na odwołanie do konstytucji kwietniowej, jak i na powiązanie dobra wspólnego wprost z państwem, a nie – jak byłoby w ujęciu typowym dla tradycji klasycznej – z członkami społeczności politycznej lub tworzonymi przez nich społecznościami. Uznanie zasady solidaryzmu za zasadniczy element zasady dobra wspólnego (wspólnego dobra) znajdzie się na pierwszym planie w ujęciu wspólnego dobra w sprawozdaniu Komisji Konstytucyjnej ZN w drugim czytaniu projektu¹⁹. Jednakże, generalnie rzecz biorąc, wskazanie na zasadę solidaryzmu niewiele wyjaśnia, gdyż trudno ustalić treść tej zasady; w trakcie prac nie wskazano jakiegoś choćby rdzenia znaczeniowego, a i ówczesna doktryna (podobnie jak i obecna) niewiele o tej zasadzie mówiła i trudno jest wskazać jakieś uznane za wzorcowe rozumienie tej zasady²⁰. Jest to prawdopodobnie jedna z przyczyn, dla których dalsza dyskusja nad dobrem wspólnym nie miała dobrze określonych punktów odniesienia.

(3) Wspólne dobro jako res publica. Dobro wspólne jako to, co korzystne

Pierwszą zasadą wskazaną przez P. Winczorka, stałego eksperta Komisji Konstytucyjnej ZN, w związku z określeniem państwa jako wspólnego dobra była zasada solidaryzmu społecznego. Jednak w toku dalszej dyskusji, przedstawiając, jakie jest – jego zdaniem – prawne znaczenie pojęcia dobra wspólnego, nie rozwijał zagadnienia solidaryzmu społecznego, lecz powiązał pojmowanie państwa jako dobra wspólnego przede wszystkim z postulatem równego korzystania z państwa przez obywateli:

„W moim przekonaniu chodzi o to, że użycie tego określenia [„dobo wspólne” – MP] wyklucza klasowe traktowanie państwa. Dobro wspólne, a więc nie wchodzi w grę dobro na przykład jakiejś grupy społecznej, rozumianej klasowo czy partyjnie. Oznacza to więc, że stanowienie prawa powinno być prowadzone, aby eliminować partykularyzmy różnego rodzaju”²¹.

¹⁹ Sprawozdanie prezentował przewodniczący Komisji Konstytucyjnej ZN poseł Marek Mażurkiewicz, *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997).

²⁰ Problematyka zasady solidaryzmu lub solidarności nie doczekała się na gruncie polskim szerszego opracowania. Stawiana tu teza oparta jest na badaniach prowadzonych w ramach kierowanego przez Annę Łabno grantu badawczego dotyczącego zasady solidaryzmu realizowanego przez Katedrę Prawa Konstytucyjnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego.

²¹ „Biuletyn KKZN” nr 8 (1994), s. 64.

W dyskusji na forum podkomisji zwrócono uwagę, że pojęcie dobra wspólnego nawiązuje do historycznego znaczenia terminu „rzeczpospolita”. Z etymologicznego punktu widzenia „rzeczpospolita”, podobnie jak „republika”²², pochodzi od łacińskiego *res publica* – rzecz wspólna; pierwotnie termin ten odnosił się do tego, co nie jest prywatną własnością, jest zarządzane przez państwo, z czego mogli korzystać wszyscy obywatele, co pozostawało do powszechnego użytku, jak np. parki czy ogrody. Przy takim wąskim pojmowaniu dobra wspólnego obejmuje ono jedynie to, z czego potencjalnie wszyscy mogą korzystać i co potencjalnie jest w interesie każdego. Mając na uwadze nieco szersze rozumienie *res publica*, jako tego, czym obywatele dysponują, z czego korzystają, w dyskusji podniesiono problem, czy stwierdzenia, że rzeczpospolita jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli nie należałoby uznać za tautologiczne. Zwracano uwagę, że tautologia nie pojawia się, gdy termin „rzeczpospolita” rozumiany jest jako charakteryzujący republikańską formę rządów. Krótka dyskusja na ten temat toczyła się między P. Winczorkiem a K. Działochą. Ten ostatni wyraził też wątpliwość (niepodzieloną przez P. Winczorka), czy analogicznych treści nie wyraża zasada zwierzchnictwa narodu²³.

W toku dalszych prac zwracano jednak uwagę, że w tradycji polskiej „rzeczpospolita” nie jest synonimem słowa „republika” i że nazwa „rzeczpospolita” stosowana była także w czasach monarchii. Ogólnie rzeczpospolita to wspólnota, i gdyby szukać odpowiednich słów w języku angielskim, to wskazać trzeba raczej na „*commonwealth*” niż „*republic*”²⁴.

Niezależnie od tych kontrowersji, uznanie, że ujęcie państwa jako wspólnego dobra wymierzone jest przeciwko „partykularyzmowi różnego rodzaju” w stanowieniu prawa, bliskie jest tradycji klasycznej, w której dobro wspólne traktowane jest jako to, co korzystne. W konsekwencji na pierwszym miejscu są nie obowiązki obywateli wobec państwa, ale postulaty dotyczące tego, jakie ma być państwo w stosunku do obywateli. Niemniej jednak ten element wzorca państwa jest oparty nie tyle na określonym sposobie pojmowania wspólnego dobra (dobra wspólnego), ile na uznaniu, że jest to dobro „wszystkich obywateli”.

²² Szeroko na temat powiązania dobra wspólnego z zasadą republikanizmu, zob. M. ANDERSHEIDEN, *Gemeinwohl in Republik und Union*, dz. cyt., s. 218-307.

²³ „Biuletyn KKZN” nr 8 (1994), s. 64. Zob. także S. GEBETHNER, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, dz. cyt., s. 24-25.

²⁴ Zob. Jerzy Ciemniowski, Podkomisja redakcyjna, posiedzenie 10 stycznia 1995, „Biuletyn KKZN” nr 11 (1995), s. 195; zob. także wypowiedź Michała Pietrzaka (przedstawiciela Prezydenta RP) 27 stycznia 1995 na forum Komisji, „Biuletyn KKZN” nr 12 (1995), s. 90. Zob. S. GEBETHNER, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, dz. cyt., s. 17-18; S. Gebethner proponuje: „użyta w tytule pierwszego rozdziału nazwa *Rzeczpospolita* oznacza wspólnotę – szczególnymi więzami połączoną zbiorowość obywateli tworzących organizację globalną, jaką jest państwo”. Na temat różnych znaczeń „*commonwealth*”, zob. T. GRABIŃSKA, *Commonwealth jako dobro wspólne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Kraków 2010, s. 187-209.

W początkowej fazie prac nad projektem zasadę wspólnego dobra przyjęto jako zasadę drugą, po zasadzie dotyczącej republikańskiej formy rządów. W opracowanym w końcu stycznia 1995 r. przez podkomisję *Projekcie jednolitym Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* (w ujęciu wielowariantowym) z dnia 26 stycznia 1995 r. tekst konstytucji otwierały następujące artykuły:

Rozdział I

PODSTAWY USTROJU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

Art. 1.

Państwo Polskie jest Rzeczpospolitą.

Art. 2.

Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.

Art. 3.

Rzeczpospolita Polska gwarantuje prawa człowieka, strzeże niepodległości i całości swojego terytorium, strzeże dziedzictwa kultury i języka Narodu [**kultury narodowej i języka**] oraz zapewnia ochronę środowiska przyrodniczego.

Art. 4.

Rzeczpospolita Polska jest państwem jednolitym i niepodzielnym.

Art. 5.

Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.

Art. 6.

Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do ogółu obywateli – tworzących Naród, który sprawuje ją przez swoich demokratycznie wybranych przedstawicieli lub bezpośrednio²⁵.

(4) Dobro wspólne jako warunki rozwoju osoby ludzkiej

Nieco szersza dyskusja nad dobrem wspólnym jako określeniem państwa miała miejsce na posiedzeniu Komisji 27 stycznia 1995 r., kiedy wprost podjęto pytanie o konsekwencje prawne przepisu stwierdzającego, że Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli i o konsekwencje

²⁵ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, Warszawa, styczeń 1995 r., w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 2, s. 80-146; pogrubienie i nawias kwadratowy w tekście; tekst w nawiasie kwadratowym jest tekstem proponowanym jako alternatywny. Projekt z 26 stycznia powstał w wyniku głosowań w Komisji Konstytucyjnej ZN prowadzących do rozstrzygnięcia niektórych, niedotyczących jednak wprost dobra wspólnego i podejmowanych tu zagadnień, kwestii ujętych w sposób alternatywny w pierwszym z projektów jednolitych, którym był *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, przygotowany przez Podkomisję redakcyjną, zagadnień ogólnych i przepisów wprowadzających Konstytucję, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 2, s. 5-79. Projekt z 26 stycznia można uznać za dzieło samej Komisji Konstytucyjnej ZN, a nie tylko Podkomisji redakcyjnej, stanowił on zasadniczy punkt odniesienia dla dalszych prac Komisji, i to on będzie powoływany w toku dalszych analiz.

prawne niewprowadzenia tego przepisu do konstytucji. Pytanie postawił ekspertom poseł Longin Pastusiak z Sojuszu Lewicy Demokratycznej, niemniej jednak ustosunkowywali się do niego nie tylko eksperci²⁶.

Przy tej okazji zostało na forum Komisji przedstawione rozumienie dobra wspólnego właściwe tradycji klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, dookreślone w katolickiej nauce społecznej. Michał Drozdek reprezentujący w pracach Komisji Konstytucyjnej ZN M. Krzaklewskiego jako pełnomocnika zgłaszających projekt obywatelski, mówił:

„pojęcie dobra wspólnego ma bardzo konkretną treść prawną dotyczącą interpretacji i formułowania dalszych artykułów konstytucji, zwłaszcza tych dotyczących instytucji państwowych. Dobro wspólne jest pojęciem – przynajmniej na gruncie katolickiej nauki społecznej, gdzie jest często stosowane – oznaczającym sumę warunków sprzyjających rozwojowi osoby ludzkiej, jej samorealizacji i doskonaleniu. Chodzi przy tym o każdą osobę ludzką wchodzącą w skład danej społeczności. Jest to pojęcie zakładające podmiotowość osób składających się na daną wspólnotę – społeczność. Jest to pojęcie nadające każdemu obywatelowi status gospodarza i właściciela państwa, które ma tworzyć ta konstytucja.

Jest to więc ogólna dyrektywa do konstrukcji wszystkich instytucji państwowych. Pod tym kątem można oceniać ich działanie. Jest to kryterium oceny działania instytucji państwowych. Z doświadczenia wiemy, iż w historii bardzo często zdarzało się, że różne instytucje emancypowały się spod roli instytucji obywatelskich. Bywało tak, że instytucje państwowe były zależne od sił zewnętrznych bądź były instytucjami, które nie były dobrem wspólnym obywateli, lecz jedynie dobrem aparatu tych instytucji. Zapis o dobru wspólnym ma temu przeciwdziałać”²⁷.

W myśl tej wypowiedzi dobro wspólne to suma warunków sprzyjających rozwojowi osoby ludzkiej, jej samorealizacji i doskonaleniu. W sposób jasny wyrażona została idea służebności państwa wobec obywateli czy instytucji obywatelskich – uznanie państwa za dobro wspólne przede wszystkim jest podstawą postulatów dotyczących kształtu państwa, a nie obowiązków obywateli; jest też pośrednim uznaniem podmiotowości tworzących wspólnotę polityczną oraz ich „statusu gospodarza i właściciela państwa”.

(5) Dobro wspólne jako wspólnota obywatelska i obowiązki wobec niej

W trakcie tej samej debaty, 27 stycznia 1995 r., P. Winczorek, mówiąc o prawnej treści terminu „dobro wspólne”, wyróżnił wprost dwa kręgi zagadnień:

²⁶ „Biuletyn KKZN” nr 12 (1995), s. 89.

²⁷ Tamże, s. 90-91.

„termin ten nakazuje traktować państwo nie jako strukturę organów władzy publicznej, ale jako wspólnotę. Państwo to nie tylko piramida urzędów, lecz również wspólnota obywatelska. Jest to znaczenie pierwsze.

Ze znaczenia drugiego wynikają obowiązki dla obywatela. Obowiązkiem obywatela jest utrzymanie tej wspólnoty przy życiu m.in. przez świadczenia na rzecz tej wspólnoty w formie choćby obrony, czy rezygnacji z egoistycznych zamiarów.

Z zasady dobra wspólnego płynie zakaz ustanawiania przywilejów dla kogokolwiek, skoro jest to dobro wszystkich. Oznacza to również zakaz wprowadzania dyskryminacji czy przywilejów.

Idea dobra wspólnego jest również ideą polemiczną do traktowania państwa, jak instytucji klasowej, czy też instytucji istniejącej w interesie jakiejś grupy społecznej²⁸.

Na pierwszym miejscu pojawia się nowe znaczenie dookreślające przyjętą w konstytucji koncepcję państwa; wcześniej w związku z zasadą dobra wspólnego P. Winczorek eksponował najpierw zasadę solidaryzmu społecznego, a potem zasadę równego traktowania obywateli przez państwo czy zasadę wymierzoną przeciwko chronieniu partykularnych interesów przez prawodawstwo. Zgodnie z kolejną propozycją państwo byłoby utożsamione ze wspólnotą obywatelską wraz z urzędami i organami władzy. Jak się zdaje, jest to nawiązanie do pojmowania dobra wspólnego jako rzeczypospolitej w sensie ukształtowanym w polskiej myśli politycznej czasu przedrozbiorowego. W takiej perspektywie formuła artykułu pierwszego wskazywałaby na pewną tradycję pojmowania państwa. Trudno jest dookreślić konsekwencje takiego utożsamienia państwa ze wspólnotą polityczną wraz z organami władzy. Nie jest jasne, jakie dziedziny życia obejmuje to, co państwowe, i jaka jest relacja między organami państwa (urzędami) a wspólnotą obywateli, i nie ma wskazówek dotyczących form organizacji wspólnoty, a przez to i udziału obywateli w kształtowaniu państwa. Poprzez tradycję pojmowania rzeczypospolitej można ewentualnie rozwijać argumentację na rzecz uznania zasady partycypacji za podstawowy element zasady dobra wspólnego. Niezależnie jednak od tego, uznanie utożsamienia państwa ze wspólnotą obywatelską wraz z urzędami i organami władzy za zasadniczą treść zasady dobra wspólnego, pozbawia tę zasadę – charakterystycznej dla tradycji klasycznej – doniosłości z punktu widzenia standardów, które nie stoją do wolnej dyspozycji ani władzy politycznej, ani wspólnoty obywateli, jak prawa człowieka czy wartości uniwersalne, i zasada ta przestaje być „nośnikiem” treści moralnych istotnych z punktu widzenia kształtowania państwa.

²⁸ Tamże, s. 91.

Drugie z dwóch zasadniczych znaczeń zasady dobra wspólnego byłoby podstawą obowiązków wobec państwa pojętego również jako wspólnota obywateli. Zgodne z tradycją klasyczną jest przesunięcie akcentów z obowiązków wobec państwa pojętego instytucjonalnie na (także) obowiązki wobec innych członków wspólnoty politycznej.

Na końcu wypowiedzi wskazane zostały znaczenia pokrewne wcześniej już przywołanym. Zasada dobra wspólnego statuowałaby zakaz dyskryminacji obywateli (wcześniej mowa była o zakazie wprowadzania w ustawodawstwie postanowień realizujących partykularne interesy) oraz dookreślałaby skorelowaną z tym zakazem koncepcję państwa jako instytucji istniejącej w interesie jakiejś grupy społecznej. Zauważyć można, że ten element zasady dobra wspólnego jest niezależny od sposobu pojmowania dobra wspólnego, a ugruntowany jest w tej części formuły, która wskazuje na „wszystkich obywateli”.

Nie została przywołana wprost idea solidaryzmu, wskazana na początku prac jako centralna dla pojmowania dobra wspólnego, a powiązanie tej idei z uznaniem państwa za wspólnotę obywatelską nie jest oczywiste; koncepcję państwa jako wspólnoty obywatelskiej raczej należałoby łączyć z zasadą partycypacji niż solidaryzmu.

(6) Dobro wspólne a demokratyczne państwo prawne urzeczywistniające zasady sprawiedliwości społecznej

W omawianej dyskusji w Komisji Konstytucyjnej ZN z 27 stycznia 1995 r., zwracano także uwagę na to, że przepis mówiący o Rzeczypospolitej Polskiej jako wspólnym dobru wszystkich obywateli jest zbędny, gdyż jego teść objęta jest postanowieniami mówiącymi o Rzeczypospolitej jako demokratycznym państwie prawa urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej – tak Tadeusz Iwiński z Sojuszu Lewicy Demokratycznej²⁹.

Jerzy Ciemniewski (Unia Wolności) wyrażał pogląd, że uznanie Rzeczypospolitej za wspólne dobro nie wnosi nowych treści w porównaniu z uznaniem Rzeczypospolitej za państwo demokratyczne i państwo prawne³⁰. Ten ostatni pogląd wiązałby zatem pojęcie wspólnego dobra nie ze sprawiedliwością spo-

²⁹ Tamże, s. 90: „art. 2 [Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli] jest skonsumowany przez art.1 [Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej]”, formuły w nawiasach M.P.

³⁰ Tamże. Powołana wypowiedź rodzi pewne problemy interpretacyjne; jej częścią jest zdanie: „Prawna formuła art. 1 konsumuje ideologiczną treść pojęcia: wspólne dobro wszystkich obywateli”. Kontekst sugeruje, i za tą sugestią podąża interpretacja w tekście głównym, że art. 1, o którym mowa, jest ówczesny art. 5 projektu zawierający zasadę demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej, który w tej samej wypowiedzi proponowany był przez J. Ciemniewskiego jako art. 1. Niemniej jednak merytorycznie sensowna byłaby interpretacja, zgodnie z którą prawną formułą konsumującą treść pojęcia „wspólne dobro wszystkich obywateli” byłaby formuła ówczesnego art. 1, tj.: „Państwo Polskie jest Rzeczpospolitą”.

łączną, co byłoby naturalne także na gruncie nauki społecznej Kościoła, ale z demokracją i państwem prawnym. Zdaniem J. Ciemniewskiego, konstytucyjna formuła zasady dobra wspólnego nawiązująca do konstytucji kwietniowej ma „zasadniczą wadę polegającą na tym, że to dobro wspólne realizowane było w formach niedemokratycznych”³¹. Zatem pozostawienie tej formuły wymaga dookreślenia, że dobro wspólne realizowane ma być „w formach demokratycznych i prawnych”. W takim ujęciu zasada demokratycznego państwa prawnego konstytucjonalizowałaby te treści zasady dobra wspólnego, których konstytucjonalizacja jest pożądana, a sama formuła zasady dobra wspólnego nie wносиłaby nowych treści.

W propozycji Stefana Pastuszki (PSL) zasada dobra wspólnego i zasada demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej zostały połączone bez przesądzania o wzajemnych relacjach między treścią obu zasad:

„Rzeczpospolita Polska – wspólne dobro wszystkich obywateli – jest demokratycznym, republikańskim państwem prawa urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej”³².

Przy takim ujęciu należałoby uznać, że zasada dobra wspólnego ma autonomiczną treść, która nie jest konsumowana przez treść drugiej z zasad. Zauważyć można przy tym, że propozycja S. Pastuszki motywowana była względami pragmatycznymi – dążeniem do zredukowania liczby artykułów i wprowadzenia formuł, „które byłyby do zaakceptowania przez możliwie dużą liczbę członków Komisji”³³.

(7) Dobro wspólne a sprawiedliwość społeczna. Dobro wspólne a równoważenie praw i obowiązków

Nad wspólnym dobrem jako jednym z fundamentalnych określeń państwa dyskutowano także na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej ZN 7 lutego 1995 r., przede wszystkim w związku z wnioskiem o wykreślenie artykułu zawierającego zasadę wspólnego dobra³⁴.

Istotną rolę w argumentacji odgrywało uznane przez wszystkich genetyczne powiązanie formuły zasady wspólnego dobra z konstytucją kwietniową. Przeciwnikiem wprowadzenia artykułu mówiącego o wspólnym dobru, m.in. z powodu tradycji konstytucyjnej, w jaką przepis ten był uwikłany, przede wszystkim z uwagi na jej etatystyczny i niedemokratyczny charakter, był –

³¹ Tak J. Ciemniewski, tamże, s. 90.

³² Tamże, s. 91.

³³ Tamże.

³⁴ Wniosek o wykreślenie został postawiony przez posła Jerzego Szymańskiego (Unia Pracy) i Tadeusza Iwińskiego (Sojusz Lewicy Demokratycznej), „Biuletyn KKŻN” 13 (1995), s. 26.

reprezentujący Unię Pracy – poseł Janusz Szymański. Zwolennikiem wprowadzenia przepisu zaczerpniętego z konstytucji kwietniowej był poseł Leszek Moczulski deklarujący swoje wysokie uznanie dla konstytucji kwietniowej i zawartego w niej projektu państwa³⁵.

Jednocześnie jednak wiązano zasadę wspólnego dobra z elementami pojmowania dobra wspólnego typowymi dla tradycji klasycznej. W dyskusji poprzedzającej głosowanie nad skreśleniem artykułu o państwie jako wspólnym dobru (wówczas art. 2), zwracano uwagę, że

„w pojęciu dobra wspólnego ukryta jest również idea sprawiedliwości społecznej i to ujęta w sposób wolny od pewnych niejasności czy wadliwych zobowiązań, które może przynieść pojęcie sprawiedliwości społecznej definiowane według ujęć z ostatniego dziesięciolecia. Ponadto pojęcie dobra wspólnego zawiera w sobie próbę wyważenia relacji między prawem a obowiązkiem obywateli, o czym zapomina się w tej dyskusji. Podjęcie kwestii praw i obowiązków obywateli jest otwarciem drogi do budowy prawdziwie demokratycznego społeczeństwa”³⁶.

Z pojęciem dobra wspólnego powiązane zatem zostały dwie zasadnicze idee – sprawiedliwości społecznej i równowagi praw i obowiązków. O ile w analizowanych wcześniej wypowiedziach treść pojęcia państwa jako wspólnego dobra wszystkich obywateli traktowana była jako zawarta w pojęciu demokratycznego państwa prawnego, o tyle tutaj – podobnie jak np. w pracach nad projektem senackim – została ona skorelowana z treścią pojęcia państwa realizującego zasady sprawiedliwości społecznej. Dla przeciwników określania państwa jako wspólnego dobra, mając na uwadze niekwestionowany przez nikogo artykuł mówiący o Rzeczypospolitej jako demokratycznym państwie prawnym realizującym zasady sprawiedliwości społecznej, był to argument właśnie na rzecz zbędności artykułu o dobru wspólnym³⁷. Jednak idea sprawiedliwości społecznej uznawana była za jedynie jeden z elementów pojęcia dobra wspólnego, obok idei równowagi praw i obowiązków.

Władysław Kulesza wskazywał, że zasada dobra wspólnego obejmuje zarówno problematykę sprawiedliwości społecznej, jak i ważenia praw i obowiązków obywateli.³⁸ Mając na uwadze projektowany obszerny rozdział drugiej konstytucji dotyczący wolności i praw człowieka i obywatela, powiązanie dobra wspólnego ze sprawiedliwością społeczną i ważeniem praw i obowiązków obywateli czyniła z dobra wspólnego wartość opozycyjną wobec wartości chronionych wolnościami i prawami człowieka i obywatela.

³⁵ Tamże, s. 26.

³⁶ Przedstawiciel Prezydenta RP Władysław Kulesza, tamże, s. 26.

³⁷ Tak T. Iwiński: „Zgadzam się (...), że pojęcie dobra wspólnego może być odnoszone do zasad sprawiedliwości społecznej. Byłby więc to pleonazm”, tamże, s. 26.

³⁸ Tamże, s. 26.

W Komisji Konstytucyjnej ZN obecna była świadomość, że zasada wspólnego dobra (dobra wspólnego) zawiera istotne rozstrzygnięcia filozoficzne dotyczące przede wszystkim koncepcji państwa³⁹ i z umieszczenia tych rozstrzygnięć w tekście konstytucji nie zamierzano rezygnować. Wniosek o wykreślenie artykułu określającego państwo jako dobro wspólne został odrzucony na posiedzeniu Komisji 7 lutego 1996 r. – 17 głosów przeciw skreśleniu, 9 za skreśleniem, 1 członek wstrzymał się od głosu. W głosowaniu nad utrzymaniem dotychczasowego brzmienia artykułu oddano 20 głosów za, 3 przeciw, 5 członków Komisji wstrzymało się od głosu⁴⁰. Tego samego dnia zdecydowaną większością głosów (25 za, 2 przeciw, 1 członek wstrzymał się od głosu) przyjęto wniosek o wykreślenie art. 1: „Państwo Polskie jest Rzeczpospolitą”, przede wszystkim ze względu na tytuł „Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej”, który zdaniem członków Komisji przesądzał o tym, że państwo, którego jest konstytucją, jest Rzeczpospolitą⁴¹. W ten sposób artykuł dotyczący dobra wspólnego stał się artykułem drugim, następującym po – równobrzmiącym z art. 1 obowiązujących wówczas przepisów konstytucyjnych – artykule zawierającym zasadę demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej.

Ustalenia te znalazły wyraz w projekcie jednolitym z 19 czerwca 1996 r.:

„Rozdział I

ZASADY USTROJU

Art. 1.

Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.

Art. 2.

Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.

Art. 3.

Rzeczpospolita Polska jest państwem jednolitym i niepodzielnym.

Art. 4.

Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do ogółu obywateli – tworzących Naród, który sprawuje ją przez swoich demokratycznie wybranych przedstawicieli lub bezpośrednio⁴².

³⁹ Przewodniczący KKZN A. Kwaśniewski: „Uważam, że sprawa dojrzała do przegłosowania, choć chcę również dodać, że z punktu widzenia konstytucji, formuła[,] o której dyskutujemy[,] wyraża myśl niebagatelną. Jeżeli w konstytucji ma być wyrażona filozofia państwa, to myśl ta pomoże temu”. Przedstawiciel Prezydenta RP, W. Kulesza: „Pojęcie to [dobra wspólnego] zawiera wielorakie konotacje filozoficzne (...) formuła ta zawiera bogate konotacje filozoficzne, których nie da się sprowadzić do pojęcia tylko politycznego”, tamże, s. 26.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 6.

⁴² *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 czerwca 1996 r.*, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, dz. cyt., cz. 2, s. 147-197.

Art. 5 dotyczył wolności tworzenia i działania partii politycznych, art. 6 – wolności tworzenia i działania związków zawodowych i innych form zrzeszania się.

Dla dookreślenia sposobu pojmowania wspólnego dobra w tym projekcie duże znaczenia ma art. 7 wskazujący cele państwa, które tradycja klasyczna określała właśnie za pomocą pojęcia dobra wspólnego:

„Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, gwarantuje wolności i prawa człowieka, zapewnia bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju”.

Dla uchwycenia dynamiki zmian w trakcie prac nad nową konstytucją ważne jest dostrzeżenie zmian także w tym artykule mówiącym o celach państwa. W projekcie w ujęciu wielowariantowym z końca stycznia 1995 r. analogiczny artykuł był art. 3 i miał następujące brzmienie:

„Rzeczpospolita Polska gwarantuje prawa człowieka, strzeże niepodległości i całości swojego terytorium, strzeże dziedzictwa kultury i języka Narodu [kultury narodowej i języka] oraz zapewnia ochronę środowiska naturalnego”⁴³.

W nowym brzmieniu pierwsze miejsce wśród celów utraciło gwarantowanie praw człowieka. Z uwagi na tę zmianę można argumentować, że ujęcie celów państwa bliższe stało się tradycji konstytucji kwietniowej; i nic nie wskazuje na to, że pojmowanie wspólnego dobra z art. 2 miałoby pójść wbrew temu kierunkowi. W tradycji klasycznej uznaniu za cel państwa dobra wspólnego, pojętego jako rozwój i pomyślność członków wspólnoty politycznej, towarzyszyło uznanie praw człowieka za podstawowy element dobra wspólnego, zatem i podstawowy cel państwa. Tradycja konstytucji kwietniowej na pierwszym miejscu stawia dobro państwa a określenie państwa mianem wspólnego dobra stawia na pierwszym miejscu obowiązki obywateli wobec państwa, a nie państwa wobec obywateli. Pojawia się też tendencja – także zgodna z duchem konstytucji kwietniowej, a wyraźnie sprzeczna z tradycją klasyczną, do traktowania dobra wspólnego jako wartości opozycyjnej wobec wolności i praw człowieka. Ponadto zasada dobra wspólnego traktowana jest przede wszystkim jako jedna z zasad, a nie jako jakaś zasada, która byłaby szczególnie wyróżniona.

W trakcie dalszy prac nad artykułem zawierającym zasadę dobra wspólnego wprowadzono jeszcze dwie zmiany, które uznać trzeba za najistotniejsze z punktu widzenia identyfikacji treści obecnego art. 1 konstytucji. Mianowicie przepis charakteryzujący Rzeczpospolitą przeniesiono do art. 1 oraz zmieniono szyk wyrazów w tym przepisie, w miejsce „wspólnym dobrem” wprowadzając „dobrem wspólnym”.

⁴³ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, dz. cyt.

b. Spór o kolejność dwóch pierwszych artykułów

Zasada dobra wspólnego otwiera część artykułowaną konstytucji. Panuje zgoda co do tego, że art. 1 wyraża „istotę państwa”⁴⁴. Pojawiają się jednak spory, co do prawnej doniosłości umieszczenia zasady dobra wspólnego przed innymi zasadami, przede wszystkim przed zawartą w art. 2 zasadą demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej. W trakcie prac przygotowawczych bardzo długo przyjmowano (tak było jeszcze w projekcie z 19 czerwca 1996 r.⁴⁵), że artykułem pierwszym będzie obecny art. 2. Komisja Konstytucyjna ZN wprowadziła zmianę kolejności dwóch pierwszych artykułów dopiero 17 września 1996 r.⁴⁶ Zauważyć jednak trzeba, że propozycja zmiany kolejności dwóch pierwszych artykułów przedstawiona była już na początku prac nad jednolitym tekstem projektu. Na forum Komisji, 7 lutego 1995 r. Kazimierz Działocha, zabierając głos w imieniu ekspertów Komisji, mówił: „W naszych uwagach pisemnych proponujemy, aby obecny art. 2 był art. 1, gdyż jest ogólniejszy i pełniejszy w swoim wyrazie niż artykuł o demokratycznym państwie prawnym”⁴⁷. W odpowiedzi, kierujący pracami Komisji poseł Aleksander Kwaśniewski zdecydował, aby na tym etapie prac na nowo nie podejmować już rozstrzygniętej kwestii kolejności artykułów i zaproponował ewentualny powrót do tej kwestii podczas obrad Zgromadzenia Narodowego lub w końcowej części prac Komisji.⁴⁸

Na posiedzeniu 17 września 1996 r. wniosek o zmianę numeracji artykułów postawił poseł Tadeusz Mazowiecki, argumentując, że „art. 2 [Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem] wyraża szerszą zasadę”.

Przeciwny zmianom był poseł J. Szymański: „Uważam, że art. 1 wyraża fundamentalną zasadę państwa prawnego. Ponadto należy pamiętać, że art. 1 został przyjęty w 1989 r. Wydaje się również, że z prawnego punktu widzenia kolejności art. 1 i art. 2 nie ma istotnego znaczenia”⁴⁹. Wskazane zatem zostały trzy argumenty. Po pierwsze, że zasada państwa prawnego zawarta w art. 1 jest zasadą fundamentalną (bardziej fundamentalną niż zasada dobra wspólnego). Na drugim miejscu był argument natury historycznej. Aby był kon-

⁴⁴ W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, dz. cyt., s. 3.

⁴⁵ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 czerwca 1996 r.*, dz. cyt.

⁴⁶ Przewodniczącym Komisji był wówczas, i już do końca jej działania, Marek Mazurkiewicz (Sojusz Lewicy Demokratycznej); podstawą prac był jednolity projekt datowany na 27 sierpnia 1996 r.; wersja przygotowana w oparciu o projekt z 19 czerwca 1996 r. przez Podkomisję redakcyjną, po analizie uwag językoznawców i ekspertów konstytucjonalistów; „Biuletyn KKZN” nr 39 (1997), s. 4.

⁴⁷ „Biuletyn KKZN” nr 13 (1995), s. 26.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ „Biuletyn KKZN” nr 39 (1997), s. 12.

kluzywny, należy uznać pewne założenia, jak np. takie, iż artykuł ten okazał się być formułą konstytucyjną dobrze wyrażającą zmianę społeczno-polityczną, jaka dokonana się w 1989 r. Trzeci argument oparty został na przesłance, że kolejność dwóch pierwszych artykułów nie jest istotna. Ten ostatni pogląd, choć i dziś ma swoich zwolenników⁵⁰, jest trudny do utrzymania już choćby z punktu widzenia zasady nakazującej brać pod uwagę miejsce przepisu w akcie prawnym.

Przeciwko przedstawieniu dwóch pierwszych artykułów starał się argumentować także ekspert Komisji P. Sarnecki:

„Uważam, że możliwa jest argumentacja odmienna od zaprezentowanej przez posła T. Mazowieckiego. Ponieważ Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, to staje się wspólnym dobrem wszystkich obywateli. Przemawia to za dotychczasową kolejnością. Inaczej mówiąc, jeżeli Rzeczpospolita Polska nie będzie demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej, to nie będzie wspólnym dobrem wszystkich obywateli”⁵¹.

Przedstawiona argumentacja nie tylko nie przekonała T. Mazowieckiego, ale utwierdziła jego poglądy i stwierdził on, że „Profesor P. Sarnecki przekonał mnie całkowicie, że art. 2 powinien być art. 1”. Rację w sporze o to, jaką tezę wspiera argumentacja przedstawiona przez P. Sarneckiego, przyznać trzeba T. Mazowieckiemu. W świetle tej argumentacji, każde naruszenie zasady demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej jest naruszeniem zasady dobra wspólnego, i jeśli tylko tej ostatniej przyznać treść wykraczającą poza treść tej pierwszej (a nie ma żadnej racji, aby tak nie czynić już choćby dlatego, że są to dwie różne zasady), to zasada dobra wspólnego jest „szersza”. Wynika z tego już jeden ważny wniosek, że znaczenie zasady dobra wspólnego nie wyczerpuje się w uznaniu ustroju demokratycznego wraz z uznaniem zasady państwa prawnego i zasady sprawiedliwości społecznej. Ponadto, umieszczenie zasady dobra wspólnego w takiej perspektywie, prowadzi do konkluzji, że nie jest ona jedną z wielu zasad, ale jest zasadą pierwszą nie tylko z redakcyjnego punktu widzenia.

Wniosek T. Mazowieckiego o zmianę kolejności artykułów poparł – reprezentujący Sojusz Lewicy Demokratycznej – poseł L. Pastusiak stwierdzając, że: „należy rozpocząć od kwestii ogólniejszej i następnie przejść do kwestii bardziej szczegółowej”⁵².

⁵⁰ Pogląd taki prezentuje także Wojciech Sokolewicz: „dociekania, czy większe znaczenie dla charakterystyki państwa ma art. 1 czy może art. 2 konstytucji trzeba uznać za jałowe”, W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, dz. cyt., s. 3.

⁵¹ „Biuletyn KKZN” nr 39 (1997), s. 12.

⁵² Tamże.

W dyskusjach okołokonstytucyjnych podnoszono wątpliwości co do trafności postawienia u podstaw porządku konstytucyjnego zasady państwa prawnego, której interpretacja mogłaby zostać ograniczona do aspektów formalnych (państwo prawne pojmowane raczej jako *Gesetzesstaat* niż *Rechtsstaat*), oraz zasady sprawiedliwości społecznej, która przesuwająca akcenty ze sprawiedliwości po prostu na jedynie pewien aspekt sprawiedliwości⁵³.

Nie widać racji, aby nie uznać postawienia zasady dobra wspólnego przed zasadami wyrażonymi w art. 2 za wyraz woli ustrojodawcy, który trzeba brać pod uwagę przy interpretacji art. 1. Zasada z art. 1 wyznacza ogólniejszą perspektywę interpretacyjną dla zasad z art. 2, i trudno odmówić prawnej doniosłości przyjętej kolejności artykułów. Za Markiem Safjanem, wypowiadającym się przed Sejmem jako Prezes Trybunału Konstytucyjnego, można powiedzieć, że:

„Istotne znaczenie dla nowego postrzegania chronionych wartości mają postanowienia art. 1 konstytucji stanowiące, że Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli. Wynika z tego m.in. nakaz myślenia kategoriami dobra wspólnego przy rozstrzyganiu każdej sprawy. Obejmuje on także konsekwencje poszczególnych rozstrzygnięć Trybunału”⁵⁴.

Zgodzić się przy tym trzeba, że inne zasady zawarte w konstytucji muszą być brane pod uwagę przy dekodowaniu treści art. 1⁵⁵. Z samej kolejności artykułów nie można wnioskować o bezwzględny pierwszeństwo jednej zasady przed drugą⁵⁶. Jeśli pójść w kierunku wskazanym w cytowanej wypowiedzi M. Safjana, to należy wziąć pod uwagę możliwość, że zasada dobra wspólnego jako „obecna” przy rozstrzyganiu każdej sprawy będzie zasadą szczególną, która nie jest po prostu ważona wobec innych zasad. Analiza tego zagadnienia wymaga pogłębienia refleksji nad tym, na czym polega pierwszeństwo zasady dobra wspólnego. Refleksja ta zostanie podjęta w dalszej części pracy, dopiero po wstępnej determinacji znaczenia tej zasady. Z perspektywy tradycji stanowiących punkty odniesienia dla prowadzonych tu analiz można pozostać przy konstatacji, że o fundamentalnym, „pierwotnym” charakterze zasady dobra wspólnego można mówić zarówno w tradycji wyrażonej w konstytucji kwietniowej, jak i w tradycji klasycznej w refleksji nad dobrem wspólnym.

⁵³ Szerzej na ten temat zob. np. M. PIECHOWIAK, *Kształtowanie nowego systemu ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce. Uwagi krytyczne o przyjętych zasadach*, w: M. GULCZYŃSKI i in., *Prawo w okresie przemian ustrojowych w Polsce. Z badań Instytutu Nauk Prawnych PAN*, Warszawa 1995, s. 92.

⁵⁴ Składana Sejmowi *Informacja o istotnych problemach wynikających z działalności i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego w 2000 r.*, w: *Sprawozdanie stenograficzne*, 3 kad., 112 posiedzenie, dzień 2 (05 lipca 2001), druk nr 2747.

⁵⁵ Zob. W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁶ Zob. tamże.

Wniosek o zmianę kolejności dwóch pierwszych artykułów przyjęto w Komisji zdecydowaną większością głosów (30 za, 3 przeciw, 5 wstrzymujących się)⁵⁷. W rezultacie w projekcie z 16 stycznia 1997 r. część artykułowana rozpoczynała się w następujący sposób:

„Rozdział I

RZECZPOSPOLITA

Art. 1.

Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.

Art. 2.

Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej.

Art. 3.

Rzeczpospolita Polska jest państwem jednolitym.

Art. 4.

1. Władza zwierzchnia w Rzeczypospolitej Polskiej należy do Narodu.

2. Naród sprawuje władzę przez swoich przedstawicieli lub bezpośrednio.

Art. 5.

Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, zapewnia wolności i prawa człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju⁵⁸.

W projekcie tym wyższą pozycję w porównaniu z projektem z 26 stycznia 1995 r. zajął artykuł traktujący o celach państwa, niemniej jednak gwarantowanie czy zapewnianie praw człowieka nie odzyskało w wyliczeniu pierwszego miejsca.

c. Spór o kolejność słów w artykule 1 – „dobro wspólne”
czy „wspólne dobro”?⁵⁹

Gdy artykułem pierwszym był artykuł zawierający zasadę demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej, w projektowanym drugim artykule umieszczono formułę: „Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli” (a nie „dobrem wspólnym”, jak ostatecznie przyjęto), w oczywisty sposób nawiązującą do konstytucji kwietniowej, która rozpoczynała się od słów: „Państwo Polskie jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli” (art. 1 ust. 1), i w której zasada wspólnego dobra ewidentnie służyła podkreśleniu prymatu państwa przed jednostką i prymatu obowiązków obywateli względem

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r.*, dz. cyt.

⁵⁹ Zob. M. PIECHOWIAK, *Służebność państwa wobec człowieka i jego praw*, dz. cyt., s. 65-91.

państwa. Gdy 28 czerwca 1994 r. P. Winczorek, stały ekspert Komisji Konstytucyjnej ZN, na posiedzeniu Podkomisji podstaw ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego, mówił o zasadzie dobra wspólnego, odwoływał się wprost do konstytucji kwietniowej, proponując powtórzenie zawartej w niej zasady, i wskazując na zasadę solidaryzmu społecznego jako na jej zasadniczy rdzeń⁶⁰. Utożsamienie zasady solidaryzmu z zasadą dobra wspólnego lub uznanie tej pierwszej za zasadniczy element drugiej, w sposób jasny akcentuje obowiązki obywateli wobec państwa i potwierdza typową dla konstytucji kwietniowej perspektywę etatystyczną w relacjach między jednostką a państwem. Jak o tym była wyżej mowa, geneza przyjętej formuły zasady wspólnego dobra w konstytucji kwietniowej było jasno czytelne w dyskusjach na forum Komisji Konstytucyjnej ZN – i to ze względu na powiązania z etatystycznymi elementami wyrażonymi w konstytucji kwietniowej za pomocą zasady wspólnego dobra kwestionowano (J. Szymański) lub postulowano (L. Moczulski) utrzymanie tej formuły w projekcie nowej konstytucji⁶¹.

W projekcie, który opuścił Komisję Konstytucyjną ZN i trafił do drugiego czytania, choć dokonano zmiany kolejności artykułów, znajdowała się nadal kategoria „wspólne dobro” podkreślająca – zgodnie z polską tradycją konstytucyjną i zwykłym znaczeniem użytych słów – służebność obywateli wobec państwa. Było tak mimo dużo wcześniej zgłaszanych w dyskusjach okołokonstytucyjnych zastrzeżeń pod adresem przyjętej formuły⁶² i deklarowanej zasadniczej zgodności uczestników dyskusji co do tego, że w nowym artykule pierwszym nie chodzi o prymat państwa, ale o wyrażenie idei służebności państwa wobec obywateli, oraz co do tego, że treść art. 1 nawiązuje do koncepcji dobra wspólnego przyjmowanej w myśli chrześcijańskiej i nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego⁶³. Deklaracje takie składane były nie tylko

⁶⁰ „Biuletyn KKZN” nr 8 (1994), s. 55, zob. wyżej IV.3.a.(2) *Zasada dobra wspólnego jako zasada solidaryzmu*.

⁶¹ „Biuletyn KKZN” nr 13 (1995), s. 26.

⁶² Zagadnienie kolejności słów: „wspólne dobro” czy „dobro wspólne”, w kontekście projektu konstytucji zostało – jak się zdaje – po raz pierwszy postawione w M. PIECHOWIAK, *Prawa człowieka w projekcie konstytucji*, „Rzeczpospolita” z 23 maja 1995 r.; oraz TENŻE, *Porozmawiajmy o podstawach. Wokół projektu konstytucji*, „Rzeczpospolita” z 25 sierpnia 1995 r.; potem m.in. w: TENŻE, *Kształtowanie nowego systemu ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce*, dz. cyt., s. 93. Zasadnicze argumenty tam przedstawione były powtarzane w debatach parlamentarnych przez zwolenników formuły „dobro wspólne”.

⁶³ P. WINCZOREK, *Dyskusja nad podstawowymi zasadami ustroju RP w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1995, z. 2, s. 17. Bogusław Banaszak pisał, że art. 1 (przy formule „jest wspólnym dobrem”) nie pozostawia wątpliwości, „że chodzi o uznanie w nim przede wszystkim służebnej roli państwa wobec obywateli, a nie o podkreślenie znaczenia należytego wywiązywania się obywateli z ich obowiązków wobec państwa”, B. BANASZAK, *Zasady ustroju a prawa jednostki*, „Rzeczpospolita” z 14 czerwca 1995 r.

w dyskusjach poza parlamentem, ale także w trakcie drugiego czytania. Przedstawiciel dominującego wówczas ugrupowania – Sojuszu Lewicy Demokratycznej – poseł Jerzy Szmajdziński stwierdzał: „O wartościach chrześcijańsko-demokratycznych można mówić w wypadku tych zapisów, które określają to, że Rzeczpospolita jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli”⁶⁴.

Jednak wprost wbrew tym deklaracjom, ale zgodnie z genezą przyjętej formuły sięgającą konstytucji kwietniowej, poseł sprawozdawca Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego, Marek Mazurkiewicz, przedstawiając projekt w drugim czytaniu, mówił:

„Pierwszą spośród idei konstytucyjnych projektu w jego części *stricte* normatywnej jest wizja państwa polskiego jako wspólnego dobra wszystkich obywateli. Jest ona niewątpliwie nawiązaniem do historii narodu, który aż za dobrze odczuł dolegliwości braku własnej państwowości, wiąże się z ideą solidaryzmu społecznego, wyraźnie przywołaną także w zakończeniu preambuły projektu konstytucji. Idea ta znajduje swe odbicie szczegółowe w rozdz. II, w artykule traktującym o obowiązkach obywatelskich, gdzie przywołano obowiązek wierności i lojalności wobec państwa oraz troski o dobro wspólne. Troskę o państwo jako dobro wspólne można dostrzec również w rozdziale o finansach publicznych, gdzie obok rozstrzygnięć strukturalnych i kompetencyjnych oraz regulacji praw obywatela znajdujemy materialne granice swobody gospodarki środkami publicznymi przez władzę publiczną”⁶⁵.

W świetle tej wypowiedzi posła sprawozdawcy Komisji na pierwszym miejscu pozostawała, podobnie jak w konstytucji kwietniowej, idea służebności obywateli wobec państwa. Wprowadzenie zasady wspólnego dobra – analogicznie jak w okresie międzywojnia – zostało przedstawione jako odpowiedź na zagrożenie państwowości. Pierwszą wartością, której ochronie zasada ta ma służyć byłoby zatem istnienie państwa. Zasada ta leży przede wszystkim u podstaw obowiązków wobec państwa, a jej funkcją nie jest określenie wzorca kształtowania państwa. Także przywołana zasada solidaryzmu została powiązana jednoznacznie z obowiązkami wobec państwa, a nie – jak to ma miejsce w tradycji klasycznej – z obowiązkami wobec innych członków społeczności. Można jeszcze dodać, że taką interpretację sięgającą tradycji międzywojnia sugerują także fragmenty wstępu Konstytucji z 1997 r. Za przepisy analogiczne do art. 1 ust. 2 konstytucji kwietniowej, która wstępu nie posiadała, stanowiącego: „Wskrzeszone [Państwo Polskie] walką i ofiarą

⁶⁴ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997).

⁶⁵ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997). *Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, 1997, dz. cyt.

najlepszych swoich synów ma być przekazywane w spadku dziejowym z pokolenia w pokolenie”, można uznać słowa otwierające preambułę: „W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny, odzyskawszy w 1989 roku możliwość suwerennego i demokratycznego stanowienia o Jej losie”. W cytowanej wypowiedzi posła sprawozdawcy nie ma nawet próby dołączenia do koncepcji wspólnego dobra osadzonego jednoznacznie w tradycji etatystycznej, jakichś elementów koncepcji dobra wspólnego wypracowanej w tradycji klasycznej, przyjętej także w konstytucjonalizmie polskim powiązanej z Konstytucją 3 Maja; nie ma śladu powiązania dobra wspólnego z wolnościami i prawami człowieka.

Zaprezentowane przez posła sprawozdawcę stanowisko jest niewątpliwie spójne i ostro zarysowane – włączanie do niego elementów funkcjonujących w koncepcji o zasadniczo odmiennych rozstrzygnięciach podstawowych, w której pojęcie dobra wspólnego (ew. wspólnego dobra) określa najpierw obowiązki państwa wobec obywatela, nie wydaje się możliwe. Przywołaną tu charakterystykę zasady wspólnego dobra przyjętą w sprawozdaniu końcowym Komisji, w przypadku braku zmian w drugim lub trzecim czytaniu, należałoby uznać za podstawową wskazówkę interpretacyjną, a wypowiedzi łączące w trakcie prac nad projektem wspólne dobro z nauką społeczną Kościoła czy tradycją klasyczną w ogóle, nie miałyby praktycznie żadnej doniosłości dla wykładni, gdyż podstawowe wątpliwości zostały rozstrzygnięte w sprawozdaniu, które poprzedzało głosowanie i wskazywało na najistotniejsze zagadnienia z punktu widzenia decyzji o przyjęciu konstytucji w danym brzmieniu.

Nie można się zatem dziwić, że pozostawienie w projekcie formuły „wspólne dobro”, wraz z interpretacją wskazaną w sprawozdaniu Komisji, wywołało podczas drugiego czytania zdecydowaną reakcję ze strony opozycji. Nie można w tym miejscu zapomnieć, że – choć z innych przyczyn ideowych i bez powiązania z kategorią „wspólne dobro” – oczywisty prymat państwa nad jednostką był jedną z podstawowych idei *Konstytucji Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* z 1952 r.⁶⁶

W debacie w Zgromadzeniu Narodowym senator Alicja Grześkowiak argumentowała:

„Projekt konstytucji głosi już w art. 1, że Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli, co nie oznacza, że musi być ich dobrem

⁶⁶ Ustawa z dnia 22 lipca 1952 r. Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz. U. nr 33, poz. 232; ósmy motyw preambuły określający dwa pierwsze cele porządku konstytucyjnego był w tej kwestii jednoznaczny: „Naród Polski i wszystkie organy władzy polskiego ludu pracującego kierować się winny [Konstytucją] w celu: [1] umacniania państwa ludowego jako podstawowej siły, zapewniającej najpełniejszy rozkwit Narodu Polskiego, jego niepodległość i suwerenność, [2] przyspieszania rozwoju politycznego, gospodarczego i kulturalnego Ojczyzny oraz wzrostu jej sił”, numeracja wewnątrz cytatu M.P.

wspólnym. Formuła projektu pozbawiona chrześcijańskiej perspektywy przez nieprzyjęcie systemu wartości chrześcijańskich jako fundamentu państwa czy fundamentu konstytucji nie daje podstaw, by interpretować go w duchu nauki społecznej Kościoła, która mówi o dobru wspólnym jako o sumie tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość. Polega to przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej. Tego, niestety, projekt konstytucji nie potwierdza⁶⁷.

Wypowiedź tę trzeba uznać za kluczową dla interpretacji konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego; wskazuje ona na podstawowe intencje wnioskodawców poprawki o zmianę szyku wyrazów w art. 1, a w konsekwencji – po przyjęciu poprawki – także na intencje ustrojodawcy. Po pierwsze uznano, że zaproponowana kategoria „dobra wspólne” ma inne znaczenie niż „wspólne dobro”. Po drugie, zmiana szyku wyrazów wskazuje uznanie określonego kontekstu interpretacji kategorii „wspólne dobro” jako wyznaczającego podstawową treść tej kategorii; podstawowa interpretacja ma się dokonywać „w duchu nauki społecznej Kościoła”. Po trzecie, i co najważniejsze, wskazana została zasadnicza treść zaproponowanej i wprowadzonej kategorii: dobro wspólne to suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość; do warunków tych należy przede wszystkim poszanowanie przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej. W świetle takiego określenia dobra wspólnego, wyrażenie „dobra wspólne” – o czym będzie jeszcze mowa w części dotyczącej prób deprecjacji doniosłości omawianej zmiany szyku słów – okazuje się być wyrażeniem idiomatycznym – jego treść nie jest wyznaczona sumą znaczeń wyrażań częściowych, w przeciwieństwie do wyrażenia „wspólne dobro”, którego jedno ze znaczeń wyznaczonych znaczeniem elementów składowych daje się dobrze pogodzić rozumieniem tej kategorii w duchu etatystycznym właściwym tradycji konstytucji kwietniowej.

Tytułem uzupełnienia komentowanej wypowiedzi, można zauważyć, że kontekst interpretacji klauzuli dobra wspólnego pozbawiony był nie tylko wyraźnego uznania wartości chrześcijańskich, ale i innych elementów

⁶⁷ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997). Zawarte w cytowanej wypowiedzi określenie dobra wspólnego oparte jest na dwóch dokumentach: dobro wspólne „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”, SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 74; „polega [ono] przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”, JAN XXIII, *Pacem in terris* (1963), nr 60. Dokładanie takie zestawienie znalazło się w tekstach M. PRZECHOWIAK, *Prawa człowieka w projekcie konstytucji*, dz. cyt., oraz TENŻE, *Porozmawiajmy o podstawach. Wokół projektu konstytucji*, dz. cyt.

umożliwiających jej interpretację w perspektywie tradycji klasycznej. Brak było – proponowanego w niektórych projektach – odwołania do Konstytucji 3 Maja. Pominięcie w preambule tego motywu, przy pozostawieniu formuły przyjętej z konstytucji kwietniowej byłoby istotnym argumentem wspierającym dodatkowo interpretację wskazaną w sprawozdaniu Komisji.

Na istotną zmianę znaczenia, z którą powiązana jest zmiana szyku słów w art. 1, wskazywała A. Grześkowiak także w wystąpieniu dotyczącym zgłoszonych poprawek:

„Poprawki winny objąć także przepisy rozdz. I: Rzeczpospolita, która jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli, także i tych, którzy wierzą w Boga, czyli ponad 98% ludności. Konstytucja powinna w pierwszym rzędzie zapewnić prawa przyrodzone człowieka, wynikające z jego nienaruszalnej godności”⁶⁸.

W sposób typowy dla koncepcji dobra wspólnego w tradycji klasycznej, zwłaszcza dla koncepcji przyjętej w nauce społecznej Kościoła, za zasadniczy element dobra wspólnego uznane zostały przyrodzone prawa człowieka i poszanowanie godności, będące ich źródłem.

W tym samym duchu, na istotę problemu krótko wskazywał poseł Andrzej Gąsienica-Makowski:

„w odniesieniu do art. 1 pojawia się problem, czy konstytucja respektuje hierarchię wartości, to znaczy zasadę, iż człowiek jest wartością pierwotną i najwyższą w hierarchii bytów stworzonych, czy przyjmuje, że jest to państwo. Postawienie wyrazu «wspólnym» przed wyrazem «dobrem» w konsekwencji stawia państwo ponad człowiekiem”⁶⁹.

W myśl tej wypowiedzi, spór o kolejność słów dotyczy tego, czy zasada z art. 1 na pierwszym miejscu stawia służebność jednostki wobec państwa – obowiązki jednostki wobec państwa, którego istnienie jest pierwszą wartością konstytucyjną, czy też państwo pojmowane jest jako służebne wobec jednostki (krótko: czy jednostka jest dla państwa, czy państwo dla jednostki). Przyjęcie kategorii „dobro wspólne” rozstrzygać ma ten spór na rzecz tej drugiej opcji.

Stosowną poprawkę, dotyczącą zamiany kolejności słów w art. 1 zgłosili poseł A. Gąsienica-Makowski oraz senatorowie: A. Grześkowiak, B. Łęka-wa, A. Chronowski, F. Bachleda-Księdzularz i A. Chełkowski. Senator Alicja Grześkowiak na forum Komisji Konstytucyjnej ZN analizującej poprawki zgłoszone w drugim czytaniu, argumentowała:

⁶⁸ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 4 (27 lutego 1997).

⁶⁹ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (25 lutego 1997).

„Poprawka zmierza do prawidłowego ustalenia pojęć. Art. 1 w wersji Komisji Konstytucyjnej zawiera pojęcie z akcentem kolektywistycznym. Chodzi o to, żeby Rzeczpospolita Polska była dobrem wspólnym wszystkich. Jest to właściwe ujęcie tego pojęcia”.

Komisja przyjęła propozycję 7 marca 1997 r. 35 głosami za, przy 3 przeciwnych, 2 wstrzymujących się; w konsekwencji rekomendowała Zgromadzeniu Narodowemu przyjęcie poprawki⁷⁰.

Zgromadzenie Narodowe przyjęło poprawkę 21 marca 1997 r. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że poprawkę przyjęto jednogłośnie, bez głosów przeciw lub wstrzymujących się. Była to jedyna poprawka dotycząca spraw fundamentalnych przyjęta przez konsens⁷¹. Jest to istotna racja po temu, aby w sposób szczególny brać pod uwagę treści związane z wprowadzoną zmianą jako wyrażające wolę ustrojodawcy.

d. Podsumowanie

W trakcie prac przygotowawczych przywoływano bardzo różne sposoby pojmowania wspólnego dobra, nie odróżniając przy tym znaczenia terminów „wspólne dobro” i „dobro wspólne”. Niektóre ze sposobów rozumienia wspólnego dobra nawiązywały do tradycji konstytucji kwietniowej podkreślającej perspektywę etatystyczną sytuującą na pierwszym miejscu powinności obywateli wobec państwa i wartość, jaką jest jego istnienie, inne należały do tradycji klasycznej w tym także do katolickiej nauki społecznej. Nie podejmowano przy tym refleksji nad relacjami między tymi tradycjami i nad możliwością spójnego ujęcia proponowanych znaczeń. Jednak w sprawozdaniu końcowym Komisji Konstytucyjnej ZN przyjęto jednoznacznie etatystyczną koncepcję wspólnego dobra właściwą konstytucji kwietniowej. W wyniku poprawki zgłoszonej w drugim czytaniu jednogłośnie zrezygnowano z terminu „wspólne dobro”, wprowadzając w jego miejsce „dobro wspólne”, czemu towarzyszyło wskazanie zasadniczo odmiennego sposobu rozumienia tego ostatniego, od sposobu ujęcia znaczenia pierwszego w sprawozdaniu Komisji.

W świetle prac przygotowawczych przyjęcie poprawki zmieniającej szyk słów w art. 1 trzeba traktować jako wyraźny przejaw woli ustrojodawcy i rozstrzygnięcie interpretacyjne dotyczące sposobu rozumienia terminu „dobro wspólne” w art. 1, a w konsekwencji rozstrzygnięcie dotyczące wzorca

⁷⁰ „Biuletyn KKZN” nr 44 (1997), s. 5.

⁷¹ 467 głosów za; *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 6 (21 marca 1997). Jednogłośnie przyjęto w drugim czytaniu jeszcze tylko jedną poprawkę (w art. 167 ust. 2 wnioskodawca proponował, aby regionalne izby obrachunkowe były organami nadzoru w zakresie spraw finansowych, a nie — jak proponowała Komisja — spraw budżetowych).

kształtowania państwa, przede wszystkim w zakresie relacji między jednostką a państwem. Zmiana szyku wyrazów w przepisie art. 1 jest zmianą fundamentalną, jest rozstrzygnięciem interpretacyjnym, które w porównaniu z poprzednią formułą zawierającą kategorię „wspólne dobro”, radykalnie zmienia perspektywę aksjologiczną całej konstytucji.

Wprowadzona zmiana rozstrzyga o tym, że zasadnicze znaczenie wyrażenia „dobro wspólne” nie jest wyznaczone tradycją konstytucji kwietniowej; ale jest ono wyznaczone pewną koncepcją teoretyczną wypracowaną w nauce społecznej Kościoła i należąca do klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym jako celem państwa i prawa, a rdzeń znaczeniowy terminu „dobro wspólne” wyznaczony jest przytoczonym w trakcie drugiego czytania określeniem, iż dobro wspólne to suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość, i polega ono przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej.

Wskazanie w drugim czytaniu wprost na naukę społeczną Kościoła jako kontekst teoretyczny rozumienia klauzuli dobra wspólnego pozwala także sięgnąć do przywołanej wyżej charakterystyki dobra wspólnego dokonanej przez M. Drozdka w trakcie prac w Komisji, streszczającej zasadnicze elementy klasycznego ujęcia:

„Dobro wspólne jest pojęciem (...) oznaczającym sumę warunków sprzyjających rozwojowi osoby ludzkiej, jej samorealizacji i doskonaleniu. Chodzi przy tym o każdą osobę ludzką wchodzącą w skład danej społeczności. Jest to pojęcie zakładające podmiotowość osób składających się na daną wspólnotę – społeczność. Jest to pojęcie nadające każdemu obywatelowi status gospodarza i właściciela państwa, które ma tworzyć ta konstytucja. Jest to więc ogólna dyrektywa do konstrukcji wszystkich instytucji państwowych. Pod tym kątem można oceniać ich działanie. Jest to kryterium oceny działania instytucji państwowych”⁷².

W konsekwencji, państwo pojęte zostaje jako środek służący rozwojowi jednostki, a art. 1 przede wszystkim określa, jakie ma być państwo.

Uznanie konkluzji dotyczącej idiomatycznego charakteru wyrażenia „dobro wspólne” z art. 1 ma także istotne konsekwencje z punktu widzenia sposobu dookreślania jego treści, przy takim dookreślaniu nie jest np. zasadne uznanie, że ustrojodawca posługuje się pojęciem dobra wspólnego w tych postanowieniach konstytucji, które mówią po prostu o dobru jakichś podmiotów o charakterze zbiorowym, ani tym bardziej przeciwstawianie tych dóbr jako dobra wspólnego innym warunkom rozwoju człowieka, jak np.

⁷² Wypowiedź na forum Komisji Konstytucyjnej ZN w związku z artykułem definiującym państwo i pytaniem o prawne konsekwencje określenia państwa jako dobra wspólnego; „Biuletyn KKZN” nr 12 (1995), s. 90 i n.

realizacji wolności i praw człowieka⁷³. Pojęcie dobra wspólnego obejmuje także tego typu dobra, jest jednak zakresowo znacznie szersze, obejmując wszystkie społeczne warunki rozwoju człowieka i tworzonych przez niego społeczności.

W trakcie prac nad projektem pojawiło szereg propozycji rozumienia terminu „wspólne dobro” opartych przede wszystkim na zwykłym, tj. wyznaczonym znaczeniem elementów składowych, jego rozumieniu, które charakteryzują dobra mieszczące się także w zakresie pojęcia dobra wspólnego. Treści te są w pojęciu dobra wspólnego i poprzez zasadę dobra wspólnego w określony sposób strukturalizowane i hierarchizowane, i na pierwszym planie sytuowane są te, które rozwój jednostki stawiają jako pierwszy cel i rację istnienia państwa. Dobro wspólne obejmuje dobra, które są czymś cennym dla wszystkich i jako takie powinny być przedmiotem troski i źródłem obowiązków wobec niego; dobra, z których każdy może bezpośrednio korzystać; czy dobra pojęte jako to, co jest dla wszystkich korzystne. W klasycznym pojmowaniu dobra wspólnego, zasada dobra wspólnego łączy się ściśle z zasadami solidaryzmu i sprawiedliwości społecznej, jednak w zasadach tych się nie wyczerpuje umieszczając je na szerszej płaszczyźnie, nakazując m.in. ujmować zasadę solidaryzmu w kategoriach nie obowiązków wobec państwa, ale wobec innych członków wspólnoty politycznej.

Bez przestawienia słów nie można by znaleźć konkluzywnej argumentacji, na rzecz uznania treści wyznaczonych klasyczną tradycją refleksji nad dobrem wspólnym za treści centralne w pojęciu wspólnego dobra. Za przyjęciem treści, które prowadzą do eksponowania obowiązków obywateli przemawiałaby tradycja konstytucjonalizmu polskiego związana z konstytucją kwietniową, szereg wypowiedzi formułowanych w trakcie prac przygotowawczych czy – przede wszystkim – cytowana wyżej wypowiedź posła sprawozdawcy w drugim czytaniu projektu konstytucji.

Przy zachowaniu dawnego brzmienia, w oparciu o inne przepisy Konstytucji z 1997 r. można by argumentować na rzecz wykluczenia z interpretacji art. 1 pewnych wątków należących do tradycji konstytucyjnej opartej na konstytucji kwietniowej. Na podstawie art. 30 z zasadą przyrodzonej i niezbywalnej godności jako źródła wolności i praw człowieka i obywatela, art. 2 z zasadą demokratycznego państwa prawnego czy wypowiedzi

⁷³ Tak M. ZUBIK, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, dz. cyt., s. 389-390. Autor ten uznaje, że ustrojodawca posługuje się pojęciem dobra wspólnego w tych przepisach, w których mowa jest o dobru jakichś podmiotów o charakterze zbiorowym; wskazuje na preambułę: „dobro Rodziny Ludzkiej”, „dobro Trzeciej Rzeczypospolitej”; art. 59 ust. 3: „dobro publiczne”; art. 71 ust. 1: „dobro rodziny”; art. 113: „dobro państwa”; art. 130 i 151: „dobro Ojczyzny”; art. 104 ust. 2: „pomyślność Ojczyzny”; i na tej podstawie wysuwa wniosek, że „ustrojodawca niezbyt konsekwentnie posługuje się pojęciem ‘dobro wspólne’” (tamże, s. 390). W świetle uznania wyrażenia „dobro wspólne” za idiomatyczne, zarzut niekonsekwencji nie jest zasadny.

z preambuły, przede wszystkim można by argumentować przeciwko wyrażonemu w konstytucji kwietniowej, poprzez uznanie Polski za wspólne dobro, odrzuceniu przyrodzonych praw jako istotnego elementu państwa. Niemniej jednak nie widać racji, aby wykładnia pozwoliła na radykalniejsze przestawienie akcentów w porównaniu z tym, na co wskazywał M. Mazurkiewicz jako poseł sprawozdawca. Intuicje przez niego wskazane były przecież całkowicie zgodne z innymi elementami przedstawionego projektu, jak np. z określeniem celów państwa w art. 5, elementami, w których zasadniczych zmian ideowych już potem, przed uchwaleniem konstytucji, nie wprowadzono⁷⁴. Szerzej temu zagadnieniu poświęcony jest niżej rozdział dotyczący relacji między dobrem wspólnym a godnością.

Podkreślić trzeba, że wprowadzenie kategorii „dobro wspólne” i dokonane rozstrzygnięcie interpretacyjne nie wykluczyło z pojęcia dobra wspólnego innych treści, będących znaczeniem wyrażenia „wspólne dobro”, w tym dotyczących obowiązków jednostki wobec państwa, ale umieściło te treści w określonej strukturze, w ramach pewnej koncepcji państwa.

Jeśli nawet abstrahować od treści specyficznych pojęcia dobra wspólnego pochodzących z kontekstu teoretycznego określonego tradycją klasyczną, i potraktować przyjęcie klauzuli dobra wspólnego za wyraz zmiany rozłożenia akcentów w ramach pojęcia wspólnego dobra, zmiany prowadzącej do umieszczenia w centrum treści zasady dobra wspólnego tezy o służebnym charakterze państwa, to i tak będzie to zmiana mająca istotne konsekwencje dla podstawowych rozstrzygnięć w zakresie aksjologii konstytucji, w tym pojmowania relacji między jednostką a państwem i miejsca, jakie w konstytucji przypada prawom człowieka (wolnościom i prawom człowieka i obywatela). Jedną z zasadniczych konsekwencji dla wykładni konstytucji będzie brak podstaw do przeciwstawiania dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka.

⁷⁴ Zob. niżej paragraf dotyczący relacji między dobrem wspólnym a godnością; por. M. PIECHOWIAK, *Służebność państwa wobec człowieka i jego praw*, dz. cyt., 66-76.

e. Zestawienie zmian w projektach artykułu 1

<i>Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)</i>	Rozdział I PODSTAWY USTROJU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ Art. 2. Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.
<i>Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 czerwca 1996 r. (głosowanie w KKZN 7 lutego 1995)</i>	Rozdział I ZASADY USTROJU Art. 2. Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.
<i>Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r. (głosowanie w KKZN 17 września 1996)</i>	Rozdział I RZECZPOSPOLITA Art. 1. Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszystkich obywateli.
<i>Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 marca 1997 r., tekst przyjęty po drugim czytaniu⁶⁷³ (głosowanie w KKZN 7 marca 1997, głosowanie w Zgromadzeniu Narodowym 21 marca 1997)</i>	Rozdział I RZECZPOSPOLITA Art. 1. Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli.

4. Artykuł 25 ust. 3 – współdziałanie dla dobra człowieka i dobra wspólnego

a. Uwagi wstępne

Art. 25 ust. 3 Konstytucji z 1997 r. otrzymał brzmienie:

„Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.

Materiały dotyczące prac przygotowawczych nad tym przepisem są wyjątkowo obszerne, a to dlatego, że określa on relacje między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi. Sposób określenia tych relacji był bodaj najbardziej dyskutowanym zagadnieniem w trakcie prac

⁷⁵ *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 marca 1997 r., tekst przyjęty po drugim czytaniu, w: Projekty konstytucji 1993-1997, dz. cyt., cz. 2, s. 315.-379.*

nad projektem⁷⁶. Dyskusje i spory dotyczyły przede wszystkim konstytucyjnej formuły wyrażającej rozdział państwa i Kościoła, uznania świeckości czy neutralności religijnej państwa – ostatecznie uznano zasadę poszanowania autonomii i wzajemnej niezależności.

Wspólne dobro zostało powołane w jednym z argumentów na rzecz uznania państwa za świeckie i neutralne religijnie i światopoglądowo, w argumencie, który nie został uznany za konkluzywny i nie znalazł odzwierciedlenia w tekście Konstytucji z 1997 r.

Zasada współdziałania, w której określeniu występuje wyrażenie „dobro wspólne”, nie była wprost przedmiotem większych kontrowersji. Zasada ta była traktowana jako łagodząca postulat rozdziału między państwem a związkami wyznaniowymi i wyraz uznania tzw. przyjaznego rozdziału⁷⁷.

W trakcie prac pojawiło się jednak szereg różnych określeń celu współdziałania – ostatecznie przyjęto formułę: „dla dobra człowieka i dobra wspólnego”. Prześledzenie historii tej formuły jest istotne dla określenia relacji między znaczeniem terminu „dobro człowieka”, a znaczeniem terminu „dobro wspólne” użytego w przepisie art. 25 ust. 3. Pojawia się bowiem pewien problem interpretacyjny. Zbadania wymaga to, czy ustrojodawca wskazując obok siebie dobro człowieka i dobro wspólne jako cele współdziałania, nie wskazał dwóch wartości w jakimś zakresie ze sobą przeciwstawnych.

W świetle ustaleń poczynionych w związku z analizą prac nad art. 1, dobro wspólne, o którym mówi ten artykuł, jest jednocześnie dobrem człowieka – „dobro człowieka” jest terminem zakresowo szerszym, jego zakres obejmuje zakres terminu „dobro wspólne” oraz dobra, które nie mają charakteru społecznego. Dodanie w dookreśleniu celu współdziałania formuły „i dobra wspólnego”, należałoby interpretować jako wskazanie szczególnego obszaru współpracy; jednak jednoznacznie za taką interpretacją przemawiałoby użycie formuły „w tym dobra wspólnego”. Poza tym wykładnia taka wydaje się nie mieć wystarczających podstaw z uwagi na trudności ze wskazaniem takich prawowitych celów współpracy, które nie byłyby dobrem wspólnym, gdyż działania państwa zawsze mają wymiar społeczny i nie mogą abstrahować od relacji, w jakiej przedmiot podejmowanych działań znajduje się do całości kształtu warunków życia społecznego.

Prowadzone niżej analizy przemawiają za uznaniem, że w art. 25 ust. 3 kategoria „dobro wspólne” występuje w innym, w węższym znaczeniu, niż w art. 1. Poszukując dookreślenia znaczenia terminu „dobro wspólne” w art. 25 ust. 3, i mając na uwadze, że przyjęta w tym artykule formuła określająca cel współdziałania państwa i związków wyznaniowych jest równobrzmią-

⁷⁶ Pełne ich omówienie zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., *passim*, zwł. s. 205-381.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 274, 275, 277.

ca z formułą określającą cel współdziałania państwa i Kościoła katolickiego w art. 1 *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* z dnia 28 lipca 1993 r.⁷⁸, badania obejmą także relację między formułą konstytucyjną a konkordatową.

b. Dobro wspólne a świeckość oraz neutralność religijna i światopoglądowa państwa

W jednej z argumentacji na rzecz świeckości i neutralności religijnej i światopoglądowej państwa wspólne dobro wskazane zostało jako racja aksjologiczna takiej świeckości i neutralności. Idąc za propozycją opracowaną przez Komitet Porozumiewawczy Polskich Stowarzyszeń Humanistycznych, na posiedzeniu Podkomisji podstaw ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego przedstawiono postulat, aby wśród zasad ogólnych konstytucji umieścić przepis w brzmieniu: „Rzeczpospolita Polska jako wspólne dobro wszystkich obywateli jest państwem świeckim, neutralnym w sprawach religii i światopoglądu”⁷⁹. Taki zapis miałby wyrażać zasadę równości obywateli wobec państwa i prawa, niezależnie od ich przekonań w sprawach religijnych⁸⁰. Był on też opozycyjny wobec formuł zakładających współpracę. W Komisji Konstytucyjnej ZN bardzo wyraźnie oponowano przeciwko określaniu państwa jako świeckiego i neutralnego w sprawach religii i światopoglądu⁸¹ – sprzeciw przeciwko takiemu określeniu deklarował także Kościół katolicki i jego reprezentant uczestniczący w pracach Komisji⁸².

Argumentacja od uznania państwa za wspólne dobro do postulatu świeckości państwa i jego neutralności w sprawach religii i światopoglądu zakłada pewne określone pojęcie dobra wspólnego, w pracach nad art. 1 ledwie zarysowane jako jeden ze sposobów pojmowania wspólnego dobra jako *res publica*, tu pojawiające się z całą ostrością, takie mianowicie, w którym mianem

⁷⁸ Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318. Dokument ratyfikacyjny został podpisany 23 lutego 1998 r.; wymiana dokumentów ratyfikacyjnych nastąpiła 25 marca, a wszedł w życie 25 kwietnia 1998 r.

⁷⁹ „Biuletyn KKZN” nr 10 (1994), s. 148; zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 240. Propozycję taką przedstawił J. Dominiczak na posiedzeniu podkomisji 2 grudnia 1994 r., a formalnie została ona zgłoszona przez Cezarego Miezejewskiego, należącego do Koła Parlamentarnego Polskiej Partii Socjalistycznej i nie będącego członkiem Komisji Konstytucyjnej ZN (załącznik nr 8 do protokołu 12 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 16 grudnia 1994, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 250). Przepis o tym samym brzmieniu zaproponował także Piotr Ikonowicz, lider Polskiej Partii Socjalistycznej, we wniosku z 25 stycznia 1995 r., zał. nr 7 do prot. 13 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju z 22 lutego 1995, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 263.

⁸⁰ Zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 240.

⁸¹ Zob. tamże, s. 227-334.

⁸² Zob. tamże, s. 107-120.

wspólnego dobra określa się jedynie te elementy życia społecznego, z których wszyscy w równej mierze mogliby bezpośrednio korzystać. Odrzucenie poglądu, że świeckość i neutralność państwa w sprawach religijnych i światopoglądowych wynika z uznania państwa za dobro wspólne, wskazuje na odrzucenie przez ustrojodawcę takiego pojęcia wspólnego dobra, przy którym wnioskowanie proponowane przez zwolenników świeckości byłoby konkluzywne, zatem pojęcia wspólnego dobra obejmującego jedynie te dobra, z których wszyscy mogą bezpośrednio i jednakowo korzystać. Oczywiście, odrzucenie to nie przeszkadza w uznaniu, że pojęcie wspólnego dobra lub dobra wspólnego obejmuje, obok innych, także tego typu dobra.

c. Dobro wspólne jako cel współdziałania państwa i związków wyznaniowych

(1) Prace w Komisji Konstytucyjnej ZN

Pierwszy formalny wniosek zawierający propozycję uregulowania relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi złożyła w Podkomisji podstaw ustroju politycznego i społeczno-gospodarczego A. Grześkowiak. Propozycja ta była oparta na art. 8 projektu przygotowanego przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji. Ust. 1 proponowanego nowego artykułu stanowił:

„Państwo i Kościół Katolicki oraz inne kościoły i związki wyznaniowe są autonomiczne i niezależne, każde we własnym zakresie rządzi się własnymi prawami. Działają wobec siebie na zasadzie wzajemnego poszanowania i mogą prowadzić stosowne współdziałanie dla dobra człowieka, rodziny i innych wspólnot”⁸³.

Projekt senacki miał nieco inne zakończenie przytoczonej formuły; zamiast „dla dobra człowieka, rodziny i innych wspólnot” było: „dla dobra człowieka i tworzonych przez niego wspólnot”⁸⁴.

W propozycji przedstawionej przez Ryszarda Bugaja, przewodniczącego podkomisji, problematyka współdziałania określona była w ust. 3 proponowanego artykułu: „W celu realizacji praw i potrzeb obywateli państwo współdziała z kościołami i związkami wyznaniowymi”⁸⁵. Formuła ta znalazła się

⁸³ „Biuletyn KKZN” nr 11 (1995), s. 109.

⁸⁴ Projekt senacki. P. Borecki jest niedokładny twierdząc, że zgłoszona przez A. Grześkowiak propozycja była tożsama z art. 8 projektu senackiego; P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 246. Formuła równoważna z art. 8 ust. 1 projektu senackiego znalazła się w zgłoszonym przez senatora Piotra Andrzejewskiego projekcie pytania proponowanego do ewentualnego referendum przedkonstytucyjnego (wniosek o przeprowadzenie takiego referendum został odrzucony przez Zgromadzenie Narodowe w czerwcu 1996 r.); zob. tamże, s. 318-320.

⁸⁵ „Biuletyn KKZN” nr 11 (1995), s. 112.

w art. 15 ust. 3 w wariantach I, w projekcie konstytucji w ujęciu wielowariantowym ze stycznia 1995 r.⁸⁶ i powtarzana była w innych propozycjach zgłaszanych w trakcie prac w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego⁸⁷. Do formuły tej dodano dookreślenie mówiące o prawach człowieka: „W celu realizacji praw człowieka i potrzeb obywateli państwo współdziała z kościołami i związkami wyznaniowymi”⁸⁸; a w kolejnej modyfikacji zastąpiono „państwo” wyrażeniem „władze publiczne”, nadając brzmienie: „W celu realizacji praw człowieka i potrzeb obywateli władze publiczne współdziałają z kościołami i związkami wyznaniowymi”⁸⁹.

Określenie jedyne go celu współpracy wprost jako wspólnego dobra znajdowało się w art. 6 ust. 3 projektu obywatelskiego konstytucji: „Państwo współdziała z Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi dla osiągnięcia dobra wspólnego”. Określenie takie jest w pełni spójne ze zidentyfikowanym sposobem rozumienia dobra wspólnego w art. 1. Wniosek o wprowadzenie brzmienia tożsamego z przepisem projektu obywatelskiego złożył senator Piotr Andrzejewski (wniosek podpisali także Alicja Grześkowiak, Leszek Moczulski i Krzysztof Kamiński)⁹⁰. Postanowienia projektu obywatelskiego dotyczące relacji między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi stanowiły istotny kontekst prac⁹¹. Na art. 6

⁸⁶ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, dz. cyt.

⁸⁷ Przepis o takim brzmieniu pojawił się w projekcie art. 15 ust. 5 zgłoszonym przez W. Cimoszewicza, załącznik nr 11 do protokołu 13 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 22 lutego 1995, Archiwum Sejmu; w projekcie art. 15 ust. 3 zgłoszonym przez Z. Siemiątkowskiego, „Biuletyn KKZN” nr 14 (1995), s. 55; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 266, 273.

⁸⁸ „Biuletyn KKZN” nr 14 (1995), s. 90. Propozycja opracowana przez przedstawicieli kościoła adwentystycznego, katolickiego, prawosławnego, Zborów Chrystusowych oraz zielonoświątkowego; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 267. Formułę taką popierał także W. Osiatyński; znalazła się ona w dwóch projektach (projekt Z. Siemiątkowskiego i wersja II w projekcie A. Kwaśniewskiego) zgłoszonych po dyskusji w Komisji Konstytucyjnej ZN 23 lutego 1995 r., a przewodniczący Komisji, Aleksander Kwaśniewski uważał zasadę współdziałania w sprawach służących realizacji praw człowieka i potrzeb obywateli za element w zasadzie niekwestionowany; zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 277.

⁸⁹ Autopoprawka W. Cimoszewicza, załącznik nr 10 do protokołu 27 posiedzenia KKZN w dniu 4 kwietnia 1995, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 289.

⁹⁰ Zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 260; zob. „Biuletyn KKZN” nr 12 (1995), s. 52.

⁹¹ „Art. 6. 1. Państwo gwarantuje autonomię i niezależność kościołów oraz związków wyznaniowych uznanych przez prawo. 2. Wzajemne relacje między państwem a Kościołem Katolickim określa umowa międzynarodowa zawarta ze Stolicą Apostolską. Sytuację prawną innych kościołów i związków wyznaniowych ustalają ustawy uchwalane po porozumieniu z ich przedstawicielami. 3. Państwo współdziała z Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi dla osiągnięcia dobra wspólnego”, tamże.

ust. 1 i 3 tego projektu oparta była propozycja przedstawiciela Konferencji Episkopatu Polski, ks. Józefa Krukowskiego: „Rzeczpospolita Polska gwarantuje autonomię i niezależność kościołów i związków wyznaniowych oraz współdziała z nimi w osiągnięciu wspólnego dobra osoby ludzkiej”⁹².

W podobnym kierunku zmierzała, jak się zdaje, propozycja zgłoszona przez posła Unii Wolności Tadeusza J. Zielińskiego: „Państwo współdziała z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi dla dobra ogółu”⁹³; oraz posła Sojuszu Lewicy Demokratycznej Marka Rojszyka: „Państwo współdziała z kościołami i związkami wyznaniowymi dla dobra ogółu”⁹⁴. Jednak użyty termin: „dobra ogółu” ma znaczenie istotnie odmienne, stawiając na drugim planie dobro konkretnych jednostek, centralne w klasycznej tradycji pojmowania dobra wspólnego.

Niektóre propozycje regulacji stosunków między państwem a związkami wyznaniowymi nie zawierały formuł dotyczących współdziałania. Tak było w propozycji zgłoszonej przez Krzysztofa Kozłowskiego, przygotowanej przez członków Komisji Konstytucyjnej ZN związanych z Unią Wolności⁹⁵, czy propozycji zgłoszonej przez Krystynę Łybacką z Sojuszu Lewicy Demokratycznej⁹⁶.

W przygotowanym przez Komisję w końcu stycznia 1995 r. *Projekcie jednolitym Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej w ujęciu wielowariantowym*, art. 15, regulujący stosunki między państwem a związkami wyznaniowymi, przedstawiony był w czterech wariantach⁹⁷. Formuła określająca współpracę znalazła się w wariantcie pierwszym – odpowiadającym propozycji R. Bugaja i w wariantcie drugim – odpowiadającym propozycji A. Grześkowiak. Wariant trzeci (odpowiadający propozycji K. Kozłowskiego) i czwarty (odpowiadający propozycji K. Łybackiej) nie zawierały formuł dotyczących współpracy.

W trakcie debaty na posiedzeniu Komisji 26 stycznia 1995 r. przedstawiciel Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, ks. bp Jeremiasz przedstawił wypracowaną w mniejszej grupie propozycję brzmienia art. 15 ust. 1, która została także zaakceptowana przez przedstawiciela Sekretariatu Episkopatu Polski, ks. J. Krukowskiego:

⁹² „Biuletyn KKZN” nr 11 (1995), s. 113. Przedstawiciel Sekretariatu Episkopatu Polski nie miał prawa składania formalnych wniosków.

⁹³ Był to ostatni, 5 ustęp projektowanego artykułu dotyczącego relacji między państwem a związkami wyznaniowymi; zob. załącznik nr 7 do protokołu 12 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 16 grudnia 1994, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 249-250. T. J. Zieliński, poseł Unii Wolności, nie był członkiem Komisji Konstytucyjnej ZN.

⁹⁴ „Biuletyn KKZN” nr 11 (1995), s. 156.

⁹⁵ Zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt. s. 250.

⁹⁶ Tamże, s. 252.

⁹⁷ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*.

„Państwo oraz kościoły i związki wyznaniowe są autonomiczne i niezależne, każdy we własnym zakresie. Działają wobec siebie na zasadzie wzajemnego poszanowania i mogą prowadzić stosowne współdziałania dla dobra osoby ludzkiej”⁹⁸.

Redukcji określenia „dla dobra człowieka, rodziny i innych wspólnot” do „dla dobra osoby ludzkiej” jest w pełni spójna z ujęciem dobra wspólnego w nauce społecznej Kościoła czy – szerzej – w tradycji klasycznej. Niemniej jednak w kolejnej wersji projektu przygotowanej wspólnie przez przedstawicieli kościołów, powróciło akcentowanie wymiaru wspólnotowego; projektowany art. 15 ust. 2 brzmiał:

„Stosunki między Państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra wspólnego osoby ludzkiej”⁹⁹.

Propozycja obejmująca to postanowienie została formalnie zgłoszona przez T. Mazowieckiego. Dalsza dyskusja dotyczyła przede wszystkim problematyki autonomii i niezależności oraz obligatoryjności uregulowania stosunków między państwem a Kościołem katolickim w drodze umowy międzynarodowej. Nie zwracano natomiast uwagi na istotną zmianę znaczenia, mającej swą genezę w projekcie senackim, formuły określającej współpracę państwa i związków wyznaniowych dla dobra wspólnego. W świetle nowego brzmienia współdziałanie dla dobra wspólnego stało się obowiązkiem. Poprzednie formuły mówiły o tym, że państwo i związki wyznaniowe „mogą prowadzić stosowne współdziałanie”. Na obligatoryjność współdziałania nie wskazywał także art. 1 Konkordatu, który mówi o tym, że zasada niezależności i autonomii powinna być szanowana, gdy państwo i Kościół katolicki współdziałają ze sobą dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego.¹⁰⁰ Nie ma jednak mowy o obligatoryjności takiej współpracy. Formuły wskazujące na obligatoryjność współdziałania były zawarte w projekcie obywatelskim: „Państwo współdziała z Kościołem Katolickim oraz innymi kościołami i związkami wyznaniowymi dla osiągnięcia dobra wspólnego” (art. 6 ust. 3)¹⁰¹ czy w propozycji sformułowanej przez Ryszarda Bugaję, która znalazła się w projekcie w wersji wielowariantowej: „W celu realizacji praw i po-

⁹⁸ „Biuletyn KKZN” nr 12 (1995), s. 54-55; por. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 260.

⁹⁹ „Biuletyn KKZN” nr 12 (1995), s. 64; zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 262.

¹⁰⁰ „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół Katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”, Konkordat, 1993, art. 1.

¹⁰¹ Projekt obywatelski.

trzeb obywateli państwo współdziała z kościołami i związkami wyznaniowymi” (ust. 3)¹⁰². Te dwie ostatnie formuły określenia zasady współdziałania są z punktu widzenia wskazanego w nich adresata obowiązku najbardziej korzystne dla związków wyznaniowych, gdyż adresatem tym jest państwo; natomiast formuła z propozycji wypracowanej przez kościoły i zgłoszonej przez T. Mazowieckiego każe domniemywać, że wyrażony w niej obowiązek współdziałania dotyczy tak państwa, jak i związków wyznaniowych.

Wyrażenie „dobro wspólne osoby ludzkiej” trudno uznać za precyzyjne. Z punktu widzenia nauki społecznej Kościoła i tradycji klasycznej w refleksji nad dobrem wspólnym, zbędne jest dookreślenie, że dobro wspólne jest dobrem osoby ludzkiej. Niemniej jednak dodanie „wspólnego” jest zrozumiałe jako modyfikacja poprzedniej formuły, opartej na formule z projektu senackiego, w której po opuszczeniu „rodzin i innych wspólnot” nie był wyakcentowany wspólnotowy wymiar rozwoju człowieka.

We wniosku zgłoszonym 26 stycznia 1995 r. w imieniu Prezydenta RP przez Michała Pietrzaka, Andrzeja Rzeplińskiego i Tadeusza Kuleszę, w określeniu celu współpracy użyto terminu „potrzeby”, obecnego wcześniej w propozycji R. Bugaja, na której oparty był wariant pierwszy w projekcie w ujęciu wielowariantowym, a wskazując na podmioty potrzeb zastosowano określenia nawiązujące do propozycji A. Grześkowiak (wariant II w projekcie w ujęciu wielowariantowym)¹⁰³. Zgodnie z tą propozycją ust. 5, ostatni, projektowanego art. 15 brzmiał:

„Organy i instytucje państwowe oraz samorządowe współpracują z kościołami i związkami wyznaniowymi w zaspokajaniu potrzeb jednostki, rodziny i społeczeństwa”¹⁰⁴.

Szereg propozycji opartych na projekcie w ujęciu wielowariantowym, podobnie jak wariant III i IV art. 15 tego projektu¹⁰⁵, w ogóle nie zawierało formuły dotyczącej współpracy czy współdziałania. Tak np. było we wniosku Piotra Ikonowicza, lidera Polskiej Partii Socjalistycznej¹⁰⁶. Formuły takiej nie zawierała także propozycja zgłoszona przez posłów Leszka Moczulskiego i Krzysztofa Kamińskiego z Konfederacji Polski Niepodległej, łącząca rozwiązania z projektu konstytucji przedstawionego przez to ugrupowanie i z pro-

¹⁰² *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, dz. cyt.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Załącznik nr 7 do protokołu 13 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 22 lutego 1995, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 263.

¹⁰⁵ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, dz. cyt.

¹⁰⁶ Załącznik nr 7 do protokołu 13 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 22 lutego 1995, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 263.

jektu senackiego¹⁰⁷, ani propozycja parlamentarzystów związanych z Polskim Stronnictwem Ludowym, posełanek Lidii Błądek i Marii Kurnatowskiej oraz senatora Jana Orzechowskiego¹⁰⁸.

W projekcie z 8 marca 1995 r., który stanowił przedmiot konsultacji z kierownictwem Polskiej Rady Ekumenicznej oraz trzech kościołów nie zrzeszonych w tej radzie, przyjęto: „Władze publiczne oraz Kościoły i Związki Wyznaniowe współdziałają ze sobą na rzecz rozwoju człowieka i dobra wspólnego”¹⁰⁹. Takie samo określenie celu współpracy znalazło się w projekcie zgłoszonym 22 marca 1995 r. przez A. Kwaśniewskiego wraz ze Stefanem Pastuszką, tyle że w miejsce określenia „władze publiczne” przyjęto „władze państwowe”¹¹⁰.

Formuła, która – po niewielkich zmianach – znalazła się w tekście konstytucji, zawarta była w projekcie T. Mazowieckiego zgłoszonym i poddanym pod głosowanie na 27 posiedzeniu Komisji 4 kwietnia 1995 r.:

„Stosunki między Państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania, wzajemnej autonomii i niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”¹¹¹.

W toku dalszych prac wprowadzono jeszcze pewne modyfikacje nie dotyczące określenia celu współdziałania¹¹², co doprowadziło do przyjęcia formuły konstytucyjnej:

¹⁰⁷ Załącznik nr 8 do protokołu 13 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 22 lutego 1995, Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 263. Propozycję poparli także A. Grzeškowiak i P. Andrzejewski, senatorowie NSZZ „Solidarność”, niemniej jednak za autorów tej propozycji uznac trzeba posłów Konfederacji Polski Niepodległej, gdyż wspomniani senatorowie zgłosili jednocześnie wniosek zawierający powtórzenie formuły z wariantu drugiego projektu w ujęciu wielowariantowym. Zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 264.

¹⁰⁸ Załącznik nr 7 do protokołu 13 posiedzenia Podkomisji podstaw ustroju w dniu 22 lutego 1995 r., Archiwum Sejmu; za P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 263. L. Błądek należała do Klubu Parlamentarnego Unii Wolności, jednak wybrana została z listy PSL.

¹⁰⁹ P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 280.

¹¹⁰ Zob. *Zestawienie tematyczne głównych problemów zawartych w propozycjach poprawek do art. 16 projektu Konstytucji RP*, oprac. R. CHRUSCIAK i W. SŁOMKA, Warszawa dnia 30 marca 1995 r. (masz. pow.), pkt IV 1.

¹¹¹ „Biuletyn KKZN” nr 17 (1995), s. 12. Projekt został przyjęty przez Komisję 20 głosami za, 16 przeciw, 2 wstrzymujących; tamże, s. 10, 12.

¹¹² Jedną dotyczyła ujęcia autonomii, w związku z uwagą ekspertów, że relacja autonomii, w odróżnieniu od niezależności, jest relacją jednostronną i nie może być wzajemna; zob. P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 322; druga – wprowadzona w drugim czytaniu oparta była na poprawce, w myśl której kościoły zostały uznane za jeden z typów związków wyznaniowych, poprawka nr 57 zgłoszona przez Tadeusza J. Zielińskiego (Unia Wolności), *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 6 (21 marca 1997).

„Stosunki między Państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich wzajemnej autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.”

(2) Sposoby określenia celu współpracy Kościoła i związków wyznaniowych

Ze względu na wielość stanowisk, które pojawiły się w związku z określeniem celu współdziałania (współpracy), przed wyciągnięciem wniosków dotyczących interpretacji kategorii „dobra wspólne” z art. 25 ust. 3, warto zaproponować zestawienie prezentujące typy stanowisk.

- I. Stanowiska, które nie przewidują współpracy, zatem i nie określają jej celu.
- II. Stanowiska przewidujące współpracę
 1. „Dla dobra ogółu”
 2. Dla jednostki
 - a. Określające cel za pomocą kategorii stosowanych przez tradycyjną refleksję nad dobrem wspólnym

współpraca:

 - „dla dobra człowieka, rodziny i innych wspólnot”;
 - „dla dobra człowieka i tworzonych przez niego wspólnot”;
 - „dla dobra osoby ludzkiej”;
 - „dla osiągnięcia dobra wspólnego”;
 - „dla dobra wspólnego osoby ludzkiej”;
 - „na rzecz rozwoju człowieka i dobra wspólnego”;
 - „dla dobra człowieka i dobra wspólnego”.
 - b. Określające cel za pomocą kategorii „potrzeby” i „prawa” lub „prawa człowieka”

współpraca:

 - „w zaspokajaniu potrzeb jednostki, rodziny i społeczeństwa”;
 - „w celu realizacji praw i potrzeb obywateli”;
 - „w celu realizacji praw człowieka i potrzeb obywateli”.

Komentując to zestawienie trzeba powiedzieć, że zarysowały się następujące zasadnicze stanowiska w kwestii współpracy państwa z kościołami czy związkami wyznaniowymi. Niektóre stanowiska w ogóle nie dopuszczały takiej współpracy. Wśród stanowisk przewidujących współpracę można wyróżnić dwa typy poglądów w kwestii obligatoryjności współpracy: stanowiska jednego typu określały taką współpracę jako fakultatywną, inne jako obligatoryjną. Można też wskazać dwa typy stanowisk w kwestii podmiotu zobowiązanego do współpracy: w stanowiskach jednego typu obowiązek ciąży na państwie, w drugim – obowiązek jest wzajemny.

Można także wskazać dwa typy sposobu określenia celu współpracy. Pierwszy typ reprezentowany jest przez stanowisko, zgodnie z którym cel współpracy określany jest jako dobro ogółu. Stanowiska drugiego typu, zdecydowanie dominujące, określają cel z punktu widzenia skutków współdziałania przede wszystkim dla jednostki. Wśród tych stanowisk występują dwa podtypy sposobu określania celu współpracy. Jeden – tradycyjny – korzysta z pojęcia dobra i dobra wspólnego; drugi – poszukujący ujęcia alternatywnego wobec tradycji – korzysta z kategorii „potrzeby”, „prawa” i „prawa człowieka”. Niemniej jednak zasadna jest konstatacja, że są to dwa różne sposoby ujęcia zasadniczo tego samego – społecznych warunków rozwoju człowieka. W ujęciach pierwszego typu bardziej akcentowany był aspekt wspólnotowy, nie jest on jednak nieobecny i w drugiej propozycji, jeśli weźmie się pod uwagę potrzebę tworzenia wspólnot i tzw. zbiorowe prawa człowieka. Ujęcie pierwszego typu, poprzez stosowane kategorie sugeruje przyjęcie założenia o obiektywnym ugruntowaniu wartości; drugi – stosując kategorię „potrzeby” bardziej akcentuje elementy subiektywne w określaniu celów jednostek, niemniej jednak poprzez kategorię „prawa człowieka”, domyślnie pojmowaną w kontekście prawnomiędzynarodowej koncepcji praw człowieka, także włącza do kontekstu interpretacyjnego tezę o obiektywnym ugruntowaniu wartości. W jednym i drugim przypadku wskazany cel można by określić jako dobro wspólne w tradycyjnym rozumieniu, jako integralny rozwój człowieka i suma społecznych warunków tego rozwoju.

Poszukując podstawowego znaczenia kategorii „dobro wspólne” w art. 25 ust. 3, w kontekście zasygnalizowanego problemu uzgodnienia rozumienia tej kategorii z art. 1, trzeba zacząć od uwagi dotyczącej politycznych uwarunkowań końcowych prac nad Konstytucją z 1997 r. Zmiana znaczenia art. 1 nastąpiła dopiero w drugim czytaniu, gdy prace nad projektem były finalizowane. Kwestii relacji między znaczeniem terminów „dobro wspólne” występujących w obu omawianych artykułach nikt nie podnosił. Przyjąwszy, że w art. 1 „dobro wspólne” określa sumę społecznych warunków rozwoju człowieka i tworzonych przez niego wspólnot, z merytorycznego punktu widzenia należało zaproponować modyfikację art. 25 ust. 3 w kierunku uzgodnienia go z rozumieniem dobra wspólnego w art. 1, zatem można było zaproponować jedną z szeregu formuł określających cel współdziałania proponowanych w trakcie prac czy obecnych w zgłoszonych projektach konstytucji, np. „dla dobra człowieka, rodziny i innych wspólnot”, „dla dobra człowieka i tworzonych przez niego wspólnot”, „dla dobra osoby ludzkiej” czy – po prostu – „dla dobra wspólnego”. Autorowi nie udało się znaleźć informacji, że problem spójności art. 1 z art. 25 ust. 3 w kwestii rozumienia kategorii „dobro wspólne” był w ogóle (w atmosferze gorących sporów) dostrzeżony.

Droga do uzgodnienia rozumienia terminów „dobro wspólne” w art. 1 i art. 25 ust. 3 może prowadzić poprzez uznanie, że w art. 25 ust. 3 termin „dobro wspólne” użyty jest w znaczeniu węższym niż w art. 1. Szereg racji przemawia za tym, aby uznać, że interpretacja formuły z art. 25 ust. 3 powinna być dokonywana w świetle postanowień art. 1, zatem przy akceptacji sposobu rozumienia dobra wspólnego przyjętego w tym artykule. Gdy znaczenie klauzuli dobra wspólnego w art. 1 było w trakcie prac nad projektem wprost dookreślone, znaczenie kategorii „dobro wspólne” z art. 25 ust. 3 nie było wprost przedmiotem refleksji. Z punktu widzenia systematyki Konstytucji z 1997 r. to art. 1, o ile jego znaczenie daje się dobrze dookreślić, wyznacza perspektywę interpretacji przepisów dalej umiejscowionych i o mniej fundamentalnym znaczeniu dla pojmowania państwa. W świetle tych uwag nie jest zasadna radykalna reinterpretacja zidentyfikowanego znaczenia klauzuli dobra wspólnego w art. 1 w perspektywie uznanej w art. 25 ust. 3 różnicy znaczenia terminów „dobro człowieka” i „dobro wspólne”, zwłaszcza taka reinterpretacja, która prowadziłaby do uznania możliwości przeciwstawiania sobie dobra człowieka dobru wspólnemu i ważenia obu wartości w procesie wykładni. Podkreślić trzeba, że samo użycie dwóch różnych terminów wskazuje jedynie na potrzebę poszukiwania odmiennych ich znaczeń, a w żadnym wypadku nie pozwala na wyciągnięcie konkluzji, że są to terminy przeciwstawne, w tym przypadku desygnujące kolidujące ze sobą wartości.

Przedstawiona historia kształtowania tego przepisu pozwala wnioskować, że w określeniu celu współdziałania chciano podkreślić współwystępowanie dóbr o charakterze jednostkowym i dóbr o charakterze zbiorowym, czy konieczność uwzględnienia – mówiąc językiem tradycji klasycznej – w integralnym rozwoju osoby zarówno aspektów indywidualnych, jak i społecznych, czy – posługując się językiem innej tradycji – konieczność uwzględnienia potrzeb indywidualnych i zbiorowych (potrzeb rodzin i społeczeństwa). Istnieją zatem dobre racje, aby uznać, że kategoria „dobro wspólne” w art. 25 ust. 3 występuje w węższym znaczeniu i desygnuje te warunki rozwoju człowieka, które są dobrami o charakterze zbiorowym – determinowanymi poprzez relację do tworzonych przez człowieka wspólnot. Mając na uwadze, że pojęcie dobra wspólnego w art. 1 modelowane było w perspektywie wspólnoty politycznej, zauważyć trzeba, że w art. 25 ust. 3 „dobro wspólne” desygnuje warunki rozwoju człowieka, które charakteryzowane są także przez odniesienie do wspólnoty ogólnoludzkiej szeroko uwzględnianej w nauce społecznej Kościoła.

(3) Formuła z artykułu 25 ust. 3 a formuła konkordatowa

Na rzecz uznania, że terminowi „dobro wspólne” w art. 25 ust. 3 należy nadać inne znaczenie niż znaczenie terminu „dobro wspólne” w art. 1, można sformułować dodatkowy argument, oparty na genezie formuły z art. 25

ust. 3 sięgającej Konkordatu. Przyjęta w Konstytucji z 1997 r. formuła „dla dobra człowieka i dobra wspólnego” jest równobrzmiąca z formułą przyjętą w Konkordacie, a mającą swoje ugruntowanie w dokumentach Soboru Watykańskiego II i nauce społecznej papieża dotyczącej relacji między państwem a Kościołem katolickim. Art. 1 Konkordatu stanowi:

„Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół Katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

Art. 1 Konkordatu wskazuje na zasadę niezależności i autonomii oraz zasadę współdziałania¹¹³. Sformułowanie tych zasad nawiązuje do postanowień konstytucji *Gaudium et spes*:

„Wspólnota polityczna i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty, choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrową współpracę, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”¹¹⁴.

Ta ostatnia formuła, inaczej niż formuła konkordatowa sugerująca, że zachodzi jakaś różnica między dobrem człowieka a dobrem wspólnym, jest całkowicie spójna w przyjętym w nauce społecznej określeniu dobra wspólnego – dobro to służąc integralnemu rozwojowi człowieka obejmuje aspekty indywidualne i społeczne człowieka. Mając na uwadze genezę formuły konkordatowej i chcąc skorelować formułę konkordatową ze zidentyfikowanym podstawowym znaczeniem wyrażenia „dobra wspólne” w nauce społecznej Kościoła, uznać trzeba, że termin „dobra wspólne” występuje w tej formule w nieco innym, w węższym znaczeniu, i służy on podkreśleniu wagi społecznych uwarunkowań rozwoju człowieka.

Zarówno określenie celu współpracy przyjęte w tekście konstytucji, jak i omawiane wyżej określenia proponowane w trakcie prac nad projektem różnią się od określenia celu współdziałania wszystkich obywateli przyjętego w preambule ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej:

„mając na celu dobro osoby ludzkiej oraz potrzebę współdziałania wszystkich obywateli dla rozwoju kraju, dla bezpieczeństwa narodu i państwa polskiego”¹¹⁵.

¹¹³ Na temat zasady autonomii i niezależności oraz zasady współdziałania zob. J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo*, dz. cyt., s. 105-137.

¹¹⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes* (1965), nr 76.

¹¹⁵ Dz. U. 1989, nr 29, poz. 154, ze zm.

Zakładając, że cel współdziałania określony ustawą o stosunku Państwa do Kościoła, jest celem analogicznym do celu wskazanego w konkordacie i konstytucji; kategorii „dobro wspólne” występującej w formule konstytucyjnej czy konkordatowej odpowiadałyby terminy „rozwój kraju” i „bezpieczeństwo narodu i państwa polskiego”. W tej perspektywie termin „dobro wspólne” z art. 25 ust. 3 desygnowałby dobra o charakterze zbiorowym, przede wszystkim charakteryzowane z punktu widzenia podmiotów o charakterze zbiorowym, jak kraj, naród czy państwo. Niemniej jednak, ponieważ użyty został termin „dobro wspólne”, a nie formuła zbliżona do tej przyjętej w powołanej ustawie o stosunku państwa do Kościoła katolickiego, można argumentować, że w grę wchodzić mogą także warunki życia społecznego charakteryzowane z perspektywy innych podmiotów zbiorowych niż kraj, naród czy państwo, przede wszystkim – mając na uwadze naukę społeczną Kościoła – w grę wchodzić może perspektywa ogólnoludzkowa, i współpraca państwa i kościołów może również dotyczyć tej sfery.

Przy czym zauważyć trzeba, że warunki charakteryzowane z perspektywy ogólnoludzkowej, należące do powszechnego dobra wspólnego, są jednocześnie warunkami integralnego rozwoju członków wspólnoty, którą jest Rzeczpospolita, i muszą być uwzględnione jako cele działań państwa jako dobra wspólnego na poziomie wspólnoty politycznej. Można zatem przyjąć, że termin „dobro wspólne” występujący w art. 25 ust. 3 – z jednej strony – ma węższy zakres niż termin „dobro wspólne” z art. 1 i obejmuje część warunków społecznych należących do zakresu tego ostatniego¹¹⁶, nie obejmowałby bowiem warunków rozwoju charakteryzowanych z punktu widzenia jednostek (przede wszystkim jako wartości chronionych wolnościami i prawami – niemniej jednak podstawą współpracy w tym zakresie byłaby zawarta w art. 25 ust. 3 formuła mówiąca o współpracy dla dobra człowieka), z drugiej – szerszy, gdyż obejmuje warunki determinowane w perspektywie ogólnoludzkiej.

Trzeba także wziąć pod uwagę ograniczenia obszaru współpracy wynikające ze specyfiki obszarów działalności kościołów i deklarowanej w art. 25 ust. 3 autonomii i niezależności, stąd zakres warunków życia społecznego mogących być przedmiotem współpracy na podstawie klauzuli dobra wspólnego zawartej w tym przepisie będzie obejmował te, które są wspólne dla domeny działania państwa i dla domeny działalności kościołów.

¹¹⁶ Inaczej M. ZUBIK, *Konstytucyjne refleksje nad dobrem wspólnym...*, dz. cyt., s. 66.

d. Podsumowanie

W trakcie prac nad przepisem art. 25 ust. 3 pojawiły się dwa zasadnicze sposoby pojmowania dobra wspólnego. Jeden miał charakter marginalny – upatrywał w uznaniu państwa za dobro wspólne racji świeckości państwa i jego neutralności w sprawach religii i światopoglądu – i nie znalazł on wyrazu w uchwalonym tekście konstytucji. Zakładał on jednak pewne szerzej funkcjonujące pojęcie dobra wspólnego, zgodnie z którym dobro wspólne ogranicza się do tego, co – przynajmniej potencjalnie – jest bezpośrednio korzystne dla wszystkich podmiotów. Skoro z uznania państwa za dobro wspólne nie wynika uznanie świeckości państwa i jego neutralności religijnej i światopoglądowej, to można wnioskować, że odrzucone zostało jako zasadnicze takie konstytucyjne pojęcie dobra wspólnego, z którego wniosek o świeckości państwa by wynikał. Spośród pojęć dobra wspólnego, które pojawiły się w pracy nad projektem, byłoby to pojęcie obejmujące jedynie te dobra, które stanowią to, z czego wszyscy mogliby bezpośrednio korzystać.

Drugi, dominujący, sposób pojmowania dobra wspólnego, który pojawił się w pracach nad art. 25, związany jest z określeniem celu współpracy między państwem a związkami wyznaniowymi. Mając na uwadze przede wszystkim wyraźne rozstrzygnięcia poczynione w trakcie prac nad konstytucją dotyczące znaczenia klauzuli dobra wspólnego w art. 1, oraz genezę formuły art. 25 ust. 3 przyjętej dla określenia celu współdziałania, przyjęć należy, że termin „dobra wspólne” w art. 25 ust. 3 występuje – z jednej strony – w znaczeniu węższym niż w art. 1 i desygnuje dobra o charakterze zbiorowym, z drugiej – w szerszym, gdyż jego treść modelowana jest w perspektywie wspólnoty ogólnoludzkiej, a nie tylko politycznej.

e. Zestawienie zmian w projektach artykułu 25 ust. 3

<p><i>Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym).</i></p>	<p>Wariant I Art. 15. 3. W celu realizacji praw i potrzeb obywateli państwo współdziała z kościołami i związkami wyznaniowymi.</p> <p>Wariant II Art. 15. 1. „Państwo i Kościół Katolicki oraz inne kościoły i związki wyznaniowe są autonomiczne i niezależne, każde we własnym zakresie rządzi się własnymi prawami. Działają wobec siebie na zasadzie wzajemnego poszanowania i mogą prowadzić stosowne współdziałanie dla dobra człowieka, rodziny i innych wspólnot.” [Warianty III i IV nie zawierały analogicznych formuł]</p>
<p><i>Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 czerwca 1996 r.</i></p>	<p>Art. 19. 3. Stosunki między Państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania wzajemnej autonomii i niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.</p>
<p><i>Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r.</i></p>	<p>Art. 23. 3. Stosunki między państwem a kościołami i związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.</p>
<p><i>Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 marca 1997 r., tekst przyjęty po drugim czytaniu (głosowanie w Zgromadzeniu Narodowym 21 marca 1997)</i></p>	<p>Art. 25. 3. Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.</p>

5. Artykuł 82 – obowiązek troski o dobro wspólne

a. Uwagi wstępne

Art. 82 stanowiący „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne”, otwiera ostatnią, szóstą część rozdziału II Konstytucji z 1997 r. – „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela”, zatytułowaną „Obowiązki”. Następujący po nim art. 83 stanowi: „Każdy ma obowiązek przestrzegania prawa Rzeczypospolitej Polskiej”¹¹⁷. Jest tu wyraźna analogia do postanowień konstytucji marcowej z 1921 r., która w art. 89 stanowiła: „Pierwszym obowiązkiem obywatela jest wierność dla Rzeczypospolitej Polskiej”, a w art. 90: „Każdy obywatel ma obowiązek szanowania i przestrzegania Konstytucji Państwa i innych obowiązujących ustaw i rozporządzeń władz państwowych i samorządowych.” W konstytucji kwietniowej art. 6 stanowił: „Obywatele winni są Państwu wierność oraz rzetelne spełnianie nakładanych przez nie obowiązków”.

b. Dyskusje nad kształtem artykułu 82

W *Projekcie jednolitym Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)* ani we wcześniejszej jego wersji z 20 stycznia, kategorie „dobro wspólne” lub „wspólne dobro” nie pojawiały się w projektowanym art. 65, który był protoplastą art. 82 Konstytucji z 1997 r. W wariantcie I art. 65 znalazła się formuła: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest lojalność i wierność Rzeczypospolitej Polskiej. Jej obrona, szanowanie [**przestrzeganie przepisów**] jej Konstytucji, a także posłuszeństwo jej prawom”. Tekst pogrubiony w nawiasach kwadratowych wskazywał propozycję alternatywną brzmienia przepisu. Wariant II projektu art. 65 przewidywał jego wykreślenie.

Do projektu przyszłego art. 82 dotyczącego podstawowych obowiązków obywateli klauzula dobra wspólnego trafiła w następstwie wniosku posła Wojciecha Borowika (Unia Pracy), zgłoszonego i przegłosowanego na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej ZN dnia 16 stycznia 1997 r. Wnioskodawca proponował, aby do formuły projektowanego artykułu (na ówczesnym etapie prac był to art. 76¹¹⁸): „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność

¹¹⁷ Artykuł został wprowadzony na ostatnim etapie prac nad konstytucją w następstwie poprawki zgłoszonej przez Prezydenta RP; dyskusja na jego temat, zob. „Biuletyn KKZ”, nr 46 (1997), s. 16.

¹¹⁸ *Projekt jednolitego tekstu Konstytucji RP z dnia 11 grudnia 1996 r.*, w: Protokoły Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego – II kad., t. XVII, zał. nr 10 do prot. nr 91 z 14 stycznia 1997 – K. 82-107, Archiwum Sejmu; zob. „Biuletyn KKNZ” nr 43 (1997), s. 3, 88. Nie doszło do ostatecznego głosowania nad tym projektem, gdyż parlamentarzyści Polskiego Stronnictwa Ludo-

Rzeczypospolitej Polskiej i wobec niej lojalność”, dodać słowa: „oraz troska o dobro wspólne”¹¹⁹. Zgłoszenie tej propozycji przez posła W. Borowika spowodowane było jedną z poprawek, poprawką nr 7, które w imieniu senackiego klubu NSZZ „Solidarność” zgłosił senator Piotr Andrzejewski¹²⁰. Była to seria poprawek zmierzających, w zdecydowanej liczbie bezskutecznie¹²¹, do szerszego uwzględnienia w projekcie przygotowywanym przez Komisję Konstytucyjną ZN propozycji zawartych w projekcie obywatelskim. Omawiana poprawka nr 7 nie dotyczyła jednak wprost artykułu mówiącego o obowiązkach obywateli, ale do – następującego bezpośrednio po artykule zawierającym zasadę godności – artykułu mówiącego ogólnie o wolności i formułującego zasady ograniczania konstytucyjnych wolności i praw. Na tamtym etapie prac był to art. 28 (ostatecznie – art. 31), który brzmiał:

„Ust. 1. Wolność człowieka podlega ochronie prawnej.

Ust. 2. Każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych. Nikogo nie wolno zmuszać do czynienia tego, czego prawo mu nie nakazuje.

Ust. 3. Ograniczenia w zakresie korzystania z konstytucyjnych wolności i praw mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, bądź dla ochrony środowiska, zdrowia i moralności publicznej, albo wolności i praw innych osób”¹²².

Senator P. Andrzejewski proponował, aby ust. 2 uzyskał brzmienie: „Korzystanie z przysługujących praw i wolności nie może naruszać praw i wolności innych ludzi oraz powinno mieć na celu dobro wspólne”¹²³, niemal identyczne z brzmieniem art. 8 ust. 3 projektu obywatelskiego: „Korzystanie z przysługujących praw i wolności nie może naruszać praw i wolności innych ludzi oraz powinno mieć na względzie dobro wspólne”¹²⁴.

Poprawka ta dotyczyła zatem zasad ogólnych rozdziału II regulującego wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela, i w zamierzeniu wnioskodawców miała kształtować konstytucyjną koncepcję wolności i praw. Stąd też w dyskusji, która wywiązała się nad tą poprawką, senator P. Andrzejewski argumentował, że propozycja W. Borowika nie w pełni oddaje intencje wnioskodawców:

wego i Unii Pracy uzależnili głosowanie za całością projektu od przyjęcia przedłożonych przez nich szeregu poprawek, które jednak nie znalazły poparcia wśród innych członków Komisji wystarczającego do dokonania w projekcie zmian satysfakcjonujących wnioskodawców. Kolejnym projektem jednolitym, który został przyjęty przez Komisję, był projekt z 16 stycznia 1997 r.

¹¹⁹ „Biuletyn KKZN”, nr 43 (1997), s. 77.

¹²⁰ Tamże, s. 77, 88.

¹²¹ Zob. głosowania 16 stycznia 1997, tamże, s. 76-90.

¹²² Tamże, s. 84; w toku dalszych prac do ust. 3 dodano jeszcze zdanie: „Ograniczenia te nie mogą naruszać istoty wolności i praw”.

¹²³ „Biuletyn KKZN”, nr 43 (1997), s. 84. Zob. wyżej III.2.d.(2) *Projekt obywatelski*.

¹²⁴ Projekt obywatelski.

„Istotą poprawki do art. 28 ust. 2 jest w klauzulach generalnych zasad naczelnych rygorystyczne zakazanie takiego korzystania z przysługujących praw i wolności, które narusza takie same prawa i wolności innych. Jest to jedno z pryncypiów korzystania z wolności w państwie prawa, przy egoizmie klasowym, grupowym i indywidualnym, którego doświadczamy. W związku z tym jest to klauzula, która ma brzmieć zaporowo i kategorycznie, a nie tylko jako życzeniowa powinność, jak to jest w tekście projektu Komisji.

Tak więc istotą tej poprawki jest nie to, gdzie umieścimy powinność szanowania dobra wspólnego, gdyż chodzi o to, aby była to klauzula generalna. Tego typu klauzuli generalnej – chyba przez nieuwagę – nie ma w propozycji posła W. Borowika.

Podtrzymuję więc swoją poprawkę. Jest to jedna z najważniejszych różnic między projektem obywatelskim a projektem Komisji”¹²⁵.

W trakcie dyskusji senator Jerzy Madej¹²⁶ zwracał uwagę, że art. 28 dotyczy wolności i praw, a zgłoszona poprawka obowiązków, stwierdzając: „Nie bardzo rozumiem, w jaki sposób można tym, którzy korzystają z przysługujących im wolności i praw, narzucać uwzględniania dobra wspólnego”¹²⁷. Nie uznał także za najlepsze rozwiązanie proponowane przez W. Borowika, zauważając: „Wierność i lojalność to jednak wartości trochę innego rodzaju w porównaniu z dobrem wspólnym. Wierność i lojalność odnoszą się do Rzeczypospolitej, a dobro wspólne odnosi się raczej do społeczeństwa”¹²⁸. Natomiast senator S. Pastuszka kierując uwagę na terminy „obowiązany” w projekcie i „powinno” w poprawce, wskazywał, że nie dostrzega istotnej różnicy między projektem Komisji a propozycją zgłoszoną przez senatora P. Andrzejewskiego, „gdyż obowiązek to jest nakaz. Nie ma więc zasadniczej różnicy. Jest tylko zmiana terminologii”¹²⁹.

Odpowiadając dyskutantom P. Andrzejewski podkreślał, że:

„chodzi (...) o określenie granic, w jakich prawo to [prawo do wolności] może funkcjonować. Jest to przedmiotem określenia granic funkcjonowania podstawowego prawa, które jest i prawem i obowiązkiem.

Przede wszystkim jest to wolność limitowana prawami i wolnościami drugiego człowieka. Taki jest sens tej poprawki. Taki jest nakaz i zakaz funkcjonowania wolności dzisiaj w społeczeństwie liberalnym. Ten liberalizm jest liberalizmem ograniczonym, a nie stosującym zasady dowolności. Za

¹²⁵ „Biuletyn KKZN” nr 43 (1997), s. 84.

¹²⁶ Wybrany do Senatu jako kandydat niezależny należał do Senatorskiego Klubu Demokratycznego skupiającego przede wszystkim senatorów wybranych z list Unii Demokratycznej.

¹²⁷ „Biuletyn KKZN”, nr 43 (1997), s. 84.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże.

tym idzie i wielka aksjologia, szacunek dla praw człowieka i personalizm i cały zakres zagadnień, o których jednak nie czas, aby mówić¹³⁰.

Na podstawie wypowiedzi senatora P. Andrzejewskiego można wnioskować, że kategoria „dobro wspólne” – zgodnie ze zgłoszoną poprawką – nie miała służyć ogólnej charakterystyce państwa. Poprawka, wykorzystując pojęcie dobra wspólnego, miała na celu dookreślenie konstytucyjnej koncepcji wolności i praw człowieka. Przyjęte w projekcie Komisji rozwiązanie nie pozwalało wprost wnioskować, że ust. 2 projektowanego art. 28 stanowi tego typu dookreślenie. Problem staje się bardziej wyraźny, gdy porówna się projektowane rozwiązania z analogicznymi postanowieniami Francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r. Art. 5 tej deklaracji stanowi m.in., że „Nie można zabronić tego, czego nie zabrania ustawa i nikt nie może być zmuszony do czynienia tego, czego nie nakazuje ustawa”¹³¹. Jednak stwierdzenie to poprzedzone było zdaniem: „Ustawa może zabraniać tylko takiego postępowania, które jest szkodliwe dla społeczeństwa” i art. 4, który stanowił: „Wolność polega na czynieniu tego wszystkiego, co nie szkodzi drugiemu. W ten sposób nie ma innych granic dla używania praw naturalnych człowieka jak te, które zapewniają używanie tychże praw innym członkom społeczeństwa”¹³². W projektowanym ujęciu wolności zabrakło dookreślenia koncepcji wolności poprzez wskazanie obiektywnych punktów odniesienia, jak szkodliwość dla społeczeństwa¹³³.

Ostatecznie Komisja odrzuciła wniosek o reasumpcję głosowania, w którym przyjęto brzmienie art. 28 ust. 2, która otworzyłaby drogę do głosowania nad poprawką nr 7 senatora P. Andrzejewskiego¹³⁴.

Po rozpatrzeniu poprawek senatora P. Andrzejewskiego oznaczonych numerami od 8 do 11, Komisja Konstytucyjna ZN – już bez dodatkowej dyskusji – przyjęła wniosek posła W. Borowika¹³⁵. W konsekwencji w art. 78 projektu z 16 stycznia 1997 r. zawartym w *Sprawozdaniu Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* przyjęto: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej i wobec niej lojalność oraz troska o dobro wspólne”¹³⁶.

¹³⁰ Tamże, s. 84-85.

¹³¹ *Deklaracja praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r.*, przeł. M. Z. Jedlicki, w: *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, dz. cyt., s. 124.

¹³² Tamże.

¹³³ Na tego typu problemy zwracana była uwaga w tekście M. PIECHOWIAK, *Kształtowanie nowego systemu ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce*, dz. cyt., s. 95; zob. TENŻE, *Koncepcja wolności w projekcie konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Zofia J. Zdybicka i in., Lublin 1997, s. 523-532.

¹³⁴ Przeciwno reasumpcji głosowało 31 członków Komisji, za – 7, od głosu wstrzymało się 2; „Biuletyn KKZN” nr 43 (1997), s. 85.

¹³⁵ Głosów za 29, przeciw 7, wstrzymujących się 4; tamże, s. 88.

¹³⁶ *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r.*, dz. cyt.

Dla określenia sposobu poszukiwania paradygmatycznego znaczenia terminu „dobro wspólne” w konstytucji nie bez znaczenia jest analiza prac przygotowawczych dotyczących opuszczenia wyrażenia „i wobec niej lojalność”. Słowa te wykreślono przyjąwszy poprawkę na posiedzeniu Zgromadzenia Narodowego 21 marca 1997 roku¹³⁷. Poprawkę zgłosił 27 lutego 1997 r. senator Aleksander Gawronik (Klub Senatorów Niezależnych), który wskazując na zbieżność znaczeniową terminów „wierność” i „lojalność” zaproponował modyfikację brzmienia projektowanego artykułu. Zgodnie z zapisem stenograficznym posiedzenia Zgromadzenia Narodowego, A. Gawronik proponował, aby artykułowi nadać brzmienie: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne”¹³⁸. Jednak Komisja Konstytucyjna ZN obradująca dnia 11 marca 1997 r. nad zgłoszonymi poprawkami miała przed sobą, zapewne zgłoszoną przez senatora A. Gawronika na piśmie, poprawkę w wersji: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o wspólne dobro”; zatem zamiast „dobro wspólne”, było „wspólne dobro”. Na kolejność słów zwrócił uwagę, będący członkiem Komisji, poseł W. Borowik. Argumentował, że ponieważ Komisja poparła wcześniej poprawkę do art. 1 przewidującą formułę „dobro wspólne”, to „mogłaby powstać niespójność”¹³⁹. Wziąwszy pod uwagę, że racją zgłoszenia poprawki było wykreślenie frazy dotyczącej lojalności, głosowano nad formułą mówiącą – spójnie z art. 1 – o dobru wspólnym a nie wspólnym dobru¹⁴⁰.

Przedstawione prace nad brzmieniem obecnego art. 82 pozwalają sformułować wnioski dotyczące identyfikacji paradygmatycznego rozumienia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego. W trakcie tych prac nie brano pod uwagę tego, żeby w art. 82 pozostawić termin „wspólne dobro” jako posiadający odmienne znacznie niż termin „dobro wspólne” z art. 1. Ponadto, szyk wyrazów został przyjęty ze względu na brzmienie art. 1. Zatem, nie poprzez art. 82 wiedzie droga do ustalenia podstawowego znaczenia terminu „dobro wspólne”, ale poprzez art. 1.

Klauzulę wspólnego dobra w projekcie art. 82 interpretował w duchu tradycji klasycznej, używając przy tym terminu „dobro wspólne”, poseł Waldemar Pawlak występujący w drugim czytaniu projektu konstytucji w imieniu Klubu Parlamentarnego PSL:

„W tym projekcie konstytucji odwołujemy się też do takich zasad, jak troska o dobro wspólne, która łączy wyeksponowanie praw jednostki z rów-

¹³⁷ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 6 (21 marca 1997).

¹³⁸ Tamże, kad. 2, dzień 4 (27 lutego 1997).

¹³⁹ „Biuletyn KKZN” nr 44 (1997), s. 114.

¹⁴⁰ Komisja przyjęła wniosek o poparcie poprawki 26 głosami za, przy 10 przeciwnych; tamże.

nowagą między indywidualizmem a godnością osoby ludzkiej, w tym także z potrzebą troski o interesy wspólne, pewnego rodzaju solidaryzmem społecznym¹⁴¹.

Żgodnie z tradycją klasyczną, uznane zostało, że dobro wspólne obejmuje zarówno realizację praw jednostki, jak i interesy wspólne; w sposób typowy dla tej tradycji godność osoby ludzkiej została uznana za podstawę obowiązków realizujących interesy wspólne, a nie tylko prawa indywidualne. W tej samej tradycji został umieszczony także solidaryzm społeczny, który został powiązany z godnością osoby ludzkiej, zatem i obowiązkami podejmowanymi ze względu na dobro konkretnych osób, a nie – jak w sprawozdaniu Komisji – z państwem.

Z punktu widzenia systematyki Konstytucji z 1997 r. trzeba zauważyć, że umiejscowienie przepisu mówiącego o obowiązku troski o dobro wspólne na końcu rozdziału poświęconego ochronie wolności i praw człowieka i obywatela, odpowiada klasycznemu paradygmatowi pojmowania dobra wspólnego, w którym obowiązki wobec dobra wspólnego są wtórne wobec uznania za dobro wspólne warunków integralnego rozwoju osoby, w tym realizacji wolności i praw człowieka i obywatela.

W omawianej dyskusji nad projektem obecnego art. 82, senator S. Pastuszka, wskazywał, że mając na uwadze szybkość zmian zachodzących w społeczeństwie, którym prawo nie zawsze jest w stanie dotrzymać kroku, aby uniknąć możliwości powoływania się na formułę „co nie jest zakazane jest dozwolone”¹⁴², potrzebny jest przepis, na który można by się było powołać w przypadku działań, które są szkodliwe a nie zostały zakazane. Myśl tę, zdaniem S. Pastuszki, mógłby wyrażać przepis mówiący o obowiązku lojalności i wierności Rzeczypospolitej¹⁴³. Wcześniej, podobne treści S. Pastuszka wiązał z obowiązkiem „przyczyniania się do dobra wspólnego”, o którym mówił projekt art. 84 Konstytucji z 1997 r. na początkowych etapach prac nad ustaleniem brzmienia tego artykułu.

¹⁴¹ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997).

¹⁴² „Mam nadal dwie wątpliwości co do słuszności tej dewizy, iż to, co nie jest sprzeczne z prawem, to jest dozwolone. Prawo nie zawsze będzie w stanie określić wszystkie sytuacje życiowe. Życie idzie bowiem szybciej naprzód. Celowe wydaje się więc przyjęcie jakiegoś przepisu, który zmuszałby obywatela do działania na rzecz państwa, nawet jeżeli prawo zezwala mu czynić to, co jest szkodliwe dla interesów społeczeństwa”. *„Biuletyn KKZN”* 18 (1995), s. 33. W *Projekcie jednolitym Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, podobnie jak w *Projekcie jednolitym Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, projektowany art. 20 ust. 2 (będący podstawą art. 31 ust. 2 Konstytucji z 1997 r.) brzmiał: „Każdy może czynić to, czego nie zabrania ustawa. Nikogo nie wolno zmuszać do tego, czego ustawa nie nakazuje”; tak samo w art. 25 ust. 1 projektu jednolitego z dnia 19 czerwca 1996 r.

¹⁴³ Zob. paragraf IV.5.b. *Projekty artykułu 84.*

c. Projekty artykułu 84

Kategoria „dobro wspólne” znalazła się w projekcie art. 66 – odpowiadającego art. 84 Konstytucji z 1997 r. – sąsiadującego z art. 65, późniejszym art. 82. Projekt z 26 stycznia 1995 r. nie przewidywał wariantów art. 66, wskazywał jednak (tekstem pogrubionym w nawiasach kwadratowych) propozycję alternatywną: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest [**przyczynianie się do dobra wspólnego oraz**] ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych określonych w ustawie”¹⁴⁴.

Wprowadzenie wersji alternatywnej nastąpiło po dyskusji, która miała miejsce 11 stycznia 1995 r. na posiedzeniu Podkomisji redakcyjnej, zagadnień ogólnych i przepisów wprowadzających konstytucję, w trakcie prac na projektem jednolitym w ujęciu wielowariantowym. Punktem wyjścia dyskusji był tekst w brzmieniu: „Obowiązkiem każdego obywatela jest przyczynianie się do dobra wspólnego oraz ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych prawem przewidzianych”. Ekspert Komisji, P. Winczorek zaproponował, aby przyjąć formułę, która wskazywałaby, „że ‘przyczynianie się do dobra wspólnego’ odbywa się ‘przez ponoszenie ciężarów’”¹⁴⁵. W związku z tą propozycją senator S. Pastuszka, reprezentujący Polskie Stronnictwo Ludowe, zauważył, że „Takie ujęcie zmieniłoby istotę art. 73, zawężając jego zakres. ‘Przyczynianiu się do dobra wspólnego’ może przecież służyć także praca lub inne działania”¹⁴⁶. Uwaga ta wywołała zdecydowaną reakcję posła J. Ciemniewskiego z Unii Wolności, który widząc w przyjęciu interpretacji proponowanej przez S. Pastuszkę zagrożenie dla praworządności, argumentował podążając za stanowiskiem przedstawionym przez P. Winczorka:

„Ponownie mamy do czynienia z ‘traktatem moralizatorskim’, a nie z przepisem prawnym. Państwo może nałożyć obowiązek ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych w różnych formach. Nie może natomiast zobowiązać do innego rodzaju działań, które miałyby służyć ‘wspólnemu dobru’. To prowadziłoby do zupełnej dowolności organów państwowych w nakładaniu powinności na obywateli i godziłoby w praworządność. Istotą państwa prawa jest m.in. precyzyjne określenie obowiązków jednostki”¹⁴⁷.

Umieszczenie słów w nawiasie kwadratowym w tekście projektu kierowanym później do Komisji miało sugerować możliwość ich wykreślenia¹⁴⁸.

W dyskusji na forum Komisji, która miała miejsce 11 kwietnia 1995 r., na rzecz pozostawienia w art. 66 formuły mówiącej o dobru wspólnym wypo-

¹⁴⁴ *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, dz. cyt.

¹⁴⁵ „Biuletyn KKZN”, nr 11 (1995), s. 233.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Tamże.

wiadali się senator J. Orzechowski, reprezentujący Polskie Stronnictwo Ludowe¹⁴⁹, oraz senator P. Andrzejewski, reprezentujący NSZZ „Solidarność”. Ten ostatni przypominał zawartą w art. 8 ust. 3 projektu obywatelskiego formułę: „Korzystanie z przysługujących praw i wolności nie może naruszać praw i wolności innych ludzi oraz powinno mieć na względzie dobro wspólne”, i postulował, „aby obowiązek obywatela przyczyniania się do dobra wspólnego – jakim jest państwo, wspólnota, rodzina – był zapisany w konstytucji”¹⁵⁰. Podkreślał przy tym, że:

„Państwo jest dobrem wspólnym – jest wspólnotą wspólnot. W związku z tym w ramach wspólnoty ograniczamy swoje prawa po to, aby inni mogli korzystać z praw w sposób harmonijny. Wspólnoty reprezentują interes ponadjednostkowy, choć wyrastający z podstawowych praw człowieka. Podstawą jest zawsze prawo jednostki”¹⁵¹.

Przedstawiciel Prezydenta RP, A. Rzepliński, replikował, że obowiązek przyczyniania się do dobra wspólnego, o którym mówił senator P. Andrzejewski, jest już ujęty w ówczesnym art. 2, stanowiącym, że Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli¹⁵². Argumentacja senatora P. Andrzejewskiego jasno nawiązywała do sposobu ujęcia dobra wspólnego w tradycji klasycznej, natomiast wypowiedź A. Rzeplińskiego i następujące potem głosowania potwierdzają, że na tym etapie prac dominowało pojmowanie ówczesnego art. 2 w duchu konstytucji kwietniowej¹⁵³.

W głosowaniach 12 kwietnia 1995 r. Komisja najpierw wypowiedziała się przeciw przyjęciu formuły alternatywnej zawartej w projekcie wielowariantowym „przyczynianie się do dobra wspólnego oraz”¹⁵⁴, a następnie odrzuciła także propozycję powstałą przez opuszczenie formuły alternatywnej: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych określonych w ustawie”¹⁵⁵. Poparcia większości członków Komisji nie

¹⁴⁹ „Biuletyn KKZN”, nr 18 (1995), s. 36; w trakcie dyskusji, w miejsce formuły zawartej w projekcie J. Orzechowski proponował formułę stanowiącą jej uściślenie – „Obowiązkiem każdego obywatela polskiego jest dbałość o dobro wspólne, płacenie podatków, ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych”; nieco inną formułę zawarł w formalnym wniosku, zob. niżej.

¹⁵⁰ „Biuletyn KKZN”, nr 18 (1995), s. 38.

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² Tamże. W tym samym duchu nieco wcześniej w tej samej dyskusji wypowiadał się poseł Jerzy Zdrada (Unia Wolności), tamże, s. 32.

¹⁵³ Do konstytucji kwietniowej nawiązał wprost senator S. Pastuszka w kontekście postawionego problemu, czy i na ile potrzebny jest podrozdział konstytucji mówiący wprost o obowiązkach: „Niepokoi mnie trochę to, że niemal cały czas mówimy o prawach. Zbyt mało są akcentowane obowiązki. Opowiadam się za utrzymaniem podrozdziału o obowiązkach. Można przywołać Konstytucję marcową, która preferowała prawa i Konstytucję kwietniową, która preferowała obowiązki. Wydaje się więc, że należy poszukiwać kompromisu”, tamże, s. 37.

¹⁵⁴ 19 głosów przeciwnych, przy 7 głosach popierających i 4 wstrzymujących; „Biuletyn KKZN”, nr 18 (1995), s. 49.

¹⁵⁵ 9 głosów popierających, 16 głosów przeciwnych, przy 5 wstrzymujących się; tamże.

uzyskał też wniosek o przyjęcie art. 66 w brzmieniu przedłożonym przez senatora A. Grześkowiak: „Obowiązkiem każdego obywatela jest przyczynianie się do dobra wspólnego i ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych prawem przewidzianych”¹⁵⁶, ani wniosek o przyjęcie art. 66 w brzmieniu przedłożonym przez senatora J. Orzechowskiego: „Obowiązkiem każdego obywatela polskiego jest troska o wspólne dobro, płacenie podatków oraz ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych określonych w ustawie”¹⁵⁷.

Większość uzyskał wniosek złożony przez przedstawicieli Prezydenta RP (M. Pietrzaka i A. Rzeplińskiego) i posła J. Zdradę (Unia Wolności) o nadanie art. 66 brzmienia: „Obowiązkiem obywatela jest ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków, określonych w ustawie”¹⁵⁸.

d. Zestawienie zmian w projektach artykułu 82 i artykułu 84

<p><i>Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym), tekst pogrubiony w nawiasach kwadratowych zawiera propozycję alternatywną.</i></p>	<p>Wariant I Art. 65 Obowiązkiem obywatela polskiego jest lojalność i wierność Rzeczypospolitej Polskiej. Jej obrona, szanowanie [przestrzeganie przepisów] jej Konstytucji, a także posłuszeństwo jej prawom. Wariant II Skreślić art. 65. Art. 66 Obowiązkiem obywatela polskiego jest [przyczynianie się do dobra wspólnego oraz] ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych określonych w ustawie</p>
<p><i>Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 czerwca 1996 r.</i></p>	<p>Art. 67 Obowiązkiem obywatela polskiego jest lojalność i wierność Rzeczypospolitej Polskiej Art. 68 Obowiązkiem obywatela jest ponoszenie ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków, określonych w ustawie.</p>

¹⁵⁶ 2 głosy popierające, 27 głosów przeciwnych, przy braku wstrzymujących się; tamże.

¹⁵⁷ 11 głosów popierających, 12 głosów przeciwnych, przy 7 wstrzymujących się; tamże.

¹⁵⁸ 20 głosów popierających, 7 głosów przeciwnych, przy 3 wstrzymujących się; tamże.

<p><i>Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r.</i></p>	<p>Art. 78 Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej i wobec niej lojalność oraz troska o dobro wspólne</p> <p>Art. 79 Każdy jest obowiązany do ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków, określonych w ustawie.</p>
<p><i>Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 marca 1997 r.</i>, tekst przyjęty po drugim czytaniu (głosowanie w Zgromadzeniu Narodowym 21 marca 1997)</p>	<p>Art. 82 Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne.</p> <p>Art. 83 Każdy jest obowiązany do ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków, określonych w ustawie.</p>
<p>Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (zmiana numeracji w wyniku wprowadzenia w trzecim czytaniu nowego artykułu – art. 83, zaproponowanego przez Prezydenta RP)</p>	<p>Art. 82 Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne.</p> <p>Art. 84 Każdy jest obowiązany do ponoszenia ciężarów i świadczeń publicznych, w tym podatków, określonych w ustawie.</p>

6. Prace przygotowawcze nad artykułem 1 jako wyznaczające paradygmat rozumienia klauzuli dobra wspólnego i wysuwane trudności

a. Doniosłość prac nad artykułem 1

Analizowane wyżej prace przygotowawcze wskazują, że kluczowy dla określenia podstawowego znaczenia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego jest art. 1. W artykule tym klauzula ta określa całą Rzeczpospolitą. Tak w preambule, jak i art. 82 dotyczącym obowiązków, wyrażenie „wspólne dobro” wprowadzono jako rezultat zmiany w art. 1; a prace przygotowawcze nad art. 25 ust. 3 wskazują, że występująca w nim klauzula dobra wspólnego interpretowana być powinna w kontekście interpretacyjnym analogicznym do tego, który jest właściwy dla art. 1.

Dla określenia podstawowego znaczenia klauzuli dobra wspólnego w art. 1 najistotniejsza była zmiana dokonana w drugim czytaniu projektu konstytucji polegająca na zmianie szyku słów i zastąpieniu „wspólnym dobrem”

wyrażeniem „dobrem wspólnym”. Dla dookreślenia intencji ustrojodawcy na podstawie tej zmiany istotne jest także to, że zmiana ta przyjęta była w drugim czytaniu jednogłośnie, jako jedyna zmiana przyjęta w ten sposób a dotycząca podstaw ustroju i całego porządku konstytucyjnego.

b. Próby deprecjacji wagi zmiany szyku wyrazów

Ryszard Chruściak, w opracowaniu dotyczącym kwestii dobra wspólnego w debacie nad przygotowaniem konstytucji, cytowaną wyżej wypowiedź pośła Andrzeja Gąsienicy-Makowskiego zakończoną zdaniem: „Postawienie wyrazu «wspólnym» przed wyrazem «dobrem» w konsekwencji stawia państwo ponad człowiekiem”¹⁵⁹, skomentował w sposób następujący: „nasuwa się dość zasadnicza wątpliwość, czy z samej tylko kolejności wyrazów można wyprowadzić aż tak daleko idące konsekwencje”¹⁶⁰. Podobnie Wojciech Brzozowski zmierza do deprecjacji wagi zmian brzmienia projektu art. 1 postulując, aby doniosłość tych zmian określić na podstawie badań socjolingwistycznych dotyczących ewentualnych różnic w sposobie rozumienia wyrażen „wspólne dobro” i „dobro wspólne”¹⁶¹. Doniosłość zmiany zależna by była od intuicji językowych podzielanych przez członków społeczeństwa lub jakąś grupę w jego obrębie.

Postulat uzależniania identyfikacji znaczenia fundamentalnych kategorii konstytucyjnych od wyniku badań socjolingwistycznych – mówiąc najogólniej – nie należy do kanonu reguł interpretacyjnych tekstu prawnego. Z punktu widzenia zasad gramatyki języka polskiego, istotnych dla wykładni językowej, struktura gramatyczna wyrażenia „dobro wspólne” przyjętego w art. 1 sugeruje, że mamy w nim do czynienia z wyrażeniem idiomatycznym, gdyż zgodnie z regułami gramatyki, postawienie przymiotnika po rzeczowniku sygnalizuje zwykle, że mamy do czynienia z wyrażeniem idiomatycznym, czyli takim, którego znaczenie nie jest wyznaczone sumą znaczeń wyrażen składowych – dobrym przykładem istotnego przesunięcia znaczeniowego następującego w wyniku przestawienia przymiotnika są wyrażenia „młoda panna” i „panna młoda”¹⁶². Stąd już z czysto językowego punktu widzenia

¹⁵⁹ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (25 lutego 1997).

¹⁶⁰ R. CHRUSCIAK, *Kwestia „dobra wspólnego” ...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁶¹ W. BRZOWSKI, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 19-20. W. Brzozowski polemizuje z poglądami zawartymi w M. PLECHOWIAK *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, dz. cyt., *passim*; zarzucając oparcie też na jedynie intuicjach językowych, których inni nie muszą podzielać, ignoruje, iż tezy te oparte są nie na intuicjach, ale na zasadach języka polskiego; nie ustosunkowuje się także do innych istotnych argumentów, przede wszystkim do tego, iż za przestawieniem słów stoi wola ustrojodawcy, którą trzeba zidentyfikować na podstawie prac przygotowawczych.

¹⁶² Zob. W. KOBĄŃSKI, B. KLEBANOWSKA, A. MARKOWSKI, *O dobrej i złej polszczyźnie*, Warszawa 1989, s. 231.

trzeba wziąć pod uwagę konieczność identyfikacji specyficznej – nie wyznaczonej znaczeniem elementów składowych, treści wyrażenia „dobro wspólne. Zauważyć można, że wyrażenie „wspólne dobro” w konstytucji kwietniowej funkcjonuje, zasadniczo rzecz biorąc, jako wyrażenie nieidiomatyczne – państwo jest dla wszystkich obywateli dobrem pojętym jako cel ich działań¹⁶³.

Reguły językowe mają swoje wyjątki, i nie każde przestawienie kolejności elementów wyrażenia złożonego z przymiotnika z rzeczownikiem prowadzi do powstania wyrażenia idiomatycznego. Niemniej jednak chcąc w sposób metodyczny interpretować tekst prawny, postępować trzeba najpierw zgodnie z regułami językowymi i sprawdzić, czy dany przypadek trzeba uznać za odstępstwo od reguły. Dla zakwestionowania idiomatycznego charakteru wyrażenia „dobro wspólne”, nie jest wystarczające ani wskazanie użytkowników języka, którzy mają odmienne intuicje, co do znaczenia wyrażenia, ani przykładów, w których w wyniku przestawienia słów wyraźna zmiana znaczenia nie następuje, gdyż możliwe są wyjątki¹⁶⁴. Prace przygotowawcze wskazują wprost, że mamy tu do czynienia i określoną z wyrażeniem idiomatycznych. Bez uwzględnienia kontekstu interpretacji wyznaczonego wypowiedziami w drugim czytaniu i określoną tradycją ideową, na podstawie samego znaczenia słów składowych nie jest możliwe sformułowanie podstawowego określenia dobra wspólnego jako sumy warunków życia społecznego ułatwiających rozwój jednostek, rodzin i zrzeczeń, a polegających przede wszystkim na poszanowaniu praw człowieka.

Wstępnie i krótko można odpowiedzieć, że daleko idące konsekwencje nie wynikają jedynie ze zmiany szyku słów, ale z tego, czego owa zmiana była wyrazem. Przede wszystkim zmiana ta jest wyrazem intencji ustrojodawcy. Identyfikacja ich treści wiedzie poprzez prace przygotowawcze i użyte w nich formuły ku społecznej nauce Kościoła katolickiego i klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym. Dokonana zmiana i uznanie wyrażenia „dobro wspólne”

¹⁶³ Rozwiniętą analizę znaczenia wyrażenia „wspólne dobro” („common good”) jako wyznaczonego sumą znaczeń wyrażenia składowych, powiązaną z rozwiniętą typologią dobra wspólnego, daje S. I. UDOIDEM, *Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy*, Lanham-New York-London 1988, s. 87-111; problematyka dobra wspólnego jest w tym opracowaniu podejmowana w kontekście neotomistycznej filozofii społecznej Y. R. Simona. Szeroką panoramę różnych możliwości pojmowania dobra wspólnego, poprzez analizę znaczeń składowych w perspektywie różnych koncepcji filozoficznych, daje P. DOMERACKI, *Kontrowersje wokół dobra wspólnego*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 67-81.

¹⁶⁴ Jako przykład sytuacji, w której przestawienie słów nie powoduje zmiany znaczenia, mój polemista wskazuje wyrażenia „polska rodzina” i „rodzina polska”, W. BRZOSOWSKI, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 19-20. Przykład jest źle dobrany i akurat wspiera przywołaną regułę językową, gdyż w tym przypadku następują zmiany znaczenia, z uwagi na którą wyrażenie „rodzina polska”, a nie „polska rodzina”, nadaje się na nazwę własną stowarzyszenia, i w języku mówionym – bez dodatkowych dookreśleń – desygnuje pewne stowarzyszenie, a nie po prostu rodzinę mającą charakterystykę określoną znaczeniem przymiotnika „polska”.

za termin o charakterze idiomatycznym, teoretycznie uwikłany w określoną koncepcję, nie pozwala traktować tego terminu jako zaczerpniętego z konstytucji kwietniowej i stąd nie pozwala uznać zasadniczych kontekstów interpretacyjnych wyrażenia „wspólne dobro” jako kategorii konstytucyjnej za zasadnicze dla interpretacji klauzuli dobra wspólnego; nie pozwala także na uznanie wykładni gramatycznej opartej na zwykłym znaczeniu użytych słów za wyznaczającą zasadnicze znaczenie tej klauzuli.

Na rzecz osłabienia doniosłości zmiany szyku wyrazów podnoszono, że senator A. Grześkowiak argumentując na rzecz poprawki dotyczącej przestawienia słów, ani na forum Zgromadzenia Narodowego, ani na posiedzeniu Komisji Konstytucyjnej ZN obradującej nad rekomendowaniem tej poprawki, w żaden sposób nie odniosła się do tego, że tak projekt senacki, jak i inne rozpatrywane projekty określając państwo czy Rzeczpospolitą używały formuły „wspólne dobro” a nie „dobro wspólne”. Brak takich odniesień nie jest jednak znaczące dla interpretacji ostatecznie ustalonego tekstu¹⁶⁵. Do czasu postawienia zagadnienia w drugim czytaniu, problem szyku wyrazów nie był uwyraźniony ani przez parlamentarzystów, ani ekspertów pracujących nad projektem; i – mając na uwadze szereg wypowiedzi w trakcie prac – można zasadnie przypuszczać, że terminy „dobro wspólne” i „wspólne dobro” były traktowane jako synonimiczne. Jednak w żadnej mierze nie przekreśla to możliwości, aby w pewnym momencie szyk słów uznać za znaczący, zwłaszcza gdy jest to uzasadnione regułami gramatyki. W dyskusjach okołokonstytucyjnych problem szyku wyrazów i jego doniosłości dla interpretacji konstytucji był wyraźnie postawiony w 1995 r.¹⁶⁶, zatem już po sformułowaniu projektu jednolitego w ujęciu wielowariantowym¹⁶⁷, jak i – oczywiście – po sformułowaniu projektów, które przyjęto do pierwszego czytania; zatem nadanie wyrażeniu „dobro wspólne” odmiennego znaczenia niż wyrażeniu „wspólne dobro” miało także teoretyczne (doktrynalne) zaplecze.

Także niezależnie od powoływanych reguł językowych faktem istotnym dla wykładni art. 1 jest uznanie w trakcie prac przygotowawczych, że terminy „wspólne dobro” i „dobro wspólne” mają różne znaczenia. A możliwość nadania tym kategoriom odmiennych znaczeń stała się okazją do dokonania jednoznacznego rozstrzygnięcia dotyczącego wyboru zasadniczej tradycji, do

¹⁶⁵ Brak takich odniesień R. CHRUŚCIAK uznał za „charakterystyczne czy wręcz wymowne”, w żaden sposób jednak nie wyjaśnił, co ma na myśli używając takiego określenia; TENŻE, *Kwestia „dobra wspólnego”* ..., dz. cyt., s. 45.

¹⁶⁶ Jak się zdaje, najistotniejszą rolę w postawieniu kwestii kolejności słów odegrała dyskusja na łamach „Rzeczypospolitej”: M. PIECHOWIAK, *Prawa człowieka w projekcie konstytucji*, dz. cyt.; B. BANASZAK, *Zasady ustroju i prawa człowieka*, „Rzeczpospolita” z 14-15 czerwca 1995; M. PIECHOWIAK, *Porozmawiajmy o podstawach*, dz. cyt.

¹⁶⁷ *Projekt jednolitej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym)*, dz. cyt.

której należy nowa zaproponowana kategoria konstytucyjna. Rozstrzygnięta zatem została jedna z istotnych kwestii interpretacyjnych. Kwestia, która z całą ostrością pojawiła się przy braku jasnych deklaracji co do tradycji chrześcijańskiej jako wyznaczającej zasadniczy kontekst interpretacyjny dla zagadnień aksjologicznych oraz w kontekście wyżej omówionego sprawozdania Komisji Konstytucyjnej ZN, w którym pojmowanie konstytucyjnej klauzuli wspólnego dobra w żadnym stopniu nie uwzględniało klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym, mającej swój wyraz w katolickiej nauce społecznej. W przypadku projektu senackiego czy obywatelskiego (zostały one w całości zgłoszone jako wnioski mniejszości w drugim czytaniu) nie było wątpliwości co do tego, że kontekst podstawowego rozumienia kategorii „wspólne dobro” wyznacza klasyczna refleksja nad dobrem wspólnym będąca integralnym elementem – wyraźnie w tych projektach wskazanej – tradycji chrześcijańskiej czy tradycji Konstytucji 3 Maja. Problem identyfikacji tradycji wyznaczającej aksjologię konstytucji był jednym z głównych wątków wystąpienia A. Grześkowiak podczas drugiego czytania¹⁶⁸.

c. Problem braku neutralności światopoglądowej i konfesyjnej

(1) Sformułowanie problemu i zasadnicze argumenty

W literaturze pojawił się zarzut, że sięganie w analizie art. 1 do nauki społecznej Kościoła katolickiego byłoby równoznaczne z niezrozumiałą w państwie świeckim praktyką nadawania pojęciom konstytucyjnym treści konfesyjnej¹⁶⁹. W kontekście art. 25 ust. 3 Konstytucji RP nakładającego na państwo obowiązek współdziałania z kościołami i związkami wyznaniowymi dla dobra człowieka i dobra wspólnego, P. Borecki twierdził, że zakorzenienie pojęcia dobra wspólnego w nauce społecznej Kościoła i jego wyraźnie konfesyjna treść czyni prawdopodobnym, że „kościół większościowy zwłaszcza może (...) narzucać własną interpretację celów owego współdziałania”, czego konsekwencją „jest możliwość wykorzystania państwa – jego imperium oraz środków materialnych – do osiągania partykularnych priorytetów związków wyznaniowych”¹⁷⁰. Analogiczny zarzut można sformułować, oczywiście, także w kontekście art. 1, który nakazuje nadawać państwu kształt dobra wspólnego, zatem całe państwo byłoby w tej perspektywie państwem kształtowanym na modłę konfesyjną. Zarzut ten określany tu będzie jako zarzut konfesyjności treści konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego lub krótko jako zarzut

¹⁶⁸ *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997).

¹⁶⁹ Tak W. BRZOZOWSKI, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 21.

¹⁷⁰ P. BORECKI, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół...*, dz. cyt., s. 388.

konfesyjności. Zarzutu tego nie można uznać za trafny, przy czym uznanie za konfesyjne konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego zakwestionować można zarówno z punktu widzenia rekonstruowania jego treści poprzez naukę społeczną Kościoła jako wskazaną w pracach przygotowawczych, jak i z punktu widzenia domniemanej niedopuszczalności realizowania przez państwo celów określanych przez związki wyznaniowe.

O konfesyjnym charakterze konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego, można by mówić wtedy, gdyby zasadniczą racją akceptowania jego treści było to, że są one częścią doktryny akceptowanej ze względu na przekonania uznane na mocy wiary religijnej lub ze względu na przynależność wyznaniową. Z pewnością to, że jakieś pojęcie ma genezę religijną czy teologiczną, nie przesądza o jego konfesyjnym charakterze. Kto pamięta, że powszechnie dziś stosowane pojęcie osoby pojawiło się w kulturze europejskiej w kontekście sporów o charakterze czysto teologicznym? Czy uznanie tego faktu miałyby prowadzić do usunięcia tego pojęcia z aktów prawnych?

Formuły zaczerpnięte z nauki społecznej Kościoła katolickiego i sama ta nauka powinny być uznane za istotne dla interpretacji art. 1 nie dlatego, że są one akceptowane na mocy wiary lub ze względu na przynależność do Kościoła katolickiego, ale ze względu na to, że powołano się na nie w trakcie prac przygotowawczych jako na oddające intencje ustrojodawcy. I to jest argument rozstrzygający na rzecz sięgania do nauki społecznej Kościoła. Podobnie należałoby brać pod uwagę i inne formuły i koncepcje, które byłyby wskazane jako określające treść wprowadzonej nowej kategorii konstytucyjnej, niezależnie od osobistych przekonań członków wspólnoty politycznej czy interpretujących prawo. Do formuł ukutych w ramach katolickiej nauki społecznej może z powodzeniem sięgać ktoś zupełnie niezwiązany z Kościołem katolickim, jako do formuł dobrze oddających treść, którą chce nadać jakiemuś używanemu przez siebie wyrażeniu. Podobnie ma się rzecz ze wskazaniem jakichś koncepcji czy tradycji jako współokreślających treść wyrażanej myśli.

Niemniej jednak, także niezależnie od tego, czy w pracach przygotowawczych powołano by się na naukę społeczną Kościoła i przyjęte w niej określenie dobra wspólnego; nauka społeczna Kościoła i stojąca za nią tradycja refleksji filozoficznej stanowiłaby istotny kontekst, który należałoby brać pod uwagę przy interpretacji konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego. Choć gdyby takiego odwołania nie było, niełatwo by było dojść do jednoznacznych konkluzji co do zasadniczej treści pojęcia dobra wspólnego przyjętego w art. 1. Poznanie szerszego kontekstu interpretacji jest niezbędne, gdy pojawiają się wątpliwości, co do sposobu rozumienia jakiejś wypowiedzi. Elementem kultury polskiej było i jest chrześcijaństwo i katolicyzm, współokreślając sposób rozumienia kategorii językowych. Co więcej, katolicka nauka społeczna stanowiła ważne ideowe zaplecze przemian społeczno-politycznych lat 80-tych

w Polsce, przemian, których niejako przypieczętowaniem była Konstytucja z 1997 r. Ponadto, zarówno Kościół katolicki, katolickie stowarzyszenia, jak i poszczególne jednostki mające przekonania, których teoretyczne opracowanie znajduje wyraz w katolickiej nauce społecznej, są pełnoprawnymi uczestnikami życia społecznego¹⁷¹.

Ponadto, podstawowym dla konstytucji rozstrzygnięciom aksjologicznym towarzyszą wypowiedzi mówiące o genezie tych rozstrzygnięć a przez to o rozstrzygnięciach światopoglądowych dotyczących tej genezy: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”. Cytowany fragment preambuły pozwala argumentować, że z punktu widzenia suwerena stanowiącego konstytucję nie wolno wykluczać – jako nieistotnego – kontekstu światopoglądowego stanowiącego uzasadnienie, a przez to i podstawę dookreślenia treści, fundamentalnych wartości.

Trzeba także odróżnić kategorię „dobre wspólne” jako kategorię konstytucyjną od kategorii tej funkcjonującej w katolickiej nauce społecznej. W tym pierwszym przypadku należące do nauki społecznej Kościoła formuły określające dobre wspólne i koncepcja dobra wspólnego służą uwyrażeniu intencji ustrojodawcy – i z tego punktu widzenia dobierany jest kontekst interpretacji. Istotne są przede wszystkim elementy nauki społecznej Kościoła wskazane w trakcie prac przygotowawczych i kontekst (koncepcja, tradycja) dookreślający te elementy, zatem katolicka nauka społeczna w pewnym punkcie jej rozwoju; i nie ma racji, aby za istotne dla identyfikacji zasadniczej treści konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego uznać elementy koncepcji dobra wspólnego, które zostały dookreślone lub dopiero będą dookreślone już po przyjęciu konstytucji. Analiza dalszego rozwoju katolickiej nauki społecznej może być brana pod uwagę jedynie jako kontekst ułatwiający rozumienie wcześniej rozwijanej koncepcji, jednak nie jako wprowadzający nowe rozstrzygnięcia.

Niemniej jednak dalej rozwijana przez Kościół katolicki nauka społeczna jako uznawana na mocy wiary czy przynależności wyznaniowej (także te jej elementy, które rozwijane są na gruncie założeń teologicznych w ścisłym tego słowa znaczeniu) może być istotna dla dookreślenia treści konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego, jednak nie dla określenia samego paradygmatu rozumienia konstytucyjnej kategorii „dobre wspólne” z art. 1. Mając na uwadze zasadę pomocniczości i uznając służebną funkcję państwa wobec obywateli i tworzonych przez nich społeczności, nie można – co do zasady – uznać za zagrożenie dla państwa, jak sugeruje P. Borecki, sytuacji, w której imperium

¹⁷¹ Zob. F. LONGCHAMPS DE BÉRIER, *Wizja ustroju państwa w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim I*, w: *Prawo a polityka*, red. M. Zubik, Warszawa 2007, s. 85-86.

i środki materialne państwa wykorzystywane są dla realizacji celów określanych przez podmioty życia społecznego, jeśli tylko owo wykorzystanie dokonuje się z poszanowaniem zasad sprawiedliwości społecznej (rozdzielczej). Współdziałanie państwa z kościołami i związkami wyznaniowymi, mające oparcie w art. 25 ust. 3, nie może abstrahować od ideowych determinant pojmowania przez nie dobra wspólnego. Niemniej jednak dookreślenie dobra wspólnego poprzez nauczanie społeczne Kościoła będzie dookreśleniem treści konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego nie dlatego, że Kościół katolicki ma szczególną kompetencję interpretacji kategorii konstytucyjnych mających swój rodowód w nauce społecznej Kościoła, ale że jest uczestnikiem życia społecznego, wyróżnionym wraz innymi związkami wyznaniowymi wskazanymi w art. 25 ust. 3 jako partner współdziałający z państwem dla dobra wspólnego. Jako uczestnik życia społecznego (jako jedna ze wspólnot tworzonych przez członków wspólnoty politycznej) Kościół, wraz ze swoją nauką społeczną, będzie także uczestniczył w dookreślaniu treści dobra wspólnego, o którym mówi art. 1, gdyż jeśli uzna się, że dobro wspólne to warunki służące rozwojowi członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności i uzna się – co na gruncie Konstytucji z 1997 r. nie ulega wątpliwości – podmiotowość uczestników życia społecznego, niedopuszczalne byłoby wyłączenie ich z procesu dookreślania dobra wspólnego. Powierzenie tych kompetencji jedynie organom państwa byłoby powierzeniem państwu dookreślania wzorców rozwoju obywateli, co byłoby rozwiązaniem typowym dla ustrojów totalitarnych.

(2) *Typy neutralności światopoglądowej prawa*

W uporządkowaniu dyskusji nad konfesyjnym zaangażowaniem konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego może być pomocne wyróżnienie różnych typów neutralności światopoglądowej prawa¹⁷².

Konstytucja i oparty na niej system prawny nie są i nie mogą być neutralne aksjologicznie, a w konsekwencji nie są neutralne ze światopoglądowego

¹⁷² Por. W. SADURSKI, *Neutralność moralna prawa*, „Państwo i Prawo” 45 (1990), z. 7, s. 28-30; W. Sadurski, idąc za doktryną Sądu Najwyższego USA, utożsamia neutralność religijną prawa z rozdziałem religii od państwa, i charakteryzuje ją za pomocą określenia normy prawnej sprzecznej z takim rozdziałem: „norma prawna sprzeczna jest z rozdziałem religii od państwa, jeśli faworyzuje ona lub dyskryminuje jedną religię w porównaniu z innymi religiami, lub postawami niereligijnymi”, tamże, s. 29; i za pomocą określenia prawa neutralnego wobec religii, jako „prawa, które nie staje się stroną w sporze religijnym, które nie wspomaga ani nie osłabia żadnej postawy religijnej”, tamże. Cytowane formuły, ze względu na swą niedookreśloność znaczeniową są nieoperatywne w kontekście podjętego tu zagadnienia.

i – szerzej – z ideowego¹⁷³ punktu widzenia¹⁷⁴, w takim sensie, że w sposób nieuchronny rozstrzygnięcia o charakterze prawnym, przede wszystkim rozstrzygnięcia aksjologiczne (czy to przyjmowane wprost, czy *implicite* zakładane) są zgodne z jednymi rozstrzygnięciami światopoglądowymi (ideowymi, doktrynalnymi), a nie są zgodne z innymi; w takim przypadku można mówić o braku **neutralności światopoglądowej korelacyjnej**. Podobnie brak jest neutralności światopoglądowej (konfesyjnej, religijnej) z punktu widzenia genezy określonego rozstrzygnięcia – należy ono do określonej tradycji ideowej, podzielane jest przez podmioty kształtujące prawo; ten typ neutralności można określić mianem **neutralności światopoglądowej genetycznej**.

Niemniej jednak można mówić o neutralności światopoglądowej (konfesyjnej, religijnej) konstytucji, poszczególnych pojęć, rozstrzygnięć, koncepcji, i postulować taką neutralność z punktu widzenia racji uznania danego rozstrzygnięcia w procesie prawotwórczym czy w procesie wykładni. Można ją określić mianem **neutralności światopoglądowej argumentacyjnej (racji)**. Z neutralnością tego typu będziemy mieli do czynienia, gdy racją uznania danego rozstrzygnięcia nie będzie jedynie to, że przynależy do danego, określonego światopoglądu (do danego nurtu ideowego, doktryny religijnej). Neutralność religijna w przypadku tzw. religii Księgi (chrześcijaństwa, judaizmu i islamu) miałyby jeszcze dodatkową cechę – dane rozstrzygnięcie nie będzie uznawane za doniosłe dla stanowienia i wykładni jedynie dlatego, że jest zawarte w Objawieniu Bożym uznawanym w danej religii, lub jedynie dlatego, że jest daną wyinterpretowaną z Objawienia. Postulat realizacji tak scharakteryzowanej neutralności argumentacyjnej ma konsekwencje dla kształtu procesów prawotwórczych i interpretacji prawa, i ma walor przede wszystkim negatywny – jest podstawą formułowania postulatów dotyczących niedopuszczalności pewnych typów argumentów.

Chcąc wskazać od strony pozytywnej racje włączania do dyskursu nad prawem rozstrzygnięć światopoglądowo walentnych korelacyjnie i genetycznie, należałoby wskazać dwa istotnie różne obszary włączania tego typu rozstrzygnięć. Po pierwsze, określone rozstrzygnięcia światopoglądowe – poprzez pojęcia, sądy, koncepcje, teorie – wchodziły do dyskursu jako „intelektu-

¹⁷³ Ponieważ termin „ideologiczny” ma często silnie ujemne konotacje ocenne, używany jest tutaj termin „ideowy”, przy czym jego znaczenie odpowiada znaczeniu, jakie nadaje się terminowi „ideologiczny”, gdy traktowany jest jako termin neutralny ocennie; zatem „ideowy” to tyle, co dotyczący przekonań światopoglądowych reprezentatywnych dla jakiejś grupy („grupowy światopogląd”), lub dotyczący, bardziej lub mniej teoretycznie zaawansowanych, koncepcji określonego zespołu przekonań światopoglądowych.

¹⁷⁴ Zob. M. PIECHOWIAK, *Czy konstytucja może być neutralna światopoglądowo?* w: *Transformacja i wartości. Aksjologiczne aspekty transformacji ustrojowej w Polsce*, red. W. Kaczocho, Zielona Góra 1997, s. 81-90; TENŻE, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, dz. cyt., s. 85-122; TENŻE, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 71-90; zob. W. ŁACZKOWSKI, *Spór o wartości Konstytucyjne*, w: *Trybunał Konstytucyjny. Księga XV-lecia*, red. F. Rymarz i A. Janiewicz, Warszawa 2001, s. 152-156.

alne narzędzia” poznania rzeczywistości ludzkiej i jako takie są niezależne od rozstrzygnięć dotyczących wiary lub niewiary w Boga czy dane Objawienia. Zwolennik danych przekonań przystępuje do dyskusji z nastawieniem „ja tak tę sprawę widzę”, „posługując się taką a taką koncepcją, widać to i to”. Inni uczestnicy debaty mają być przekonani do tego, że rzeczy mają się tak a tak. Warunkiem koniecznym dostrzeżenia pewnego aspektu rzeczywistości i zakomunikowania tego innym członkom społeczności, jest posiadanie odpowiedniej aparatury pojęciowej, koncepcji czy teorii, a te mogą funkcjonować w sferze publicznej jako takie, które nie są neutralne światopoglądowo tak genetycznie, jak i korelacyjnie. Obecność takich narzędzi poznania nie tylko powinna być w kulturze tolerowana, ale nawet postulowana jako wzbogacająca kulturę z jej możliwościami „oswajania świata”, pod tym wszakże warunkiem, że będą one występowały w debacie publicznej z zachowaniem neutralności światopoglądowej argumentacyjnej – że nie pojawią się roszczenia, że wystarczającą racją uznania przez wspólnotę polityczną jest ich przynależność do określonej doktryny religijnej.

Po drugie, rozstrzygnięcia światopoglądowe wchodzą do dyskursu jako artykulacja specyficznych aspiracji, planów, celów poszczególnych uczestników życia społecznego. W tym przypadku nie chodzi o ustalenie, jak się rzeczy mają, ale o koordynację partykularnych aspiracji, planów. Wówczas rozstrzygnięcia typowo religijne będą brane pod uwagę, nie dlatego, że są elementem Objawienia, ale że są przekonaniami, celami podmiotu (indywidualnego bądź zbiorowego) będącego uczestnikiem życia społecznego. Można argumentować, że należy je brać pod uwagę, ponieważ są przedmiotem wiary członków wspólnoty politycznej i uwzględnienie ich jest istotne dla umożliwienia im integralnego rozwoju. Również w tym przypadku, do debaty publicznej rozstrzygnięcia te wchodzić będą przy zachowaniu neutralności argumentacyjnej, choć brak im będzie neutralności korelacyjnej czy neutralności genetycznej.

Zauważyć także trzeba, że uznanie – zgodnie ze wskazaną tradycją – praw człowieka za zasadniczy element dobra wspólnego, w sposób oczywisty nie tylko nie prowadzi „do zawłaszczenia przestrzeni publicznej przez przedstawicieli jednego światopoglądu”¹⁷⁵ czy do „monopolizacji” pojęcia dobra wspólnego¹⁷⁶, ale pozwala na podstawie art. 1, ujawnionych w jego analizie zało-

¹⁷⁵ W. BRZOZOWSKI, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 23. Zob. także J. ONISZCZUK, *Dobro wspólne jako cel prawa*, „Studia i Prace. Kolegium Ekonomiczno-Społeczne SGH” z. 5 (2003), s. 189-190.

¹⁷⁶ Por. Z. KWAŚNIEWSKI, *Rzeczpospolita dobrem wspólnym wszystkich obywateli (Wystąpienie Prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego w Trybunale Konstytucyjnym)*, „Państwo i Prawo” 2005, z. 6, s. 5-6; autor za dwa największe zagrożenia dla budowy państwa praworządnego związane z interpretacją klauzuli dobra wspólnego, wskazuje „prywatyzację”, gdy dobro wspólne „staje się przykrywką dla prywatnych planów, interesów i zysków”, tamże, s. 5; oraz „monopolizację” pojęcia dobra wspólnego, gdy jego treść byłaby zadekretowana w imię takiego czy innego światopoglądu, zob. tamże, s. 5-6.

zeń metaaksjologicznych mających przede wszystkim walory proceduralne, argumentować przeciwko takiemu zawłaszczeniu czy „monopolizacji”.

d. Podsumowanie

Za przyjęciem za podstawowe określenia dobra wspólnego zidentyfikowanego na podstawie analizy prac nad artykułem pierwszym przemawiają konteksty, w jakich „dobra wspólne” pojawia się w pozostałych miejscach w tekście konstytucji.

Mając na uwadze, że jedna z zasadniczych kontrowersji w wyborze koncepcji dobra wspólnego dotyczyła wyboru między, typową dla tradycji konstytucji kwietniowej, koncepcją stawiającą na pierwszym miejscu obowiązki obywateli wobec państwa a koncepcją klasyczną, w której na pierwszym miejscu jest służebność państwa wobec obywateli, na rzecz koncepcji zidentyfikowanej w pracach przygotowawczych przemawia ujęcie dobra wspólnego w preambule i w art. 82.

W preambule, gdy mowa jest o równości obywateli Rzeczypospolitej wobec Polski jako dobra wspólnego, na pierwszym miejscu mowa jest o prawach, na drugim o obowiązkach, co jest w pełni zgodne z klasyczną koncepcją dobra wspólnego. Nie widać przeszkód, aby uznać, że ustrojodawca posługuje się tym samym pojęciem, co w art. 1, choć pojęcie to w tym przypadku dotyczy Polski a nie Rzeczypospolitej, do różnicy tej przyjdzie powrócić w analizach dotyczących formuły „wszystkich obywateli”.

Wskazanie w art. 82 troski o dobro wspólne jako podstawowego, obok wierności Rzeczypospolitej Polskiej, obowiązku obywatela polskiego stanowi potwierdzenie dla uznania klasycznej koncepcji dobra wspólnego. W przypadku interpretacji właściwej dla formuły „wspólne dobro” takie podkreślenie – w świetle art. 1 – byłoby w zasadzie zbędne. Uznanie za wspólne dobro jest uznaniem czegoś za wspólny cel, który należy zachować i się o niego troszczyć. W konstytucji kwietniowej w art. 6, analogicznym do art. 82 Konstytucji z 1997 r. o takim obowiązku się nie wspomina: „Obywatele winni są Państwu wierność oraz rzetelne spełnianie nakładanych przez nie obowiązków”.

Geneza przepisu art. 25 ust. 3, przede wszystkim występujące w nim zapożyczenie z art. 1 Konkordatu, wskazuje jednoznacznie na klasyczną refleksję nad dobrem wspólnym jako jej właściwy, pierwszorzędny kontekst interpretacji.

Analizowane wyżej argumenty czy to zmierzające do bagatelizowania doniosłości dla interpretacji art. 1 zmian dokonanych w jego brzmieniu w drugim czytaniu projektu Konstytucji, czy to kwestionujących możliwość posiłkowania się w interpretacji tego artykułu formułami ukształtowanymi w ramach nauki społecznej Kościoła, okazały się być niekonkluzywne. Nie widać racji, dla których dokonana w trakcie prac nad projektem konstytucji

zmiana szyku słów w art. 1, w sposób wyraźny wskazująca na wolę ustrojodawcy, nie miałyby być brana pod uwagę przy interpretacji art. 1, zwłaszcza że w grę wchodzi kategoria, której treść nie jest jasna. Wola ta dookreślona jest przede wszystkim podstawowym określeniem dobra wspólnego wskazanym na forum Zgromadzenia Narodowego w argumentacji na rzecz wprowadzenia zmiany, wskazaną tradycją rozumienia określoną nauką społeczną Kościoła, oraz poprzez opozycję wobec zastosowania terminu „wspólne dobro” i tradycji konstytucji kwietniowej powiązanej z tym ostatnim terminem przede wszystkim w końcowym sprawozdaniu Komisji Konstytucyjnej ZN.

KONSTYTUCYJNY PARADYGMAT ROZUMIENIA DOBRA WSPÓLNEGO I ANALIZA ZASADY DOBRA WSPÓLNEGO

1. Paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego

Wyżej prowadzone analizy wskazują, że to prace przygotowawcze dotyczące art. 1 Konstytucji z 1997 r., zwłaszcza prace nad projektem w drugim czytaniu, wyznaczają zasadniczą treść konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego. Szczególnie podkreślić trzeba, iż na forum Zgromadzenia Narodowego wskazano wprost określenie treści nowej kategorii wprowadzonej do art. 1, za którą uznano „dobre wspólne” (w miejsce „wspólne dobro”), oraz zasadnicze zmiany ideowe, do których prowadzi zmiana; wskazano także wprost kontekst ideowy i teoretyczny, z którego pochodzi ta kategoria. Ponadto poprawka wprowadzająca klauzulę dobra wspólnego została przyjęta przez konsens.

Wyżej prowadzone analizy pozwalają na następujące konstatacje dotyczące intencji ustrojodawcy w sprawie rozumienia konstytucyjnej kategorii „dobre wspólne”:

- kategoria „dobre wspólne” ma inne znaczenie niż „wspólne dobro”;
- zasadniczą treść pojęcia dobra wspólnego wyznacza formuła głosząca, że **dobre wspólne to – określana na płaszczyźnie wspólnoty politycznej – suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i inne społeczności mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość;**
- **zasadniczym elementem dobra wspólnego (sumy społecznych warunków rozwoju) jest poszanowanie przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej wynikających z jej godności,** w związku z czym nie ma racji przeciwstawianie dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka;
- zmiana szyku zmienia kontekst interpretacyjny: ujęcia typu – jak je określono na forum Komisji Konstytucyjnej ZN – kolektywistycznego zastąpione zostaną przez ujęcia stawiające jednostkę na pierwszym miejscu, co ma istotne znaczenie dla określenia podstawowego, zasadniczego rozumienia klauzuli dobra wspólnego;
- mając na uwadze wypowiedzi wnioskodawców na forum Zgromadzenia Narodowego należy uznać, że zmiana szyku wyrazów służy wyrażeniu idei służebności państwa wobec obywateli, w opozycji do ujęcia etatystycznego pozostającego w tradycji konstytucji kwietniowej i wyrażonego także w sprawozdaniu Komisji Konstytucyjnej ZN zaprezentowanym w drugim czytaniu

projektu; uznanie służebności państwa wobec obywateli za fundamentalną ideę wyrażoną poprzez określenie państwa mianem dobra wspólnego, jest też charakterystyczne dla koncepcji dobra wspólnego w nauce społecznej Kościoła wskazanej jako pierwszy kontekst interpretacyjny wprowadzanej kategorii konstytucyjnej;

– wyrażenie „dobra wspólne” nabiera charakteru idiomatycznego – nie jest możliwa pełna identyfikacja znaczenia tego wyrażenia jedynie w oparciu o znaczenia jego części składowych, ale trzeba sięgnąć do jakiejś konkretnej koncepcji i/lub do określenia charakteryzującego treść tego wyrażenia;

– przy określaniu znaczenia wyrażenia „wspólne dobro” na forum Zgromadzenia Narodowego wskazana została wprost nauka społeczna Kościoła jako pierwszy kontekst wyznaczający rozumienie zaproponowanego określenia; przyjęta zmiana szyku słów powinna być traktowana jednocześnie jako akceptacja koncepcji dobra wspólnego wypracowanej w nauce społecznej Kościoła (należącej do klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym) jako pierwszego kontekstu rozumienia wprowadzonej kategorii konstytucyjnej;

– poprzez wskazanie nauki społecznej Kościoła jako pierwszego kontekstu wyznaczającego podstawowy sposób pojmowania dobra wspólnego zasadne jest sięgnięcie do charakterystyki dobra wspólnego zaprezentowanej na forum Komisji Konstytucyjnej ZN przez M. Drozdka jako charakterystyki właściwej katolickiej nauce społecznej; zasadniczym elementem tej charakterystyki było uznanie dobra wspólnego za „sumę warunków sprzyjających rozwojowi osoby ludzkiej, jej samorealizacji i doskonaleniu”¹;

– ponieważ wskazany kontekst interpretacyjny, którym jest koncepcja dobra wspólnego w katolickiej nauce społecznej, i – szerzej – w tradycji klasycznej, obejmuje także szereg elementów, które wskazywane były w trakcie prac przygotowawczych dotyczących zasady dobra wspólnego (wspólnego dobra), również i te elementy należy włączyć do konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego, jednak jako elementy drugoplanowe, podporządkowane określonoemu wyżej znaczeniu zasadniczemu, podstawowemu.

2. Pochodne znaczenia konstytucyjnej kategorii „dobra wspólne”

Chcąc zestawić inne znaczenia pojęcia dobra wspólnego, które pojawiły się w ramach prac przygotowawczych, zauważyć trzeba, że w trakcie tych prac dookreślano treść pojęcia, idei czy zasady, nie poświęcając specjalnej uwagi na relacje między kategoriami, których treść dookreślano. Mając na uwadze kontekst wypowiedzi, nie wynikały z tego nieporozumienia. Dyskusja wokół

¹ Wypowiedź na forum Komisji Konstytucyjnej ZN w związku z artykułem definiującym państwo i pytaniem o prawne konsekwencje określenia państwa jako dobra wspólnego; „Biuletyn KKZN”, nr 12 (1995), s. 90-91. Zob. wyżej IV.3.a.(4) *Dobra wspólne jako warunki rozwoju osoby ludzkiej*.

pojęcia czy idei prowadzona była przede wszystkim jako dyskusja nad tym, co charakteryzuje państwo, co jest wzorcem jego kształtowania, była to zatem dyskusja nad dobrem wspólnym jako zasadą-wzorcem; z drugiej strony, wskazywane obowiązki, które można uznać za elementy dobra wspólnego jako zasady-normy, charakteryzują także dobro wspólne jako wartość, zatem i pojęcie czy ideę dobra wspólnego.

Zasadnicze elementy pojęcia lub zasady dobra wspólnego, które w trakcie prac Komisji Konstytucyjnej ZN zostały wprost wskazane (w wypowiedzi M. Drozdka), poza wymienionymi wyżej, jako należące do koncepcji dobra wspólnego przyjętej w nauce społecznej Kościoła to:

- uznanie rozwoju każdej osoby ludzkiej za cel kształtowanych warunków życia społecznego;
- uznanie podmiotowości osób składających się na daną wspólnotę – społeczność;
- nadanie każdemu obywatelowi statusu gospodarza i właściciela państwa, które ma kształtować konstytucja;
- uznanie zasady dobra wspólnego za dyrektywę dotyczącą konstrukcji wszystkich instytucji państwowych;
- uznanie dobra wspólnego za kryterium działania instytucji państwowych.

Wśród elementów wskazywanych jako należące do pojęcia czy zasady dobra wspólnego niezależnie od koncepcji przyjętej w nauce społecznej Kościoła wskazywano na szereg elementów, które do tej koncepcji także należą:

- uznanie za element dobra wspólnego tego, z czego każdy może korzystać;
- uznanie za element dobra wspólnego tego, co jest dla wszystkich korzystne – te dwa określenia dobra wspólnego zgodne są z koncepcją przyjętą w nauce społecznej Kościoła, o ile są określeniami jedynie elementów dobra wspólnego;
- uznanie postulatu równości obejmującego zakaz ustanawiania przywilejów czy zakaz dyskryminacji pojętej jako gorsze traktowanie;
- odrzucenie koncepcji państwa jako instytucji klasowej, czy też instytucji istniejącej w interesie jakiejś grupy społecznej i postulat eliminacji „partykularyzmów różnego rodzaju” (przy czym ostatnie dwa poglądy mają swoje ugruntowanie raczej w uznaniu państwa za dobro wszystkich obywateli, niż w sposobie pojmowania samego dobra wspólnego);
- traktowanie państwa nie tylko jako strukturę organów władzy publicznej, ale jako wspólnotę obywatelską;
- uznanie zasady dobra wspólnego za obejmującą zasadę demokratycznego państwa prawnego (uznanie pojęcia dobra wspólnego za nadrzędne wobec pojęcia demokratycznego państwa prawnego);

- uznanie dobra wspólnego za punkt odniesienia dla ważenia interesów indywidualnych z interesami o charakterze grupowym;
- uznanie zasady solidaryzmu społecznego za element (nie pierwszoplanowy) zasady dobra wspólnego;
- uznanie zasady dobra wspólnego za obejmującą zasadę sprawiedliwości społecznej;
- uznanie obowiązków obywateli do działania na rzecz utrzymania wspólnoty obywatelskiej przy życiu, jednak pod warunkiem, że istnienie państwa i jego siła są wartościami instrumentalnymi dla realizacji integralnego rozwoju członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich wspólnot.

Zasadnicza kontrowersja, która stała za wyborem między wyrażeniem „dobro wspólne” a „wspólne dobro” w formule art. 1, dotyczyła tego, co jest elementem podstawowym i konstytutywnym dobra wspólnego: [1] czy – jak w tradycji klasycznej – jest to relacja odpowiedniości warunków społecznych do realizacji integralnego rozwoju osób i tworzonych przez nie wspólnot; wówczas państwo jako dobro wspólne jest państwem służebnym wobec obywateli, a pierwszoplanowy jest element materialny, określający kryteria, jakie ma być państwo (lub jakie ma nie być), natomiast obowiązki są wtórne, uzasadnione realizacją wartości służących rozwojowi członków wspólnoty politycznej; [2] czy – jak w tradycji konstytucji kwietniowej – jest to relacja do obowiązków; wówczas państwo jako dobro wspólne (przede wszystkim jego istnienie i siła) jest pierwszą wartością uzasadniającą obowiązki i dominuje idea służebności obywateli wobec państwa; w zasadzie dobra wspólnego marginalne są elementy materialne określające, jakie ma być państwo, pod adresem państwa formułowany w tym kontekście jest przede wszystkim – mający charakter formalny – postulat równego traktowania obywateli i społeczności, który ma swoje ugruntowanie raczej we wskazaniu, że państwo ma być dobrem wszystkich obywateli niż w samym pojmowaniu dobra wspólnego. Prace przygotowawcze jednoznacznie rozstrzygają tę kwestię na korzyść pierwszego rozwiązania.

Za wyrażnie niezgodne z przyjętą w drugim czytaniu konstytucyjną koncepcją dobra wspólnego należy uznać następujące ujęcia czy tezy dotyczące wspólnego dobra (dobra wspólnego) czy zasady wspólnego dobra (dobra wspólnego), które pojawiły się w trakcie prac przygotowawczych:

- uznanie dobra wspólnego za wartość opozycyjną wobec wolności i praw człowieka;
- uznanie zasady dobra wspólnego za element zasady demokratycznego państwa prawnego (uznanie pojęcia dobra wspólnego za podrzędne wobec pojęcia demokratycznego państwa prawnego);
- uznanie zasady dobra wspólnego za tożsamą z zasadą sprawiedliwości społecznej;

- uznanie zasady dobra wspólnego za jedną z zasad konstytucyjnych, która może być ważona względem innych zasad (uznanie dobra wspólnego za wartość, której realizacja może wejść w kolizję z realizacją innych wartości);
- uznanie zasady solidaryzmu społecznego jako uzasadniającej obowiązki za pierwszoplanowy element zasady dobra wspólnego;
- uznanie, że pierwszoplanowym elementem zasady solidaryzmu społecznego jako elementu zasady dobra wspólnego (niekoniecznie elementu pierwszoplanowego) jest postulat wypełniania obowiązków wobec państwa (na rzecz jego istnienia i siły), a nie obowiązków wobec innych członków wspólnoty politycznej (obowiązków na rzecz integralnego rozwoju członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności);
- ograniczenie rozumienia wspólnego dobra (dobra wspólnego) do któregoś ze wskazanych wyżej elementów dobra wspólnego, w szczególności utożsamienie wspólnego dobra z tym, z czego wszyscy mogą bezpośrednio korzystać.

3. Podstawowa formuła zasady dobra wspólnego

Przeprowadzone wyżej analizy wskazują, że za podstawową formułę określającą paradygmatyczne rozumienie konstytucyjnej kategorii „dobra wspólnego” można uznać formułę, zgodnie z którą dobro wspólne to – określana na płaszczyźnie wspólnoty politycznej – suma tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i inne społeczności mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość; polega ono przede wszystkim na poszanowaniu przyrodzonych praw oraz obowiązków osoby ludzkiej². Pierwsze zdanie ma charakter definicji, drugie wskazuje na pewien element tego, co definiowane. Dalsze analizy koncentrują się na pierwszym z tych elementów. Jako kontekst teoretyczny, z którego wywodzi się zaproponowane pojęcie dobra wspólnego, wskazano naukę społeczną Kościoła; a pośrednio, poprzez nią – klasyczną tradycję refleksji nad dobrem wspólnym. Korzystając z innej formuły, przytoczonej w trakcie prac przygotowawczych dla scharakteryzowania dobra wspólnego w ujęciu katolickiej nauki społecznej, można zapro-

² Zob. *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 1 (24 lutego 1997); zob. wyżej paragraf dotyczący prac przygotowawczych nad art. 1. Por. M. ZUBIK, *Konstytucyjne refleksje nad „dobrem wspólnym”...*, dz. cyt., s. 68: „W podstawowym i najszerszym znaczeniu, na gruncie rozwiązań konstytucyjnych, należałoby rozumieć przez nie [„dobro wspólne”] sumę wszystkich instytucji i warunków umożliwiających jednostkom i ich grupom osiągnięcie pełnego rozwoju, przez uporządkowane współdziałanie, optymalne wykorzystanie różnych środków prawnych, ekonomicznych, gospodarczych i kulturowych gwarantujących prawa każdej osoby, a także dających podstawę i zabezpieczających ład oraz sprawiedliwość społeczną, jak i umożliwiających zapewnienie trwałej i sprawiedliwej koegzystencji z innymi narodami”; por. TENŻE, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, dz. cyt., s. 404.

ponować formułę, iż **dobro wspólne to – określana na płaszczyźnie wspólnoty politycznej – suma warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających – pozwalających osiągnąć pełniej i łatwiej – integralny rozwój wszystkich członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności.**

Z punktu widzenia sposobu wyłonienia formuły przyjętej jako definiującej dobro wspólne, sposobu opartego przede wszystkim na analizie prac przygotowawczych, można powiedzieć, że mamy do czynienia z definicją nominalną, regulującą – ustala ona podstawowe znaczenie pewnej kategorii konstytucyjnej, mając na względzie istotny kontekst jej wprowadzenia do tekstu konstytucji. Wskazana formuła może być jednocześnie traktowana jako definicja realna – wskazująca istotne elementy desygnatu użytej w tekście konstytucji nazwy „dobro wspólne”. Przyporządkowanie pojęcia nazwie oparte jest przede wszystkim na powiązaniu klauzuli dobra wspólnego z określoną tradycją wyznaczającą jej kontekst rozumienia.

Art. 1 konstytucji korzysta z pojęcia dobra wspólnego jako określającego wzorzec kształtowania Rzeczypospolitej. Mając na uwadze zidentyfikowane wyżej jako paradygmatyczne pojęcie dobra wspólnego, nieco upraszczając samo wyrażenie, można zaproponować podstawowe sformułowanie konstytucyjnej zasady dobra wspólnego: **Rzeczpospolita Polska jest sumą warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających integralny rozwój wszystkich członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności.**

Wzorzec ma złożoną strukturę. Jego podstawę stanowi relacja między warunkami życia społecznego a jednostkami i tworzonymi przez nie społecznościami. Z uwagi na tę relację, można skonstatować, że warunki życia społecznego są dobrem wspólnym, o ile umożliwiają wskazanym podmiotom osiągnięcie ich własnej doskonałości – mówiąc krótko: o ile są warunkami ich rozwoju. Posiłkując się tradycją ideową, można dodać, że zasadniczym punktem odniesienia jest rozwój, który można określić jako „pełny” lub „integralny”.

Tradycja wyznaczająca kontekst interpretacji analizowanej formuły pozwala ustrukturalizować podmioty wskazane jako korelat warunków życia społecznego: jednostki, rodziny i inne społeczności. Zasadniczym punktem odniesienia są jednostki, które – jako obdarzone godnością – tak z ontologicznego, jak i aksjologicznego punktu widzenia są pierwotne. Zatem warunki rozwoju rodzin czy zrzeseń o tyle będą dobrem wspólnym, o ile tworzone społeczności są warunkami rozwoju jednostek. Na pierwszeństwo jednostek wskazuje także wprost, cytowana wyżej, analogiczna formuła określająca dobro wspólne przytoczona na forum Komisji Konstytucyjnej ZN przez M. Drozdka, zgodnie z którą dobro wspólne to „suma warunków sprzyjających rozwojowi osoby ludzkiej, jej samorealizacji i doskonaleniu”³.

³ „Biuletyn KKZN”, nr 12 (1995), s. 90-91.

Elementem struktury warunków życia społecznego jako konstytuujących dobro wspólne jest ich wzajemne powiązanie. Analizowane określenie mówi o sumie warunków. Zatem każdy analizowany element życia społecznego musi być w kontekście dobra wspólnego traktowany jako będący w relacji do innych elementów. Wynika z tego np. postulat brania pod uwagę, jak kształtowany element zmodyfikuje inne warunki życia społecznego lub możliwości (np. uwarunkowane dostępnymi zasobami) kształtowania innych warunków życia społecznego, z punktu widzenia ich zdatności do wspomagania rozwoju jednostek i tworzonych przez nich społeczności.

Podana formuła charakteryzuje także samą relację między warunkami społecznymi a rozwojem, za pomocą określeń: „pełniej i łatwiej”, „ułatwiających”. Takie dookreślenia prowadzą do postulatu porównywania kształtowanych warunków życia społecznego do innych możliwych warunków życia społecznego. Warunki społeczne we wprowadzanym kształcie mają bardziej sprzyjać rozwojowi niż warunki w kształcie nadawanym przez dotychczasowe uregulowania (lub ich brak).

4. Rzeczpospolita jako korelat wzorca

Zasada dobra wspólnego wypowiedziana w art. 1 jest zasadą określającą wzorzec, kryteria kształtowania Rzeczypospolitej jako państwa. Mając na względzie, że konstytucja jest ustawą zasadniczą państwa, już sam tytuł „Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej” pozwala na przyjęcie tej tezy; sprawę przesądza także art. 2 stanowiący m.in., że Rzeczpospolita jest państwem prawnym. Z jednej strony, zwłaszcza mając na uwadze prace przygotowawcze, nie należy utożsamiać Rzeczypospolitej z aparatem władzy, ale powinna być ona pojmowana szerzej – jako wspólna organizacja wszystkich obywateli⁴, jako

⁴ Zob. wyżej IV.3.b.(3) *Wspólne dobro jako res publica. Dobro wspólne jako to, co korzystne*. Por. M. STEFANIUK, *Preambuła aktu normatywnego w doktrynie oraz w procesie stanowienia i stosowania polskiego prawa w latach 1989-2007*, Lublin 2009, s. 270 i powołany tam tekst P. WINCZORKA, *Zasada subsydiarności w dyskusjach ustrojowych w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, w: *Subsydiarność*, red. D. Milczarek, Warszawa 1998, s. 131; K. DZIAŁOCHA, *Artykuł 82*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Warszawa 2003, s. 4: „Należy wykluczyć takie rozumienie Rzeczypospolitej Polskiej, które obiektem troski obywateli czyniłoby tylko państwo w znaczeniu klasycznej, trójczłonowej jego definicji czy innej skupiającej uwagę na władzy państwowej i jej organizacji, tym bardziej takie, które utożsamiałoby Rzeczpospolitą z aparatem państwowym. W świetle wspomnianych założeń Rzeczpospolita Polska jest czymś więcej niż państwem w przyjmowanym najczęściej tego słowa znaczeniu, jakkolwiek bez wątplenia jest także państwem [w przyjmowanym najczęściej tego słowa znaczeniu – M.P.]. Jest szerszą formą ustrojową, wspólną organizacją wszystkich obywateli”.

wspólnota polityczna⁵. Z drugiej strony, nie należy utożsamiać Rzeczypospolitej jako państwa z tym, co się składa na całe życie społeczne⁶.

Państwo nie tworzy i nie określa kształtu wszystkich warunków tworzących dobro wspólne – z punktu widzenia tekstu konstytucji wskazuje na to przede wszystkim art. 25 ust. 3 (państwo współdziała z kościołami na rzecz pewnego typu dobra wspólnego⁷), a także preambuła formułująca zasadę pomocniczości; myśl ta jest także jednym z istotnych elementów klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym. Państwo jest elementem składowym powszechnego dobra wspólnego⁸, jednak elementem bardzo szczególnym, gdyż jest dobrem wspólnym na poziomie wspólnoty politycznej. Współkonstruuje wspólnotę komunikacji między elementami tworzącymi wspólnotę polityczną, stanowi forum, na którym uzgadniane są „pozapaństwowe” działania realizujące społeczne warunki rozwoju. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że choć to, co państwowe, nie wyczerpuje sumy społecznych warunków rozwoju w ogóle, i nie wszystkie z tych warunków są określane, tworzone lub współtworzone przez państwo, to jednak je wszystkie uwzględnia i stanowi gwarancję tego, że stanowią pewną całość, i w takim sensie konstruuje również powszechne dobro wspólne; co jest możliwe o tyle także, o ile samo państwo stanowi pewną spójną sumę warunków społecznych. Z tego punktu widzenia zasada dobra wspólnego wskazuje wzorzec kształtowania zasad, treści i sposobów działania władz publicznych⁹, z tego też punktu widzenia trzeba dookreślać treść i adresatów obowiązków znajdujących oparcie w zasadzie dobra wspólnego formułowanej w art. 1.

⁵ W kontekście dobra wspólnego zamiast o „wspólnocie obywatelskiej” – jak w powołanych w poprzednim przypisie tekstach – lepiej jest mówić o „wspólnocie politycznej” jako obejmującej nie tylko obywateli. Na temat różnego sposobu definiowania państwa i trudności z tym związanych, zob. J. ONISZCZUK, *Określenie państwa współczesnego*, w: *Współczesne państwo w teorii i praktyce*, red. TENŻE, Warszawa 2008, s. 41-61.

⁶ Trafne pozostają uwagi W. KOMARNICKIEGO dotyczące terminu „Rzeczpospolita” w konstytucji marcowej, TENŻE, *Polskie prawo polityczne (geneza i system)*, Warszawa 2008 (reprint wydania z 1922 r.), s. 209-211. Sięgając do konkretnych przykładów z literatury wskazuje on na ewolucję znaczenia tego terminu. Pierwotnie oznaczał on „dobro ogółu, sprawę ogólną, interes publiczny” (tamże, s. 210); następnie społeczeństwo pewnego typu – „rzeczpospolita jest, gdy wspólnie w jednym zgromadzeniu ludzie mieszkając, porządnie, obyczajnie i sprawiedliwie żyją” (za Łukaszem Górnickim, tamże); potem państwo, kraj w ogóle; wreszcie, współcześnie, oznacza „bliżej określony stan polityczny, a mianowicie w którym ustrój, naród jest źródłem i piastunem władzy, a więc republikański” (tamże, s. 210-211).

⁷ Zob. wyżej IV.4.c.(3) *Formuła z art. 25 ust. 3 a formuła konkordatowa*.

⁸ Por. M. ZUBIK, *Konstytucyjne refleksje nad „dobrem wspólnym”...*, dz. cyt., s. 66. M. Zubik stawia taką tezę, mając na uwadze państwo pojęte instytucjonalnie, jest ona jednak także trafna – z uwzględnieniem wszakże istotnych zastrzeżeń, o których dalej jest mowa – przy pojmowaniu państwa jako wspólnoty politycznej jako takiej.

⁹ Por. L. GARLICKI, *Rzeczpospolita*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 5, Warszawa 2007, s. 3-4.

Korzystając z prac przygotowawczych należy przyjąć, że w art. 1 i art. 82 termin „dobro wspólne” występuje w tym samym znaczeniu, modelowanym z punktu widzenia wspólnoty politycznej; w podobnym znaczeniu występuje w preambule, tyle że w grę wchodzi wspólnota mogąca istnieć niezależnie od państwowości, a naturalnie przyporządkowana do bycia wspólnotą polityczną¹⁰. W przypadku art. 25 ust. 3 zasadne jest uznanie, że znaczenie formuły „dla dobra człowieka i dobra wspólnego” odpowiada znaczeniu terminu „powszechne dobro wspólne”, modelowanemu z punktu widzenia wspólnoty ogólnoludzkiej¹¹.

5. Podstawowa formuła a dookreślenie „wszystkich obywateli”

a. Naród

Formuła „wszystkich obywateli” wskazuje wspólnotę (społeczność), której dobrem wspólnym jest Rzeczpospolita. Mając na uwadze przyjęte w preambule określenie narodu: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej”, można także powiedzieć, że chodzi o dobro wspólne wspólnoty, którą jest Naród Polski. Ponieważ odniesienie do narodu pojętego jako wszyscy obywatele pojawia się w kontekście dobra wspólnego także w preambule, podjąć trzeba problem relacji między Polską jako dobrem wspólnym wszystkich obywateli (preambuła) a Rzeczpospolitą jako dobrem wspólnym wszystkich obywateli. W myśl postanowień Konstytucji w jednym i drugim przypadku wspólnotę, z którą skorelowane jest dobro wspólne, tworzą wszyscy obywatele. Jakie są zatem podstawy do odróżnienia dobra wspólnego, którym jest Polska, od dobra wspólnego, którym jest Rzeczpospolita?

Mając na uwadze historię Polski, za rację odróżnienia Polski od Rzeczypospolitej przemawia to, że można mówić sensownie o Polsce jako dobru wspólnym także wtedy, gdy nie ma ona formy państwa; można także sensownie mówić o prawach i powinnościach wobec Polski jako pewnego zespołu warunków społecznych służących rozwojowi jednostek i tworzonych przez nie społeczności w tym także wspólnoty najszerzej, narodowej. Można przyjąć, że Rzeczpospolita obejmuje warunki społeczne rozstrzygające o tym, że Polska przybiera postać państwa (że warunki społeczne tworzące Polskę ujęte zostają w struktury państwowe).

Pewnym problemem interpretacyjnym jest to, że w przypadku braku państwowości nie można mówić o wspólnocie obywateli Rzeczypospolitej. Jeśli uznać, że suweren jest rzeczywistością dopiero fundującą od strony genetycznej porządek

¹⁰ Zob. wyżej IV.5.b. *Dyskusje nad kształtem artykułu 82; IV.2. Preambuła...*; oraz następny paragraf.

¹¹ Zob. wyżej IV.4.c.(3) *Formuła z art. 25 ust. 3 a formuła konkordatowa.*

polityczny, to definiowanie Narodu jako suwerena za pomocą kategorii obywatelstwa, sensownej dopiero na gruncie ukonstytuowanej wspólnoty politycznej, należałoby uznać za obarczone błędnym kołem w definiowaniu¹². Można jednak potraktować suwerena jako tego, kto w już ukonstytuowanej społeczności politycznej posiada władzę zwierzchnią (art. 4 ust. 1 Konstytucji z 1977 r.) – wówczas też właściwe będzie określenie Narodu – oznaczonego słowem pisanym z wielkiej litery (preambuła, art. 127 ust. 1, art. 130) – jako ogółu obywateli; uznając jednocześnie, że Konstytucja nie dookreśla członków wspólnoty, którą jest naród polski pojmowany w relacji do Polski¹³; wskazując jednak podmioty posiadające pewne uprawnienia i zobowiązania wobec tej wspólnoty. Rzeczpospolita byłaby korelatem Narodu pojętego politycznie, jako wspólnota wszystkich obywateli; natomiast Polska byłaby korelatem narodu pojętego jako wspólnota konstytuowana niezależnie od bytu państwowego i związanego z nim statusu bycia obywatelem. Naród w tym drugim sensie (nie pretendując do wyczerpującego określenia, można go charakteryzować jako wspólnotę opartą na kulturze i dziedzictwie kulturowym¹⁴) jest wówczas wspólnotą, której rozwojowi także służyć ma Rzeczpospolita, o czym mówi wprost art. 6 („1. Rzeczpospolita Polska stwarza warunki upowszechniania i równego dostępu do dóbr kultury, będącej źródłem tożsamości narodu polskiego, jego trwania i rozwoju. 2. Rzeczpospolita Polska udziela pomocy Polakom zamieszkałym za granicą w zachowaniu ich związków z narodowym dziedzictwem kulturalnym”). Z takim szerokim ujęciem narodu współbrzmie także formuła przyjęta w preambule: „złączeni więzami wspólnoty z naszymi rodakami rozsianymi po całym świecie”. Można także zasadnie przyjąć, że do narodu pojmowanego niezależnie od bytu państwowego mogą należeć także ci, którzy nie są obywatelami Rzeczypospolitej, a wspólnota obywatelska – tworząca Naród w sensie politycznym jest elementem tej szerszej wspólnoty.

b. Obywatel jako beneficjent a obywatel jako twórca państwa

W perspektywie określenia dobra wspólnego zidentyfikowanego jako podstawowe, pojawia się pytanie, dlaczego uznano Rzeczpospolitą za dobro

¹² Problem nieobcy dyskusjom nad konstytucją kwietniową; zob. wyżej uwagi w *III.1.c.(2) Pierwotność państwa wobec narodu* i cytowane tam wypowiedzi K. Grzybowskiego i W. Komarnickiego, zob. K. GRZYBOWSKI, *Zasady konstytucji kwietniowej*, dz. cyt., s. 24, przyp. 4; zob. W. KOMARNICKI, *Ustrój państwowy Polski współczesnej*, dz. cyt., s. 181.

¹³ Por. L. GARLICKI, *Wstęp*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 5, Warszawa 2007, s. 10.

¹⁴ Zob. art. 6 Konstytucji z 1997 r. Por. określenie Narodu proponowane na forum Zgromadzenia Narodowego w wystąpieniu uzasadniającym projekt obywatelski: „Naród rozumie się jako wspólnotę historii, kultury i języka. Taka definicja czyni naród otwartym dla wszystkich, którzy z tą wspólnotą chcą się utożsamić i w niej uczestniczyć”, pierwsze czytanie projektu wniesionego przez grupę obywateli, wystąpienie M. Krzaklewskiego reprezentującego wnioskodawców, *Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (22 września 1994).

wspólne wszystkich obywateli, a nie za dobro wspólne po prostu? Podjąć trzeba także problem, czy uznanie wszystkich obywateli za tworzących wspólnotę, których dobrem wspólnym jest Rzeczpospolita jest równoznaczne z uznaniem obywateli i tworzonych przez nich społeczności za jedyne podmioty, ze względu na które kształtowana ma być Rzeczpospolita jako społeczne warunki rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności. W świetle zawartego w art. 1 dookreślenia wskazującego na wszystkich obywateli otwierają się dwa zasadnicze kierunki rozwinięcia sformułowanej zasady dobra wspólnego.

Pierwszy kierunek, sugerowany samym sformułowaniem, kazałby uznać to dopowiedzenie za wskazujące podmioty, o których rozwój chodzi. Formuła zasady dobra wspólnego przybrałaby wówczas kształt: „Rzeczpospolita to warunki życia społecznego, dzięki którym obywatele i tworzone przez nich społeczności mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość”. Takie sformułowanie nasuwa jednak pewne istotne wątpliwości. Mając na uwadze art. 30 i uznając godność za fundamentalną wartość porządku prawnego trzeba uznać, że każdy – a nie tylko obywatele – jest celem samym w sobie¹⁵, a w konsekwencji, że trzeba szanować i chronić społeczne warunki jego rozwoju. W perspektywie art. 30 nie można zatem wskazania na obywateli w art. 1 traktować jako racji nie brania pod uwagę dobra innych osób żyjących w tym samym społeczeństwie, które nie są obywatelami. Podobny wniosek wynika z uznania przyrodzonych praw człowieka za podstawowy element dobra wspólnego.

Trzeba zatem poszukiwać innego kierunku rozwinięcia formuły podstawowej. Zasadnicze rozwiązanie podsuwają wyniki analizy klasycznej tradycji pojmowania dobra wspólnego, w której dobro wspólne jest dobrem wszystkich członków wspólnoty politycznej a nie tylko obywateli. Obywatele są natomiast tymi, którzy tworzą wspólnotę rozstrzygającą o kształcie państwa i zdolną do komunikowania się w tej sprawie. Wskazanie na obywateli w art. 1 można traktować w pierwszym rzędzie nie tyle jako wskazanie podmiotów, których dobru służyć ma Rzeczpospolita, ale podmiotów posiadających prawo do determinacji (do określenia kształtu) dobra wspólnego (społecznych warunków rozwoju); podmiotów komunikujących się na ten temat i dokonujących rozstrzygnięć. Obywatele są, oczywiście, także podmiotami, których dobru służyć ma Rzeczpospolita, jednak konstatacja ta nie znajduje uzasadnienia w formule „wszystkich obywateli”, ale w pojmowaniu dobra wspólnego jako warunków rozwoju wszystkich członków społeczności państwowej (wspólnoty politycznej), obejmującej także obywateli.

Dookreślenie „wszystkich obywateli” rozstrzyga zagadnienia dotyczące koncepcji państwa – państwo pojęte jest jako wspólnota obywatelska, a nie jedynie jako zespół organów (instytucji) sprawujący władzę nad obywatela-

¹⁵ Zob. niżej rozdział VII. *Dobro wspólne a godność oraz wolności i prawa człowieka.*

mi¹⁶. Członkowie wspólnoty obywatelskiej kształtują państwo chroniące prawa człowieka także we własnym dobrze pojętym interesie – integralny rozwój wszystkich jednostek znajdujących się pod polską jurysdykcją jest oczywistym warunkiem sprzyjającym rozwojowi obywateli. Prawa człowieka służą ochronie pewnego minimum warunków rozwoju, w tym także określają warunki, na jakich jednostki nie będące obywatelami partycypują w określeniu kształtu dobra wspólnego. Niemniej jednak nie wynika z tego równe udostępnianie wszelkich zasobów i udzielanie takich samych kompetencji członkom społeczeństwa nie będącym obywatelami. Uzasadniając takie stanowisko, można sięgnąć m.in. do pojęcia Polski jako dobra wspólnego. Rzeczpospolita pełni funkcje służebne także wobec wspólnoty narodowej nie w sensie czysto politycznym, ale wspólnoty konstytuowanej historią, tradycją, kulturą czy językiem. Dana wspólnota może określić pewne specyficzne warunki swego rozwoju „bogatsze” od warunków minimalnych chronionych prawami człowieka i niezależnych od posiadania obywatelstwa.

Formuła „wszystkich obywateli” pozwala na podstawie art. 1 sformułować zasadę partycypacji obywateli w sprawowaniu władzy, obejmującą prawo każdego obywatela do decydowania o sprawach publicznych, czy szerzej – o kształcie Rzeczypospolitej. Sięgając do metafory przytoczonej w trakcie prac nad projektem, omawiana formuła prowadzi do uznania każdego obywatela za gospodarza swojego państwa¹⁷. Podstawowe dookreślenie tej zasady znajduje się w art. 4 ust. 2 Konstytucji z 1997 r. – „Naród sprawuje władzę przez swoich przedstawicieli lub bezpośrednio.” Podkreślić trzeba, że przeprowadzone analizy prowadzą do wniosku, że wskazania w art. 1 na wszystkich obywateli nie należy traktować jako wskazania na podmioty zobowiązane do działania na rzecz dobra wspólnego – obowiązek ten jest wprost statuowany w art. 82; natomiast w świetle art. 1 określającego na pierwszym miejscu, jaki ma być kształt Rzeczypospolitej, wprost adresatami obowiązków są podmioty decydujące o tym kształcie, zatem przede wszystkim podmioty tworzące, interpretujące i stosujące prawo¹⁸.

Słowo „wszystkich” prowadzi ku problematyce równości w relacji do państwa (wprost o równości wobec Polski mowa jest w preambule). Podkreślenie, że chodzi o wszystkich obywateli, daje podstawę sformułowania postulatu ochrony aparatu władzy przed zawłaszczeniem przez grupy interesów, także przez grupy stanowiące większość (także przed „tyranią większości”)¹⁹.

¹⁶ Zob. J. MAJCHROWSKI, P. WINCZOREK, *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1998, s. 29; zob. S. GEBETHNER, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, dz. cyt., s. 23-24.

¹⁷ Wypowiedź M. Drozdka na forum Komisji Konstytucyjnej ZN w związku z koncepcją dobra wspólnego przyjętą w katolickiej nauce społecznej; „Biuletyn KKZN”, nr 12 (1995), s. 90 i n.

¹⁸ Zob. niżej V.5. *Zasada-norma i jej adresaci*.

¹⁹ Por. H. IZDEBSKI, *Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2007, s. 48

c. Wszyscy obywatele jako podmioty tworzące wspólnotę autarkiczną i wspólnotę komunikacji

Dookreślenie „wszystkich obywateli” wpisuje ujęcie Rzeczypospolitej w tradycyjną koncepcję dobra wspólnego jako państwa. Tradycyjnie pojęcie dobra wspólnego modelowane jest właśnie ze względu na państwo, a nie społeczności mniejsze (jak np. rodzina) czy szersze od państwa (jak np. wspólnota ogólnoludzka, czy „Rodzina Ludzka”, mówiąc słowami preambuły). Państwo uznawane było za wspólnotę wyróżnioną ze względu na jego autarkiczność, samowystarczalność – ono potrafiło zapewnić lub zabezpieczyć wszelkie warunki potrzebne do rozwoju jednostek. Współcześnie powszechna jest świadomość braku pełnej samowystarczalności poszczególnych państw. Czy zatem zasadne pozostaje uznanie państwa za dobro wspólne?

Poszukując argumentów na rzecz uznania państwa za dobro wspólne w pełnym sensie, warto zwrócić uwagę na zasadniczy – zdaniem Arystotelesa – czynnik wspólnototwórczy, w ogóle umożliwiający tworzenie wspólnot. Była to możliwość porozumiewania się. Do istotnych warunków istotnych dla możliwości i jakości porozumiewania się należy, oczywiście, język, ale także wspólna historia i kultura, tradycja. Państwo pozostaje uprzywilejowaną płaszczyzną określania i realizowania dobra wspólnego, z uwagi na optymalizację realizacji jednocześnie autarkiczności i możliwości porozumiewania się. Z tego punktu widzenia naród jako wspólnota historii, kultury i języka okazuje się być bardziej pierwotną podstawą państwa niż naród w sensie politycznym. Porządek konstytucyjny oparty na „prawie w działaniu” wymaga określonej wspólnoty politycznej jako wspólnoty interpretacyjnej konstytuowanej nie tylko możliwościami komunikacji, ale także wspólnymi wartościami i zasadami²⁰.

6. Zasada-norma i jej adresaci

Mając na uwadze zasadniczy cele niniejszego przedsięwzięcia badawczego, którym jest identyfikacja konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego, prowadzone wywody koncentrują się na zasadzie dobra wspólnego jako zasadzie-wzorcu. Problematyka zasady normy jest nadbudowana na problematyce zasady-wzorca, i obejmuje ustalenie adresatów dyrektyw nakazujących realizację wartości-wzorca i treści ich obowiązków. W szczególności dookreślenia wymagałoby ustalenie relacji między obowiązkami wynikającymi z zasady wysłowionej w art. 1 a obowiązkami wynikającymi z ujętego ogólnie w art. 82 obowiązku troski o dobro wspólne. Szersze opracowanie tego zagadnienia wymagałoby obszernych analiz i to – jak się zdaje – prowa-

²⁰ Zob. W. LANG, *System prawa i porządek prawny*, dz. cyt., s. 26.

dzonych przede wszystkim w kontekście konkretnych zagadnień. Stąd poniżej jedynie krótkie wskazanie znaczenia dokonanych ustaleń dla rozwinięcia tej problematyki.

Zasada dobra wspólnego jako zasada-norma, analogicznie do zasady demokratycznego państwa prawnego, byłaby zasadą-normą optymalizacyjną (zasadą-normą programową²¹) nakazującą w danych warunkach działać tak, aby w możliwie największym stopniu państwo było dobrem wspólnym wszystkich obywateli. Sięgając do podstawowego określenia dobra wspólnego jako wartości, można zaproponować następujące sformułowanie zasady-normy określającej powinność realizacji wartości dobra wspólnego²²: „należy postępować tak, aby państwo w możliwie największym stopniu stanowiło sumę warunków ułatwiających pełny rozwój jednostek i tworzonych przez nie społeczności”.

W związku z zagadnieniem ustalenia adresatów tej dyrektywy, pojawia się pytanie bardziej fundamentalne – na ile pozwala ona rekonstruować prawnie wiążące normy postępowania²³. Dobro wspólne, pojęte jako pewnego typu suma warunków społecznych, może być złożone z szeregu elementów, które dopiero wymagają dookreślenia. Elementy te muszą być – na mocy samej zasady dobra wspólnego – z sobą skoordynowane a poszczególne stany rzeczy składające się na dobro wspólne mogą być zwykle realizowane za pomocą różnych sposobów postępowania, które także wymagają koordynacji. Zatem adresatem sformułowanej zasady są w pierwszym rzędzie podmioty mające możliwość określenia kształtu państwa i odpowiedzialne za realizację określonych wzorców – prawodawca oraz podmioty interpretujące i stosujące prawo. W odniesieniu do podmiotów interpretujących i stosujących prawo, zasadniczą autonomiczną treść zasady dobra wspólnego jako normy wyrazić można za pomocą dyrektywy interpretacyjnej nakazującej spośród różnych możliwych interpretacji wybierać taką, która w możliwie najwyższym stopniu realizuje dobro wspólne.

Osobne zagadnienie stanowi to, na ile zasada dobra wspólnego może być podstawą obowiązków o charakterze prawnym adresowanych do podmiotów podlegających prawu innych niż podmioty stanowiące, interpretujące lub stosujące prawo. Możliwość rekonstruowania z samej zasady dobra wspólnego norm postępowania adresowanych do takich podmiotów otwiera się w przypadku tych elementów dobra wspólnego, których treść może być jed-

²¹ Zob. T. GIZBERT-STUDNICKI, A. GRABOWSKI, *Normy programowe w konstytucji*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzciński, Warszawa 1997, s. 95-113.

²² Zob. M. KORDELA, *Kategoria norm, zasad oraz wartości prawnych*, dz. cyt., s. 33.

²³ Ogólnoteoretyczna refleksja prowadząca do uznania, że normy programowe pozwalają na rekonstruowanie prawnie wiążących norm postępowania, i że możliwe jest odwoływanie się do norm programowych przy badaniu konstytucyjności ustaw; zob. T. GIZBERT-STUDNICKI, A. GRABOWSKI, *Normy programowe w konstytucji*, dz. cyt., s. 95-113.

noznacznie dookreślona, zatem przede wszystkim elementów charakterystycznych „negatywnie”, jako to, co rozwój utrudnia lub uniemożliwia (zgodnie z poczynionymi ustaleniami, iż pozytywne warunki prowadzące do rozwoju nie mogą być jednoznacznie określone na podstawie układu rzeczywistości, za pośrednictwem aktów poznawczych; natomiast taka możliwość pojawia się w przypadku ustalania tego, co rozwój utrudnia lub uniemożliwia).

Określenie obowiązku obywateli troski o dobro wspólne w osobnym artykule, i to dopiero w art. 82, potwierdza trafność proponowanej interpretacji art. 1, w myśl której zwrot „wszystkich obywateli” nie wskazuje na podmioty zobowiązane do troski o dobro wspólne, ale na podmioty posiadające prawo do partycypowania w określaniu kształtu Rzeczypospolitej jako dobra wspólnego, a art. 1 określa przede wszystkim, jaka ma być Rzeczpospolita, i jest podstawą obowiązków wprost adresowanych do podmiotów przede wszystkim typu instytucjonalnego – podmiotów tworzących, interpretujących i stosujących prawo. Gdyby art. 1 wskazywał na wszystkich obywateli jako podmioty zobowiązane, postanowienia art. 82 byłyby zbędne.

Mając na uwadze, że dobro wspólne obejmuje przede wszystkim realizację praw człowieka, postanowienia art. 82 rozstrzygają, co do zasady, problem tzw. horyzontalnego działania praw człowieka (i konstytucyjnych wolności i praw człowieka i obywatela)²⁴. Adresowany do wszystkich obywateli obowiązek troski o dobro wspólne obejmuje dyrektywy nakazujące realizację określonego (przede wszystkim na mocy art. 1) kształtu dobra wspólnego, w tym realizację konstytucyjnych wolności i praw, czy – mówiąc dokładniej – wartości chronionych tymi wolnościami i prawami²⁵, w grę wchodzi zatem przede wszystkim normy optymalizacyjne i programowe.

Traktując porządek konstytucyjny w sposób szeroki, jako porządek wszelkich działań społecznych kształtowanych konstytucją, adresatem tej dyrektywy będą także inne podmioty życia społecznego²⁶. Zasadne jest – przy szerokim ujęciu porządku konstytucyjnego – odróżnienie prawnego i moralnego

²⁴ Na temat horyzontalnego działania konstytucyjnych wolności i praw zob. S. JAROSZ-ŻUKOWSKA, *Problem horyzontalnego stosowania norm konstytucyjnych dotyczących wolności i praw jednostki w świetle Konstytucji RP*, w: *Wolności i prawa jednostki w Konstytucji RP*, t. I: *Idee i zasady przewodnie konstytucyjnej regulacji wolności i praw jednostki w RP*, red. M. Jabłoński, Warszawa 2010, s. 178-210; autorka nie bierze pod uwagę wskazywanej tu możliwości argumentacji na rzecz uznania horyzontalnego działania, opartej na przepisach dotyczących dobra wspólnego, zob. tamże, s. 188-201.

²⁵ Zob. K. DZIAŁOCHA, *Artykuł 82*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Warszawa 2003, s. 4-5; obowiązek troski o dobro wspólne wynikający z drugiej części art. 82 obejmuje „zobowiązanie obywatela do zachowań aktywnych (pozytywnych) na rzecz dobra wspólnego”, tamże, s. 4; „nakaz aktywnej postawy w stosunku do dobra wspólnego”, tamże, s. 5.

²⁶ Por. T. CHAUVIN, J. WINCZOREK, P. WINCZOREK, *Wprowadzenie klauzuli państwa prawnego do porządku konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 9-48.

go aspektu tej dyrektywy. W aspekcie prawnym dookreślenie obowiązków wobec dobra wspólnego dokonywane jest poprzez normy prawne. Mając na uwadze wyżej przeprowadzoną analizę tradycji ideowej, można powiedzieć, że konkretna treść obowiązków o charakterze moralnym będzie różnicowana ze względu na różny stopień odpowiedzialności za dobro wspólne i na różne faktyczne możliwości działania na jego rzecz.

7. Treść zasady dobra wspólnego

a. Uwagi wstępne

Przeprowadzone analizy pozwalają postawić tezę, że dobro wspólne obejmuje wszystkie wartości konstytucyjne²⁷, tak wprost wyartykułowane w innych postanowieniach konstytucji, jak i należące do autonomicznej treści dobra wspólnego, o którym mówi art. 1. Wynika z tego ważny wniosek, że nie ma racji, aby wartość dobra wspólnego była przeciwstawiana innym wartościom, będzie ona raczej stanowiła punkt odniesienia dla koordynacji innych wartości.

Dookreślenie dobra wspólnego jako społecznych warunków rozwoju następuje, oczywiście, także poprzez postanowienia konstytucji, które nie zawierają kategorii „dobra wspólne”. Janusz Trzciniński wskazywał, że przyjęta w Konstytucji koncepcja dobra wspólnego wyznacza trzy obszary regulacji konstytucyjnych mających podstawowe znaczenia dla opisanego treści formuły z art. 1. Są to obszary mające, zdaniem tego autora, podstawowe znaczenie dla zachowania ładu konstytucyjnego:

„a) obszar wolności, praw i obowiązków jednostki, który opisuje nie tylko status jednostki w państwie, ale także opisuje obowiązki władzy (państwa) wobec jednostki,

b) obszar funkcjonowania instytucji życia publicznego. Idzie tu o wybór optymalnego modelu ustroju państwa z punktu widzenia zachowania ładu konstytucyjnego mającego znaczenie dla statusu jednostki,

c) obszar stanowienia prawa będącego podstawowym instrumentem realizacji wartości konstytucyjnych”²⁸.

Trzeba jednocześnie uznać, że przepisy konstytucji dookreślające treść dobra wspólnego pełnią wobec koncepcji doktrynalnej dobra wspólnego funkcje analogiczne, jak to ma miejsce w przypadku koncepcji państwa prawnego

²⁷ Por. M. ZDYB, *Dobro wspólne w perspektywie art. 1 Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 190: „dobra wspólne jawi się jako wartość syntezująca inne wartości”; por. tamże, s. 193-195.

²⁸ J. TRZCIŃSKI, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, dz. cyt., s. 455. Drogaą wskazaną przez J. Trzcinińskiego podąża W. Sokolewicz w swoim komentarzu do art. 1, zob. W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, dz. cyt., s. 9.

– „powinny być interpretowane możliwie dosłownie i mieć pierwszeństwo przed koncepcją doktrynalną jako dające wyraźnie i bezpośrednio wyraz rozstrzygnięciu ustrojodawcy”²⁹.

Wśród przepisów dookreślających treść dobra wspólnego warto wyróżnić dwa typy z punktu widzenia tego, jakie kwestie dotyczące dobra wspólnego są rozstrzygane. Większość przepisów kształtuje wprost społeczne warunki życia – dobro wspólne w swej warstwie przedmiotowej. Niemniej jednak część determinuje także sam typ konstytucyjnej koncepcji dobra wspólnego i niektóre podstawowe elementy tej koncepcji, które nie tyle wprost określają kształt warunków życia stanowiących dobro wspólne, co determinują sposób rozstrzygania kwestii dotyczących kształtu tych warunków; będą to przede wszystkim przepisy zawierające podstawowe rozstrzygnięcia aksjologiczne i formułujące podstawowe zasady konstytucyjne, dotyczące np. przyjętej przez ustrojodawcę koncepcji człowieka, którego rozwojowi służyć mają warunki życia składające się na dobro wspólne.

Gdy sięga się do postanowień konstytucji jako wprost dookreślających treść zasady dobra wspólnego, opuszcza się – zasadniczo rzecz biorąc – problematykę autonomicznego znaczenia konstytucyjnej kategorii dobra wspólnego, którego ustalenie jest zasadniczym celem niniejszego opracowania i stąd nie będą one bliżej analizowane. Pierwszorzędne znaczenie ma dookreślenie autonomicznego znaczenia zasady dobra wspólnego, także dlatego, że w swej warstwie autonomicznej będzie oddziaływała ona na interpretację wszystkich postanowień konstytucji, gdyż każdy przepis jest podstawą formułowania norm kształtujących społeczne warunki, które mają tworzyć dobro wspólne. Ponadto, co ilustrują prowadzone tu analizy, autonomiczna treść zasady dobra wspólnego dostarcza narzędzi porządkowania i hierarchizowania wartości i zasad wprost wskazanych w tekście Konstytucji.

Z punktu widzenia autonomicznej treści zasady dobra wspólnego, wyróżnić można trzy zasadnicze kręgi zagadnień – nieco odmiennie od obszarów wskazanych wyżej przez J. Trzcíńskiego z punktu widzenia wyraźnych rozstrzygnięć ustrojodawcy, choć także tutaj zasadniczym punktem odniesienia wokół którego organizowany jest wywód, pozostaje zagadnienie statusu jednostki.

Po pierwsze, są to zagadnienia dotyczące koncepcji państwa i prawa, w tym przede wszystkim dotyczące celu państwa i prawa oraz relacji jednostki do państwa i prawa.

Drugi krąg zagadnień dotyczy kształtu państwa jako dobra wspólnego (społecznych warunków rozwoju). Konkretny kształt dobra wspólnego dookreśla wola ustrojodawcy znajdująca wyraz w przepisach Konstytucji. Oka-

²⁹ S. WRONKOWSKA, *Charakter prawny klauzuli demokratycznego państwa prawnego*, dz. cyt., s. 108.

zuje się, że możliwa do ustalenia na poziomie doktryny autonomiczna treść zasady dobra wspólnego w zasadzie nie dostarcza gotowych jednoznacznie określonych pozytywnych wzorców kształtowania warunków życia i kształtowania skorelowanych z nimi regulacji prawnych; ogólnie wskazuje cele do realizacji, które mogą być realizowane różnymi środkami, i dostarcza kryteriów oceny konkretnych propozycji kształtowania warunków życia (pełni funkcję negatywną: nie pozwala wprost określić jak ukształtować warunki społeczne, ale dostarcza kryteriów oceny, które konkretnie określone warunki życia nie są dobrem wspólnym); rozstrzyga także niektóre fundamentalne kwestie dotyczące koncepcji państwa i prawa oraz kwestie dotyczące sposobu treściowej determinacji tych wzorców.

To ostatnie zagadnienie prowadzi do trzeciego z zasadniczych kręgów problemowych dotyczących autonomicznej treści zasady dobra wspólnego. Uznając, że zasada dobra wspólnego obejmuje treści autonomiczne, sprawą pierwszorzędnej wagi jest dookreślenie, jak konstytuowane i jak poznane mogą być owe treści. Problematyka ta prowadzi do zagadnień metaaktyologicznych, które wprost zostaną podjęte w dalszej części pracy dotyczących przyjętej przez ustrojodawcę konstytucyjnej koncepcji wartości, w tym koncepcji dobra wspólnego jako wartości, oraz kwestie dotyczące przyjętej przez ustrojodawcę koncepcji prawa jako koncepcji otwartej na rozstrzygnięcia o charakterze prawnonaturalnym.

b. Koncepcja państwa i prawa

(1) Dobro jednostki jako cel państwa i prawa

Art. 1 zawiera rozstrzygnięcia dotyczące koncepcji państwa. Za J. Trzcіńskim powiedzieć można, że „gdy mówimy o dobru wspólnym w kontekście art. 1 Konstytucji, to mówimy o państwie, o jednostce, a przede wszystkim o relacji pomiędzy tymi podmiotami”³⁰. Wprowadzenie do art. 1 formuły „dobrem wspólnym” w miejsce projektowanej „wspólnym dobrem” zasadniczo przebudowało leżącą u podstaw konstytucji filozofię państwa, i sposób ujęcia relacji między jednostką a państwem.

Jeśli art. 1 deklaruje, że Rzeczpospolita jako dobro wspólne jest sumą społecznych warunków rozwoju jednostek, rodzin i innych grup społecznych, to artykuł ten przede wszystkim mówi o tym, jakie ma być państwo, jakie państwo ma obowiązki wobec obywateli, mówi o służebności państwa wobec obywateli, a nie o – centralnych w tradycji konstytucji kwietniowej – obowiązkach obywateli wobec państwa. W świetle art. 1 idea służebności państwa wobec członków wspólnoty politycznej jest pierwszą i podstawową

³⁰ J. TRZCIŃSKI, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, dz. cyt., s. 454.

ideą Konstytucji z 1997 r. Termin „Rzeczpospolita” nie jest w tym kontekście terminem opisowym – wskazującym rzeczywistość, wobec której obywatele mają swoje obowiązki, ale jest terminem o charakterze normatywnym, charakteryzującym, jakie powinno być państwo.

Uznanie Rzeczypospolitej za dobro wspólne, za bezpośredni cel podejmowanych działań, jest uznaniem za bezpośredni cel podejmowanych działań dobra wspólnego w sensie przedmiotowym, co – pośrednio – wyraża uznanie podmiotowości jednostek, których rozwój (dobro wspólne w sensie podmiotowym) nie może być wprost celem działania podmiotów innych niż podmiot, o którego rozwój chodzi. Jednocześnie, przyjęte określenie dobra wspólnego wskazuje na rozwój jednostek – dobro wspólne w sensie podmiotowym – jako na zasadniczy cel ustrojodawcy, na *ratio legis* art. 1, a – mając na uwadze, że dobrem wspólnym ma być cała Rzeczpospolita, zatem i każda regulacja prawna – dobro wspólne w sensie podmiotowym stanowi *ratio iuris* całego systemu prawnego i uzasadnieniem aksjologicznym (lub elementem takiego uzasadnienia) każdej regulacji³¹.

W konsekwencji, na podstawie art. 1 można argumentować, że u podstaw porządku konstytucyjnego leży – realizowane w społeczeństwie – dobro jednostki i chroniące je prawa człowieka³². Wartość, którą jest istnienie państwa, okazuje się nie być wartością pierwszą i nienaruszalną. Teza taka daje wyraz wnioskowi płynącemu z doświadczenia dwudziestowiecznych totalitaryzmów, w świetle którego, niekiedy, jeśli państwo sprzeniewierza się celom, którym miało służyć, lepiej jest, aby – mówiąc słowami Platona – rozpadło się w gruzy i lepiej iść na wygnanie.

(2) Zasada dobra wspólnego a zasada demokratycznego państwa prawnego realizującego zasady sprawiedliwości społecznej

W świetle zidentyfikowanego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego, kolejność dwóch pierwszych artykułów i kolejność sformułowanych w nich zasad jest w pełni uzasadniona. Zasady demokratyczności, państwa prawne-

³¹ Korzystając z przyjętych w literaturze przedmiotu typów wartości mogących stanowić podstawę uzasadniania aksjologicznego, dobro wspólne w sensie przedmiotowym byłoby wartością wyrażoną w tekście prawnym, dobro wspólne w sensie podmiotowym – wartością celem (wartość stanowiąca *ratio legis*, będąca przedmiotem intencji ustrojodawcy); por. M. KORDELA, *Zarys typologii uzasadnień aksjologicznych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 235-236.

³² Aby uzasadnić fundamentalne miejsce praw człowieka w porządku konstytucyjnym, Trybunał Konstytucyjny nie potrzebowałby odwoływać się do tak złożonych konstrukcji, jak w wyroku z 23 marca 1999 r., sygn. K 2/98, III (pełne dane publikacyjne podane są w wykazie powoływanych orzeczeń), w którym tezę o fundamentalnym miejscu praw człowieka w porządku konstytucyjnym oparł na przesłance, że „Konstytucja w całości swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości”; zob. niżej przypis 34.

go i sprawiedliwości społecznej są warunkiem koniecznym³³, ale nie wystarczającym, do realizacji dobra wspólnego. O ile w świetle paradygmatycznego pojmowania dobra wspólnego i stojącej za nim ideowej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym, można się zgodzić, że istotnym elementem dobra wspólnego jest taki kształt państwa, który realizuje zasadę demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej, to jednak nie można się zgodzić z tym, że zasada ta określa pierwszy i zasadniczy fundament dobra wspólnego. W perspektywie art. 1 fundamentem tym jest człowiek zmierzający do osobowego rozwoju (mówiąc językiem tradycji klasycznej – zmierzający do szczęścia), ze swymi przyrodzonymi prawami jako podstawowymi warunkami takiego rozwoju; państwo ma przyjąć taki, a nie inny kształt ze względu na rozwój człowieka i jego prawa. Nawet jeśli wysłowiona w obecnym art. 2 zasada obejmuje prawa człowieka, to jednak – w oderwaniu od art. 1 – umieszcza je w perspektywie państwa jako czegoś pierwszego i pierwotnego³⁴. Stąd – z punktu widzenia wyrażenia idei służebności państwa wobec człowieka czy obywatela – lepsza jest przyjęta kolejność dwóch pierwszych artykułów. Art. 1 u podstaw państwa sytuuje człowieka, żyjącego we wspólnocie, z jego prawami (o których mowa przede wszystkim, choć nie tylko, w rozdziale II), natomiast art. 2 wskazuje na podstawowe tego konsekwencje dla kształtu państwa. Art. 1 wskazuje na aksjologiczne uzasad-

³³ P. Sarnecki na forum Komisji Konstytucyjnej ZN (17 września 1996 r.): „Jeżeli Rzeczpospolita Polska nie będzie demokratycznym państwem prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej, to nie będzie wspólnym dobrem wszystkich obywateli”, „Biuletyn KKZN” nr 39 (1997), s. 12.

³⁴ Wyrażnie widać to w wyroku TK z 28 maja 1997 r., sygn. K 26/96, gdy jeszcze przed wejściem w życie Konstytucji z 1997 r. Trybunał Konstytucyjny z zasady demokratycznego państwa prawnego wyprowadzał prawo do życia: „Państwo takie realizuje się bowiem wyłącznie jako wspólnota ludzi i tylko ludzie mogą być właściwymi podmiotami praw i obowiązków stanowiących w takim państwie. (...) Pozbawienie życia unicestwia więc równocześnie człowieka, jako podmiot praw i obowiązków. Jeżeli treścią zasady państwa prawa jest zespół podstawowych dyrektyw wyprowadzanych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna (...)” (uzasadnienie, pkt 3). Linia argumentacji prowadzi od państwa i prawa do jednostki – racją prawa do życia jest istnienie państwa i prawa; zabijanie pozbawiałoby państwo obywateli a prawo jego podmiotów. Zasadniczo inną argumentację na rzecz prawa do życia przyjął Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 23 marca 1999 r., sygn. K 2/98, wywodząc ochronę życia z zasady godności z art. 30, posiłkując się przyjętymi w konstytucji rozstrzygnięciami metaaksjologicznymi: „Konstytucja w całości kształci swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości, którego urzeczywistnianiu służyć powinien proces interpretacji i stosowania poszczególnych przepisów konstytucyjnych. Dla określenia tego systemu wartości centralną rolę odgrywają postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, usytuowane przede wszystkim w rozdziale II konstytucji. Wśród tych postanowień centralne z kolei miejsce zajmuje zasada przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka. Poszanowanie i ochrona prawa do życia stanowi jedną z podstawowych przesłanek realizacji tej zasady”.

nienie art. 2, tworząc przez to istotny kontekst interpretacji tego ostatniego. Dookreślając treść zasad i norm wyprowadzanych z art. 2 za ich element konstytutywny uznać trzeba to, że stanowią element sumy społecznych warunków rozwoju.

(3) *Zasada dobra wspólnego a zasada pomocniczości*

Uznanie, że art. 1 wyraża zasadę służebności państwa wobec członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności, pozwala argumentować – niezależnie od argumentacji opartej na analizie samej preambuły³⁵ – na rzecz tego, że zasada pomocniczości jest jedną z zasad fundamentalnych³⁶, gdyż to ona określa podstawowe warunki, na jakich państwo pomaga jednostkom i społecznościom niższego rzędu. Sformułowana w preambule zasada pomocniczości okazuje się być integralnie i bezpośrednio powiązana z zasadą dobra wspólnego. Za pośrednictwem zasady dobra wspólnego staje się ona istotna dla kształtowania i oceny każdego elementu państwa jako warunku rozwoju jednostek i społeczności, zatem jako elementu pomocy państwa dla rozwoju jednostek i społeczności.

c. Człowiek jako podmiot rozwoju – podstawowe rozstrzygnięcia antropologiczne

Poszukując treściowego dookreślenia zasady dobra wspólnego wysłowionej w art. 1, w myśl której integralny rozwój jednostek stanowi *ratio iuris* całego systemu prawnego, należy zadać pytanie o przyjęte przez ustrojodawcę podstawowe rozstrzygnięcia antropologiczne, o konstytucyjną koncepcję człowieka, gdyż ze względu na pojmowanie człowieka dookreślić można warunki jego rozwoju. Zasada dobra wspólnego pełni zatem tu także funkcję strukturalizującą wartości konstytucyjne i wyznaczającą kierunki interpretacji formuł określających te wartości.

Oczywiste dookreślenie koncepcji człowieka przyjętej przez ustrojodawcę znalazło się w rozdziale II konstytucji „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela”. Regulacje dotyczące wolności, praw i obowiązków, dookreślając podstawowe warunki rozwoju człowieka, wprost dookreślają elementy dobra wspólnego; istotne elementy koncepcji człowieka przyjętej przez ustrojodawcę znalazły się w art. 30 charakteryzującym godność jako przyrodzoną, nie-

³⁵ Zob. M. GRANAT, *Zasada pomocniczości jako norma konstytucyjna. Czy wstęp do Konstytucji RP zobowiązuje?*, w: *Institucje prawa konstytucyjnego w dobie integracji europejskiej. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Marii Kruk-Jarosz*, red. J. Wawrzyniak i M. Laskowska, Warszawa 2009, s. 62-70; por. M. STEFANIUK, *Preambuła aktu normatywnego...*, dz. cyt., s. 63-78, 249, 313-317.

³⁶ Zob. studia zawarte w tomie *Subsydiarność*, red. D. Milczarek, Warszawa 1998.

zbywalną, nienaruszalną i jako źródło wolności i praw. Wartość dobra wspólnego obejmuje wszystkie wartości chronione konstytucyjnymi wolnościami i prawami, których źródłem jest godność człowieka, i już z tego względu nie ma racji, aby dobro wspólne przeciwstawić przyrodzonej godności³⁷. Zagadnieniu relacji między dobrem wspólnym a godnością i wolnościami i prawami człowieka i obywatela poświęcony będzie jeden z dalszych rozdziałów. Niemniej jednak poszukując podstawowych rozstrzygnięć antropologicznych i mając na uwadze, że problematyka godności oraz wolności i praw znalazła się dopiero w rozdziale drugim, pytać trzeba, czy ustrojodawca wskazał na jakieś podstawowe rozstrzygnięcia antropologiczne w preambule jako miejscu określającym podstawy aksjologiczne istotne dla interpretacji części artykułowanej, w tym także istotne dla treściowego dookreślenia godności uznanej za źródło wolności i praw.

Pierwsze i podstawowe dookreślenie koncepcji człowieka przyjętej przez ustrojodawcę znajduje się w zakończeniu preambuły:

„Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”.

Wskazane są trzy podstawowe właściwości człowieka: przyrodzona godność, wolność i solidarność. Można dodać, że – z uwagi na miejsce i kontekst ich przywołania – są to właściwości istotne z punktu widzenia kształtu prawa. Konstytucyjne wolności i prawa człowieka i obywatela dookreślają konsekwencje uznania tych właściwości. Jest tu wyraźna analogia do struktury *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 10 grudnia 1948 r., która w art. 1 wskazuje właściwości człowieka istotne z punktu widzenia określenia praw człowieka: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach, są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”³⁸.

³⁷ W tym kierunku M. DZUB, *Dobro wspólne w perspektywie art. 1 Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 190: „dobro wspólne stanowi, obok podstawowego w tym zakresie art. 30 konstytucji, uzasadnienie praw i wolności jednostki oraz granice ich realizowania. Nie ma bowiem opozycji pomiędzy pojęciem dobra wspólnego a godnością człowieka”.

³⁸ Rezolucja Zgromadzenia Ogólnego NZ, nr 217 A (III), tekst polski w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie – Wybór źródeł*, oprac. K. Motyka, Lublin 1999, s. 73-78. Zob. M. PIECHOWIAK, *Powszechność – między uniformizacją a relatywizmem. Wokół metaaksjologicznych założeń Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego prawa humanitarnego*, red. T. Jasudowicz, M. Balcerzak, J. Kapelańska-Pręgowska, Toruń 2009, s. 177-193. W prawie międzynarodowym termin „solidarność” uważany bywa w zasadzie za tożsamy treściowo z terminem „braterstwo”; zob. *Report of the 1989 open-ended Working Group on the question of a convention on the rights of the child, 2 March 1989*, E/CN.4/1989/48, 61-63; za: *The United Nations Convention on the Rights of the Child: A Guide to the „Travaux Préparatoires”*, red. S. De-

Podobne rozwiązania znalazły się w *Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej* z 7 grudnia 2000 r., której preambuła głosi: „Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności”³⁹.

Zawarte w preambule Konstytucji zestawienie właściwości człowieka, podstawowych dla określenia kształtu życia społecznego, jest też typowe dla ujęć antropologicznych państwa i prawa w omówionej wyżej tradycji klasycznej w refleksji nad dobrem wspólnym. Analizowane postanowienia preambuły stanowią potwierdzenie trafności dokonanego w tej pracy wyboru tradycji dla interpretacji klauzuli dobra wspólnego.

Fundamentalne znaczenie godności i wolności dla całego porządku konstytucyjnego potwierdza obok preambuły także szereg postanowień części artykułowanej. Kategoria „solidarność” pojawia się jedynie w art. 20 dla scharakteryzowania podstaw społecznej gospodarki rynkowej. Strukturalne powiązanie solidarności z dobrem wspólnym (na rzecz takiego powiązania można argumentować tak w oparciu o postanowienia preambuły jako wskazujących właściwości człowieka leżące u podstaw pojmowania dobra wspólnego, jak i w oparciu o klasyczną koncepcję dobra wspólnego) pozwala zasadę solidarności, podobnie jak pomocniczości, ugruntować w art. 1 jako jedną z fundamentalnych zasad całego porządku konstytucyjnego⁴⁰. Mając na uwadze tradycję klasyczną warto przy tym podkreślić, że solidarność nie tylko jest podstawą obowiązków wobec innych, ale mając na uwadze istotne powiązanie rozwoju osobowego z bezinteresownym działaniem na rzecz innych, można powiedzieć, że człowiek ma także prawo do bycia solidarnym, a w zasadzie dobra wspólnego znajdują umocowanie postulatory tworzenia warunków sprzyjających praktykowaniu solidarności, w tym także solidarności bezinteresownej.

Warto przy tej okazji podkreślić, że tworzenie dobra wspólnego jako społecznych warunków życia obejmuje tworzenie sfer życia, w których jednostka może działać z pobudek czysto moralnych, podejmować działania, które nie

trick, Dordrecht 1992, s. 111; por. M. PENSKY, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, Albany 2008; formułując uwagi z punktu widzenia teorii polityki, autor ten zauważa, że koncepcja solidarności oddaje szereg treści typowych dla wypracowanej w XVII w. republikańskiej koncepcji braterstwa (w tej ostatniej silniejszy był akcent na związki łączące członków społeczności), i przejmuje także funkcje, jakie w komunitaryzmie lat 80. i 90. ubiegłego wieku pełniła bardziej abstrakcyjna od niej koncepcja wspólnoty; tamże, s. 1-2.

³⁹ „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej” C 303, 14.12.2007 (brzmienie dostosowane do Traktatu z Lizbony, przyjęte 12 grudnia 2007). Szerzej na temat aksjologii *Karty* zob. M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy „Karty praw podstawowych Unii Europejskiej”*, „Studia Prawnicze” 2003, nr 1, s. 5-29.

⁴⁰ Por. art. 20 Konstytucji z 1997 r.: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”.

są przez prawo ani nakazane, ani zakazane. Postulaty respektowania wolności i solidarności prowadzą do postulatów maksymalizowania sfer wolnych od regulacji prawnej i – w razie potrzeby – prawnej ochrony tych sfer; przy czym dotyczy to tak dziedziny czysto osobistej, jak i społecznej⁴¹.

d. Podstawowe dziedziny realizacji osoby – uniwersalne wartości konstytucyjne

Preambuła określa także zasadnicze obszary realizacji osoby wskazując na wartości uniwersalne: prawdę, sprawiedliwość, dobro i piękno⁴². Wartości te odpowiadają tradycyjnie wyodrębnianym dziedzinom kultury duchowej – nauce, moralności i sztuce⁴³. Ponieważ moralność porządkuje ludzkie działanie i daje podstawy jego oceny, w sprawach najistotniejszych znajdując wyraz w prawie, można mówić także o sprawiedliwości jako podstawowej wartości realizowanej ludzkim działaniem jako takim⁴⁴.

Do zasadniczych dziedzin kultury duchowej zalicza się także, obok trzech wyżej wymienionych, także religię. Preambuła, wyliczając wartości uniwersalne, nie wspomina o świętości jako wartości, niemniej jednak uznając wierzących w Boga za pełnoprawnych obywateli Rzeczypospolitej oraz odwołując się do odpowiedzialności przed Bogiem, pośrednio uznaje religię jako dziedzinę kultury duchowej i świętość jako fundamentalną wartość aktywności typu religijnego także o charakterze społecznym.

Sięgając do tradycyjnie wyróżnianych typów dóbr składających się na dobro wspólne, kultura duchowa należy do dóbr, które nie ulegają zniszczeniu, nie zużywają się wskutek korzystania z nich⁴⁵, ich konsumpcja ma charakter

⁴¹ Zob. A. Kość, *Relacja prawa do moralności*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 2001, z. 1, s. 32.

⁴² „My, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”.

⁴³ Wyróżnienie trzech działów kultury duchowej i odpowiadających im wartości – prawdy, dobra i piękna, jest zakorzenione w tradycji klasycznej i nawiązuje do wyróżnionych przez Arystotelesa trzech dziedzin poznania – poznania teoretycznego zmierzającego do poznania przedmiotu (θεωρία), poznania praktycznego służącemu pokierowaniu działaniem (πρᾶξις), oraz poznania służącemu wytwarzaniu (ποίησις); Arystoteles, *Metafizyka* 1025 b (sam Arystoteles na pierwszym miejscu wskazuje na poznanie praktyczne, na kolejnych – teoretyczne i poetyczne). Myśliciele średniowiecza uznają prawdę, dobro i piękno za tzw. transcendentalia – właściwości każdego bytu.

⁴⁴ Przyjętą w preambule kolejność wyliczenia wartości uniwersalnych można także widzieć w perspektywie znanej formuły Johna Rawlsa: „Jak prawda w systemach wiedzy, tak sprawiedliwość jest pierwszą cnotą społecznych instytucji” „Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971, s. 3 (*Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek i A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 13).

⁴⁵ Cz. ZNAMIEROWSKI, *Szkola prawa. Rozważania o państwie*, Warszawa 1988, s. 78. Refleksja dotycząca elementów dobra wspólnego niepodlegających zużyciu jest obecna w tradycji sięgającej

nierywalizacyjny⁴⁶. Przykładem może tu być wiedza, która się nie umniejsza wraz z ilością ludzi, którzy ją przyswajają lub korzystają z jej efektów; może to być dzieło sztuki, którego wartość estetyczna nie maleje, niezależnie od ilości ludzi, którzy mają doznania estetyczne. Oczywiście, zniszczalne są nośniki wiedzy czy wartości estetycznych, niemniej jednak wiedza czy dzieła sztuki nie ulegają zniszczeniu przez ich – jak powiedziałyby Czesław Znamierowski – konsumpcję, ale przez oddziaływanie warunków, które jej towarzyszą, np. na materialny „nośnik” dzieła sztuki oddziałują warunki towarzyszące jego ekspozycji⁴⁷. W odniesieniu do dóbr kultury duchowej (niezniszczalnych) można sformułować postulat maksymalizacji ich udostępniania, a zasadnicze problemy dotyczą środków niezbędnych do wytworzenia, zachowywania i udostępnienia, oraz określenia i zagwarantowania praw twórców. W przypadku dóbr zużywanych przez korzystanie, na plan pierwszy wysuwa się problem sposobu dystrybucji.

Uznanie kultury duchowej za określającą zasadnicze dziedziny realizacji człowieka nie może być jednak racją deprecjacji troski o dobra typu materialnego, które są podstawą jego egzystencji. Spośród wskazanych w preambule wartości uniwersalnych podstawową rolę należałoby w tym zakresie przypisać sprawiedliwości i godności będącej źródłem m.in. wolności i praw ekonomicznych i socjalnych⁴⁸. Również wśród dóbr typu materialnego są takie, które nie ulegają zużyciu. Są takimi np. zasoby, które przy odpowiednim z nich korzystaniu są samoodnawialne, należy do nich środowisko naturalne, którego człowiek jest częścią. Sprawą zasadniczej wagi jest znalezienie proporcji między udostępnianiem a ochroną, a ponieważ nie jest to dobro typu niezniszczalnego może, choć nie musi, pojawić się problem jego dystrybucji⁴⁹.

e. W jakim sensie dobro może być wspólne?

Argumentowano wyżej, że wyrażenie „dobro wspólne” ma charakter idiomatyczny, zatem jego znaczenie nie jest sumą znaczeń wyrażen częściowych. Konstytucyjny termin „dobro wspólne” okazuje się być terminem technicznym. Stąd, aby uznać coś za dobro wspólne nie wystarczy po prostu skonstatować, że w grę wchodzi dobro, które w jakimś sensie jest wspólne. Niemniej

Tomasza z Akwinu, zob. J. KANIEWSKI, *Dobro wspólne u św. Tomasza z Akwinu i Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 24; M. A. KRĄPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 185.

⁴⁶ J. HOFMOKL, *Internet jako nowe dobro wspólne*, Warszawa 2009, s. 19-20.

⁴⁷ Cz. ZNAMIEROWSKI, *Szkoła prawa*, dz. cyt., s. 78.

⁴⁸ Zob. np. A. ZIELIŃSKI, *Pojmowanie godności ludzkiej w świetle praw ekonomicznych i socjalnych*, w: *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Warszawa 2003, s. 47-57.

⁴⁹ Zob. niżej przypis 52.

jednak chcąc uporządkować problematykę dobra wspólnego i jego typów, warto podjąć wprost zagadnienie tego, w jakim sensie jakieś dobro jest lub choćby może być wspólne i w jakim sensie wspólne jest dobro wspólne, o którym mówi art. 1. Jest to szczególnie istotne ze względu na to, aby móc doprecyzować kryteria uznania czegoś za dobro wspólne i – w konsekwencji – aby uniknąć nieprawomocnego uznania czegoś za dobro wspólne, zatem i za fundamentalną wartość konstytucyjną. Takie nieprawomocne uznanie czegoś za dobro wspólne grozi zwłaszcza wówczas, gdy ignoruje się idiomatyczny sens wyrażenia „dobro wspólne”, a identyfikację dobra wspólnego opiera jedynie na stwierdzeniu, że coś jest dobrem w jakimś sensie wspólnym, czyli gdy „dobro wspólne” utożsamia się ze „wspólnym dobrem”. Wprowadzone tu rozróżnienia znajdują egzemplifikację niżej, w rozdziale poświęconym orzecznictwu Trybunału Konstytucyjnego, które w dużej mierze ignoruje idiomatyczny charakter konstytucyjnej kategorii „dobro wspólne”.

Identyfikacja różnych typów „wspólności” dobra pozwala także wyróżnić z tego punktu widzenia różne typy dóbr składających się dobro wspólne. Można powiedzieć, że typy te będą odpowiadały różnym znaczeniom zwrotu „wspólne dobro wspólne”, identyfikowanym ze względu na znaczenie przymiotnika „wspólne” występującego na pierwszym miejscu w zwrocie „wspólne dobro wspólne”. Niemniej jednak w większości omawianych niżej przypadków poprawniej mówić jest o wspólnych dobrach (w liczbie mnogiej)⁵⁰ niż o wspólnym dobru czy dobru wspólnym.

Można zaproponować następujące typy znaczeniowe:

1] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro ze względu na jego **przynależność do sfery społecznej**, przeciwstawionej sferze osobistej (jego realizacja lub brak realizacji nie są obojętne dla uczestników życia społecznego).

2] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro ze względu na **liczbę podmiotów wprost korzystających** z niego lub mogących wprost z niego skorzystać; przy czym podmioty te nie muszą tworzyć podmiotu o charakterze zbiorowym (tj. podmiotu, który nie daje się adekwatnie scharakteryzować jako prosta suma elementów składowych). Szczególnym przypadkiem tego typu dóbr będą dobra, z których wszyscy zmuszeni są korzystać (np. elementy środowiska naturalnego) lub dobra, które nie ulegają zużyciu, niezależnie od liczby podmiotów z nich korzystających⁵¹; dobra wspólne lub dobra publiczne – w sensie współczesnych teorii ekonomicznych i socjologicznych – te

⁵⁰ Por. J. ONISZCZUK, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Kraków 2000, s. 33-34.

⁵¹ M. ANDERSHEIDEN w swojej monografii *Gemeinwohl in Republik und Union*, dz. cyt., argumentuje, że na gruncie konstytucji Niemiec zasadniczym elementem dobra wspólnego są „dobra kolektywne” („kollektive Güter”) pojęte jako dobra, z których korzystania jednostka nie może zrezygnować (lub z których korzystania mogłaby zrezygnować ponosząc nie do przyjęcia wysokie koszty) albo dobra, które nie ulegają zużyciu, zob. tamże, s. 679.

ostatnie charakteryzowane są jako wspólne, ze względu na nierywalizacyjny charakter ich konsumpcji lub niemożność wykluczenia z ich korzystania⁵².

3] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro ze względu na **zbiorowy charakter podmiotu, dla którego jest dobrem**, którego rozwojowi wprost służy lub może służyć. Dobro takie nie daje się adekwatnie scharakteryzować jako suma dóbr indywidualnych. Warunki życia społecznego składające się na dobro wspólne, zatem będące warunkami rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności, nie muszą mieć charakteru zbiorowego w wyróżnionym tu znaczeniu, mogą być tak dobrami indywidualnymi, jak i zbiorowymi. Rozróżnienie tych typów dóbr skorelowane jest z rozróżnieniem indywidualnych i zbiorowych praw człowieka (wolności i praw człowieka i obywatela). Podmiotami o charakterze zbiorowym są rodziny, stowarzyszenia, partie polityczne a także wspólnota polityczna jako całość zorganizowana w państwo. Przykładem dobra wspólnego charakteryzowanego ze względu na państwo jako pewien podmiot o charakterze zbiorowym może być zespół warunków umożliwiających suwerenność czy niepodległość. Błędem byłoby jednak ograniczanie zakresu konstytucyjnej kategorii „dobro wspólne” do dobra państwa jako całości.

4] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro **ze względu na wielość podmiotów (tworzących lub nie tworzących podmiot o charakterze zbiorowym), których ocen jest korelatem**; na przykład to, co jest aprobowane przez wspólnotę obywatelską.

5] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro **ze względu na wielość podmiotów (tworzących lub nie tworzących podmiot o charakterze zbiorowym) dysponujących tym dobrem** (np. jako jego właściciel).

⁵² Syntetyczne zestawienie terminologii przyjmowanej w rozwijanych w kręgu anglosaskim współczesnych koncepcji ekonomicznych i socjologicznych, zob. J. HOFMOKL, *Internet jako nowe dobro wspólne*, dz. cyt., s. 19-44. Dobra publiczne to dobra, które [1] podlegają konsumpcji o charakterze nierywalizacyjnym (konsumpcja przez jednego odbiorcę nie zmniejsza zasobów tego dobra dostępnych dla innych konsumentów), w literaturze socjologicznej taką właściwość dóbr określa się mianem podzielności (*subtractability*), lub które [2] charakteryzuje niemożność wykluczenia z korzystania z nich (nie można w prosty sposób, bez dużego nakładu sił i środków wykluczyć innych z ich korzystania). Dobra, które w istotnym natężeniu spełniają obydwie kryteria, określane są mianem dóbr publicznych czystych, natomiast te, w których przynajmniej jedno z tych kryteriów występuje z istotnym natężeniem, określane są mianem dóbr publicznych mieszanych. Do tych ostatnich należą tzw. dobra wspólnej puli (*common-pool resources*) oraz dobra opłacane (*toll goods*) zwane też klubowymi (*club goods*), łatwo można wykluczyć do nich dostęp a jednocześnie charakteryzują się wysokim stopniem podzielności (podlegają konsumpcji nierywalizacyjnej). Pojęcie „dóbr wspólnych” (*commons*) obejmuje wskazane typy dóbr publicznych oraz dodatkowo dobra kolektywne, które są dobrami prywatnymi (nie spełniają żadnego z dwóch kryteriów), są jednak z różnych przyczyn dostarczane przez sektor publiczny, np. edukacja. Podkreślić trzeba, że w omawianych ujęciach mowa jest o wspólnych dobrach lub dobrach wspólnych (*commons*), a nie o dobru wspólnym (*common good*), a ich prawne aspekty sięgają takich kategorii prawa rzymskiego, jak *res publica*, *res universitatis* czy *res divini iuris*; tamże, s. 16-17.

6] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro **ze względu na wielość podmiotów (tworzących lub nie tworzących podmiot o charakterze zbiorowym) niezbędnych do jego realizacji**. Na przykład szereg praw człowieka, i to zarówno tych o charakterze indywidualnym, jak i grupowym, może być zapewnionych dopiero na płaszczyźnie wspólnoty politycznej zorganizowanej w państwo. Wiadomo także, że niektóre z praw człowieka, należące do tzw. praw solidarnościowych, jak np. prawo do pokoju, prawo do zdrowego środowiska naturalnego, prawo do pomocy humanitarnej, niekiedy nie mogą być zapewnione przez jedno państwo i wymagają współdziałania na płaszczyźnie międzynarodowej, także o wymiarze globalnym.

7] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro **ze względu na wielość podmiotów (tworzących lub nie tworzących podmiot o charakterze zbiorowym) zobowiązanych do jego realizacji**. Dobro będące wspólne w omawianym tu znaczeniu jest odmienne od dobra charakteryzowanego w punkcie poprzednim. Może bowiem być tak, że elementy wspólnego dobra mogą być realizowane przez jednostki, niemniej jednak obowiązek adresowany jest do podmiotów o charakterze zbiorowym.

8] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro **ze względu na wielość podmiotów (tworzących lub nie tworzących podmiot o charakterze zbiorowym) dookreślających jego kształt**. Za podstawowy wymiar realizacji takiego dookreślenia można uznać szeroko pojętą partycypację członków społeczności w dookreślaniu bezpośrednio lub pośrednio kształtu warunków życia społecznego.

9] Charakter wspólny uzyskuje jakieś dobro **ze względu na to, że jest elementem tworzącym wraz z innymi pewną całość – sumę**, której momentem konstytutywnym jest relacja do całości społeczności. Coś staje się wspólne w tym sensie, gdy jest „zestrojone”, uzgodnione z innymi elementami tworzącymi daną całość. Przede wszystkim chodzi o koordynację planów, dążeń czy interesów, która prowadzi do określenia warunków ich realizacji i to te warunki stanowią wspólne dobro (nie muszą być to warunki realizacji dóbr charakteryzowanych ze względu na specyficzne funkcje społeczności jako całości).

W przypadku typów [4] – [8] można dodatkowo wyróżnić podtypy, w zależności od tego, czy wchodzące w grę jednostki tworzą większy podmiot będący jedynie sumą jednostek, czy też podmiot mający charakter zbiorowy w sensie właściwym, tzn. nie będący jedynie sumą elementów składowych.

Dla bycia dobrem wspólnym w znaczeniu paradygmatycznym za konstytutywne uznać trzeba bycie wspólnym w znaczeniu [9] w powiązaniu ze znaczeniem [1] i [8]; elementem należącym do warunków życia społecznego służących rozwojowi członków wspólnoty politycznej mogą być dobra, które są wspólne w innych niż te znaczeniach, jednak bycie wspólnym w tych znaczeniach nie będzie cechą definicyjną dobra wspólnego.

8. Artykuł 1 jako przepis odsyłający – wyznaczenie kierunku dalszych analiz

Twierdzenie, że dobro wspólne to suma społecznych warunków rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności, nie zawiera w sobie informacji o tym, jakie to są warunki. Art. 1 ma charakter przepisu odsyłającego. Ogólnie można powiedzieć, że przepis jest przepisem odsyłającym, gdy „w swej treści wskazuje jakiś (...) ‘obiekt’ istniejący poza tym przepisem, ale współwyznaczający treść przepisu odsyłającego w tym sensie, że przepis odsyłający nakazuje czynić (stosować, realizować, osiągać) to, co jest wskazane w ‘obiekcie’, do którego odsyła”⁵³. Odesłanie takie może, po pierwsze, pełnić funkcję czysto techniczną – może służyć zwięzłości i spójności tekstu prawnego, gdy jest to odesłanie do innych przepisów tego samego aktu normatywnego lub do przepisów zawartych w innych aktach normatywnych; po drugie, może także być odesłaniem do czegoś poza systemem prawa⁵⁴. Art. 1 nie odsyła do innych przepisów. Znaczenie klauzuli dobra wspólnego nie może być adekwatnie scharakteryzowane w oparciu o inne przepisy konstytucji; gdyby tak było, trzeba by uznać, że przepis ten nie ma autonomicznego znaczenia i jest zbędny, co nie jest do przyjęcia zarówno ze względu na regułę interpretacyjną, która nie pozwala żadnego fragmentu tekstu prawnego uważać za zbędny, jak i z uwagi na miejsce tej klauzuli z punktu widzenia systematyki konstytucji⁵⁵. Zatem art. 1 wskazując na dobro wspólne odsyła do czegoś, co nie jest bez reszty ukonstituowane przez system prawa, choć – oczywiście – nie bez jego udziału. Jest zatem odesłaniem pozasystemowym.

O ile w przypadku odesłania do innych elementów systemu prawnego nie ma wątpliwości, co jest „nośnikiem” treści, do których nastąpiło odesłanie – są to określone przepisy (przy niestarannej redakcji tekstu mogą wystąpić niekiedy pewne trudności z identyfikacją tego, o które przepisy chodzi); o tyle w drugim przypadku sytuacja jest znacznie bardziej skomplikowana.

Zauważyć trzeba, że pojawiają się dwie zasadnicze możliwości. Po pierwsze, przedmiotem odesłania mogą być ukształtowane poza systemem prawa „gotowe” normy (reguły, zasady) lub rozstrzygnięcia typu ocennego, np. wartości jako korelaty ocen określonych podmiotów (znajdujących także wyraz w zwyczaju⁵⁶) lub korelaty ocen zawartych w ramach jakichś kon-

⁵³ S. WRONKOWSKA, *Charakter prawny klauzuli demokratycznego państwa prawnego*, dz. cyt., s. 103-104.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 104. Por. R. PISZKO, *Prawo a normy pozaprawne. Typy relacji*, Szczecin 2000, s. 24-49.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 107-108.

⁵⁶ Por. R. PISZKO, *Prawo a normy pozaprawne*, dz. cyt., s. 115-119; por. L. LESZCZYŃSKI, *Tworzenie generalnych klauzul odsyłających*, Lublin 2000, s. 19-20; autor ten zauważa, że samo w sobie odesłanie do norm zwyczajowych nie zakłada ich aksjologicznego uzasadnienia; można dodać, że

cepcji czy teorii⁵⁷. Jest jednak i druga możliwość – przedmiotem odesłania może być to, na czym uznanie owych rozstrzygnięć ma być oparte; wówczas interpretujący musi sam niejako sprawdzić „jak się rzeczy mają” i sformułować ocenę czy dyrektywę; oceny czy dyrektywy nie są wówczas czymś „gotowym”, zastanym⁵⁸.

Mówiąc krótko – przedmiotem odesłania mogą być jakieś faktyczne przekonania lub jakaś ukształtowana koncepcja dobra wspólnego zawierająca rozstrzygnięcia co do treści dobra wspólnego lub po prostu dobro wspólne. Mając na względzie zasadę sformułowaną w art. 1, trzeba przyjąć, że mamy do czynienia z odesłaniem nie tyle do pewnej koncepcji dobra wspólnego przyjętej przez ustrojodawcę⁵⁹, ale do dobra wspólnego, zatem do czegoś należącego do sfery przedmiotowej, czego ujęciu jakaś koncepcja służy⁶⁰. Jest to zatem odesłanie do czegoś, co ma zostać w danym przypadku ocenione przez podmiot stosujący zasadę dobra wspólnego z punktu widzenia zidentyfikowanych przez ten podmiot „gotowych” wzorców ocennych (czy to

takiego uzasadnienia nie zakładają same w sobie odesłania do dominujących przekonań, do koncepcji filozoficznych, religijnych czy światopoglądowych; natomiast uzasadnienie aksjologiczne (i to w sensie szerokim, modelowanym tu w rozdziale VI.5, zwł. lit. b) pojawia się jako istotne dla dookreślenia treści norm kształtowanych poza systemem prawa, gdy jest odesłanie – jak w przypadku klauzuli dobra wspólnego – do podstawy formułowanych ocen; wówczas normy te lub koncepcje, obejmujące obok norm także standardy ocenne, traktowane są jako nadbudowane na wartościach.

⁵⁷ Por. M. PAWEŁCZYK, *Uwagi o „odsyłającym” charakterze klauzul generalnych*, „Studia Iuridica Silesiana” 1984, nr 9, s. 90-94; autor – dając wiele przykładów – wyróżnia trzy zasadnicze ujęcia klauzul generalnych jako przepisów odsyłających, różnicowane ze względu na przedmiot odesłania: ujęcia wskazujące na odesłanie do ocen, odesłanie do norm (reguł, zasad), oraz ujęcia łączące dwa pierwsze sposoby podejścia lub ujęcia, w których nie jest jasne czy chodzi o odesłanie do ocen czy norm.

⁵⁸ W tym punkcie przyjęte tu rozwiązanie zbieżne jest z tezą stawianą przez M. Pawełczyka, że w przypadku odesłania typowego dla klauzuli generalnej niezbędne jest sformułowanie – uwzględniającej wszelkie okoliczności – oceny dla konkretnego przypadku; tamże, s. 95-96. Odmienne jednak, niż w przypadku tego autora, pozostającego w paradygmacie akognitywizmu, bierze się tu pod uwagę możliwość, że w niektórych przypadkach formułowana ocena oparta jest na czymś obiektywnym (jest sądem informującym o zachodzeniu pewnych zastanych relacji) i podejmując problematykę dotyczącą takiej klauzuli i jej „obiektywności” uwzględnić trzeba procesy prowadzące do sformułowania oceny.

⁵⁹ Por. S. WRONKOWSKA, *Charakter prawny klauzuli demokratycznego państwa prawnego*, dz. cyt., s. 101-122, gdzie zasada demokratycznego państwa prawnego traktowana jest jako norma odsyłająca do uznanej przez ustrojodawcę koncepcji takiego państwa.

⁶⁰ Zasadnicze możliwości wylicza B. RÜTHERS: „Źródłami systemów wartości jako podstaw porządków prawnych państw mogą być (...): – zwyczaj, konwencja, – filozofia, – światopogląd, ideologia, – religia”, TENŻE, *Porządek prawa a porządek wartości*, „Roczniki Nauk Prawnych” 11 (2001), z. 1, s. 12-13. Mimo że poglądy tego autora mają wyraźny charakter niepozytywistyczny, w ogóle nie bierze on pod uwagę, że źródłem „systemów wartości” może być jakaś rzeczywistość, ze względu na którą wymienione przez niego źródła są kształtowane. Por. R. PI SZKO, *Prawo a normy pozaprawne*, dz. cyt., zwł. s. 259-260; w świetle przeprowadzonych tam analiz możliwymi przedmiotami odesłania pozaprawnego byłyby: zasady współżycia społecznego, prawo zwyczajowe, normy moralne, normy religijne, normy organizacji politycznych i społecznych.

identyfikowanych na podstawie innych przepisów, czy to identyfikowanych w przekonaniach, koncepcjach lub zwyczajach ukształtowanych poza prawem stanowionym), ale do czegoś, co ma stanowić podstawę sformułowania wzorców oceny przez podmiot stosujący prawo. Uznanie takiego typu odesłania nie przekreśla możliwości faktycznego korzystania z pewnych koncepcji czy uogólnień, przy jednoczesnym uznaniu, że wzorce w nich zawarte obowiązują o tyle, o ile adekwatnie ujmują istotne dla danego przypadku elementy ze sfery przedmiotowej⁶¹. Jedną z zalet takiego ujęcia jest to, że klauzula dobra wspólnego może pełnić funkcję krytyczną wobec wzorców faktycznie funkcjonujących w społeczeństwie lub uznanych za element jakiejś gotowej koncepcji filozoficznej czy religijnej.

Aby odpowiedzieć na pytanie o treść dobra wspólnego, trzeba podjąć pytanie o to, czym ta treść jest określana, gdzie jej poszukiwać, jak jest ugruntowana. Prowadzi to do *par excellence* filozoficznych pytań o status dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej, do pytań o sposób istnienia tej wartości i o to, co decyduje o jej treści. Zagadnienia te należą nie tyle do aksjologii, która zajmuje się tym, z jakimi wartościami mamy do czynienia, ale do metaaksjologii, która zajmuje się tym, dlaczego coś jest wartością, jak wartość jest ugruntowana, jak istnieje.

Wśród teoretycznie możliwych sposobów ugruntowania dobra wspólnego jako wartości są dwa zasadnicze. W jednym dobro wspólne jako wartość pojęte byłoby jako wtórne wobec jakiejś koncepcji, jego treść byłaby nadbudowana na jakiejś koncepcji i przez nią kreowana – wówczas przepis art. 1 odsyłałby do pewnej koncepcji dobra wspólnego; lub jako wtórne wobec ocen pojętych jako akty nie mające charakteru poznawczego (emocjonalne lub wolitywne). Odrzuca się wówczas ugruntowanie koncepcji czy ocen w sferze przedmiotowej, która wyznaczałaby ich treść. Taki typ ugruntowania byłby typem nieobiektywistycznego ugruntowania wartości. Charakterystyczne dla niego byłoby uznanie akognitywizmu aksjologicznego i odrzucenie prawnonaturalnego charakteru konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego.

⁶¹ Korzystając z ustaleń R. PIŠKO, można powiedzieć, że klauzula dobra wspólnego może być traktowana zarówno jako klauzula generalna klasyczna, z której korzystanie zakłada ustalenie ogólnych reguł o charakterze aksjologicznym, jak i klauzula generalna funkcjonalna, której stosowanie ma u podstaw ocenę jakiegoś stanu rzeczy dokonaną przez podmiot stosujący prawo; TENŹE, *Prawo a normy pozaprawne*, dz. cyt., s. 247. Por. L. LESZCZYŃSKI, *Tworzenie generalnych klauzul odsyłających*, dz. cyt., s. 24-26; za podstawowe autor ten uznaje ujęcie klauzul generalnych odsyłających, zgodnie z którym klauzule takie to „te ocenne zwroty nieokreślone, które odsyłają podmiot podejmujący decyzję do ocen lub norm w sposób ukierunkowany, (poprzez kryterium pozaprawnego)”, tamże s. 25; takie ujęcie odpowiadałoby analizowanej klauzuli dobra wspólnego, jednak – wbrew przyjmowanym tu rozwiązaniom – L. Leszczyński zastrzega, że „Jest to ponadto odesłanie do ‘systemu’ ocen lub norm, a nie do jednostkowych aktów oceniania (szacowania), co miało miejsce w przypadku zwrotów szacunkowych”, tamże.

W drugim zasadniczym sposobie ugruntowania uznaje się obiektywny charakter dobra wspólnego, a wówczas koncepcje dobra wspólnego lub akty ocenne służą ujęciu czegoś niezależnego (mającego elementy niezależne) od samej koncepcji lub tych aktów. W takim przypadku przepis art. 1 odsyła do sfery przedmiotowej. Z takim podejściem skorelowane jest uznanie kognitywizmu aksjologicznego i prawnonaturalnego charakteru konstytucyjnej kategorii „dobra wspólnego”.

Rozstrzygnięcie tego, który typ ugruntowania należy przyjąć przy interpretacji konstytucji, będzie determinować sposób dookreślenia autonomicznej treści zasady dobra wspólnego, jest zatem sprawą fundamentalną. Ponieważ w grę wchodzi dobro wspólne jako wartość konstytucyjna, zatem wybór jednej z tych dwóch perspektyw determinacji treści dobra wspólnego należy oprzeć przede wszystkim na tym, jak dobro wspólne pojął sam ustrojodawca, czy innymi słowy – aby nie sięgać do teoretycznie zaawansowanej konstrukcji ustrojodawcy – na metaaksjologicznych rozstrzygnięciach zawartych w konstytucji. Przede wszystkim zbadać trzeba, czy ustrojodawca pozostał konsekwentnym akognitywistą aksjologicznym, czy też opowiedział się za kognitywizmem. W oparciu o przedstawione wyżej prace przygotowawcze, w których konstytucyjna klauzula dobra wspólnego została powiązana z tradycją klasyczną, należałoby uznać typowy dla tej tradycji kognitywizm jako kontekst teoretyczny wyznaczający interpretację klauzuli dobra wspólnego i uznać ją za kategorię prawnonaturalną. Niemniej jednak sprawa wymaga pogłębienia. Poszukiwane będą także inne racje, niż oparte na pracach przygotowawczych, uznania klauzuli dobra wspólnego za kategorię prawnonaturalną. Chcąc wskazać konsekwencje wyborów metaaksjologicznych dla interpretacji konstytucji nie wystarczy poprzestać na stwierdzeniu, że ustrojodawca opowiedział się za kognitywizmem aksjologicznym i uznał prawnonaturalny charakter dobra wspólnego (klauzuli dobra wspólnego). Jest bowiem wiele typów koncepcji kognitywistycznych, a prawnonaturalny charakter klauzuli dobra wspólnego może być rozpatrywany z różnych punktów widzenia. Trzeba także mieć na uwadze to, że we współczesnej polskiej teorii prawa dominuje uznanie akognitywizmu aksjologicznego jako niekwestionowanego założenia, przyjmowanego już na poziomie definicji ocen i wartości. Uznanie, że ustrojodawca stanął na stanowisku kognitywizmu, wymaga tego, aby do analizy wartości konstytucyjnych zastosować adekwatne narzędzia teoretyczne. Przede wszystkim przyjąć trzeba takie rozumienie uzasadnienia aksjologicznego, które jest otwarte na rozstrzygnięcia typu kognitywistycznego, co z kolei wymaga odpowiedniej koncepcji ocen istotnych dla dookreślenia treści wartości. Celowe jest także doprecyzowanie rozumienia uzasadnienia prawnonaturalnego jako szczególnego typu uzasadnienia aksjologicznego.

Przy modelowaniu rozstrzygnięć ogólnoteoretycznych brane są pod uwagę także podstawowe problemy tradycyjnie związane z uznaniem kognitywizmu

aksjologicznego i prawnonaturalnego charakteru kategorii prawnych, przede wszystkim problem zagrożeń dla pewności prawa i problem ustalenia podmiotu dookreślającego treści normatywne pretendujące do tego, że są obiektywnie ugruntowane. Argumentuje się, że zasadnicze konsekwencje uznania kognitywizmu aksjologicznego za opcję przyjętą przez ustrojodawcę, mają charakter proceduralny.

METAAKSJOLOGICZNE WALORY DOBRA WSPÓLNEGO

1. Rozstrzygnięcia metaaksjologiczne i ich doniosłość dla systemu prawnego

System prawny nie tylko realizuje określone wartości (typu materialnego określające cel działania; i typu formalnego określające sposób działania). Procedury prawotwórcze lub procedury interpretacji prawa zmierzają często dopiero do rozstrzygnięcia kwestii aksjologicznych: do określenia nowych wartości, których urzeczywistnieniu służyć ma system i do dookreślenia treści wartości już uznanych; przy czym trudno wyznaczyć jest ostrą granicę między określaniem nowych wartości a dookreślaniem treści wartości już uznanych. Są to niekiedy kwestie fundamentalne, dotyczące aksjologicznych podstaw całego systemu prawnego, jak to pokazał Trybunał Konstytucyjny np. identyfikując wartości składające się na wartość państwa prawnego. Sposób określania i dookreślenia wartości konstytucyjnych czy wartości prawnych w ogóle, wyznaczają procedury przyjmowane w celu rozstrzygnięcia kwestii aksjologicznych. Kształt tych procedur determinuje – mówiąc metaforycznie – sposób ukształtowania „sumienia systemu prawnego”, określa jego „wrażliwość aksjologiczną”.

Kształt procedur zmierzających do rozstrzygnięć aksjologicznych ma, oczywiście, uzasadnienie aksjologiczne w wartościach typu formalnego, jak np. bezstronności czy przewidywalności rozstrzygnięć. Wartości te nie są, w zasadzie, przedmiotem sporów czy kontrowersji światopoglądowych, i nie są specyficzne dla procedur rozstrzygnięcia fundamentalnych kwestii aksjologicznych. Są jednak pewne specyficzne rozstrzygnięcia dotyczące wartości, bynajmniej nie bezsporne, mające istotne znaczenie dla kształtu procedur prawotwórczych i interpretacyjnych, w ramach których dookreślana jest treść wartości prawnie doniosłych. Są to rozstrzygnięcia dotyczące sposobu istnienia wartości i/lub ich źródeł (rozstrzygnięcia ontologiczne), i skorelowane z nimi rozstrzygnięcia dotyczące możliwości i sposobów ich poznania (rozstrzygnięcia epistemologiczne). Są to rozstrzygnięcia *par excellence* metaaksjologiczne.

Ogólnie rzecz ujmując, na płaszczyźnie metaaksjologicznej może być tak, że pierwszorzędne znaczenie przywiązuje się do standardów poznania i wówczas kwestie ontologiczne są wtórne. Najpierw ustala się kryteria poznania rozstrzygające o tym, jakie poznanie uznaje się za należycie informujące i jako

takie stanowiące podstawę ustaleń dla podejmowania decyzji; w konsekwencji za obiektywne lub za coś, z czym należy się poważnie liczyć (co z punktu widzenia podstaw decyzji na jedno wychodzi) uznaje się tylko to, co może być ujęte w poznaniu spełniającym przyjęte kryteria. Może być też przeciwnie – uznaje się, że wartości istnieją w pewien sposób i akceptuje się kryteria poznania odpowiadające przedmiotowi poznania, akceptując specyfikę poznania w danej dziedzinie. Niezależnie jednak od tego, czy za pierwotną przyjmie się perspektywę ontologiczną czy epistemologiczną, uznać trzeba, że między rozstrzygnięciami ontologicznymi a epistemologicznymi zachodzi korelacja oparta na tym, że sposób poznania musi odpowiadać rzeczywistości, która ma być poznana.

Ustrojodawca nie tylko rozstrzyga kwestie aksjologiczne, co jest powszechnie dostrzegane i akceptowane, nadając pewnym wartościom charakter wartości konstytucyjnych (niekiedy jednocześnie wprost kreując pewne wartości), ale także – jak będzie poniżej argumentowane – rozstrzyga kwestie metaaksjologiczne dotyczące koncepcji wartości. Konstytucja nie tylko nie jest i nie może być neutralna aksjologicznie, ale nie jest i nie może być neutralna metaaksjologicznie – chcąc nie chcąc mówiąc coś o wartościach zakłada się jakąś ich koncepcję, a przyjmując założenie o racjonalności ustrojodawcy przyjąć trzeba, że jest to koncepcja spójna. Można zatem mówić o spójności metaaksjologicznej systemu prawa¹. Przyjęcie określonej koncepcji wartości na potrzeby analiz zagadnień konstytucyjnych powinno być uzasadnione w oparciu o analizę konstytucji w aspekcie metaaksjologicznym, w przeciwnym razie grozi przyjęcie koncepcji, która jest nieadekwatna do badanego przedmiotu, co w konsekwencji może w ogóle uniemożliwiać podjęcie pewnych zagadnień lub – z uwagi na towarzyszące tym koncepcjom założenia sprzeczne z rozstrzygnięciami przyjętymi przez ustrojodawcę – prowadzić do fałszywych wniosków.

2. Metaaksjologiczna problematyka konstytucyjnej wartości dobra wspólnego

Status wartości konstytucyjnej dobro wspólne uzyskało na mocy aktu stanowienia konstytucji. Nie można wykluczyć, że dobro wspólne byłoby wartością konstytucyjną także wówczas, gdyby wprost nie zostało wskazane

¹ Jest to niedostrzegany dotąd aspekt spójności prawa i niedostrzegany aspekt racjonalności aksjologicznej prawodawcy. Nie ma powodów, aby za podstawową determinantę jego postępowania uznać – obok niesprzeczności jego wiedzy – także niesprzeczność dokonywanych przez niego rozstrzygnięć aksjologicznych i metaaksjologicznych, zwłaszcza że te ostatnie okazują się być istotne dla kształtu procedur dookreślania treści przynajmniej niektórych uznanych przez prawo wartości, zatem dla działań racjonalnego prawodawcy jako organizatora procesu prawodawczego; por. S. WRONKOWSKA, *Prawodawca racjonalny jako wzór dla prawodawcy faktycznego*, dz. cyt., zwł. s. 125, 133.

w tekście konstytucji – jednak wymagałoby to dodatkowego uzasadnienia. W przypadku Konstytucji z 1997 r. sprawa jest przesądzona wprost w tekście. Ustrojodawca kreując dobro wspólne wartością konstytucyjną lub uznając dobro wspólne za wartość konstytucyjną (deklarując dobro wspólne jako wartość konstytucyjną), przynajmniej po części nie kreuje jej treści. Jeśli chce się dookreślić treść dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej lub dookreślić znaczenie formuł konstytucyjnych zawierających klauzulę dobra wspólnego, nie można nie podjąć próby odpowiedzi na pytanie, co to znaczy, w przypadku dobra wspólnego, być w ogóle wartością. Jeśli chce się coś poznać, a zwłaszcza chcąc zaproponować postulaty dotyczące metodologii poznania czegoś, nie można się obyć bez refleksji nad tym, jak to coś istnieje, gdzie tego czegoś szukać.

Zarysowując zasadnicze zagadnienia metaaksjologiczne dotyczące dobra wspólnego, trzeba zasygnalizować, że obok ustalenia statusu ontologicznego i epistemologicznego dobra wspólnego jako wartości będącej przedmiotem odesłania art. 1, jest jeszcze jeden krąg zagadnień. Zasada dobra wspólnego czyniąca z dobra wspólnego wzorzec kształtowania państwa, wszystkich jego elementów, rozstrzyga pewne kwestie dotyczące koncepcji wszystkich innych wartości konstytucyjnych czy szerzej – wartości prawnie doniosłych.

Chcąc zidentyfikować i uporządkować zasadnicze problemy dotyczące zależności między rozstrzygnięciami metaaksjologicznymi a procedurami służącymi identyfikacji wartości i determinacji ich treści, warto wyróżnić dwa zasadnicze typy koncepcji wartości. Koncepcje jednego typu określane tu będą mianem koncepcji czystych wartości, drugiego – koncepcji wartości jako dóbr². Refleksji nad tymi dwoma typami koncepcji wartości towarzyszyć już będzie – podjęta szerzej w paragrafie dotyczącym prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego – refleksja nad dwoma innymi fundamentalnymi typami koncepcji wartości wyróżnianymi z punktu widzenia obiektywności istnienia (obowiązywania) wartości – koncepcjami obiektywnego ugruntowania wartości powiązanymi z kognitywizmem, oraz – powiązanymi z akognitywizmem – koncepcjami odrzucającymi obiektywne ugruntowanie wartości.

3. Wartość jako dobro czy jako czysta wartość?

a. Czyste wartości

Przez wieki etyka i filozofia prawa radziły sobie bez filozoficznego pojęcia wartości, które pojawia się dopiero pod koniec XIX w. Pierwotnie termin „war-

² Por. M. A. KRĄPIEC, *Wartość*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 704-708.

tość” należał do domeny ekonomii i określał cenę czegoś, równowartość, ile coś jest warte³; był też używany na określenie zasługi czy społecznie ugruntowanej godności⁴. W specyficznym filozoficznym znaczeniu termin ten pojawia się u Rudolfa Hermanna Lotze (1817-1881), który w kontekście kantowskiego radykalnego rozdziału bytu od powinności, tego co faktyczne, od tego, co normatywne, wprowadził rozróżnienie między byciem rzeczy a ważnością („obowiązywalnością”⁵, w języku niemieckim – *Gültigkeit*) idei i wartości: rzeczy są, a wartości ważą (są w mocy, „obowiązują”). W przypadku rzeczy mamy do czynienia z treścią-istotą, która istnieje; w przypadku wartości – z treścią, która waży, „obowiązuje”⁶. Sama rzeczywistość nie ma walorów normatywnych (aksjologicznych czy dyrektywalnych). Walorów takich nabywa dzięki „oderwanym od bytu” wartościom. Wartości są czymś, dzięki czemu stany rzeczy stają się wartościowe. Aby wiedzieć, jaki stan rzeczy, aktualny lub możliwy, jest wartościowy a przez to godny zachowania czy realizacji (jest dobrem, w tradycyjnym znaczeniu słowa „dobro”), trzeba najpierw poznać „czyste” wartości istniejące niezależnie od stanów rzeczy. Dla uniknięcia nieporozumień związanych z używanymi terminami, na określenie wartości pojmowanych jako oderwana od stanów rzeczy „obowiązująca” treść, dzięki której stany rzeczy otrzymują kwalifikację normatywną (stają się cenne, stają się przedmiotem możliwym do oceny; stają się racją działania i podstawą formułowania dyrektyw) stosowane będzie tu wyrażenie „czyste wartości”.

Jest wielość koncepcji tak pojętych czystych wartości. Zasadnicze rozwiązania wyznaczone są odpowiedziami na pytanie o źródło (podstawę) „obowiązywania” danej treści. Można uznać, że „obowiązujące” treści istnieją same w sobie, w świecie idei (pojętym na sposób platoński), dostępnym swego rodzaju intuicji. Taka koncepcja ontologiczna jest skorelowana z epistemologiczną koncepcją typu kognitywistycznego – wypowiedzi o wartościach i oparte na nich oceny stanów rzeczy będą prawdziwe lub fałszywe, będą miały swój przedmiot i będą informowały o tym, „jak się rzeczy mają”. Możliwe są i inne rozwiązania z zakresu ontologii wartości – można np. uznać, że źródłem „obowiązywania” danej treści jest kultura (wartości „istnieją” w kulturze), przyjęta koncepcja, wola (Boska lub ludzka) czy akty emocjonalne.

³ „Wartość” (ἄξια) była kategorią istotną w etyce stoickiej, niemniej jednak i tak występowała w swym pierwotnym, ekonomicznym znaczeniu jako cena czegoś; por. J. GAJDA, *Gdy rozpadły się ściany świata*, dz. cyt., s. 90-91.

⁴ Tak np. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska* 1131a, gdzie w charakterystyce sprawiedliwości rozdzielczej znajduje się określenie κατ' ἄξιαν – jak tłumaczy D. Gromska – „ze względu na pewną wartość”; trafniej należałoby przełożyć „według godności”.

⁵ Pojęcie obowiązywalności, w kontekście prawa, stosowane bywa zwykle w odniesieniu do norm, stąd słowa „obowiązywalność” czy „obowiązywać”, stosowane na określenie konstytutywnego elementu wartości, umieszczone są w cudzysłowie.

⁶ H. SCHMIDT, *Philosophisches Wörterbuch*, wyd. 21, Stuttgart 1978, s. 746-747; por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad i Z. Więckowski, Warszawa 1983, szp. 418.

Z koncepcjami tymi będzie na płaszczyźnie epistemologicznej skorelowany akognitywizm – ujęcie wartości nie ma charakteru poznawczego a wypowiedzi dotyczące wartości i wartościowości stanów rzeczy nie będą miały kwalifikacji prawdziwościowej, nie będą informowały, jak się z wartościami „rzeczy mają”, ale jedynie o tym, co jest uważane za wartości w danej kulturze, w danej koncepcji, z punktu widzenia decyzji lub reakcji emocjonalnych określonych podmiotów. Ustalenie treści czystych wartości będzie przedsięwzięciem polegającym na ustaleniu treści pewnych konstruktów opartych na kulturze, decyzjach czy reakcjach emocjonalnych; ustalenie to oparte będzie przede wszystkim na poznaniu tego, co jest uznane za źródło wartości, zatem np. na poznaniu odpowiednich elementów kultury, poznaniu woli podmiotu ustalającego „obowiązywalność” danej treści czy poznaniu reakcji emocjonalnych. Tak pojęte wartości mają, oczywiście, charakter relatywny.

Koncepcje czystych wartości charakteryzuje – od strony epistemologicznej – pierwszeństwo ujęcia wartości przed ustaleniem kwalifikacji stanu rzeczy (aktualnego lub możliwego). Można także powiedzieć, że czyste wartości stanowią standardy ocenne dla poszczególnych stanów rzeczy. Konstytutywna dla wartościowości stanu rzeczy jest relacja między stanem rzeczy a czystą wartością, a ściślej – zgodność „obowiązującej” treści zawartej w czystej wartości z treścią danego stanu rzeczy. Podmiot zapytany o aksjologiczne uzasadnienie swojego działania, czy o aksjologiczne uzasadnienie normy postępowania, zgodnie z którą postąpił, odpowie – „bo tego wymagają wartości, które domagają się realizacji”. Ten typ myślenia o wartościach właściwy jest, patrząc z nieco innego punktu widzenia, deontologizmowi – działanie jest poprawne, gdyż realizuje obowiązujące normy.

Czyste wartości mają przy tym charakter ogólny – każda wartość jest racją wartościowości szeregu aktualnych lub możliwych stanów rzeczy. Z punktu widzenia podmiotu dokonującego oceny stanów rzeczy, czyste wartości należą do sfery myślenia, a z punktu widzenia używanego języka – do sfery znaczenia.

b. Wartość jako dobro

W tradycyjnej filozofii praktycznej (obejmującej etykę i filozofię prawa), przed pojawieniem się filozoficznego pojęcia wartości, podstawowym terminem, obok „cnoty-dzielności”, był termin „dobro”. W refleksji etycznej podstawową kategorią nie była ani „norma”, ani „powinność” czy „obowiązek”. Paradygmatyczną koncepcję dobra wyznaczyła filozofia Arystotelesa i Tomasa z Akwinu. Schemat właściwy koncepcjom czystych wartości jest tam odwrócony – najpierw poznawany (uznawany) jest jakiś stan rzeczy jako dobro, jako cenny, „dopasowany”, odpowiedni, pożyteczny, korzystny dla kogoś lub czegoś, jako – zgodnie z klasyczną formułą głoszącą, że dobrem jest to, co jest celem działa-

nia – cel do osiągnięcia. Następnie rezultaty poznania cenności stanów rzeczy i poznania odpowiadających im dyrektyw działania można uogólniać, łącząc pewne uogólnione treści z przymiotem ważności czy „obowiązywalności”. Podobnie, można formułować normy postępowania adresowane do konkretnych osób w konkretnych okolicznościach – indywidualne i konkretne, i uogólniać je formułując normy generalne i abstrakcyjne. „Obowiązujące” treści są zatem wtórne wobec stanów rzeczy będących dobrami. Podstawą bycia dobrem są relacje odpowiedniości, dopasowanie czegoś do jakiegoś podmiotu. Relacje te oparte są z kolei na przyporządkowaniu (relacji) tego podmiotu do rozwoju lub choćby do unikania destrukcji. W klasycznym przykładzie podawanym przez Arystotelesa dobrem jest odpowiednia, dopasowana do danego człowieka uprawiającego ćwiczenia gimnastyczne, ilość pożywienia, która nie może być ani za duża, ani za mała, i zadaniem kierownika ćwiczeń jest określenie i przydzielenie tej właściwej ilości⁷.

Dobro ma zawsze charakter relacyjny w takim sensie, że dobro jest zawsze dobrem „dla” (może to być nie tylko człowiek, ale także np. podmioty instytucjonalne). W przypadku koncepcji czystych wartości, w których stan rzeczy staje się wartościowy przede wszystkim ze względu na zgodność treści tego stanu rzeczy z „treścią obowiązującą”, wartościowość stanu rzeczy konstytuowana jest w zasadzie niezależnie od relacji do podmiotów, dla których coś ma być wartościowe. W koncepcjach dobra jest ono zawsze dobrem dla kogoś, ze względu na jego rozwój („dobrostan”) w określonych okolicznościach; jest czymś korzystnym, pozytywnym.

W koncepcjach wartości jako dobra można mówić o relacji dobra jako wartościowego stanu rzeczy, do czystej wartości pojętej jako konstrukt pojęciowy będący rezultatem poznania dobra; jednak relacja ta nie jest konstytutywna dla bycia dobrem, dla wartościowości danego stanu rzeczy.

O ile w przypadku koncepcji czystych wartości, wartościowość danego stanu rzeczy konstytuowana była poprzez jego relację do czystej wartości, ze względu na zgodność treści stanu rzeczy z „obowiązującą” treścią czystej wartości, o tyle w koncepcji wartości jako dobra, wartościowość danego stanu rzeczy konstytuowana jest relacją do podmiotu, dla którego dany stan rzeczy jest dobry, wartościowy. Podmiot zapytany o aksjologiczne uzasadnienie swojego działania czy uzasadnienie aksjologiczne normy postępowania, zgodnie z którą postąpił, odpowie – „bo to jest dobre dla jakiegoś podmiotu”. Ten typ myślenia o wartościach właściwy jest teleologizmowi – działanie jest poprawne, gdyż prowadzi do celu będącego czymś dla kogoś (lub czegoś) korzystnym, pozytywnym.

Paradygmatyczna koncepcja dobra jest koncepcją typu kognitywistycznego. Zauważyć jednak trzeba, że podstawowy schemat: najpierw konkretny

⁷ ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1106 b.

stan rzeczy jako cenny, najpierw relacja między kimś a czymś, potem uogólnienia w postaci treści posiadającej walor „obowiązywalności”; nie musi się wiązać z uznaniem obiektywności dobra i kognitywizmu. Schemat ten może być uznany także w koncepcjach typu relatywistycznego – odpowiedniość między kimś a czymś może nie mieć oparcia w zachodzącej obiektywnie relacji. Koncepcje tego typu będą różnicowane przede wszystkim ze względu na sposób ugruntowania stanu podmiotu, ze względu na który stwierdza się, czy coś jest dopasowane, korzystne, pożyteczne. Determinacja wyróżnionego stanu podmiotu może być wówczas oparta na czystych wartościach, i to ugruntowywanych w różny sposób.

W paradygmatycznej, arystotelesowsko-tomistycznej, koncepcji wartości jako dobra, określenie owego wyróżnionego stanu podmiotu nie jest oparte na tym, co nazwane tu zostało czystą wartością, ale – mówiąc najkrócej – na doświadczeniu potwierdzającym, że podmiot się „spełnił”, zrealizował, że bardziej jest. Stwierdzenie, że podmiot „bardziej jest” nie jest oparte na uznaniu, że osiągnięty stan jest treściowo zgodny z jakimś z góry danym wzorcem rozwoju osobowego. Raczej odwrotnie, wzorce rozwoju określane są ze względu na pierwotne doświadczenie „spełnienia”, „bycia”. W danych okolicznościach dany podmiot może się „spełnić” w różny sposób i różne stany rzeczy mogą być, i zazwyczaj są, „dopasowane” jako prowadzące do tego „spełnienia”. Który z możliwych stanów rzeczy go zrealizuje zależy od wielu czynników, w tym także od wolnego wyboru dokonywanego także ze względu na upodobania czy inne czynniki pozapoznawcze, na przykład – sięgając do przykładu Arystotelesa – to samo zapotrzebowanie na środki odżywcze można zaspokoić różnymi potrawami, zależnie od upodobań. Niemniej jednak, mimo że dobro jest ugruntowane w relacji do określonego podmiotu i co więcej, nawet wobec danego podmiotu nie jest obiektywnie jednoznacznie wyznaczone (bo różne stany rzeczy w tych samych okolicznościach nadają się do realizacji rozwoju), zasadnicze koncepcje wartości jako dobra, koncepcje typu Arystotelesowskiego czy Tomaszowego, są koncepcjami obiektywistycznymi, gdyż to, że stan rzeczy osiągnięty przez podmiot (także wtedy, gdy stan ten jest współkonstituowany wolnymi decyzjami) faktycznie spełnia ów podmiot, jest czymś zastanym i może być poznane. Relacja odpowiedniości lub braku odpowiedniości między kimś a czymś jest czymś obiektywnym i ani wolny wybór, ani reakcje emocjonalne nie mogą tego odmienić. Natomiast człony relacji – stan, do którego podmiot zmierza jako do swego rozwoju, jak i środki jego osiągnięcia (będące dobrem dla tego podmiotu), mogą być konstituowane zarówno decyzjami, jak i reakcjami emocjonalnymi (i to nie tylko podmiotu, o którego rozwój chodzi)⁸.

⁸ Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 265-341, zwł. 271-291; zob. TENŻE, *Can Human Rights be Real? Can Norms be True?* w: *Norm and Truth*, red. TENŻE, Poznań 2008, s. 71-83.

Jaka jest doniosłość wskazanych typów koncepcji wartości dla konstytucyjnej problematyki dobra wspólnego? Po pierwsze, mając na uwadze pojęcie dobra wspólnego zidentyfikowane jako paradygmatyczne, uznać trzeba, że należy ono do koncepcji wartości jako dobra. Konstytutywna dla dobra wspólnego jest relacja odpowiedniości między społecznymi warunkami życia a podmiotami, relacja odpowiedniości zachodząca ze względu na to, że dane warunki życia służą rozwojowi jednostek i tworzonych przez nie społeczności. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, czy dany element życia społecznego jest elementem dobra wspólnego, nie tyle poszukuje się jakiejś „obowiązującej treści”, jakiegoś wzorca, któremu odpowiadać miałyby treść danego stanu rzeczy, ale poszukuje się racji, dla których dane warunki życia można uznać za służące integralnemu rozwojowi jednostek i rozwojowi tworzonych społeczności. Na pierwszym planie jest pytanie, czy zachodzi relacja odpowiedniości, polegająca na tym, że dane warunki społeczne służą rozwojowi jakichś podmiotów. Przy takim ujęciu nie poszukuje się w doktrynie „odgórnie” ustalonych treściowych wzorców rozwoju (nie określa się treściowo stanów podmiotów, do których miałyby one dążyć), ani nie określa się jednoznacznie stanów rzeczy służących realizacji rozwoju. Koncepcja taka jest otwarta na wolne dookreślenie celów rozwojowych i środków doń prowadzących, a jednocześnie wskazuje na kryterium oceny, czy wybrane warunki życia społecznego są elementem dobra wspólnego, czy też nie. Może to być koncepcja typu kognitywistycznego – wówczas przedmiotem poznania dobra wspólnego jako wartości nie jest to, które konkretnie stany rzeczy mają być realizowane jako cele rozwojowe, ani które stany rzeczy mają być realizowane jako środki służące tym celom, ale to, że dane (wybrane, proponowane do realizacji) warunki życia społecznego służą rozwojowi, że zachodzi pewnego typu relacja. Przedmiotem poznania mogłaby być także pewna – nie pretendująca do kompletności – paleta różnych możliwych celów rozwojowych i odpowiadających im środków ich realizacji.

Po drugie, mając na uwadze zasadę dobra wspólnego statuującą wymaganie, aby państwo było dobrem wspólnym, zatem aby każdy jego element był elementem dobra wspólnego, uznać trzeba, że art. 1 rozstrzyga istotne kwestie metaaksjologiczne dotyczące wszystkich wartości konstytucyjnych i w ogóle wartości prawnych. Każda wartość prawna, jako element dobra wspólnego jest wartością należącą do porządku konstytucyjnego, o ile jest warunkiem życia społecznego służącym rozwojowi jednostek i tworzonych przez nie wspólnot. Zatem na mocy art. 1 koncepcja wartości jako dobra jest podstawową koncepcją wartości uznaną przez ustrojodawcę w odniesieniu do wszystkich wartości konstytucyjnych i wartości prawnych w ogóle.

c. Wartości kreowane a wartości deklarowane

W kontekście analiz prowadzonych w poprzednim paragrafie warto przyjąć się szeroko akceptowanemu rozróżnieniu wartości konstytucyjnych na wartości kreowane i wartości deklarowane (uznawane)⁹. Odróżnienie to, istotne z punktu widzenia ustalania treści wartości konstytucyjnych, nie daje się prosto skorelować ze wskazanymi wyżej typologiami koncepcji wartości.

Na pierwszy rzut oka kreowanie wartości w konstytucji (czy w innym akcie prawnym) dokonuje się zgodnie z modelem właściwym koncepcjom czystych wartości. Kreacja wartości polega na dołączeniu do pewnej treści waloru „obowiązującego” i ze względu na „obowiązującą” treść, walor „obowiązującego” uzyskują stany rzeczy, w których treść ta się realizuje, i – dalej – konstytuowane są relacje do działań podmiotów realizujących wyróżnione stany rzeczy. Czysta wartość jest wyznaczona znaczeniem odpowiedniego przepisu. W przypadku wątpliwości, które stany rzeczy stają się wartościami, rozstrzygające jest ustalenie znaczenia przepisu prawnego oparte na odpowiednich procedurach wykładni. Przy takim ujęciu kreacji wartości konstytucyjnych pozostaje się w perspektywie typowej dla aksjologizmu aksjologicznego.

Można jednak kreację wartości ujmować także w modelu wartości jako dóbr. Istota kreowania wartości prawnej polegałaby na wyróżnieniu stanów rzeczy jednego typu, spośród szeregu stanów rzeczy innych typów, które – podobnie jak stan wyróżniony aktem stanowienia prawa – także umożliwiają rozwój, są korzystne, pożyteczne itp. Na mocy stanowienia kreowana jest relacja między jakimś podmiotem a pewnymi stanami rzeczy jako tymi, które powinny być realizowane. Akt stanowienia jest zatem elementem konstytutywnym wartości, ale jednocześnie jest to jedynie element współkonstytuujący, gdyż to, że dany stan rzeczy w ogóle nadaje się do rozwoju podmiotu, jest niezależne od aktu wyróżnienia tego właśnie, a nie innego, stanu rzeczy – wyznaczone jest stanem podmiotu. Przyjęcie modelu wartości jako dobra będzie miało istotne konsekwencje dla sposobu determinacji treści kreowanej wartości. W procesie interpretacji prowadzącym do ustalenia treści wartości istotnym elementem będzie wzięcie pod uwagę tego, czy zachodzi relacja odpowiedniości między stanem rzeczy a podmiotem, dla którego stan ten jest (ma być) wartościowy. Można sformułować dyrektywę interpretacyjną głoszącą, że spośród możliwych interpretacji wybrać należy taką, która prowadzi do realizacji stanu rzeczy najbardziej sprzyjającego integralnemu rozwojowi wchodzących w grę podmiotów. Przyjęciu tego modelu może, ale nie musi, towarzyszyć uznanie aksjologizmu.

⁹ J. MIKOŁAJEWICZ, M. SMOLAK, *Zasada demokratycznego państwa prawnego w aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. Wrótkowska, Warszawa 2006, s. 92.

Podobnie, oba wyróżnione modele myślenia o wartościach mogą znaleźć zastosowanie w przypadku wartości deklarowanych. Uznanie czy zadeklarowanie wartości w akcie prawnym polega przede wszystkim na uznaniu za wartości prawne takich wartości, których treść jest kształtowana poza systemem prawnym. Zadeklarowanie wartości nie uniezależnia ich od filozoficznych sporów wokół ich ugruntowania. Wartości te mogą być pojmowane zgodnie z modelem czystych wartości, jak i modelem wartości jako dóbr. Samo zadeklarowanie wartości nie przesądza o tym, że uznane jest ich obiektywne ugruntowanie i kognitywizm aksjologiczny (np. zachowując stanowisko akognitywistyczne można zadeklarować wartości „uznane przez narody cywilizowane”).

Dla problematyki dobra wspólnego szczególnie ważne jest dostrzeżenie, że skoro istotą kreowania wartości jest łączenie „obowiązywalności” z jakąś treścią (w koncepcji czystych wartości) lub współkonstituowanie relacji między podmiotem a stanami rzeczy jako mającymi być realizowanymi (w koncepcjach wartości jako dobra), to dla uznania jakiejś wartości za kreowaną lub za deklarowaną, nie jest rozstrzygające, czy wchodzące w grę stany rzeczy są kreowane regułami tworzonymi przez prawodawcę lub innymi regułami o charakterze konwencjonalnym¹⁰, czy są tetycznymi stanami rzeczy – mówiąc językiem Czesława Znamierowskiego¹¹ albo faktami instytucjonalnymi – mówiąc językiem Johna Searle’a¹², czy też nie. Nie jest też rozstrzygające to, czy kreowane są pewne cechy podmiotu istotne z punktu widzenia zachodzenia relacji odpowiedniości między stanami rzeczy a podmiotem, np. cecha bycia obywatelem. Stąd, choć cecha bycia obywatelem jest cechą kreowaną, niemniej jednak przynajmniej niektóre wartości chronione prawami obywatelskimi kreowane nie są – pewne stany rzeczy (jak np. dostęp do urzędów, które też zaliczyć należy do faktów tetycznych czy instytucjonalnych) stają się należne każdemu obywatelowi, niezależnie od tego, czy to zostało przez władzę uznane czy nie; stąd nie ma też przeszkód, aby przynajmniej niektóre prawa obywatelskie uznawać za przyrodzone i niezbywalne lub za wynikające z przyrodzonej i niezbywalnej godności. Analogicznie, chociaż państwo jest niewątpliwie instytucją kreowaną prawem stanowionym, to przynajmniej

¹⁰ Na temat reguł konstytutywnych zob. S. CZEPITA, *Reguły konstytutywne a zagadnienia prawoznawstwa*, Szczecin 1996; A. G. CONTE, *Eidos. An Essay on Constitutive Rules*, w: *Normative Structures of the Social World*, red. G. di Bernardo, Amsterdam 1988, s. 251-257 („Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, t. 11).

¹¹ Zob. Cz. ZNAMIEROWSKI, *Podstawowe pojęcia teorii prawa. Część I — Układ prawny i norma prawna*, Poznań-Warszawa-Toruń 1924, s. 69; zob. S. CZEPITA, *Koncepcje teoretycznoprawne Czesława Znamierowskiego*, Poznań 1988, s. 56.

¹² J. SEARLE, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987, s. 71.

niektóre wartości będące elementem wartości, jaką jest państwo prawa, mogą być traktowane jako wartości zadeklarowane, a nie kreowane¹³.

Dobro wspólne pojęte jako pewnego typu suma warunków życia społecznego może być z powodzeniem traktowane jako wartość deklarowana, chociaż szereg z tych warunków (jako elementy państwa) jest niewątpliwie kreowanych jako fakty tetyczne. W przypadku uznania aksjologicznego faktem tetycznym nie jest natomiast samo zachodzenie relacji odpowiedniości między tymi warunkami (w tym warunkami kreowanymi przez prawodawcę) a rozwojem jednostek i tworzonych przez nie wspólnot.

d. Wartości konstytucyjne *in abstracto* a wartości konstytucyjne *in concreto* – kolizje wartości

Mając na uwadze wyróżnione wyżej dwa typy koncepcji wartości, można wskazać dwa modele pojmowania wartości, które mogą współwystępować obok siebie. Ich odróżnienie jest użyteczne m.in. dla rozwiązania niektórych trudności pojawiających się w związku z problematyką relacji dobra wspólnego do wolności i praw człowieka i obywatela. Można mianowicie odróżnić – odpowiadające koncepcji czystych wartości – wartości konstytucyjne *in abstracto*, od – odpowiadających koncepcji wartości jako dobra – wartości konstytucyjnych *in concreto*¹⁴. Wartości *in abstracto* to – wyznaczone znaczeniem przepisów konstytucji w sposób ogólny – treści „obowiązujące”, określające charakterystykę stanów rzeczy, ze względu na którą są one pozytywnie wartościowane przez prawodawcę. Natomiast wartości *in concreto* to konkretne stany rzeczy, które są wartościowe z punktu widzenia systemu prawnego i które jako takie powinny być urzeczywistniane. To wartości *in concreto* są racją wprowadzenia określonych regulacji prawnych, zatem

¹³ Inaczej J. MIKOŁAJEWICZ i M. SMOLAK, *Zasada demokratycznego państwa prawnego w aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 93.

¹⁴ Przyjęte tu rozróżnienie na wartości *in concreto* i wartości *in abstracto* jest w pewnym stopniu podobne do przyjmowanego przez Antoniego Kościa rozróżnienia idei wartości i wartości przedmiotowej; jednak w proponowanym tu ujęciu przyjmuje się mniej założeń, co do sposobu ugruntowania wartości, np. wartości *in abstracto* mogą być identyfikowane także jako znaczenia tekstów, niezależnie od przeżyć ocennych podmiotu, a wartości *in concreto* mogą być pojmowane zarówno jako kreowane, jak i jako ugruntowane obiektywnie, niezależnie od procesów „nadawania wartościowości” jakimś przedmiotom przez podmiot wartościujący. Zob. A. Kość, *Relacja prawa i wartości w społeczeństwie otwartym*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Kraków 2003, s. 139-140: „Poprzez ideę wartości rozumiemy przeżywane przez człowieka wyobrażenia o ważności wartości. Idee te charakteryzują się jako treści znaczenia, którym nasza świadomość przypisuje charakter wartości. Proces ten dokonuje się bez odniesienia do realnych przedmiotów (...) W drugim sensie człowiek doświadcza wartości (...) jako znaczenie, które mają dla człowieka przedmioty otaczającej go rzeczywistości. Są to wartości urzeczywistnione, które mają dla nas aktualne znaczenie. One są jakościami wartości danymi przez nas przedmiotom, dlatego też możemy je określić jako wartości przedmiotu”.

i opartych na tych regulacjach wartościach *in abstracto*. Określenie wartości *in concreto* jest rezultatem wykładni obejmującej rozwiązanie kolizji między wartościami określonymi *in abstracto*; stąd w ramach spójnego systemu nie występują kolizje między wartościami *in concreto*¹⁵. Na przykład art. 54 ust. 1 określa wolność wyrażania poglądów jako wartość konstytucyjną *in abstracto*, natomiast wolność wyrażania poglądów jako wartość konstytucyjną *in concreto* określona zostaje w procesie wykładni uwzględniającym klauzulę limitacyjną z art. 31 ust. 3 i wszystkie inne przepisy relewantne dla rozstrzygnięcia konkretnej sprawy. Wartość *in concreto* jest stanem rzeczy należnym podmiotowi wolności wyrażania poglądów. To wartości *in concreto* są elementami dobra wspólnego. Również porządek konstytucyjny, jako porządek wyznaczony konstytucją „w działaniu”, jest porządkiem wartości *in concreto*, a nie *in abstracto*. Można także postawić tezę, że dobro wspólne pojęte jako suma warunków życia społecznego służących rozwojowi członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich wspólnot jest wartością *in concreto*, gdyż jest pewnym układem rzeczy. Stąd dobro wspólne jako przedmiot odesłania przepisu art. 1 jest także wartością *in concreto*. Wynika z tego bardzo ważna konsekwencja dla wykładni art. 1. Jeśli dobro wspólne uzna się za wartość *in concreto*, to dobro wspólne jako wartość konstytucyjna nie może być ważna wobec innych wartości – ważeniu podlegają jedynie wartości *in abstracto*. Treść kategorii dobra wspólnego jest w tej perspektywie celem, do którego zmierza wykładnia. Mając na uwadze, że dobro wspólne obejmuje wszystkie warunki życia społecznego określane prawem, można powiedzieć, że dookreślenie dobra wspólnego jest celem, do którego zmierzają wszystkie procesy stanowienia i interpretacji, a samo dobro wspólne jest celem wszystkich procesów stosowania prawa (realizacji prawa)¹⁶.

e. Podsumowanie

Z punktu widzenia przyjętego tu paradygmatycznego rozumienia dobra wspólnego jako sumy społecznych warunków rozwoju trzeba zauważyć, że art. 1 zawiera fundamentalne rozstrzygnięcia metaaksjologiczne dotyczące tak koncepcji wartości adekwatnej do ujęcia samego dobra wspólnego, jak i wszystkich wartości prawnych. Wartość pojęta jest jako „dobro dla” i jej konstytutywnym elementem jest relacja między stanem rzeczy a integralnym rozwojem członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich wspólnot.

¹⁵ Analogicznie w przypadku praw podmiotowych, zob. M. PIECHOWIAK, *Klauzula limitacyjna a nienaruszalność praw i godności*, „Przegląd Sejmowy” 2009, nr 2 (91), s. 70-71.

¹⁶ Za J. MESSNEREM można powiedzieć, że „Dobro wspólne jest wszechstronnie urzeczywistnioną sprawiedliwością” („Das Gemeinwohl ist die allseitig verwirklichte Gerechtigkeit”), TENŻE, *Das Gemeinwohl*, dz. cyt., s. 7.

Dobro wspólne może być traktowane jako wartość deklarowana, mimo że składające się na nie warunki życia społecznego mogą być także faktami teptycznymi (instytucjonalnymi) kreowanymi przez prawodawcę. Dobro wspólne jako przedmiot odesłania art. 1 uznać trzeba za wartość *in concreto*, której treść dookreślona jest w procesie wykładni.

W trakcie prowadzonych analiz dochodził do głosu problem dotyczący tego, czy wartości są ugruntowane obiektywnie czy nie i czy przy dookreślaniu treści dobra wspólnego w grę wchodzi koncepcja kognitywizmu czy akognitywizmu aksjologicznego, innymi słowy – problem, czy dobro wspólne jest wartością o charakterze prawnonaturalnym, czy nie. Rozstrzygnięcie tego problemu jest, co do zasady, niezależne od rozstrzygnięcia, czy chodzi o koncepcję wartości jako dobra czy koncepcję czystych wartości; niezależne także od tego, czy w grę wchodzi wartość deklarowana czy kreowana.

4. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego

a. Uwagi wstępne

Problem prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego obejmuje dwa zasadnicze zagadnienia – zagadnienie obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego (problem ontologiczny) i zagadnienie poznawalności dobra wspólnego (problem epistemologiczny)¹⁷. Abstrakcyjne dookreślenie pojęcia prawa naturalnego czy elementów prawnonaturalnych jest – z uwagi na wielość koncepcji – zadaniem niewykonalnym. Na użytek niniejszych analiz przyjmuje się, że o prawnonaturalnym charakterze jakiejś koncepcji świadczy uznanie tezy o obiektywnym ugruntowaniu wartości i skorelowanej z nią tezy kognitywizmu¹⁸. Konstatacji wielości koncepcji prawnonaturalnych towarzyszy konstatacja wielości różnicujących te koncepcje sposobów pojmowania obiektywnego ugruntowania dobra (wartości) i sposobów pojmowania poznania dobra (wartości). Kontynuując wcześniejsze analizy – zmierza się do identyfikacji elementów koncepcji możliwie adekwatnej do ujęcia zagadnień konstytucyjnych i na pierwszym planie jest pytanie o to, jak w świetle rozstrzygnięć ustrojodawcy przedstawia się zagadnienie obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego, na czym takie ugruntowanie polega i jak w świetle tych rozstrzygnięć przedstawia

¹⁷ Por. M. PIECHOWIAK, *Prawnonaturalny charakter klauzuli dobra wspólnego*, dz. cyt., s. 597-611.

¹⁸ Do szerokiego spektrum koncepcji prawnonaturalnych zalicza się także koncepcje, które nie zakładają obiektywnego ugruntowania ocen ani kognitywizmu (np. koncepcje prawa naturalnego o zmiennej treści, zob. M. SZYSZKOWSKA, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970); w porównaniu z nimi koncepcje uznające kognitywizm są koncepcjami prawnonaturalnymi w mocnym sensie. Zob. M. PIECHOWIAK, *Pozytywizm prawniczy*, dz. cyt., s. 417-425.

się zagadnienie określania treści dobra wspólnego czy stwierdzenia, że dane warunki społeczne są elementem dobra wspólnego.

Charakter prawnonaturalny mogą mieć koncepcje – ze względu na uznanie w nich obiektywnego ugruntowania wartości i kognitywizmu aksjologicznego, ale można także mówić o prawnonaturalnym charakterze samego dobra wspólnego (ze względu na obiektywne ugruntowanie wartości dobra wspólnego i jej poznawalność), jak i pojęcia dobra wspólnego czy skorelowanych z nim wyrażań. Zatem można mówić o prawnonaturalnym charakterze koncepcji dobra wspólnego, dobra wspólnego jako wartości czy o prawnonaturalnym charakterze pojęcia lub klauzuli dobra wspólnego.

Chcąc doprecyzować problem prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego warto przyjrzeć się strukturze dobra wspólnego w świetle jego określenia zidentyfikowanego jako paradygmatyczne. Zgodnie z przyjętym określeniem, dobrem wspólnym jest suma warunków życia społecznego pozwalających pełniej i łatwiej osiągać członkom wspólnoty politycznej i społecznościom właściwą im doskonałość, rozwój. Jest to zatem rzeczywistość o charakterze relacyjnym. Do zasadniczych typów wchodzących w grę relacji należą: po pierwsze, relacje jednostek do właściwego im integralnego rozwoju oraz relacje społeczności do rozwoju; po drugie, relacje do środków prowadzących do tego rozwoju, którymi są warunki życia społecznego; po trzecie, relacje między tymi warunkami życia społecznego konstytuujące pewną sumę, całość tych warunków (wśród tych relacji będzie np. relacja spójności między tymi warunkami). Ontologicznie pierwotne są relacje jednostek do rozwoju – społeczności pojmowane są także jako środki do realizacji rozwoju jednostek. Biorąc pod uwagę wymaganie, aby wchodzące w grę warunki życia społecznego ułatwiały, pozwalały „pełniej i łatwiej” osiągać właściwą im doskonałość, za konstytutywne dla dobra wspólnego uznać trzeba także relacje między danymi warunkami życia, a innymi alternatywnymi możliwymi warunkami, determinowanymi wcześniejszą regulacją lub brakiem regulacji. Z punktu widzenia dobra wspólnego jako wartości, podstawowe pytanie brzmi, czy coś jest warunkiem całościowego rozwoju jednostek w społeczeństwie, czy nie, zatem na pierwszym planie znajduje się relacja odpowiedniości danych warunków życia społecznego do rozwoju określonych podmiotów.

Uznając, że dobro wspólne to suma społecznych warunków rozwoju, nietrudno dostrzec, że z punktu widzenia relacji do rozwoju dane warunki życia społecznego są wartościami instrumentalnymi. Rzeczą bezsporną jest to, że oceny dotyczące wartości instrumentalnych mogą być prawdziwe lub fałszywe, że wartości instrumentalne są przedmiotem poznania i są obiektywnie ugruntowane, a stawianie pytania o obiektywne ugruntowanie wartości instrumentalnej w ogóle nie jest zasadne. Również wartościami instrumentalnymi są warunki służące rozwojowi społeczności stworzonych przez jednostki. Podobnie, dla uznania prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego nie są rozstrzygające kwestie zacho-

dzenia relacji konstytuujących spójną sumę (całość) warunków proporcjonalnie realizujących rozwój członków społeczności, czy zachodzenia relacji typu „łatwiej i pełniej”. Kwestie te są niezależne od sporu między kognitywizmem a akognitywizmem i sporu, czy oceny moralne mogą mieć kwalifikację prawdziwościową.

Problem prawnonaturalnego (obiektywnego) charakteru dobra wspólnego jest przede wszystkim problemem obiektywnego ugruntowania relacji człowieka do jego rozwoju – relacji człowieka do jego przyszłego stanu uznanego za stan rozwoju, którego osiągnięciu służyć mają określone warunki życia¹⁹. Stąd dla problematyki prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego kluczowa jest przyjęta przez ustrojodawcę koncepcja człowieka jako podmiotu prawa – czy ustrojodawca uznał, że relacja ta jest przynajmniej w pewnym zakresie relacją zastaną, a nie kreowaną, czy uznał zastane, obiektywnie ugruntowane elementy charakteryzujące ten rozwój.

Zatem argumentacja na rzecz uznania obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego może być prowadzona, zasadniczo rzecz biorąc, dwukierunkowo – w oparciu o wypowiedzi dotyczące wprost dobra wspólnego oraz wypowiedzi dotyczące wartości charakteryzujących rozwój człowieka. Jeśli wartości te uznane są przez ustrojodawcę za obiektywnie ugruntowane, to obiektywnie ugruntowane jest to, co ma służyć człowiekowi, zatem dobro wspólne. Przedstawiona niżej argumentacja sięgać będzie wprost do tekstu konstytucji, do prac przygotowawczych i, pomocniczo, poglądów doktryny.

b. Rozstrzygnięcia konstytucyjne na rzecz uznania prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego²⁰

W trakcie prac nad nową konstytucją wyrażano obawy co do możliwości porozumienia się w sprawach metaaksjologicznych. O ile sprawą bardzo trudną zdawało się – w sposób oczywisty zaangażowane światopoglądowo – ustalenie samego katalogu wartości fundamentalnych dla porządku prawnego (jakie wartości się uznaje?), o tyle jako znacznie trudniejsze uznawano porozumienie w sprawie ugruntowania wartości, ich źródeł i statusu ontologicznego (dlaczego uznaje się coś za wartości?), sprawie teoretycznie bardziej złożonej i światopoglądowo bardziej zaangażowanej²¹. Wbrew tym obawom, w samym tekście konstytucji znalazło się wiele rozstrzygnięć metaaksjologicznych pozwalających postawić tezę o uznaniu przez ustrojodawcę koncepcji prawa obejmującej elementy prawnonaturalne.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. M. PIECHOWIAK, *Can Human Rights be Real?* dz. cyt., *passim*.

²⁰ Tekst tego paragrafu oparty jest na punkcie drugim opracowania: M. PIECHOWIAK, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 73-76.

²¹ Zob. P. WINCZOREK, *Nowa konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Problem aksjologii*, „Przegląd Sejmowy” 1996, nr 4 (16), s. 13-14.

Art. 30 wskazuje na przyrodzoność i niezbywalność godności: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych.” O przyrodzonej godności mowa jest także w preambule w formule adresowanej do stosujących konstytucję: „Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej”. Uznanie przyrodzoności i niezbywalności jest uznaniem wprost prawnonaturalnego charakteru godności – godność jest czymś danym, niekreowanym a jedynie uznanym przez prawo pozytywne, „niedyspozycyjnym”, obiektywnym. Uznanie godności jest uznaniem jako prawnie istotnej pewnej właściwości człowieka, cechy istotnej dla determinacji warunków rozwoju człowieka. Także Trybunał Konstytucyjny²² wyraźnie uznał godność, o której mówi art. 30, za wartość pełniącą funkcję „łącznika między Konstytucją (akt prawa pozytywnego) a porządkiem prawnonaturalnym”²³, a wskazując na przyrodzoność zauważył, że godność „nie może być rozumiana jako cecha czy też zespół praw nadanych przez państwo. Jest ona bowiem w stosunku do państwa pierwotna, w konsekwencji czego zarówno ustawodawca jak i organy stosujące prawo muszą respektować treści zawarte w pojęciu godności, przysługującej każdemu człowiekowi”²⁴.

Trzeba także uznać, że wolności i prawa, których źródłem jest przyrodzona godność, także posiadają cechę prawnonaturalności w takim sensie, że przy dookreślaniu ich treści nie można abstrahować od obiektywnie ugruntowanych wartości, których ochronie mają one służyć. O intencjach ustrojodawcy w tym zakresie świadczą także prace przygotowawcze. Piotr Winczorek, jeden ze stałych ekspertów Komisji Konstytucyjnej ZN, w jednym ze swych opracowań konkluduje m.in.:

„Autorzy Konstytucji świadomie przyjęli prawnonaturalistyczną koncepcję podstawowych wolności i praw. Uznali, że ani suweren – Naród, ani jego instytucja – państwo nie są powołani do ich stanowienia; mogą jedynie je deklarować. (...) Zamiarów tych nie trzeba odczytywać pośrednio z tekstu Konstytucji, są one jasno wyłożone w dyskusji konstytucyjnej w Zgromadzeniu Narodowym przez jej uczestników z grona posłów, senatorów i ekspertów Komisji Konstytucyjnej”²⁵.

²² Zob. J. POTRZESZCZ, *Godność człowieka w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005), nr 1, s. 31-33.

²³ Wyrok TK z 15 października 2002 r., sygn. SK 6/02, III.6.2.

²⁴ Wyrok TK z 4 kwietnia 2001 r., sygn. K 11/00, III.2.

²⁵ P. WINCZOREK, *Problem prawa naturalnego w dyskusjach konstytucyjnych*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Warszawa 1999, s. 137.

W art. 30 przyrodzona i niezbywalna godność uznana została także za nienaruszalną. Wprost za nienaruszalną konstytucja uznaje jeszcze jedynie istotę wolności i praw (art. 31 ust. 3), których źródłem jest przyrodzona i niezbywalna godność. Tak w przypadku istoty wolności i praw, jak i godności, nienaruszalność ma charakter normatywny, a nie opisowy, i uznanie nienaruszalności należy interpretować jako uznanie zakazu naruszania istoty wolności i praw oraz godności²⁶. To, co nienaruszalne, nie może być w żadnym przypadku poświęcone w imię innych wartości. Przymiotu takiego konstytucja nie uznaje w odniesieniu do żadnego innego elementu prawa stanowionego. Uznany został nie tylko standard normatywny niezależny od prawa stanowionego, ale także jego bardzo szczególny charakter – nienaruszalność, także w stosowaniu konstytucji. W takiej perspektywie wartość godności, o której mówi art. 30, nie może być ważona względem innych dóbr, ze względu na które miałyby być ograniczana²⁷.

Istotnym punktem odniesienia dla identyfikacji przyjętych przez ustrojodawcę rozstrzygnięć metaaksjologicznych jest przyjęta w preambule formuła: „my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”. Prawdę, sprawiedliwość, dobro i piękno konstytucja określa jako wartości uniwersalne²⁸. Zgodnie z tą formułą, już z punktu widzenia wykładni językowej, uniwersalność jest przymiotem uznanych wartości, a nie powszechnością przekonań faktycznie żywionych na ich temat przez poszczególne podmioty lub grupy podmiotów – nie mówi się o wartościach powszechnie uznanych, ale wprost o powszechnych. Uniwersalność wskazuje, że wartości te są „adresowane” do wszystkich, wiążą wszystkich, a niekoniecznie to, że są przez wszystkich podzielane. To, że wartości te nie są faktycznie przez wszystkich podzielane, jest faktem społecznym, do którego ustalenia nie potrzeba prze-

²⁶ Inaczej Trybunał Konstytucyjny w wyroku z 5 marca 2003 r., sygn. K 7/01 i następnie w wielu innych orzeczeniach. Wykładnię dokonaną przez TK uznać trzeba za niepoprawną. Przy uznaniu nienaruszalności za cechę opisową godności, w zasadzie nie miałby sensu sformułowany w dalszym ciągu tego samego zdania art. 30, które mówi o nienaruszalności, postulatu poszanowania i ochrony. Trudno także wskazać, aby uznanie nienaruszalności w sensie opisowym додаło istotnie nowe treści w porównaniu z uznaniem godności za przyrodzoną i niezbywalną. Zob. M. PIECHOWIAK, *Klauzula limitacyjna a nienaruszalność praw i godności*, dz. cyt., s. 73-75.

²⁷ Zob. zdanie odrębne sędziego Marka Safjana od wyroku TK z 30 października 2006 r., sygn. P 10/06, pkt 7: „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka nie może nigdy i w żaden sposób doznawać ograniczeń, a zatem nie jest możliwe stosowanie w tym wypadku mechanizmu proporcjonalności z art. 31 ust. 3 Konstytucji”; zob. P. TULEJA, *Dwie płaszczyzny praw konstytucyjnych*, w: *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz i H. Zięba-Załucka, Rzeszów 2007, s. 320-322.

²⁸ Trybunał Konstytucyjny określił je mianem uniwersalnych wartości konstytucyjnych, wyrok z 11 maja 2005 r., sygn. K 18/04, III. 6.1.

prowadzać badań socjologicznych. Skoro uniwersalne, to zasadniczo rzecz biorąc niezależne od indywidualnych przekonań, wyborów, reakcji emocjonalnych.

Takie ujęcie uniwersalności znajduje potwierdzenie w pracach przygotowawczych. W projekcie przygotowanym przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego, omawiany tu fragment brzmiał: „zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a **uznawane przez siebie** wartości wywodzący z innych źródeł”²⁹ (podkr. MP). Taka redakcja w oczywisty sposób podważała uniwersalizm wymienionych wartości, gdyż wskazywała, że dla nie podzielających wiary w Boga fundamentalne są wartości przez nich uznawane, niekoniecznie prawda, sprawiedliwość, dobro i piękno. W ostatecznym tekście przyjęto: „jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”.

Odpowiednio do wskazanych źródeł wartości uniwersalnych, preambuła mówi także o „odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem”, wbrew dominującym w poprzednim ustroju koncepcjom proveniencji marksistowskiej lub heglowskiej, w których odpowiedzialność ponosiło się przede wszystkim wobec historii, dziejów; nie można argumentować, że „historia osądzi” podejmowane rozstrzygnięcia.

Fragment preambuły: „pragnąc **na zawsze** zagwarantować prawa obywatelskie” (podkr. MP) wskazuje na temporalny aspekt uniwersalności praw obywatelskich. Wypowiedź ta zakłada, że prawa obywatelskie (prawa człowieka), będą także w przyszłości zasługiwały na ochronę, zatem wartości, których ochronie one służą są uniwersalne w sensie czasowym³⁰.

Podsumowując, trzeba podkreślić zawartą w konstytucji pozytywną charakterystykę wartości – przyrodzoność, niezbywalność, uniwersalność oraz nienaruszalność określającą prymat wartości tak określonych wobec wszystkich innych, które nie posiadają takiej kwalifikacji. Uznane zostały elementy normatywne o charakterze obiektywnym – zastane, niedyspozycyjne, uprzednie wobec decyzji, reakcji emocjonalnych, a także – ze względu na uniwersalność – procesów kulturowych. Można także sformułować charakterystykę metaaksjologiczną o charakterze negatywnym: źródłem, podstawą niektórych wartości konstytucyjnych nie jest władza, nawet ta posiadająca mandat demokratyczny (wbrew koncepcjom czysto tetycznego uzasadnienia prawa), nie są decyzje (wbrew woluntaryzmowi i propozycjom skrajnie liberalistycznym), w tym także decyzje lub przekonania suwerena (wbrew woluntarystycznym koncepcjom zwierzchnictwa ludowego), nie są reakcje

²⁹ *Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997*, dz. cyt., s. 3.

³⁰ Zob. L. GARLICKI, *Wstęp*, dz. cyt., s. 12.

emocjonalne (wbrew emotywizmowi), procesy dziejowe, kulturowe (wbrew relatywizmowi kulturowemu).

Są zatem wartości, i to wartości współokreślające sposób rozwoju człowieka, których konstytucja nie ustanawia, nie konstruuje, ale uznaje je, daje im wyraz i wskazuje jako takie, których realizacji służyć ma oparte na konstytucji prawo i państwo. Analizowane rozstrzygnięcia konstytucyjne pozwalają na wskazanie dziedzin regulacji, w których uprzywilejowana zostaje prawnonaturalna koncepcja wartości i ocen. Przede wszystkim będzie to dziedzina wolności i praw człowieka, choć nie tylko, z uwagi na szczególne, uprzywilejowane usytuowanie godności i praw człowieka w całym systemie konstytucyjnym.

Uznanie w konstytucji elementów prawnonaturalnych zakłada także uznanie poznawalności tego, co przyrodzone i niezbywalne, zastane, uniwersalne; w przeciwnym razie postulat brania pod uwagę tego typu elementów nie miałby sensu. Mamy zatem do czynienia z uznaniem kognitywizmu. W konsekwencji przyjąć trzeba, że niektóre oceny elementarne (nieinstrumentalne) będą rezultatem poznania rzeczywistości normatywnej nie będącej wynikiem działań człowieka i jako takie będą miały charakter sądów, będą informowały o czymś, zatem będą mogły być prawdziwe lub fałszywe. Wartości obiektywne mogą być charakteryzowane także jako korolat tak pojętych ocen³¹.

c. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego w świetle prac przygotowawczych

Analizowane prace przygotowawcze wskazują, że nauka społeczna Kościoła, należąca do klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym, wskazana została wprost jako podstawowy kontekst interpretacji zaproponowanej i następnie wprowadzonej klauzuli dobra wspólnego. Uznanie obiektywnego ugruntowania wartości (dobra) i kognitywizmu aksjologicznego jest jednym z centralnych elementów tej tradycji. Jego eliminacja z podstawowego kontekstu interpretacji kategorii konstytucyjnej wymagałaby czytelnych racji.

Dodatkowo, wyraźne uznanie przez ustrojodawcę obiektywnego ugruntowania wartości, a zatem i kognitywizmu aksjologicznego, w przypadku innych podstawowych kategorii aksjologicznych, jak „godność” czy „uniwersalne wartości”, pozwala wnioskować, że akceptacja obiektywnego ugruntowania niektórych wartości i kognitywizmu aksjologicznego należy do przekonań ustrojodawcy, a w konsekwencji – mając na uwadze jego racjonalność – uzasadnienia wymagałaby teza, że odrzuca on obiektywne ugrun-

³¹ W tym kierunku podąża Trybunał Konstytucyjny w wyżej powoływanym (przypis 34 w rozdziale V) wyroku z 23 marca 1999 r., sygn. K 2/98, III.

towanie i skorelowany z nim kognitywizm, w odniesieniu do wartości dobra wspólnego, która jest uznawana za jedną z typowych wartości o charakterze prawnonaturalnym. Zastrzec przy tym trzeba, że uznanie jakiejś historycznie ukształtowanej koncepcji typu prawnonaturalnego za kontekst rozumienia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego nie przesądza o tym, że koncepcja ta samodzielnie determinuje treść konstytucyjnej koncepcji dobra wspólnego czy jego pojęcia; tu argumentuje się jedynie, że koncepcja taka determinuje najbardziej zasadnicze elementy sposobu rozumienia dobra wspólnego, a do takich elementów należy uznanie, bądź nie, obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego jako wartości.

Sięgając do prac przygotowawczych nie można nie przytoczyć wypowiedzi Kazimierza Działochy, senatora i jednocześnie eksperta Komisji Konstytucyjnej ZN, który w trakcie drugiego czytania w Zgromadzeniu Narodowym projektu konstytucji, mimo że jako konstytucjonalista nie jest zwolennikiem koncepcji prawnonaturalnych³², mówił:

„projekt konstytucji, chociaż nie dopuszcza do tego, by normy moralne prawa naturalnego miały samoistnie moc prawnie wiążącą, wprowadza do systemu wartości wyznaczających działalność państwa, także prawotwórczą, zasady sprawiedliwości społecznej, pojęcie dobra wspólnego, moralności publicznej jako wyznaczające granice wolności człowieka. Co szczególnie ważne, i co tutaj wszyscy przyznają, projekt uznaje przyrodzoną godność człowieka za źródło praw i wolności jednostki, czego następstwem jest konstrukcja praw i wolności w rozdz. II projektu. Przytoczone pojęcia, zasady o charakterze pozaprawnym, uniwersalne zasady etyczne jak powiedział pan poseł Tadeusz Mazowiecki mają kształtować nie tylko treść prawa pozytywnego i stanowić podstawę uznania aktów prawa naruszających te zasady za niezgodne z konstytucją przez Trybunał Konstytucyjny. Pełnić będą one, jako klauzule generalne, ważną rolę także w procesie wykładni i stosowania prawa. Z tych wszystkich względów nie można przyjąć poglądu, że konstytucja według projektu Komisji Konstytucyjnej ma być prawem najwyższym w sensie absolutnym. (...) Nie ma podstaw, by tak zdefiniowanej w projekcie koncepcji prawa zarzucać, że w założeniu swoim godzi się ona na istnienie prawa niesprawiedliwego czy niemoralnego”³³.

³² Włodzimierz Gromski uważa, że w cytowanym niżej przemówieniu K. Działochy „swoją syntetyczny wyraz znalazło stanowisko przeciwników koncepcji prawnonaturalnych”; W. GROMSKI, *Niektóre filozoficzno-teoretyczne podstawy konstytucyjnej koncepcji źródeł prawa*, w: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Konstytucja*, red. A. Bator, Wrocław 1999, s. 82.

³³ Przemówienie K. Działochy, *Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego*, kad. 2, dzień 2 (25 lutego 1997).

d. Koncepcja inkorporacjonistyczna czy prawnonaturalna?

Uzupełniając problematykę prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego można jeszcze sięgnąć do klasycznego sporu między pozytywizmem a prawem naturalnym i centralnej dla tego sporu tezy o rozdziale między prawem a moralnością. Zauważyć jednak trzeba, że spór wokół tezy o rozdziale jest w zasadzie niezależny od sporu o obiektywne ugruntowanie wartości – tezę o rozdziale można kwestionować także przy odrzuceniu tezy o obiektywnym ugruntowaniu wartości i przy przyjęciu stanowiska akognitywistycznego. Wskazane wyżej elementy prawnonaturalne, jak godność i uniwersalne wartości, ogólnie można określić jako standardy moralne. Odsyłając w art. 1 do dobra wspólnego konstytucja odsyła do warunków rozwoju człowieka. Określanie tych warunków czy to na podstawie poznania, czy to jako możliwych rezultatów świadomego i wolnego działania, jest jednocześnie określaniem standardów moralnych. Zatem można z powodzeniem uznać, że zasada dobra wspólnego odsyła do standardów moralnych i wprowadza te standardy do systemu prawa. Standardy moralne zostają wprowadzone do systemu prawnego za pośrednictwem wyraźnych postanowień konstytucji, zatem na mocy prawa pozytywnego. Stanowisko takie określane jest jako inkluzywna wersja pozytywizmu prawniczego lub jako inkorporacjonizm, i uważane jest niekiedy za „miękką” odmianę stanowiska prawnonaturalnego³⁴. Obejmuje ono zakwestionowanie pozytywistycznej tezy o rozdziale prawa i moralności w jej wersji restryktywnej, głoszącej, że standardy moralne nie mogą nigdy stanowić kryterium obowiązywania norm prawnych. Niemniej jednak inkorporacjonizm pozostaje koncepcją pozytywistyczną w takim sensie, że treść norm prawa ustalana jest poprzez akty ich stanowienia lub uznawania jakichś norm przez państwo. Mając na uwadze postanowienia Konstytucji z 1997 r. oraz prace przygotowawcze, konstytucyjną koncepcję prawa uznać trzeba za koncepcję inkorporacjonistyczną (pozytywistyczną typu inkluzywnego)³⁵.

Dodatkowo można zauważyć, że z punktu widzenia tezy o rozdziale między prawem a moralnością w wersji inkluzywnej, głoszącej, że standardy moralne mogą być istotne dla obowiązywania norm prawnych, o ile zostaną za takie uznane w akcie prawnym, postanowienia konstytucji wzięte same w sobie

³⁴ Por. T. BARANKIEWICZ, *Inkluzywny pozytywizm prawniczy*, „Państwo i Prawo” 65 (2010), z. 1, s. 10-24; M. SMOLAK, P. KAMELA, *W sprawie inkluzywnego pozytywizmu prawniczego*, „Państwo i Prawo” 65 (2010), z. 8, s. 106-110; M. PIECHOWIAK, *Pozytywizm prawniczy*, dz. cyt., s. 418.

³⁵ K. DZIAŁOCHA, *O prawie i jego źródłach z perspektywy pięciolecia obowiązywania Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Pięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z konferencji na Zamku Królewskim w Warszawie 17 października 2002*, red. H. Jerzmański, Warszawa 2002, s. 46-50; autor ten nie posługuje się terminami „inkorporacjonizm” czy „pozytywizm typu inkluzywnego”, niemniej jednak prezentowana charakterystyka konstytucyjnej koncepcji prawa odpowiada charakterystyce właściwej stanowiskom określanym tymi terminami.

(bez brania pod uwagę prac przygotowawczych) nie rozstrzygają jednoznacznie czy konstytucja pozostaje w paradygmacie typowym dla pozytywizmu prawniczego w wersji inkluzywnej czy dla koncepcji prawnonaturalnych.

Możliwa jest także interpretacja typowa dla koncepcji prawnonaturalnych w radykalnym sensie: uznając standardy moralne za istotne dla stosowania prawa konstytucja wyraża wprost pewien pogląd na temat natury prawa, niemniej jednak standardy te byłyby istotne także wówczas, gdyby zabrakło odpowiednich formuł konstytucyjnych. Gdy w grę wchodzi elementy prawnonaturalne wprost wskazane przez konstytucję i w zakresie wskazanym przez konstytucję, rozstrzygnięcie, czy mamy do czynienia z pozytywizmem w wersji inkluzywnej czy z koncepcją prawnonaturalną w radykalnym ujęciu, nie wydaje się być istotne. Która z tych koncepcji zostanie przyjęta, mogłoby być istotne z punktu widzenia określenia oddziaływania na system prawny elementów prawnonaturalnych nie wskazanych wprost w prawie pozytywnym i określenia zakresu tego oddziaływania. Mając jednak na względzie, że w myśl zasady dobra wspólnego sformułowanej w art. 1, do dobra wspólnego należy każdy element państwa, i że dobro wspólne obejmuje wszystkie społeczne warunki rozwoju człowieka, to jeśli uzna się prawnonaturalny charakter dobra wspólnego, trudno w ogóle wskazać elementy prawnonaturalne (obiektywnie ugruntowane wartości) nie objęte kategorią dobra wspólnego, które mogłyby być istotne dla wykładni konstytucji³⁶.

Podobna problematyka pojawia się w związku z określeniem, czy samo odesłanie w art. 1 ma charakter prawnonaturalny, czy też jest oparte jedynie na akcie stanowienia. Choć zasada dobra wspólnego ma uzasadnienie tetyczne, równocześnie w grę wchodzić może również uzasadnienie aksjologiczne, w tym także uzasadnienie o charakterze prawnonaturalnym.

e. Podsumowanie

Powyższa argumentacja pozwala wnioskować o prawnonaturalnym charakterze dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej w oparciu o dwa typy argumentacji. Z jednej strony – przede wszystkim w oparciu o prace

³⁶ Zob. L. GARLICKI, *Aksjologiczne podstawy reinterpretacji konstytucji*, dz. cyt., s. 102. Autor ten zauważa, że typowy dla sporu między pozytywistami a prawnonaturalistami konstytucyjnymi dylemat, czy źródłem zasad i wartości legitymizujących konstytucję jest „sam tekst konstytucji (...) czy też są to wartości i zasady zewnętrzne, pierwotne i nadrzędne wobec tekstu konstytucji” ma w przypadku wielu współczesnych konstytucji, w tym Konstytucji RP z 1997 r., charakter w znacznym stopniu pozorny, gdyż tekst pisany „pozytywizuje normy o pozapozytywnym pochodzeniu i charakterze”. Konstytucja z 1997 r. czyni to – zdaniem L. Garlickiego – posługując się takimi pojęciami konstytucyjnymi, jak „godność człowieka”, „dobro wspólne”, „demokratyczne państwo prawne”, „sprawiedliwość społeczna”, zasada pomocniczości”, „wolność i sprawiedliwość”, których „sens i pierwotne znaczenie przynależą do sfery poza-, by nie powiedzieć: ponadkonstytucyjnej”; tamże.

przygotowawcze – wnioskować można na podstawie charakteru konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego oraz koncepcji i tradycji, do której należy. Ustrojodawca uznał „dobra wspólne” za kategorię prawnonaturalną, należąca do koncepcji i tradycji akceptujących obiektywne ugruntowanie wartości i kognitywizm aksjologiczny. Z drugiej strony, wnioskowanie oparte jest na uznanej przez ustrojodawcę charakterystyce wartości konstytucyjnych, w tym przede wszystkim godności, istotnych dla dookreślenia, na czym polega rozwój człowieka, lub tego, co temu rozwojowi służy. Skoro wartości takie uznane są za obiektywnie ugruntowane, za obiektywnie ugruntowaną uznać trzeba także wartość dobra wspólnego, której elementami są warunki społeczne służące rozwojowi człowieka.

Podkreślić przy tym trzeba, że uznanie obiektywnego ugruntowania wartości dookreślających rozwój człowieka i środki doń prowadzące, nie musi prowadzić i nie prowadzi do uznania, że zasada dobra wspólnego w swej treści autonomicznej odsyła do obiektywnie jednoznacznie treściowo określonych rozwiązań w kwestii tego, co konkretnie jest elementem dobra wspólnego. Warunki życia społecznego, podobnie jak niektóre właściwości podmiotów wchodzących w grę czy możliwe drogi rozwoju mogą być dookreślane czy wręcz konstruowane aktywnością podmiotów, w tym wolnymi wyborami, zawieranymi umowami itp. Obiektywnie ugruntowane jest zachodzenie (lub nie) relacji konstytucyjnych dla dobra wspólnego. Zachodzenie lub niezachodzenie tych relacji jest kryterium oceny każdego elementu państwa, każdego kształtowanego prawem elementu życia społecznego. Choć treść członów relacji może być kształtowana (współkształtowana) wolnymi decyzjami (indywidualnymi lub grupowymi) czy emocjami wchodzących w grę podmiotów, to jednak przy danych treściach członów relacji, to czy relacje zachodzą, czy nie, jest czymś obiektywnym, niezależnym tak od woli, jak i reakcji emocjonalnych.

W takiej perspektywie zawarte w konstytucji dookreślenia dobra wspólnego, do których należą także fundamentalne zasady ustroju, nie zawsze są czymś, co wynika z zasady dobra wspólnego. Przy uznaniu zasady dobra wspólnego Polska mogłaby być, gdyby taka była wola ustrojodawcy, także monarchią, o ile byłaby tak pojęta, że tworzyłaby warunki integralnego rozwoju członków wspólnoty politycznej. Zasada dobra wspólnego pozwala natomiast jednoznacznie wykluczyć pewne zasady ustroju jako takie, których urzeczywistnienie nie tworzy odpowiednich warunków rozwoju.

Uznając dobro wspólne za wartość obiektywnie ugruntowaną, istniejącą przedmiotowo na mocy zachodzenia pewnego typu relacji, warto dodać jeszcze kilka uwag dotyczących zależności między dobrem wspólnym jako takim, a pojęciem czy koncepcją dobra wspólnego. Dla koncepcji prawnonaturalnych charakterystycznym rysem jest uznanie (relatywnej) wtórności pojęć i koncepcji wobec rzeczywistości, której ujęciu służą. Generalnie rzecz idzie o to, czy kultura, w tym należąca i tworzone w niej pojęcia i koncepcje, dopiero kreują

walory aksjologiczne przedmiotów i relacje o charakterze normatywnym, czy też ujmują te walory i relacje, zdając sprawę z tego, „jak się rzeczy mają”, zatem teza o wtórności pojęć i koncepcji jest skorelowana z tezą kognitywizmu. Teza o wtórności sfery pojęciowej względem przedmiotowej jest, podobnie jak teza kognitywizmu, centralnym elementem kontekstu interpretacji wyznaczonego przez tradycję klasyczną. Skonstatować trzeba, że pojęcia i koncepcje oraz używane w nich kategorie są dziełem człowieka. Fakt ten nie przesądza jednak tego, że treść desygnatów tych pojęć nie istnieje niezależnie od ich ujęcia. Przyjęte tu konstytucyjne pojęcie dobra wspólnego i odpowiadająca mu koncepcja są niewątpliwie twórcami kulturowymi. Istotnymi działaniami, które je ukonstytuowały, były prace nad projektem konstytucji i akt uchwalenia konstytucji. To dzięki tym działaniom w tekście znalazły się odpowiednie wyrażenia językowe i ze względu na te działania wyrażeniom tym przypisano określone znaczenie. Znaczenie to współdeterminowane jest pewnymi tradycjami kulturowymi. Proces determinacji treści pojęcia dobra wspólnego i budowy jego koncepcji przebiega zatem niewątpliwie na płaszczyźnie kultury i obejmuje twórczą aktywność człowieka. Pojęcie dobra wspólnego ustrukturalizowuje różne elementy, łączy w pewnego typu jedność, „wycinając” je z większej całości. Co więcej, elementy, które ujmowane są przez pojęcie dobra wspólnego – niektóre z warunków życia społecznego czy niektóre właściwości wchodzących w grę podmiotów – mogą być faktami tetycznymi. Niemniej jednak, jak o tym była mowa wyżej, o obiektywnym ugruntowaniu wartości dobra wspólnego decyduje nie tyle status ontologiczny poszczególnych elementów, ale pewnego typu relacji. Stąd, aby móc uznać typową dla ujęć prawnonaturalnych wtórność pojęć i koncepcji jako ujmujących zastane walory normatywne, wystarczy uznać, że pojęcia i koncepcje nie kreują owych relacji, ale je ujmują. Za przyjęciem w tego typu wtórności przemawia uznanie obiektywnego charakteru relacji konstytuujących dobro wspólne.

5. Ogólnoteoretyczne konsekwencje rozstrzygnięć metaaksjologicznych

a. Oceny jako sądy

(1) Ograniczenia dominującej koncepcji ocen i wartości

W perspektywie powyższych ustaleń należy rozpocząć od dość oczywistej konstatacji, że powszechnie przyjmowana w polskiej teorii prawa koncepcja ocen i wartości, której elementem jest akognitywizm, nie jest spójna z rozstrzygnięciami konstytucyjnymi³⁷. Ustrojodawca, uznając obiektywne

³⁷ Prowadzone analizy oparte są na identyfikacji koncepcji wartości i ocen przyjętych przez ustrojodawcę, stąd nie jest szerzej podejmowana problematyka racji przeciwko uznaniu akogni-

ugruntowanie niektórych wartości konstytucyjnych, zdystansował się wobec koncepcji wartości dominującej we współczesnej, polskiej teorii prawa³⁸. Zgodnie z nią wartości są korelatami względnie trwałych dyspozycji do oceniania w określony sposób³⁹, a ocena w podstawowym znaczeniu pojmowana jest jako „czyjeś przeżycie aprobaty czy dezaprobaty jakiegoś stanu rzeczy lub zdarzenia”⁴⁰; „oceny w podstawowym znaczeniu polegają na emocjonalnym ustosunkowaniu się jakiejś osoby (...) do jakiegoś stanu rzeczy czy zdarzenia, są więc czyimiś ocenami i w tym sensie są relatywne”⁴¹. Co istotne, ocena jest pierwotna wobec wartości, wartości są oparte na ocenach⁴² i bez oceniania nie ma wartości. Mimo dostrzegania problemów z emotywiizmem uznającym oceny jedynie za rezultat reakcji emocjonalnej na przedmiot i dostrzegania potrzeby obiektywizacji wartości⁴³, za element definicyjny ocen jako wypowiedzi językowych uznaje się powszechnie to, iż nie mogą mieć one kwalifikacji prawdziwościowej⁴⁴. Tak jest także w innych ujęciach, nie odwołujących się do emotywiizmu, w których wartości są wtórne wobec przyjmowanych apriorycznie założeń lub ukształtowanych w danym środowisku ocen⁴⁵.

W takiej perspektywie, oceny jako akty psychiczne, wobec których wypowiedzi ocenne pełnią funkcję ekspresywną⁴⁶, lub jako akty stosowania założonych kryteriów ocennych, nie mają charakteru poznawczego, nie są podstawą sądów. Odrzucenie możliwości przypisania ocenom moralnym (elementarnym) kwalifikacji prawdziwościowej jest z punktu widzenia problematyki prawnonaturalnej sprawą wagi zasadniczej, gdyż jest równoznaczne z uznaniem akognitywizmu i odrzuceniem obiektywnego ugruntowania wartości

tywizmu „zewnątrznych” wobec systemu prawnego, niezależnych od przyjętych w nim rozstrzygnięć.

³⁸ Jako reprezentatywne w kwestii aksjologii można wskazać prace Z. ZIEMBIŃSKIEGO, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, Warszawa 1990, i *Wartości konstytucyjne. Zarys problematyki*, Warszawa 1993. Przy czym refleksja nad wartościami jest tam prowadzona w kontekście problematyki ocen szeroko podejmowanej także w innych pracach tego autora.

³⁹ Z. ZIEMBIŃSKI, *Wartości konstytucyjne*, dz. cyt., s. 18, 22.

⁴⁰ Tamże, s. 17.

⁴¹ Z. ZIEMBIŃSKI, *Logika praktyczna*, dz. cyt., s. 102. Z. Ziemiński, choć na potrzeby analiz teoretycznoprawnych przyjmuje koncepcję emotywiistyczną, w deklaracjach dotyczących osobistych przekonań dystansuje się wobec niej; zob. np. TENŻE, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, dz. cyt., s. 60-67; TENŻE, *Wartości konstytucyjne*, dz. cyt., s. 16.

⁴² Zob. TENŻE, *Wartości konstytucyjne*, dz. cyt., s. 21.

⁴³ Zob. TENŻE, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, dz. cyt., s. 60-67.

⁴⁴ M. KORDELA, *Zarys typologii uzasadnień aksjologicznych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 11.

⁴⁵ Zob. L. LESZCZYŃSKI, *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających*, Kraków 2001, s. 71: „Najogólniej ujmując, kryteria (wartości) **moralne** wiążą się z przypisywanymi danym przedmiotom[,] zjawiskom, stanom rzeczy itp. cech dobra lub słuszności na podstawie albo przyjętych apriorycznie założeń, albo ukształtowanych w danym środowisku społecznym ocen”.

⁴⁶ Z. ZIEMBIŃSKI, *Wartości konstytucyjne*, dz. cyt., s. 17.

(ocen). A jednak rozstrzygnięcie tego, że oceny nie mogą mieć kwalifikacji prawdziwościowej, podawane jest w podręcznikach do logiki jako rozstrzygnięcie typu definicyjnego⁴⁷. Zatem jako rozstrzygnięcie definicyjne podawane jest rozstrzygnięcie jednego z fundamentalnych sporów filozoficznych i światopoglądowych, sporu o to, czy oceny mogą mieć status poznawczy i mogą być prawdziwe lub fałszywe, czy też nie mają statusu poznawczego, nie informują o rzeczywistości i nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe; sporu między kognitywizmem a akognitywizmem (antykognitywizmem). Koncepcje ocen i wartości budowane przy założeniu, że oceny nie mogą mieć charakteru poznawczego, nie mogą mieć kwalifikacji prawdziwościowej, w ogóle nie pozwalają na podjęcie szeregu zagadnień typowych dla koncepcji prawnonaturalnych uznających poznawczy charakter ocen. Język koncepcji czy teorii rozwijanej przy założeniu akognitywizmu po prostu nie pozwala dyskutować o problematyce prawnonaturalnej – sprawa została już rozstrzygnięta na poziomie definicji. Skoro Konstytucja z 1997 r. uznaje elementy prawnonaturalne, to rozwijanie teorii i doktryny uwzględniającej te elementy wymaga dokonania zmian na poziomie podstawowych definicji.

Formułowane wyżej argumenty oparte były na identyfikacji rozstrzygnięć metaaksjologicznych przyjętych przez ustrojodawcę. Poszukiwana koncepcja wartości i ocen powinna być oparta przede wszystkim na rozstrzygnięciach metaaksjologicznych ustrojodawcy. Niemniej jednak można także podać szereg innych, „zewnętrznych” argumentów przeciwko uznaniu akognitywizmu, a zwłaszcza emotywizmu, za podstawę stanowisk teoretycznoprawnych. Warto zauważyć, że przyjmowane w teorii prawa koncepcje ocen i wartości można także falsyfikować w oparciu o ich konsekwencje. Konsekwentne trzymanie się emotywizmu w kwestii ugruntowania wartości, przy poszukiwaniu procedur determinacji treści wartości dookreślonej poza systemem prawa, prowadziłyby do postulatu badania pewnego typu reakcji emocjonalnych, co zakładałoby także dookreślenie grupy osób, których badanie miałoby dotyczyć i dookreślenie metodologii badań. Praktyka funkcjonowania systemu prawnego jest jednak wyraźnie inna. Nie postuluje się rozstrzygania prawnie doniosłych kwestii aksjologicznych badaniami socjologicznymi. Wręcz przeciwnie – w dziedzinie praw człowieka uważa się, że poglądy nawet wyraźnie określonej większości społeczeństwa nie mogą być rozstrzygające. Nie ma też sensu mówienie o reakcjach emocjonalnych racjonalnego ustrojodawcy czy prawodawcy, gdy na podstawie tekstów prawnych identyfikuje się podzielane przez niego oceny i odpowiadające im wartości. Zatem także z punktu widzenia faktycznego

⁴⁷ Sztandarowym przykładem jest tu podręcznik Z. ZIEMBIŃSKIEGO, *Logika praktyczna* (dz. cyt., s. 102-106), na którym wychowały się już pokolenia polskich prawników i teoretyków prawa. Pierwsze wydanie ukazało się w 1956 roku; w 2007 (PWN: Warszawa) – wydanie 26; szereg wydań miało dodruki (ostatni także w roku 2010).

funkcjonowania systemu prawnego należałoby odrzucić emotywistyczną koncepcję ocen i wartości jako nieadekwatną dla badań nad aksjologią prawa.

Ponadto, uznanie wartości nieugruntowanych obiektywnie za podstawę uzasadnienia aksjologicznego prowadzi do zanegowania podstawowych intuicji wiązanych z tego typu uzasadnieniem: gdy sięga się do wartości, domniemuje się, że sięga się do czegoś więcej, niż do przekonań opartych na reakcjach emocjonalnych, przekonań, wyborów, choćby były podzielane przez większość; do wartości sięga się wtedy, gdy pojawia się wątpliwość, czy aby większość nie popada w różnego typu iluzje (np. nacjonalizmu). Przy przyjęciu akognitywizmu pojawiają się problemy z ujęciem podstawowych intuicji moralnych leżących u podstaw kształtowania prawa. Należałoby wówczas uznać, że wypowiedź ocenna: „torturowanie dzieci jest złe” nie informuje o rzeczywistości, a jest oparta jedynie na reakcjach emocjonalnych określonych podmiotów w określonym czasie (emotywizm), na aktach wyboru (wolutaryzm), na przekazywanych kulturowo wzorcach zachowań (relatywizm kulturowy) itp.⁴⁸. Odrzucenie kognitywizmu aksjologicznego prowadzi do trudności w znalezieniu aksjologicznej podstawy legitymizującej porządek konstytucyjny i oparty na nim system prawny, trudności te są ewidentne przy uznaniu emotywizmu; samo wskazanie na określone wartości jako leżące u podstaw systemu prawnego nie jest wystarczające – aby mogły one pełnić funkcje legitymizacyjne, trzeba wziąć także pod uwagę rozstrzygnięcia dotyczące ich ugruntowania⁴⁹.

(2) *Specyfika ocen jako sądów dotyczących dobra wspólnego*

Interpretujący konstytucję, zmierzając do ustalenia treści dobra wspólnego, będzie jednocześnie opracowywał konstytucyjną koncepcję dobra wspólnego. Będzie ona obejmowała przede wszystkim oceny i normy.

Pierwszym elementem w dominujących dziś ujęciach teoretycznych wymagającym modyfikacji jest przyjmowana w nich koncepcja ocen. Jeśli uznaje się kognitywizm, to niektóre oceny zawarte w koncepcji dobra wspólnego będą prawdziwe lub fałszywe. Niektóre z ocen będą informowały o rzeczywistości, będą miały status sądów. Odpowiednio, wartość prawdy lub fałszu można będzie przypisać wypowiedziom ocennym. Zauważyć trzeba, że w porównaniu z dominującą koncepcją ocen, następuje zmiana podstawowego znaczenia terminu „ocena”. W zarysowanej propozycji, „ocena” nie oznacza

⁴⁸ Zwrócenie uwagi na tego typu strategię argumentacyjną przeciwko akognitywizmowi autor niniejszego opracowania zawdzięcza prof. Wojciechowi Żelańcowi.

⁴⁹ M. PIECHOWIAK, *Metaaksjologiczna legitymizacja procedur a Konstytucja RP*, w: *Prawowitość władzy państwowej*, red. M. Masternak-Kubiak, A. Młynarska-Sobaczewska i A. Preisner, Wrocław 2011 [w druku].

czyjogoś aktu psychicznego polegającego na przeżywaniu aprobaty czy dezaprobaty⁵⁰. Oceną w podstawowym sensie jest znaczenie wypowiedzi językowej pewnego typu, podobnie jak sąd jest zwykle pojmowany jako znaczenie zdania, a nie jako akt psychiczny pewnego typu. Proponowane ujęcie oceny jako znaczenia wypowiedzi jest otwarte zarówno na koncepcje przyjmujące akognitywizm, jak i kognitywizm. Nie przesądza o tym, czy tak pojęta ocena ugruntowana jest przede wszystkim w przeżyciach ocennych, czy też będzie znajdowała swoje ugruntowanie przede wszystkim w stanie rzeczy, o którym informuje, a przeżycie ocenne będzie traktowane jako rezultat poznawczego ujęcia tego stanu rzeczy. Analogiczną problematykę znajdziemy w przypadku sądów, które relatywiści będą ugruntowywać w aktach sądenia określonych podmiotów, a inni w obiektywnym stanie rzeczy. Za potraktowaniem ocen przede wszystkim jako znaczeń wypowiedzi pewnego typu przemawia także to, że w refleksji nad prawem na pierwszym miejscu jest analiza wypowiedzi językowych zmierzająca do ustalenia znaczenia tych wypowiedzi; natomiast analiza faktycznie dokonywanych aktów psychicznych aprobowania czy dezaprobowania dokonywanych przez określone podmioty, nie odgrywa praktycznie żadnej roli w procesie wykładni zmierzającym do ustalenia treści wypowiedzi o wartościach.

Poszukując konsekwencji uznania kognitywizmu aksjologicznego w odniesieniu do dobra wspólnego, dookreślić trzeba, jakiego typu oceny uzyskują charakter sądów jako konsekwencja przyjęcia tego stanowiska. Zidentyfikowana wyżej struktura dobra wspólnego jako wartości, prowadzi do konstatacji, że oceny dotyczące dobra wspólnego, przede wszystkim dotyczące tego, że dany stan rzeczy (dane warunki życia społecznego) jest elementem dobra wspólnego, są wypowiedziami o zachodzeniu pewnych relacji, i z tego punktu widzenia oceny takie są lub mogą być sędami o pewnej rzeczywistości. Ocena stwierdzająca, że dane warunki życia społecznego są elementem dobra wspólnego jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzą relacje konstytuujące dobro wspólne, jest natomiast fałszywa wtedy i tylko wtedy, gdy relacje te nie zachodzą. Analogicznie – ocena stwierdzająca, że dane warunki życia społecznego nie są elementem dobra wspólnego jest fałszywa wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzą relacje konstytuujące dobro wspólne, jest natomiast prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy relacje te nie zachodzą.

Jak była o tym wyżej mowa, szereg relacji konstytuujących dobro wspólne można uznać za ujmowalne poznawczo (choć ujęcie to bynajmniej nie musi być proste) niezależnie od rozstrzygnięcia sporu kognitywizmu z akognitywizmem, jak relacje środków do celów, będące podstawą ocen instrumentalnych, czy niektóre relacje konstytuujące całość proporcjonalnie przyporządkowaną do

⁵⁰ Zob. Z. ZIEMBIŃSKI, *Wartości konstytucyjne*, dz. cyt. s. 17; TENŻE, *Logika praktyczna*, dz. cyt., s. 103.

rozwoju podmiotów należących do wspólnoty politycznej. Spór kognitywizmu z akognitywizmem zaangażowany jest w uznanie obiektywnego ugruntowania i możliwości poznawczego ujęcia relacji podmiotu (człowieka) do integralnego rozwoju. W kontekście dobra wspólnego, problem statusu prawdziwościowego dotyczy przede wszystkim ocen dotyczących tego, na czym polega rozwój człowieka, któremu służyć mają dobierane środki. Na przykład będą to oceny głoszące, że rozwój intelektualny, moralny czy fizyczny jest czymś cennym dla człowieka jako właściwa mu doskonałość. Uznając kognitywizm aksjologiczny, uznaje się, że oceny tego typu, wyrażając aprobatę, mają jednocześnie charakter sądów i stwierdzają, że pewien stan rzeczy (stany podmiotu o pewnej charakterystyce) jest właściwą człowiekowi doskonałością, która jest celem do osiągnięcia. Poszczególne doskonałości – umożliwiające rozwój człowieka w pewnych aspektach, nie są same w sobie racją uznania czegoś za dobro dla człowieka. Rozwój w jednym z aspektów może być przyczyną destrukcji człowieka. Racją bycia wartością jest dopiero przyczynianie się do całościowego rozwoju osoby. Wówczas oceny dotyczące aspektów rozwoju człowieka są wypowiedziami o tym, co jest dobre dla człowieka jako takiego – innymi słowy: dla całościowego, integralnego rozwoju człowieka. Właśnie takie oceny, obejmujące rozstrzygnięcia dotyczące całościowego rozwoju człowieka i wartości (dóbr) pojmowanych jako środki służące temu rozwojowi, można w pełni określić mianem ocen o charakterze moralnym⁵¹. Przedmiotem tych ocen i – w konsekwencji – wartościami (dobrami) moralnymi mogą być: całościowy rozwój człowieka, do którego jest przyporządkowany; jego cechy, które są cenne ze względu na ten rozwój (np. sprawności moralne); stany rzeczy, które umożliwiają ów rozwój i osiąganie tych cech⁵².

⁵¹ Za takim ujęciem ocen moralnych stoi relacyjna koncepcja moralności typowa dla etyki normatywnej uprawianej w tradycji klasycznej, w której moralność traktowana jest jako rzeczywistość pierwotna wobec ocen i norm (por. JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, 1993, nr 72, gdzie moralność określona jest jako „racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdziwie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum”), a nie koncepcja właściwa etyce opisowej, która charakteryzuje moralność poprzez już ukształtowane społecznie określone oceny i normy; zob. np. *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1988, t. 2, s. 211: „zespół dominujących w danej epoce historycznej i środowisku (społeczeństwie, klasie, grupie społecznej) ocen, norm i zasad określających zakres poglądów i zachowań uważanych w tej grupie za właściwe; postępowanie według tych norm”. Określenia moralności ostatniego typu nie są adekwatne do podejmowania problematyki interpretacji tego typu klauzul generalnych, które wymagają od interpretującego nie tyle identyfikacji ocen wydawanych przez określone podmioty, ale wymagają dopiero sformułowania oceny.

⁵² Por. projekt senacki, *Uzasadnienie*, pkt. 2, akapit 2, gdzie stwierdza się, że treścią ogólnoludzkich wartości uniwersalnych jest „człowiek, jego prawa, potrzeby i dobro wspólne organizmów społecznych, w których on żyje”; por. M. A. KRĄPIEC, *Człowiek i wartości*, w: TENŻE, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1982, s. 54: „zespół cnót, pojętych jako jakości bytu ludzkiego, który w osobowym działaniu realizuje ‘optimum potentiae’ człowieka, można nazwać światem ludzkich wartości”.

Tak pojęte wartości wyznaczają cele, zatem i kształt działań, stąd o ile są obiektywnie ugruntowane, mogą być – zgodnie z tradycją klasyczną – określone mianem prawa naturalnego⁵³. Prawo naturalne, które ma być obiektywne, ugruntowane niezależne od ludzkiej aktywności, nie może być, oczywiście, pojęte jako zespół norm pojętych jako wypowiedzi językowe – nie można by wówczas sensownie mówić o prawie niezależnym od ludzkiej aktywności, gdyż nie byłoby prawa niezależnego od formułowania wypowiedzi. Również dla współczesnej refleksji nad prawem naturalnym aktualne pozostają rozwiązania teoretyczne proponowane przez Akwinatę – w myśl jednego z jego podstawowych określeń prawa, „prawo nie jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawiera się w celu”⁵⁴. Mając na uwadze, że w tradycji klasycznej bycie celem jest cechą definicyjną dobra, prawo jest pojmowane jako pewien zespół dóbr⁵⁵. Poznanie prawa naturalnego jako tego, co określa kształt działania, to poznanie pewnego typu dóbr dla osoby.

Odróżnienie ocen o charakterze moralnym od ocen instrumentalnych, w praktyce nie zawsze jest łatwe. W przypadku ocen dotyczących warunków rozwoju człowieka zwykle zakładane są rozstrzygnięcia aksjologiczne dotyczące celów, których realizacji dane warunki mają służyć i wypowiedzi mające formę ocen instrumentalnych wyrażają nie tylko uznanie czegoś za odpowiedni środek osiągnięcia danego celu, ale jednocześnie wyrażają uznanie tego celu za wartość o charakterze moralnym. Jeśli tak jest, to takie oceny mające formę oceny instrumentalnej przyporządkowują dany środek nie tylko wskazanemu wprost celowi, ale także – za jego pośrednictwem – całociowemu rozwojowi człowieka.

Czynione tu konstatacje dotyczące modelowania koncepcji wartości dają się zinterpretować w kategoriach typowo konstytucyjnych. Poszukując podstawowych warunków rozwoju, środków rozwoju człowieka, sięgnąć trzeba do rozdziału drugiego Konstytucji z 1997 r. To wolności i prawa człowieka i obywatela dookreślają i chronią wartości (dobra) dla człowieka. Jednocześnie uznaje się, że wynikają one z przyrodzonej i niezbywalnej godności. Racją uznania ich za obiektywnie ugruntowane wartości jest powiązanie z godnością, ze względu na którą są one uznawane. Uznanie godności człowieka jest jednocześnie uznaniem człowieka za cel sam w sobie. Uznanie godności za źródło wolności i praw każe postrzegać wolności i prawa człowieka, i war-

⁵³ Tak pojęte wartości, o ile stanowią rację działania, mogą być pojmowane jako prawo naturalne, zob. M. PIECHOWIAK, *Czy prawo naturalne to zespół norm?*, w: *Ecclesiae in iustitia servire. Opuscula Thaddaeo Włachowicz piae memoriae dedicata*, red. F. Lenort, Poznań 2003, s. 11-20.

⁵⁴ TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles*, III, 114, 5.

⁵⁵ W tym właśnie duchu JAN PAWEŁ II określa prawo naturalne jako uporządkowany zespół „dóbr dla osoby”, które służą ‘dobru osoby’ – dobru, jakim jest ona sama i jej doskonałości”, TENŻE, *Veritatis splendor*, 1993, nr 79.

tości, których realizacji służą, jako tworzące pewnego typu całość wymagającą proporcjonalnej realizacji poszczególnych elementów; punktem odniesienia stanowiącym kryterium dookreślania treści wolności i praw jest rozwój, dobro człowieka jako całości obdarzonej godnością – w doktrynie mówi się o integralnym charakterze ochrony praw człowieka, które powinny być traktowane całościowo⁵⁶. Oceny o charakterze moralnym można z tego punktu widzenia określić jako oceny oparte na obiektywnej, poznawalnej relacji poszczególnych stanów rzeczy do przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka. Podkreślić przy tym trzeba, że fundamentalne dla sformułowania oceny jest obiektywne zachodzenie relacji między czymś (dobrem) a człowiekiem polegającej na tym, że dany stan rzeczy sprzyja całościowemu rozwojowi człowieka. To, że zachodzenie owej relacji jest zastane, a nie jest kreowane aktami woli witalnymi lub emocjonalnymi czy kulturowo, nie przesądza o tym – co bywa często niedostrzegane przez adwersarzy stanowisk prawnonaturalnych – że elementy członów tej relacji, zatem zarówno wchodzące w grę dobra, jak i elementy aktualnego stanu konkretnego człowieka czy stan, do którego jest on przyporządkowany jako do właściwej sobie doskonałości, mogą i zwykle są współkreowane tak kulturowo, jak i aktami człowieka (indywidualnymi lub zbiorowymi)⁵⁷.

Zasada dobra wspólnego sformułowana w art. 1 pozwala przede wszystkim formułować oceny stanowiące odpowiedź na pytanie, czy dany element państwa jest dobrem wspólnym lub – raczej – czy jest elementem dobra wspólnego. Element państwa w ramach zarysowanej koncepcji ujmowany jest jako pewien stan rzeczy określony pewnymi regulacjami prawnymi. Ocena tego stanu rzeczy jest jednocześnie oceną regulacji wyznaczających ten stan rzeczy. Postawione pytanie, jest pytaniem o to, czy dany stan rzeczy jest wartością stanowiącą element dobra wspólnego (czy jest wartością tworzącą dobro wspólne).

Podkreślić trzeba, że w proponowanej tu koncepcji dobra wspólnego jako wartości, dla uznania jakiegoś warunku życia społecznego za element dobra wspólnego nie jest istotna odpowiedź na pytanie, czy jest to najlepszy z możliwych warunków z punktu widzenia zachodzenia relacji konstytutywnych dla dobra wspólnego. Wystarczy, że relacje te zachodzą, niekoniecznie w stopniu najwyższym z możliwych w danych warunkach. Jest to już wystarczającą podstawą do tego, aby uznać, że konkretny kształt dobra wspólnego nie jest z góry jednoznacznie określony. Stwierdzenie, że coś jest dobrem wspólnym

⁵⁶ Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 122-124; R. SOBAŃSKI, *Normatywność godności człowieka*, w: *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Warszawa 2003, s. 23-24.

⁵⁷ Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 311-314.

lub jego elementem nie obejmuje tezy, że oceniane rozwiązanie jest jedynym czy najlepszym w danych okolicznościach⁵⁸.

b. Normy prawne o charakterze prawnonaturalnym

W perspektywie zarysowanej koncepcji ocen jako sądów można sformułować określenie norm o charakterze prawnonaturalnym. Norma ma charakter prawnonaturalny, gdy czyny przez tę normę nakazywane lub ich skutki są dobre, a czyny zakazane lub ich skutki są złe, w świetle ocen moralnych mających charakter sądów⁵⁹. Można także powiedzieć, że norma ma charakter prawnonaturalny, gdy ma uzasadnienie prawnonaturalne. Analogicznie do określenia normy o charakterze prawnonaturalnym podać można określenie uzasadnienia prawnonaturalnego jakiejś decyzji jako uzasadnienia opartego na ocenach moralnych mających charakter sądów⁶⁰.

Przy takim ujęciu uzasadnienie prawnonaturalne normy jest typem uzasadnienia aksjologicznego. Możliwość potraktowania uzasadnienia prawnonaturalnego jako jednego z typów uzasadnienia aksjologicznego zakłada wszakże modyfikację dominujących w teorii prawa określeń tego ostatniego, zawierających relatywizację do ocen dokonywanych przez określone podmioty, np. „Normę uważa się za obowiązującą z uzasadnienia aksjologicznego, jeśli uzasadnia się jej obowiązywanie tym, że postępowanie nakazywane przez daną normę jest oceniane dodatnio, a zaniechanie go – oceniane ujemnie (albo odwrotnie – przy

⁵⁸ Przedstawiona przez I. Berlina argumentacja przeciwko uznaniu wolności pozytywnej i obiektywnego ugruntowania dobra za stanowisko, które można przyjąć przy identyfikowaniu podstawowych zasad życia społecznego, zakłada, że stanowisko to wymaga, aby wybierana była zawsze najlepsza z możliwości i w konsekwencji dobro, które ma być realizowane (wartość *in concreto*), byłoby – zdaniem Berlina – wyznaczone jednoznacznie. W stanowisku tu prezentowanym (podobnie jak np. w stanowisku Tomasza z Akwinu) odrzuca się tak postulat wybierania celu najlepszego z możliwych w danych okolicznościach, jak i tezę o tym, że wartość (dobro) *in concreto* jest obiektywnie jednoznacznie określona, stąd argumentacja Berlina nie jest trafna wobec tego typu stanowisk. Zob. M. PIECHOWIAK, *Pomiędzy wolnością negatywną a obiektywnym dobrem*, dz. cyt., *passim*; zob. wyżej II.3.f.(3)a. *Argument Isaiaba Berlina...*

⁵⁹ Zasygnalizować trzeba zagadnienie kwalifikacji prawdziwościowej norm, zob. M. PIECHOWIAK, *Can Human Rights be Real? Can Norms be True? passim*; zob. prace zawarte w tomie: *Norm and Truth*, red. TENŻE, Poznań 2008, s. 71-83; zwłaszcza P. DI LUCIA, *Founding Norms on Truth versus Founding Truth on Norms*, s. 84-93; oraz G. SINISCALCHI, *Normality as Truth*, s. 94-98; A. FILIPPONIO, *Phenomenology of the Truth of Norms*, s. 99-109; A. INCAMPO, *Rules from Truths, Truths from Rules*, s. 117-124; S. COLLOCA, *A Priori versus A Posteriori in Axiotics*, s. 125-131; L. PASSERINI GLAZEL, *True Norms*, s. 132-140; zob. A. G. CONTE, *Tres vidit. Verità apofantica, verità eidologica, verità idiologica*, w: *Retorica processo verità*, red. F. Cavalla, Franco Angeli: Milano 2007, s. 300-318.

⁶⁰ Por. M. KORDELA, *Zarys typologii uzasadnień aksjologicznych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 105: „Uzasadnić aksjologicznie określoną decyzję to tyle, co wykazać, że zostały spełnione warunki konieczne do uznania danej decyzji ze względu na przyjmowany system ocen”.

normie zakazującej) według żywionych czy choćby deklarowanych przez jakichś ludzi ocen⁶¹. Pod takie określenie uzasadnienia aksjologicznego nie podpada uzasadnienie prawnonaturalne, które – przyjmując, że ocena jest znaczeniem wyrażenia ocenego – nie relatywizuje ocen do jakichś podmiotów. Jest to wystarczający powód, aby przytoczone określenie i inne podobnie relatywizujące oceny do podmiotów je wydających, uznać za nieadekwatne dla teoretycznej refleksji nad systemem prawa, którego elementem jest uznanie kognitywizmu. Zamiast ułatwiać refleksję dostarczając narzędzi do precyzyjniejszego stawiania problemów, określenia takie eliminują możliwość podjęcia w ramach tak konstruowanej siatki pojęciowej specyficznych problemów uzasadnienia opartego na wartościach uznanych za obiektywnie ugruntowane. Nietrudno zaproponować modyfikacje przyjmowanych określeń uzasadnienia aksjologicznego, które pozwalają uwzględnić uzasadnienie prawnonaturalne, na przykład: norma ma uzasadnienie aksjologiczne, gdy czyny przez tę normę nakazywane lub ich skutki są dobre, a czyny zakazane lub ich skutki – złe, w świetle ocen pewnego typu⁶². Wówczas uzasadnienie prawnonaturalne specyfikowane jest przez typ ocen – norma ma uzasadnienie aksjologiczne, gdy czyny przez tę normę nakazywane lub ich skutki są dobre, a czyny zakazane lub ich skutki – złe, w świetle ocen moralnych mających charakter sądów.

6. Proceduralne konsekwencje rozstrzygnięć metaaksjologicznych

a. Uwagi wstępne

Analizy prowadzone w poprzedzających paragrafach wskazują na potrzebę odpowiedniego – odmiennego od dotąd stosowanego – instrumentarium pojęciowego i teoretycznego, które umożliwiłoby podjęcie problematyki prawnonaturalnej dotyczącej dobra wspólnego i innych wartości konstytucyjnych powiązanych z dobrem wspólnym, lub – w ogóle – wartości uznanych przez ustrojodawcę za obiektywnie ugruntowane. Przeprowadzone analizy metaaksjologiczne pozwalają wskazać także konsekwencje, które przyjęta koncepcja dobra wspólnego ma dla procedur zmierzających do dookreślenia treści wartości. Procedury muszą być dostosowane do swego przedmiotu i celu. Analiza rozstrzygnięć metaaksjologicznych wskazuje na taką koncepcję wartości, która łączy pojmowanie wartości jako dobra z uznaniem

⁶¹ Z. ZIEMBIŃSKI, *Teoria prawa*, Warszawa-Poznań 1978, s. 29-30.

⁶² Zamiast o ocenach pewnego typu, można także powiedzieć „z określonego punktu widzenia”; tak np. w drugiej części określenia: „O uzasadnieniu aksjologicznym normy mówi się w tych przypadkach, gdy w świetle przyjmowanych przez kogoś ocen czyny przez tę normę nakazywane uznawane są za dobre, a czyny zakazane – za złe, lub też, co ma miejsce znacznie częściej, przewidywane skutki danych czynów uważane są za złe czy dobre z określonego punktu widzenia”, A. REDELBACH, S. WRONKOWSKA, Z. ZIEMBIŃSKI, *Zarys teorii państwa i prawa*, dz. cyt., s. 87-88.

kognitywizmu aksjologicznego i skorelowanej z nim tezy o obiektywnym ugruntowaniu wartości. Istnienie wartości oparte jest na relacji człowieka do jego rozwoju w społeczeństwie i relacji do dóbr będących środkami osiągnięcia tego rozwoju.

Uznanie modelu pojmowania wartości jako dóbr dla człowieka wraz z uznaniem kognitywizmu, pozwala dookreślić przedmiot, którego ujęciu służyć mają procedury, oraz dookreślić charakter tego ujęcia. Dobro wspólne, na które składają się społeczne warunki życia jako wartość jest konstytuowane przez zespół relacji. Zachodzą one między tymi warunkami, tworząc pewną całość odniesioną do żyjących w społeczeństwie jednostek i tworzonych przez nich społeczności, które przyporządkowane są do rozwoju; wśród relacji tych centralne miejsce zajmuje relacja bycia środkiem do całościowego rozwoju jednostek żyjących w społeczeństwie. Teza kognitywizmu głosi, że wchodzące w grę relacje są poznawalne, a skorelowana z nią teza o obiektywnym ugruntowaniu wartości głosi, że zachodzenie (lub niezachodzenie) relacji jest czymś zastanym, danym, choć współkonstytuowane ludzką aktywnością są elementy, między którymi relacje zachodzą. W oparciu o przyjęte rozstrzygnięcia można wyprowadzać, z jednej strony, wnioski dotyczące odrzucenia pewnego typu procedur jako nieadekwatnych dla ujęcia wartości dobra wspólnego i nie prowadzących do rozstrzygnięć w zakresie ustalania autonomicznej treści opartej na elementach prawnonaturalnych, z drugiej – wnioski dotyczące kształtu procedur adekwatnych.

b. Konsekwencje o charakterze negatywnym

Przyjęte rozstrzygnięcia dotyczące modelu pojmowania dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej pozwalają zdystansować się wobec szeregu koncepcji ugruntowania wartości i powiązanych z nimi procedur ustalania czy dookreślania treści wartości. Oto pięć przykładów.

Po pierwsze, uznanie modelu wartości jako dobra pozwala zdystansować się wobec, stojących na stanowisku kognitywizmu, koncepcji wartości typu idealistycznego – uznających samodzielne istnienie wartości jako samych w sobie obowiązujących treści. W modelu właściwym koncepcjom czystych wartości, aby wiedzieć, jaki stan rzeczy jest wartością, trzeba najpierw ustalić „obowiązującą” treść, a stany rzeczy realizujące tę treść będą identyfikowane jako wartościowe. W przypadku koncepcji typu kognitywistycznego uznających obiektywne istnienie wartości w świecie idealnym, najbardziej rozwinięte narzędzia metodologiczne poznawania wartości oferuje fenomenologia i do niej należałoby sięgać poszukując odpowiednich metod lub należałoby korzystać z jej wyników.

Po drugie, uznanie obiektywnego ugruntowania w realnych relacjach pozwala zdystansować się wobec obiektywnego, w sensie – niezależnego od ludz-

kiej aktywności – ugruntowania typu teologicznego (woluntaryzmu typu teologicznego), którego uznanie nakazywałoby uwzględniać w trakcie procedur dookreślania treści wartości wiedzę z zakresu teologii; a w przypadku uznania określonego wyznania za wiodące, także wykładnię dokonywaną przez instytucje typu religijnego. Chodzi tu o stanowisko typu woluntarystycznego, uznające – mówiąc językiem Kanta – rozdział między bytem a powinnością, w którym uznaje się ustanawianie przez Boga wartości niezależnie od danej w doświadczeniu struktury świata. Uznanie Boga za źródło wartości, jak to ma miejsce w preambule Konstytucji z 1997 r., nie przesądza o przyjęciu takiego stanowiska. Są także niewoluntarystyczne stanowiska typu teistycznego, i do nich należą stanowiska teologiczne obecne w omawianym wyżej nurcie klasycznym, uznające Boga za źródło wartości, jednak jednocześnie uznające, że wola Boga znalazła wyraz także w stworzonym zgodnie z tą wolą świecie, który dany jest poznawczo niezależnie od teologii i wiary w Boga czy w Objawienie. Z przyjętymi tu rozstrzygnięciami metaaksjologicznymi kompatybilne będą także stanowiska przyjmowane w ramach teologii naturalnej, uznające Boga za źródło wartości poznawalnych na drodze naturalnej a odrzucające wiarę w Objawienie chrześcijańskie lub inne.

Po trzecie, za nieadekwatne uznać trzeba także koncepcje woluntarystyczne innego typu niż teologiczne. Jeśli dla wartości byłaby w sposób samodzielny konstytutywna wola określonych podmiotów, to podstawowe procedury stwierdzania czy dane warunki życia społecznego są elementem dobra wspólnego (np. w przypadku kontroli konstytucyjności określonych rozwiązań) oparte by były na identyfikacji woli pewnych podmiotów, a w przypadku konfliktów między uznanymi celami, podstawową zasadą rozstrzygania kolizji byłaby zasada kompromisu.

Po czwarte, jeśli przyjęłoby się, że wartości są wtórne wobec względnie trwałych dyspozycji do oceniania w określony sposób, to procedury stwierdzania, czy coś jest wartością oparte by były na ustalaniu, jakie są te dyspozycje. Należałoby przy tym postulować, aby procedury dookreślenia wartości obejmowały wskazanie metod identyfikacji podmiotów, o których oceny chodzi i metod badania ich dyspozycji do oceniania⁶³; należałoby także dookreślić, na czym polega trwałość dyspozycji wystarczająca do uznania korelatu oceny za wartość.

Po piąte, jeśli przyjęłoby się, że wartość jest wtórna wobec kultury i wychowania, wówczas procedury stwierdzania czy coś jest wartością, powinny być oparte na badaniu pewnych elementów kultury. Dookreślenie procedur powinno obejmować dookreślenie, o czym kulturę chodzi, o które jej elementy itp.

Argumentując na rzecz nieadekwatności pewnych koncepcji wartości i skorelowanych z nimi postulatów dotyczących procedur stwierdzania, czy

⁶³ Zob. Z. ZIEMBIŃSKI, *Wartości konstytucyjne*, dz. cyt., s. 16.

coś jest wartością lub dookreślenia treści wartości, zauważyć można, że wskazywane wyżej procedury czy metody nie są faktycznie stosowane jako mające podstawowe znaczenie przy interpretowaniu czy stosowaniu konstytucji.

Wskazując na alternatywne wobec obiektywnego typu ugruntowania wartości i powiązane z nimi procedury ustalania ich treści, identyfikuje się argumentacje, które nie mogą być uznane za konkluzywne w kwestiach dotyczących wartości ugruntowanych obiektywnie⁶⁴. Nie wynika jednak z tego, że argumentacje te w ogóle nie powinny być brane pod uwagę w procesie ustalania treści ugruntowanych prawnonaturalnie. Argumentacje te mogą pełnić istotną funkcję heurystyczną. Jeśli stoi się na stanowisku, że kultura jest narzędziem ujmowania rzeczywistości, to jej poznawanie dostarcza narzędzi pozwalających ujmować to, co od kultury jest niezależne, ujawnia możliwe rozwiązania stawianych problemów. Podobnie, zasadne jest branie pod uwagę reakcji emocjonalnych, gdyż przeżywane emocje ugruntowane są w doświadczeniu, i choć same w sobie nie pełnią funkcji poznawczych, będąc reakcją podmiotu na określone stany rzeczy stanowią źródło informacji dotyczących relacji między podmiotem a środowiskiem.

Na szczególną uwagę zasługują także stanowiska typu woluntarystycznego. W klasycznej koncepcji dobra kształtowanej przy uznaniu wolności jako konstytutywnego elementu osoby (co pociąga za sobą np. uznanie zasady pomocniczości nakazującej poszanowanie autonomii nie tylko jednostek, ale i tworzonych przez nie społeczności, autonomii obejmującej samodzielne ustalanie celów rozwojowych), wolne wybory współkonstytuują kształt dobra wspólnego. Nie można zatem ignorować doniosłości wolnych decyzji dla dookreślenia kształtu dobra wspólnego. Jak wyżej podkreślano istota stanowiska kognitywistycznego w takim kontekście teoretycznym sprowadza się do obiektywnego ugruntowania zachodzenia pewnego typu relacji między elementami, które mogą być współkonstytuowane wolnymi wyborami. Zasadne jest pytanie o to, czy dany stan rzeczy, którego istotnym elementem jest to, że został wybrany z wielu możliwych lub że jest faktem tetycznym, stanowi element całości służącej rozwojowi jednostek czy nie; a odpowiedź na to pytanie oparta jest na stwierdzeniu zachodzenia pewnych relacji, które w danym układzie rzeczy obiektywnie zachodzą lub nie. Dla stanowiska kognitywistycznego charakterystyczne jest także to, że przedmiotem sporu typu poznawczego jest też zakres udziału woli i innych czynników subiektywnych w dookreślaniu treści elementów dobra wspólnego.

⁶⁴ Zob. M. PIECHOWIAK, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 83.

c. Konsekwencje o charakterze pozytywnym

(1) Podstawowe postulaty

Możliwe do wyprowadzenia wnioski dotyczące nie tyle procedur nieadekwatnych, co pozytywnego kształtu procedur stwierdzenia, czy coś jest elementem dobra wspólnego lub dookreślenia treści dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej o charakterze prawnonaturalnym, są ogólniejsze niż wnioski o charakterze negatywnym. Interpretujący klauzule o charakterze prawnonaturalnym zawarte w konstytucji nie może się ograniczać do pytań o to, co jest uważane (przez określone podmioty, przez doktrynę itd.) za element dobra wspólnego, ale musi zmierzać do odpowiedzi na pytanie o to, co jest dobrem wspólnym lub jego elementem, zmierza zatem do sformułowania pewnego typu oceny.

Pierwszy wniosek z uznania prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego można sformułować jako postulat kształtowania procedur określania jego treści na wzór procedur o charakterze poznawczym, zatem takich, które zmierzają do ustalenia „jak się rzeczy mają”. Dyskusja ma swój przedmiot traktowany jako niezależny od woli, emocji, wychowania dyskutantów czy kultury, do której należą.

W przypadku zbiorowego podejmowania decyzji, na pierwszym miejscu jest postulat osiągnięcia konsensu. Jest to, jak się zdaje, zasadniczy rys procedur kształtowanych ze względu na uznanie możliwości poznawczego ujęcia wartości. Oparcie rozstrzygnięcia na kompromisie polegającym na proporcjonalnej rezygnacji z przeciwstawnych interesów lub oparcie rozstrzygnięcia o głosowanie, uznane być powinno za *ultima ratio*, gdy argumenty zostaną wyczerpane, a porozumienia osiągnąć nie można. Natomiast na pierwszym miejscu na kompromisie i głosowaniu oparte byłoby rozstrzygnięcie sporów o wartości, gdyby uznało się ich subiektywne ugruntowanie – wówczas dyskusja dotycząca wartości prowadzona powinna być tak, jak gdyby nie miała swojego przedmiotu, a jej celem było przedstawienie poglądów poszczególnych uczestników dyskusji, ustalenie tego, co przez wszystkich jest uznawane, i doprowadzenie do proporcjonalnej rezygnacji z kolidujących z sobą interesów.

Analogiczne postulaty metodologiczne i proceduralne, jak w przypadku uzasadniania ocen pojmowanych jako sądy, dotyczą także uzasadniania norm o charakterze prawnonaturalnym.

W świetle proponowanej tu koncepcji dobra wspólnego, elementy, między którymi zachodzą relacje konstytuujące dobro wspólne, nie są obiektywnie jednoznacznie wyznaczone. Przede wszystkim nie są tak określone stany podmiotów, stanowiące o ich rozwoju, ani środki „pozytywnie” służące ich osiągnięciu (także ze względu na to, że ten sam stan rzeczy może być osiąga-

ny na różne sposoby). Stąd procedury typu kognitywnego nie doprowadzą do jednoznacznych rozstrzygnięć, jakie warunki życia społecznego stanowią dobro wspólne pozytywnie przyczyniając się do realizacji celów członków wspólnoty politycznej; choć mogą prowadzić do określenia zasadniczych kierunków poszukiwań, np. zasadniczych aspektów rozwoju, i niektórych możliwych rozwiązań.

Z drugiej strony, stwierdzenie niezachodzenia relacji konstytutywnych dla dobra wspólnego pozwala jednoznacznie zdeterminować stany rzeczy nie będące dobrem wspólnym lub jego elementem. Można zatem formułować jednoznaczne postulaty dotyczące eliminacji pewnych warunków jako uniemożliwiających lub utrudniających rozwój. Jest to przede wszystkim domena praw człowieka.

Wyróżnienie tych dwóch odrębnych zagadnień dotyczących obiektywnego ugruntowania wartości – jednego, dotyczącego określenia celów i „pozytywnych” środków rozwoju, gdzie nie jest możliwe jednoznaczne określenie w oparciu o procedury o charakterze poznawczym; drugiego, dotyczącego określenia tego, co może być elementem dobra wspólnego, gdzie jednoznaczne określenie jest, co do zasady, możliwe w ramach procedur o charakterze poznawczym – rzuca światło na problematykę działalności Trybunału Konstytucyjnego jako negatywnego prawodawcy, którego rola ogranicza się do stwierdzania, co nie jest elementem dobra wspólnego, a nie polega na pozytywnym określeniu tych elementów. Postulat uznania Trybunału Konstytucyjnego za negatywnego prawodawcę znajduje, w tej perspektywie, uzasadnienie w przyjętej przez ustrojodawcę koncepcji wartości.

(2) Pluralizm uzasadnień

Pozostaje jeszcze rozważyć, czy na użytek interpretacji konstytucji wskazane byłoby przyjęcie jakiegoś konkretnego stanowiska filozoficznego połączone z uznaniem metod właściwych temu stanowisku za metody prowadzące do definitywnych rozstrzygnięć w ramach procedur prawotwórczych lub interpretacyjnych. Odpowiedź wypada negatywnie. Pluralizm stanowisk filozoficznych może być także istotną wartością systemu prawnego. Swoje ugruntowanie wartość ta ma w uznaniu braku pełnej adekwatności którejkolwiek teorii, która z natury opiera się jedynie na ujęciu pewnych aspektów rzeczywistości przy nieuniknionym pominięciu innych.

Uznanie braku pełnej adekwatności poszczególnych teorii do ujęcia problematyki aksjologicznej prowadzi do postulatu, aby rezultaty stosowania procedur modelowanych na wzór procedur o charakterze kognitywnym, traktować jako rezultaty mające jedynie roszczenie do bycia prawdziwymi – uznawane są za prawdziwe dopóki nie pojawią się racje (oparte na metodach właściwych poznaniu, ale niekoniecznie tych, które były uznane wcześniej

za metody prowadzące do prawidłowych rozstrzygnięć) kwestionujące osiągnięte wcześniej rezultaty⁶⁵. Pojawiająca się zgodność rezultatów uzyskanych w ramach różnych ujęć teoretycznych stanowi istotną, choć nie rozstrzygającą, rację przemawiającą za trafnością przyjmowanego rozwiązania⁶⁶.

7. Podsumowanie

Najistotniejszy z punktu widzenia stanowienia i stosowania prawa jest prawnonaturalny charakter dobra wspólnego pojętego przedmiotowo. Uznanie tego typu prawnonaturalności prowadzi do postulatu traktowania niektórych ocen dotyczących dobra wspólnego jako sądów i do postulatów o charakterze proceduralnym dotyczących sposobów determinacji treści dobra wspólnego. Skoro przedmiotem odesłania art. 1 nie jest koncepcja dobra wspólnego, ale dobro wspólne pojęte przedmiotowo, interpretujący nie tyle ma za zadanie identyfikować jakieś uznane już oceny, ale ma je sam formułować⁶⁷. Interpretujący klauzulę dobra wspólnego dociekając, czy coś jest dobrem wspólnym, musi odpowiedzieć na pytanie, czy w rzeczywistości, na płaszczyźnie przedmiotowej zachodzi pewien zespół relacji, przyjmując (lub uprzywilejowując) przy tym typy argumentacji i odpowiadające im procedury modelowane jako procedury o charakterze poznawczym. Prawnaturalny charakter konkretnego rozstrzygnięcia (oceny, wartości) nie jest wówczas oparty na tym, że jest ono zawarte w jakiejś prawnonaturalnej koncepcji dobra wspólnego, ale na sposobie uzasadnienia i procedurach, na których rozstrzygnięcie to zostało oparte.

Uznanie, że zasadniczą konsekwencją prawnonaturalnego charakteru konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego są postulaty dotyczące kształtu procedur prawotwórczych i interpretacyjnych, pozwala oddalić jedną z zasadniczych obaw przed odwoływaniem się do prawa naturalnego, jaką miałyby

⁶⁵ Do podobnych konkluzji dochodzi M. A. GLENDON: „In a spirited defense of liberalism ‘properly understood’ against its communitarian critics, Stephen Macedo has argued that the ‘moral core’ of our public order is a commitment to public justification, that is to an ongoing process of demanding, offering, and testing public moral arguments and reasons. Such a commitment, it must be acknowledged, assumes that men and women are capable of giving and accepting the kinds of reasons which are not mere references to narrow interests, but which can survive critical examination and be widely seen to be good”, TAŻ, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991, s. 176-177; Glendon powołuje się na S. MACEDO, *Liberal Virtues*, Oxford 1990, s. 34, 41, 46.

⁶⁶ Por. A. KAUFMANNA, *Über die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. Ansätze zu einer Konvergenztheorie der Wahrheit*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 72 (1986) 4, s. 425-442; polski przekład obszernych fragmentów, zob. TENŻE, *O naukowości nauk prawnych. Podstawy konwergencyjnej teorii prawdy*, przekł. G. Skąpska, „Colloquia Communia” 1988/89, nr 6/1, s. 83-92.

⁶⁷ Zob. M. PAWEŁCZYK, *Uwagi o „odsylającym” charakterze klauzul generalnych*, dz. cyt., s. 86-87.

być zagrożenie pewności prawa⁶⁸, nie pozbawiając zasady dobra wspólnego możliwości pełnienia – typowych dla elementów prawnonaturalnych – funkcji krytycznych wobec norm stanowionych.

Proponowane ujęcie prawnonaturalności dobra wspólnego pozwala także rozwiązać pewien dylemat, który mógłby pojawić się przed kimś interpretującym konstytucję, kto nie podziela poglądu o obiektywnym ugruntowaniu wartości. Ujęcie to pozostaje bowiem w perspektywie wewnętrznej dla konstytucji. Przyjmuje się określone procedury (metody) ze względu na zidentyfikowane rozstrzygnięcia ustrojodawcy, a nie przekonania tego, kto interpretuje konstytucję. Z zewnętrznego punktu widzenia wystarczy, że rozstrzygając kwestie dotyczące konstytucyjnej wartości dobra wspólnego postępuje się „jak gdyby” była to wartość obiektywnie ugruntowana, tj. postępuje się zgodnie z procedurami i metodami modelowanymi na wzór procedur o charakterze poznawczym, służących ujęciu jakiegoś przedmiotu lub jego aspektów istniejących obiektywnie. Można także mówić o tym, że dobro wspólne „ma roszczenie” do bycia traktowanym jako obiektywnie ugruntowane, „ma roszczenie prawnonaturalności”, którego konsekwencją są przede wszystkim postulaty dotyczące kształtu dyskursu dotyczącego tej wartości (i innych wartości o charakterze prawnonaturalnym)⁶⁹.

⁶⁸ Szerzej na temat obaw dotyczących uznania prawnonaturalnych elementów w konstytucji, zob. M. PIECHOWIAK, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, dz. cyt., s. 84-88.

⁶⁹ Można dostrzec pewną analogię między proponowanym tu przejściem od „roszczenia prawnonaturalności” do postulatów proceduralnych i postulatów dotyczących kształtu dyskursu nad wartościami o charakterze prawnonaturalnym, a proponowanym przez R. Alexego przejściem od „roszczenia do bycia słusznym” (*Anspruch auf Richtigkeit*) do postulatów dotyczących dyskursu prawniczego. O ile R. Alexy rozwija ogólną argumentację na rzecz uznania roszczenia do bycia słusznym w odniesieniu do każdego systemu prawa, poszczególnych norm i rozstrzygnięć; tu „roszczenie prawnonaturalności” jest uzasadniane postanowieniami samej konstytucji. Por. R. ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des Rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main 1978; zob. T. GIZBERT-STUDNICKI i A. GRABOWSKI, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Warszawa 2003, s. 62-67.

DOBRO WSPÓLNE A GODNOŚĆ ORAZ WOLNOŚCI I PRAWA CZŁOWIEKA – PROBLEM PIERWSZEJ WARTOŚCI KONSTYTUCYJNEJ I AKSJOLOGICZNEJ SPÓJNOŚCI KONSTYTUCJI

1. Uwagi wstępne

Mając zarysowaną koncepcję dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej i mając wstępnie określone usytuowanie tej wartości wobec innych wartości, można dokładniej podjąć jeden z podstawowych problemów aksjologii konstytucji i jednocześnie problem wzajemnego usytuowania fundamentalnych zasad konstytucyjny, mianowicie problem relacji między dobrem wspólnym i zasadą dobra wspólnego, a godnością i zasadą godności.

Mając na uwadze, że w art. 30 godność uznana została za źródło wolności i praw człowieka i obywatela, problem relacji między dobrem wspólnym a godnością prowadzi do problemu relacji między dobrem wspólnym a wolnościami i prawami człowieka i obywatela; problemu pierwszorzędnej wagi dla orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego. W ustalenie relacji między dobrem wspólnym a godnością i wolnościami i prawami człowieka i obywatela zaangażowany jest problem ważenia względem siebie wartości dobra wspólnego i wartości chronionych wolnościami i prawami. Analizy wskazują, że ważenie takie nie jest dopuszczalne i jest to zasadniczy punkt, w którym wnioski niniejszego opracowania nie są zgodne z praktyką Trybunału Konstytucyjnego.

Ustalenie relacji między dobrem wspólnym a godnością jest też istotne z punktu widzenia spójności aksjologicznej konstytucji. Trzeba tak pojąć relacje między dobrem wspólnym a godnością, aby aksjologia konstytucji była spójna. Tak dobro wspólne, jak i godność są wartościami pretendującymi do pierwszeństwa wśród wartości konstytucyjnych. Czy przyznanie pierwszeństwa dobru wspólnemu względem godności nie prowadzi do postulatu czysto instrumentalnego traktowania jednostki w imię dobra państwa czy dobra ogółu? Czy – mając na uwadze choćby systematykę konstytucji – przyznanie pierwszeństwa godności jest w ogóle możliwe?

Rozdział niniejszy ma przede wszystkim za zadanie pogłębienie problematyki relacji między dobrem wspólnym a godności. Zasadnicze rozwiązania lub ich kierunki są już wyznaczone poprzednimi analizami. Przy przyjęciu zidenty-

fikowanego wyżej – zakorzenionego w tradycji klasycznej – rozumienia dobra wspólnego, problem relacji między jednostką a państwem jest rozstrzygnięty na korzyść uznania służebnej i instrumentalnej roli państwa wobec członków wspólnoty politycznej. Godność jest strukturalnym elementem wartości dobra wspólnego – dobro wspólne to warunki rozwoju jednostek, a godność jest bez wątpienia pierwszą konstytucyjną charakterystyką jednostki istotną dla określenia owych warunków rozwoju. To strukturalne odniesienie dobra wspólnego do godności powoduje, że na mocy zasady dobra wspólnego od każdego elementu państwa nie tylko wymaga się, by był elementem dobra wspólnego, ale także aby – jako warunek rozwoju jednostki – odpowiadał wymaganiom godności, do której jest odniesiony jako podstawowej właściwości podmiotu, którego rozwój jest celem państwa i prawa. Wartość dobra wspólnego nie tylko nie stanowi przeciwwagi dla wartości chronionych wolnościami i prawami, ale potwierdza ich status jako podstawowych wartości konstytucyjnych stanowiących element dobra wspólnego. Argumentowano wyżej, że dobro wspólne jako przedmiot odesłania art. 1 jest wartością *in concreto* i już z tego powodu nie może być pojmowane jako coś, co w procesie wykładni podlega wazeniu względem innych wartości konstytucyjnych; w myśl proponowanej tu koncepcji wazeniu podlegają jedynie wartości *in abstracto* stanowiące „materiał” dla procesu wykładni, natomiast dobro wspólne – jako (spójna) suma warunków życia społecznego jest wartością, której treść określona jest rezultatem procesów wykładni, należy do płaszczyzny porządku konstytucyjnego pojętego jako postulowany stan rzeczy wyznaczony zastosowaniem konstytucji do konkretnych okoliczności.

Czy rozwiązania wyznaczone zarysowaną wyżej teorią dobra wspólnego zostaną sfalsyfikowane lub potwierdzone analizą nakierowaną wprost na porównanie dobra wspólnego i godności jako wartości konstytucyjnych?

2. Problem spójności aksjologicznej

Spójność jest elementarnym wymogiem stawianym systemowi prawnemu. Za Z. Ziemińskim można wyróżnić spójność formalną i aksjologiczną¹. Ta pierwsza polegałaby na „legitymowaniu się norm systemu upoważnieniami prawodawczymi opartymi na ustawie zasadniczej”², natomiast spójność aksjologiczna polega – zdaniem Z. Ziemińskiego – na tym, „iż normy danego systemu prawnego znajdują uzasadnienie aksjologiczne (usprawiedliwienie) w odpowiednio uporządkowanym systemie wartości, którym realizacja norm prawnych ma służyć”³.

¹ Zob. wyżej VI. 1. *Rozstrzygnięcia metaaksjologiczne i ich doniosłość dla systemu prawnego*, gdzie wskazuje się na potrzebę uwzględnienia także spójności metaaksjologicznej.

² Z. ZIEMIŃSKI, *Wartości konstytucyjne*, Warszawa 1993, s. 7.

³ Tamże.

Spójność aksjologiczna możliwa jest wówczas, gdy wartości, których realizacji mają służyć normy konstytucji, są uporządkowane na tyle, aby móc rozstrzygać przypadki, w których dochodzi do kolizji między poszczególnymi, określonymi *in abstracto*, wchodzącymi w grę wartościami, gdy realizacja jednej wartości nieuchronnie powiązana jest z ograniczeniem możliwości realizacji innej. Sprawą zasadniczej wagi jest wówczas aksjologiczne usprawiedliwienie rozstrzygnięcia kolizji; rozstrzygnięcia, które doprowadzi do konkretyzacji określonych *in abstracto* wartości, do dookreślenia konkretnych stanów rzeczy, które mają być realizowane. Spójność systemu, w ramach którego takie rozstrzygnięcia są dokonywane, wymaga uznania pewnej lub pewnych wartości fundamentalnych, podstawę rozstrzygnięcia kolizji. Zachowanie spójności przy uznaniu więcej niż jednej takiej wartości możliwe jest jedynie w takim zakresie, w jakim te wartości fundamentalne nie pozostają we wzajemnym konflikcie. Nie wystarczy uznanie, że jakieś wartości znajdują się we wzajemnym napięciu, które wymaga, aby każda z nich w maksymalny sposób była realizowana, nie wystarczy postulowanie ważenia wartości, uwzględnienia ich wzajemnego „hamowania” itp. Maksymalne realizowanie trudno pojąć inaczej niż realizowanie proporcjonalne, a ustalenie proporcji wymaga aksjologicznego uzasadnienia. Owo ustalenie proporcji może być pojęte jako znalezienie pewnego punktu równowagi, punktu balansu⁴ między wartościami, to jednak wymaga sięgnięcia do jakiegoś punktu odniesienia różnego od – pozostających ze sobą w konflikcie – wartości *in abstracto*, z których każda wzięta sama w sobie „domaga” się maksymalnej realizacji. Nawet wówczas, gdy uzna się pewien zakres swobody rozstrzygającego, to nadanie takiej kompetencji, wymagające określenia granic swobody, także wymaga uzasadnienia sięgającego do „czegoś trzeciego” względem tego, co jest we wzajemnym konflikcie.

3. Jedna czy wiele wartości fundamentalnych?

W jednej z najbardziej dziś znanych i uznanych propozycji aksjologicznego ugruntowania prawa, jaką jest propozycja Gustawa Radbrucha, mamy do czynienia z trzema pozostającymi w napięciu wartościami fundamentalnymi – równością (sprawiedliwością w wąskim sensie), celowością, i bezpieczeństwem prawnym⁵. Napięcie to, zdaniem Radbrucha, miałyby prowadzić do doskonalenia prawa, „zwłaszcza pozwalając na optymalne dopasowanie jego

⁴ Por. wyrok TK z 20 marca 2006 r., sygn. K 17/05, III.5.2: „kolizja praw i zasad na poziomie konstytucyjnym nie może prowadzić w ostatecznym wyniku do pełnej eliminacji jednego z praw pozostających w konflikcie. Problemem wymagającym rozstrzygnięcia jest zawsze w takim wypadku znalezienie pewnego **punktu równowagi, balansu** dla wartości chronionych przez Konstytucję i wyznaczenie obszaru stosowania każdego z praw”, podkr. M.P.

⁵ Zob. J. ZAJĄDŁO, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Gdańsk 2001, s. 147-162.

formy i treści do warunków czasu i miejsca stanowienia, stosowania, obowiązywania i wykładni⁶. Zauważyć jednak można, że już samo wydobywanie elementów istotnych w danych warunkach czasu i miejsca wymaga stosowania kryteriów aksjologicznych, podobnie jak określenie proporcji, znalezienie punktu równowagi w realizacji różnych elementów idei prawa, czyli podstawowych wartości prawa. Stąd także u Radbrucha można zidentyfikować jeden punkt odniesienia, który jest fundamentalny i który stanowi punkt odniesienia dla rozwiązywania kolizji. Jak pisze Jerzy Zajadło, „wnikliwa analiza wszystkich elementów idei prawa i wzajemnych relacji pomiędzy nimi prowadzi jednak do wniosku, że to nie formalnie pojęta sprawiedliwość i bezpieczeństwo prawne, lecz właśnie wypełniona materialną treścią celowość prawa stanowi ‘jądro Radbruchowskiej filozofii prawa’⁷. Arthur Kaufmann – najwybitniejszy znawca i kontynuator filozoficznej spuścizny Radbrucha – wskazując na podstawę wskazanych wyżej trzech elementów idei prawa pisał: „Sądzę, że nie powinno się zawieszać idei prawa nazbyt wysoko, ale traktować ją jako ‘odwzorowanie’ idei człowieka w jego trzech postaciach: człowieka jako istoty autonomicznej (twórcy prawa), człowieka jako celu swego świata (a zatem także prawa) i człowieka jako istoty heteronomicznej (jako podlegającego prawu)”⁸. Stąd wielokrotnie A. Kaufmann powtórzy: „Idea prawa jest ideą osobowego człowieka – albo jest niczym”⁹. Taki punkt widzenia na aksjologiczne podstawy prawa, choć wypracowany w ramach tradycji filozoficznej odmiennej od tradycji klasycznej, zbieżny jest z uzyskanymi wyżej wynikami – zasadniczym punktem odniesienia dla kształtowania prawa jest – będący celem prawa – integralny rozwój każdego członka wspólnoty politycznej.

Zwrócić trzeba uwagę na jeszcze jedno rozwiązanie, które zdaje się narzucać, gdy uzna się więcej niż jedną wartość fundamentalną (np. dobro wspólne i godność, czy równość, celowość i bezpieczeństwo prawne) jako występujące obok siebie na równej stopie i mogące wchodzić z sobą w konflikt. Można mianowicie argumentować, że nie jest potrzebna jakaś „trzecia wartość”, ze

⁶ Tamże, s. 148.

⁷ Tamże, przytoczone wewnątrz cytatu słowa pochodzą od Arthura Kaufmanna.

⁸ A. KAUFMANN, *Rechtsphilosophie*, dz. cyt., s. 152.

⁹ TENŻE, *Vorüberlegungen zu einer juristischen Logik und Ontologie der Relationen. Grundlegung einer personalen Rechtstheorie*, „Rechtstheorie” 17 (1986), s. 276; TENŻE, *Problemggeschichte der Rechtsphilosophie*, dz. cyt., s. 141; zob. także TENŻE, *Kann die Natur Norm menschlichen Verhaltens sein? Zum Naturbegriff in Recht und Philosophie*, w: *Was ist das: die Natur? Über einen schwierigen Begriff*, red. W. Böhme, Karlsruhe 1987, s. 51: „Wenn es so etwas gibt, wie eine »Idee«, eine »Natur« des Rechts, dann ist sie die Idee, die Natur des personalen Menschen. Oder sie ist gar nichts”. Zauważyć trzeba, że A. Kaufmann nie podejmuje wprost problemu podstawy jedności tych trzech aspektów człowieka jako osoby i pozostaje przy pojmowaniu osoby jako zespołu relacji bez wskazania elementu jednoczącego w samym człowieku; zob. M. PIECHOWIAK, *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa*, dz. cyt., s. 93-98. Por. A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, Lublin 1998, s. 208.

względu na którą określany byłby punkt balansu, punkt równowagi między nimi, ale że jest on określany ze względu na spójność ładu konstytucyjnego¹⁰ czy całego systemu prawnego. Spójność jest z pewnością wartością fundamentalną i celem do osiągnięcia tak przy stanowieniu, jak i interpretacji i stosowaniu prawa¹¹. Rozwiązanie takie niesie jednak z sobą pewne istotne rozstrzygnięcie aksjologiczne dotyczące relacji między jednostką a państwem i dotyczące pojmowania konstytucyjnych wolności i praw. Jeśli kolizja między fundamentalnymi wartościami rozstrzygana jest ostatecznie ze względu na spójność, w imię spójności, to zakłada się, że spójność systemu prawnego (ładu konstytucyjnego) jest pierwszą wartością. Prowadzi to m.in. do takich konsekwencji, że to człowiek okazuje się być dla systemu prawnego – jego wolności i prawa, a poprzez nie i samo pojmowanie człowieka są podporządkowane spójności systemu. Koncepcja człowieka staje się poniekąd funkcją systemu. Innymi słowy zakłada się, że to człowiek jest dla prawa i opartego na nim państwa, a nie prawo i państwo dla człowieka. To uniknięciu takich konsekwencji służą, na poziomie doktrynalnym, rozwiązania wskazane wyżej w związku z koncepcją G. Radbrucha; natomiast na poziomie regulacji konstytucyjnych niemiecki ustrojodawca unika tych konsekwencji uznając jednoznacznie godność i oparte na niej prawa człowieka za podstawę porządku konstytucyjnego¹².

4. Dobro wspólne czy godność człowieka?

a. Elementy wspólne

Poszukując elementów łączących dobro wspólne i godność jako wartości fundamentalne, zauważyć można, że zasadnicze formuły determinujące ich

¹⁰ B. LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA, *Dobro wspólne versus konstytucyjne prawa i wolności jednostki*, dz. cyt., s. 72: „Punktem wyjścia dla rozstrzygnięć polskiego Trybunału Konstytucyjnego jest zawsze założenie racjonalności działań ustawodawcy i domniemanie zgodności z Konstytucją (...). Zadanie, jakie sobie stawiamy to ocena, czy przyjęte przez ustawodawcę rozwiązanie nie narusza podstawowych norm i wartości konstytucyjnych. Sądzę, że punktem odniesienia dla tej oceny powinien być ład konstytucyjny pojmowany jako spójna całość (...). Generalnie bowiem chodzi o to, jak przyjęte przez ustawodawcę unormowanie sytuuje się w porządku konstytucyjnym, którego aksjologiczne granice wyznaczają – z jednej strony dobro wspólne (art. 1 Konstytucji) a z drugiej strony godność człowieka (art. 30 Konstytucji)”.

¹¹ Spójność jest także wartością fundamentalną w świetle proponowanego tu paradygmatu rozumienia dobra wspólnego, jako wartość powiązana wprost z uznaniem dobra wspólnego za pewną całość, wymagającą m.in. koordynacji składających się na nią elementów.

¹² Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r., art. 1: „(1) Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem wszelkich władz państwowych. (2) Naród niemiecki uznaje dlatego nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka za podstawę każdej społeczności ludzkiej, pokoju i sprawiedliwości na świecie. (...)”, przekład za *Konstytucja Niemiec*, dz. cyt.

pozycję, tj. art. 1 i art. 30, znalazły się w rozdziałach konstytucji (w rozdziale pierwszym i w rozdziale drugim), których zmiana wymaga zachowania specjalnej procedury i spełnienia specjalnych warunków¹³. Każdy z tych artykułów jest artykułem otwierającym rozdział.

Na tym jednak podobieństwa wskazujące na rangę każdej z tych wartości się kończą. Porównując obie wartości i odpowiadające im zasady trzeba dalej zwrócić uwagę na różnice w ich usytuowaniu oraz na zawarte w konstytucji dookreślenia każdej z tych wartości. O ile dobro wspólne nie jest w konstytucji bliżej charakteryzowane, o tyle w przypadku godności wskazano wprost kilka jej właściwości czyniących z godności wartość szczególną.

b. Racje na rzecz uznania godności za pierwszą wartość

(1) Specyficzne właściwości godności

W preambule dbałość o zachowanie godności człowieka uznane zostało za jedną z zasad (obok prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi) stanowiących „niewzruszoną podstawę” Rzeczypospolitej, i za postulat, którym kierować powinni się wszyscy stosujący Konstytucję.

Jako jedyna z wartości konstytucyjnych, godność uznana została przez ustrojodawcę za przyrodzoną (preambuła i art. 30) i niezbywalną (art. 30). Te dwie właściwości wskazują, że godność nie jest wartością kreowaną przez konstytucję, ale jedynie przez nią uznawaną (deklarowaną). Przyrodzoność i niezbywalność wskazują na to, że godność będąca źródłem praw przysługuje w ogóle niezależnie od działań człowieka, nie tylko działań prawodawczych. Stąd działania tak podmiotu godności jak i innych podmiotów nie mogą ani umniejszać, ani powiększać godności; co jest w oczywistej korelacji z uznaniem zasadniczej równości ludzi jako podmiotów prawa¹⁴. Godność nie może być większa lub mniejsza. Jest zatem wartością specyficzną, gdyż nie jest stanem rzeczy, który w sensie dosłownym może być lub nie być realizowanym określonymi działaniami. Może być pojęta jako „właściwość” obejmująca przyporządkowanie (relację) swego podmiotu do rozwoju, do „umocnienia”, do „spełnienia” swego bytu. Choć samo takie przyporządkowanie zachodzi niezależnie od działań podmiotu godności lub innych podmiotów (jest przyrodzone i niezbywalne), to rozwój zależy od działania.

Godność nie będąc stanem rzeczy realizowanym wprost określonymi działaniami, jest źródłem wolności i praw człowieka i obywatela, zatem i – jak można zasadnie przyjąć – źródłem wartości pojętych jako stany rzeczy chronione tymi wolnościami i prawami. Dalej można także wnioskować, że te

¹³ Konstytucja z 1997 r., art. 235 ust. 5 i 6.

¹⁴ Zwł. art. 32 i 33 Konstytucji z 1997 r.

ostatnie wartości są dobrami odpowiadającymi podmiotowi ze względu na przysługującą mu godność.

Najsilniejszy argument za uznaniem godności za pierwszą wartość oprzeć można na nienaruszalności godności człowieka (art. 30). Analogiczną właściwość konstytucja przypisuje jeszcze jedynie istocie wolności i praw (art. 31 ust. 3) wtórnych względem godności¹⁵. Chodzi przy tym o nienaruszalność w sensie normatywnym a nie opisowym. Nienaruszalność w sensie opisowym, pojęta jako faktyczny brak możliwości pozbawienia kogoś godności będącej źródłem praw lub jej umniejszenia, to nic innego jak przyrodzoność i niezbywalność, o których mówi pierwsze zdanie art. 30. Na to, że termin „nienaruszalność” użyty został w sensie normatywnym, przede wszystkim wskazuje wysłowny w końcu art. 30, adresowany do władz publicznych nakaz poszanowania i ochrony godności¹⁶. Uznanie godności za wartość nienaruszalną w sensie normatywnym, jest uznaniem jej za wartość nieinstrumentalną – godność nie powinna być nigdy poświęcana dla realizacji innych dóbr¹⁷ i stąd nie powinna być wazona względem innych wartości.

Określenie godności człowieka w art. 30 jako nienaruszalnej pozwala argumentować na rzecz uznania przez ustrojodawcę zasadniczego elementu koncepcji godności, zgodnie z którą godność jest właściwością człowieka polegającą na tym, że jest on celem samym w sobie i jako taki nie jest jedynie środkiem do realizacji innych celów poza tym, którym jest on sam; nie powinien być traktowany nigdy wyłącznie jako środek, w sposób czysto instrumentalny, czysto przedmiotowy („zreifikowany”), ale zawsze zarazem jako cel¹⁸. Takie pojmowanie godności, choć nie wywodzone z przymiotu nienaruszalności, przyjmowane jest także w doktrynie¹⁹ oraz w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego²⁰,

¹⁵ W innym sensie niż w art. 30, przede wszystkim w sensie opisowym, przy charakteryzowaniu pewnych stanów rzeczy, Konstytucja z 1997 r. mówi jeszcze o nienaruszalności terytorium (art. 5, art. 126 ust. 2) i nienaruszalności granic (art. 26 ust. 1), nienaruszalności mieszkania (art. 50 i art. 233 ust. 3, gdzie art. 50 jest powołany).

¹⁶ Por. wyrok TK z 5 marca 2003 r., sygn. K 7/01; zob. wyżej uwagi w przypisie 26 w rozdziale VI.

¹⁷ Por. stanowisko Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego w wyroku TK z 30 września 2008 r., sygn. K 44/07, I.1 (argument piąty). Zob. L. GARLICKI, *Artykuł 30*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Warszawa 2007, s. 15: „Skoro bowiem godność człowieka jest nienaruszalna, to stanowić ona musi pewien *constans* i żaden, nawet najważniejszy, interes publiczny nie może uzasadniać wkroczenia w sferę tej godności”.

¹⁸ Por. I. KANT, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., 64-65 (428): „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”.

¹⁹ Np. K. COMPLAK, *Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej konstytucji*, „Przegląd Sejmowy” 1998, nr 5 (28), s. 41.

²⁰ Zob. wyrok TK z 30 września 2008 r., sygn. K 44/07, III.8.2; por. zdanie odrębne sędzię TK Lecha Garlickiego do pkt. 3 sentencji orzeczenia TK z 28 maja 1997 r., sygn. K 26/96,

i zgodne jest z fundamentalnymi intuicjami dominującymi w filozoficznych ujęciach godności człowieka, przynajmniej w nurtach filozofii kontynentalnej czerpiących z twórczości Immanuela Kanta i filozofii klasycznej²¹.

Omówionej wyżej nienaruszalności godności, można ją określić jako nienaruszalność w sensie fundamentalnym, nie należy mylić z nienaruszalnością wynikającą z regulacji dotyczącej stanów nadzwyczajnych zawartej w art. 233 ust. 1 Konstytucji z 1997 r. Zgodnie z tym przepisem, ustawa określająca zakres ograniczeń wolności i praw człowieka i obywatela w czasie stanu wojennego i wyjątkowego, nie może ograniczać ochrony godności przewidzianej w art. 30. O wskazanych w art. 233 ust. 1 wolnościach i prawach można powiedzieć, że należą do tzw. nienaruszalnego rdzenia praw człowieka. Jednak jest to nienaruszalność w innym sensie, niż ta, o której mówi art. 30, i na podstawie przepisu art. 233 ust. 1 nie można poprawnie wnioskować, o wyjątkowym konstytucyjnym statusie godności jako pierwszej wartości, gdyż przepis ten wskazuje obok art. 30 aż 13 innych przepisów określających wolności i prawa, których nie wolno ograniczać.

(2) Stanowisko doktryny

W doktrynie pogląd o godności jako pierwszej wartości konstytucyjnej jest powszechnie akceptowany. Tytułem przykładu, Lech Garlicki w opracowaniu przygotowanym na pięciolecie Konstytucji z 1997 r. pisał:

„Każda konstytucja przyjmuje pewne zasady podstawowe, służące zarówno jako aksjologiczny zwornik postanowień szczegółowych, jak i narzędzie pozwalające bądź na odnajdywanie w konstytucji treści, których zapomniano w niej zapisać, bądź na usuwanie z niej treści, które nie powinny się w niej znaleźć. Konstytucja z 1997 roku za taką zasadę uznała godność człowieka”²².

K. Complak określa godność mianem najwyższej wartości całego porządku konstytucyjnego²³.

zdanie odrębne, pkt 7; por. uchwała TK z 17 marca 1993 r., sygn. W 16/92. Zob. J. POTRZESZCZ, *Godność człowieka w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 39-40.

²¹ Zob. J. POTRZESZCZ, *Filozoficzne podstawy praw człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 12 (2002), nr 1, s. 20-25; M. PIECHOWIAK, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka*, dz. cyt., passim.

²² L. GARLICKI, *Wolności i prawa jednostki w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, dz. cyt., s. 62; zob. TENŻE, *Artykuł 30*, dz. cyt., s. 11-12; J. POTRZESZCZ, *Godność człowieka w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 29-30.

²³ K. COMPLAK, *Uwagi o godności oraz jej ochrona w świetle nowej Konstytucji*, dz. cyt., s. 43.

(3) Stanowisko Trybunału Konstytucyjnego

W wyroku z 27 maja 2002 r. art. 30 został wskazany, obok art. 1 i art. 2, na pierwszym miejscu w przykładowym wyliczeniu norm konstytucyjnych, które „określają aksjologiczne i normatywne podstawy całego systemu prawa”²⁴.

W wyroku z 30 września 2008 r. Trybunał stwierdził, że „Na gruncie art. 30 Konstytucji pojęciu godności ludzkiej należy przypisać charakter wartości konstytucyjnej o centralnym znaczeniu dla zbudowania aksjologii obecnych rozwiązań konstytucyjnych”²⁵.

Jednak w dalszym ciągu tej samej wypowiedzi mówił już tylko o tym, że „Art. 30 Konstytucji jest postanowieniem wiodącym dla wykładni i stosowania wszystkich pozostałych postanowień o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki”, a argumentując na rzecz tej konstatacji powołał się na preambułę do Konstytucji, która „wzywa wszystkich stosujących konstytucję do tego, ‘aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka (...)’”²⁶; oraz na art. 233 ust. 1, zakazujący „w sposób bezwzględny naruszania godności człowieka nawet w razie wprowadzenia nadzwyczajnego stanu państwowego”²⁷.

W wyroku z 30 września 2008 r. Trybunał sięgnął do zdania odrębnego sędziego TK Lecha Garlickiego do pkt. 3 sentencji orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r., w którym czytamy:

„Nie ulega bowiem wątpliwości, że na gruncie art. 1 przepisów konstytucyjnych możliwe jest przypisanie godności ludzkiej zarówno charakteru prawa podmiotowego, przysługującego każdej istocie ludzkiej, jak i charakter, wartości konstytucyjnej o centralnym znaczeniu dla zbudowania aksjologii obecnych rozwiązań konstytucyjnych. Demokratyczne państwo prawne, to państwo oparte na poszanowaniu człowieka, a w szczególności na poszanowaniu i ochronie tak życia, jak i godności ludzkiej. Te dwa dobra są zresztą sprzężone w bezpośredni sposób. Dają temu dobitny wyraz postanowienia art. 30 nowej konstytucji, wiodącego dla wykładni i stosowania wszystkich pozostałych przepisów o prawach, wolnościach i obowiązkach jednostki, ale takie same konkluzje można wydobyć także z obecnego art. 1 przepisów wprowadzających, tak jak uczynił to już Trybunał w uchwale z 17 marca 1993 r. (W. 16/92)”²⁸.

²⁴ Sygn. K 20/01, III.2. Por. J. POTRZESZCZ, *Godność człowieka w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 29-30.

²⁵ Sygn. K 44/07, 126/7/A/2008, III.8.1.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Sygn. K 26/96; zdanie odrębne, pkt 7. Por. uchwała TK z 17 marca 1993 r., sygn. W. 16/92, 16: „Dopuszczenie bowiem eksperymentu badawczego bez zgody osoby, na której eksperyment

Zauważyć trzeba, że pogląd Trybunału na rzecz uznania godności za wartość centralną dla określenia aksjologii konstytucji opiera się na argumentacji prowadzonej jeszcze pod rządami starej konstytucji; argumentacji opartej na postanowieniach dotyczących państwa prawnego zawartych w ówczesnym art. 1. W Konstytucji z 1997 r. postanowienia te poprzedzone są przepisem, w którym Rzeczpospolitą uznaje się za dobro wspólne. Jest to istotna zmiana, która pod znakiem zapytania każe postawić konkluzywność wniosku na podstawie obecnego art. 2 (zawierającego zasadę państwa prawnego) o centralnym znaczeniu godności dla aksjologii konstytucji.

Samodzielna argumentacja wprost na rzecz uznania zasady godności za centralną w określeniu systemu wartości konstytucyjnych w Konstytucji z 1997 r. znalazła się w wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 23 marca 1999 r.:

„Konstytucja w całości swych postanowień daje wyraz pewnemu obiektywnemu systemowi wartości, którego urzeczywistnieniu służyć powinien proces interpretacji i stosowania poszczególnych przepisów konstytucyjnych. Dla określenia tego systemu wartości centralną rolę odgrywają postanowienia o prawach i wolnościach jednostki, usytuowane przede wszystkim w rozdziale II konstytucji. Wśród tych postanowień centralne z kolei miejsce zajmuje zasada przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka²⁹”.

Trudno nie zauważyć, że uzasadnienie fundamentalnej pozycji godności w porządku konstytucyjnym jest tu dość złożone i prowadzone przy przyjęciu stosunkowo „mocnych” założeń dotyczących wartości konstytucyjnych, zasadniczego celu interpretacji i stosowania przepisów konstytucji itp.

Niezależnie od oceny trafności przyjętych tu założeń, zastanawiające jest, dlaczego Trybunał przyjął tak złożoną figurę argumentacyjną. Odpowiedź jest stosunkowo prosta, choć może być zaskakująca w kontekście sugerowanej przez doktrynę oczywistości prymatu godności w porządku konstytucyjnym – w świetle systematyki i treści przepisów konstytucyjnych prymat taki daleki jest od oczywistości. Stanowisko doktryny będzie o tyle przekonujące, o ile przekonujące będą argumenty znajdujące oparcie w samej konstytucji. Dotychczasowe poszukiwania nie doprowadziły do sformułowania przekonujących argumentów. Z punktu widzenia celu konstytucji przyrodzoność i niezbywalność oraz niewzruszoność godności nie przesądza o prymacie godności – dookreślają one status ontologiczny i epistemologiczny godno-

jest dokonywany, narusza zasadę demokratycznego państwa prawa poprzez pogwałcenie godności człowieka sprowadzonego w takim przypadku do roli obiektu doświadczalnego”.

²⁹ Sygn. K 2/98, pkt III, dotyczący ustawy z dnia 8 stycznia 1993 r. o podatku od towarów i usług oraz o podatku akcyzowym (Dz.U. nr 11, poz. 50, ze zm.) oraz art. 104a ustawy karnej skarbowej z dnia 26 października 1971 r. (Dz.U. z 1984, nr 22, poz. 103, ze zm.).

ści jako wartości, nie przesądzają one jednak o pierwszeństwie tej wartości. Najbardziej obiecująca z perspektywy określenia przez konstytucję zasadniczego celu państwa i prawa, jest nienaruszalność godności pozwalająca argumentować na rzecz uznania człowieka jako jej podmiotu za cel sam w sobie. Niemniej jednak nie przesądza to o tym, że dobro człowieka jest pierwszym celem, gdyż postulat nienaruszalności godności można traktować jako warunek, który musi być spełniony przy realizacji innego, bardziej fundamentalnego celu. Racji za uznaniem za taki cel dobra wspólnego jest wiele.

c. Racje na rzecz uznania dobra wspólnego za pierwszą wartość

(1) Umiejscowienie i stosunek do całości

Przeciwko uznaniu godności za pierwszą wartość przemawia usytuowanie wypowiedzi na jej temat w tekście konstytucji. W preambule o godności mowa jest dopiero w ostatnim zdaniu, obok prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, w wezwaniu skierowanym do stosujących konstytucję, co sugeruje doniosłość godności przede wszystkim w procesie stosowania konstytucji, a nie w strukturze samej wartości konstytucyjnych. W zdaniach poprzedzających mowa jest o całym szeregu wartości innych niż godność i trudno jest wskazać w preambule formułę pozwalającą wnioskować o pierwszeństwie godności. Natomiast pojęcie dobra wspólnego pojawia się w preambule już w pierwszej formule dotyczącej wprost Polski – „równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski”; formuła wyraźnie skorelowanej z postanowieniami art. 1. Wcześniej w preambule mowa była o uniwersalnych wartościach prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna.

Jeśli chodzi o część artykułowaną, klauzula godności znalazła się dopiero w art. 30, w rozdziale II „Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela”³⁰. Klauzula dobra wspólnego jest w art. 1, otwierającym rozdział I *Rzeczpospolita*.

³⁰ W sposób jednoznaczny z punktu widzenia systematyki konstytucji, ustrojodawca niemiecki umieścił zasadę godności u podstaw porządku konstytucyjnego w art. 1 ust. 1: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem wszelkich władz państwowych”, przekład za *Konstytucja Niemiec*, dz. cyt.; zob. M. CHMAJ, *Źródło wolności i praw człowieka*, w: *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. CHMAJ, Warszawa 2008, s. 33-34, tam także zestawienia dotyczące miejsca godności w ustawach konstytucyjnych 17 państw europejskich, s. 34-35; zob. F. J. MAZUREK, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 149-166. Zob. P. SARNECKI, *Systematyka konstytucji*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. TRZCIŃSKI, Warszawa 1997, s. 20-34; jeszcze przed przyjęciem Konstytucji z 1997 r. autor ten postulował „zastrzeżenie czołowego miejsca dla regulacji praw obywatelskich” m.in. po to, aby uniknąć typowego dla konstytucji państw socjalistycznych „traktowania praw obywatelskich nie jako punktu wyjścia regulacji życia społecznego, ale jego funkcji (wyniku) kolejnego etapu rozwoju i zdobyczy ustroju socjalistycznego”.

Zasada dobra wspólnego wyrażona w art. 1 wymaga, aby każdy element państwa był elementem dobra wspólnego. W kontekście porządku konstytucyjnego jako całości, o dobru wspólnym mówi także art. 82: „Obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne.” Godność nie występuje samodzielnie jako wartość istotna dla całego porządku konstytucyjnego – w preambule występuje obok prawa do wolności i obowiązku solidarności, w art. 30 występuje jako podstawa jedynie wolności i praw człowieka i obywatela.

(2) *Słabość konstytucyjnej pozycji godności*

Uznaniu godności za źródło wolności i praw nie towarzyszy uznanie wprost wysokiej rangi tych ostatnich w porządku konstytucyjnym³¹. W art. 5 określającym wprost cele Rzeczypospolitej, zapewnienie wolności i praw człowieka i obywatela wskazane zostało dopiero po ochronie niepodległości i nienaruszalności terytorium państwa:

„Rzeczpospolita Polska strzeże niepodległości i nienaruszalności swojego terytorium, zapewnia wolności i prawa człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo obywateli, strzeże dziedzictwa narodowego oraz zapewnia ochronę środowiska, kierując się zasadą zrównoważonego rozwoju”.

Miejsce, które wśród celów państwa zajmuje zapewnianie wolności i praw człowieka, wybrano w sposób świadomy. W projekcie jednolitym Konstytucji RP, w ujęciu wielowariantowym z 26 stycznia 1994 r., kolejność wyliczenia w art. 3, który był podstawą dla sformułowania obecnego art. 5, była odmienna: „Rzeczpospolita Polska gwarantuje prawa człowieka, strzeże niepodległości i całości swego terytorium, strzeże dziedzictwa kultury i języka Narodu [kultury narodowej i języka] oraz zapewnia ochronę środowiska przy-

³¹ Por. K. DZIAŁOCHA, *O prawie i jego źródłach z perspektywy pięciolecia obowiązywania Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 48: „odwołanie się w zdaniu 1. art. 30 do przyrodzonej i niezbywalnej godności człowieka jako ‘źródła wolności i praw człowieka i obywatela’ jest metaforycznym zwrotem na określenie aksjologicznej inspiracji unormowania wolności i praw jednostki w konstytucji, ich ideowej podstawy. Nie całego zresztą prawa, lecz tylko praw i wolności”. W świetle samego brzmienia art. 30 i systematyki Konstytucji z 1997 r. trudno nie zgodzić się z poglądem wyrażonym w ostatnim cytowanym zdaniu; w kolejnym akapicie cytowanego tekstu doniosłość godności ograniczana jest do dziedziny wolności i praw; mowa jest o tym, że mająca uzasadnienie prawnonaturalne godność „przekłada się” na normy pozytywnego prawa konstytucyjnego, zawarte w przepisach rozdziału II” (tamże), i że nakaz zawarty w zdaniu 2. art. 30 „oznacza obowiązek poszanowania i ochrony godności w procesie realizacji wolności i praw podstawowych, o których mowa w konstytucji. Stanowi dyrektywę w zakresie kształtowania treści praw i wolności w ustawodawstwie zwykłym”, tamże, s. 48-49. Pogląd o metaforycznym charakterze określenia godności jako źródła wolności i praw uznać trzeba za zbyt radykalny; zob. M. PIECHOWIAK, *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa jednostki oraz ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Warszawa 1997, s. 15-18.

rodniczego³². Z usytuowania praw człowieka na pierwszym miejscu w artykule określającym cele państwa, w toku dalszych prac zrezygnowano³³.

Powołany wyżej art. 82 otwierający część rozdziału II zatytułowaną *Obowiązki*, o godności czy prawach człowieka się nie wspomina, a mowa jest o wierności Rzeczypospolitej i trosce o dobro wspólne. Jest to obowiązek wszystkich obywateli, podczas gdy art. 30 obowiązek poszanowania i ochrony godności adresuje wprost jedynie do władz publicznych. Taka konstrukcja przemawia za wyższą rangą dobra wspólnego.

Analogicznie, w tekście przysięgi składanej przez Prezydenta Rzeczypospolitej, sformułowanej w art. 130, na pierwszym miejscu wśród wskazanych wprost zasadniczych obowiązków jest stanie na straży godności Narodu, następnie niepodległości i bezpieczeństwa państwa; pomyślność obywateli jako „najwyższy nakaz” wskazana jest na samym końcu, po dobru Ojczyzny³⁴.

Fundamentalną zasadą określającą relacje między jednostką i jej prawami a państwem czy – szerzej – społecznościami, jest zasada pomocniczości będąca podstawą ograniczania ingerencji państwa w obszar autonomii jednostki, określony m.in. uprawnieniami obywateli. Nie została ona umieszczona w części artykułowanej Konstytucji z 1997 r. Znalazła się w drugiej części preambuły, wskazana – wraz z wolnością i sprawiedliwością, współdziałaniem władz i dialogiem społecznym – jako oparcie dla praw podstawowych dla państwa³⁵.

d. Kierunki poszukiwania rozstrzygnięcia dylematu

Powyższy przegląd racji wchodzących w grę przy próbie odpowiedzi na pytanie o to, którą wartość uznać za pierwszą wartość konstytucyjną i o za-

³² *Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym).*

³³ Stąd konsekwentnie do tak wyznaczonej perspektywy wyrok TK z 3 lipca 2001 r., sygn. K 3/01, III.3: „Trybunał Konstytucyjny uważa za fakt niewątpliwy, że pierwszą przyczyną, dla której prawa jednostki mogą być ograniczane jest ochrona dobra wspólnego, a w szczególności – względ na potrzeby bezpieczeństwa i obronności kraju. Jak wynika z art. 5 Konstytucji, jednym z podstawowych zadań Rzeczypospolitej Polskiej jest strzeżenie niepodległości i nienaruszalności terytorium. W świetle tego przepisu, któremu – zważywszy na systematykę konstytucji – została nadana najwyższa ranga, nie może budzić wątpliwości, że zapewnienie bezpieczeństwa państwa jest celem usprawiedliwiającym ograniczenia wszelkich praw i wolności obywatelskich”. Argumentacja taka nie da się utrzymać przy uznaniu proponowanego tu paradygmatu rozumienia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego.

³⁴ „Obejmując z woli Narodu urząd Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, uroczyste przysięgam, że dochowam wierności postanowieniom Konstytucji, będę strzegł niezłomnie godności Narodu, niepodległości i bezpieczeństwa Państwa, a dobro Ojczyzny oraz pomyślność obywateli będą dla mnie zawsze najwyższym nakazem”.

³⁵ „Ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz, dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot”.

sadniczy cel porządku konstytucyjnego, zdaje się wskazywać na to, że w zasadzie dylemat nie istnieje – raczej za uznaniem dobra wspólnego za pierwszą wartość konstytucji są przytłaczające. Chcąc być wiernym tekstowi i chcąc utrzymać pogląd o tym, że Konstytucja z 1997 r. ma za pierwszy i zasadniczy cel dobro jednostek a nie państwa, ugruntowania tego poglądu trzeba poszukiwać w pojmowaniu samego dobra wspólnego. Ugruntowanie takie jest niewątpliwie przy uznaniu zidentyfikowanego wyżej paradygmatu rozumienia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego.

5. Typy pierwszeństwa. Wzajemne zależności między dobrem wspólnym a godnością

O pierwszeństwie wartości czy zasad konstytucyjnych można mówić w różnym znaczeniu. Najprościej ustalić pierwszeństwo z punktu widzenia systematyki konstytucji – miejsca przepisów, w których wysłowione są wchodzące w grę wartości czy zasady; systematyka ta ma znaczenie tak dla wykładni historycznej, jak i systematycznej³⁶. Z tego punktu widzenia pierwszeństwo zasady dobra wspólnego jest oczywiste.

Pierwszeństwo może być uzasadnione odmiennym miejscem w hierarchii zasad konstytucyjnych wyznaczonym szczególnym trybem zmiany przepisów, w których zasady te są formułowane³⁷. Z tego punktu widzenia obie analizowane zasady należą do tej samej grupy.

O pierwszeństwie można także mówić ze względu na różnego typu relacje inferencji. Zasadzie, z której wyprowadzane są inne zasady czy normy należy przypisać pierwszeństwo przed zasadami czy normami, które zostały z niej wyprowadzone³⁸. Tego typu relacje nie zachodzą między zasadą dobra wspólnego a zasadą godności, choć – jak się niżej argumentuje – zasady te wzajemnie oddziałują na kształt swych treści.

Ze względu na relacje inferencji można także mówić o pierwszeństwie ze względu na ilość lub wagę zasad czy norm możliwych do wyprowadzenia z analizowanych zasad – pierwszeństwo miałaby zasada, z której można by wyprowadzić więcej norm czy zasad lub normy czy zasady o większej wadze, niż wyprowadzane z innej zasady; kryterium to można by jeszcze poszerzyć o uwzględnienie zasad czy norm, których treść może być dookreślana analizowanymi zasadami. Mówiąc innymi słowy, decydujący o pierwszeństwie byłby potencjał danej zasady w uzasadnianiu innych zasad lub norm – poten-

³⁶ P. SARNECKI, *Systematyka konstytucji*, dz. cyt., s. 26-27.

³⁷ K. DZIAŁOCHA, *Hierarchia norm konstytucyjnych i jej rola w rozstrzygnięciu kolizji norm*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzciniński, Warszawa 1997, s. 83-88.

³⁸ Na temat niektórych kryteriów hierarchicznej nadrzędności w strukturze systemu prawnego, zob. M. ZIELIŃSKI, *Konstytucyjne zasady prawa*, dz. cyt., s. 63-68.

cjał inferencyjny. Ponieważ możliwości sięgania do danej zasady ujawniają się często dopiero w konkretnych sytuacjach, a ponadto trudno jest porównywać wagę wyprowadzanych zasad czy norm, nie wydaje się rzeczą ani możliwą, ani celową stwierdzenie, czy zasadzie dobra wspólnego przypada pierwszeństwo przed zasadą godności; tego typu relacja pierwszeństwa nie dotyczy w gruncie rzeczy relacji między badanymi tu zasadami, ale między tymi zasadami a innymi elementami systemu prawnego, stąd też nie wydaje się być istotna dla uwyrażnienia podstawowych elementów decydujących o potencjale inferencyjnym tkwiącym w zasadzie dobra wspólnego.

Podstawą stwierdzenia pierwszeństwa może być także określenie z punktu widzenia kolizji zasad czy norm rozstrzyganych w oparciu o daną zasadę. Podobnie jak w przypadku oceny potencjału inferencyjnego, nie wydaje się ani możliwe, ani celowe zastosowanie kryterium opartego na ilości kolizji możliwych do rozstrzygnięcia. Obie zasady są też na tyle fundamentalne, że operatywne nie będzie także kryterium oparte na wadze kolidujących zasad czy norm i nie tylko dlatego, że trudno – przynajmniej na płaszczyźnie ogólnych rozważań – taką wagę ocenić, ale także dlatego, że obie badane zasady należą do najbardziej fundamentalnych. Rozstrzygające mogłoby być to, czy jedna z nich jest podstawą rozwiązywania kolizji drugiej z innymi zasadami lub normami. Jednak jak wskazują prowadzone tu analizy, kryterium to akurat w przypadku zasady dobra wspólnego i zasady godności nie znajduje zastosowania, gdyż – jak się argumentuje – żadna z tych zasad (choć z różnych powodów) nie może być ważona względem innych.

W przypadku problematyki pierwszeństwa opartego na inferencji czy na rozstrzygnięciu kolizji wyraźnie odróżnić trzeba zagadnienia pierwszeństwa *de iure*, opartego na możliwościach poprawnego wnioskowania w oparciu o dane zasady, od pierwszeństwa *de facto*, opartego na faktycznym funkcjonowaniu danej zasady w systemie prawa. Pod tym ostatnim względem zasada dobra wspólnego z pewnością ustępuje innym zasadom. Jednak z punktu widzenia celu podjętego tu przedsięwzięcia badawczego istotne są zagadnienia pierwszeństwa *de iure*, czy – raczej – potencjału tkwiącego w zasadzie dobra wspólnego, na którym owo pierwszeństwo może być oparte.

Relacje między dobrem wspólnym a godnością jako wartościami, i między odpowiadającymi tym wartościom zasadami konstytucyjnymi, okazują się być bardzo złożone, a ich uwyrażnienie wymaga refleksji nad jeszcze innymi, poza wskazanymi, typami pierwszeństwa, opartymi na analizie strukturalnych powiązań między nimi. Jeden z takich typów można wyodrębnić z punktu widzenia celu porządku konstytucyjnego. Sięgając do art. 1 można sformułować dyrektywę, nakazującą kształtować wszystko, co składa się na Rzeczpospolitą, w taki sposób, aby tworzyć społeczne warunki rozwoju człowieka. Można zatem powiedzieć, że poszukiwanym celem konstytucji (celem prawa i państwa) są społeczne warunki rozwoju człowieka i to one są

pierwszymi wartościami, są bezpośrednim przedmiotem działania, celem do realizacji; sięgając do wcześniejszych ustaleń – jest to dobro wspólne w sensie przedmiotowym.

Jeśli jednak przez pierwszy cel, pierwszą wartość rozumieć to, ze względu na co określane są warunki społeczne będące elementem dobra wspólnego, to celem tym, wartością jest rozwój indywidualnego człowieka. Zatem krótko, w drugim sensie, pierwszą wartością jest rozwój jednostek, sięgając do wcześniejszych ustaleń – jest to dobro wspólne w sensie podmiotowym.

Godność jest najważniejszą właściwością człowieka przypisaną mu wprost przez postanowienia konstytucji. W świetle wypracowanej wyżej koncepcji dobra wspólnego, skoro godność jest uznana za źródło wolności i praw człowieka i obywatela, których realizacja jest zasadniczym elementem dobra wspólnego, to godność jest zasadniczym źródłem dobra wspólnego, zasadniczą wartością, w której dobro wspólne jest ugruntowane. Dobro wspólne w sensie przedmiotowym ma swoje aksjologiczne ugruntowanie w dobru wspólnym w sensie podmiotowym, a uznanie tego ostatniego za cel porządku konstytucyjnego ma swoje aksjologiczne ugruntowanie w godności człowieka, która czyni rozwój człowieka szczególnym – autotelicznym dobrem. W tej perspektywie godność jako wartość konstytucyjna ma pierwszeństwo przed dobrem wspólnym. Jest pierwszą wartością.

Mając na uwadze rozumienie dobra wspólnego, przyjęte tu za paradygmatyczne, celem, ze względu na który kształtowane są warunki życia społecznego, jest rozwój człowieka (w społeczności), a godność jest tą wartością, ze względu na którą rozwój jednostki jest pierwszym celem państwa.

Zauważyć przy tym można, że godność, w swym podstawowym znaczeniu³⁹, jest wartością o szczególnym charakterze. Nie jest pojmowana jako stan rzeczy, który ma być realizowany, gdyż jest przyrodzona i niezbywalna. Mając na uwadze zasadę równości, można także dodać, że godność, o której mówi art. 30 jest równa⁴⁰, nie może więc być jej więcej lub mniej, nie może jej przybywać ani ubywać. Już z tego powodu trzeba uznać, że godność ta nie występuje w procesie wykładni jako wartość *in abstracto*, która mogłaby być ważona względem innych wartości i w jakimś sensie ograniczana w realizacji. Jest pewną doskonałością człowieka, która jest aksjologiczną racją

³⁹ Termin „godność” może występować w wielu znaczeniach; zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 79-88; 343-351; zob. TENŻE, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowanie praw człowieka*, dz. cyt., s. 5-6, gdzie wyróżnionych zostało 12 znaczeń terminu „godność”.

⁴⁰ Preambuła: „równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego”, art. 32: „1. Wszyscy są wobec prawa równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne. 2. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyn”. Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, 1947, art. 1: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się (...) równe w godności”.

uznania rozwoju człowieka za pierwszy cel prawa i państwa, i – ze względu na nienaruszalność – racją uznania człowieka za cel sam w sobie. Człowiek nie może być nigdy potraktowany czysto instrumentalnie, stąd postulaty realizacji tego, co wymagane jest wprost ze względu na godność człowieka są tego rodzaju, że mają pierwszeństwo przed innymi postulatami; wartości chronione wolnościami i prawami człowieka nie występują na równej stopie wobec innych wartości. Jednocześnie, ponieważ godność nie jest stanem rzeczy, który ma być dopiero osiągnięty, to o ile dobro w sensie przedmiotowym jest środkiem osiągnięcia dobra w sensie podmiotowym, o tyle dobro wspólne, ani w pierwszym, ani w drugim sensie, nie środkiem realizacji godności jako pewnego stanu rzeczy.

Ze względu na uznanie nienaruszalności godności człowiek (i jego rozwój) jest w przestrzeni społecznej szczególnym celem, celem samym w sobie, którego realizacji podporządkowana jest realizacja innych celów. Nienaruszalność godności jest podstawą postulatu, aby nadając Rzeczypospolitej kształt dobra wspólnego – dookreślając i tworząc społeczne warunki rozwoju nie traktować żadnego człowieka czysto instrumentalnie. Człowiek jako obdarzony godnością jest szczególnym celem w porównaniu z innymi bytami – w porównaniu ze zwierzętami, społecznościami i innymi bytami typu instytucjonalnego czy tetycznego.

Godność ma pierwszeństwo także w takim sensie, że stanowi ugruntowanie (w sensie ontologicznym) i uzasadnienie (z argumentacyjnego punktu widzenia) prawnonaturalnego charakteru dobra wspólnego, jak była o tym wcześniej mowa.

Porządkując, można wskazać na trzy zasadnicze funkcje godności i jej pierwszeństwa w stosunku do dobra wspólnego. Po pierwsze, godność jest racją tego, że rozwój człowieka – a nie czegoś innego, jest zasadniczym celem porządku konstytucyjnego. Po drugie, godność jest racją postulowania szczególnego sposobu dochodzenia do tego celu – takiego mianowicie, w którym człowiek zawsze uznawany jest za cel sam w sobie i nie jest traktowany czysto instrumentalnie. Po trzecie, godność jest racją treściowego dookreślenia podlegających ochronie prawnej warunków rozwoju – będą to na pierwszym miejscu podstawowe warunki bycia celem samym w sobie, określane przede wszystkim przez konstytucyjne wolności i prawa człowieka i obywatela.

Zauważyć trzeba, że tezy o pierwszeństwie godności wobec dobra wspólnego stawiane są przede wszystkim na podstawie art. 30 i wskazanych w nim właściwości godności. Jednak w oparciu o art. 1, przede wszystkim ze względu na wskazany w tym artykule bezpośredni cel kształtowania porządku konstytucyjnego, uznać trzeba, że pierwszeństwo przypada dobru wspólnemu przed godnością (zasadzie dobra wspólnego przed zasadą godności). Dobro wspólne jako wartość konstytuowana całym zespołem relacji wyznacza płaszczyznę, w której dokonuje się integracja wszystkich wartości konstytucyjnych

i wszystkich wartości prawnych w ogóle (i wszystkich elementów państwa). To na mocy art. 1 i zawartej w nim klauzuli dobra wspólnego godność współokreśla każdy element Rzeczypospolitej. Człowiek nie może być nigdy traktowany jedynie jako środek, ale powinien być traktowany zawsze zarazem jako cel każdego elementu Rzeczypospolitej. Z punktu widzenia kształtowania prawa i państwa godność istotna jest o tyle, można dodać – tylko o tyle, o ile determinuje zakres i treść warunków życia społecznego podlegających uregulowaniu przez władzę publiczną.

Po pierwsze, w grę wchodzi ograniczenie wynikające z tego, że chodzi o warunki życia społecznego. Wnioskować zatem można, że choć – sięgając do szerszej koncepcji godności – godność jako przyrodzona i niezbywalna właściwość człowieka jest istotna dla wszelkich działań jej podmiotu i wszelkich do niego odniesień, to bezpośrednim celem porządku konstytucyjnego nie powinno być kształtowanie niektórych sfer życia jednostki ani wprost rozwój jednostek, ale jedynie warunki tego rozwoju.

Po drugie, istotne jest wzięcie pod uwagę tego, że w grę wchodzi państwo jako dobro wspólne. Wskazana jest zatem społeczność pewnego typu, dla której kształtowane są warunki życia społecznego. W przypadku konstytucji chodzi o kształtowanie życia społecznego na poziomie społeczności państwowej. Zatem, art. 1 wyznacza aspekt, z punktu widzenia którego istotna jest godność człowieka jako wartość konstytucyjna.

Po trzecie, to dobro wspólne pozwala umieścić godność w szerszym kontekście aksjologicznym, choć pozycja godności w ramach tego kontekstu wyznaczona jest specyficznymi jej właściwościami uznanymi w art. 30. Godność jest godnością konkretnego człowieka. Kształtując społeczne warunki rozwoju człowieka mamy do czynienia nie z jedną godnością, ale z całym ich zespołem. Dobro wspólne jest przestrzenią koordynacji warunków rozwoju jednostek, zatem to z punktu widzenia dobra wspólnego można dopiero dookreślić to, co jednostce ze względu na jej godność jest należne w konkretnych okolicznościach.

Analizując zależności między dobrem wspólnym a godnością można postawić tezę o współzależności koncepcji dobra wspólnego i koncepcji godności – pojmowanie dobra wspólnego współdeterminuje pojmowanie godności, a pojmowanie godności współdeterminuje pojmowanie dobra wspólnego. Zależności te mogą być wykorzystane w argumentacji na rzecz uznania określonych szerszych koncepcji dobra wspólnego czy godności jako stanowiących kontekst interpretacji kategorii konstytucyjnych.

Uznanie, że realizacja dobra wspólnego to kształtowanie warunków życia społecznego służących rozwojowi jednostek prowadzi do uwyrażnienia wagi elementów społecznych w pojmowaniu człowieka i jego rozwoju, a zatem i w pojmowaniu godności. Dopiero z perspektywy społecznej, relacji między jednostkami, możliwe jest dookreślanie warunków poszano-

wania i ochrony godności. Realizacja celów społecznych nie jest czymś, co jest w zasadniczym konflikcie wobec celów indywidualnych. Działając dla dobra społecznego tworzy się warunki swojego własnego rozwoju. Co więcej, sięgając do tradycji ideowej, zidentyfikowanej w pracach przygotowawczych jako pierwszy kontekst interpretacji klauzuli dobra wspólnego z art. 1, samo działanie dla dobra innych może być zasadnie uznane za istotny element rozwoju człowieka a sformułowany w preambule obowiązek solidarności czymś, do czego człowiek ma prawo ze względu na swoją godność. O ile pozytywne dookreślenie koncepcji godności adekwatnej do interpretacji konstytucji pozostawać będzie przedsięwzięciem otwartym, to można jednoznacznie wnioskować o nieadekwatności skrajnie indywidualistycznych koncepcji godności – i w konsekwencji także koncepcji wolności i praw z niej wynikających.

6. Dobro wspólne a koncepcja wolności oraz praw człowieka i obywatela

Koncepcja dobra wspólnego ma istotne znaczenie dla dookreślenia konstytucyjnej koncepcji wolności i praw człowieka i obywatela. Jeśli dobro wspólne to społeczne warunki rozwoju jednostek, jednostek obdarzonych godnością będącą źródłem wolności i praw człowieka i obywatela, to w perspektywie rozwiązań konstytucyjnych, podobnie jak w klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, poszanowanie wolności i prawa człowieka i obywatela musi być uznane za element społecznych warunków rozwoju, zatem i dobra wspólnego; w szczególności, każda wolność i każde prawo musi być pojmowane jako kształtujące sumę warunków rozwoju konkretnych jednostek, stąd relacje do rozwoju i relacje do całości warunków tego rozwoju są integralnym elementem wolności i praw, który musi być brany pod uwagę przy wykładni przepisów konstytucyjnych dotyczących ich ochrony.

W celu uporządkowania problematyki relacji między dobrem wspólnym a wolnościami i prawami warto wprowadzić rozróżnienie przedmiotu wolności i praw *in abstracto* i *in concreto* – analogicznego do wprowadzonego wyżej rozróżnienia wartości konstytucyjnych *in abstracto* i *in concreto*. Przedmiotem wolności lub prawa *in abstracto* (lub krótko – wolnością, prawem *in abstracto*) byłby stan rzeczy wyznaczony normą chroniąca wolności lub prawa wziętą w oderwaniu od innych elementów systemu prawnego, przede wszystkim w oderwaniu od klauzul limitacyjnych. Przedmiotem wolności lub prawa *in concreto* (lub krótko – wolnością, prawem *in concreto*) byłby stan rzeczy wyznaczony normą chroniąca wolności lub prawa zastosowaną do konkretnych warunków życia, do konkretnego przypadku, z uwzględnieniem wszystkich elementów systemu prawnego istotnych dla zastosowania tej normy. To prawa *in concreto*, a nie *in abstracto*, wyznaczają porządek konstytucyjny.

Użytkownik konstytucji, zadając na wskroś praktyczne pytania: „do czego mam prawo?”, „jakie są moje konstytucyjne prawa człowieka?”, „czego mogę się domagać?”, nie interesuje się prawami *in abstracto*. Interesuje go wynik wykładni, wykładni biorącej pod uwagę wszystkie przepisy, i w ogóle cały system prawa. Rezultat wykładni determinuje „moje prawo”. Można powiedzieć – „oto jest to, co zostało z twojej wolności wyrażania poglądów – *in abstracto*”; można także powiedzieć – „oto jest twoja wolność wyrażania poglądów – *in concreto*”. W takim ujęciu dobro wspólne okazuje się integralnym elementem wolności i praw człowieka i obywatela, istotnym dla determinacji ich treści⁴¹.

Rozróżnieniu na wolności i prawa *in abstracto* i *in concreto*, można przyporządkować kategorie „ograniczania” i „naruszania”. Ograniczenie wolności i praw *in abstracto*, dokonywane jest w procesie wykładni zmierzającym do określenia wolności i praw *in concreto*. Ograniczenie wolności i praw *in abstracto* nie jest jednak traktowane jako ich naruszenie. Natomiast wszelkie ograniczanie wolności i praw *in concreto*, stanowiłoby jednocześnie niedopuszczalne naruszenie wolności i praw. Terminy „wolność *in concreto*” czy „prawo *in concreto*” nadają się także dobrze do mówienia o prawach przyrodzonych, których ochronie służyć ma konstytucyjna ochrona wolności i praw człowieka.

Władze publiczne mając obowiązek poszanowania i ochrony godności, mają obowiązek poszanowania i ochrony tego, co z godności wynika – wolności i praw człowieka i obywatela. Jeśli – zgodnie z przedstawioną wyżej argumentacją – uznać nienaruszalność godności za jej właściwość o charakterze normatywnym, z której uznania wynika zakaz instrumentalnego traktowania podmiotu godności, to nienaruszalność (w sensie normatywnym) i wynikający z niej zakaz instrumentalizacji powinny być przymiotami tego, co bezpośrednio z godności wynika, co jest bezpośrednim warunkiem poszanowania godności. Co dawałoby uznanie nienaruszalnej godności, skoro prawa z niej wynikające byłyby naruszalne (w sensie normatywnym)? Można zatem na gruncie Konstytucji z 1997 r. mówić o nienaruszalnych wolnościach i pra-

⁴¹ Można dodać, że treść wolności lub prawa *in concreto* jest dookreślana przez cały ład konstytucyjny; por. B. LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA, *Dobro wspólne versus konstytucyjne prawa i wolności jednostki*, dz. cyt., s. 77: „w każdej sytuacji, w której zainteresowany zgłasza ograniczenie służącego mu prawa podmiotowego lub interesu, musielibyśmy stwierdzić, że ograniczenie to istnieje i jest sprzeczne z Konstytucją. Trybunał nie może pomijać *ratio legis* kontrolowanego przepisu, ponieważ jego zadaniem jest odkrycie i nazwanie tej wartości[,] dla której, w imię której ustawodawca zdecydował się poświęcić prawo lub wolność jednostki. (...) obowiązkiem Trybunału w każdej sprawie jest sprawdzenie, w jakim stopniu kwestionowany przez jednostkę przepis urzeczywistnia ideę dobra wspólnego i ogólnego ładu konstytucyjnego, rozumianych w sposób szeroki”; uwzględnienie w prowadzonej tam analizie, proponowanego tu odróżniania wolności i praw *in abstracto* od wolności i praw *in concreto*, oraz powiązanie z tymi pierwszymi pojęcia ograniczania a z tymi ostatnimi pojęcia naruszania, pozwoliłoby w bardziej jednoznacznych kategoriach ująć stawiane problemy.

wach⁴². Ma to jednak sens w odniesieniu do wolności i praw *in concreto*, a nie *in abstracto*, które w oczywisty sposób są ograniczane, zatem i naruszane.

Wolności i prawa człowieka i obywatela jako podstawowy element dobra wspólnego, które jest – jak wyżej argumentowano – wartością *in concreto*, to prawa *in concreto*. Nie może być między poszczególnymi wolnościami i prawami sprzeczności (kolizji), gdyż są one rezultatem interpretacji zmierzającej do spójnego ujęcia elementów porządku konstytucyjnego. Nie może też być sprzeczności między wolnościami i prawami a dobrem wspólnym, gdyż dobro wspólne to nic innego jak suma warunków życia społecznego określanych m.in. przez wolności i prawa *in concreto*.

Analiza relacji między konstytucyjną koncepcją dobra wspólnego a koncepcją wolności i praw człowieka i obywatela, podobnie jak w przypadku koncepcji dobra wspólnego i godności, otwiera problematykę pozytywnego dookreślenia konstytucyjnej koncepcji wolności i praw – niezależnie od jej ostatecznego kształtu można ją określić mianem integralnej – jako obejmującej elementy indywidualne i społeczne, Niemniej jednak prowadzona analiza pozwala argumentować na rzecz jednoznacznego odrzucenia niektórych koncepcji wolności i praw (koncepcji praw człowieka) jako nieadekwatnych do ujęcia problematyki konstytucyjnej na polskim gruncie. Do takich koncepcji można zaliczyć koncepcje skrajnie indywidualistyczne, rozwijane przede wszystkim w powiązaniu z tradycją liberalną, w których prawa człowieka przeciwstawiane są dobru wspólnemu czy wartościom o charakterze społecznym⁴³ i odrzuca się obiektywne ich ugruntowanie (odrzuca się kognitywizm

⁴² Na płaszczyźnie międzynarodowej, zob. *Proklamacja teherańska* z 13 maja 1968 r., U.N. Doc. A/CONF. 32/41 at 3 (1968), pkt 2: „The Universal Declaration of Human Rights states a common understanding of the peoples of the world concerning the inalienable and inviolable rights of all members of the human family and constitutes an obligation for the members of the international community”; zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 117-122. Por. *Traktat o Unii Europejskiej* z 7 lutego 1992 r. (wersja skonsolidowana, Dz. Urz. UE, C 83, 30.03.2010), preambuła, motyw 2 wprowadzony *Traktatem z Lizbony* z 13 grudnia 2007 r. (Dz. Urz. EU, C 306, 17.12.2007): „Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe, from which have developed the universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person”; w oficjalnym polskim przekładzie podążono za przekładem niemieckim, w którym angielskiemu „inviolable” odpowiada „unteilbare”, i mowa jest o niepodzielnych, a nie nienaruszalnych prawach.

⁴³ Na gruncie amerykańskim, znaną krytykę indywidualistycznej koncepcji praw człowieka (praw obywatelskich) przeprowadza M. A. Glendon. Ścisłej rzecz ujmując, krytykuje ona jednak nie tyle sam sposób pojmowania praw w tej koncepcji, ile miejsce indywidualistycznie pojętych praw człowieka (praw obywatelskich) w dyskursie społecznym. Prowadząc swój wywód M. A. Glendon sama akceptuje pojmowanie praw na sposób indywidualistyczny, nie postuluje modyfikacji samego sposobu pojmowania praw, a rozwiązania trudności, jakie niesie powoływanie się na tak pojęte prawa, poszukuje w modyfikacji samego dyskursu i wprowadzaniu doń odpowiedniej przeciwwagi: „refining our deliberations concerning such matters as whether a particular issue is best conceptualized as involving a right; the relation a given right should have to other rights and interests; the responsibilities, if any, that should be correlative with a given

aksjologiczny); jednostki są traktowane przede wszystkim jako konkurenci, a wydawane przez nie oceny (w tym oceny moralne) występując na równej stopie nie podlegają obiektywizacji⁴⁴.

W koncepcji integralnej jednostka – jej rozwój i dobro, jest pojmowana jako zasadniczy cel życia społecznego; mówiąc językiem tradycji klasycznej – jednostki są jedynymi substancjalnymi podmiotami życia społecznego. W takim też sensie osoba jest podstawową jednostką społeczną. Niemniej jednak określenie dobra dla osoby nie może się dokonać w oderwaniu od relacji społecznych, których jest częścią, i od dobra innych jednostek, w którego realizacji współuczestniczy, tak ze względu na dobrze pojęty interes własny (w sensie utylitarnym), jak i ze względu na moralny walor bezinteresownego działania dla dobra innych. Wspólnoty i społeczności, choć mają charakter relacyjny a nie substancjalny, są czymś realnym, zastanym, tylko częściowo poddanym woli tworzących je jednostek (jednostek składających się na daną grupę lub jednostek konstruujących grupę a niekoniecznie wchodzących w jej skład); ze względu na grupy charakteryzowane są dobra ponadjednostkowe, które – ostatecznie służąc jednostkom – nie mogą być adekwatnie scharakteryzowane jako suma dóbr cząstkowych. Stąd elementem integralnej koncepcji praw człowieka są np. tzw. zbiorowe prawa człowieka (prawa wykonywane zbiorowo)⁴⁵.

7. Argument nie wprost na rzecz klasycznego paradygmatu pojmowania dobra wspólnego

Przeprowadzony tu wywód dotyczący relacji między dobrem wspólnym a godnością i wolnościami i prawami człowieka pozwala sformułować po-

right; the social costs of rights; and what effects a given right can be expected to have on the setting of conditions for the durable protection of freedom and human dignity"; M. A. GLENDON, *Rights Talk*, dz. cyt., s. 177. W tym ujęciu prawa nie są wprost powiązane z godnością jako swym źródłem, a powiązanie z godnością musi dopiero zostać dokonane. Spostrzeżenia dotyczące argumentacji prowadzonej przez M.A. Glendon stanowią potwierdzenie trafności przyjętego wyżej postulatu metodologicznego nakazującego zachowanie dużej ostrożności w korzystaniu z koncepcji dobra wspólnego czy praw człowieka uformowanych na gruncie anglosaskim, przede wszystkim uformowanych w sporze komunitaryzmu z liberalizmem. Zob. wyżej II.8. *Tradycja klasyczna a współczesny komunitaryzm*.

⁴⁴ Zob. wyżej II.3.d. *Przyjaźń i równość jako cel prawa; II.3.f.(3)a. Argument Isaiaha Berlina przeciwko obiektywnemu ugruntowaniu sprawiedliwości*. Zob. M. A. GLENDON, *Rights Talk*, dz. cyt., s. 172. Glendon podkreśla, że odwołanie się do praw, pojmowanych indywidualistycznie, któremu towarzyszy tendencja do absolutyzacji i przesady, choć stosunkowo częste w dyskursie politycznym, na sali sądowej pojawia się rzadko i to raczej jako element szerszej strategii argumentacyjnej czy – raczej – erystycznej; zob. tamże s. 175.

⁴⁵ Zob. M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 103-110; krytycznie wobec uznania praw zbiorowych za integralny element ochrony praw człowieka, zob. C. MIK, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Toruń 1992, *passim*.

mocniczy argument na rzecz przyjęcia – uznanej tu za paradygmatyczną – koncepcji dobra wspólnego, oparty na przyjęciu jako założenia argumentacji, tezy o służebności państwa wobec obywateli jako przewodniej i zasadniczej idei Konstytucji z 1997 r. oraz skorelowanej z nią tezy o godności i wartościach chronionych prawami i wolnościami jednostki jako centralnych wartościach porządku konstytucyjnego. Uznanie tezy o służebności państwa znaleźć można np. w wypowiedzi P. Sarneckiego:

„W nowej konstytucji – gdyby chcieć w sposób ogólny scharakteryzować jej cechy – na czoło wysuwa się konstruowanie państwa «służebnego» wobec zamieszkujących je ludzi, a zwłaszcza, choć dalece nie wyłącznie, wobec jego obywateli. (...) władza państwowa nie posiada na (...) podstawie [konstytucji] właściwie żadnych autonomicznych celów, a wszystkie wskazane w konstytucji kierunki działania tej władzy polegają bądź na bezpośrednim załatwianiu indywidualnych lub zbiorowych potrzeb ludzkich, bądź na stwarzaniu warunków służących samozaspokajaniu ich przez wszystkich tym zainteresowanych»⁴⁶.

Uznanie tezy, że godność i wartości chronione wolnościami i prawami jednostki są centralnymi wartościami porządku konstytucyjnego, znalazło wyraz w powołanym wyżej wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 23 marca 1999 r.

Zauważyć jednak trzeba, że postawienie ogólnej tezy o służebności państwa jako zasadniczej idei całej konstytucji nie jest możliwe na podstawie analizy poszczególnych przepisów określających kompetencje władzy, ale wymaga przyjęcia ogólnej, i fundamentalnej dla całej konstytucji, zasady interpretacyjnej nakazującej te kompetencje postrzegać jako przyporządkowane do określonych celów – stwarzania warunków realizacji indywidualnych lub zbiorowych potrzeb ludzkich; zasadę taką można łatwo wyprowadzić z art. 1, gdy przyjmie się uznane tu za paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego. Jak wskazują przeprowadzone wyżej analizy, teza o służebności państwa jako zasadniczej idei konstytucji nie da się natomiast uzasadnić przy przeciwstawieniu dobra wspólnego godności czy wolnościom i prawom człowieka i obywatela. Zatem chcąc uznać tę tezę, należy przyjąć koncepcję dobra wspólnego opartą o analizę prac przygotowawczych i osadzoną w klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym⁴⁷.

8. Podsumowanie

Powyższe analizy wskazują na wielorakie powiązania dobra wspólnego i godności. Dobro wspólne jako suma warunków życia społecznego sprzy-

⁴⁶ P. SARNECKI, *Idee przewodnie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997r.*, „Przebieg Sejmu” 1997, nr 5 (22), s. 11.

⁴⁷ Zob. niżej VIII.1.b. *Problem oceny interpretacji dokonywanej przez Trybunał Konstytucyjny. Zasada dobra wspólnego jako współokreślająca materialną tożsamość Konstytucji RP.*

jających rozwojowi jednostki, nie może być dookreślone bez uwzględnienia tego, kim jest jednostka, a godność jest jej najistotniejszą i pierwszą charakterystyką istotną z aksjologicznego punktu widzenia. W konsekwencji – konstytucyjne pojęcie godności jest istotnym, strukturalnym elementem pojęcia dobra wspólnego.

O byciu wartością pierwszą wśród wartości konstytucyjnych można mówić w wielorakim znaczeniu. W jednym, wartością pierwszą jest ta, ze względu na którą rozwój człowieka jest pierwszym i szczególnym celem porządku konstytucyjnego i ze względu na którą kształtowane są podstawowe elementy dobra wspólnego. W takim sensie wartością pierwszą jest godność człowieka. W innym znaczeniu wartością pierwszą jest ta, której realizacja jest wprost bezpośrednim celem działań władzy publicznej i szerzej – podmiotów, których działania określają porządek konstytucyjny. W takim sensie wartością pierwszą jest dobro wspólne. Dobro wspólne wyznacza także płaszczyznę, na której spójnie integrowane są inne wartości konstytucyjne, z godnością włącznie, determinując aspekty godności istotne z punktu widzenia kształtowania państwa.

Analizowane zależności między koncepcją dobra wspólnego a koncepcją godności i praw człowieka ujawniają, że wzajemnie się one warunkują i nie mogą być rozwijane niezależnie od siebie. Wiążąc je ze sobą, można krótko powiedzieć, że celem prawa i państwa jest całościowy rozwój konkretnego człowieka obdarzonego nienaruszalną, przyrodzoną i niezbywalną godnością, będącego bytem społecznym.

Można także dostrzec, że konstytucyjna koncepcja godności (przyrodzonej, niezbywalnej, nienaruszalnej, równej, będącej źródłem praw człowieka) zbieżna jest z koncepcją godności wypracowywaną w klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym, co stanowi dodatkową, obok prac przygotowawczych, rację, aby właśnie tę tradycję uznać za pierwszy kontekst ideowy interpretacji konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego.

ORZECZNICTWO TRYBUNAŁU KONSTYTUCYJNEGO A PARADYGMATYCZNE ROZUMIENIE DOBRA WSPÓLNEGO

1. Uwagi wstępne

a. Uwagi metodologiczne

Jak w świetle wyżej poczynionych ustaleń przedstawia się orzecznictwo Trybunału Konstytucyjnego sięgające do pojęcia dobra wspólnego? Znamienne, że do momentu napisania niniejszego opracowania hasło „dobra wspólne” nie znalazło się w obszernym, obejmującym 3961 pozycji, skróconym słowniku haseł w udostępnianej przez Trybunał Konstytucyjny bazie danych zawierającej orzecznictwo Trybunału¹.

Brane były pod uwagę orzeczenia, łącznie ze zdaniem odrębnymi, w których występowały terminy „dobra wspólne” lub „wspólne dobro”. Pierwsze z orzeczeń branych pod uwagę, to orzeczenie z 15 lutego 1994 r.², ostatnie z 29 listopada 2010 r.³, będące także ostatnim w 2010 r. orzeczeniem zawierającym kategorię „dobra wspólne” lub „wspólne dobro”. W stanowisku samego Trybunału kategorie te pojawiły się w 90 orzeczeniach, strony postępowania przed Trybunałem użyły ich w 50 sprawach, wystąpiły także w 12 zdaniach odrębnych. Niekiedy kategorie te pojawiały się w przytaczanych cytatach, rzadko było tak, że do tych kategorii sięgały w tej samej sprawie zarówno strony postępowania, jak i sam Trybunał.

¹ <http://www.trybunal.gov.pl/OTK/hjo.htm> (dostęp 5 stycznia 2011 r.).

² Sygn. K 15/93.

³ Sygn. P 45/09.

Liczba orzeczeń, w których pojawia się kategoria „dobro wspólne” lub „wspólne dobro”, przypadających na poszczególne lata, ilustruje poniższa tabela.

Rok	Stanowisko Trybunału	Strony postępowania	Zdania odrębne	Razem spraw
1994	1	0	0	1
1998	1	1	1	3
1999	5	3	0	6
2000	4	0	1	4
2001	6	3	1	7
2002	9	3	0	11
2003	6	4	0	9
2004	9	2	1	12
2005	7	7	1	14
2006	11	2	1	13
2007	8	9	0	17
2008	8	2	2	12
2009	8	6	3	16
2010	7	8	1	14
RAZEM	90	50	12	139

W kolumnie „Razem spraw” podawana jest liczba orzeczeń, w których pojawia się kategoria „wspólne dobro” lub „dobro wspólne”. Fakt, że dla poszczególnych lat liczba ta bliska jest sumie wartości z innych kolumn, wskazuje, że za regułę można uznać sytuację, w której w danej sprawie kategorie te pojawiają się w stanowisku stron postępowania, a nie pojawiają się w stanowisku Trybunału, lub przeciwnie – pojawiają się w stanowisku Trybunału, a nie pojawiają się w stanowisku stron. Już sam ten fakt każe podejrzewać, że w stosowaniu konstytucji nie funkcjonuje dobrze dookreślona i względnie utrwalona koncepcja dobra wspólnego.

Analiza prowadzona jest z perspektywy pytania o to, na ile w orzecznictwie Trybunału znajduje wyraz zarysowany wyżej paradygmat rozumienia dobra wspólnego, i pytania o to, jakie kryteria przyjmuje Trybunał jako decydujące o uznaniu czegoś za dobro wspólne. Analiza obejmuje, cztery zasadnicze obszary problemowe. Otwiera ją dookreślenie tego, co Trybunał uznawał w swych orzeczeniach za dobro wspólne. Kolejne dwa obszary problemowe dotyczą, odpowiednio, elementów orzecznictwa niekompatybilnych i kompatybil-

nych z zarysowanym wyżej konstytucyjnym paradygmatem rozumienia dobra wspólnego. Kluczowe dla oceny orzecznictwa trybunalskiego sięgającego do kategorii „dobra wspólne” a także dla sformułowania postulatów dotyczących kontynuacji lub modyfikacji zarysowujących się linii orzeczniczych, okazuje się określenie kryteriów bycia dobrem wspólnym poprzez rozumienie terminu „wspólne”. Generalnie rzecz ujmując, Trybunał nie bierze pod uwagę idiomatycznego charakteru konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego i przyjmuje niespójne kryteria uznawania czegoś za dobro wspólne lub jego element. Analizy zamykają wnioski dotyczące modelu stosowania zasady dobra wspólnego zgodnego ze zidentyfikowanym paradygmatem jej rozumienia.

- b. Problem oceny interpretacji dokonywanej przez Trybunał Konstytucyjny. Zasada dobra wspólnego jako współokreślająca materialną tożsamość Konstytucji z 1997 r.

Przed podjęciem dalszych analiz wypada jeszcze krótko podjąć problem, na ile zasadne jest wysuwanie pod adresem orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego zastrzeżeń, nie opartych jedynie na naruszeniu reguł typu formalnego, dotyczących interpretacji podstawowych pojęć konstytucyjnych i związanych z tym kształtujących się linii orzeczniczych. Któż, jeśli nie Trybunał, ma po temu kompetencję? Na uwadze trzeba mieć także niewątpliwie występujące zjawisko ewolucji oryginalnego rozumienia konstytucji, ewolucji mającej swój wyraz nie tylko w zmianach wprowadzanych do tekstu konstytucji, ale także w praktyce orzeczniczej; jak pisze L. Garlicki:

„choć ciągle toczą się debaty doktrynalne nad legitymacją sądu konstytucyjnego do narzucania pozostałym władzom swojej wizji pojmowania konstytucji, jest oczywiste, że cechą niemal wszystkich współczesnych państw demokratycznych jest ukształtowanie się rozbudowanej ‘konstytucji sądowej’, rozwijającej, ale i modyfikującej konstytucję pisaną”⁴.

Mimo że to sąd konstytucyjny uznawany jest za „strażnika konstytucji”⁵, pozostaje kwestia „pilnowania strażników”⁶ i kwestia granic, których sądowni konstytucyjnemu nie wolno przekraczać. Dokonywane przeobrażenia

⁴ L. GARLICKI, *Aksjologiczne podstawy reinterpretacji konstytucji*, dz. cyt., s. 86.

⁵ Na ile kompetencje polskiego Trybunału Konstytucyjnego pozwalają mu pełnić funkcję „strażnika konstytucji”, zob. P. TULEJA, *Trybunał Konstytucyjny – negatywny ustawodawca czy strażnik konstytucji?* w: *Institucje prawa konstytucyjnego w dobie integracji europejskiej. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Marii Kruk-Jarosz*, red. J. Wawrzyniak i M. Laskowska, Warszawa 2009, s. 573-580; M. SAFJAN, *Ewolucja funkcji i zadań Trybunału Konstytucyjnego – próba spojrzenia w przeszłość*, w: *Księga XXV-lecia Trybunału Konstytucyjnego. Ewolucja funkcji i zadań Trybunału Konstytucyjnego – założenia a ich praktyczna realizacja*, red. K. Budziło, Warszawa 2010, s. 31-32; P. TULEJA, *Czy ewolucja ustrojowa Trybunału Konstytucyjnego powoduje konieczność zmiany prawnych podstaw jego działania?* w: *Księga XXV-lecia Trybunału ...*, dz. cyt., s. 351-354.

⁶ L. GARLICKI, *Aksjologiczne podstawy reinterpretacji konstytucji*, dz. cyt., s. 100-101.

konstytucji, warunkowane m.in. potrzebą dostosowywania do konkretnych i zmieniających się warunków⁷, nawet jeśli są poprawne w aspekcie legalności konstytucyjnej – zgodne są z regułami formalnymi, mogą się okazać niedopuszczalne w aspekcie legitymizmu konstytucyjnego, którego miarą są kryteria o charakterze materialnym. Rzeczą zasadną jest uznanie, że istnieje pewien „próg jakościowy”, którego przekroczenie sprawia, że interpretacja – mówiąc słowami Leszka Garlickiego – „przekształca się (...) w ukrytą postać obalenia konstytucji, tzn. odrzucenia brzmienia i rozumienia niegdyś przyjętego przez jej twórców”⁸. Takie przekroczenie progu jakościowego następuje, gdy zakwestionowane zostaną wartości i zasady, które decydują o tożsamości aktualnie obowiązującej konstytucji.

L. Garlicki wskazuje, że przy uznaniu materialnej tożsamości najslabszym punktem takiego podejścia jest problem z precyzyjnym ustaleniem treści określających tożsamość czy istotę danej konstytucji, jak i źródeł tych treści. Ideę służebności państwa można uznać za jeden z podstawowych elementów współokreślających materialną tożsamość Konstytucji z 1997 r., uznawanym także bez precyzyjnego wskazania źródeł tej idei. Przy proponowanym tu paradygmacie pojmowania dobra wspólnego, opartym na identyfikacji rozumienia przyjętego przez twórców tej konstytucji, idea ta znajduje swoje ugruntowanie w art. 1, a – jak wyżej argumentowano – przyjęcie rozumienia, które pojawia się jako alternatywne – rozumienia w duchu konstytucji kwietniowej, prowadzi do ewidentnych trudności ze znalezieniem oparcia dla tej idei w tekście konstytucji. Zasada dobra wspólnego okazuje się w tej perspektywie zasadą współokreślającą materialną tożsamość Konstytucji z 1997 r., a jej odrzucenie czy odrzucenie jej interpretacji uznanej tu za paradygmatyczną na rzecz interpretacji alternatywnej, prowadzi do „obalenia konstytucji”.

L. Garlicki wskazywał, że jako wzorzec kontrolny przy rozważaniu legitymizmu przeobrażeń konstytucji – ich dopuszczalności z punktu widzenia materialnej tożsamości konstytucji, mogą służyć ponadnarodowe standardy konstytucyjne, zwłaszcza te dotyczące praw człowieka, które są dookreślone w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, gdyż są w dostatecznym stopniu skonkretyzowane; jednocześnie wyrażał wątpliwość, co do możliwości formułowania na podstawie specyficznych, narodowych cech konstytucji polskich konkluzji dotyczących ich materialnej tożsamości, które byłyby na tyle skonkretyzowane, aby mogły posłużyć jako wzorzec kontrolny przy rozważaniu legitymizmu przeobrażeń konstytucji⁹. Prowadzone tu analizy po-

⁷ Por. M. ZUBIK, *Status prawny jednostki – między statyczną a dynamiczną interpretacją Konstytucji RP*, w: *Prawa stają się prawem. Status jednostki a tendencje rozwojowe prawa. Konferencja Wydziału Prawa i Administracji 25 lutego 2005 roku*, red. M. Wyrzykowski, Warszawa 2006, s. 27-44.

⁸ L. GARLICKI, *Aksjologiczne podstawy reinterpretacji konstytucji*, dz. cyt., s. 87.

⁹ Tamże, s. 104-105.

kazują jednak, że specyficzna dla Konstytucji z 1997 r. zasada dobra wspólnego pozwala na wyprowadzenie konkluzji na tyle konkretnych, że mogą służyć jako wzorzec istotny nie tylko z punktu widzenia naczelných idei konstytucji, jak idea służebności państwa, ale także jako wzorzec istotny dla oceny konkretnych figur argumentacyjnych stosowanych w praktyce orzeczniczej, np. opartych na przeciwstawianiu dobra wspólnego i godności, czy dobra wspólnego i praw człowieka.

Podkreślić też trzeba, że sięgnięcie do prac przygotowawczych jako wyznaczących podstawową treść zasady dobra wspólnego podyktowane było wskazanymi na wstępie trudnościami ze zidentyfikowaniem zasadniczej treści tej zasady, oraz wyraźnymi rozstrzygnięciami dokonanymi przez ustrojodawcę w trakcie drugiego czytania¹⁰.

Im zasada czy wartość ma bardziej fundamentalny charakter, tym poważniejsza powinna być racja reinterpretacji zasad i norm, które znajdują w niej swoje uzasadnienie, i tym poważniejsza racja zmiany istotnych treści samej wartości. Za uznaniem fundamentalnego charakteru przemawia na przykład – hierarchizujący zasady konstytucyjne¹¹ – szczególny tryb zmiany przepisów, w których zasada jest sformułowana. Nie ulega też wątpliwości, że wśród takich zasad zasadzie dobra wspólnego, wraz z zasadą godności i zasadą demokratycznego państwa prawnego, przypada miejsce szczególne¹². Za istotną zmianę treści zasady dobra wspólnego należałoby uznać odejście od jej rozumienia zidentyfikowanego na podstawie woli ustrojodawcy w momencie uchwalania konstytucji, na rzecz jej rozumienia wyznaczonego tradycją, do której należy konstytucja kwietniowa, wyraźnie odrzucona przez historycznego ustrojodawcę jako niewyznaczająca podstawową treść zasady wysłowionej w art. 1.

Podstaw dla wykładni dynamicznej, która nie ma być arbitralna, poszukiwać można i trzeba w wartościach konstytucyjnych jako wskazujących kierunek rozwoju treści norm¹³. Jeśli wykładnia dynamiczna służy dostosowaniu prawa

¹⁰ Por. S. GEBETHNER, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, dz. cyt., s. 24: „Wprowadzenie do Konstytucji z 1997 r. postanowienia, że 'Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli' i umieszczenie tego przepisu jako art. 1 ma fundamentalne znaczenie dla określenia współczesnego ustroju Rzeczypospolitej. Warto zatem ukazać, jak dochodziło do podjęcia tej decyzji w procesie stanowienia obowiązującej Konstytucji”.

¹¹ K. DZIAŁOCHA, *Hierarchia norm konstytucyjnych i jej rola w rozstrzyganiu kolizji norm*, dz. cyt., s. 83-88.

¹² Zob. wyrok TK z 27 maja 2002 r., sygn. 20/01, III.2: „Niektóre normy konstytucyjne (np. art. 30 Konstytucji, art. 1 i 2 Konstytucji) określają aksjologiczne i normatywne podstawy całego systemu prawa. Jeżeli określony przepis narusza te podstawy, oznacza to, że nie powinien on należeć do systemu prawa”.

¹³ Wskazywanie kierunku rozwoju treści norm umożliwiającego wykładnię dynamiczną, za jedną z zasadniczych funkcji wartości konstytucyjnych (obok określania podstaw całego systemu konstytucyjnego i umożliwiania krytycznej analizy) uznaje się w literaturze hiszpańskiej, zob.

do zmieniających się okoliczności, to właśnie zasada dobra wspólnego jest zasadą uzasadniającą taką wykładnię, gdyż w myśl tej zasady celem całego porządku prawnego jest rozwój członków wspólnoty politycznej żyjących tu i teraz.

2. Treściowa determinacja dobra wspólnego i jego elementów

a. Uwagi wstępne

Analizę dotyczącą treściowej determinacji dobra wspólnego i jego elementów trzeba rozpocząć od konstatacji, że w kilku orzeczeniach Trybunał zamiennie stosował określenia „dobro wspólne” i „wspólne dobro”. Po raz pierwszy synonimiczne użycie tych wyrażen w kontekście art. 1 pojawia się w wyroku z 30 stycznia 2001 r.¹⁴, a następnie w wyrokach z 10 października 2001 r.¹⁵, 25 listopada 2003 r.¹⁶, 7 stycznia 2004 r.¹⁷, 14 grudnia 2009 r.¹⁸ i z 24 listopada 2010 r.¹⁹ W ostatnim z wymienionych wyroków wyrażenie „wspólne dobro” pojawiło się nawet w błędnie cytowanym art. 1: „Konstytucja wskazuje wyraźnie w art. 1, że Rzeczpospolita jest ‘wspólnym dobrem wszystkich obywateli’.”²⁰ W okresie od 1997 roku do grudnia 2010 r. Trybunał użył kategorię „wspólne dobro” łącznie w 6 orzeczeniach. Ponadto kategoria „wspólne dobro” pojawia się w orzecznictwie trybunalskim w cytowanej przez Trybunał literaturze²¹, w cytowanych lub omawianych ustawach – „wspólne dobro” występuje w preambule ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty²²; czy przy przedstawieniu stanowiska wnioskodawców²³ oraz w kontekstach, w których wyrażenie „wspólne dobro” może być traktowane jako nieidiomatyczne lub nie odnosi się wprost do problematyki państwa jako dobra wspólnego, jak np. w wyroku z 18 lutego 2003 r., w którym mowa jest o wspólnym dobru wszystkich obywateli stolicy²⁴.

A. ŁABNO, *Sprawiedliwość jako najwyższa wartość porządku prawnego. Rozważania na tle art. 1 ust. 1 Konstytucji Hiszpanii z 1978 r.*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Kraków 2003, s. 182.

¹⁴ Sygn. K 17/00.

¹⁵ Sygn. K 28/01.

¹⁶ Sygn. K 37/02.

¹⁷ Sygn. K 14/03.

¹⁸ Sygn. K 55/07.

¹⁹ Sygn. K 32/09.

²⁰ Wyrok TK z 24 listopada 2010 r., sygn. K 32/09, 108/9/A/2010, III.2.2.

²¹ P. SARNECKI, *Artykuł 54*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Warszawa 2003, s. 4-5; zob. wyrok TK z 29 września 2008 r., sygn. SK 52/05, III.1; wyrok TK z 9 listopada 2010 r., sygn. K 13/07.

²² Dz. U. nr 95, poz. 425, ze zm., zob. np. postanowienie TK z 22 czerwca 2010 r., sygn. Tw 12/10.

²³ Wyrok TK z 21 kwietnia 2004 r., sygn. K 33/03, I.1, stanowisko RPO.

²⁴ Sygn. K 24/02, VI.1.2

Zamienne stosowanie kategorii „dobro wspólne” i „wspólne dobro” świadczy o tym, że Trybunał nie brał pod uwagę toczonoego na ostatnim etapie prac nad konstytucją sporu o znaczenie klauzuli dobra wspólnego w art. 1. W żadnym z orzeczeń Trybunał nie sięgnął do prac przygotowawczych i nie podjął wprost refleksji nad specyficzną treścią klauzuli dobra wspólnego. Przegląd orzecznictwa wskazuje, że pojmowanie dobra wspólnego przez Trybunał jest oparte na zwykłym, a nie idiomatycznym, rozumieniu zwrotu „dobro wspólne” lub „wspólne dobro”. Takie pojmowanie dobra wspólnego nie sprzyja jasnemu usytuowaniu klauzuli dobra wspólnego względem kategorii mających znaczenie bliskoznaczne, oparte na prostym sumowaniu znaczeń „dobro” i „wspólne”. Nieuwzględnienie prac przygotowawczych sprzyja interpretacji art. 1 w duchu konstytucji kwietniowej, dla której charakterystyczne jest traktowanie dobra wspólnego jako przeciwwagi wobec wolności i praw człowieka i obywatela²⁵.

W poszukiwaniu treści klauzuli dobra wspólnego można wyróżnić dwa kręgi zagadnień. Pierwszy to ogólne dookreślenie za pomocą kategorii, które na podstawie kontekstu można traktować jako uznane przez Trybunał za bliskoznaczne, synonimiczne lub przeciwstawne. Drugi krąg zagadnień obejmuje wskazanie pewnych konkretyzacji dobra wspólnego – konkretnych elementów Rzeczypospolitej jako dobra wspólnego (określanych też niekiedy jako „dobro wspólne” lub „wspólne dobro”); konkretyzacja ta dokonywana jest na trzy zasadnicze sposoby: poprzez wskazywanie, co jest dobrem wspólnym, co jest jego elementem oraz tego, co służy realizacji dobra wspólnego; wskazywane są tak wartości typu materialnego, jak i formalnego, te ostatnie pojawiają się przede wszystkim, choć nie tylko, jako środki realizacji dobra wspólnego.

Granice między pierwszym a drugim kręgiem zagadnień nie są ostre, zwłaszcza że w analizowanych tekstach brak jest refleksji, która poświęcona byłaby wprost relacjom między kategorią „dobro wspólne” a innymi kategoriami służącymi dookreśleniu jej treści.

Dokonując przeglądu dookreśleń dobra wspólnego, pamiętać trzeba, że orzecznictwo Trybunału nie zmierza do całościowego ujęcia problematyki,

²⁵ J. KRÓLIKOWSKI w swym opracowaniu *Pojęcie dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, dz. cyt., s. 162, pisze: „dobro wspólne nie jest źródłem konkretnych praw i wolności. Można wręcz uznać, że stanowi ono dla nich swego rodzaju przeciwwagę” i uznaje, że jest to jedna z podstawowych racji, dla których Trybunał rozpatrujący w większości wnioski kwestionujące akty normatywne ze względu na naruszanie wolności i praw, rzadko sięga do zasady dobra wspólnego. Argumentacja nie jest przekonująca, gdyż właśnie w kontekście problematyki ograniczania abstrakcyjnie określonych wolności i praw odwołanie do dobra wspólnego może pełnić, i faktycznie pełni istotną rolę. Znacznie ważniejszą racją rzadkiego sięgania do zasady dobra wspólnego jest, jak sądzę, doktrynalna niedookreśloność konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego.

ale podejmowane zagadnienia wyznaczone są przedmiotem przedkładanych wniosków. Stąd, na przykład, ostrożnie trzeba wysuwać wnioski oparte na częstości sięgania do danego dookreślenia.

b. Ogólne dookreślenia dobra wspólnego

Identyfikacja ogólnych dookreśleń dobra wspólnego oparta jest przede wszystkim na identyfikacji wyrażeń, które Trybunał uznaje za bliskoznaczne lub synonimiczne z wyrażeniami „dobro wspólne” czy „wspólne dobro”, oraz wyrażeń uznanych za przeciwstawne wobec tych kategorii. Te ostatnie pozwalają uprawdopodobniać wnioskowanie na rzecz bliskoznaczności czy ewentualnej synonimiczności pewnych wyrażeń – zasadne jest za wyrażenie synonimiczne czy bliskoznaczne uznać takie, które w tym samym kontekście traktowane jest jako przeciwstawne wobec tych samych kategorii.

Niekiedy samo dobro wspólne jest ogólnie scharakteryzowane jako przeciwstawne do interesu partykularnego²⁶ lub jako dobro „nadrzędne w stosunku do dobra indywidualnego (w wymiarze państwowym)”²⁷. W świetle wyrażeń bliskoznacznych dobro wspólne to:

- dobro ogólne przeciwstawione dobru indywidualnemu lub partykularnemu interesowi grupowemu²⁸;
- interes wspólny, interes o charakterze publicznym, przeciwstawiony dobru indywidualnemu²⁹; interes wspólny przeciwstawiony dobrom osobistym jednostki³⁰; interes wspólny przeciwstawiony dobru grup obywateli – interesowi grupowemu³¹;
- interes ogółu przeciwstawiony interesom jednostki³²;

²⁶ Wyrok TK z 7 stycznia 2004 r., sygn. K 14/03, VI. Ogólnie na temat możliwości dookreślenia pojęcia interesu zob. H. GROSZYK, A. KOBYSKI, *O pojęciu interesu w naukach prawnych (przegląd wybranej problematyki z perspektywy teoretycznoprawnej, w: Pojęcie interesu w naukach prawnych, prawie stanowionym i orzecznictwie sądowym Polski i Ukrainy*, red. A. Kobyrski, M. W. Kostyckij i L. Leszczyński, Lublin 2006, s. 11-26.

²⁷ Stanowisko Ministra Spraw Zagranicznych, wyrok TK z 11 maja 2005 r., sygn. K 18/04, I.4.2.

²⁸ Wyrok TK z 30 stycznia 2001 r., sygn. K 17/00; wyrok TK z 7 stycznia 2004 r., sygn. K 14/03, VI.

²⁹ Postanowienie TK z 20 listopada 2001 r., sygn. K 28/00, II.1.

³⁰ Wyrok TK z 20 marca 2006 r., sygn. K 17/05, III.5.2.

³¹ Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, III.2.

³² Np. wyrok TK z 12 kwietnia 2000 r., sygn. K 8/98, IX. 3; wyrok TK z 9 lutego 2010 r., sygn. P 58/08, III.6; wyrok TK z 21 października 2008 r., sygn. P 2/08, III.6. Por. stanowisko Marszałka Sejmu, w którym – powołując się na wskazany wyżej wyrok w sprawie K 8/98 – zamiast terminu „dobro ogółu”, użyto termin „dobro ogólne”; wyrok TK z 18 stycznia 2005 r., sygn. K 15/03, I.3; stanowisko NSA, postanowienie TK z 29 listopada 2010 r., sygn. P 45/09, I.1.4.

– interes publiczny³³ przeciwstawiony interesowi indywidualnemu³⁴, ograniczający możliwość realizacji zadań przez jednostki samorządu terytorialnego³⁵; niekiedy interes publiczny i dobro wspólne wymieniane są razem jako racja ograniczania praw jednostki³⁶;

– interes ponadlokalny przeciwstawiony interesom o charakterze lokalnym³⁷.

We wskazanych wyżej przypadkach brak jest refleksji Trybunału nad relacją kategorii „dobro wspólne” czy „wspólne dobro” do wyrażen bliskoznacznych lub synonimicznych, i trudno wnioskować o przypisaniu specyficznej treści wyrażeniu „dobro wspólne” w porównaniu z treścią wyrażen wskazanych wyżej jako bliskoznaczne lub synonimiczne.

Powiązanie wymienionych kategorii z dobrem wspólnym dokonywane jest niekiedy przez umieszczenie, bezpośrednio po nich, wyrażenia „dobro wspólne” w nawiasie³⁸ lub po myślniku³⁹. Nie jest w tych przypadkach łatwo dookreślić, jaki charakter ma powiązanie tych kategorii. Takie wypowiedzi mogą być rozumiane jako wskazujące na synonimiczność lub jedynie na to, że kategoria „dobro wspólne” jest treściowo bogatsza i ma szerszy zakres niż kategoria poprzedzająca. Mając na uwadze usytuowanie dobra wspólnego w konstytucji trudno jest przyjąć, że stanowi ono jedynie element tego, co określa wyrażenie poprzedzające. Z językowego punktu widzenia nie ma jednak przeszkód, aby wyrażenie w nawiasie wskazywało jedynie element większej całości określonej wyrażeniem poprzedzającym nawias. Tak jest też w wypowiedziach Trybunału wskazujących wyraźnie na pewne elementy dobra wspólnego, np. Trybunał posłużył się wyrażeniem w nawiasie następującym bezpośrednio po wyrażeniu „dobro wspólne” w wyroku z 15 kwietnia 2002 r., wskazując w ten sposób ochronę środowiska jako element dobra wspólnego⁴⁰.

³³ Wyrok TK z 27 stycznia 1999 r., sygn. K 1/98, III.1; wyrok z 21 października 1998 r., sygn. K 24/98; wyrok z 14 czerwca 1999 r., sygn. K 11/98; postanowienie TK z 20 listopada 2001 r., sygn. K 28/00, II.1; wyrok TK z 15 kwietnia 2002 r., sygn. K 23/01, III.3; wyrok TK z 25 listopada 2003 r., sygn. K 37/02, III; postanowienie TK z 17 listopada 2004 r., sygn. Tw 41/04, 2.2. Por. stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 26 marca 2008 r., sygn. K 4/07, I. 3.1; wyrok TK z 8 listopada 2006 r., sygn. K 30/06, I. 4.2, I.5.

³⁴ Postanowienie TK z 20 listopada 2001 r., sygn. K 28/00, II.1. Zob. postanowienie TK z 19 lipca 2004 r., sygn. Tw 12/04, 4.2; postanowienie TK z 17 listopada 2004 r., sygn. Tw 41/04, 2.2; postanowienie TK z 8 lipca 2008 r., sygn. K 40/06, II.2.

³⁵ Wyrok TK z 25 listopada 2003 r., sygn. K 37/02, III.

³⁶ Wyrok TK z 13 marca 2000 r., sygn. K 1/99, III.4.

³⁷ Wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, VI.1.2.

³⁸ Np. „interes publiczny (dobro wspólne)”, zob. wyrok TK z 27 stycznia 1999 r., sygn. K 1/98, III.1; wyrok TK z 15 kwietnia 2002 r., sygn. K 23/01, III.3.

³⁹ Postanowienie TK z 19 lipca 2004 r., sygn. Tw 12/04, 4.2; postanowienie TK z 17 listopada 2004 r., sygn. Tw 41/04, 2.2; postanowienie TK z 8 lipca 2008 r., sygn. K 40/06, II.2.

⁴⁰ Sygn. K 23/01, III.3.

Ilustracją trudności z dokładniejszym dookreśleniem relacji między „dobrem wspólnym” („wspólnym dobrem”) a kategoriami wskazanymi wyżej jako stosowane przez Trybunał w sensie bliskoznacznym, może być wyrok z 15 grudnia 2004 r., w którym Trybunał wypowiedział się w sposób sugerujący na wyraźne odróżnienie pojęć „interes publiczny” i „dobro wspólne”:

„Arbitralne ograniczenie kwotowe [możliwości realizacji prawa zaliczenia] prowadzi (...) do nierówności, które nie zostały uzasadnione przez ustawodawcę ani potrzebą ochrony interesu publicznego ani też ochroną dobra wspólnego, traktowanymi jako wartości konstytucyjne”⁴¹.

c. Konkretyzacje dobra wspólnego

(1) *Istnienie państwa*

Jedną z zasadniczych grup dookreśleń dobra wspólnego stanowią wartości powiązane wprost z istnieniem państwa, zatem i jego bezpieczeństwem. Za dobro wspólne lub jego element Trybunał uznał: byt państwa (określony także mianem interesu wspólnego⁴²); bezpieczeństwo państwa⁴³; bezpieczeństwo i obronność kraju⁴⁴; bezpieczeństwo zewnętrzne⁴⁵; niepodległy byt państwowy, niepodzielność terytorium i nienaruszalność granic⁴⁶; niepodległość i nienaruszalność terytorium⁴⁷, niepodległość państwa⁴⁸.

Ze względu na zapewnienie dobra wspólnego, którym jest bezpieczeństwo zewnętrzne państwa⁴⁹ czy ochrona bytu niepodległego państwa⁵⁰, należy – zdaniem Trybunału – postulować neutralność polityczną sił zbrojnych pojętą jako „niedopuszczalność motywowania realizacji konstytucyjnych i ustawowych za-

⁴¹ Sygn. K 2/04, III.11; podkr. M.P.

⁴² Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, III.2

⁴³ Wyrok TK z 25 listopada 2003 r., sygn. K 37/02; wyrok TK z 3 lipca 2001 r., sygn. K 3/01, III.3; stanowisko wnioskodawcy – Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego, wyrok TK z 30 września 2008 r., sygn. K 44/07, I.1.

⁴⁴ Wyrok TK z 3 lipca 2001 r., sygn. K 3/01, III.3.

⁴⁵ Wskazane pośrednio jako dobro wspólne w wyroku TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, V.2.

⁴⁶ Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, III.2; wyrok TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, V.2.

⁴⁷ Wyrok TK z 3 lipca 2001 r., sygn. K 3/01, III.3. Por. stanowisko Prokuratora Generalnego w sprawie SK 4/02 (wyrok TK z 15 kwietnia 2003 r., I.4), który odwołał się do dobra wspólnego w nawiązaniu do orzeczenia TK z 15 lutego 1994 r., sygn. K 15/93. W tym ostatnim orzeczeniu za dobro wspólne uznana była niepodległość Państwa Polskiego (w powołanym wyroku TK z 15 kwietnia Prokurator Generalny nie wskazał wprost na niepodległość Państwa Polskiego jako dobro wspólne).

⁴⁸ Wyrok TK z 11 maja 2005 r., sygn. K 18/04, III.18.

⁴⁹ Wyrok TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, V.2.

⁵⁰ Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, III.2.

dań tych służb interesami ugrupowań politycznych”⁵¹. Od strony struktur organizacyjnych postulat ten realizowany jest m.in. przez to, że „Siły Zbrojne nie mogą stanowić autonomicznego podmiotu w strukturze politycznej państwa, zdolnego do wywierania wpływu na polityczne decyzje konstytucyjnych organów państwa”⁵², oraz przez cywilną kontrolę nad Siłami Zbrojnymi, zapewniającą podległość wojska konstytucyjnym organom Rzeczypospolitej⁵³. Środkiem realizacji neutralności politycznej jest apartyjność, która

„ma na celu usunięcie zagrożenia płynącego z faktu istnienia organizacyjnych i politycznych więzi pomiędzy osobą sprawującą funkcje publiczne, a partią polityczną. Zagwarantowanie apolityczności służb publicznych nie jest możliwe do realizacji w sytuacji, gdy osoby pełniące takie funkcje są członkami ugrupowań politycznych”⁵⁴.

Innym środkiem realizacji dobra wspólnego, którym jest bezpieczeństwo państwa, polegającym na ograniczeniu praw osób pełniących służbę publiczną jest zakaz zrzeszania się w związki zawodowe adresowany do żołnierzy zawodowych⁵⁵.

Ze względu na ochronę demokracji w państwie będącym dobrem wspólnym, wymagany jest – służący bezpieczeństwu państwa – „właściwy, także ze względu na kwalifikacje etyczne, dobór kadr do obsady funkcji, stanowisk i zawodów wymagających zaufania publicznego”⁵⁶.

Rzecznik Praw Obywatelskich jako wnioskodawca za element dobra wspólnego uznał autorytet Rzeczypospolitej⁵⁷.

(2) *Finanse i budżet*

W szeregu wypowiedzi Trybunału za dobro wspólne lub jego element uznawane były czynniki istotne z punktu widzenia finansów i budżetu państwa. Wskazywane były: stan finansów publicznych⁵⁸, równowaga budże-

⁵¹ Wyrok TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, III.2.

⁵² Tamże, V.2

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, III.2.

⁵⁵ Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98.

⁵⁶ Wyrok TK z 11 maja 2007 r., sygn. K 2/07, I.3.

⁵⁷ Wyrok TK z 16 marca 2010 r. K 24/08, I.1. Zob. niżej paragraf IX.4.a. *Ogólna charakterystyka dobra wspólnego.*

⁵⁸ O finansach publicznych wprost jako elemencie „szeroko pojętego dobra wspólnego” mowa jest w wyroku TK z 8 czerwca 2010 r., sygn. SK 37/09. Także wyrok TK z 27 lutego 2002 r., sygn. K 47/01, III.10; por. wyrok TK z 7 stycznia 2004 r., sygn. K 14/03, VI. Por. zdanie odrębne sędziego Trybunału Konstytucyjnego Bohdana Zdziennickiego do uzasadnienia wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 18 lutego 2004 r. w sprawie K 12/03; B. Zdziennicki pisze, że „wynagrodzenie sędziów nie może przerastać obiektywnych możliwości państwa, które jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli (art. 1 Konstytucji)”, tamże, I.

twa⁵⁹, zrównoważony stan finansów państwa⁶⁰, daniny publiczne⁶¹, podatki⁶², publiczne środki finansowe (opłaty za parkowanie pojazdów samochodowych na drogach publicznych)⁶³. Wprost budżet państwa za dobro wspólne został uznany w stanowisku zajęтым przez Marszałka Sejmu⁶⁴.

Finanse publiczne traktowane też były jako środek realizacji dobra wspólnego: poprawnie zbudowany i zrównoważony budżet uznany był za konieczny warunek realizacji przez państwo celu, jakim jest troska o dobro wspólne⁶⁵; podobnie polityka finansowa państwa była potraktowana jako realizacja dobra wspólnego⁶⁶. Za element obowiązku troski o dobro wspólne, opartego na art. 1 i art. 82, Trybunał uznał obywatelski obowiązek utrzymywania państwa, z którym powiązany jest adresowany do władz i organów władzy obowiązek nakładania podatków⁶⁷.

Ze względu na dobro wspólne, którym są zasoby stojące do dyspozycji wspólnoty, „roztropnej trosce o interes publiczny (dobro wspólne)” służy unormowanie w ustawie górnej wysokości wynagrodzeń pracowników samorządowych, jak i zróżnicowanie wysokości diet radnych ze względu na liczbę mieszkańców, których reprezentują⁶⁸.

Zdaniem Marszałka Sejmu, pierwszeństwo zaspokojenia przyznane hipotekom przymusowym Skarbu Państwa i jednostek samorządu terytorialnego „ma służyć ochronie dobra wspólnego, jakim jest właściwe funkcjonowanie systemu finansów publicznych”⁶⁹.

⁵⁹ Wyrok TK z 20 lipca 2004 r., sygn. SK 11/02, 66/7A/2004, III.4 (pośrednio). Zob. stanowisko Prokuratora Generalnego, wyrok TK z 20 stycznia 2010 r., sygn. Kp 6/09, I.2.

⁶⁰ Wyrok TK z 4 maja 2004 r., sygn. K 40/02, III.2. Por. stanowiska Marszałka Sejmu: dobrem wspólnym jest „właściwe funkcjonowanie finansów publicznych”, wyrok TK z 26 listopada 2007 r., sygn. P 24/06, I.2.; „równowaga finansów publicznych (...) jest elementem ochrony dobra wspólnego, którym jest cała Rzeczpospolita (art. 1 Konstytucji)”, wyrok TK z 30 marca 2005 r., sygn. K 19/02, I.10.

⁶¹ Wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01, III. Wyrok TK z 6 marca 2002 r., sygn. P 7/00, III.5. Wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01, III. Stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 30 listopada 2004 r., sygn. SK 31/04, I.3.

⁶² Wyrok TK z 16 października 2007 r., sygn. SK 63/06, II.5: podatki jako „pod względem aksjologicznym oparte na pojęciu dobra wspólnego”.

⁶³ Wyrok TK z 10 grudnia 2002 r., sygn. P 6/02, IV.7: „opłaty za parkowanie pojazdów samochodowych na drogach publicznych są środkami finansowymi publicznymi i do tego egzekwowanymi za korzystanie z dróg publicznych, powinny być pobierane i wydatkowane w taki sposób, który gwarantowałyby w tym zakresie należytą staranność i troskę o dobro wspólne”.

⁶⁴ Wyrok TK z 23 listopada 2010 r., sygn. K 5/10, I.3.2.

⁶⁵ Wyrok TK z 24 listopada 2009 r., sygn. SK 36/07, III.4.

⁶⁶ Wyrok TK z 13 czerwca 2006 r., sygn. K 11/05, III.2. Tekst może być interpretowany dwojako: dobro wspólne, wraz z solidaryzmem, są wartościami realizowanymi przez politykę finansową państwa, lub – wężej – wartości te realizowane są przez współdziałanie obywateli w tej polityce.

⁶⁷ Wyrok TK z 6 marca 2002 r., sygn. P 7/00, III.5.

⁶⁸ Wyrok TK z 15 kwietnia 2002 r., sygn. K 23/01, III.3.

⁶⁹ Wyrok TK z 26 listopada 2007 r., sygn. P 24/06, I.2. Trybunał uznał przepis przyznający takie pierwszeństwo za niekonstytucyjny.

(3) Środowisko naturalne i infrastruktura

Za dobro wspólne Trybunał uznał środowisko naturalne⁷⁰ i ochronę środowiska naturalnego⁷¹. Reguły korzystania z lasów uznane zostały za odzwierciedlające dobro wspólne, jakim jest ochrona środowiska⁷². W podobnym duchu zajął stanowisko Prokurator Generalny, który za elementy dbałości o dobro wspólne uznał zrównoważenie gospodarki zasobami energetycznymi i zmniejszenie emisji zanieczyszczeń środowiska⁷³.

Obok elementów typu instytucjonalnego można także wskazać elementy, które można określić jako infrastrukturę materialną życia całego państwa, będące podstawowymi warunkami materialnymi funkcjonowania państwa. Trybunał uznał, że „dysponowanie zasobami energetycznymi warunkuje możliwość urzeczywistnienia dobra wspólnego, o którym mówi art. 1 Konstytucji”⁷⁴. Do dobra wspólnego zaliczył także drogi publiczne⁷⁵ i infrastrukturę komunikacyjną (jako dobro wspólne społeczności lokalnych)⁷⁶.

Prokurator Generalny w stanowisku zajęтым przed Trybunałem za dobro wspólne lub jego element uznał sprawne funkcjonowanie mediów publicznych⁷⁷.

(4) Funkcjonowanie instytucji życia publicznego

Transparentność działań podejmowanych w przestrzeni publicznej, zapewniana poprzez gwarancje dostępu do informacji o działaniach władzy publicznej uznana została przez Trybunał za warunek prawidłowego funkcjonowania instytucji życia publicznego, w które zaangażowane jest dobro wspólne⁷⁸.

⁷⁰ Zob. wyrok TK z 9 lutego 1999 r., sygn. U. 4/98, III.3. Środowisko naturalne zostało wskazane jako dobro wspólne także przez Ministra Transportu i Gospodarki Morskiej w sprawie zakończonej wyrokiem z 11 maja 1999 r., sygn. K 13/98. Por. stanowisko Prokuratora Generalnego, wyrok TK z 21 kwietnia 2004 r., I.2.

⁷¹ Wyrok TK z 15 maja 2006 r., sygn. P 32/05, III.4.

⁷² Tamże.

⁷³ Wyrok TK z 21 kwietnia 2004 r., sygn. K 33/03, I.2.

⁷⁴ Wyrok TK z 25 lipca 2006 r., sygn. P 24/05, III.1.

⁷⁵ Wyrok TK z 10 grudnia 2002 r., sygn. P 6/02, IV.7; wyrok TK z 20 lipca 2004 r., sygn. SK 11/02, III.4. Por. wyrok TK z 6 czerwca 2006 r., sygn. K 23/05, III.3.

⁷⁶ Wyrok TK z 20 lutego 2002 r., sygn. K 39/00, XII.1.

⁷⁷ W tzw. „sprawie abonamentowej” Prokurator Generalny uznał, że zasadę dobra wspólnego narusza to, co zagraża prawidłowemu funkcjonowaniu mediów publicznych, które są nośnikiem informacji, profilują wzorce osobowe i postawy społeczne odbiorców, są kreatorem kultury i kształcą postawy obywatelskie; można zatem wnioskować, że elementem dobra wspólnego jest prawidłowe funkcjonowanie mediów publicznych i cele, którym mają one służyć. Wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01, 26, I.3.

⁷⁸ Wyrok TK z 20 marca 2006 r., sygn. K 17/05, III. 5.2. Por. wyrok TK z 11 maja 2007 r., sygn. K 2/07, I.3; szerzej na temat jawności z perspektywy pozaprawnej, zob. I. KRZYŻANOWSKA, *Problem jawności w sferze społeczno-politycznej a dobro wspólne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Kraków 2010, s. 311-322.

Z drugiej strony, ochronie dobra wspólnego służy, jako podstawowy warunek funkcjonowania państwa i jego organów, ograniczenie prawa dostępu do tajnego zbioru dokumentów (istnienie zbioru zastrzeżonego)⁷⁹.

Marszałek Sejmu uznał państwo wolne od praktyk korupcyjnych za – mającą uzasadnienie w dobru wspólnym wraz z bezpieczeństwem i porządkiem publicznym – rację ograniczenia prywatności osób pełniących funkcje publiczne⁸⁰.

(5) Przymioty osób pełniących służbę publiczną

Z realizacją dobra wspólnego Trybunał powiązał szczególne wymagania pod adresem osób pełniących służbę publiczną.

Wymogiem dobra wspólnego adresowanym do wszystkich osób pełniących służbę publiczną jest ofiarność, z którą łączyć się mogą kwalifikowane wymagania i odpowiedzialność⁸¹.

Trybunał uznał także, że na rozstrzyganie spraw publicznych dotyczących dobra wspólnego nie powinny mieć wpływu „osoby, które z powodu choroby umysłowej, upośledzenia lub innych zaburzeń psychicznych nie mogą samodzielnie i racjonalnie kierować swoim własnym postępowaniem i decydować o swoich osobistych sprawach”⁸².

Zdaniem Trybunału, realizacji dobra wspólnego służy procedura konkursowa będąca podstawą dostępu do stanowisk w służbie publicznej, jako umożliwiająca nabór najlepszych kandydatów na poszczególne stanowiska w służbie publicznej⁸³.

Formułując założenia ogólne do oceny procedury lustracji, Trybunał stwierdził, że procedura ta może służyć „ochronie samej demokracji w Rzeczypospolitej Polskiej stanowiącej dobro wspólne wszystkich obywateli” poprzez zapewnienie obywatelom prawa do informacji o osobach pełniących

⁷⁹ Wyrok TK z 26 października 2005 r., sygn. K 31/04, III.2.2: „Ograniczenie prawa dostępu do tego rodzaju tajnego zbioru dokumentów jest podyktowane względem na dobro wspólne wszystkich obywateli (art. 1 Konstytucji), a przede wszystkim – ich bezpieczeństwem (art. 5), i z powodów absolutnie podstawowych dla prawidłowego funkcjonowania państwa i jego organów musi być respektowane w demokratycznym państwie prawnym”.

⁸⁰ Postanowienie TK z 21 listopada 2007 r., sygn. K 23/06, I.3. Na temat korupcji w kontekście interesu publicznego, zob. E. ŁĘTOWSKA, *Dobro wspólne – władza – korupcja. Korupcja: między moralnością i prawem*, w: *Dobro wspólne – władza – korupcja. Konflikt interesów w życiu publicznym*, red. E. Popławska, Warszawa 1997, s. 7-22; autorka wyraźnie odróżnia pojęcie „interesu publicznego” od pojęcia „dobra wspólnego”.

⁸¹ Wyrok TK z 2 września 2008 r., sygn. K 35/06, III.2.2: „idea dobra wspólnego zakłada (...) ofiarność ze strony osób pełniących służbę publiczną, z którą łączyć się mogą kwalifikowane wymagania i odpowiedzialność”.

⁸² Wyrok TK z 7 marca 2007 r., sygn. K 28/05, III.1.

⁸³ Wyrok TK z 29 listopada 2007 r., sygn. SK 43/06, III.4.

funkcje publiczne oraz zapewnienie bezpieczeństwa państwa „poprzez właściwy, także ze względu na kwalifikacje etyczne, dobór kadr do obsady funkcji, stanowisk i zawodów wymagających zaufania publicznego”⁸⁴.

Z faktu służby dobru wspólnemu, jakim jest Rzeczpospolita Polska, zdaniem Trybunału powinno wynikać poczucie godności i honoru członków korpusu służby cywilnej⁸⁵.

(6) *Prawo i wymiar sprawiedliwości*

Szereg dookreśleń dobra wspólnego związanych jest z systemem prawnym i wymiarem sprawiedliwości. Zdaniem Trybunału, „istnieje interes publiczny (dobro wspólne) polegający na ukształtowaniu zewnętrznego obrazu wymiaru sprawiedliwości, tworzącego w społeczeństwie przekonanie, iż sąd jest bezstronny”⁸⁶.

Pośrednio, jako na element dobra wspólnego, wskazał Trybunał na ład prawny, choćby wadliwie ukształtowany, i jego stabilność⁸⁷.

Jako „niewątpliwie dla dobra wspólnego konieczne”, Trybunał wskazał zachowanie ciągłości ładu prawnego leżącego u podstaw kształtowania się ustroju organów państwa oraz funkcjonowanie organów państwa w taki sposób, aby nie zostały zniweczone elementy konieczne dla funkcjonowania Rzeczypospolitej⁸⁸.

Sędzia Zbigniew Cieślak w swym zdaniu odrębnym za istotny komponent dobra wspólnego uznał zasadę niezależności sądów i niezawisłość sędziów i wskazał, że realizacji dobra wspólnego sprzyja inspirowanie i wspieranie „działań mających na celu ujednolicanie wykładni prawa w orzecznictwie sądów”⁸⁹.

⁸⁴ Wyrok TK z 11 maja 2007 r., sygn. K 2/07, I.3.

⁸⁵ Wyrok TK z 12 grudnia 2002 r., sygn. K 9/02, III. 5.6.

⁸⁶ Wyrok TK z 27 stycznia 1999 r., sygn. K 1/98, III.1.

⁸⁷ Wyrok TK z 6 marca 2002 r., sygn. P 7/00, III.5: „Z artykułu 83 w zw. z art. 1 i art. 2 Konstytucji wynikają też określone powinności dla Trybunału Konstytucyjnego. W połączeniu z zasadą domniemania konstytucyjności przepisu, które może być obalone tylko przez Trybunał Konstytucyjny i tylko w granicach, jakie Konstytucja kognicji Trybunału wytycza – nakłada to nań obowiązek orzekania o niekonstytucyjności tylko w zakresie niezbędnym. Chodzi również o aspekt czasowy owej niezbędności, tj. wejścia wyroku TK w życie z punktu widzenia skutków, jakie wywoła on nie tylko pro futuro, ale także dla ukształtowanego uprzednio (choćby wadliwie) ładu prawnego. Daje temu wyraz art. 190 ust. 3 Konstytucji, gdy mówi, iż Trybunał może określić inny termin utraty mocy obowiązującej aktu normatywnego”. Wyrok TK z 16 stycznia 2007 r., sygn. U 5/06, III.5.3: „System [kształcenia ponadgimnazjalnego i egzaminu maturalnego] (...) nie powinien być bez dostatecznego uzasadnienia destabilizowany. Trzeba to także widzieć przez pryzmat – podkreślonego we wstępie do ustawy o systemie oświaty – wspólnego dobra całego społeczeństwa”.

⁸⁸ Wyrok TK z 3 listopada 2006 r., sygn. K 31/06, konkluzja uzasadnienia. Zob. wyrok TK z 16 stycznia 2007 r., sygn. U 5/06, III.5.3; wyrok TK z 6 marca 2002 r., sygn. P 7/00, 13. III.5.

⁸⁹ Zdanie odrębne Sędziego Trybunału Konstytucyjnego Zbigniewa Cieślaka do wyroku TK z 16 kwietnia 2008 r., sygn. akt K 40/07, zdanie odrębne pkt 1.2.

Zdaniem Trybunału, powiązane z dobrem wspólnym poczucie sprawiedliwości wymaga karania przestępców i odpowiedzialności za czyny naruszające przepisy prawa karnego⁹⁰. Środkiem służącym ochronie dobra wspólnego jest procedura karna, i chociaż skutek wszczęcia postępowania karnego mogą doznawać uszczerbku czyjeś dobra osobiste, to jednak ryzyko związane z uruchomieniem takiej procedury „muszą ponosić wszyscy obywatele w interesie ochrony dobra wspólnego. Wynikające stąd dolegliwości, jako spowodowane legalnymi działaniami władzy publicznej, nie mogą być uważane za podstawę powstania bezwarunkowego obowiązku kompensacyjnego państwa”⁹¹.

Procedury prawne wskazane zostały wprost jako środki realizacji dobra wspólnego w stanowiskach wnioskodawców. Skarżący podnosili, że przez uniemożliwienie udziału w postępowaniu zostali pozbawieni „możliwości działania w imieniu dobra wspólnego”⁹². Podnoszono także, że

„brak trybu odwoławczego od negatywnej oceny komisji egzaminacyjnej, wydanej na zakończenie służby przygotowawczej oraz brak kryteriów i środków prawnych, służących zakwestionowaniu odmowy nawiązania umowy o pracę na czas nieokreślony w służbie cywilnej w przypadku otrzymania oceny pozytywnej, uniemożliwiają obywatelom egzekwowanie prawa dostępu do służby publicznej na jednakowych zasadach, naruszając jednocześnie konstytucyjny postulat państwa prawnego i dobra wspólnego wszystkich obywateli”⁹³.

Rzecznik Praw Obywatelskich uznał odpowiednio ukształtowany stan normatywny za warunek realizacji dobra wspólnego⁹⁴.

(7) Partycypacja obywateli i społeczności w kształtowaniu dobra wspólnego

Można wskazać pewną grupę dookreśleń, które – mimo swej różnorodności – wskazują na warunki partycypacji obywateli i społeczności w kształtowaniu dobra wspólnego.

⁹⁰ Wyrok TK z 25 maja 2004 r., sygn. SK 44/03, IV; wyrok TK z 15 października 2008 r., sygn. P 32/06, III.3.

⁹¹ Wyrok TK z 17 grudnia 2003 r., sygn. SK 15/02, III.7. Zob. stanowisko Prokuratora Generalnego, wyrok TK z 11 stycznia 2005 r., sygn. SK 60/03, I.2; wyrok TK z 26 lipca 2006 r., sygn. SK 21/04, I.2. W tej ostatniej sprawie polemikę ze stanowiskiem Prokuratora Generalnego wyrażonym w cytowanym w tekście stanowiskiem, podjęła skarżąca twierdząc, że w jej sprawie „rozmiar dolegliwości i szkody poniesione w związku z prowadzonym przeciwko niej postępowaniem okazały się nieporównywalnie wyższe i wymierne finansowo, a w świetle wyroku uniewinniającego mają charakter szkody wyrządzonej przez państwo, choć zachowanie funkcjonariuszy państwowych podjęte było w interesie dobra wspólnego” (I.4); Trybunał nie podzielił tej argumentacji.

⁹² Postanowienie TK z 15 lutego 2007 r., sygn. Ts 197/06; postanowienie TK z 4 marca 2009 r., sygn. Ts 197/06; w obu spawach powołany został art. 5 Konstytucji.

⁹³ Postanowienie TK z 11 maja 2009 r., sygn. SK 37/07, I.1.1.

⁹⁴ Wyrok TK z 16 marca 2010 r. K 24/08, I.1.

Trybunał uznał, że przejmowaniu odpowiedzialności za wspólne dobro, jakim jest państwo, służy wolność wyrażania poglądów⁹⁵.

W zdaniu odrębnym sędzia Marek Safjan wskazał, że „instytucja wysłuchania publicznego wpisuje się w idee konstytucyjne, wyrażone w (...) art. 1 (‘Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli’)”⁹⁶.

Prokurator Generalny uznał, że

„Wydawanie orzeczeń przez Komisję [Regulacyjną do Spraw Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego] w trybie porozumienia dwóch władz – państwowej i kościelnej – służy realizacji art. 25 ust. 3 Konstytucji, zgodnie z którym stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego”⁹⁷.

(8) *Kultura, oświata, wychowanie etyczne*

Za dobro wspólne lub jego elementy uznane zostały przez Trybunał: powszechny dostęp do dóbr kultury, sztuki i nauki⁹⁸, inwestycje w zakresie kultury i edukacji⁹⁹, system oświaty obejmujący m.in. przedszkola¹⁰⁰.

Za dziedzinę, która niewątpliwie służy dobru wspólnemu (i rozwojowi osoby ludzkiej) uznał Trybunał wychowanie etyczne młodzieży¹⁰¹.

Rzecznik Praw Obywatelskich wskazał na polskie dziedzictwo narodowe jako „stanowiące istotny element Rzeczypospolitej jako dobra wspólnego”¹⁰². W tej samej sprawie Prokurator Generalny za dobro wspólne uznał przekazywanie informacji, profilowanie odpowiednich wzorców osobowych oraz postaw społecznych i obywatelskich, a także tworzenie kultury¹⁰³.

⁹⁵ Wyrok TK z 29 września 2008 r., sygn. SK 52/05, III.1; zob. P. SARNECKI, *Artykuł 54*, dz. cyt., s. 4-5.

⁹⁶ Zdanie odrębne Sędziego TK Marka Safjana od wyroku z 3 listopada 2006 r., sygn. K 31/06, 7.

⁹⁷ Postanowienie TK z 22 maja 2007 r., sygn. SK 70/05, I.3.

⁹⁸ Wyrok TK z 24 stycznia 2006 r., sygn. SK 40/04, III.8. Zob. stanowisko Prokuratora Generalnego, który z dobrem wspólnym powiązał kulturę i dziedzictwo narodowe, postanowienie TK z 21 listopada 2007 r., sygn. K 12/07, I.2.

⁹⁹ Wyrok TK z 20 lutego 2002 r., sygn. K 39/00, XII.1 (jako dobro wspólne społeczności lokalnych).

¹⁰⁰ Wyrok TK z 18 grudnia 2008 r., sygn. K 19/07, III.1.3.

¹⁰¹ W kontekście art. 25 Konstytucji i współpracy państwa i Kościoła; wyrok TK z 2 grudnia 2009 r., sygn. U 10/07, V.7.2.

¹⁰² Wyrok TK z 16 marca 2010 r., sygn. K 24/08, I.1. RPO argumentował na rzecz wprowadzenia mechanizmów umożliwiających skuteczne ściąganie abonamentu RTV, Trybunał w swej argumentacji ograniczył się do uznania finansów publicznych, których częścią są wpływy z abonamentu RTV, za dobro wspólne; tamże, VI.2.2..

¹⁰³ Wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01, I.3. Zob. wyżej przypis 77.

(9) Podsumowanie

Przeprowadzony przegląd konkretyzacji dobra wspólnego w analizowanym orzecznictwie wskazuje, że dobro wspólne pojmowane jest przede wszystkim jako to, co jest w interesie państwa. Dobro wspólne czy jego elementy są tym, co bezpośrednio służy istnieniu państwa, co zapewnia środki finansowe jego funkcjonowania, co stanowi jego „tkankę” materialną, instytucjonalną oraz duchową (kulturową). W przypadku wymiaru instytucjonalnego szczególnie dużo miejsca przypadło problematyce związanej z wymiarem sprawiedliwości. Przymioty poszczególnych członków wspólnoty politycznej są postrzegane w kontekście dobra wspólnego jako służące dobru państwa, przede wszystkim sprawnemu funkcjonowaniu jego instytucji. Jest to podejście typowe dla tradycji konstytucji kwietniowej, a nie tradycji klasycznej. Spostrzeżenia te prowadzą do zagadnienia trudności z aplikacją zidentyfikowanego wyżej konstytucyjnego paradygmatu rozumienia dobra wspólnego.

3. Problemy z aplikacją paradygmatycznej koncepcji dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego

a. Dobro wspólne jako wartość przeciwstawna wobec dóbr chronionych wolnościami i prawami człowieka i obywatela

Nieuwzględnianie zidentyfikowanego wyżej konstytucyjnego paradygmatu pojmowania dobra wspólnego, najwyraźniej zarysowuje się przy przeciwstawianiu dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela¹⁰⁴. Dobro wspólne powoływane było przez Trybunał w szczególności wprost jako racja lub jedna z racji uzasadniających ograniczenie wolności i praw konstytucyjnych czy jako aksjologiczna podstawa – wskazywanych w klauzulach limitacyjnych – racji ograniczania konstytucyjnych wolności i praw.

Uznanie rozdzielenia, choć bez wyraźnego przeciwstawienia, sfery dobra wspólnego od sfery dobra jednostkowego połączonej z zabezpieczeniem praw obywatela znalazło się w wyroku z 25 maja 2004 r.: „poczucie sprawiedliwości wkracza zarówno w wymiar dobra wspólnego, jak i dobra jednostkowego (połączonego z należytych zabezpieczeniem praw obywatela)”¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Uznanie możliwości takiego przeciwstawiania obecne jest także w doktrynie, zob. np. B. LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA, *Dobro wspólne versus konstytucyjne prawa i wolności jednostki*, dz. cyt., s. 69-77; W. ŁĄCZKOWSKI, *Ekonomiczne i socjalne prawa człowieka a dobro wspólne*, dz. cyt., zwł. s. 45; W. WOŁPIUK, *Dobro wspólne a interes publiczny*, dz. cyt.; P. KACZMAREK, *Rozumienie praw i wolności jednostki w Konstytucji RP (między dobrem wspólnym a ideą indywidualistyczną)*, dz. cyt.

¹⁰⁵ Sygn. SK 44/03, IV; wyrok TK z 15 października 2008 r., sygn. P 32/06, III.3.

W szeregu orzeczeń Trybunał zajmował stanowisko w sposób jednoznaczny wskazujący na uznanie przeciwstawienia dobra wspólnego, wolnościom i prawom człowieka i obywatela.

Jednoznaczna deklaracja znalazła się w wyroku z 3 lipca 2001 r.:

„Trybunał Konstytucyjny uważa za fakt niewątpliwy, że pierwszą przyczyną, dla której prawa jednostki mogą być ograniczane jest ochrona dobra wspólnego (...). W świetle tego przepisu, któremu – zważywszy na systematykę konstytucji – została nadana najwyższa ranga, nie może budzić wątpliwości, że zapewnienie bezpieczeństwa państwa jest celem usprawiedliwiającym ograniczenia wszelkich praw i wolności obywatelskich”¹⁰⁶.

W wyroku z 25 listopada 2003 r. Trybunał Konstytucyjny argumentował:

„Zapewnienie bezpieczeństwa kraju stanowi jeden z zasadniczych obowiązków obywateli, co wynika już z art. 1 Konstytucji, zgodnie z którym Polska jest ‘dobrem wspólnym wszystkich obywateli’. Troska o to wspólne dobro oznacza konieczność ponoszenia takich obowiązków przez obywateli, zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio, które są niezbędne dla zapewnienia bezpieczeństwa państwa”¹⁰⁷.

W wyroku z 1 czerwca 1999 r.¹⁰⁸, Trybunał uznał, że prawo do wolności osobistej „podobnie jak i inne prawa konstytucyjnie zagwarantowane, podlegać może w pewnych sytuacjach ograniczeniu na rzecz dobra wspólnego, czy innych ważnych wartości konstytucyjnie chronionych”.

W wyroku z 10 lipca 2000 r. Trybunał przedstawił swoje stanowisko w jeszcze mocniejszy sposób:

„Prawo do wolności osobistej jest jednym z najważniejszych praw człowieka. Dlatego też ustawodawca dokonał nie tylko jego konstytucjonalizacji, ale wprowadził również szczegółowe regulacje dotyczące jego ochrony. Jednakże prawo to, jak i inne prawa konstytucyjnie zagwarantowane, podlegać może drastycznemu ograniczeniu wobec osób naruszających prawo, które daje ochronę dobru wspólnemu czy innym ważnym wartościom konstytucyjnie chronionym. Do podstawowych zadań państwa należy bowiem egzekwowanie przez nie prawa, w tym zapewnienie nieuchronności kary dla osób prawo to naruszających”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Sygn. K 3/01, III.3.

¹⁰⁷ Sygn. K 37/02. Zob. także np. wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01.

¹⁰⁸ Sygn. SK 20/98. III.

¹⁰⁹ Wyrok TK z 10 lipca 2000 r., sygn. SK 21/99, III.8; wyrok TK z 5 lipca 2005 r., sygn. SK 26/04, III.3; wyrok TK z 10 lipca 2007 r., sygn. SK 50/06, III.3.1; wyrok TK z 10 czerwca 2008 r., sygn. SK 17/07, III.5.1; postanowienie TK z 22 października 2008 r., sygn. Ts 231/08; postanowienie TK z 3 czerwca 2009 r., sygn. Ts 231/08; zdanie odrębne sędziego TK Zbigniewa Cieślaka do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 2 lipca 2009 r., sygn. akt K 1/07, 4.

W imię dobra wspólnego mogą doznawać uszczerbku dobra osobiste ze względu na – służące ochronie dobra wspólnego – wszczęcie postępowania karnego¹¹⁰.

W wyroku z 11 października 2006 r. dobro wspólne wskazane zostało jako racja ograniczania wolności wypowiedzi w kwestiach krytyki pod adresem instytucji publicznych i osób piastujących stanowiska publiczne: „Krytyka instytucji publicznych i osób będących piastunami funkcji publicznych nie może przybierać form paraliżujących możliwość efektywnego wykonywania takich funkcji w imię dobra wspólnego”¹¹¹.

W kwestii przeciwstawienia dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela, wypowiedział się Trybunał w wyroku z 20 marca 2006 r., w którym uznał, że ochrona prywatności osób pełniących funkcje publiczne może być ograniczana ze względu na zasadę dobra wspólnego, która

„tworzy niewątpliwie istotne aksjologiczne uzasadnienie wprowadzenia gwarancji związanych z dostępem do informacji o działalności organów władzy publicznej, ponieważ to dobro wspólne jest zaangażowane w prawidłowym funkcjonowaniu instytucji życia publicznego, którego podstawowym warunkiem pozostaje transparentność działań podejmowanych w przestrzeni publicznej”¹¹².

Trybunał uznał zasadniczą równorzędność prywatności (będącej wartością chronioną należącą do sfery wolności i praw) i dobra wspólnego:

„prywatność może w pewnych sytuacjach być przedmiotem ingerencji dla ochrony dobra wspólnego, jednak wkraczanie w tę sferę, również tam, gdzie w wyraźny sposób styka się ona ze sferą publiczną, musi być dokonywane w sposób ostrożny i wyważony, z należyłą oceną racji, które przemawiają za taką ingerencją. Mamy bowiem do czynienia z dobrami równorzędnymi”¹¹³.

Formułując założenia ogólne rozstrzygnięcia w przypadku kolizji praw i zasad na poziomie konstytucyjnym, Trybunał stwierdził, że rozstrzygnięcie takie, po pierwsze, „nie może prowadzić w ostatecznym wyniku do pełnej eliminacji jednego z praw pozostających w konflikcie”; po drugie, „Problemem wymagającym rozstrzygnięcia jest zawsze w takim wypadku znalezienie pewnego punktu równowagi dla wartości chronionych przez Konstytucję i wyznaczenie obszaru stosowania każdego z praw”¹¹⁴. Zauważyć trzeba, że

¹¹⁰ Wyrok TK z 17 grudnia 2003 r., sygn. SK 15/02, III.7.

¹¹¹ Sygn. P 3/06, III. 5.

¹¹² Sygn. K 17/05, III.5.2. Podobnie w wyroku z 11 maja 2007 r. Trybunał uznał, że zapewnienie obywatelom prawa do informacji o osobach pełniących funkcje publiczne służy „ochronie samej demokracji w Rzeczypospolitej Polskiej stanowiącej dobro wspólne wszystkich obywateli”, sygn. K 2/07, I.3.

¹¹³ Wyrok TK z 20 marca 2006 r., sygn. K 17/05, III.5.3.4.

¹¹⁴ Tamże, III.5.2.

Trybunał wskazał dobro wspólne oraz godność jako zasadnicze kolidujące ze sobą wartości, które trzeba brać pod uwagę w tej sprawie¹¹⁵.

W tym samym wyroku Trybunał wypowiedział się także ogólniej o relacji między dobrem wspólnym a godnością i konstytucyjnymi wolnościami i prawami. Stwierdził, że „Ograniczenia dotyczące pewnych praw chronionych konstytucyjnie mogą być wprowadzane z uwagi na dobro wspólne”¹¹⁶, jednak godność człowieka

„może wyznaczać dopuszczalną konstytucyjnie miarę ingerowania w dobra osobiste jednostki ze względu na interes wspólny. Nigdy ochrona interesu wspólnego, nawet najbardziej ewidentnego, nie może przybierać postaci, która polegałaby na naruszeniu niezbywalnej godności człowieka”¹¹⁷.

W wyroku z 16 października 2007 r. Trybunał uznał dobro wspólne za aksjologiczną podstawę ograniczania praw majątkowych:

„każdy podatek jest ze swej natury pewną ingerencją państwa w sferę praw majątkowych. Obciążenia podatkowe są pod względem aksjologicznym oparte na pojęciu dobra wspólnego, którym jest Rzeczpospolita Polska (art. 1 w związku z art. 82 Konstytucji)”¹¹⁸.

Zdaniem Trybunału wyrażonym w wyroku z 3 lipca 2001 r., w imię dobra wspólnego może podlegać ograniczeniu prawo własności, tak jednostek jak i całych społeczności; Trybunał powiązał przy tym klauzulę dobra wspólnego z kategorią „cele publiczne” z klauzuli limitacyjnej z art. 21 ust. 2¹¹⁹.

W wyroku z 10 kwietnia 2002 r. Trybunał uznał dobro wspólne za wartość, której ochrona wpływa na zakres praw i obowiązków osób pełniących funkcje publiczne, przy czym – mając na uwadze kontekst – chodzi o ograniczenie zakresu praw:

„Trybunał Konstytucyjny, rozważając zarzut niekonstytucyjności zakazu członkostwa w partiach politycznych osób zajmujących określone stanowiska i pełniących pewne funkcje publiczne, uważa za stosowne stwierdzenie, że uznawanie państwa jako dobra wspólnego oraz zasada zaufania obywateli do państwa stanowią wartości, których ochrona musi wpływać nie tylko na struktury organizacyjne i sposób funkcjonowania aparatu

¹¹⁵ „W wypadku rozważanych praw powinny być brane pod uwagę dwie zasadnicze wartości: dobro wspólne (art. 1 Konstytucji) oraz godność każdego człowieka (art. 30 Konstytucji)”, tamże.

¹¹⁶ Tamże, III.5.3.4.

¹¹⁷ Tamże, III.5.2.

¹¹⁸ Sygn. SK 63/06, II.5.

¹¹⁹ Sygn. K 3/01, III.3. Zob. wyrok TK z 15 maja 2006 r., sygn. P 32/05, III.4. Por. orzeczenie TK z 28 maja 1991 r., sygn. K 1/91, III.2.b: „treść prawa własności oraz zakres ochrony tego prawa zamykają się w określonych przez prawo granicach, mających swoją podstawę w przepisach ustawy zasadniczej, w szczególności w zasadzie dobra ogółu (interesu ogólnego), korespondujących ze stanem stosunków społeczno-gospodarczych. W miarę zmian tych stosunków ulegają zmianom także treść i zakres ochrony prawa własności”.

państwowego, ale również na zakres praw i obowiązków osób pełniących funkcje publiczne¹²⁰.

W wypowiedzi tej zasada dobra wspólnego występuje obok zasady zaufania obywateli do państwa, i – poza tym, że wskazana jest na pierwszym miejscu – nie jest wyróżniona wobec zasady zaufania obywateli do państwa.

Podobnie jak w stanowisku Trybunału, dobro wspólne powoływane jest jako racja ograniczania konstytucyjnych wolności i praw przez uczestników postępowania przed Trybunałem.

W sprawie zakończonej wyrokiem z 30 listopada 2004 r. Marszałek Sejmu podnosił, iż

„Daniny publiczne, a więc i podatki, są istotnym elementem dobra wspólnego. Potrzeba ich realizacji może powodować ograniczenia w dysponowaniu składnikami majątku podatnika. Prawną przesłanką tych ograniczeń jest treść normatywna pojęcia własności użyta w art. 21 i art. 64 Konstytucji. Treść pojęcia własności zawiera w sobie obowiązki, które wynikają z konieczności ponoszenia ciężarów publicznych, dlatego ingerowanie w sferę prawa własności i innych praw majątkowych należy do zasadniczej treści instytucji podatku¹²¹.”

Marszałek Sejmu argumentował w sprawie zakończonej postanowieniem z 21 listopada 2007 r., że prawo do prywatności osób pełniących funkcje publiczne może być ograniczane ze względu na dobro wspólne, którym jest państwo wolne od praktyk korupcyjnych¹²².

Oderwanie zasady dobra wspólnego od wolności i praw dostrzec można w wypowiedzi Prokuratora Generalnego w postępowaniu w sprawie zakończonej postanowieniem z 11 maja 2009 r., dotyczącej braku „trybu odwoławczego od negatywnej oceny komisji egzaminacyjnej, wydanej na zakończenie służby przygotowawczej oraz brak kryteriów i środków prawnych, służących zakwestionowaniu odmowy nawiązania umowy o pracę na czas nieokreślony w służbie cywilnej w przypadku otrzymania oceny pozytywnej¹²³”. Wnioskował on, że

„zakres wzorców w tego typu postępowaniu ogranicza się wyłącznie do przepisów statuujących wolności lub prawa. Z tego powodu w analizowanej sprawie wzorcami kontroli konstytucyjnej nie mogą być: art. 1 (statuujący zasadę poszanowania dobra wspólnego, jakim jest Rzeczpospolita Polska), art. 7 (...) oraz art. 153 (...)”¹²⁴.

Prokurator Generalny w sprawie K 30/02 zakończonej wyrokiem z 26 lutego 2003 r. argumentował, że ze względu na dobro wspólne można ograniczać

¹²⁰ Wyrok TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, III.2.

¹²¹ Sygn. SK 31/04, I.3; zob. stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 26 maja 2009 r., sygn. SK 32/07, I.3.4.

¹²² Postanowienie TK z 21 listopada 2007 r., sygn. K 23/06, I.3.

¹²³ Sygn. SK 37/07, I.1.1.

¹²⁴ Tamże, I.3.

materię referendum jako instytucji demokracji bezpośredniej na szczeblu lokalnym¹²⁵.

Zauważyć przy tym trzeba, że Trybunał dostrzega niebezpieczeństwa związane z postawieniem na pierwszym miejscu dobra wspólnego pojętego jako dobro państwa. W wyroku z 10 października 2001 r. zauważa, że „Nadmiernie uproszczona interpretacja tej zasady [dobra wspólnego] prowadzić mogłaby bowiem w konsekwencji do swoistego usprawiedliwienia wszelkich naruszeń konstytucji w imię ochrony wspólnego dobra”¹²⁶.

W wyroku z 20 marca 2006 r. Trybunał dostrzegając takie zagrożenia podkreślił, że zasada dobra wspólnego nie może być podstawą ograniczania wolności i praw w sposób, który nie spełniałby warunków ograniczeń wskazanych w klauzuli limitacyjnej z art. 31 ust. 3 i stąd powinna być traktowana jako dyrektywa interpretacyjna. Trybunał konkludował, że uznanie dobra wspólnego za aksjologiczne uzasadnienie ograniczenia ochrony prywatności osób pełniących funkcje publiczne

„nie może jednak prowadzić do wniosku, że art. 1 Konstytucji stanowi swoistą ‘supernormę’, która może prowadzić do wyłączenia stosowania w odniesieniu do pewnych praw konstytucyjnych ograniczeń, o których mowa w art. 31 ust. 3 Konstytucji. Mamy w tym wypadku raczej do czytania z określoną dyrektywą interpretacyjną”¹²⁷.

Komentując powyższe ustalenia dotyczące orzecznictwa Trybunału, można powiedzieć, że w kwestii przeciwstawiania dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela zarysowuje się już pewna linia orzecznicza (mając na uwadze niżej prowadzone analizy wskazujące na obecność w orzecznictwie także elementów przeciwstawnych, linia ta nie jest jeszcze w pełni ukształtowana). W świetle wcześniejszych rozdziałów nie ma ona uzasadnienia w tekście konstytucji – oparta jest na rozumieniu art. 1 tak, jak gdyby znajdowała się w nim, oparta w konstytucjonalizmie okresu międzywojennego, klauzula wspólnego dobra, a nie dobra wspólnego wprowadzona w drugim czytaniu projektu konstytucji. Trybunał całkowicie ignoruje jasno dającą się zidentyfikować wolę ustrojodawcy dotyczącą specyfiki klauzuli dobra wspólnego wobec klauzuli wspólnego dobra.

Mając na uwadze powołane orzeczenia można jeszcze wskazać na pewne „wewnętrzne” trudności, które pojawiają się w związku z analizowanym przeciwstawieniem. Tego typu trudności dają się dookreślić zwłaszcza na przykładzie – szerzej omówionego wyżej – wyroku z 20 marca 2006 r.¹²⁸ zawierającego najbardziej rozbudowane wypowiedzi Trybunału w analizowanej kwestii.

¹²⁵ Sygn. K 30/02, I.

¹²⁶ Sygn. K 28/01.

¹²⁷ Wyrok TK z 20 marca 2006 r., sygn. K 17/05, III.5.3.4.

¹²⁸ Sygn. K 17/05.

Godność została w relacji do dobra wspólnego uznana za wartość wyróżnioną jako nienaruszalna, niemniej jednak jest wartością „obok” wartości dobra wspólnego. Z punktu widzenia poszukiwania punktu równowagi w realizacji wartości, nienaruszalność jest istotna o tyle, o ile wyznacza nieprzekraczalną granicę w przesuwaniu owego punktu na rzecz dobra wspólnego, jednak to nie godność (i powiązany z nią rozwój osoby) jest punktem odniesienia dla ustalenia, gdzie – między ową nieprzekraczalną granicą a wymaganiami godności – ów punkt wypadnie. Pytać zatem trzeba, ze względu na co, na jaką wartość, punkt ów jest wyznaczany? W orzecznictwie Trybunału nie ma na to pytanie odpowiedzi. Mając na uwadze argumentację Trybunału, przede wszystkim to, że dobro wspólne zostało uznane za wartość równorzędną wobec wartości chronionych wolnościami i prawami wynikającymi z godności, zasadna jest na gruncie tej argumentacji konstatacja, że dobro wspólne i godność są traktowane jako wartości równorzędne z punktu widzenia płaszczyzny, na jakiej ze sobą konkurują – poszukuje się punktu równowagi między nimi (między wymaganiami z nich wynikającymi). Jeśli rozstrzyga się o tym, w jakich proporcjach realizowana jest godność i dobro wspólne, to ani dobro wspólne, ani godność nie mogą być uznane za wartości określające pierwszy cel państwa, ale za wartość taką należałoby uznać tę, ze względu na którą ustalany jest punkt równowagi, ona jest bowiem bardziej fundamentalna, niż wartości, między którymi poszukuje się równowagi.

Pamiętać też trzeba, że godność jest wprost uznana za źródło wolności i praw (art. 30), zatem w przypadkach trudnych, dookreślenie treści wolności i praw dokonuje się właśnie poprzez odwołanie do godności. Cytowane wypowiedzi każą przyjąć, że – analogicznie – w przypadku dobra wspólnego Trybunał uznał je za uzasadnienie aksjologiczne gwarancji dostępu do informacji o działalności organów władzy publicznej, ale także za uzasadnienie wartości, którą jest prawidłowe funkcjonowanie tych organów, i – szerzej – innych wartości o charakterze wspólnotowym. Zatem dookreślenie treści tych wartości, w przypadkach trudnych, powinno się dokonywać poprzez odwołanie do dobra wspólnego jako ich źródła.

Co jednak miałyby być punktem odniesienia, wartością, ze względu na którą ustalany jest punkt równowagi między dobrem wspólnym a godnością jako kolidującymi z sobą najbardziej fundamentalnymi wartościami konstytucyjnymi? Znalezienie owego punktu odniesienia stanowiącego *tertium comparationis* przy poszukiwaniu równowagi między dobrem wspólnym a godnością jest problemem teoretycznie na tyle poważnym, że powinien być wzięty pod uwagę jako istotna racja (niezależna od szeregu innych wyżej wskazanych) przesunięcia interpretacji konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego w kierunku wyznaczonym pracami przygotowawczymi. Wówczas to dobro wspólne (nie utożsamione ze wspólnym dobrem, interesem ogółu itd.)

staje się wartością pierwszą, a jednocześnie posiadającą taką strukturę, która pozwala na wskazanie punktów odniesienia przy wważeniu tego, co indywidualne, wobec tego, co ma charakter wspólnotowy (grupowy).

Komentując wyrok z 20 marca 2006 r. warto zwrócić uwagę także na to, że Trybunał uznał dobro wspólne za „niewątpliwie istotne aksjologiczne uzasadnienie wprowadzenia gwarancji związanych z dostępem do informacji o działalności organów władzy publicznej”¹²⁹. Z punktu widzenia doktryny praw człowieka gwarancje takie mogą być z powodzeniem traktowane jako prawo podmiotowe powiązane z prawem do dobrej administracji¹³⁰, którego źródłem jest godność. Trudno jednoznacznie stwierdzić, dlaczego Trybunał nie przyjął takiej interpretacji, skoro godność jest podstawą wolności i praw tak o charakterze indywidualnym, jak i zbiorowym. Zasadne jest jednak przypuszczenie, że za ujęciem przyjętym przez Trybunał stoi nie dość jasne ustalenie relacji między dobrem wspólnym a godnością.

W proponowanej wyżej koncepcji paradygmaticznej wskazane wyżej dylematy się nie pojawiają, choć – oczywiście – dookreślenie treści wolności i praw w trudnych przypadkach pozostaje trudne. Wiadomo jednak, jakie są kryteria dookreślenia treści, i wiadomo, jakie są zasadnicze powody trudności – punktem odniesienia są realne relacji, których ewentualne zachodzenie lub niezachodzenie trzeba każdorazowo ocenić (stwierdzić, przewidzieć). Zasada dobra wspólnego obejmowałaby dyrektywę nakazującą tworzenie i koordynowanie warunków rozwoju jednostek, warunków mających charakter tak indywidualny, jak i społeczny, a podstawą aksjologiczną tej dyrektywy, jak i samego dobra wspólnego byłaby godność ludzi żyjących we wspólnocie politycznej. Kolidzja między prawem do informacji a prawem do prywatności byłaby po prostu kolidzją między dwoma, wynikającymi z godności, prawami *in abstracto*, która rozwiązywana by była poprzez ustalenie, co jest czym prawem tu i teraz, ustalaniem biorącym pod uwagę także dobra o charakterze zbiorowym. Odniesienie do dobra wspólnego służyłoby koordynacji praw jednostek (i tworzonych przez nich społeczności) tworzących wspólnotę polityczną. Jasno określonym celem państwa i prawa jest maksymalizacja, na zasadach równości, rozwoju członków wspólnoty politycznej. Dobro wspólne nie jest utożsamiane z dobrem państwa, a dobro państwa nie jest wartością równorzędną wobec godności, nie tylko dlatego, że godność jako wartość jest podstawą wyznaczenia nienaruszalnych granic w ograniczaniu wolności i praw *in abstracto*, ale także dlatego, że państwo jest wartością instrumentalną służącą realizacji wymagań godności.

¹²⁹ Sygn. K 17/05, III.5.2.

¹³⁰ Zob. np. *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej*, 2000, art. 41.

b. Dobro wspólne jako wartość przeciwstawna wobec interesu grupowego

Dobro wspólne pojmowane jest w orzecznictwie Trybunału jako opozycyjne wobec nie tylko dobra jednostkowego (indywidualnego), ale także wobec dobra (interesu) grupowego. W wyroku z 3 lipca 2001 r. Trybunał uznał, że ochrona dobra wspólnego może stanowić rację wprowadzenia uregulowań, „które niewątpliwie ograniczają prawa jednostek i całych społeczności”¹³¹.

W wyroku z 30 stycznia 2001 r. Trybunał wypowiadając się o interpretacji art. 20 („Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej”) stwierdził, że

„Przy interpretacji art. 20 konstytucji należy uwzględnić jego związek z art. 1 i art. 2 konstytucji. Art. 1 konstytucji stanowi, że ‘Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli’. Wynika z niego dyrektywa przedłożenia w razie potrzeby dobra ogólnego ponad dobro indywidualne czy partykularny interes grupowy. Dyrektywa ta powinna być podstawowym kryterium działania w przyjętym przez konstytucję modelu społecznej gospodarki rynkowej”¹³².

W szeregu orzeczeń dobro wspólne pojmowane jest jako opozycyjne wobec interesów o charakterze lokalnym:

„Granice decentralizacji wyznaczone są także przez konsekwencje ustrojowe zasady, zgodnie z którą Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli (art. 1 Konstytucji). Oznacza to konieczność utrzymania równowagi między potrzebami i interesami o charakterze lokalnym znajdującymi wyraz w kompetencjach przyznanych społecznościom lokalnym a potrzebami i interesami o charakterze ponadlokalnym”¹³³.

Przed wszystkim Trybunał przeciwstawiał przy tym dobro wspólne niektórym interesom artykułowanym przez jednostki samorządu terytorialnego:

„Zasada samodzielności gminy (art. 165 Konstytucji) nie może być absolutyzowana w drodze jednostronnej interpretacji tej zasady, dokonywanej w odwróceniu od innych zasad ustrojowych, a w szczególności od zasady jednolitości państwa (art. 3 Konstytucji) i zasady dobra wspólnego (art. 1 Konstytucji)”¹³⁴.

¹³¹ Sygn. K 3/01, III.3.

¹³² Sygn. K 17/00. Zob. także wyrok TK z 7 stycznia 2004 r., sygn. K 14/03, VI; wyrok TK z 11 maja 2005 r., sygn. K 18/04, III.18. Por. stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 26 marca 2008 r., sygn. K 4/07, I. 3.1.

¹³³ Wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, VI.1.2; zob. tamże, VI.1.1, 7; zob. wyrok TK z 25 listopada 2003 r., sygn. K 37/02, III, wyrok TK z 18 grudnia 2008 r., sygn. K 19/07, III.5.5

¹³⁴ Wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, VI.1.1; wyrok TK z 18 grudnia 2008 r., sygn. K 19/07, III.5.5; zob. wyrok TK z 25 listopada 2003 r., sygn. K 37/02, III.

Komentując przedstawione wyżej stanowisko Trybunału, przede wszystkim to wyrażone w pierwszym z powołanych w tym paragrafie wyroków, w wyroku z 30 stycznia 2001 r., można powiedzieć, że mając na uwadze dominujące w orzecznictwie Trybunału rozumienie dobra wspólnego jako dobra ogółu przeciwstawionego dobru indywidualnemu, zasadne jest przyjęcie, że dobro ogółu, o którym mowa, jest przez Trybunał elementem dobra wspólnego lub jest z nim utożsamione, i jako takie jest przeciwstawione dobru indywidualnemu i partykularnemu interesowi grupowemu. W myśl cytowanej wypowiedzi, partykularny interes grupowy jest względem dobra wspólnego usytuowany po tej samej stronie, co dobro indywidualne.

W świetle analiz przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach, zauważyć można, że dyrektywa przedłożenia w razie potrzeby dobra ogólnego ponad dobro indywidualne czy partykularny interes grupowy może być z powodzeniem uzasadniana także przy paradygmatycznym rozumieniu dobra wspólnego; z tym, że to dobro wspólne będzie przeciwstawiane dobru indywidualnemu, czy partykularnemu interesowi grupowemu, ale przeciwstawienie będzie zachodziło między dobrem ogółu pojętym *in abstracto* i – pojętymi także *in abstracto* – dobrem indywidualnym czy interesem grupowym. Warto także zauważyć, że wskazując na dobra przeciwstawne wobec dobra ogółu Trybunał mówił o partykularnym interesie grupowym. Dlaczego nie mówił także o partykularnym dobru indywidualnym? Przeciwstawienie zachodzi między dobrem ogółu, a pewnymi elementami ujętego *in abstracto* dobra indywidualnego czy grupowego, i te elementy można określić mianem interesów partykularnych. Ich dookreślenie nastąpić jednak może dopiero z perspektywy dobra ogółu *in concreto*, a dookreślenie tego ostatniego zakłada także dookreślenie dobra indywidualnego i dobra grupowego *in concreto*, zakłada zakończenie procesu wykładni zmierzającego do konkretyzacji odpowiednich norm konstytucyjnych. Analogicznie można by mówić o partykularnym interesie ogółu, jako interesie państwa, określonym *in abstracto*, którego realizacja nie liczy się z warunkami rozwoju i autonomią jednostek czy społeczności niższego rzędu. Co jest takim partykularnym interesem państwa da się określić dopiero w perspektywie dobra indywidualnego czy grupowego *in concreto* (i dobra ogólnego *in concreto*). W dobrze pojętym interesie tak jednostki, jak i grupy jest to, aby cele, do których dążą, nie kolidowały ani między sobą, ani z celami społeczności wyższego rzędu, jak np. państwa. Z drugiej strony, cele społeczności wyższego rzędu, powinny być kształtowane z uwzględnieniem autonomicznych celów społeczności niższego rzędu czy jednostek. W koncepcji paradygmatycznej dobro wspólne wyznacza płaszczyznę koordynacji owych celów, wskazane są relacje współkonstituujące dobrze pojęty interes indywidualny, grupowy czy interes wspólnoty politycznej jako całości. Nie chodzi o „przedkładanie” interesu ogólnego ponad indywidualny czy grupo-

wy, ani indywidualnego czy grupowego ponad interes ogólny, ale o „zestrojenie”, koordynację tych interesów.

c. Podporządkowanie zasady dobra wspólnego innym zasadom

W niektórych orzeczeniach Trybunału, już pod rządami Konstytucji z 1997 r., pierwsze miejsce przypisywane jest nadal zasadom sformułowanym w art. 2, które wcześniej, po noweli grudniowej z 1989 r., znajdowały się w art. 1. Znamienny w tym zakresie jest początek uzasadnienia do wyroku z 21 lutego 2006 r.:

„U podstaw ładu prawnego Rzeczypospolitej leży oparta na czytelnych aksjologicznych podstawach i wysłowiona w art. 2 Konstytucji zasada państwa prawnego, a także przekonanie, że Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli (art. 1), a przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela (art. 30)”¹³⁵.

Zasada demokratycznego państwa prawnego za nadrzędną wobec zasady dobra wspólnego i innych zasad, została uznana w wyroku z 29 października 2010 r.:

„Z upływem czasu od dokonania transformacji ustrojowej coraz ostrożniej należy traktować postulat ‘powszechnego uwłaszczenia’. Innymi słowy – wymagania gwarancyjne wobec tego typu posunięć ustawodawczych powinny w coraz wyższym stopniu spełniać standardy demokratycznego państwa prawnego, także co do ważenia konkurujących ze sobą wartości, również takich jak ‘dobro wspólne’”¹³⁶.

Uznanie zasady demokratycznego państwa prawnego za pierwszą zasadę, nadrzędną wobec zasady dobra wspólnego, jest niezrozumiałe w świetle analizowanych wyżej prac przygotowawczych, przede wszystkim z uwagi na to, że w trakcie tych prac świadomie zmieniono kolejność dwóch pierwszych artykułów umieszczając przepis zawierający zasadę państwa prawnego w art. 2 a przepis wysławiający zasadę dobra wspólnego (wspólnego dobra) w art. 1.

Określając interes ogółu mianem dobra wspólnego, Trybunał w wyroku z 9 lutego 2010 r.¹³⁷ uznał, że zasada sprawiedliwości społecznej „w świetle art. 2 Konstytucji wyraża również konieczność sprawiedliwego łączenia interesu ogółu (dobra wspólnego) i interesów jednostki”¹³⁸. W takim ujęciu do-

¹³⁵ Sygn. K 1/05, III.

¹³⁶ Sygn. P 34/08, III, 4.3.

¹³⁷ Sygn. P 58/08, III.6.

¹³⁸ Tamże. Powtórzone w stanowisku Marszałka Sejmu, postanowienie TK z 16 października 2002 r., sygn. K 23/02, I.3. Zob. także stanowisko RPO, Postanowienie TK z 15 lipca 2010 r., sygn. K 21/09; I.2.; stanowisko NSA, postanowienie TK z 29 listopada 2010 r., sygn. P 45/09, I.1.4 (w swym stanowisku wskazywał na wyrażoną w art. 2 zasadę sprawiedliwości).

bro wspólne nie stanowi – jak w koncepcji klasycznej – punktu odniesienia pozwalającego na określenie proporcji w realizacji innych wartości, ale samo jest wazone wobec dobra jednostkowego. W świetle przytoczonej wypowiedzi zasada sprawiedliwości społecznej wskazywałaby na owo *tertium comparationis*, o którym wyżej była mowa. Zasada sprawiedliwości społecznej byłaby zasadą pierwszą, określającą pierwszy cel państwa i jego porządku prawnego. Rozwiązanie takie nie wydaje się poprawne. Także w tym przypadku, mając na uwadze systematykę artykułów i wyraźne rozstrzygnięcia w tej kwestii, które zapadły w trakcie prac przygotowawczych, nie widać racji, dla których jedna z zasad wysłowionych w art. 2 miałaby być „miarą” dla zasady wysłowionej w art. 1.

W wyroku z 12 kwietnia 2000 r.¹³⁹, Trybunał uznał, że taką zasadą, ze względu na którą następuje wazenie dobra ogółu jako dobra wspólnego wobec dobra jednostkowego, jest zasada sprawiedliwości wysłowiona w preambule:

„Wysłowiona w preambule sprawiedliwość stała się obok innych także powołanych wartości jedną z zasad, które wszyscy mają mieć ‘za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej’. Poszanowanie tych zasad i wartości jest również obowiązkiem legislatywy. W tym kontekście (w zestawieniu art. 1 i art. 2 konstytucji) chodzi przede wszystkim o zasadę sprawiedliwości pojmowaną jako czynnik prowadzący do słusznego lub inaczej sprawiedliwego wyważenia interesu ogółu (dobra wspólnego) i interesów jednostki.

Analiza z tego punktu widzenia wymaga badania zarówno skutków, jakie ustawa wywołała po stronie osób, które uzyskały na jej podstawie uprawnienia, jak i następstw ustawy w sferze innych podmiotów, a szerzej – w sferze dobra wspólnego”¹⁴⁰.

Odwołanie do zasad sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej jest w takim kontekście – w gruncie rzeczy – odwołaniem do równości proporcjonalnej¹⁴¹. Nie jest jednak wskazany punkt odniesienia, na podstawie którego owa proporcja jest ustalana. W ujęciu klasycznym – uznającym zasadę dobra wspólnego za pierwszą i fundamentalną, takim punktem odniesienia jest rozwój jednostek i tworzonych przez nie społeczności (jako służących rozwojowi indywidualnemu). To ze względu na maksymalizację tego rozwoju ustalane są proporcje między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe. Odwołanie się do zasad sprawiedliwości w ogóle czy sprawiedliwości społecznej sprawę tylko komplikuje, choćby dlatego, że nawet mając sformułowanych szereg bardziej szczegółowych dyrektyw objętych tymi zasadami, nie są jasno sformułowane racje, ze względu na które w danym przypadku należy sięgać

¹³⁹ Sygn. K 8/98. Zob. Wyrok TK z 21 października 2008 r., sygn. P 2/08, III.6.

¹⁴⁰ Wyrok TK z 12 kwietnia 2000 r., sygn. K 8/98, IX. 3. Zob. stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 18 stycznia 2005 r., sygn. K 15/03, I.3.

¹⁴¹ Zob. np. wyrok TK z 12 grudnia 2001 r., sygn. SK 26/01, III.4.

do tych lub innych dyrektyw uznanych za zasady sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej. W ujęciu klasycznym takie dyrektywy mają charakter instrumentalny wobec realizacji dobra wspólnego¹⁴².

W świetle prowadzonych wyżej analiz dotyczących zasadniczych typów koncepcji wartości, zwrócić też trzeba uwagę na problemy związane z uznaniem sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej za pierwszą wartość systemu prawnego. Bez dookreślenia koncepcji sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej, podstawowa odpowiedź na pytanie, dlaczego tak a nie inaczej rozstrzygnąć trudny przypadek, brzmi – bo to służy sprawiedliwości. Łatwo wówczas o oderwanie celu prawa od dobra człowieka. W klasycznej koncepcji dobra wspólnego, odpowiedź na analogiczne pytanie brzmiałaby – bo to tworzy warunki społeczne służące rozwojowi człowieka.

W jednym z orzeczeń kategoria „dobra wspólne” była przez Trybunał stosowana także dla charakteryzowania interesu publicznego w sposób sugerujący, że interes publiczny jest wartością nadrzędną wobec dobra wspólnego. W wyroku z 21 października 1998 r. „solidarna troska o dobro wspólne”, która powinna kierować działaniami posłów została wskazana jako, nie wyróżniona spośród innych, jedna z racji działania „w imię i dla dobra interesu publicznego”¹⁴³. Dobro wspólne byłoby zatem wartością, której realizacja służy wartości, jaką jest interes publiczny.

Pogląd uznający wprost wtórność zasady dobra wspólnego wobec innych zasad wyraził Marszałek Sejmu w sprawie zakończonej wyrokiem z 28 maja 2002 r.: „Marszałek Sejmu wskazał, że wyrażona w art. 1 Konstytucji zasada, iż Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli jest ważną regułą interpretacyjną wywodzącą się z zasad państwa prawnego, sprawiedliwości, dobra ogółu oraz równości”¹⁴⁴.

Podsumowując trzeba skonstatować, że brak jest w analizowanym orzecznictwie jednolitego stanowisko w sprawie wartości nadrzędnych wobec dobra wspólnego – nadrzędnych w takim sensie, że stanowią punkt odniesienia przy poszukiwaniu równowagi między realizacją dobra wspólnego a realizacją innych wartości, lub stanowią cel, którego realizacji służyć ma urzeczywistnienie dobra wspólnego. Wśród kandydatów jest państwo prawne, interes publiczny, sprawiedliwość społeczna czy sprawiedliwość w ogóle. Uznanie którejkolwiek z tych wartości za nadrzędną wobec dobra wspólnego nie jest zasadne w perspektywie woli ustrojodawcy dającej się jasno zidentyfikować na podstawie prac przygotowawczych. Warto jednak zauważyć, że sprawiedliwość w ogóle, bez przymiotnika, pozostaje fundamentalną wartością każdego

¹⁴² W duchu ujęcia klasycznego, zob. Zdanie odrębne sędziego Mariana Zdyba od orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego z 3 października 2001 r. w sprawie K 28/01.

¹⁴³ Sygn. K 24/98.

¹⁴⁴ Sygn. P 10/01, I.4.

systemu prawnego także w tradycji klasycznej, do której należy zidentyfikowany konstytucyjny paradygmat rozumienia dobra wspólnego. Pytanie o to, co jest dobrem wspólnym, jest pytaniem o to, co jest komuś należne jako podmiotowi przyporządkowanemu do rozwoju; przy czym odpowiedź na to pytanie wymaga uwzględnienia kontekstu społecznego i zasady równości (dobra wspólne jest sumą warunków rozwoju dla wszystkich). Z punktu widzenia tradycji klasycznej jest to pytanie o to, co sprawiedliwe. Zasada dobra wspólnego obejmuje zasadę sprawiedliwości. Obie zasady dotyczą tych samych relacji – relacji między podmiotami a tym, co sprzyja ich całościowemu rozwojowi; różny jest aspekt tych relacji znajdujący się na planie pierwszym. W przypadku korzystania z zasady dobra wspólnego na pierwszym planie jest troska o kształt państwa i pytanie o to, jak je kształtować i rozwijać, aby służyło rozwojowi jednostek żyjących w społeczności. W przypadku zasady sprawiedliwości, na planie pierwszym jest troska o człowieka, o jego rozwój i pytanie o to, co jest jemu należne ze strony społeczeństwa, w którym żyje; jest to także pytanie o społeczne warunki życia, a odpowiedź wymaga wzięcia pod uwagę tych samych relacji, które są konstytutywne dla dobra wspólnego. Przyjęte tu za paradygmatyczne rozumienie dobra wspólnego pełni wobec konstytucyjnej koncepcji sprawiedliwości analogiczną funkcję, jak w przypadku koncepcji godności czy praw człowieka – pozwala argumentować na rzecz określonej koncepcji sprawiedliwości, koncepcji, którą można określić mianem tradycyjnej, uwzględniającej w dookreślaniu tego, co się komuś należy (tak na płaszczyźnie stanowienia, jak i stosowania prawa), elementy materialne o charakterze prawnonaturalnym.

d. Zasada dobra wspólnego obok innych zasad konstytucyjnych

Obok relacji podrzędności (podporządkowania) zasady dobra wspólnego innym zasadom uznanym za rządzące poszukiwaniem punktu równowagi między dobrem wspólnym a innymi wartościami, Trybunał uznaje możliwość ważenia dobra wspólnego z innymi fundamentalnymi wartościami bez wskazywania zasady (wartości) stanowiącej punkt odniesienia przy poszukiwaniu punktu równowagi.

W wyroku z 10 października 2001 r. Trybunał poruszył zagadnienie relacji zasady dobra wspólnego do zasady demokratycznego państwa prawnego i ugruntowanego w tej ostatniej zakazu działania prawa wstecz:

„Konstytucyjna zasada wyrażająca nakaz poszanowania dobra wspólnego nie może być przeciwstawiona zasadzie demokratycznego państwa prawnego. Obie te podstawowe zasady konstytucyjne pozostają w ścisłym związku i wzajemnie się uzupełniają. Należy przede wszystkim zauważyć, że wynikająca z art. 2 Konstytucji zasada ochrony zaufania do państwa i stanowionego przez nie prawa, a więc i związany z nią zakaz wstecznego

działania prawa stanowi ważny instrument balansowania interesów ogółu i poszczególnych adresatów norm prawnych¹⁴⁵.

Cytowana wypowiedź nadaje się zarówno do zilustrowania zagadnienia podjętego w poprzednim paragrafie dotyczącym zasady dobra wspólnego jako podporządkowanej innym zasadom, jak i tytułowego zagadnienia obecnego paragrafu. W wypowiedzi tej znalazła się jasna deklaracja, że zasada dobra wspólnego jest jedną z zasad konstytucyjnych, względem których jest ważona – jej treść dookreślana jest innymi zasadami, a i ona dookreśla treść innych zasad. Dalszy wywód wskazuje jednak na uznanie nadrzędności zasady demokratycznego państwa prawnego. Analogicznie jak w przywołanych wyżej stanowiskach, także w świetle tej wypowiedzi zasada dobra wspólnego nie dostarcza punktów odniesienia dla ważenia interesów ogółu i interesów jednostkowych, to zasada demokratycznego państwa prawnego miałaby być podstawą „balansowania interesów ogółu i poszczególnych adresatów norm prawnych”, przy czym – jak wynika z kontekstu – dobro wspólne jest tu pojmowane jako dobro ogółu przeciwstawione interesowi indywidualnemu.

W wyroku z 24 października 2005 r. Trybunał wskazał na potrzebę odczytywania art. 2 „na płaszczyźnie dobra wspólnego”:

„Wskazany przez Sąd pytający jako wzorzec kontroli art. 2 Konstytucji, statuujący Rzeczpospolitą jako państwo prawne urzeczywistniające zasady sprawiedliwości społecznej powinien być w niniejszej sprawie odczytywany także na płaszczyźnie dobra wspólnego (art. 1 Konstytucji) oraz wskazanej w preambule Konstytucji zasady solidarności, które nakazują patrzeć na system [ubezpieczeń społecznych] nie tylko w świetle interesów jednostkowych, ale i ogółu”¹⁴⁶.

W wypowiedzi tej zasada dobra wspólnego powiązana została także z zasadą solidarności, jako prowadzącą wraz z zasadą dobra wspólnego do postulatu uwzględnienia interesu ogółu przy stosowaniu zasady demokratycznego państwa prawnego urzeczywistniającego zasady sprawiedliwości społecznej¹⁴⁷.

W wyroku z 27 lutego 2002 r. Trybunał argumentował, że:

„Odwołanie się do dobra wspólnego obywateli, związanego z prawidłowym kształtowaniem stanu finansów publicznych państwa, może jednak wywierać istotny wpływ na ocenę wprowadzonych regulacji ustawowych w kwestiach dotyczących poszanowania zasad prawidłowej legislacji, w tym tych, które nakazują zachowanie odpowiedniego okresu *vacatio legis*”¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Sygn. K 28/01, III.5.

¹⁴⁶ Wyrok TK z 24 października 2005 r., sygn. P 13/04, III.9.

¹⁴⁷ Por. wyrok TK z 13 czerwca 2006 r., sygn. K 11/05, w którym dobro wspólne wskazane zostało wraz z solidaryzmem (III.2). Por. omawiany wyżej wyrok TK z 24 października 2005 r., sygn. P 13/04, III.9.

¹⁴⁸ Wyrok TK z 27 lutego 2002 r., sygn. K 47/01, III.10.

Ważone są zatem dwie fundamentalne wartości konstytucyjne – dobra wspólnego i państwa prawnego.

W wyroku z 18 lutego 2003 r. Trybunał uznał, że:

„Zasada decentralizacji powinna być rozumiana w harmonii z innymi zasadami ustrojowymi, a w szczególności z zasadą dobra wspólnego i efektywności działania samorządu, którego jednostki winny posiadać ‘zdolność wykonywania zadań publicznych’¹⁴⁹.”

Zasada dobra wspólnego nie jest w takim ujęciu zasadą nadrzędną i jako równorzędna z innymi zasadami wyznacza znaczenie zasady decentralizacji.

Przykładu balansowania dobra wspólnego wobec innej wartości dostarcza wyrok z 25 lipca 2006 r., w którym dobro wspólne (potrzeby związane z realizacją dobra wspólnego) jest wartością ważoną wobec wymogów efektywności ekonomicznej¹⁵⁰.

W szeregu stanowisk zajętych przez Marszałka Sejmu jako uczestnika postępowania przed Trybunałem dobro wspólne wymieniane było jako jedna z wartości konstytucyjnych obok bezpieczeństwa i porządku publicznego¹⁵¹, równowagi budżetowej¹⁵². Dobro wspólne jest w takim ujęciu jedną z wielu wartości o charakterze zbiorowym.

Uznanie zasady dobra wspólnego za jedną z wielu zasad podlegających waznieniu wobec innych zasad konstytucyjnych nie jest zgodne z klasycznym paradygmatem rozumienia dobra wspólnego i niesie problemy analogiczne do tych wskazanych wyżej w paragrafie dotyczącym przeciwstawiania dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela i – pośrednio – godności, z której te wolności i prawa wynikają. Przede wszystkim pojawia się problem punktu odniesienia dla znalezienia proporcji, punktu równowagi w realizacji kolidujących z sobą fundamentalnych wartości.

e. Balansowanie wartości uznanych za elementy dobra wspólnego

W wyroku z 20 lipca 2004 r. Trybunał wskazał na konieczność uwzględniania jednego elementu dobra wspólnego, którym jest równowaga budżetowa, przy realizacji jego innego elementu, którym są drogi publiczne; budowa dróg wymaga wypłaty odszkodowań za wywłaszczenie i opłaty te nie mogą zagrażać budżetowi państwa¹⁵³. Takie wzajemne zbalansowanie elementów dobra wspólnego wymaga jakiegoś punktu odniesienia, ze względu na który określony byłby punkt równowagi. W powołanej sprawie Trybunał nie wska-

¹⁴⁹ Wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, VI.7.

¹⁵⁰ Wyrok TK z 25 lipca 2006 r., sygn. P 24/05, III.1.

¹⁵¹ Wyrok TK z 23 czerwca 2009 r., sygn. K 54/07, I.6.6.

¹⁵² Wyrok TK z 8 stycznia 2009 r., sygn. P 6/07, I.2. Postanowienie TK z 25 listopada 2009 r., sygn. SK 30/07, I.5.

¹⁵³ Sygn. SK 11/02, III.4. W grę wchodzi także możliwość ograniczania prawa własności.

zał wprost takiego punktu. Potencjalnie możliwe byłoby wskazanie jakiejś wartości uznanej lub nie uznanej za element dobra wspólnego. Tak czy inaczej dobro wspólne nie jest wówczas wyróżnione, jak to jest w zidentyfikowanym wyżej paradygmacie rozumienia dobra wspólnego, jako wartość mająca status „arbitra” w określaniu równowagi w realizacji kolidujących z sobą wartości.

4. Paradygmatyczna koncepcja dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego

a. Ogólna charakterystyka dobra wspólnego

Obok omówionych wyżej wątków niezgodnych ze zidentyfikowanym wyżej paradygmatem rozumienia dobra wspólnego, w orzecznictwie Trybunału odnaleźć można także szereg elementów zgodnych z tym paradygmatem i tradycją, do której on należy. Elementy te można odnaleźć w wyroku z 16 marca 2010 r.¹⁵⁴, w którym Trybunał przyjął art. 1 za wzorzec oceny konstytucyjności i szerzej podjął problematykę dobra wspólnego, proponując jego ogólną charakterystykę. Sprawa dotyczyła konstytucyjności aktów regulujących opłaty abonamentowe za używanie odbiorników radiowych lub telewizyjnych. Rzecznik Praw Obywatelskich wniósł o stwierdzenie niezgodności art. 7 ustawy z 21 kwietnia 2005 r. o opłatach abonamentowych¹⁵⁵, kształtującego mechanizm kontroli wykonywania obowiązku rejestracji odbiorników oraz obowiązku uiszczania abonamentu RTV, z art. 1, art. 2 oraz art. 84 w związku z art. 217 konstytucji.

Rzecznik Praw Obywatelskich argumentował:

„Art. 1 w związku z art. 82 Konstytucji na gruncie obowiązków związanych z ponoszeniem ciężarów publicznych nakazuje jednostkom lojalne wypełnianie norm o charakterze daninowym, ponieważ obywatele uchylający się od ponoszenia ciężarów publicznych naruszają zasadę dobra wspólnego, czyniąc to na koszt pozostałych podatników. Ma to jednak znaczenie nie tylko z perspektywy obowiązków obywateli, ponieważ także ustawodawca – tworząc nieefektywny system egzekucji ciężaru publicznego – naruszył zasadę dobra wspólnego. Rozwiązania systemowe, które ze względu na brak pewnych regulacji (niezbędnych do żądania zapłaty abonamentu oraz opłat karnych) czynią niemożliwym przeprowadzenie egzekucji administracyjnej, wręcz ‘zachęcają’ obywateli do uchylania się od opłacania abonamentu, a zatem do naruszania zasady dobra wspólnego”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ K 24/08.

¹⁵⁵ Dz. U. nr 85, poz. 728, ze zm.

¹⁵⁶ Wyrok TK z 16 marca 2010 r. K 24/08, I.1.

W myśl tej argumentacji zasada dobra wspólnego jest przede wszystkim podstawą obowiązków wobec państwa. Z jednej strony są to obowiązki wszystkich obywateli; z drugiej – ustawodawcy. W odniesieniu do tych pierwszych obowiązków, Rzecznik dodatkowo zauważył, że „z powodu bezkarnego unikania przez większość obywateli uiszczania abonamentu cierpi autorytet Rzeczypospolitej – dobra wspólnego”¹⁵⁷. Struktura argumentacji Rzecznika dotycząca obowiązków tak wszystkich obywateli, jak i obowiązków ustawodawcy, pozostaje w ramach koncepcji dobra wspólnego należącej do tradycji konstytucjonalizmu międzywojnia; mimo że w przypadku obowiązków ustawodawcy w grę wchodzi nadawanie kształtu państwu, zasada dobra wspólnego jest podstawą określenia, kto jest zobowiązany, a nie tego, jakie ma być państwo. Rzecznik nie podjął w ogóle problemu, na ile zasada dobra wspólnego w jego interpretacji może być podstawą obowiązku opłacania abonamentu przez tych członków wspólnoty politycznej, którzy nie są obywatelami, a którzy w myśl ustawy są także podmiotami takiego obowiązku.

Dodatkowo, Rzecznik Praw Obywatelskich, za dobro wspólne lub jego element uznał „konieczność realizacji misji przez radiofonię i telewizję” oraz promowane i utrwalane dzięki realizacji tej misji „polskie dziedzictwo narodowe”¹⁵⁸. Zdaniem Rzecznika radio i telewizja realizując swą misję powinny przede wszystkim kierować się „koniecznością umacniania uniwersalnych wartości takich jak solidarność, dziedzictwo narodowe czy tożsamość Narodu Polskiego”¹⁵⁹. Można wnioskować, że także te wartości uznane zostały przez Rzecznika za elementy dobra wspólnego. Ze względu na tak charakteryzowane dobro wspólne, powinno być – zdaniem Rzecznika – odpowiednio ukształtowane prawo: „Stan normatywny, w którym media publiczne są finansowane jedynie minimalną częścią opłaty z powodu wadliwości przepisów, niweczy dobro wspólne oraz nie służy interesowi publicznemu”. W tym przypadku dobro wspólne pojmowane jest z kolei w duchu klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym – wskazywane są wartości, które powinny być realizowane przez państwo.

Marszałek Sejmu, ustosunkowując się do zarzutów przedstawionych przez Rzecznika, stwierdził, że „W wyrażeniu ‘dobro wspólne’ nacisk położony jest na uczestnictwo ‘wszystkich’ nie tylko w korzystaniu z tego dobra (co prowadziłoby niemal do utożsamienia go z dobrem publicznym), lecz także w kreowaniu go i w przyjęciu za nie odpowiedzialności”¹⁶⁰. Za zasadnicze cechy dobra wspólnego uznał to, że dobro takie jest tym, co korzystne, oraz

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Tamże, I.2.

że jest odniesione do twórczej aktywności członków społeczności, do ich partycypacji w jego tworzeniu i odpowiedzialności za nie, co – zasadniczo rzecz biorąc – zbieżne jest raczej z koncepcją paradygmatyczną niż z koncepcją należącą do tradycji konstytucji kwietniowej. Zbieżność ta jest tym silniejsza, że w swym wywodzie Marszałek Sejmu obowiązki wobec dobra wspólnego powiązał z obowiązkiem troski o dobro wspólne wysłowionym w art. 82. Niemniej jednak uchylanie się od płacenia danin publicznych uznał wprost za naruszenie zasady dobra wspólnego.

Nawiązując do wcześniejszego orzecznictwa Trybunał podkreślił, „że trudno obywatelom nieuiszczającym abonamentu stawiać zarzut, iż naruszają zasadę dobra wspólnego (czyniąc to rzekomo na koszt pozostałych podatników), gdy wypełnianie tego obowiązku nie jest w praktyce egzekwowane. Zarzucane przez Rzecznika Praw Obywatelskich naruszenie zasady wynikającej z art. 1 Konstytucji wynika nie tyle z nieskuteczności ustawowego mechanizmu egzekwowania abonamentu, ile z beczynności powołanych instytucji, co nie obciąża obywateli, lecz ustawodawcę i owe instytucje”¹⁶¹.

Trybunał sięgnął przy tym do wcześniejszego wyroku z 16 kwietnia 2002 r., w którym m.in. stwierdził: „Państwo ma bowiem obowiązek zabezpieczenia swoich praw związanych z daninami publicznymi. Są one istotnym elementem dobra wspólnego, którego strażnikami są przede wszystkim właściwe organy państwa”¹⁶². Tym samym Trybunał wyraźnie zdystansował się wobec koncepcji dobra wspólnego czy elementów dobra wspólnego, jako ze swej istoty powiązanych z powszechnymi obowiązkami.

Charakteryzując dobro wspólne jako wzorzec kontroli, Trybunał stwierdził: „Postanowienie Konstytucji, że ‘Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli’ (art. 1 Konstytucji), określa istotę państwa i ma zasadnicze znaczenie. Samo pojęcie ‘dobra wspólnego’ ma charakter wielowymiarowy i może być rozumiane między innymi w znaczeniu historyczno-egzystencjalnym, moralnym, materialnym czy celowościowym. Rzeczpospolita to ‘res publica’ – rzecz wspólna, a więc wspólnota obywateli, ‘dobro wspólne’ zaś to antonim ‘dobra indywidualnego’. Ustrojodawca w tym wyrażeniu podkreślił uczestnictwo wspólnoty nie tylko w korzystaniu z dobra, którym jest Rzeczpospolita, lecz także w jego ustawicznym współtworzeniu oraz we współodpowiedzialności za nie. Przyjmuje się, że dobrem wspólnym jest ‘państwo rozumiane jako demokratycznie zorganizowana wspólnota upodmiotowionych obywateli’ i nie można go utożsamiać z ‘dobrem (interesem) państwa w rozumieniu aparatu władzy

¹⁶¹ Tamże, VI.5.4.

¹⁶² Sygn. SK 23/01, III.

(...) czy też aktualnej politycznej większości, która zdominowała instytucje władzy publicznej”¹⁶³.

Rozpoczynając od mniejszej wagi zagadnień o charakterze językowym, trzeba zauważyć, że do wyводу niewiele wnosi wskazanie na to, że „dobro wspólne” jest antonimem „dobra indywidualnego”. W świetle prowadzonych wyżej analiz, przeciwstawne znaczenie tych terminów pojawia się tylko przy niektórych sposobach rozumienia dobra wspólnego (i indywidualnego). Antynomiczność może zachodzić ze względu na każdy ze zidentyfikowanych wyżej sposób rozumienia „wspólności” dobra wspólnego i bez dookreślenia, o który z nich chodzi, trudno wskazać konsekwencje dla pojmowania dobra wspólnego. Zwrócić trzeba uwagę, że nie do utrzymania byłoby uznanie za jedną z konsekwencji antynomiczności tych pojęć, że wartości nimi desygnowane są „ze swej natury” sobie przeciwstawne i wchodzą w kolizję. Trzeba by wówczas np. uznać, że państwo jako dobro wspólne czy finanse publiczne jako dobro wspólne lub jego element, nie są dobrem, z którego korzystają jednostki dla realizacji swoich indywidualnych celów, a w sposób oczywisty to jednostki korzystają z dobrego stanu finansów publicznych czy z realizacji misji przez radiofonię i telewizję, i to ich indywidualne dobro jest racją działania na rzecz finansów publicznych i dobra wspólnego. Byłoby to nie tylko wbrew wnioskowi wynikającym z analizy prac przygotowawczych, ale także wbrew innym orzeczeniom Trybunału¹⁶⁴.

Do rozstrzygnięcia sprawy niewiele wnoszą uwagi dotyczące wielowymiarowości dobra wspólnego i bez bliższego dookreślenia raczej otwierają problemy, niż dookreślają treść konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego (o ile dobro wspólne, którego dookreślenie wymaga wskazania jakiegoś „rdzenia znaczeniowego” klauzuli dobra wspólnego, może mieć różne aspekty i może być rozpatrywane w różnych aspektach, to jednak nie jest rzeczą poprawną powiązanie z jednym wyrażeniem tekstu prawnego, jakim jest „dobro wspólne”, szeregu istotnie różnych pojęć będących jego znaczeniami). Podobnie przytoczone za Wojciechem Sokolewiczem określenie dobra wspólnego, iż jest to „państwo rozumiane jako demokratycznie zorganizowana wspólnota upodmiotowionych obywateli”, z rozstrzygnięciem sprawy pozostają raczej w luźnym związku, dookreślając jedynie szerszy kontekst argumentacji, sięgającej do art. 1 i klauzuli dobra wspólnego. Główny argument przebiegał poprzez wartość, jaką jest dobry stan finansów publicznych, przekładający się na stan finansów mediów publicznych, zależny od wywiązywania się przez ogół zobowiązanych z obowiązku

¹⁶³ Wyrok TK z 16 marca 2010 r., sygn. K 24/08, VI.2.2; cytaty zamieszczone w uzasadnieniu pochodzą z W. SOKOLEWICZ, *Artykuł 1*, dz. cyt., s. 21-23.

¹⁶⁴ Np. wyrok TK z 29 października 2009 r., sygn. K 32/08; zob. dalsze analizy orzecznictwa TK zamieszczone w tym rozdziale. Por. niżej paragraf IX.5.e. *Wspólne ze względu na antynomiczność wyrazów „dobro wspólne” – „dobro indywidualne”*.

ponoszenia ciężarów publicznych. W gruncie rzeczy to dobry stan finansów publicznych potraktowany został jako element dobra wspólnego istotny dla rozstrzygnięcia sprawy¹⁶⁵.

Niemniej jednak dla podjętego w tej pracy zagadnienia jest to orzeczenie bardzo istotne jako zawierające jedyną w analizowanym orzecznictwie trybunalskim próbę szerszego, możliwie całościowego doprecyzowania dobra wspólnego. Przy bliższej analizie okazuje się, że przytoczone i – jak się zdaje – przyjęte przez Trybunał określenie dobra wspólnego ujmuje istotne elementy charakteryzujące zidentyfikowany wyżej konstytucyjny paradygmat pojmowania dobra wspólnego. Wstępnie można zauważyć, że określona w cytowanej wypowiedzi zasadnicza struktura relacji charakteryzujących dobro wspólne odpowiada koncepcji paradymatycznej – na pierwszym miejscu wskazane jest korzystanie przez wspólnotę z dobra, którym jest Rzeczpospolita; na drugim – współtworzenie (partycypację w tworzeniu) dobra wspólnego i współodpowiedzialność.

Analizę określenia dobra wspólnego zawartego w przytoczonym cytacie rozpocząć trzeba od stwierdzenia pewnej niewątpliwej wady o charakterze semiotycznym, którym dotknięta jest wypowiedź ogólnie charakteryzująca dobro wspólne:

„[1] dobrem wspólnym jest ‘państwo rozumiane jako demokratycznie zorganizowana wspólnota upodmiotowionych obywateli’ i [2] nie można go utożsamiać z ‘dobrem (interesem) państwa w rozumieniu aparatu władzy (...) [3] czy też aktualnej politycznej większości, która zdominowała instytucje władzy publicznej’”.

Przy prostym podstawianiu elementów w formułach użytych przez Trybunał otrzymujemy, że „Ustrojodawca (...) podkreślił uczestnictwo wspólnoty (...) w korzystaniu z dobra, którym jest (...) wspólnota upodmiotowionych obywateli”. Problem jest ewidentny w świetle części wypowiedzi oznaczonych [1] i [2], w których dobro wspólne jest pojęte jako dobro państwa a nie państwo. Kontekst wskazuje, że stwierdzając „nie można go utożsamiać” Trybunał nie chciał zwrócić uwagi na różnicę w statusie ontologicznym zachodzącym między dobrem wspólnym pojętym jako państwo a dobrem wspólnym pojętym jako dobro państwa, ale chciał wskazać na podmioty, ze względu na które potencjalnie można determinować treść dobra wspólnego i wyeliminować niektóre z nich jako niewłaściwe punkty odniesienia dla takiej determinacji.

¹⁶⁵ Wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01, III.2.2: „Wpływy z abonamentu RTV (...) stanowią część finansów publicznych. W kontekście analizowanej sprawy przypomnieć zaś należy, że stan tych finansów jest wartością podlegającą ochronie konstytucyjnej (tak wyrok z 27 lutego 2002 r., sygn. K 47/01, OTK ZU nr 1/A/2002, poz. 6). Niewątpliwie na stan ten (przekładający się wszak na stan finansów mediów publicznych) zasadniczy wpływ ma wywiązywanie się przez ogół zobowiązanych z obowiązku ponoszenia ciężarów publicznych”.

Potraktowanie dobra wspólnego – w myśl koncepcji paradygmatycznej – jako społecznych warunków rozwoju jednostek i tworzonych przez nich społeczności sprawę znacznie by uprościło; bez konceptualnych zawiłości można by do dobra wspólnego zaliczyć stan finansów publicznych¹⁶⁶, podobnie jak realizację misji przez środki masowego przekazu, tożsamość Narodu czy solidarność. Jeśli jednak krytykowane określenie poddane zostanie pewnej korekcie, rezultat będzie podobny.

Kierunek korekty analizowanego określenia, że dobrem wspólnym jest [1] „państwo rozumiane jako demokratycznie zorganizowana wspólnota upodmiotowionych obywateli” wyznacza dalsza część wypowiedzi oznaczona jako [2] i [3]. Zmierając do uzgodnienia ontologicznego statusu (kategorii ontologicznej) dobra wspólnego, o którym mówi wypowiedź [1], z ontologicznym statusem dobra wspólnego, o którym mówią wypowiedzi [2] i [3], i mając na uwadze, że uznanie samej wspólnoty obywateli za dobro wspólne jest z ontologicznego punktu widzenia kłopotliwe, można zaproponować, że

dobrem wspólnym jest państwo pojęte jako dobro dla demokratycznie zorganizowanej wspólnoty upodmiotowionych obywateli
lub

dobrem wspólnym jest państwo pojęte jako społeczne warunki życia służące rozwojowi wspólnoty upodmiotowionych obywateli.

Dookreślenie, że wspólnota ta jest demokratycznie zorganizowana nie wydają się tu niezbędne, gdyż nie jest konstytutywne dla autonomicznej treści zasady dobra wspólnego – demokratyczność organizacji wspólnoty może być wywiedziona z innych postanowień konstytucji i być potraktowana jako konsekwencja uznania podmiotowości obywateli. Wspólnota upodmiotowionych obywateli – mając na uwadze, że normatywne fundamenty podmiotowości określa przyrodzona i niezbywalna godność (art. 30) – rozwija się ze względu na obywateli, którzy – jako obdarzeni godnością – są jedynymi elementami tej wspólnoty będącymi celami samymi w sobie; inne elementy mają charakter instrumentalny. Do fundamentalnych i „pierwszych” warunków rozwoju takiej wspólnoty będą, oczywiście, należały wolności i prawa człowieka i obywatela wynikające z godności. Mając na uwadze, że termin „obywatel” determinuje polityczny charakter opisywanej wspólnoty i chcąc położyć akcent na wartość godności i wynikający z jej uznania autoteliczny charakter jednostek, można także powiedzieć, że dobro wspólne to państwo pojęte jako dobro (społeczne warunki rozwoju) obdarzonych godnością jednostek tworzących wspólnotę polityczną. Dobro takie obejmuje także wa-

¹⁶⁶ O finansach publicznych wprost jako elemencie „szeroko pojętego dobra wspólnego” mowa jest w wyroku TK z 8 czerwca 2010 r., sygn. SK 37/09. W wyroku z 24 listopada 2009 r. Trybunał potraktował poprawnie zbudowany i zrównoważony budżet jako konieczny warunek realizacji przez państwo celu, jakim jest troska o dobro wspólne, sygn. SK 36/07, III.4

runki rozwoju wspólnot i społeczności tworzonych przez te jednostki. Do najważniejszych konsekwencji takiego ujęcia należeć będzie dyrektywa interpretacyjna, nierespektowana przez Trybunał, aby nie przeciwstawiać dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela, oraz uznanie dobra wspólnego za wartość najbardziej podstawową, której treść jest dopełniana przez inne, niemniej jednak stanowiącą w pewnym sensie ostateczny punkt odniesienia w uzgadnianiu kolidujących wartości czy zasad – w ustalaniu proporcji w ich realizacji. Można wówczas powiedzieć, że dobro wspólne nie jest wazone za pomocą innych wartości, które miałyby określić równowagę między dobrem wspólnym a jakąś inną wartością, ale to dobro wspólne „wazy” inne wartości.

Jak widać, proponowana korekta, podjęta z uwagi na konieczność uzgodnienia w analizowanej wypowiedzi kategorii ontologicznych dobra wspólnego, prowadzi do wniosku, że w zasadniczych punktach ogólna koncepcja dobra wspólnego przyjęta przez Trybunał zbieżna jest ze zidentyfikowaną wyżej koncepcją paradymatyczną – państwo jest dobrem wspólnym, o ile służy rozwojowi członków wspólnoty. Zasada dobra wspólnego ustanawia wówczas wzorzec kształtowania państwa i na pierwszym miejscu pozostaje idea służebności państwa wobec obywateli, a nie obywateli wobec państwa. Przy przyjęciu proponowanej wyżej korekty określeń, pewnym problemem pozostaje jeszcze uwzględnienie w koncepcji dobra wspólnego członków wspólnoty politycznej, którzy nie są obywatelami – można ewentualnie przyjąć, że wspólnota obywateli obejmuje także inne podmioty wchodzące w ramach państwa w interakcje z obywatelami; w porównaniu z określeniem paradymatycznym (głoszącym, że dobro wspólne to suma warunków społecznych służących rozwojowi członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności), omawiane określenia przesuwają akcent z jednostki na społeczność.

Stosunkowo szerokie i ogólne dookreślenie dobra wspólnego zgodne z zasadniczymi elementami typowymi dla ujęcia paradymatycznego, znalazło się w zdaniu odrębnym Bohdana Zdziennickiego do wyroku z 24 lutego 2010 r.:

„Podstawą porządku konstytucyjnego, swoistym fundamentem władzy publicznej jest uznanie, że Rzeczpospolita stanowi ‘dobro wspólne wszystkich jej obywateli’ (art. 1 Konstytucji), także byłych funkcjonariuszy organów bezpieczeństwa oraz członków Wojskowej Rady Ocalenia Narodowego. Rzeczpospolita wszystkim ‘zapewnia wolność i prawa człowieka i obywatela oraz bezpieczeństwo’ (art. 5 Konstytucji), zabraniając dyskryminacji ‘z jakiegokolwiek przyczyny’ (art. 32 ust. 2 Konstytucji)”¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Sygn. K 6/09.

W wypowiedzi tej dobro wspólne traktowane jest jako to, z czego wszyscy (obywatele) mogą korzystać, i czego podstawowym elementem są wolności i prawa człowieka.

b. Dobro wspólne jako wartość fundamentalna

Uznanie szczególnej pozycji dobra wspólnego jako wartości konstytucyjnej znalazło wyraz w składanej w Sejmie przez Marka Safjana, ówczesnego Prezesa TK, *Informacji o istotnych problemach wynikających z działalności i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego w 2000 r.*:

„Istotne znaczenie dla nowego postrzegania chronionych wartości mają postanowienia art. 1 konstytucji stanowiące, że Rzeczpospolita jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli. Wynika z tego m.in. nakaz myślenia kategoriami dobra wspólnego przy rozstrzyganiu każdej sprawy. Obejmuje on także konsekwencje poszczególnych rozstrzygnięć Trybunału”¹⁶⁸.

Jednak mimo upływu lat aktualne pozostaje stwierdzenie zawarte w kolejnym zdaniu tej wypowiedzi, że „W orzecznictwie nie ukształtowała się jeszcze wyraźna linia dotycząca tego kierunku interpretacji”¹⁶⁹. Zauważyć można, że zaproponowana wyżej koncepcja dobra wspólnego, zwłaszcza poprzez swój wymiar metaaksjologiczny, wprost wskazuje teoretyczne podstawy do „myślenia kategoriami dobra wspólnego przy rozstrzyganiu każdej sprawy”.

Wyraźne uznanie szczególnej pozycji zasady dobra wspólnego znalazło także wyraz w zdaniu odrębnym sędziego Bohdana Zdziennickiego do wyroku z 24 lutego 2010 r.: „Podstawą porządku konstytucyjnego, swoistym fundamentem władzy publicznej jest uznanie, że Rzeczpospolita stanowi ‘dobro wspólne wszystkich jej obywateli’”¹⁷⁰.

W zgodzie z fundamentalną tezą klasycznej koncepcji dobra wspólnego głosząca, że dobro wspólne obejmuje wszystkie prawnie doniosłe, społeczne warunki rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności, wypowiedział się w swym zdaniu odrębnym sędzia Zbigniew Cieślak, stwierdzając, że pojęcie dobra wspólnego „agreguje na poziomie całego systemu obowiązującego prawa wszystkie określone konstytucyjnie i ustawowo wartości będące uzasadnieniem dla stanowienia prawa”¹⁷¹. Dobro wspólne obejmuje zatem nie tylko wartości o charakterze zbiorowym, ale i indywidualnym.

O uznaniu szczególnej pozycji wartości dobra wspólnego wśród innych wartości konstytucyjnych można wnioskować na podstawie wyroku

¹⁶⁸ Sejm 3 kadencji, posiedzenie 112 (05.07.2001), druk nr 2747.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ Zdanie odrębne sędziego TK Bohdana Zdziennickiego do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 24 lutego 2010 r., sygn. akt K 6/09.

¹⁷¹ Zdanie odrębne Sędziego Trybunału Konstytucyjnego Zbigniewa Cieślaka do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 16 kwietnia 2008 r., sygn. akt K 40/07, zdanie odrębne pkt 1.2.

z 12 kwietnia 2000 r., w którym Trybunał sformułował uwagi dotyczące relacji między zasadami demokratycznego państwa prawnego a innymi wartościami konstytucyjnymi:

„Jeżeli art. 2 konstytucji nie ma pozostać tylko pustą deklaracją, to trzeba brać pod uwagę powszechnie przyjęte standardy państwa prawnego a także rozważyć, jaki kształt (model) państwa prawnego konstytucja polska przyjęła. Nawet bowiem nienaganne z punktu widzenia techniki legislacyjnej stanowienie norm nie wyczerpuje istoty państwa prawnego. Normy te muszą realizować podstawowe założenia leżące u podstaw porządku konstytucyjnego w Polsce oraz realizować i strzec tego zespołu wartości, który konstytucja wyraża. W konsekwencji nie sposób oceniać zachowania zasad państwa prawnego bez uwzględnienia wartości wskazanych w preambule konstytucji oraz z pominięciem sprecyzowanej w art. 1 konstytucji zasady, że Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”¹⁷².

Zasada demokratycznego państwa prawnego została przyporządkowana jako środek do celu, którym jest realizacji wartości o charakterze materialnym. Można także wnioskować, że wśród tych dookreśleń typu materialnego dobro wspólne zajmuje miejsce szczególne – jest pierwszą wartością wskazaną w części artykułowanej; o ile w przypadku preambuły mowa jest po prostu o wartościach, to w przypadku art. 1 Trybunał mówi wprost o zasadzie dobra wspólnego. Takie rozłożenie akcentów, w którym dobro wspólne traktowane jest przede wszystkim jako wartość o charakterze materialnym (zwłaszcza jeśli jest uznana za wartość pierwszą wśród wartości materialnych), typowe jest dla klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym – w ujęciu typowym dla tradycji konstytucji kwietniowej zasada wspólnego dobra na planie pierwszym sytuuje „blankietowe” obowiązki wobec państwa nie wskazując wzorców kształtowania państwa. Trzeba przy tym zauważyć, że podobnie jak zasada demokratycznego państwa prawnego w żadnym razie nie wyczerpuje się w zasadach o charakterze formalnym, tak i dobro wspólne, jak i wskazane w preambule wartości mają niekiedy także charakter formalny lub przynajmniej obejmują elementy o charakterze formalnym (np. równość, sprawiedliwość, dialog społeczny). W myśl ujęcia klasycznego zasada dobra wspólnego wskazywałaby przede wszystkim cel prawa, którym jest całościowy rozwój jednostek i tworzonych przez nie społeczności, a państwo miałoby być środkiem jego realizacji. Realizacja taka wymaga uwzględnienia także szeregu zasad o charakterze formalnym. Można zatem zasadnie przyjąć, że i z zasady dobra wspólnego można wywodzić zasady o charakterze formalnym.

W paradygmacie klasycznym mieści się także uznanie dobra wspólnego za cel, którego realizacji służy urzeczywistnianie wartości o charakterze zbiorowym. W wyroku z 14 czerwca 1999 r. za interes publiczny Trybunał uznał

¹⁷² Sygn. K 8/98, 87, IX, 3.

legalne i celowe działania administracji w imię dobra wspólnego¹⁷³. Można stąd wnioskować, że dobro wspólne stanowi aksjologiczną podstawę interesu publicznego, cel, którego realizacji służyć ma realizacja interesu publicznego.

Jeśli chodzi o poglądy prezentowane przez strony postępowania przed Trybunałem, to w sposób typowy dla koncepcji tradycyjnej ujął relacje między dobrem wspólnym, solidarnością a sprawiedliwością społeczną Marszałek Sejmu w stanowisku zajęтым w sprawie zakończonej wyrokiem z 13 grudnia 2007 r.: „Zasada sprawiedliwości społecznej powinna być postrzegana na płaszczyźnie dobra wspólnego i zasady solidarności, które każą respektować interes jednostki”¹⁷⁴. Na tle całości analizowanego orzecznictwa jest to jedyna wypowiedź, w której – w zgodzie z koncepcją uznaną tu za paradygmatyczną – dobro wspólne wskazane zostało w głównym argumentie na rzecz respektowania interesu jednostki. Zagadnienie dobra wspólnego jako podstawa interesów jednostki prowadzi ku problematyce dobra wspólnego jako podstawy wolności i praw człowieka i obywatela.

c. Dobro wspólne wobec godności i praw człowieka

Jednym z centralnych elementów koncepcji dobra wspólnego pojmowanego zgodnie ze zidentyfikowanym wyżej paradygmatem opartym na tradycji klasycznej, jest ściśle powiązanie dobra wspólnego z prawami człowieka i godnością, i to powiązanie o charakterze pozytywnym – nie tylko nie ma kolizji między realizacją dobra wspólnego a realizacją wolności i praw człowieka i obywatela, ani między dobrem wspólnym a godnością, ale to realizacja wynikających z godności wolności i praw człowieka jest podstawowym elementem dobra wspólnego pojętego jako suma społecznych warunków rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności.

Tego typu elementy klasycznej koncepcji dobra wspólnego dają się zidentyfikować w wyroku z 29 kwietnia 2003 r., w którym Trybunał wypowiadał się o relacji między rozdziałem I a rozdziałem II; zawarte w rozdziale I „zasady ustrojowe to normy, mające w szczególnym stopniu przyczynić się do realizacji ‘dobra wspólnego wszystkich obywateli’ (art. 1 Konstytucji), nie mogą mieć pierwszeństwa wobec przepisów rozdziału II, a mają jedynie uzupełniające znaczenie w sferze wolności i praw jednostki”¹⁷⁵. Uznając „uzupełniające

¹⁷³ Wyrok TK z 14 czerwca 1999 r., sygn. K 11/98, III.3.

¹⁷⁴ Sygn. SK 37/06, I.2.

¹⁷⁵ Sygn. SK 24/02, III.8. Szerszy kontekst jest następujący: „Zdaniem Trybunału Konstytucyjnego status człowieka i obywatela w RP wyznaczony jest w pierwszej kolejności przez normy rozdziału II Konstytucji, a więc przez wolności i prawa, których podstawą (‘źródłem’) jest przyrodzona i niezbywalna godność człowieka (art. 30 Konstytucji). Te normy określają sferę wolności i praw człowieka i obywatela i tworzą zasadniczą podstawę do formułowania konstytucyjnych wolności i praw, których naruszenie może być podstawą skargi konstytucyjnej. Zasady ustrojowe

znaczenie” zasad ustroju wobec sfery wolności i praw jednostki, Trybunał nie tylko nie uznał pierwszeństwa tych pierwszych wobec regulacji zawartych w rozdziale II, ale uznał pierwszeństwo tych ostatnich. Z jednej strony, relacja między dobrem wspólnym a prawami człowieka nie jest tu typowa dla koncepcji klasycznej – prawa człowieka nie są uznane za podstawowy element dobra wspólnego, które jest pojmowane przede wszystkim jako to, co określają zasady ustroju. Z drugiej jednak strony, ustalając relacje między zasadami ustroju a uregulowaniami w sferze praw i wolności, Trybunał sięgnął do zasady dobra wspólnego. Uznał ją zatem – co typowe dla koncepcji klasycznej – za zasadę szczególną, pozwalającą na strukturalizację fundamentalnych wartości konstytucyjnych. Ponadto, w wypowiedziach tych znalazło wyraz typowe dla koncepcji klasycznej podporządkowanie dobra państwa dobru obywateli. Jest ono jednak wywodzone nie z koncepcji dobra wspólnego, ale z uznania dobra wspólnego za dobro wszystkich obywateli. Podążając tym torem rozumowania, tj. wyprowadzając wnioski o relacji między zasadami ustroju a regulacjami rozdziału II na podstawie dokonanego w art. 1 przyporządkowania dobra wspólnego wszystkim obywatelom, napotyka się problem uzasadnienia analogicznej struktury w przypadku chronionych konstytucyjnie wolności i praw uniwersalnych, niezrelatywizowanych do bycia obywatelem. W zarysowanym wyżej klasycznym paradygmacie rozumienia dobra wspólnego, ten problem się nie pojawia – przyporządkowanie zasad ustroju (państwa) dobru obywateli oparte jest na uznaniu państwa za dobro wspólne pojęte, jako suma warunków integralnego rozwoju wszystkich członków wspólnoty politycznej, a odniesienie do obywateli interpretowane jest jako wskazujące nie tyle beneficjentów regulacji, ale tych, którzy przede wszystkim są odpowiedzialni za kształt dobra wspólnego.

Ścisłe pozytywne powiązanie dobra wspólnego z godnością i wolnościami i prawami Trybunał uznał w wyroku z 30 października 2006 r.:

„za objęciem problematyki naruszania czci i dobrego imienia osób regulacją prawa karnego, a nie tylko prawa cywilnego, przemawia omówiony powyżej ścisły związek czci i dobrego imienia z godnością człowieka. Ta ostatnia jest fundamentalną wartością porządku prawnego i powiąza-

mogą oddziaływać na ten status, a zwłaszcza mogą poszerzać sferę wolności jednostki, wpływać na zakres określonych praw lub dopuszczalność ograniczeń. Jednakże z uwagi na to, że podstawą ich obowiązywania jest założenie ustrojodawcy, w myśl którego zasady ustrojowe to normy, mające w szczególnym stopniu przyczyniać się do realizacji ‘dobra wspólnego wszystkich obywateli’ (art. 1 Konstytucji), nie mogą mieć pierwszeństwa wobec przepisów rozdziału II, a mają jedynie uzupełniające znaczenie w sferze wolności i praw jednostki. Przepisy rozdziału I nie są więc alternatywną wobec przepisów rozdziału II podstawą formułowania wolności i praw jednostki, ale są źródłem uzupełniającym tych praw, tj. znajdują zastosowanie w sprawach w rozdziale II nieuregulowanych albo wprowadzają szczególne uregulowania dotyczące zakresu danego prawa lub jego ograniczeń (np. art. 21 ust. 2)”.

na ściśle z pojęciem dobra wspólnego.^[176] Art. 1 i art. 30 Konstytucji nie mogą być traktowane w oderwaniu od siebie, są to bowiem przepisy określające ideowe podstawy ładu państwowego i społecznego (zob. J. Trzeciński, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, (w:) *Sądownictwo administracyjne gwarantem wolności i praw obywatelskich 1980-2005*, Warszawa 2005, s. 456). Ingerencja w sferę godności człowieka jest zatem tak znaczącym naruszeniem podstaw tego ładu, że przestaje być tylko sprawą indywidualną osób zainteresowanych. Uregulowanie pomówienia jako przestępstwa oznacza, iż ustawodawca uważa generalnie ten czyn za społecznie szkodliwy, a więc za naruszenie dobra wspólnego, a nie tylko za „czyste” naruszenie praw podmiotowych innych osób. Z tego punktu widzenia uzasadnieniem sankcji karnej za zniesławienie jest dążenie do podkreślenia, że również państwo (wspólnota państwowa), a pośrednio Naród jako suweren negatywnie oceniają naruszenie dobrego imienia i czci i potępiają takie zachowania”¹⁷⁷.

Uzasadniając powiązanie dobra wspólnego i godności Trybunał przyjął perspektywę, w której naruszenie godności i praw człowieka jest naruszeniem dobra wspólnego ze względu na oceny wydawane przez podmioty o charakterze zbiorowym – państwo (wspólnotę państwową) oraz Naród jako suwerena i to takich ocen, które są aksjologiczną podstawą regulacji z zakresu prawa karnego. W takim ujęciu dobro wspólne pojęte jest jako wartość będąca korelatem ocen państwa czy Narodu. Zgodnie z cytowanym tekstem identyfikacja takich ocen dokonuje się poprzez regulacje prawne: „uregulowanie pomówienia jako przestępstwa oznacza, iż ustawodawca uważa generalnie ten czyn za (...) naruszenie dobra wspólnego”. Zauważyć jednak trzeba, że w takiej perspektywie treść pojęcia dobra wspólnego jest wtórna wobec treści regulacji i klauzula dobra wspólnego nie ma autonomicznego znaczenia. Jeśli dobro wspólne jest wartością fundamentalną i ma pełnić funkcje argumentacyjne, argumentacja powinna przebiegać w stronę przeciwną: ponieważ jest dobrem wspólnym, zatem powinno być uznane za przestępstwo.

Trzeba przy tym postawić pytanie, dlaczego za naruszające dobro wspólne mają być uznane jedynie czyny będące przedmiotem ocen stanowiących uzasadnienie dla regulacji karnoprawnych. Dlaczego nie przyjąć, że dobro wspólne lub to, co je narusza, jest po prostu korelatem ocen państwa czy Narodu jako suwerena. Przecież naruszenie praw podmiotowych innych osób jest także negatywnie oceniane przez państwo, gdyż – stosując analogiczną argumentację – prawa te zostały objęte ochroną prawną, która kształtuje relacje doniosłe społecznie? Biorąc pod uwagę, że w świetle art. 1 całe państwo jest określone mianem dobra wspólnego, nie widać przekonujących racji, aby za

¹⁷⁶ Zob. wyrok TK z 29 września 2008 r., sygn. SK 52/05, III.3.1.

¹⁷⁷ Wyrok TK z 30 października 2006 r., sygn. P 10/06, III.4.4.

dobro wspólne nie uznać także wartości zagrożonych „czystym” naruszeniem praw podmiotowych innych osób”. Trudno zatem dostrzec przekonujące racje, aby to bycie elementem dobra wspólnego lub nie, mogło stanowić rację odróżniania ochrony wartości objętych jedynie regulacjami prawa cywilnego od ochrony wartości objętych także regulacjami karnoprawnymi.

W świetle koncepcji paradygmatycznej wskazane trudności argumentacyjne dają się stosunkowo łatwo przewyciężyć. „Czyste” naruszenie praw podmiotowych (wolności i praw) innych osób jest także naruszeniem dobra wspólnego, gdyż prawa człowieka należą do fundamentalnych warunków życia społecznego umożliwiających rozwój jednostek i tworzonych przez nie (dla ich dobra) społeczności. Argumentacja przebiega od uznania wartości (uznania pewnych warunków życia społecznego za warunki rozwoju) do uzasadniania regulacji prawnych. Nadmienić warto, że tego rodzaju ściśle powiązanie dobra wspólnego i godności uznane jest także w powołanym przez Trybunał tekście J. Trzczińskiego, w którym czytamy m.in.: „Podstawowym warunkiem uznania ‘dobra’ (czyt. państwa) za ‘dobro wspólne’ jest takie ukształtowanie instytucji praw, wolności i obowiązków jednostki, które zapewni jednostce realizację przyznaną jej konstytucyjnie praw”¹⁷⁸. Trzeba też mieć na uwadze nieco wcześniejszą wypowiedź z tego tekstu, świadczącą o tym, że autor ten generalnie przyjmuje punkt widzenia typowy dla koncepcji dobra wspólnego przyjętej w tradycji klasycznej i w pracach przygotowawczych:

„Przyjęta w art. 1 Konstytucji formuła „dobra wspólnego” i pośrednio wynikająca z niej koncepcja państwa charakteryzuje koncepcję praw i wolności przyjętą w naszej Konstytucji będąc jednocześnie jej elementem. Jest to bez wątpienia indywidualistyczna koncepcja praw jednostki. Rozstrzyga w ten sposób wątpliwość: jednostka dla państwa, czy państwo dla jednostki – na rzecz służebnej roli państwa wobec obywateli”¹⁷⁹.

Zauważyć także można, że zidentyfikowany konstytucyjny paradygmat rozumienia dobra wspólnego każe zaliczyć do dobra wspólnego jedynie te wartości, które są warunkami typu społecznego; granica między dobrem wspólnym a innymi wartościami nie przebiega zatem zgodnie z granicą między tym, co podlega ochronie karnoprawnej a tym, co podlega jedynie ochronie cywilnoprawnej, ale między tym, co podlega ochronie prawnej, a tym, co takiej ochronie nie podlega, czyli między wartościami prawnie doniosłymi, a tymi, które takimi nie są. Przy czym w ujęciu paradygmatycznym to nie regulacje prawne (wyrażone w tych regulacjach oceny dokonywane przez państwo czy Naród jako suwerena) są racją kształtowania tej granicy, ale racją

¹⁷⁸ J. TRZCIŃSKI, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, dz. cyt., s. 456.

¹⁷⁹ Tamże, s. 455.

jest przedmiotowo pojęte dobro wspólne, do którego odsyła art. 1; regulacje prawne kształtowane są jako środek służący ochronie tego dobra.

Elementy typowe dla paradygmatycznego ujęcia relacji między dobrem wspólnym a prawami obywateli, a nie dobrem państwa jako całości, znalazły się w wyroku z 16 kwietnia 2002 r.¹⁸⁰:

„Państwo ma (...) obowiązek zabezpieczenia swoich praw związanych z daninami publicznymi. Są one istotnym elementem dobra wspólnego, którego strażnikami są przede wszystkim właściwe organy państwa. Państwo chroni w ten sposób wartości najwyższe Rzeczypospolitej, a przez to prawa innych obywateli. Zabezpiecza przez to także realizację podstawowych zadań publicznych. Potrzeba ich realizacji może prowadzić do dalej idących ograniczeń w dysponowaniu składnikami majątku podatnika”¹⁸¹.

Wypowiedź ta nie jest w pełni jednoznaczna. Przez „wartości najwyższe” można rozumieć bądź elementy dobra wspólnego, bądź zespół wartości konstytucyjnych, do których należy dobro wspólne. Jasne jest to, że dobro wspólne (pojęte przedmiotowo) jest najwyższą wartością lub należy do najwyższych wartości Rzeczypospolitej, a jednocześnie przyporządkowane jest prawom innym obywateli jako środek do celu. Ponadto, realizacja zadań publicznych jest wskazana na drugim miejscu, po ochronie praw innych obywateli. Do głosu dochodzą tu także elementy klasycznej doktryny o powszechnym przeznaczeniu dóbr, która należy do koncepcji dobra wspólnego w klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym¹⁸².

Przyporządkowanie dobra wspólnego do praw człowieka, stanowiące istotny element klasycznego ujęcia dobra wspólnego, zostało wprost dostrzeżone przez Trybunał w wyroku z 18 grudnia 2008 r. Trybunał uznał, że dobro wspólne, jakim jest oświata, służy realizacji praw jednostek – prawa do kształcenia i prawa dzieci i młodzieży do wychowania i opieki:

„ustawa o systemie oświaty, która już w preambule wskazuje, że ‘Oświata w Rzeczypospolitej stanowi wspólne dobro całego społeczeństwa’, w art. 1 pkt 1 wymienia wśród celów oświaty nie tylko realizację prawa każdego obywatela Rzeczypospolitej Polskiej do kształcenia, ale również realizację praw dzieci i młodzieży do wychowania i opieki, odpowiednich do wieku i osiągniętego rozwoju, w kolejnym zaś art. 2 wskazuje przedszkola już

¹⁸⁰ Sygn. SK 23/01.

¹⁸¹ Tamże, III. Zob. stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 30 listopada 2004 r., sygn. SK 31/04, I.3.

¹⁸² Zob. stanowisko Marszałka Sejmu, wyrok TK z 30 listopada 2004 r., sygn. SK 31/04, I.3: „Treść pojęcia własności zawiera w sobie obowiązki, które wynikają z konieczności ponoszenia ciężarów publicznych, dlatego ingerowanie w sferę prawa własności i innych praw majątkowych należy do zasadniczej treści instytucji podatku”.

wprost, jako pierwszy typ jednostek organizacyjnych, stanowiących element systemu oświaty¹⁸³.

Na uznanie pozytywnego powiązania dobra wspólnego z wolnościami i prawami człowieka wskazuje także przyjęte przez Trybunał za P. Sarneckim stanowisko, że przejmowaniu „w szerszym wymiarze odpowiedzialności za wspólne dobro, jakim jest państwo” służy „uświadomienie społeczeństwu, że w skład statusu jednostki jako *hominem politicus* wchodzi także wolność wyrażania poglądów, bezpośrednio lub poprzez media, a nie tylko ich wyrażania poprzez manifestacje publiczne lub przynależność do organizacji”¹⁸⁴. Za aksjologiczną podstawę wolności wyrażania poglądów, będącej jedną z wolności konstytucyjnych, zatem też wolnością wynikającą z godności, uznaje się w tej argumentacji dobro wspólne, którego realizacji ma służyć urzeczywistnianie tej wolności.

W wyroku z 7 stycznia 2004 r. zasada dobra wspólnego oraz zasada godności zostały wskazane, w kontekście określenia warunków i zakresu udzielania świadczeń zdrowotnych, jako dwie zasady fundamentalne będące podstawą wartości konstytucyjnych szczególnie istotne dla kształtowania praw, „które nie są prostą emanacją godności ludzkiej, a stanowią jedynie formę lub jedną z form zabezpieczenia praw człowieka”¹⁸⁵. Z jednej strony jest to – zgodne z koncepcją paradygmatyczną – uznanie dobra wspólnego za rację kształtowania praw będących środkiem realizacji praw człowieka, z drugiej – brak jest zgodności, gdyż wprost odrzucony został pogląd, że dobro wspólne jest racją kształtowania praw będących „prostą emanacją godności ludzkiej”.

Jeśli chodzi o poglądy prezentowane przez strony postępowania przed Trybunałem, to problematyka relacji dobra wspólnego do godności znalazła się w stanowisku Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego, jako wnioskodawcy w sprawie zakończonej wyrokiem z 30 września 2008 r.:

„W demokratycznym państwie prawa, którego podstawą aksjologiczną jest nienaruszalna i niezbywalna godność każdego człowieka, nie jest dopuszczalne wyposażanie organów administracji publicznej w prawo decydowania o celowym spowodowaniu śmierci niewinnych osób dla ochrony dobra wspólnego, bezpieczeństwa państwa czy nawet życia innych osób. Narusza to w sposób oczywisty zasadę bezwzględnej ochrony godności człowieka”¹⁸⁶.

Z jednej strony, dobro wspólne – wbrew uznanemu tu za paradygmatyczne pojmowaniu dobra wspólnego – jest wskazane jako wartość potencjalnie

¹⁸³ Sygn. K 19/07, III.1.3.

¹⁸⁴ P. SARNECKI, *Artykuł 54*, dz. cyt., s. 4-5; wyrok TK z 29 września 2008 r., sygn. SK 52/05, III.1; wyrok TK z 9 listopada 2010 r., sygn. K 13/07, III, 2.

¹⁸⁵ Sygn. K 14/03, III.4.1.

¹⁸⁶ Wyrok TK z 30 września 2008 r., sygn. K 44/07, I.1.

przeciwstawiona godności; z drugiej jednak strony – w zgodzie z pojmowaniem paradygmatycznym – godność jest uznana za element determinujący w sposób bezwzględny sposób realizacji dobra wspólnego, zatem za element wchodzący w strukturę normatywną dobra wspólnego, determinujący jego pojmowanie.

Obowiązek ochrony dobra wspólnego został uznany przez wnioskodawców, w sprawie zakończonej postanowieniem z 11 kwietnia 2007 r., za rację ochrony podstawowych zasad demokratycznego państwa prawnego oraz praw i wolności konstytucyjnych:

„Wniosek o wstrzymanie wykonalności ustawy [o ujawnianiu informacji o dokumentach organów bezpieczeństwa państwa z lat 1944-1990 oraz treści tych dokumentów] grupa posłów motywuje wprowadzeniem przez art. 1 Konstytucji nakazu skierowanego do wszystkich organów władzy podejmowania wszelkich działań, które zmierzają do ochrony dobra wspólnego. Wykonywanie [tej] ustawy (...) może bowiem, zdaniem wnioskodawców, spowodować naruszenie podstawowych zasad demokratycznego państwa prawnego, praw i wolności konstytucyjnych setek tysięcy osób oraz stanowić bezprecedensowy przykład niszczenia demokracji”¹⁸⁷.

W argumentacji tej znalazło się także typowe dla tradycyjnej koncepcji dobra wspólnego uznanie za jego elementy jednocześnie tak podstawowych zasad porządkujących życie wspólnoty politycznej (zasad demokratycznego państwa prawnego), jak i praw człowieka (wolności i praw konstytucyjnych).

Prawa dziecka chroniące dobro dziecka i będące także prawami człowieka uznał za element dobra wspólnego Rzecznik Praw Obywatelskich występujący jako wnioskodawca w sprawie zakończonej wyrokiem z 28 kwietnia 2003 r. W swej argumentacji podnosił, że

„Istotnym elementem dobra wspólnego (interesu publicznego), który mógłby uzasadnić ograniczenie praw i wolności chronionych konstytucyjnie, jest dobro dziecka. Zgodnie z art. 72 ust. 1 zd. 1 Konstytucji Rzeczypospolita Polska zapewnia ochronę praw dziecka”¹⁸⁸.

d. Dobro wspólne a dobro jednostek i tworzonych przez nie społeczności – zasada dobra wspólnego a zasada pomocniczości

W orzecznictwie Trybunału znalazł się typowy dla koncepcji tradycyjnej brak przeciwstawienia dobra wspólnego interesom (dobrom) poszczególnych ludzi i tworzonych przez nich społeczności. Jednocześnie – co także typowe dla koncepcji klasycznej – dobro wspólne zostało powiązane z zasadą pomocniczości.

¹⁸⁷ Postanowienie TK z 11 kwietnia 2007 r., sygn. K 2/07, I.1.

¹⁸⁸ Wyrok TK z 28 kwietnia 2003 r., sygn. K 18/02, I.3.

Uznanie przez Trybunał przyporządkowania dobra wspólnego do interesów każdego człowieka oraz tworzonych przez niego społeczności znalazło wprost wyraz w wyroku z 29 października 2009 r., dobro wspólne nie powinno być przeciwstawiane tym interesom:

„W demokratycznym państwie prawnym uznającym zasadę subsydiarności dobro wspólne musi być definiowane przy uwzględnieniu i poszanowaniu uzasadnionych interesów każdego człowieka oraz uzasadnionych interesów rozmaitych wspólnot społecznych, w tym również wspólnot samorządowych. Konstytucyjne uprawnienia wspólnot samorządowych mają na celu umożliwienie im artykułowania ich słusznych praw w procesie definiowania i realizacji dobra wspólnego. Na gruncie ustawy zasadniczej uzasadnione interesy poszczególnych wspólnot samorządowych muszą być definiowane z szerszej perspektywy dobra wspólnego – w przedstawionym rozumieniu – i nie powinny być przeciwstawiane temu dobru”¹⁸⁹.

W sposób jasny została wyrażona także jedna z podstawowych idei koncepcji opartej na zidentyfikowanym konstytucyjnym paradygmacie rozumienia dobra wspólnego, że dobro wspólne jest dookreślane, definiowane przez społeczności niższego rzędu.

W wyroku z października 2008 r. Trybunał przywołał wysłowioną w preambule zasadę pomocniczości, dookreślając ją jako głoszącą, „że władza (samorząd) wyższego rzędu nie tylko nie powinna ograniczać zadań władz (samorządów) niższego rzędu, ale wręcz odwrotnie: powinna je wspierać i służyć im pomocą w realizacji przydzielonych im zadań publicznych”¹⁹⁰. Następnie stwierdził, że władza publiczna, kierując się zasadą pomocniczości powinna pomagać wspólnotom niższego rzędu w koordynacji ich działań dla dobra wspólnego:

„Zgodnie z zasadą pomocniczości władza publiczna nie powinna ingerować w wewnętrzne sprawy małych społeczności, narzucając im niekorzystne rozwiązania, czy pozbawiając je samodzielności i samorządności. Władza publiczna powinna wspierać społeczności niższego rzędu i pomagać w koordynacji ich działań dla dobra wspólnego”¹⁹¹.

Ta wypowiedź ujawnia jeszcze jeden istotny element paradygmatycznego ujęcia dobra wspólnego – dobro wspólne zakłada koordynację celów, zatem

¹⁸⁹ Sygn. K 32/08. Por. wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, VI.1.1-2, 7; wyrok TK z 8 kwietnia 2009 r., sygn. K 37/06, III.6: „Granicą respektowania odrębności interesów wspólnot samorządowych pozostaje dobro wspólne i interes publiczny podlegające ochronie zgodnie z konstytucyjnymi zasadami ustroju państwa”.

¹⁹⁰ Wyrok TK z 21 października 2008 r., sygn. P 2/08, III.5.3; zob. wyrok z 20 lutego 2002 r., sygn. K 39/00.

¹⁹¹ Wyrok TK z 21 października 2008 r., sygn. P 2/08, III.5.3. Trybunał cytował zdanie odrębne sędziego Bohdana Zdziennickiego do wyroku z 20 kwietnia 2005 r., sygn. K 42/02, zdanie odrębne, II.1.

interesów i dóbr, realizowanych przez członków społeczności i tworzonych przez nich społeczności.

e. Dobro wspólne a solidarność

Trybunał uznaje – typowy dla klasycznej koncepcji – ścisły związek dobra wspólnego z solidarnością. W wyroku z 30 stycznia 2001 r. podkreślił, że solidarność

„na tle art. 1 konstytucji, określającego Rzeczpospolitą jako wspólne dobro wszystkich obywateli, rozumieć (...) należy w ten sposób, że wszyscy obywatele, zarówno pracodawcy jak i pracownicy, są w stopniu odpowiednim do swoich możliwości zobowiązani do poświęcania pewnych interesów własnych dla dobra wspólnego”¹⁹².

Co typowe dla koncepcji paradygmatycznej, powszechność obowiązków uzasadniana jest wartością solidarności.

W tym samym wyroku, jako ideowy kontekst wyznaczający podstawy rozumienia konstytucyjnych kategorii „solidarność” oraz „dialog i współpraca partnerów społecznych” użytych w art. 20, Trybunał wskazał solidaryzm pojęty jako koncepcja z zakresu filozofii społecznej, zgodnie z którą

„życie społeczne opiera się na współzależności i współodpowiedzialności wszystkich jego uczestników. Solidaryzm głosi zgodność i wspólnotę interesów wszystkich jednostek i grup społecznych w obrębie danej społeczności, a także obowiązek partycypowania w obciążeniach na rzecz społeczeństwa. Zakłada wzajemne zrozumienie między jednostkami, grupami społecznymi i państwem”¹⁹³.

Zgodnie z ujęciami należącymi do klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym, przede wszystkim zgodnie z ujęciem właściwym katolickiej nauce społecznej, za osnowę społeczeństwa Trybunał uznał nie fundamentalny konflikt, ale zasadniczą zgodność i wspólnotę interesów uczestników życia społecznego. Typowym elementem dla ujęć klasycznych jest uznanie za podstawę społeczności wzajemnego zrozumienia między jednostkami, grupami społecznymi i państwem. Można dodać, że zrozumienie takie zakłada uznanie wzajemnego zaufania, a nie podejrzliwości, za podstawową postawę służącą realizacji dobra wspólnego. Takie postawienie sprawy zakłada, że jednostki i tworzone przez nich grupy tworzą wspólnotę komunikacyjną, której granice są naturalnymi granicami wspólnoty autarkicznej.

W wyroku z 7 stycznia 2004 Trybunał wskazał solidarność jako podstawę realizacji dobra wspólnego i zwrócił uwagę na potrzebę, aby prawo stało na straży solidarności:

¹⁹² Sygn. K 17/00, III.5.

¹⁹³ Tamże.

„Zgodnie z art. 1 Konstytucji Rzeczpospolita jest wspólnym dobrem. Trzeba zważyć, aby w wyniku walki politycznej, czy ścierania się ze sobą różnych partykularnych interesów i konkurencyjnych opcji nie osłabiono tego wspólnego dobra. Zawsze bowiem istnieją jednostki lub grupy społeczne, które w swoim działaniu nie chcą kierować się ani solidarnością, ani tak zwanym ‘obywatelskim zespoleniem’ w realizacji wspólnych dla wszystkich celów”¹⁹⁴.

W kontekście problematyki solidarności przywołać trzeba także cytowane wyżej stanowisko Marszałka Sejmu w sprawie zakończonej wyrokiem z 13 grudnia 2007 r., który uznał zasadę solidarności, obok zasady dobra wspólnego, za wyznaczającą płaszczyznę interpretacji zasady sprawiedliwości społecznej, interpretacji zmierzającej do respektowania interesu jednostki¹⁹⁵. Interesy jednostki uznane zatem zostały za zasadniczą rację praktykowania solidarności, co jest także jednym z typowych elementów koncepcji dobra wspólnego w klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym.

5. Dlaczego dobro wspólne jest wspólne?

a. Uwagi wprowadzające

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że Trybunał nie aplikuje w swym orzecznictwie spójnej koncepcji dobra wspólnego. Brak jest jednolitych i dobrze określonych kryteriów uznawania za dobro wspólne. Mając na uwadze, że Trybunał ignoruje prace przygotowawcze jako zawierające istotne wskazówki dla interpretacji klauzuli dobra wspólnego, w myśl których ma ona charakter idiomatyczny, należy przyjąć, że zasadnicze kryteria bycia dobrem wspólnym oparte są na zwykłym rozumieniu słów „wspólne” i „dobro”. Stąd uporządkowanie problematyki dobra wspólnego w orzecznictwie trybunalskim wymaga przyjrzenia się temu orzecznictwu pod kątem różnych znaczeń przypisywanych przez Trybunał wyrażeniu „wspólne”, innymi słowy – trzeba zidentyfikować różne typy „wspólności” dobra wspólnego. Zasadnicza siatka pojęciowa dla tego typu analizy została wskazana wyżej, w punkcie *V.7.e. W jakim sensie dobro wspólne może być wspólne?* Na podstawie przeprowadzonych wyżej analiz można wprowadzić jeszcze dodatkowe elementy bezpośrednio powiązane z orzecznictwem Trybunału.

¹⁹⁴ Wyrok TK z 7 stycznia 2004 r., sygn. K 14/03, VI. Zob. także wyrok TK z 21 lutego 2006 r., sygn. K 1/05, III, gdzie Trybunał pośrednio powiązał zasadę dobra wspólnego z zasadą solidaryzmu społecznego.

¹⁹⁵ Sygn. SK 37/06, I.2.

b. Wspólne ze względu na tworzenie całości dzięki koordynacji elementów składowych

Z punktu widzenia koncepcji tradycyjnej, podkreślić trzeba uznany w cytowanym wyżej wyroku z 21 października 2008 r.¹⁹⁶ wymiar „wspólności” dobra wspólnego oparty na koordynacji celów działań (interesów, dóbr) jednostek i tworzonych przez nie społeczności. To ten właśnie wymiar wspólności jest centralny w klasycznej koncepcji dobra wspólnego, które definiowane jest jako pewna suma, całość warunków rozwoju; całość możliwa dzięki koordynacji celów częściowych, których realizację warunki społeczne tworzące dobro wspólne mają wspierać.

c. Wspólne ze względu na bycie korzystnym dla państwa lub Narodu jako całości

Wśród pierwszych z analizowanych wyżej konkretyzacji dobra wspólnego dokonanych przez Trybunał, cały szereg wartości było wartościami, dobrami państwa lub Narodu jako całości, jak np. niepodległy byt państwa, bezpieczeństwo państwa, niepodzielność terytorium i nienaruszalność granic, ochrona środowiska, dobra kultury (dostęp do dóbr kultury). Dla treściowego dookreślenia dobra wspólnego, istotne okazywały się te postanowienia konstytucji, które wskazują cele państwa jako całości, oraz te, które wskazują racje dopuszczalnych ograniczeń wolności i praw. Racje ograniczania konstytucyjnych wolności i praw wskazane w klauzuli limitacyjnej z art. 31 ust. 3, określone zostały w wyroku z 25 lutego 1999 r. jako „istotne elementy dobra wspólnego”¹⁹⁷.

Wprost artykułacji celów państwa poświęcony został art. 5, który jako podstawowe dobra wskazuje niepodległość i nienaruszalność terytorium, wolności i prawa człowieka i obywatela, dziedzictwo narodowe, środowisko naturalne; oraz art. 6, który jako podstawowe dobra wskazuje kulturę, narodowe dziedzictwo kulturalne, tożsamość narodu.¹⁹⁸ Racje dopuszczalnego ograniczania praw i wolności, na które wskazuje art. 31 ust. 3, to bezpieczeństwo i porządek publiczny, ochrona środowiska, zdrowia i moralności publicznej oraz wolności i prawa innych osób.

¹⁹⁶ Zob. wyrok TK z 21 października 2008 r., sygn. P 2/08, III.5.3; zdanie odrębne sędziego Bohdana Zdziennickiego do wyroku z 20 kwietnia 2005 r., sygn. K 42/02, zdanie odrębne, II.1.

¹⁹⁷ Sygn. K 23/98, III.7.

¹⁹⁸ Za pośrednio wskazującą cele państwa można także uznać rotę przysięgi Prezydenta RP z art. 130 Konstytucji z 1997 r., w której jako zasadnicze wartości, których strzeże Prezydent, będący najwyższym przedstawicielem Rzeczypospolitej, wskazane są: godność Narodu, niepodległość i bezpieczeństwo Państwa, dobro Ojczyzny oraz pomyślność obywateli.

Nie jest jasne, czy w powołanym wyżej wyroku z 25 lutego 1999 r., Trybunał określając racje ograniczania wolności i praw wskazane w art. 31 ust. 3 mianem istotnych elementów dobra wspólnego, miał na uwadze także wolności i prawa innych osób. Niemniej jednak chcąc zidentyfikować dobro wspólne jako cel państwa jako całości, to nie widać racji, dla których za istotny element dobra wspólnego nie należałoby także uznać wolności i praw człowieka i obywatela. Zauważyć przy tym można, że zapewnienie wolności i praw człowieka, hipotetycznie rzecz ujmując, może być z powodzeniem uznane za jeden z istotnych elementów przyczyniających się do stabilności państwa i jego siły (niezależnie od tego, czy uzna się istnienie państwa za wartość najwyższą, czy uzna się państwo za środek służący rozwojowi jednostki).

Przy uznaniu, że dobro wspólne jest celem, dobrem państwa, Narodu czy wspólnoty politycznej jako całości, pozbawione uzasadnienia jest przeciwstawianie dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela. W perspektywie celów państwa jako całości za elementy dobra wspólnego, na równi z wymienionymi, należy uznać nie tylko bezpieczeństwo obywateli, ale także wolności i prawa człowieka i obywatela.

Trzeba zatem poszukiwać dodatkowych racji, poza byciem dobrem, celem państwa czy Narodu jako całości, przemawiających za niezaliczeniem wolności i praw człowieka do dobra wspólnego, i to racji doniosłych na tyle, aby przeciwstawiać dobro wspólne wolnościom i prawom. Jak się zdaje, Trybunałowi nie udało się tego dokonać w sposób pozwalający na spójne uzasadnienie stosowanej przez niego argumentacji sięgającej do zasady dobra wspólnego.

Poszukując w orzecznictwie trybunalskim dodatkowego kryterium odróżniania wśród tego, co jest korzystne dla państwa czy Narodu jako całości, elementów należących do dobra wspólnego i nienależących do dobra wspólnego, można wskazać dwa dodatkowe kryteria – jedno oparte na sposobie charakteryzowania wartości; drugie oparte na uznaniu antonimiczności wyrażeń „dobro wspólne” i „dobro indywidualne”.

Niezależnie od oceny trafności tych kryteriów, podkreślić trzeba, że poszukiwanie definicyjnej charakterystyki dobra wspólnego poprzez relację do państwa, Narodu czy wspólnoty politycznej jako całości jest charakterystyczne dla tradycji konstytucji kwietniowej powiązanej z kategorią „wspólne dobro” a nie „dobro wspólne”, tradycji, która w pracach przygotowawczych została wyraźnie odrzucona jako zasadniczy kontekst interpretacji art. 1 i w której dobro wspólne przestaje być wzorcem oceny państwa i formułowania postulatów pod jego adresem. Jak wyżej argumentowano, pozostanie przy takiej interpretacji czyni niemożliwym uzasadnienie tezy, że służebność państwa wobec jednostki jest przewodnią ideą Konstytucji z 1997 r. i że godność wraz z prawami człowieka stanowią aksjologiczny fundament tej konstytucji. Przeciwno możliwości uzasadnienia tej tezy dodatkowo przemawia

wyraźne przeciwstawianie dobra wspólnego prawom człowieka (wolnościom i prawom człowieka i obywatela). W perspektywie koncepcji uznanej tu za paradygmatyczną to, co jest w interesie państwa, nie jest obojętne dla określenia treści dobra wspólnego, gdyż skoro państwo to suma warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających rozwój, to – oczywiście – im państwo jest sprawniejsze i im lepiej funkcjonuje, tym owe warunki są wyższej jakości; determinacja treści dobra wspólnego poprzez określenie interesu państwa jako całości ma jednak charakter instrumentalny (jest aksjologicznie wtórna) ze względu na realizację celu, którym jest tworzenie warunków rozwoju człowieka.

d. Wspólne ze względu na relację do specyficznych funkcji państwa lub Narodu jako całości

Pierwsze z możliwych kryteriów pozwalających wśród dóbr państwa czy Narodu jako całości, wyróżnić uznawane przez Trybunał elementy dobra wspólnego jako przeciwstawione wolnościom i prawom człowieka i obywatela, może być oparte na sposobie charakteryzowania wartości. Można zaproponować, że do dobra wspólnego należą jedynie te wartości, które nie tylko są wskazane jako cel państwa jako całości, ale ponadto mogą być charakteryzowane jedynie jako dobra państwa jako całości – pojmowane jako to, co służy realizacji funkcji pełnionych przez państwo (Naród, wspólnotę polityczną) jako całość, funkcji, które są specyficzne dla państwa jako całości i nie dają się scharakteryzować jako funkcje lub suma funkcji elementów państwa (wspólnot niższego rzędu lub jednostek). Takie pojmowanie dobra wspólnego byłoby także spójne z uznaniem państwa za przedmiot obowiązków wszystkich obywateli.

Oczywiście, pierwszą taką specyficzną funkcją spełnianą przez państwo jest jego istnienie. Szereg z wyraźnie uznanych przez Trybunał konkretyzacji dobra wspólnego to wprost warunki istnienia państwa.

Usytuowanie podstaw dobra wspólnego w tym, co państwowe z punktu widzenia funkcji specyficznych dla państwa jako całości, jeszcze potęgowałoby perspektywę etatystyczną, której podstawą byłoby uznanie za kryterium bycia dobrem wspólnym już tego, że coś służy dobru państwa, realizuje jego cele. Omawiane tu kryterium nie było też bynajmniej konsekwentnie aplikowane przez Trybunał, o czym świadczą omówione niżej przypadki uznania za dobro wspólne czegoś, co jest dobrem ze względu na rozwój jednostek czy społeczności składających się na wspólnotę polityczną.

e. Wspólne ze względu na antonimiczność wyrażen „dobro wspólne” – „dobro indywidualne”

Na antonimiczność wyrażen „dobro wspólne” – „dobro indywidualne” Trybunał wskazał w omawianym wyżej wyroku z 16 marca 2010 r.¹⁹⁹ W sprawie zakończonej tym wyrokiem Trybunał argumentował na rzecz dopuszczalności karnoprawnej ochrony przed pomówieniem. W świetle uwagi o antonimiczności podstawą uznania za dobro wspólne (co z kolei miałyby stanowić rację wprowadzenia sankcji karnej) byłoby to, że nie chodzi o „czyste” naruszenie praw podmiotowych chroniących dóbra indywidualne, ale że zagrożone są dobra o charakterze społecznym, których naruszenie jest oceniane jako społecznie szkodliwe. Podkreślić trzeba, że w tym konkretnym przypadku nie ma kolizji między dobrem indywidualnym a dobrem wspólnym – uznanie za dobro wspólne jest uznaniem dodatkowych relacji, w których znajduje się owo dobro indywidualne. Bycie dobrem wspólnym jest tu racją dodatkowej ochrony dobra indywidualnego, co jest wyraźnie niezgodne z uznaniem przez Trybunał w wielu sprawach zasadniczej, „strukturalnej” kolizji między dobrem wspólnym a dobrami indywidualnymi chroniącymi prawa człowieka. Dobro karnoprawnie chronione regulacjami dotyczącymi pomówienia nie przestaje być bowiem dobrem indywidualnym. Już z tego powodu trudno uznać antonimiczny charakter wyrażen desygnujących wchodzące w grę dobro indywidualne chronione cywilnoprawnie i to samo dobro chronione także karnoprawnie.

Argument z antonimiczności wyrażen „dobro wspólne” – „dobro indywidualne” mógłby być – sam w sobie – przywołany w ramach wykładni językowej jako racja przeciwstawiania dobra wspólnego dobrom indywidualnym chronionym prawami człowieka i uznania kolizji między nimi. Antonimy to wyrażenia, których znaczenie jest nie tylko sprzeczne, jak np. „indywidualny” i „nieindywidualny”, ale i przeciwstawne (jak „dobry” – „zły”, „góra” – „dół”). Dobro desygnowane antonimem wyrażenia „dobro indywidualne” jest dobrem „radykalnie” nieindywidualnym. W przestrzeni społecznej za dobro takie można zasadnie uznać dobro najszerzej wspólnoty autarkicznej – państwa jako takiego, dobro czegoś, co jest przeciwieństwem jednostki. Argument z antonimiczności dostarczałby zatem poszukiwanego wyżej kryterium pozwalającego nie zaliczyć do dobra wspólnego wolności i praw człowieka i obywatela wskazanych w art. 5 wśród zasadniczych celów – dóbr państwa.

Jednak antonimiczność nie może być argumentem na generalne przeciwstawianie dobra wspólnego wolnościom i prawom człowieka i obywatela w ogóle. Owszem, niektóre wolności i prawa mogą mieć charakter ściśle indywidualny, ale szereg ma charakter zbiorowy i chroni też dobra o charak-

¹⁹⁹ Sygn. K 24/08.

terze zbiorowym, a wyrażenie „dobro o charakterze zbiorowym” czy „dobro grupowe” nie jest antonimem wyrażenia „dobro wspólne”.

Podobnie, za antonimy wyrażenia „dobro wspólne” nie można zasadnie uznać wyrażen określających dobro grup obywateli czy interes grupowy²⁰⁰ lub interesy o charakterze lokalnym²⁰¹, którym to dobrom czy interesom przeciwstawił Trybunał wartość dobra wspólnego.

Oparcie się na dywagacjach językowych dotyczących antonimiczności ma też znikomą siłę argumentacyjną w porównaniu z argumentacją opartą na analizie prac przygotowawczych (i materialnej tożsamości konstytucji) wskazującą, że wolności i prawa człowieka należy uznać za podstawowy element dobra wspólnego.

Ostatecznie zatem należy odrzucić kryterium „wspólności” dobra wspólnego oparte na antonimiczności wyrażen „dobro wspólne” – „dobro indywidualne”.

f. Wspólne ze względu na oceny dokonywane przez państwo jako całość lub przez Naród jako suwerena

W omawianym wyżej wyroku z 30 października 2006 r., jako rację uznania za dobro wspólne Trybunał wskazał nie tyle dobro państwa czy Narodu jako całości, ale uznał za taką rację to, że dane dobro identyfikowane było ze względu na oceny dokonywane przez państwo (wspólnotę państwową) czy przez Naród jako suwerena dotyczące społecznej szkodliwości czynów – dobro wspólne jest tym, co naruszane jest czynami ocenianymi jako społecznie szkodliwe przez państwo lub Naród²⁰².

Dobra chronione jako dobro wspólne nie muszą być w tej perspektywie dobrami państwa czy Narodu jako całości ani, tym bardziej, nie muszą być powiązane ze specyficznymi funkcjami państwa czy w ogóle podmiotów o charakterze zbiorowym – w powołanej sprawie chodziło o dobra osobiste, które mogą być naruszone przez pomówienie.

g. Wspólne ze względu na bycie korzystnym bezpośrednio dla wszystkich

Nieco inny odcień znaczeniowy „wspólności” pojawia się, gdy dobro wspólne jest przez Trybunał pojmowane jako „interes wspólny”, to, z czego wszyscy korzystają. Jest tak np. w wyroku z 7 marca 2000 r., w którym za tego typu dobra Trybunał uznał niepodległy byt państwa, niepodzielność terytorium i nienaruszalność granic, i te dobra przeciwstawił dobru grup obywateli,

²⁰⁰ Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, III.2.

²⁰¹ Wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, VI.1.2.

²⁰² Sygn. P 10/06, III.4.4.

w tym przypadku członków sił zbrojnych.²⁰³ Takie podejście jest bliższe koncepcji paradygmatycznej, gdyż racją uznania czegoś za wartość konstytucyjną jest dobro poszczególnych członków wspólnoty politycznej, a nie państwa jako takiego.

W świetle koncepcji uznanej za paradygmatyczną, dobra, z których wszyscy korzystają w pewnym sensie w jednakowy sposób, są elementem dobra wspólnego, niemniej jednak go nie wyczerpują i nie można argumentować, że skoro z czegoś nie mogą korzystać wszyscy, to nie jest dobrem wspólnym i – w konsekwencji – nie należy do domeny regulowanej art. 1²⁰⁴. Jak wskazują analizy kolejnego paragrafu także Trybunał nie aplikuje konsekwentnie wyróżnionego tu kryterium bycia dobrem wspólnym.

Zauważyć także trzeba, że oparcie koncepcji dobra wspólnego na tym kryterium nie daje podstaw do uznania zasadniczej kolizji między dobrem wspólnym a wolnościami i prawami człowieka i obywatela, które tworzą warunki, z których wszyscy mogą korzystać bezpośrednio. W konceptualizacji tego problemu może pomóc wprowadzone wyżej odróżnienie wolności i praw *in abstracto*, których ograniczanie jest w gruncie rzeczy procesem konkretyzacji mającym na celu takie ich ujęcie, aby maksymalizowane były możliwości korzystania z nich przez wszystkich członków wspólnoty politycznej.

h. Wspólne ze względu na bycie korzystnym proporcjonalnie dla wszystkich

Charakterystyczną cechą tradycyjnej koncepcji dobra wspólnego było uznanie za dobro wspólne warunków rozwoju jednostek, przy czym warunki te nie ograniczały się do tych tylko, z których mogliby w równym stopniu korzystać wszyscy. Interesujące konstatacje w tej właśnie kwestii znalazły się w wyroku z 14 grudnia 2009 r.:

„Zasada bezstronności władz publicznych w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych pozostaje w ścisłym związku z art. 1 Konstytucji, stanowiąc jego konkretyzację. W świetle tego przepisu konstytucyjnego Rzeczpospolita Polska jest wspólnym dobrem wszyst-

²⁰³ Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, III.2; wyrok TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, V.2.

²⁰⁴ Do koncepcji dobra wspólnego pojętego jako to, z czego wszyscy mogą korzystać sięgnęli wnioskodawcy w sprawie zakończonej postanowieniem z 21 listopada 2007 r., sygn. K 12/07, I.1, i w sprawie zakończonej postanowieniem z 6 lutego 2007 r., sygn. K 16/06, I.1, argumentując, że będące dobrem wspólnym środki z budżetu państwa nie mogą być wydatkowane na coś, z czego wszyscy nie mogą lub nie chcą korzystać ze względu na swoje przekonania światopoglądowe, i stąd niezgodne z zasadą dobra wspólnego byłoby wydatkowanie środków budżetowych na dofinansowanie budowy Świątyni Opatrzności Bożej. Trybunał umorzył postępowanie w tych sprawach i nie rozstrzygał o meritum.

kich obywateli. W warunkach pluralistycznego społeczeństwa państwo jest wspólnotą polityczną wszystkich swoich obywateli, a zarazem wspólnym dobrem wszystkich obywateli, bez względu na wyznawane przez nich przekonania w sprawach religijnych, światopoglądowych i filozoficznych. Z tego względu państwo jako wszystkich obywateli nie zajmuje stanowiska w tych sprawach, ale zapewnia wszystkim obywatelom oraz wyznawanym przez nich przekonaniom równe traktowanie²⁰⁵.

Równe traktowanie nie sprowadza się jednak w żadnym wypadku do tego, że każdy podmiot otrzymuje dokładnie to samo, ale obejmuje także tworzenie warunków rozwoju specyficznych dla pewnych tylko podmiotów tworzących wspólnotę polityczną:

„Konstytucyjne pojęcie wolności zakłada nie tylko usunięcie zakazów i innych przeszkód w kształtowaniu swojego życia zgodnie z dokonaniem przez siebie wyborem, lecz może także wymagać pewnych form pomocy państwa w celu ułatwienia jednostce realizacji dokonywanych przez siebie wyborów. Dotyczy to także sfery wolności sumienia i religii. Dotowanie szkół i uczelni prowadzonych przez wspólnoty religijne nie może być uznawane za opowiadanie się przez państwo po stronie określonej religii, ale za instrument ułatwiający jednostce życie zgodnie ze swobodnie dokonanym przez nią wyborem, w tym swobodnym wyborem w sferze religii i światopoglądu²⁰⁶.”

Państwo współtworzy zatem warunki rozwoju poszczególnych jednostek czy społeczności, które są dostosowane do ich potrzeb, w tym potrzeb determinowanych wolnymi wyborami dokonywanymi przez te podmioty, i które są różnicowane ze względu na te potrzeby. Ważne jest jednak, aby tworzone warunki stanowiły z innymi całość, która powinna nie tylko być w sobie niesprzeczna, ale także oferować proporcjonalnie równą pomoc.

W wyroku z 6 czerwca 2006 r. Trybunał zauważył, że działania administracji centralnej dyktowane m.in. zasadą dobra wspólnego służą zaspokajaniu specyficznych potrzeb danej społeczności lokalnej:

„Zasada demokratycznego państwa prawnego (art. 2 Konstytucji) i wymóg traktowania Rzeczypospolitej jako dobra wspólnego wszystkich obywateli (art. 1 Konstytucji) oznaczają, że także realizacja zadań należących do kompetencji centralnej administracji państwa ma służyć realizacji potrzeb społecznych. Działalność terenowych organów administracji rządowej, podporządkowana organom naczelnym, bez wątplenia służy zaspokajaniu potrzeb społeczności lokalnych²⁰⁷.”

²⁰⁵ Sygn. K 55/07, 167/11/A/2009, III. 9.

²⁰⁶ Tamże. Zob. stanowisko Marszałka Sejmu, postanowienie TK z 14 listopada 2007 r., sygn. K 20/06, I.3.

²⁰⁷ Sygn. K 23/05, III.3.

Przykładem zróżnicowanego korzystania z dobra wspólnego przez członków wspólnoty politycznej, ze względu nie tyle na potrzeby, ale ze względu na zasługi na rzecz dobra wspólnego, jest specjalna opieka państwa nad weteranami walk o niepodległość²⁰⁸.

Pojmowanie dobra wspólnego jako to, z czego korzystać mogą wszyscy, ale nie w jednakowy sposób, pojawia się także w wyroku z 15 grudnia 2004 r., w którym mowa jest o ograniczeniu publicznych praw majątkowych obywateli ze względu na „barierę zdolności realizacyjnych państwa, będącego ‘dobrem wspólnym’ (art. 1 Konstytucji)” czy „powinności państwa z tytułu innych ważnych dla społeczeństwa funkcji i świadczeń, respektując zasadę, że ‘Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym’ (art. 1 Konstytucji)”²⁰⁹.

W myśl zakładanego w powołanych tu orzeczenia pojęcia dobra wspólnego, zgodnie także ze zidentyfikowanym paradygmatem rozumienia dobra wspólnego, dobro to nie może ograniczać się jedynie do tych warunków, z których wszyscy korzystają bezpośrednio lub które są warunkami istnienia państwa (wspólnoty politycznej) jako całości.

Omawiany tu typ pojmowania „wspólności” dobra wspólnego pojawia się także w stanowiskach wnioskodawców. W sprawie zakończonej wyrokiem z 21 kwietnia 2004 r. Rzecznik Praw Obywatelskich podnosił, że art. 1 byłby podważony przez arbitralne decyzje polityków dotyczące tego, która grupa społeczna zasługuje na materialne wsparcie. Przyjął przy tym, że będące dobrem wspólnym zasoby należą w pewnym sensie do wszystkich:

„Skoro państwo nie posiada własnych zasobów, które mogłoby wykorzystywać, to może ono dać jednej osobie (grupie) tylko to, co najpierw odbierze innej (‘jeśli ktoś dostaje coś za nic, to ktoś inny musi dostać nic za coś’)”²¹⁰.

Rzecznik przyjął zatem, że możliwe jest różnicowane udostępnianie tego, co należy do dobra wspólnego, jednak różnicowanie to nie może być arbitralne.

W postępowaniu w sprawie zakończonej postanowieniem z 11 maja 2009 r. strona skarżąca podnosiła, że naruszeniem art. 1 jest naruszenie prawa dostępu do służby cywilnej, polegające m.in. na braku procedur odwoławczych od decyzji opartych na określonych w prawie warunkach ograniczających dostępność stanowisk w tej służbie, a nie na samym określeniu tych warunków²¹¹. Dobro wspólne jest zatem pojmowane jest jako to, co jest w równym stopniu dostępne na określonych zasadach, które powodują, że jedynie część obywateli może korzystać z danego dobra.

²⁰⁸ Wyrok TK z 9 marca 2004 r., sygn. K 12/02, III.2.

²⁰⁹ Wyrok TK z 15 grudnia 2004 r., sygn. K 2/04, III.11.

²¹⁰ Sygn. K 33/03, I.1.

²¹¹ Sygn. SK 37/07, I.1.1.

i. Wspólne ze względu na bycie własnością państwa lub wspólnot samorządowych

W wyroku z 12 kwietnia 2000 r. Trybunał za dobro wspólne uznał to, co stanowi własność państwa lub wspólnot komunalnych i służy zaspokajaniu zbiorowych potrzeb wspólnoty. Trybunał krytycznie ocenił „nieprzemysłane ‘rozdawnictwo’ dobra wspólnego, które powinno być przeznaczone na zaspokojenie potrzeb wspólnoty ogólnonarodowej lub lokalnej i zabezpieczenie funkcjonowania państwa”²¹². Pewne zasoby są zatem wspólne ze względu na zbiorowy charakter ich właściciela. Konsekwencją jest to, że zasoby te służą zaspokajaniu zbiorowych potrzeb wspólnoty. Charakter „wspólny” uzyskują wówczas dobra ze względu na zbiorowy charakter podmiotu (wspólnota ogólnonarodowa, wspólnota lokalna, państwo), który z tych dóbr korzysta.

j. Wspólne ze względu na bycie korzystnym dla społeczności lokalnej lub grupy

Podkreślić trzeba, że pojmowanie „wspólności” dobra wspólnego przez Trybunał jest nie tylko oparte na odniesieniu do wspólnoty politycznej jako całości, do wspólnoty ogólnonarodowej czy państwa. Jak to zostało wyżej powiedziane przy okazji problematyki dobra wspólnego jako własności określonej wspólnoty, punktem odniesienia może być społeczność lokalna²¹³.

Trybunał wypowiadał się o dobru wspólnym społeczności lokalnych, którego realizacja obejmuje m.in. budowę i remonty infrastruktury komunikacyjnej, realizację inwestycji w zakresie kultury i edukacji, w wyroku z 20 lutego 2002 r.²¹⁴ Wypowiadał się także ogólnie o „interesie publicznym – dobru wspólnym”, który jednocześnie ma znamiona lokalne²¹⁵, nie jest zatem interesem „wszystkich obywateli”, ale ich części należącej do społeczności lokalnej.

Podobnie, w wyroku z 3 lipca 2001 r. powiązał kategorię „dobra wspólnego” z kategorią „celów publicznych” z klauzuli limitacyjnej art. 21 ust. 2 określającej warunki ograniczania prawa własności²¹⁶. Cele publiczne stanowiące

²¹² Sygn. K 8/98, IX.3; zob. wyrok TK z 10 kwietnia 2006 r., sygn. SK 30/04, III, 4.5. Por. stanowisko Sądu Okręgowego (I.1) i Marszałka Sejmu (I.4) w sprawie zakończonej wyrokiem z 28 maja 2002 r., sygn. P 10/01.

²¹³ Wyrok TK z 12 kwietnia 2000 r., sygn. K 8/98, IX.3.

²¹⁴ Sygn. K 39/00, XII.1.

²¹⁵ Postanowienie TK z 17 listopada 2004 r., sygn. Tw 41/04, 2.2; postanowienie TK z 19 lipca 2004 r., sygn. Tw 12/04, 4.2; postanowienie TK z 19 kwietnia 2005 r., sygn. Tw 56/04, 2.2; postanowienie TK z 17 maja 2005 r., sygn. Tw 47/04, 2.2; wyrok TK z 12 marca 2007 r., sygn. K 54/05, I.2.

²¹⁶ Sygn. K 3/01, III.3. Zob. wyrok TK z 15 maja 2006 r., sygn. P 32/05, III.4. Por. orzeczenie TK z 28 maja 1991 r., sygn. K 1/91, III.2.b: „treść prawa własności oraz zakres ochrony tego prawa zamykają się w określonych przez prawo granicach, mających swoją podstawę w przepisach

rację dla wywłaszczenia, nie muszą być, i zwykle nie są, dobrami państwa jako całości; nie muszą być nawet dobrami ukształtowanych wspólnot czy społeczności, ale jedynie pewnych grup jednostek wspólnie z czegoś korzystających.

k. Wspólne ze względu na podmioty partycypujące w określaniu treści dobra wspólnego

W stanowiskach Trybunału omawianych w ostatnich dwóch paragrafach uznawane było, że dobro wspólne może być dobrem specyficznym dla społeczności mniejszych niż państwo czy także dla jednostek. Zakładane przy tym było, że kształt dobra wspólnego dookreślany jest nie na poziomie państwa, ale niższym, z zaangażowaniem wyborów i decyzji podejmowanych nie przez państwo czy Naród jako całość.

W stanowiskach stron biorących udział w postępowaniu przed Trybunałem pojawił się pogląd, w myśl którego „wspólność” dobra wspólnego oparta by była na charakterze podmiotu określającego jego kształt. Wnioskodawcy w sprawie zakończonej wyrokiem z 11 maja 2005 r., argumentowali, że przyznanie obywatelom UE biernego i czynnego prawa wyborczego w wyborach do samorządu terytorialnego jest niezgodne z art. 1 i art. 62 konstytucji, gdyż rozciąga na inne osoby „prawa obywatelskie zagwarantowane przez Konstytucję dla obywateli polskich (...). Oznacza to, że Polska przestaje być dobrem wspólnym obywateli polskich, a staje się dobrem wspólnym obywateli Unii Europejskiej”²¹⁷.

Trybunał ustosunkowując się do stanowiska wnioskodawców, wskazał, że dla przynależności do wspólnoty samorządowej decydujące jest „miejsce zamieszkania (centrum aktywności życiowej), będące podstawowym rodzajem więzi w tego typu wspólnotach”²¹⁸. Istotne jest zatem uczestniczenie w życiu wspólnoty oparte na bezpośrednich interakcjach między jednostkami tworzącymi wspólnotę. Podążając za argumentacją Prokuratora Generalnego, podkreślał, że

„Władza publiczna, w której sprawowaniu wspólnota samorządowa uczestniczy, ma charakter wyłącznie lokalny. W skali państwa dobro ogólne ma pierwszeństwo przed dobrem indywidualnym czy partykularnym interesem grupowym i to niezależne od składu mieszkańców tej czy innej jednostki podziału terytorialnego. Nie występuje nadto zagrożenie dla niepodległości Polski, gdyż w obrębie samorządu terytorialnego nie mogą

ustawy zasadniczej, w szczególności w zasadzie dobra ogółu (interesu ogólnego), korespondujących ze stanem stosunków społeczno-gospodarczych. W miarę zmian tych stosunków ulegają zmianom także treść i zakres ochrony prawa własności”.

²¹⁷ Wyrok TK z 11 maja 2005 r., sygn. K 18/04, I. 1.3.

²¹⁸ Tamże, III.18.

być podejmowane rozstrzygnięcia czy inicjatywy dotyczące całego państwa²¹⁹.

Ponadto, „Przy wyborze do organów samorządu terytorialnego (zwłaszcza w gminach) wchodzi w grę nie tyle realizacja suwerennych praw Narodu, ile praw wspólnoty mieszkańców, która jest fundamentem samorządności lokalnej”²²⁰.

Podzielając stanowisko Prokuratora Generalnego, Trybunał stwierdził, że „Nie sposób także uznać, że z powodu przyznania prawa, o którym mowa, Rzeczpospolita Polska przestaje być dobrem wspólnym wszystkich obywateli. Właśnie wzgląd na dobro wspólne był celem integracji z Unią Europejską, aprobowanym w referendum ogólnokrajowym”²²¹.

Zauważyć trzeba, że argumentacja wnioskodawców zaangażowana była wprost nie tyle w sposób interpretacji samego pojęcia dobra wspólnego, ile zawartego w art. 1 dookreślenia, że dobro to jest dobrem wszystkich obywateli. Zatem wchodząca w grę „wspólność” dobra wspólnego nie jest wywodzona z określenia „dobro wspólne”, ale z kontekstu, w jakim ta kategoria występuje w art. 1.

Trybunał, podobnie jak we wcześniej omawianych orzeczeniach, uznał, że to na poziomie niższym od państwowego powinien być dookreślany kształt warunków życia społecznego, stosownie do potrzeb i woli wspólnot lokalnych. W grę wchodzi realizacja praw wspólnoty mieszkańców. Trybunał nie uznał jednak wprost, że na poziomie lokalnym kształtowane jest dobro wspólne i że także członkowie wspólnoty politycznej niebędący obywatelami mają prawo do dookreślania tego kształtu. Trafnie uznał, że nie zostają tu naruszone prawa Narodu jako wspólnoty obywateli polskich, podobnie jak prawa takie nie są naruszone realizacją wolności i praw człowieka i obywatela, które wspólnota obywateli ma chronić, a nie dowolnie kształtować ich treść. Argumentacja Trybunału zyskałaby na klarowności przy powołaniu się na zasadę pomocniczości, która nakazuje poszanowanie autonomii wspólnot niższego rzędu. W koncepcji opartej na zidentyfikowanym paradygmacie pojmowania dobra wspólnego, jest ona jedną z zasad determinujących sposób determinacji i realizacji treści dobra wspólnego pojętego jako suma społecznych warunków rozwoju członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności.

W tej samej sprawie Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej ustosunkowując się do argumentacji wnioskodawców uznał inny element za najistotniejszy dla określenia podmiotów, dla których coś jest dobrem wspólnym,

²¹⁹ Tamże. Zob. stanowisko Prokuratora Generalnego, tamże I.3.2

²²⁰ Tamże, III.18.

²²¹ Tamże.

mianowicie podleganie temu samemu prawu i równe ponoszenie ciężarów publicznych²²².

Do jeszcze innego pojmowania „wspólności” dobra wspólnego sięgnął w tej samej sprawie, polemizując z argumentem wnioskodawców, Minister Spraw Zagranicznych argumentując, że przyznanie praw wyborczych zmierza „do włączenia obywateli innych państw członkowskich, mających stałe miejsce zamieszkania w Polsce, do dbania o interes wspólnoty lokalnej”²²³.

Problematyka podmiotów określających kształt dobra wspólnego pojawiła się także w stanowisku Marszałka Sejmu w sprawie zakończonej wyrokiem z 26 marca 2008 r., który wyraził pogląd, że interesu publicznego rozumianego jako dobro wspólne nie mogą określać korporacje prawnicze bez udziału władz publicznych²²⁴.

1. Wspólne ze względu na bycie przedmiotem wspólnego obowiązku

W postanowieniu z 30 maja 2007 r. państwo jako dobro wspólne zostało uznane za rację powszechności opodatkowania: „Powszechność opodatkowania odnosi się do obowiązku partycypowania wszystkich w utrzymywaniu państwa, jako dobra wspólnego”²²⁵.

Trybunał zastosował tu figurę argumentacyjną: ponieważ coś jest dobrem wspólnym, zatem jest przedmiotem obowiązków ciążących na wszystkich członkach wspólnoty politycznej. Jest to figura typowa dla ujęcia dobra wspólnego jako wspólnego dobra, w zgodzie z tradycją właściwą konstytucji kwietniowej. Bycie przedmiotem powszechnych obowiązków jest wówczas uznane za definicyjną i konstytutywną cechę dobra wspólnego. W koncepcji paradygmatycznej, wnioskując poprzez zasadę powszechnej solidarności, można argumentować, że dobro wspólne jako całość, jako suma pewnego typu społecznych warunków życia, jest przedmiotem obowiązków wszystkich członków danej społeczności; nie jest jednak poprawne wnioskowanie, że jeżeli coś jest pewnym elementem dobra wspólnego, jednym z owych warunków życia społecznego składających się na dobro wspólne, to troska o niego jest przedmiotem obowiązków wszystkich. Oczywiście, wadliwość tego wnioskowania nie przesądza o niepoprawności tezy o powszechności obowiązku podatkowego, która może być uargumentowana w inny sposób, np. poprzez wskazanie dodatkowych specyficznych cech elementu dobra wspólnego, którym

²²² Tamże, I.2.

²²³ Tamże, I.4.2.

²²⁴ Wyrok TK z 26 marca 2008 r., sygn. K 4/07, I. 3.1. Marszałek Sejmu podobnie, zob. wyrok TK z 8 listopada 2006 r., sygn. K 30/06, I.4.2, I.5.

²²⁵ Sygn. SK 67/06, II. 3.

jest stan finansów państwa. W kierunku tego typu wzbogacenia argumentacji odwołującej się do dobra wspólnego podążył Trybunał w wyroku z 7 stycznia 2004 r., w którym mowa jest o solidarności i „obywatelskim zespoleniu” jako prowadzących do realizacji wspólnych dla wszystkich celów umacniających dobro wspólne²²⁶. Takie ujęcie zakłada, że są wspólne dla wszystkich cele stanowiące element dobra wspólnego, nie przesądza jednak o tym, że wszystkie elementy dobra wspólnego są tego rodzaju celami.

Wskazane wyżej postanowienie z 30 maja 2007 r. jest, jak się zdaje, jedynym orzeczeniem w sposób czytelny zawierającym wspomnianą figurę argumentacyjną, w której zakres adresatów obowiązku nie był ograniczony do obywateli, ale obowiązek ciążył na wszystkich członkach wspólnoty politycznej. W innych orzeczeniach Trybunał na podstawie art. 1 wnioskował o powszechności obowiązków ciążących na obywatelach.

W wyroku z 10 października 2001 r.²²⁷ Trybunał stwierdził, że „Zasada określona w art. 1 Konstytucji RP jest postulatem zarówno pod adresem ustawodawcy, jak i wszystkich obywateli”²²⁸.

W wyroku z 25 listopada 2003 r. Trybunał argumentował:

„Zapewnienie bezpieczeństwa kraju stanowi jeden z zasadniczych obowiązków obywateli, co wynika już z art. 1 Konstytucji, zgodnie z którym Polska jest ‘dobrem wspólnym wszystkich obywateli’. (...) Ten szczególnie obowiązek spoczywający na wszystkich obywatelach polskich, ale również, przynajmniej w pewnym zakresie, na innych podmiotach działających na terytorium Polski, jest skorelowany z obowiązkiem stania na straży niepodległości i nienaruszalności terytorium Rzeczypospolitej (art. 5 Konstytucji)”²²⁹.

W ostatniej z cytowanych wypowiedzi argumentacja na rzecz obowiązków ciążących na obywatelach oparta była na art. 1, natomiast obowiązek ciążący na innych podmiotach działających na terytorium Polski wywodzony był z art. 5. Podkreślić trzeba, że argumentacje, w których na podstawie art. 1 wnioskuje się o powszechności obowiązków ciążących na obywatelach, a nie na wszystkich członkach szeroko pojętej wspólnoty politycznej, nie mogą być wprost podstawą wnioskowania o tym, że powszechność obowiązków jest definicyjnym i konstytutywnym elementem dobra wspólnego, gdyż tezę o powszechności obowiązków można z powodzeniem oprzeć nie na sposobie pojmowania dobra wspólnego w art. 1, ale na uznaniu tego dobra za dobro wszystkich obywateli. Niemniej jednak można i w tym przypadku

²²⁶ Sygn. K 14/03, IV.

²²⁷ Sygn. K 28/01.

²²⁸ Tamże, III.5. Zob. stanowiska RPO w omawianej wyżej „sprawie abonamentowej”, wyrok TK z 16 marca 2010 r. K 24/08, I.1.

²²⁹ Sygn. K 37/02, III.

podnieść pewne wątpliwości co do poprawności wnioskovania przedstawionego w ostatnim cytacie. Art. 1 pozwala wnioskować o powszechności obowiązków obywateli wobec państwa jako całości, jako sumy warunków życia społecznego, a nie wobec poszczególnych elementów dobra wspólnego. Jeśli któryś z tych elementów jest przedmiotem powszechnych obowiązków obywateli, nie wynika to jedynie z tego, że jest elementem dobra wspólnego, ale ze specyficznych właściwości tego elementu, choćby takich, które czynią w ogóle możliwym bycie przedmiotem powszechnego obowiązku. Ponadto, gdyby sięgnąć do koncepcji paradymatycznej, w której zasada dobra wspólnego określa przede wszystkim, jakie ma być państwo, powszechność obowiązków wobec dobra wspólnego oparta być powinna na art. 82, a formuła „wszystkich obywateli” z art. 1 interpretowana jest jako wskazująca przede wszystkim na uprawnienia obywateli do partycypacji w kształtowaniu treści dobra wspólnego, a nie na ich obowiązki jego realizacji.

W wyroku z 30 stycznia 2001 r. Trybunał uznał powszechność obowiązków obywateli, ale jednocześnie treść tych obowiązków zrelatywizował do możliwości podmiotów zobowiązanych. Uznał, że „wszyscy obywatele (...) są w stopniu odpowiednim do swoich możliwości zobowiązani do poświęcania pewnych interesów własnych dla dobra wspólnego”²³⁰.

W innych orzeczeniach obowiązki różnicowane są nie tylko ze względu na możliwości podmiotów obowiązków do poświęcania swoich interesów, ale także ze względu na zróżnicowaną odpowiedzialność za poszczególne elementy dobra wspólnego.

W wyroku z 16 kwietnia 2002 r. Trybunał uznał, że daniny publiczne są „istotnym elementem dobra wspólnego, którego strażnikami są przede wszystkim właściwe organy państwa”²³¹. Za podmioty w sposób szczególnie odpowiedzialne za dobro wspólne Trybunał uznał także osoby pełniące służbę publiczną: „Nie ulega wątpliwości, że na osobach pełniących służbę publiczną ciąży szczególnie obowiązek troski o dobro wspólne. Idea dobra wspólnego zakłada pewną ofiarność z ich strony, z którą łączyć się mogą kwalifikowane wymagania i odpowiedzialność”²³². Takie ujęcie obowiązków wobec dobra wspólnego lub jego elementu obejmuje uznanie obowiązków powszechnych, a niektóre podmioty zostają wyróżnione jako szczególnie odpowiedzialne.

Natomiast w wyroku z 20 stycznia 2010 r. Trybunał wprost uznał, że obowiązek wobec jednego z elementów dobra wspólnego nie jest powszechny. Za element dobra wspólnego została uznana równowaga budżetowa będąca „do-

²³⁰ Sygn. K 17/00, III.5.

²³¹ Sygn. SK 23/01, III.

²³² Wyrok TK z 19 października 2004 r., sygn. K 1/04, V.1; zob. wyrok TK z 2 września 2008 r., sygn. K 35/06, III.2.2 (w wyroku tym znalazło się drugie z cytowanych zdań); w powołanych wyrokach Trybunał odwołuje się do wyroku z 31 marca 1998 r., sygn. K 24/97, w którym jednak kategoria „dobro wspólne” się nie pojawia.

niosłą wartością konstytucyjną, od której zależy zdolność państwa do działania i do wypełniania jego zadań. Zapewnienie tej równowagi jest konstytucyjnym obowiązkiem wszystkich organów państwowych, spoczywa jednak w szczególności na parlamencie jako organie odpowiedzialnym za nadanie budżetowi ostatecznego kształtu normatywnego”²³³. Wskazanie na parlament jako organ państwa szczególnie odpowiedzialny za kształt dobra wspólnego, dobrze koreluje z klasycznym ujęciem zasady dobra wspólnego, zgodnie z którym dobro wspólne jest przede wszystkim wzorcem kształtowania państwa, określającym, jakie ma być państwo, aby dobrze służyło członkom wspólnoty politycznej, a dopiero na drugim planie podstawą formułowania obowiązków wobec państwa.

Dookreślenie podmiotów zobowiązanych do działań na rzecz dobra wspólnego następuje w ustawach. W wyroku z 10 listopada 1998 r. Trybunał uznał, że

„Ani z art. 82, który nakłada na obywateli polskich obowiązek wierności Rzeczypospolitej Polskiej oraz troski o dobro wspólne, ani z art. 85 ustanawiającego obowiązek obrony Ojczyzny nie wynika wprost obowiązek pracy lub służby w organach bezpieczeństwa państwa lub współpracy z tymi organami. Jeżeli chodzi o zakres obowiązku służby wojskowej, to zgodnie z konstytucją określa go ustawa (art. 85 ust. 2 konstytucji). W tym jednak przypadku ustawodawca generalnie wyłączył z pojęcia współpracy działania – bez względu na ich charakter i przedmiot – które zostały podjęte w wykonaniu obowiązku nałożonego ustawą obowiązującą w czasie tego działania (art. 4 ust. 2 ustawy lustracyjnej)”²³⁴.

Problematyka różnicowania zakresu podmiotów obowiązków na rzecz dobra wspólnego oraz stopnia odpowiedzialności za dobro wspólne pojawiła się także w argumentacji strony skarżącej w sprawie zakończonej postanowieniem z 14 lipca 2009 r.²³⁵ Uznanie równości obowiązków podejmowanych przez pewne podmioty na rzecz dobra wspólnego ma, zdaniem skarżącego, konsekwencje dla statusu prawnego tych podmiotów. Zdaniem skarżącego, wyrażona w art. 25 zasada współdziałania państwa i kościołów dla dobra człowieka i dobra wspólnego „nadaje kościołom szczególny status podmiotów prawa publicznego”. Mając na uwadze także postanowienia Konkordatu²³⁶ należy, zdaniem strony skarżącej, uznać, że instytucje kościelne zostały zrów-

²³³ Sygn. Kp 6/09, III.11.3.

²³⁴ Sygn. K 39/97.

²³⁵ Sygn. Ts 174/07.

²³⁶ Zob. Konkordat, 1993, art. 1: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

nane z instytucjami państwowymi pod względem prawnym, w zakresie działalności dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Analizy dotyczące podmiotu obowiązków wskazują, że w orzecznictwie trybunalskim dominuje – zasadniczo rzecz biorąc zgodne z tradycją klasyczną – ujęcie, w którym relacja elementów dobra wspólnego do obowiązków wszystkich obywateli nie jest konstytutywna dla dobra wspólnego; obowiązki formułowane są ze względu na różną odpowiedzialność różnych podmiotów i różne ich możliwości kształtowania poszczególnych elementów dobra wspólnego.

m. Podsumowanie

Podsumowując analizy dotyczące przyjmowanych przez Trybunał różnych sposobów pojmowania „wspólności” dobra wspólnego istotnych dla identyfikacji jakiegoś dobra jako dobra wspólnego, trzeba stwierdzić, że nie tylko trudno jest zidentyfikować choćby zarys konsekwentnie aplikowanej koncepcji, ale trzeba skonstatować, że w różnych sprawach Trybunał przyjmuje kryteria „wspólności” dobra, które nie są ze sobą spójne; jest tak np. w przypadku uznania odniesienia do państwa jako całości za konstytutywne dla dobra wspólnego i odrzucaniu tego poglądu. W szeregu argumentacji Trybunału, dobro wspólne nie jest dobrem wspólnym ze względu na dobro państwa (Narodu, wspólnoty politycznej) jako całości, tym bardziej nie ze względu na specyficzne funkcje tej wspólnoty; nie jest też dobrem wspólnym ze względu na oceny wydawane przez państwo jako całość; bywa dobrem specyficznym dla jednostek lub społeczności niższego rzędu (lokalnych), którego kształt determinowany jest także na poziomach niższych niż poziom państwa czy Narodu jako całości.

Nie jest problemem to, że w orzecznictwie występują różne rozumienia „wspólności” dobra; niewątpliwie jest także, że wskazywane w konkretnych przypadkach elementy dobra wspólnego charakteryzują się „wspólnością” różnego typu. Zasadniczy problem tkwi w dookreśleniu tych typów „wspólności”, które są decydujące dla uznania czegoś za wartość konstytucyjną będącą dobrem wspólnym lub jego elementem. Kryteria te muszą być z sobą spójne jako warunki konieczne bycia dobrem wspólnym lub jego elementem.

Koncepcja oparta na zidentyfikowanym wyżej konstytucyjnym paradygmacie rozumienia dobra wspólnego pozwala uporządkować podjętą problematykę: aby jakieś dobro było elementem dobra wspólnego musi być dobrem pojętym jako to, co korzystne dla integralnego rozwoju jednostek lub tworzonych przez nie społeczności, a podstawą „wspólności” tego dobra jest przede wszystkim to, że jest spójnym elementem całości warunków służących rozwojowi jednostek – jest skoordynowane z innymi dobrami służącymi proporcjonalnie innym członkom wspólnoty politycznej. Można jeszcze dodawać kolejne wartości (o czym będzie jeszcze mowa), na przykład,

że dobro to ma charakter społeczny (jest koordynowane z innymi dobrami na płaszczyźnie społecznej), że jest dookreślone z uwzględnieniem autonomicznych celów jednostek i społeczności niższego rzędu (co wynika ze ścisłego pozytywnego powiązania dobra wspólnego z godnością). Zauważyć można, że wskazane kryteria spełniają wszystkie omawiane konkretyzacje dobra wspólnego wskazane przez Trybunał.

6. Konkluzje – ku modelowi stosowania zasady dobra wspólnego

a. Uwzględnienie prac przygotowawczych i wynikającego z nich paradygmatu rozumienia dobra wspólnego

Przeprowadzone analizy wskazują, że w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego nie jest aplikowana spójna koncepcja dobra wspólnego. Trybunał przyjmuje, niekiedy niespójne między sobą, kryteria uznania czegoś za dobro wspólne. Generalnie rzecz ujmując Trybunał identyfikuje treść konstytucyjnego pojęcia dobra wspólnego przyjmując, że znaczenie wyrażenia „dobro wspólne” jest wyznaczone prostą sumą znaczeń słów, z których jest ono złożone; nie poszukując specyficznego kontekstu interpretacji tej kategorii konstytucyjnej i wpisując jej interpretację w tradycję konstytucjonalizmu międzywojnia, przyjmując między innymi, że zasada dobra wspólnego jest w kolizji z prawami człowieka czy wolnościami i prawami człowieka i obywatela.

Tymczasem zauważyć trzeba, że nie ma żadnych racji, aby dookreślając treść konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego Trybunał Konstytucyjny ignorował prace przygotowawcze konstytucji i wynikające z nich podstawowe ustalenia dotyczące rozumienia tej klauzuli, zgodnie z którymi dobro wspólne to suma społecznych warunków integralnego rozwoju członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności, przy czym podstawowym elementem tej sumy są wolności i prawa człowieka i obywatela. Prowadzone w tym rozdziale analizy pokazują, że przyjęcie ujęcia dobra wspólnego zgodnego z pracami przygotowawczymi i sięgnięcie do nadbudowanej na tym ujęciu koncepcji pozwala uporządkować szereg kwestii związanych z odwoływaniem się w orzecznictwie do dobra wspólnego, jednocześnie jednak wymaga dokonania korekt w argumentach przyjmowanych przez Trybunał, przede wszystkim wymaga korekty zarysowującej się (choć nie w pełni ukształtowanej) linii orzeczniczej, w której zasada dobra wspólnego przeciwstawiana jest wolnościom i prawom człowieka i obywatela. Trzeba też zwrócić uwagę na potencjał argumentacyjny zawarty w tradycyjnym ujęciu zasady dobra wspólnego, w kwestiach dotyczących struktury aksjologii konstytucji. Dobrym tego przykładem jest argumentacja na rzecz uznania godności za fundamentalną i w pewnym sensie pierwszą wartość konstytucyjną. Mimo że pogląd uznający godność za pierwszą wartość dominuje w doktrynie, to jednak – przy

uznaniu zasady dobra wspólnego za przeciwną wobec wolności i praw – pogląd taki miałby słabe, jak wyżej argumentowano²³⁷, podstawy w tekście konstytucji, o czym pośrednio świadczy zawiła argumentacja w tej materii przyjęta w wyroku z 23 marca 1999 r.²³⁸.

W świetle proponowanej tu, opartej na ustaleniach wynikających z prac przygotowawczych, paradygmatycznej koncepcji dobra wspólnego omawiane wyżej elementy Rzeczypospolitej, uznane przez Trybunał za dobro wspólne, za jego elementy lub za środki jego realizacji, są warunkami życia społecznego posiadającymi także charakterystykę właściwą elementom dobra wspólnego w koncepcji praradygmatycznej. Stąd w zasadzie każda z wartości wskazanych dotąd przez Trybunał jako element dobra wspólnego, może być takim elementem także w świetle koncepcji paradygmatycznej, choć odmienne są racje uznania jej za taki element. Co ważniejsze, koncepcja paradygmatyczna umieszcza te wartości w istotnie różnym kontekście, w którym dobro wspólne jest pierwszą wartością konstytucyjną, integrującą w sobie inne wartości stanowiąc punkt odniesienia w ich balansowaniu; jest wartością tego rodzaju, że na mocy zasady dobra wspólnego postuluje się, aby dobrem wspólnym był każdy element państwa, w tym także ochrona i realizacja wolności i praw człowieka; stąd nie mogą być one przeciwstawiane i wazone względem dobra wspólnego, wręcz przeciwnie – powinny być uznane za fundamentalny element dobra wspólnego.

W porównaniu z ujęciem wspólnego dobra w tradycji konstytucji kwietniowej, w ujęciu dobra wspólnego uznanym tu za paradygmatyczne przyjmuje się inne relacje jako konstytucyjne. Jedną z istotnych różnic polega na tym, że o ile w tym pierwszym ujęciu konstytucyjnym są relacje do obowiązków i zasada dobra wspólnego jest w pierwszym rzędzie podstawą obowiązków adresowanych do wszystkich członków wspólnoty politycznej, o tyle w drugim – konstytucyjnym są relacje do rozwoju wszystkich członków wspólnoty politycznej i zasada dobra wspólnego jest w pierwszym rzędzie podstawą formułowania postulatów pod adresem kształtu państwa.

Prostego przykładu, jak doniosły dla argumentacji przed Trybunałem jest wybór określonej koncepcji dobra wspólnego, dostarcza sprawa K 16/02, zakończona wyrokiem z 10 czerwca 2003 r., dotycząca prywatyzacji. Wnioskodawcy zarzucali, że selektywne przyznanie części obywateli prawa do majątku ogólnonarodowego, a pozbawianie takiego prawa innych obywateli jest niezgodne z art. 1 konstytucji²³⁹. W odpowiedzi Marszałek Sejmu podnosił, iż zarzut ten jest nietrafny, gdyż oparty jest na niewłaściwym rozumieniu pojęcia „dobro wspólne wszystkich obywateli”. Zdaniem

²³⁷ Zob. wyżej rozdział VII. *Dobro wspólne a godność oraz wolności i praw człowieka.*

²³⁸ Sygn. K 2/98, zob. wyżej przypis 34 w rozdziale V.

²³⁹ Wyrok TK z 10 czerwca 2003 r., sygn. K 16/02, I.1.

Marszałka Sejmu, przepis art. 1 „należy (...) pojmować jako obowiązek dokładania starań do zachowania dobra, jakim jest Rzeczpospolita Polska a nie, jak rozumieją to wnioskodawcy, jako dający obywatelom uprawnienia o charakterze majątkowym do mienia będącego własnością Skarbu Państwa”²⁴⁰. Trybunał nie ustosunkował się wprost do tych argumentów, niemniej jednak pokazują one, jak ważne jest rozstrzygnięcie fundamentalnego dylematu w sprawie rozumienia dobra wspólnego; czy za cechę konstytutywną uzna się – jak chciał Marszałek Sejmu, w duchu konstytucji kwietniowej – obowiązki wszystkich obywateli dokładania starań do zachowania dobra wspólnego, czy też – w myśl koncepcji tradycyjnej i uznanej tu za paradygmatyczną – przyczynianie się do pożytku czy rozwoju obywateli. W tej drugiej sytuacji argument Marszałka Sejmu musi być uznany za nie-trafny jako oparty na błędnych założeniach.

b. Uznanie koordynacji dóbr cząstkowych za najważniejszy wymiar „wspólności” dobra wspólnego

W perspektywie dookreślania treści dobra wspólnego wyznaczonej przez traktowanie go jako po prostu wspólnego dobra, przeciwstawianego dobrom (interesom) partykularnym, indywidualnym lub grupowym, dobro wspólne pojmowane było przez Trybunał przede wszystkim jako dobro państwa jako całości, jako to, z czego wszyscy mogą korzystać lub to, co jest przedmiotem powszechnych obowiązków. Pojawiał się wówczas problem z przyjęciem spójnych kryteriów uznania za dobro wspólne takich elementów życia społecznego, z których nie wszyscy korzystają (mogą korzystać) i które nie są przedmiotem obowiązków wszystkich, a które Trybunał także uznał za dobro wspólne lub jego elementy.

W podejściu właściwym klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym „wspólność” dobra wspólnego leży przede wszystkim w tym, że poszczególne interesy, tak indywidualne, jak i grupowe oraz warunki rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności, zostają skoordynowane na płaszczyźnie wspólnoty politycznej. Nie ma wówczas problemu, żeby za element dobra wspólnego uznać każdy element państwa; nie jest bowiem istotne to, czy dany element bezpośrednio służy rozwojowi państwa jako całości czy rozwojowi określonych jednostek lub społeczności, ale to, czy jest elementem całości opartej na koordynacji celów i środków dostępnych w społeczeństwie, jako służących proporcjonalnie (a nie w ten sam sposób) wszystkim członkom wspólnoty politycznej.

²⁴⁰ Tamże, I.5.

c. Wyraźne odróżnienie pojęcia dobra wspólnego od innych pojęć określających dobra o charakterze zbiorowym

Należy jasno odróżnić dobro wspólne od interesu wspólnego, interesu publicznego²⁴¹, interesu ogółu itp. W świetle koncepcji paradymatycznej nie ma żadnego problemu, aby interes wspólny (publiczny, ogółu itp.) przeciwstawiać interesowi jednostki, interesowi indywidualnemu, partykularnemu interesowi grupowemu, interesowi egoistycznemu, prywatnemu itp. Takie przeciwstawienia pozwalają analizować wszystkie, jak się zdaje, istotne problemy podejmowane dotąd przez Trybunał, bez wikłania się w problem uznania pierwszeństwa państwa wobec jednostki, które jest nieuniknione przy uznaniu dobra wspólnego (będącego pierwszą wartością konstytucyjną) za wartość kolidującą z dobrami chronionymi wolnościami i prawami człowieka.

Wzmacnianie argumentacji poprzez dodawanie do wyrażenia „interes publiczny”, np. w nawiasie, dookreślenia „dobro wspólne”, przy jednoczesnym przeciwstawianiu go wolnościom i prawom, powoduje przesunięcie akcentów w kierunku uznania prymatu państwa (zbiorowości) nad jednostką, zatem w kierunku interpretacji kolektywistycznej, której uniknięciu wprost miała służyć poprawka do art. 1 przyjęta w drugim czytaniu. Wzmocnienie pozycji interesu publicznego jako wartości poprzez uznanie go za dobro wspólne – przy jednoczesnym nieuznawaniu za takie dobro praw jednostki – prowadzić będzie, w przypadku kolizji wartości, do wyraźnego przesunięcia proporcji między realizacją interesu publicznego a wolności i praw, w porównaniu z sytuacją, gdy oba elementy są uznane za aspekty dobra wspólnego. Za tym, że takie wzmacnianie, poprzez dodatkowe kwalifikowanie interesu publicznego jako dobra wspólnego, nie jest konieczne dla ważenia interesu publicznego z interesem jednostkowym, przemawia analiza wyroku z 4 lipca 2002 r.:

„Prawa i wolności obywatelskie mogą podlegać ograniczeniu, przy przyjęciu określonych zasad, jeżeli jest to konieczne dla ochrony ważnego interesu publicznego (dobra wspólnego), a więc gdy chodzi o wartość, która

²⁴¹ Zob. W. J. WOŁPIUK, *Dobro wspólne a interes publiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie” 2006, nr 1 (4), s. 9-24; autor konkluduje, że nie można utożsamiać interesu publicznego z dobrem wspólnym; interes publiczny określa sposób, w jaki powinno działać państwo i obywatele, aby działanie było zgodne z ideą dobra wspólnego, urzeczywistnianie interesu publicznego jest sposobem (jednym ze sposobów) realizacji dobra wspólnego, tamże, s. 24; takie ujęcie jest zbieżne z proponowanymi tu rozwiązaniami. Na konieczność odróżniania dobra wspólnego od interesu publicznego zwracała uwagę już 1996 r. (na konferencji zorganizowanej przez Centrum Konstytucjonalizmu i Kultury Prawnej Instytutu Spraw Publicznych) Ewa ŁĘTOWSKA, *Dobro wspólne – władza – korupcja. Korupcja: między moralnością i prawem*, dz. cyt., s. 7-8. Odmiennie, bez należytego uzasadnienia, zob. K. KLECHA, *Państwo jako dobro wspólne w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, dz. cyt., s. 325-326, 330.

w każdym demokratycznym porządku prawnym może, w granicach wyznaczonych niezbędnością, uzasadniać wkroczenie w prawa jednostki, nawet w prawa podstawowe’ (wyrok w sprawie SK 11/98)”²⁴².

Trybunał sięgnął do wyroku z 16 lutego 1999 r., w którym jednak nie znalazła się kategoria „dobro wspólne”. Analogiczny fragment miał następujące brzmienie:

„Nie może ulegać wątpliwości, że prawa jednostki zderzają się w tym przypadku z celowością ochrony interesu publicznego związanego ściśle z ochroną bezpieczeństwa państwa, a więc z tą wartością, która w każdym demokratycznym porządku prawnym może, w granicach wyznaczonych niezbędnością, uzasadniać wkroczenie w prawa jednostki, nawet w prawa podstawowe”²⁴³.

Określenie interesu publicznego mianem dobra wspólnego nie jest konieczne dla konkluzywności argumentacji. Owszem, następuje wzmocnienie pozycji wartości, jaką jest interes publiczny, jednak uznanie tej wartości za pierwszą wartość konstytucyjną obniża rangę – przeciwstawionych jej – praw jednostki.

W przypadku interpretacji art. 1 zgodnej z koncepcją paradygmatyczną, zarówno interes wspólny (publiczny, ogółu itp.), jak i interes jednostki (interes indywidualny, interes grupowy, itp.) mogą być uznane za elementy dobra wspólnego. Także za wyrażeniami je określającymi można by dodawać w nawiasie lub po myślniku określenie „dobro wspólne”. Istotne jest jednak ważne zastrzeżenie. Zarówno gdy mowa jest o wolnościach i prawach jako elementach dobra wspólnego, jak i wówczas, gdy mowa jest o dobru publicznym, interesie publicznym, interesie wspólnym itp. jako o elementach dobra wspólnego mowa jest o nich jako o wartościach *in concreto* – tym, co tu i teraz ma być realizowane jako należne jednostkom czy społecznościom. Interes wspólny (publiczny, ogółu itp.), jak i interes jednostki (interes indywidualny, interes grupowy itp.), jako interesy prawnie uznane, przeciwstawiane mogą być sobie, o ile któreś z nich występuje w procesie wykładni w formie *in abstracto*, jako charakterystyka pewnych stanów rzeczy nieuwzględniająca całości wchodzących w grę regulacji prawnych. W wyniku wykładni – obejmującej ważenie określonych *in abstracto* interesów o charakterze zbiorowym wobec interesów jednostki (wolności i praw) dochodzi do określenia zarówno interesów wspólnych *in concreto*, jak i interesów indywidualnych *in concreto* – tego, co w danych okolicznościach należne jest jednostkom i tworzonym przez nie społecznościom. Między wartościami *in concreto* kolizji być nie może, już choćby dlatego, że ich niesprzeczne określenie jest jednym z celów wykładni.

²⁴² Sygn. P 12/01, III.

²⁴³ Sygn. SK 11/98, III.1.

Zmierzając do dookreślenia relacji między dobrem wspólnym a interesem publicznym, interesem wspólnym itp. oraz wolnościami i prawami człowieka i obywatela, można zauważyć, że w myśl koncepcji uznanej tu za paradygmatyczną „dobro wspólne” jest kategorią prawnonaturalną także w takim sensie, że desygnuje wartości *in concreto* a nie *in abstracto*. Dobro wspólne ma zatem bardzo szczególną pozycję, jego treściowe dookreślenie okazuje się być tym, ku czemu wykładnia zmierza i co ją ukierunkowuje jako jej cel.

Paradygmatyczna koncepcja dobra wspólnego rozwiązuje pojawiający się w orzecznictwie Trybunału problem ze wskazaniem punktu odniesienia przy poszukiwaniu punktu równowagi (proporcji) w realizacji fundamentalnych wartości konstytucyjnych. W koncepcji tej takim punktem odniesienia jest dobro wspólne określone jako suma społecznych warunków rozwoju członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności. Punkt ten nie ma charakteru abstrakcyjnego. Jego podstawowe dookreślenia można przedstawić w formie pytań dotyczących zachodzenia relacji konstytuujących dobro wspólne; zestaw takich pytań, określony mianem konstytucyjnego testu dobra wspólnego, został zaproponowany w uwagach podsumowujących.

d. Dobro wspólne jako racja ograniczania wolności i praw *in abstracto*

Czy w świetle koncepcji dobra wspólnego uznanej tu za paradygmatyczną dobro wspólne nie może być powoływane jako racja ograniczania wolności i praw lub jako aksjologiczna podstawa graniczeń przewidzianych w klauzulach limitacyjnych? Jak najbardziej może. Dobro wspólne może być wskazane jako racja ograniczania wolności i praw pojętych *in abstracto*, jednak – co należy mocno podkreślić – nie jako dobro, które byłoby wazone wobec dóbr charakteryzowanych wolnościami i prawami *in abstracto*. Nie jest wazone w sposób zmierzający do znalezienia proporcji w realizacji dobra wspólnego i wolności czy praw. Dobro wspólne nie tyle jest im przeciwstawiane, co wskazywane jako punkt odniesienia dla dookreślenia wolności i praw *in concreto*. Dobro wspólne jest racją, w imię której dobra charakteryzowane wolnościami i prawami *in abstracto* należy skoordynować z innymi dobrami służącymi rozwojowi członków wspólnoty politycznej. W imię dobra wspólnego dokonywana będzie koordynacja interesów jednostkowych czy grupowych, w tym też takich, które charakteryzowane są z punktu widzenia całej wspólnoty politycznej. Postulat wzięcia pod uwagę dobra wspólnego jest w tej perspektywie postulatem dokonania koordynacji wchodzących w grę dóbr, prowadzącej do określenia tego, co jest komuś w danych okolicznościach należne, zatem wolności lub praw *in concreto*, i jednocześnie określenia elementów należących do sumy społecznych warunków rozwoju, czyli do określenia elementów dobra wspólnego.

UWAGI KOŃCOWE

1. Podstawowe określenie dobra wspólnego

Przeprowadzone analizy pozwalają na dookreślenie podstawowego znaczenia konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego. Zgodnie z nim, dobro wspólne to suma warunków życia społecznego umożliwiających i ułatwiających integralny rozwój wszystkich członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności. Wyśłowiona w art. 1 zasada dobra wspólnego każe pojmować państwo jako właśnie taką sumę warunków życia społecznego. Zatem każdy jego element, w tym każda regulacja prawna, powinien w możliwie wysokim stopniu być elementem składającym się na całość tworzącą warunki integralnego rozwoju członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich wspólnot. Zasada dobra wspólnego jest w pierwszym rzędzie zasadą określającą, jakie powinno być państwo, a nie jak powinni się zachowywać obywatele wobec państwa. Państwo jest dobrem wspólnym nie dlatego, że wszyscy mają wobec niego obowiązki, ale dlatego że służy rozwojowi wszystkich członków wspólnoty politycznej. Na podstawie zasady dobra wspólnego można postawić tezę, że służebność państwa wobec jednostki jest centralną ideą Konstytucji z 1997 r. Służebność państwa wobec członków wspólnoty politycznej, jest też racją obowiązków wobec niego. Rozstrzygnięcia dotyczące relacji jednostki do państwa zawarte w art. 1 wskazują na to, że warunki istnienia państwa jako całości, w tym bezpieczeństwo zewnętrzne, nie są wartościami bezwzględными, przed których realizacją musiałaby zawsze ustępować realizacja innych wartości. Faktycznie istniejące państwo i jego istnienie nie jest wartością pierwszą i nienaruszalną.

2. Obowiązki wobec dobra wspólnego

Dobro wspólne pojęte jako warunki integralnego rozwoju członków wspólnoty politycznej jest także przedmiotem ich obowiązków. Z jednej strony, działanie na rzecz dobra wspólnego ma uzasadnienie czysto użyteczne – jego realizacja jest także tworzeniem warunków rozwoju dla podmiotu działającego. Niemniej jednak szereg obowiązków na rzecz dobra wspólnego może być uzasadnionych rozwojem, interesami innych członków społeczności. Ten aspekt obowiązków wobec dobra wspólnego ujmuje zasada solidarności. Odczytując tę zasadę w perspektywie tradycji ideowej, do której należy koncepcja dobra wspólnego i solidarności uniwersalnej, i to tradycji sięgającej dalece poza tradycję chrześcijańską, należy przyjąć, że jej aksjologiczną podstawę stanowi wartość bezinteresownego działania na rzecz innych, które jest uznane za fundamentalny element integralnego rozwoju człowieka.

W konsekwencji – za istotny element dobra wspólnego należy uznać warunki społeczne umożliwiające i ułatwiające tego typu działania.

3. Obywatele jako gospodarze państwa

Dobro wspólne to warunki rozwoju wszystkich członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności, a nie tylko wszystkich obywateli. Interpretując zasadę dobra wspólnego jako określającą przede wszystkim, jakie ma być państwo, formułę „wszystkich obywateli” z art. 1 interpretować trzeba jako wskazującą przede wszystkim na uprawnienia obywateli do partycypacji w kształtowaniu treści dobra wspólnego (uznanie ich za gospodarzy państwa), a nie na ich obowiązki realizacji dobra wspólnego. Wówczas powszechność obowiązków obywateli wobec dobra wspólnego powinna być wywodzona przede wszystkim z art. 82, a jedynie pomocniczo z art. 1. Kształtowanie treści dobra wspólnego przez obywateli może i powinno dokonywać się także dla dobra innych członków wspólnoty politycznej, przy respektowaniu wolności i praw człowieka wynikających z przyrodzonej i niezbywalnej godności, w tym – mających w nich uzasadnienie – praw wspólnot niższego rzędu.

4. Dobro wspólne w sensie przedmiotowym a dobro wspólne w sensie podmiotowym

Choć bezpośrednim celem działań realizujących dobro wspólne są warunki życia społecznego, to sformułowane wyżej określenie pozwala zidentyfikować wartość stanowiącą uzasadnienie aksjologiczne zasady dobra wspólnego, jej *ratio legis*, a ponieważ zasada dobra wspólnego określa całe państwo, wartość ta jest zasadniczym celem ustrojodawcy i stanowi też *ratio iuris* całego systemu prawnego. Celem tym jest integralny rozwój członków wspólnoty politycznej (społeczności nie są czymś samoistnym, tworzone są przez jednostki lub społeczności niższego rzędu i jako takie stanowią ostatecznie wyraz aspiracji, celów jednostek). Zgodnie z tradycją, rozwój ten można określić mianem dobra wspólnego w sensie podmiotowym, natomiast sumę warunków tego rozwoju mianem dobra wspólnego w sensie przedmiotowym. Uznanie warunków rozwoju, a nie samego rozwoju, za cel bezpośredni działań nadających kształt państwu jest uzasadnione – opartą przede wszystkim na godności – autonomią jednostek i tworzonych przez nie społeczności: autentyczny rozwój jednostki nie jest dziełem państwa, ale jej własnym. Ujawnia się przy tym ściśle powiązanie zasady dobra wspólnego z zasadą pomocniczości określającą podstawowe warunki pomocy państwa jednostkom i społecznościom niższego rzędu.

5. Dobro wspólne a godność

Określając integralny rozwój osoby jako cel państwa i prawa, zasada dobra wspólnego zostaje strukturalnie powiązana z zasadą godności, która określa fundamentalne warunki służące integralnemu rozwojowi człowieka – można powiedzieć, że zasada godności jest strukturalnym (integralnym) elementem zasady dobra wspólnego. Podstawowym, niekwestionowanym elementem zasady godności jest zakaz czysto instrumentalnego traktowania człowieka i nakaz traktowania go jako cel sam sobie, jako kogoś, kto ma swoje własne cele rozwojowe, a zasadnicze treściowe dookreślenie warunków poszanowania i ochrony godności, zatem i warunków integralnego rozwoju człowieka, zawarte jest w konstytucyjnych wolnościach i prawach człowieka i obywatela. Ich realizacja stanowi podstawowy element dobra wspólnego. Na mocy zasady dobra wspólnego wartości chronione tymi wolnościami i prawami stają się podstawowym elementem aksjologicznego fundamentu Rzeczypospolitej i nie ma żadnych racji, aby przeciwstawiać je dobru wspólnemu.

W tej perspektywie godność okazuje się wartością najbardziej fundamentalną, „najgłębszą”. Niemniej jednak zasada godności wysłowiona w art. 30, będąc podstawą dookreślenia warunków rozwoju człowieka, sama w sobie nie określa celu państwa i systemu prawnego jako całości. Czyni to zasada dobra wspólnego. Zasada dobra wspólnego przyporządkowuje wszystkie elementy państwa i systemu prawnego do realizacji celu, jakim jest integralny rozwój członków wspólnoty politycznej. Z tego punktu widzenia jest pierwszą zasadą porządku konstytucyjnego. Metaforycznie można powiedzieć, że konstytuuje ośnowę systemu prawnego. Dobro wspólne to konkretnie określone warunki rozwoju – dobro wspólne jest wartością *in concreto*, i tylko *in concreto*, jego determinacja jest celem wykładni. Stąd dobro wspólne nie może być traktowane jako jedna z wartości konstytucyjnych, która mogłaby być ważona wobec innych wartości konstytucyjnych – ważne mogą być tylko wartości *in abstracto*, w celu określenia ich konkretnej dla danego przypadku treści. Dobro wspólne stanowi punkt odniesienia dla ważenia innych wartości, zwłaszcza wartości fundamentalnych, stanowi punkt odniesienia, ze względu na który ustalany jest punkt równowagi między konkurującymi wartościami (zasadami). Ustalanie proporcji w ich realizacji powinno być w świetle zasady dobra wspólnego ustalone tak, aby konkretna realizacja tych wartości – wartości *in concreto* – była w stopniu możliwie najwyższym elementem sumy warunków rozwoju jednostek i tworzonych przez nie społeczności.

6. Wspólnotowy charakter dobra wspólnego

Państwo jest przestrzenią koordynacji celów działania, koordynacji pozwalającej nie tylko rozwiązywać powstające konflikty, ale także pozwalają-

cej na skuteczniejszą realizację celów wybieranych przez członków wspólnoty politycznej. Państwo jako dobro wspólne stanowi wyraz aspiracji i dążeń wszystkich obywateli. Jako takie nie ogranicza się do tych warunków życia społecznego, z których każdy może skorzystać, ale także obejmuje warunki życia społecznego ukształtowane specjalnie dla ułatwienia rozwoju grup jednostek i tworzonych przez nie społeczności. Podstawową zasadą regulującą relacje między państwem a jednostkami i społecznościami jest zasada pomocniczości – to jednostki i społeczności same wyznaczają i realizują swoje własne cele, także cele dla nich specyficzne, państwo jako dobro wspólne tworzy przestrzeń wolnej realizacji jednostek i społeczności oraz – gdy jest to niezbędne – wspomaga, zmierzając do zachowania możliwie dużej autonomii wspieranych podmiotów.

„Dobro wspólne” jako termin konstytucyjny ma charakter idiomatyczny, jego znaczenie nie jest po prostu sumą znaczeń jego elementów składowych. Nieuwzględnienie tego charakteru prowadzi do interpretacji w tradycji konstytucji kwietniowej, tradycji wyraźnie odrzuconej w pracach przygotowawczych, na rzecz klasycznej refleksji nad dobrem wspólnym. Niemniej jednak użycie słowa „wspólne” w wyrażeniu „dobro wspólne” jest także uzasadnione wspólnotowym charakterem dobra wspólnego. O tym charakterze przesądza to, że dobro to jest pojmowane jako pewna suma, całość, warunków społecznych i suma ta nie może być określona bez uwzględnienia wspólnoty jako całości. Poszczególne warunki rozwoju muszą być między sobą skoordynowane i dostępne zasoby muszą być proporcjonalnie rozdysponowane, mając na względzie rozwój wszystkich członków wspólnoty, jak i – przeciwstawioną jednostronności – integralność rozwoju każdego nich. Dobro wspólne określane jest w relacji do wspólnoty, która jest w możliwie dużym stopniu zarazem autarkiczna – zdolna do tworzenia warunków potrzebnych do integralnego rozwoju członków wspólnoty, jak i komunikacyjna. Kształt poszczególnych warunków społecznych i cała ich suma jest dziełem członków tej, a nie innej wspólnoty, wspólnoty, która umożliwia komunikację zmierzającą do określenia dobra wspólnego. Państwo jako dobro wspólne, będąc sumą warunków społecznych służących wszystkim członkom wspólnoty, nie służy jednak im w jednakowy sposób i nie składa się jedynie z takich elementów, z takich warunków życia społecznego, z których mogą korzystać wszyscy.

7. Prawnonaturalny charakter dobra wspólnego

Przeprowadzone analizy (przede wszystkim mając na uwadze charakter konstytucyjnej wartości godności oraz uniwersalnych wartości konstytucyjnych dookreślających pojmowanie rozwoju człowieka jako celu państwa, a także prace przygotowawcze) prowadzą do wniosku, że ustrojodawca uznał

koncepcję obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego i kognitywizm aksjologiczny. Uznaniu obiektywnego ugruntowania dobra nie towarzyszy uznanie tezy, że obiektywna rzeczywistość (obiektywne wartości) jednoznacznie determinuje kształt życia społecznego. To, co obiektywne, pozwala określić jednoznacznie jedynie to, co dobrem wspólnym nie jest, natomiast nie wyznacza jednoznacznie form realizacji jednostek czy wspólnot, określając jednak zasadnicze aspekty i kierunki rozwoju, których konkretyzacja wymaga uzgodnień między uczestnikami życia społecznego oraz uwzględnienia dokonywanych przez nich wyborów; kształt państwa jako dobra wspólnego jest rezultatem inicjatywy obywateli określających swoje cele, działających także zespołowo, w tworzonych przez siebie społecznościach. Innymi słowy, konkretny kształt dobra wspólnego wyznaczony jest elementami, które są uznawane za obiektywnie ugruntowane (domena przede wszystkim wolności i praw człowieka i obywatela) i elementami, które oparte są na wyborach dokonywanych przez podmioty tworzące wspólnotę polityczną. Elementy każdego z tych dwóch typów elementów wymagają dla determinacji ich treści różnego typu argumentacji i procedur.

Uznanie przez ustrojodawcę obiektywnego ugruntowania dobra wspólnego, będące jednocześnie uznaniem prawnonaturalnego charakteru konstytucyjnej klauzuli dobra wspólnego, wymaga wprowadzenia adekwatnej aparatury teoretycznej, obejmującej możliwość traktowania ocen jako sądów informujących o obiektywnej rzeczywistości i mogących posiadać kwalifikację prawdziwościową. Takie rozstrzygnięcie ustrojodawcy nie zakłada przyjęcia „gotowego” systemu prawa naturalnego, ale wymaga, aby przy ustalaniu treści uznanych za obiektywnie ugruntowane, stosować procedury modelowane na wzór procedur służących poznaniu czegoś, a nie jedynie ustaleniu czy uzgodnieniu wyborów celów, poglądów czy przekonań. Rozstrzygnięcia ustrojodawcy na rzecz obiektywnego ugruntowania wartości mają zatem przede wszystkim konsekwencje proceduralne. Pozwala to zminimalizować zagrożenia dla wartości, jaką jest pewność prawa, przy jednoczesnym zachowaniu możliwości pełnienia przez elementy prawnonaturalne typowych dla nich funkcji krytycznych wobec prawa stanowionego.

8. Dobro wspólne w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego

Analiza orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego prowadzi do wniosku, że zawiera ono cały szereg elementów zgodnych z ujęciem dobra wspólnego właściwego dla opracowanej wyżej koncepcji. Zasadnicza słabość argumentacji trybunalskiej odwołującej się do kategorii dobra wspólnego tkwi w braku spójnej koncepcji kryteriów bycia dobrem wspólnym. Analizy wskazują, że Trybunał Konstytucyjny ignoruje prace przygotowawcze Konstytucji z 1997 r., nie dokonuje próby odczytania na ich podstawie intencji ustrojodawcy w kwestii

rozumienia klauzuli dobra wspólnego z art. 1, i zmierza do jej interpretacji poprzez zwykłe rozumienie elementów składowych tej klauzuli, podążając w konsekwencji za tradycją konstytucji kwietniowej, wraz z typowym dla niej przeciwstawianiem dobra wspólnego prawom człowieka. W świetle proponowanej koncepcji postulować trzeba jasne odróżnienie pojęcia dobra wspólnego od pojęć określających dobra o charakterze wspólnotowym („interes publiczny”, „interes wspólny” itp.). Rewizji wymaga zarysowująca się linia orzecznicza, w której dobro wspólne przeciwstawiane jest wolnościom i prawom człowieka i obywatela. Pomocne w tym zakresie może być jasne odróżnienie wolności i praw (wartości) *in abstracto* – podlegających waznieniu z innymi elementami systemu prawnego, od wolności i praw *in concreto* będących rezultatem wykładni i determinujących należne warunki rozwoju jednostek czy społeczności, zatem determinujących elementy dobra wspólnego.

9. Konstytucyjny test dobra wspólnego

Podsumowując wyniki analiz w perspektywie ich możliwych praktycznych zastosowań, w oparciu o ujawnioną strukturę relacyjną dobra wspólnego można sformułować pytania dotyczące warunków koniecznych bycia dobrem wspólnym. Poszczególne pytania formowane są ze względu na relacje, których zachodzenie konstytuuje dobro wspólne. Aby uznać, że coś jest dobrem wspólnym, trzeba twierdząco odpowiedzieć na każde z tych pytań. Można powiedzieć, że są to pytania testujące regulacje nadające kształt warunkom życia społecznego lub propozycje takich regulacji. Stąd proponowany niżej zestaw pytań można określić mianem testu dobra wspólnego, a ponieważ są one formułowane na podstawie konstytucyjnej zasady dobra wspólnego, można mówić o konstytucyjnym teście dobra wspólnego.

1. Test celu. Oparty jest na pytaniu, czy warunki życia kształtowane daną regulacją tworzą warunki rozwoju jednostek lub tworzonych przez nie społeczności. Test celu obejmuje również pytanie, czy realizowane wartości, które w proces wykładni wchodziły jako wartości *in abstracto*, są także wartościami *in concreto*. Test celu zmierza do zapobieżenia sytuacji, w której wartości pojmowane by były w oderwaniu od konkretnych ludzi; innymi słowy, zasada dobra wspólnego, w omawianym aspekcie, kształtuje system prawny tak, aby nie służył urzeczywistnianiu abstrakcyjnych wartości, ale wartości pojmowanych jako środki rozwoju członków wspólnoty politycznej.

2. Test społeczny. Oparty jest na pytaniu, czy warunki życia kształtowane daną regulacją są warunkami o charakterze społecznym. Test ten ma na celu wyłączenie tego, co ma charakter ściśle osobisty.

3. Test sumy. Oparty jest na pytaniu, czy warunki życia kształtowane daną regulacją są elementem sumy warunków sprzyjających rozwojowi wszystkich podmiotów tworzących wspólnotę polityczną, czy są elementem pewnej ca-

łości¹. Podkreślić przy tym trzeba, że nie każdy element dobra wspólnego jest czymś, z czego każdy może bezpośrednio korzystać.

Można wskazać na dwa zasadnicze aspekty składające się na test sumy:

3a. Test koherencji – oparty na pytaniu, czy i na ile tworzone warunki życia społecznego mogą być realizowane wraz z innymi (pytanie o spójność tworzonego porządku).

3b. Test proporcjonalności – oparty na pytaniu, czy tworzone warunki nie naruszają proporcjonalnej równości w możliwości korzystania ze wspólnych zasobów.

4. Test dynamiczności. Oparty jest na pytaniu, czy suma warunków życia społecznego współkształtowanych daną regulacją pozwala członkom wspólnoty politycznej rozwijać się łatwiej i pełniej, niż suma warunków życia społecznego, które zachodziłyby niezależnie od tej regulacji.

5. Test konieczności. Oparty jest na pytaniu, czy konieczne jest tworzenie danych warunków przez działanie państwa. Test konieczności ma swoje ugruntowanie w dynamicznej strukturze dobra wspólnego – jeśli regulowane jest coś, co regulacji nie wymaga, to nie są tworzone warunki, które pozwalają łatwiej i pełniej osiągać integralny rozwój, gdyż ograniczana jest inicjatywa podmiotu stanowiąca istotny element rozwoju jego podmiotowości. Dodatkowe ugruntowanie tego pytania znajduje się w zasadzie pomocniczości (ściśle związanej z zasadą dobra wspólnego jako określającej zakres „służebności państwa” wobec członków wspólnoty politycznej i tworzonych przez nich społeczności), która w swym aspekcie negatywnym zakazuje ingerencji państwa (w tym także pomocy ze strony państwa) tam, gdzie jednostki i tworzone przez nie społeczności mogą same wyznaczać i realizować swoje cele.

6. Test partycypacji. Oparty jest na pytaniu, czy oceniane rozstrzygnięcie jest rezultatem procedur zapewniających wszystkim obywatelom, jako gospodarzom własnego państwa, udział, pośredni lub bezpośredni, w kierowaniu sprawami publicznymi. Pytanie to jest oparte na uznaniu w art. 1 wszystkich obywateli za zasadnicze podmioty współokreślające kształt dobra wspólnego.

Sformułowane pytania uwyrażniają treść zasady dobra wspólnego i mogą ukierunkowywać tak działania prawodawcze, jak i interpretację i stosowanie prawa. Niemniej jednak sformułowane są one jako dookreślające wzorzec oceny zgodności aktów normatywnych i aktów stosowania prawa z wysłowioną w art. 1 zasadą dobra wspólnego. W jakim zakresie sformułowane pytania testowe nadają się wprost do oceny dokonywanej przez Trybunał Konstytucyjny jest kwestią otwartą, której rozstrzygnięcie nie jest tu podejmowane.

¹ Por. uwagi na temat testu konstytucyjności, L. MORAWSKI, *Zasada trójpodziału władzy. Trybunał Konstytucyjny i aktywizm sędziowski*, „Przegląd Sejmowy” 2009, nr 5 (94), s. 72.

Można zauważyć, że pytania są sformułowane w sposób typowy dla tych, które stawia „negatywny prawodawca”; zmierza się do stwierdzenia, czy warunki społeczne w kształcie określonym przepisami stanowią elementy dobra wspólnego czy nie; w oparciu o to, można stwierdzić, czy przepisy nadające kształt tym warunkom życia społecznego są zgodne z art. 1, czy nie, co w konsekwencji może być podstawą derogacji określonych norm². Niemniej jednak pytania testu mogą być podstawą stwierdzenia pominięcia ustawodawczego, gdy zakres regulacji jest zbyt wąski, czy nawet zaniechania ustawodawczego³, gdyż suma społecznych warunków rozwoju determinowana jest tak tym, co zostało uregulowane, jak i tym, co pozostało poza regulacją prawną.

W kontekście testu dynamiczności można zauważyć, że choć z punktu widzenia prawodawcy dominuje pytanie o warunki najlepsze z możliwych, to pytanie, które należy sobie zadawać oceniając konstytucyjność danej regulacji, nie jest pytaniem o to, czy kształtowane nią warunki są najlepszymi z możliwych, ale zasadnicze pytanie brzmi, czy proponowany kształt w porównaniu z dotychczasowym (nieuregulowanym prawnie lub uregulowanym w określony sposób) jest lepszy. Zwrócić uwagę trzeba przy tym na dwa zagadnienia związane z proceduralnymi walorami dobra wspólnego. Po pierwsze, przy dokonywaniu oceny w aspekcie dynamicznym trzeba mieć na uwadze, że podlegające ocenie rozwiązanie jest wynikiem procedur, które są także elementem dobra wspólnego. Po drugie, sama ocena kształtu warunków oparta jest także na procedurach chroniących przed arbitralnością rozstrzygnięć. Uznanie niekonstytucyjności rozwiązań jako nie spełniających wzorca, jakim jest dobro wspólne, oparte być powinno przede wszystkim na wykazaniu wadliwości argumentów, które przemawiały za przyjęciem ocenianego rozwiązania jako stanowiącego dobro wspólne lub – jeśli takie argumenty się nie pojawiły – na wykazaniu, że proponowane rozwiązanie stwarza gorsze warunki dla rozwoju jednostek. Z uwagi na wartość wynikającą z tego, że dane rozwiązanie jest rezultatem procedur stanowiących istotny element dobra wspólnego, nie jest wystarczające stwierdzenie, że oceniany kształt warunków społecznych nie stwarza warunków lepszych. Jeśli ocena jest taka, że warunki są równie sprzyjające, to walor wynikający z bycia rezultatem określonych procedur, które same są elementem dobra wspólnego, przemawia za tym, że oceniany akt normatywny jest elementem dobra wspólnego.

² System prawny jest jednym z istotnych warunków życia społecznego umożliwiających rozwój jednostek i tworzonych przez nie społeczności. Hierarchiczna zgodność norm, której kontrola jest podstawowym zadaniem Trybunału Konstytucyjnego jako negatywnego ustawodawcy, jest oczywistym warunkiem decydującym o jakości systemu prawnego będącego istotnym elementem dobra wspólnego.

³ W przypadku zaniechania pytania dotyczyłyby jednak nie tyle poszczególnych regulacji opartych na wprost wskazanych przepisach, ale regulacji określonych pośrednio poprzez obszar regulacji; wówczas pytania testu mogłyby przybrać kształt: „czy regulacja dotycząca ...?”.

W kontekście testu dynamiczności warto przypomnieć uznanie w klasycznej tradycji refleksji nad dobrem wspólnym, stabilności prawa za jeden z istotnych elementów dobra wspólnego – korzyść oczekiwana z nowego stanu prawnego powinna równoważyć szkody, których dobro wspólne doznaje w wyniku zmiany zwyczajów już utrwalonych prawem.

10. Wyjątkowość zasady dobra wspólnego

Zasada dobra wspólnego pełni funkcje typowe dla zasad konstytucyjnych, okazuje się przy tym zasadą szczególną wobec innych zasad. Podobnie jak inne naczelnne zasady konstytucyjne określa zasadniczą „filozofię państwa”, określa zasadnicze relacje między państwem a jednostkami i tworzonymi przez nie społecznościami.

Zasada dobra wspólnego wskazuje pierwszą wartość konstytucyjną, zasadniczy cel, któremu służyć ma państwo – integralny rozwój jednostki w społeczeństwie. Zasadniczy w sensie radykalnym – taki cel, któremu służą wszystkie elementy państwa. Wartość, którą jest ów rozwój, jest też podstawą spójności aksjologicznej konstytucji. To zasada dobra wspólnego umieszcza wartość godności, a wraz z nią i wartości chronione konstytucyjnymi wolnościami i prawami, u podstaw systemu prawnego jako określające fundamentalne warunki rozwoju człowieka.

W odróżnieniu od innych zasad, zasada dobra wspólnego wyznacza perspektywę obejmującą wszystkie inne wartości i zasady, pozwalając na umieszczenie ich w strukturze obejmującej całe państwo i dając punkty odniesienia przy poszukiwaniu równowagi (proporcji) w realizacji kolidujących wartości czy zasad; przy czym sama wartość czy zasada dobra wspólnego (podobnie jak zasada godności, choć z innych od niej względów) nie podlega ważeniu względem innych wartości czy zasad.

Zasada dobra wspólnego należy do zasad współokreślających materialną tożsamość Konstytucji z 1997 r. i jako taka wyznacza granicę dopuszczalnej reinterpretacji konstytucji, wyznaczając kryteria legitymizmu takich reinterpretacji. Dzięki temu, że fundamentem dobra wspólnego jest rozwój tu i teraz, w danych warunkach, zasada dobra wspólnego daje uzasadnienie dla dynamicznej wykładni prawa, w tym i samej konstytucji.

Zasada dobra wspólnego obejmuje wszystkie wartości prawnie donisłe, również te, które nie zostały jeszcze wyartykułowane, i umieszcza rozwój jednostki w strukturze każdej wartości konstytucyjnej jako cel, któremu realizacja wartości ma służyć. Ma zatem wyjątkowy potencjał z punktu widzenia interpretacji i formułowania zasad. Podobnie jak inne zasady konstytucyjne ukierunkowuje działania prawodawcze, procesy interpretacji i stosowania prawa, jednak wskazuje przy tym wymagania pod adresem każdego elementu państwa, ma zastosowanie do każdej regulacji prawnej i każdego aktu in-

terpretacji i stosowania prawa; dostarcza, np. za pośrednictwem pytań proponowanego testu, kryteriów istotnych dla rozstrzygnięcia dylematów interpretacyjnych czy dylematów dotyczących wyboru między konkurencyjnymi rozwiązaniami legislacyjnymi.

Pełni także funkcje integracyjne procesów zmierzających do projektowania regulacji prawnych, interpretacji i stosowania prawa. Integracja ta może następować już ze względu na poszczególne relacje konstytutywne dla dobra wspólnego. Klauzula dobra wspólnego może i powinna być stosowana w przypadkach, gdy trzeba zestawić ze sobą i zintegrować inne wartości, określając ich treść. W oparciu o dobro wspólne można ważyć ze sobą dobro charakteryzowane ze względu na podmioty zbiorowe (społeczne, państwowe) i dobro indywidualne – dobro charakteryzowane ze względu na jednostkę, ale bez uprzywilejowania tego pierwszego.

Wielorakie powiązania zasady dobra wspólnego z innymi zasadami konstytucyjnymi w żadnym wypadku nie pozbawiają tej pierwszej autonomicznej doniosłości, i to zarówno z punktu widzenia treści, która nie daje się zredukować do sumy treści innych zasad konstytucyjnych, jak i z punktu widzenia specyficznych funkcji pełnionych w porządku konstytucyjnym.

Określenie państwa mianem dobra wspólnego nie jest określeniem stojącym w jednym szeregu z określeniami mówiącymi, że jest państwem demokratycznym, państwem prawa, państwem realizującym zasady sprawiedliwości społecznej, ale jest określeniem najszerszym i pierwszym. Na mocy zasady dobra wspólnego do każdego rozwiązania wynikającego z innych zasad należy wymagać spełnienia warunków określonych zasadą dobra wspólnego.

Treściowe dookreślenie dobra wspólnego okazuje się być tym, ku czemu wykładania zmierza i co ją ukierunkowuje jako jej cel. Ma zatem szczególny potencjał z punktu widzenia rozstrzygnięcia sporów interpretacyjnych, w tym dotyczących innych zasad konstytucyjnych uznawanych za fundamentalne.

Mówiąc najkrócej, zasada dobra wspólnego jest konstytucyjną zasadą zasad.

ŹRÓDŁA

1. Prawo polskie

a. Konstytucje i ustawy

Ustawa Rządowa z dnia 3 maja 1791 roku, w: *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, oprac. B. Leśnodorski, PWN: Warszawa 1981.

Ustawa z dnia 17 marca 1921 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (powoływana jako „konstytucja marcowa”), „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” nr 44, poz. 267.

Ustawa Konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1935 r. (powoływana jako „konstytucja kwietniowa”), „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” nr 30, poz. 227.

Ustawa z dnia 22 lipca 1952 r. Konstytucja Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, Dz.U. nr 33, poz. 232.

Ustawa konstytucyjna z dnia 23 kwietnia 1992 r. o trybie przygotowania i uchwalenia konstytucji, Dz.U. nr 67 poz. 336.

Ustawa konstytucyjna z dnia 22 kwietnia 1994 r. o zmianie ustawy konstytucyjnej o trybie przygotowania i uchwalenia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. nr 61 poz. 251.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. nr 78, poz. 483, ze zm.

Ustawa karna skarbowa z dnia 26 października 1971 r., Dz.U. 1984, nr 22, poz. 103, ze zm.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. nr 29, poz. 154, ze zm.

Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U. nr 95, poz. 425, ze zm.

Ustawa z dnia 8 stycznia 1993 r. o podatku od towarów i usług oraz o podatku akcyzowym, Dz.U. nr 11, poz. 50, ze zm.

Ustawa z dnia 21 kwietnia 2005 r. o opłatach abonamentowych, Dz.U. nr 85, poz. 728, ze zm.

b. Projekty konstytucji

(1) Zbiory

Projekty konstytucyjne 1989-1991, oprac. M. Kallas, Wyd. Sejmowe: Warszawa 1992.

Projekty konstytucji 1993-1997, oprac. R. Chruściak, cz. 1-2, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997.

KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, Wyd. Sejmowe: Warszawa 1993.

(2) Poszczególne projekty

Tezy do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Stronnictwa Demokratycznego, datowane 9 stycznia 1990 r., w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 95-116.

MYCIELSKI Andrzej i Waław SZYSZKOWSKI, *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, złożony w Senackiej Komisji Konstytucyjnej w czerwcu 1990 r., w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 317-337.

Konstytucja RP. Projekt Polskiego Stronnictwa Ludowego, „Zielony Sztandar” 1990 nr 38 z dnia 22 lipca; w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 117-140.

ZAWADZKI Sylwester i in., *Konstytucja Rzeczypospolitej. Projekt*, Wyd. UW: Warszawa październik 1990 r.; także w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 247-288.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt Konfederacji Polski Niepodległej, przedstawiony 5 lipca 1991 r., w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 146-186.

KOMISJA KONSTYTUCYJNA SEJMU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ X KADENCJI, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt przygotowany przez Komisję Konstytucyjną Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa, uchwalony 24 sierpnia 1991 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA SEJMU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ X KADENCJI, *Konstytucja. Projekt*, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1992, s. 19-72; także w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 19-53.

KOMISJA KONSTYTUCYJNA SENATU RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ I KADENCJI, *Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, uchwalony 22 października 1991 r., Senat RP druk nr 676; także w: *Projekty konstytucyjne 1989-1991*, s. 54-94; także jako *Projekt uchwalony przez Komisję Konstytucyjną Senatu I kadencji, złożony obecnie przez grupę 58 posłów i senatorów*, w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 3-22; powoływany jako **projekt senacki**.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 62 posłów i senatorów, członków Sojuszu Lewicy Demokratycznej – Klubu Parlamentarnego, złożony 28 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 23-40.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez grupę 68 posłów i senatorów, członków Sojuszu Lewicy Demokratycznej, złożony 9 maja 1994, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, cz. 1, s. 91-138.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez grupę 60 posłów i senatorów – członków Klubu Parlamentarnego Unia Demokratyczna, złożony w KKZN 9 maja 1994 r., w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, cz. 1, s. 265-293.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 63 posłów i senatorów – członków Klubu Parlamentarnego Unia Demokratyczna, złożony w KKZN 29 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 41-52.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 61 posłów i senatorów, reprezentujących głównie Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz m.in. Koło Parlamentarne Unii Pracy, złożony w KKZN 30 kwietnia 1993 r., w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 53-67. tekst także jako: *Konstytucja Rzeczypospolitej*

Polskiej. Projekt podpisany przez Klub Parlamentarny Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz koła parlamentarne: Unii Pracy, Mniejszości Niemieckiej, Partii Rencistów i Emerytów "Nadzieja" oraz posłów nie zrzeszonych, w: Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 1, s. 187-223.

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez **Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej**, złożony w KKZN 30 kwietnia 1993 r.; w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 68-80.*

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 58 posłów i senatorów, w tym wszystkich członków Klubu Parlamentarnego **Konfederacji Polski Niepodległej**, złożony w KKZN 30 kwietnia 1993 r.; w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 81-97.*

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt złożony przez grupę 63 posłów i senatorów, głównie członków Parlamentarnego Klubu **Porozumienia Centrum**, złożony w KKZN 30 kwietnia 1993 r.; w: KOMISJA KONSTYTUCYJNA ZGROMADZENIA NARODOWEGO, *Projekty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej 1993*, s. 98-108.*

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez **Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej** Lecha Wałęsę, złożony w KKZN 6 maja 1994 r.; w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 1, s. 43-90.**

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt podpisany przez grupę 68 posłów i senatorów, członków **Sojuszu Lewicy Demokratycznej**, złożony w KKZN 9 maja 1994 r.; w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 1, s. 91-138.**

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Projekt przygotowany przez komisję konstytucyjną **Przymierza dla Polski** – Porozumienie Centrum, Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Porozumienie Ludowe, Ruch dla Rzeczypospolitej, Koalicja Konserwatywna, sierpień 1994 r.; w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 1, s. 357-389.**

*Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. **Projekt Obywatelski** NSZZ Solidarność, złożony w KKZN 5 września 1994 r., „Co Tydzień Solidarność” nr 12 (63), 30 czerwca 1994 (wydanie specjalne), s. 1-13; opublikowany także jako *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (projekt poparty podpisami 959 270 obywateli)*, w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 1, s. 294-330.**

*Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym), PODKOMISJA REDAKCYJNA, ZAGADNIEŃ OGÓLNYCH I PRZEPISÓW WPROWADZAJĄCYCH KONSTYTUCJĘ KOMISJI KONSTYTUCYJNEJ ZGROMADZENIA NARODOWEGO, w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 2, s. 5-79.**

*Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 stycznia 1995 r. (w ujęciu wielowariantowym), Warszawa, styczeń 1995 r.; w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 2, s. 80-146.**

*Projekt jednolity Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 19 czerwca 1996 r., w: *Projekty konstytucji 1993-1997, cz. 2, s. 147-197.**

Projekt jednolitego tekstu Konstytucji RP z dnia 11 grudnia 1996 r., w: Protokoły Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego – II kad., t. XVII, zał. nr 10 do prot. nr 91 z 14 I 1997 – K. 82-107, Archiwum Sejmu.

Projekt Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 16 stycznia 1997 r., w: *Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Wyd. Sejmowe: Warszawa 1997; także w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, cz. 2, s. 198-314 (wraz z *Wnioskami mniejszości zgłoszonymi do projektu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz Poprawkami zgłoszonymi do projektu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej podczas drugiego czytania w Zgromadzeniu Narodowym w dniach 24-28 lutego 1887 r. i rozpatrzonymi przez Komisję Konstytucyjną ZN w dniach 7-14 marca 1997 r.*).

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 marca 1997 r., tekst przyjęty po drugim czytaniu, w: *Projekty konstytucji 1993-1997*, cz. 2, s. 315-379 (wraz z *Propozycjami zmian zgłoszonymi przez Prezydenta RP do tekstu Konstytucji RP uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 22 marca 1997 r.*).

c. Prace parlamentarne

(1) Biuletyny

„Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP” (Komisja Konstytucyjna Senatu I kadencji), Księgarnia Św. Wojciecha: Poznań-Warszawa 1990-1991.

„Biuletyn Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego” (powoływane jako „Biuletyn KKZN”), Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1994-1997.

(2) Sprawozdania

Sprawozdanie stenograficzne z 1 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego w dniach 21-23 września 1994 r.

Sprawozdanie stenograficzne z 3 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego w dniach 24 luty – 22 marca 1997 r.

Sprawozdanie stenograficzne z 4 posiedzenia Zgromadzenia Narodowego dnia 2 kwietnia 1997 r.

Sprawozdanie Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego o projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Kancelaria Sejmu, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997 (zawiera Projekt Konstytucji RP z dnia 16 stycznia 1997 r., oraz Wnioski mniejszości zgłoszone do projektu Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, z dnia 20 stycznia 1997 r.).

(3) Inne

Zestawienie tematyczne głównych problemów zawartych w propozycjach poprawek do art. 16 projektu Konstytucji RP, oprac. R. Chruściak i W. Słomka, Warszawa dnia 30 marca 1995 r. (masz. pow.)

Informacja o istotnych problemach wynikających z działalności i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego w 2000 r., (Prezes Trybunału Konstytucyjnego Marek SA-FJAN), w: *Sprawozdania stenograficzne*, 3 kad., 112 posiedzenie, dzień 2 (05 lipca 2001), druk nr 2747.

d. Orzecznictwo

(1) Trybunał Konstytucyjny

Orzeczenie TK z 28 maja 1991 r., sygn. K 1/91, OTK 1991, nr 1, poz. 4.

Uchwała TK z 17 marca 1993 r., sygn. W 16/92, OTK 1993, cz. I, poz. 16.

Orzeczenie TK z 15 lutego 1994 r., sygn. K 15/93, OTK 1994, cz. I, poz. 4.

Wyrok TK z 28 maja 1997 r., sygn. K 26/96, OTK ZU 1997, nr 2, poz. 19.

Postanowienie TK z 7 sierpnia 1998 r., sygn. Ts 83/98, OTK ZU 1998, nr 5, poz. 85.

Wyrok TK z 21 października 1998 r., sygn. K 24/98, OTK ZU 1998, nr 6, poz. 97.

Wyrok TK z 10 listopada 1998 r., sygn. K 39/97, OTK ZU 1998, nr 5, poz. 99.

Zdanie odrębne sędziego TK Mariana Zdyba od wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 10 listopada 1998 r. w sprawie o sygn. K 39/97, OTK ZU 1998, nr 5, poz. 99.

Wyrok TK z 27 stycznia 1999 r., sygn. K 1/98, OTK ZU 1999, nr 1, poz. 3.

Wyrok TK z 9 lutego 1999 r., sygn. U 4/98, OTK ZU 1999, nr 1, poz. 4.

Wyrok TK z 16 lutego 1999 r., sygn. SK 11/98, OTK ZU 1999, nr 2, poz. 22.

Wyrok TK z 25 lutego 1999 r., sygn. K 23/98, OTK ZU 1999, nr 2, poz. 25.

Wyrok TK z 23 marca 1999 r., sygn. K 2/98, OTK ZU 1999, nr 3, poz. 38.

Wyrok TK z 11 maja 1999 r., sygn. K 13/98, OTK ZU 1999, nr 4, poz. 74.

Wyrok TK z 1 czerwca 1999 r., sygn. SK 20/98, OTK ZU 1999, nr 5, poz. 93.

Wyrok TK z 14 czerwca 1999 r., sygn. K 11/98, OTK ZU 1999, nr 5, poz. 97.

Wyrok TK z 7 marca 2000 r., sygn. K 26/98, OTK ZU 2000, nr 2, poz. 57.

Wyrok TK z 13 marca 2000 r., sygn. K 1/99, OTK ZU 2000, nr 2, poz. 59.

Wyrok TK z 12 kwietnia 2000 r., sygn. K 8/98, OTK ZU 2000, nr 3, poz. 87.

Zdanie odrębne sędziego TK Zdzisława Czeszejko-Sochackiego od wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 12 kwietnia 2000 r. w sprawie o sygn. K 8/98, OTK ZU 2000, nr 3, poz. 87.

Wyrok TK z 10 lipca 2000 r., sygn. SK 21/99, OTK ZU 2000, nr 5, poz. 144.

Wyrok TK z 30 stycznia 2001 r., sygn. K 17/00, OTK ZU 2001, nr 1, poz. 4.

Wyrok TK z 31 stycznia 2001 r., sygn. P 4/99, OTK ZU 2001, nr 1, poz. 5.

Wyrok TK z 4 kwietnia 2001 r., sygn. K 11/00, OTK ZU 2001, nr 3, poz. 54.

Wyrok TK z 3 lipca 2001 r., sygn. K 3/01, OTK ZU 2001, nr 5, poz. 125.

Zdanie odrębne sędziego Mariana Zdyba od orzeczenia TK z 3 października 2001 r. w sprawie K 28/01, OTK ZU 2001, nr 7, poz. 212.

Wyrok TK z 10 października 2001 r., sygn. K 28/01, OTK ZU 2001, nr 7, poz. 212.

Wyrok TK z 19 listopada 2001 r., sygn. K 3/00, OTK ZU 2001, nr 8, poz. 251.

Postanowienie TK z 20 listopada 2001 r., sygn. K 28/00, OTK ZU 2001, nr 8, poz. 263.

Wyrok TK z 12 grudnia 2001 r., sygn. SK 26/01, OTK ZU 2001, nr 8, poz. 258.

Wyrok TK z 20 lutego 2002 r., sygn. K 39/00, OTK ZU 2002, seria A, nr 1, poz. 4.

Wyrok TK z 27 lutego 2002 r., sygn. K 47/01, OTK ZU seria A, nr 1, poz. 6.

Wyrok TK z 6 marca 2002 r., sygn. P 7/00, OTK ZU 2002, seria A, nr 2, poz. 13.

Wyrok TK z 10 kwietnia 2002 r., sygn. K 26/00, OTK ZU 2002, seria A, nr 2, poz. 18.

Wyrok TK z 15 kwietnia 2002 r., sygn. K 23/01, OTK ZU 2002, seria A, nr 2, poz. 19.

Wyrok TK z 16 kwietnia 2002 r., sygn. SK 23/01, OTK ZU 2002, seria A, nr 3, poz. 26.

Wyrok TK z 27 maja 2002 r., sygn. K 20/01, OTK ZU 2002, seria A, nr 3, poz. 34.

Wyrok TK z 28 maja 2002 r., sygn. P 10/01, OTK ZU 2002, seria A, nr 3, poz. 35.

Wyrok TK z 4 lipca 2002 r., sygn. P 12/01, OTK ZU 2002, seria A, nr 4, poz. 50.

Wyrok TK z 15 października 2002 r., sygn. SK 6/02, OTK ZU 2002, seria A, nr 5, poz. 65.

Postanowienie TK z 16 października 2002 r., sygn. K 23/02, OTK ZU 2002, seria A, nr 5, poz. 76.

Wyrok TK z 10 grudnia 2002 r., sygn. P 6/02, OTK ZU 2002, seria A, nr 7, poz. 91.

Wyrok TK z 12 grudnia 2002 r., sygn. K 9/02, OTK ZU 2002, seria A, nr 7, poz. 94.

Wyrok TK z 18 lutego 2003 r., sygn. K 24/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 2, poz. 11.

Wyrok, z 26 lutego 2003 r., sygn. K 30/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 2, poz. 16.

Wyrok TK z 5 marca 2003 r., sygn. K 7/01, OTK ZU 2003, seria A, nr 3, poz. 19.

Wyrok TK z 2 kwietnia 2003 r., sygn. K 13/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 4, poz. 28.

Wyrok TK z 29 kwietnia 2003 r., sygn. SK 24/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 4, poz. 33.

Wyrok TK z 10 czerwca 2003 r., sygn. K 16/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 6, poz. 52.

Wyrok TK z 25 listopada 2003 r., sygn. K 37/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 9, poz. 96.

Wyrok TK z 17 grudnia 2003 r., sygn. SK 15/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 9, poz. 103.

Wyrok TK z 15 kwietnia 2003 r., sygn. SK 4/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 4, poz. 31.

Wyrok TK z 28 kwietnia 2003 r., sygn. K 18/02, OTK ZU 2003, seria A, nr 4, poz. 32.

Wyrok TK z 7 stycznia 2004 r., sygn. K 14/03, OTK ZU 2004, seria A, nr 1, poz. 1.

Wyrok TK z 18 lutego 2004 r., sygn. K 12/03, OTK ZU 2004, seria A, nr 2, poz. 8.

Zdanie odrębne sędziego Trybunału Konstytucyjnego Bohdana Zdziennickiego do uzasadnienia wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 18 lutego 2004 r. w sprawie K 12/03, OTK ZU OTK ZU 2004, seria A, nr 2, poz. 8.

Wyrok TK z 9 marca 2004 r., sygn. K 12/02, OTK ZU 2004, seria A, nr 3, poz. 19.

Wyrok TK z 21 kwietnia 2004 r., sygn. K 33/03, OTK ZU 2004, seria A, nr 4, poz. 31.

Wyrok TK z 4 maja 2004 r., sygn. K 40/02, OTK ZU 2004, seria A, nr 5, poz. 38.

Wyrok TK z 25 maja 2004 r., sygn. SK 44/03, OTK ZU 2004, seria A, nr 5, poz. 46.

Postanowienie TK z 19 lipca 2004 r., sygn. Tw 12/04, OTK ZU 2005, seria B, nr 3, poz. 93.

Wyrok TK z 20 lipca 2004 r., sygn. SK 11/02, OTK ZU 2004, seria A, nr 7, poz. 66.

Wyrok TK z 19 października 2004 r., sygn. K 1/04, OTK ZU 2004, seria A, nr 9, poz. 93.

Postanowienie TK z 17 listopada 2004 r., sygn. Tw 41/04, OTK ZU 2004, seria B, nr 5, poz. 274.

Wyrok TK z 30 listopada 2004 r., sygn. SK 31/04, OTK ZU 2004, seria A, nr 10, poz. 110.

Wyrok TK z 15 grudnia 2004 r., sygn. K 2/04, OTK ZU 2004, seria A, nr 11, poz. 117.

Wyrok TK z 11 stycznia 2005 r., sygn. SK 60/03, OTK ZU 2005, seria A, nr 1, poz. 2.

Wyrok TK z 18 stycznia 2005 r., sygn. K 15/03, OTK ZU 2005, seria A, nr 1, poz. 5.

Wyrok TK z 21 marca 2005 r., sygn. P 5/04, OTK ZU 2005, seria A, nr 3, poz. 26.

Wyrok TK z 30 marca 2005 r., sygn. K 19/02, OTK ZU 2005, seria A, nr 3, poz. 28.

Postanowienie TK z 19 kwietnia 2005 r., sygn. Tw 56/04, OTK ZU 2005, seria B, nr 6, poz. 206.

Wyrok z 20 kwietnia 2005 r., sygn. K 42/02, OTK ZU 2005, seria A, nr 4, poz. 38.

Zdanie odrębne sędziego Trybunału Konstytucyjnego Bohdana Zdziennickiego do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 20 kwietnia 2005 r., sygn. akt K 42/02, OTK ZU 2005, seria A, nr 4, poz. 38.

Wyrok TK z 11 maja 2005 r., sygn. K 18/04, OTK ZU 2005, seria A, nr 5, poz. 49.

Postanowienie TK z 17 maja 2005 r., sygn. Tw 47/04, OTK ZU 2005, seria B, nr 3, poz. 100.

Postanowienie TK z 29 czerwca 2005 r., sygn. S 1/05, OTK ZU 2005, seria A, nr 6, poz. 77.

Wyrok TK z 5 lipca 2005 r., sygn. SK 26/04, OTK ZU 2005, seria A, nr 7, poz. 78.

Postanowienie TK z 8 sierpnia 2005 r., sygn. Tw 30/05, OTK ZU 2005, seria B, nr 6, poz. 215.

Wyrok TK z 24 października 2005 r., sygn. P 13/04, OTK ZU 2005, seria A, nr 9, poz. 102.

Wyrok TK z 26 października 2005 r., sygn. K 31/04, OTK ZU 2005, seria A, nr 9, poz. 103.

Postanowienie TK z 15 listopada 2005 r., sygn. Tw 30/05, OTK ZU 2005, seria B, nr 6, poz. 216.

Wyrok TK z 21 lutego 2006 r., sygn. K 1/05, OTK ZU 2006, seria A, nr 2, poz. 18.

Wyrok TK z 24 stycznia 2006 r., sygn. SK 40/04, OTK ZU 2006, seria A, nr 1, poz. 5.

Wyrok TK z 20 marca 2006 r., sygn. K 17/05, OTK ZU 2006, seria A, nr 3, poz. 30.

Wyrok TK z 10 kwietnia 2006 r., sygn. SK 30/04, OTK ZU 2006, seria A, nr 4, poz. 42.

Wyrok TK z 15 maja 2006 r., sygn. P 32/05, OTK ZU 2006, seria A, nr 5, poz. 56.

Wyrok TK z 6 czerwca 2006 r., sygn. K 23/05, OTK ZU 2006, seria A, nr 6, poz. 62.

Wyrok TK z 13 czerwca 2006 r., sygn. K 11/05, OTK ZU 2006, seria A, nr 6, poz. 65.

Wyrok TK z 25 lipca 2006 r., sygn. P 24/05, OTK ZU 2006, seria A, nr 7, poz. 87.

Wyrok TK z 26 lipca 2006 r., sygn. SK 21/04, OTK ZU 2006, seria A, nr 7, poz. 88.

Wyrok TK z 11 października 2006 r., sygn. P 3/06, OTK ZU 2006, seria A, nr 9, poz. 121.

Wyrok TK z 30 października 2006 r., sygn. P 10/06, OTK ZU 2006, seria A, nr 9, poz. 128.

Zdanie odrębne Sędziego Marka Safjana od wyroku z 30 października 2006 r., sygn. akt P 10/06, OTK ZU 2006, seria A, nr 9, poz. 128.

Wyrok TK z 3 listopada 2006 r., sygn. K 31/06, OTK ZU 2006, seria A, nr 10, poz. 147.

Zdanie odrębne Sędziego TK Marka Safjana od wyroku z 3 listopada 2006 r., sygn. akt K 31/06, OTK ZU 2006, seria A, nr 10, poz. 147.

Wyrok TK z 8 listopada 2006 r., sygn. K 30/06, OTK ZU 2006, seria A, nr 10, poz. 149.

Wyrok TK z 16 stycznia 2007 r., sygn. U 5/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 1, poz. 3.

Postanowienie TK z 6 lutego 2007 r., sygn. K 16/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 2, poz. 13.

Postanowienie TK z 15 lutego 2007 r., sygn. Ts 197/06, OTK ZU 2009, seria B, nr 2, poz. 83.

Wyrok TK z 7 marca 2007 r., sygn. K 28/05, OTK ZU 2007, seria A, nr 3, poz. 24.

Wyrok TK z 12 marca 2007 r., sygn. K 54/05, OTK ZU 2007, seria A, nr 3, poz. 25.

Postanowienie TK z 11 kwietnia 2007 r., sygn. K 2/07, OTK ZU 2007, seria A, nr 4, poz. 43.

Wyrok, z 11 maja 2007 r., sygn. K 2/07, OTK ZU 2007, seria A, nr 5, poz. 48.

Postanowienie TK z 22 maja 2007 r., sygn. SK 70/05, OTK ZU 2007, seria A, nr 6, poz. 60.

Postanowienie TK z 30 maja 2007 r., sygn. SK 67/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 6, poz. 64.

Wyrok TK z 10 lipca 2007 r., sygn. SK 50/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 7, poz. 75.

Wyrok TK z 16 października 2007 r., sygn. SK 63/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 9, poz. 105.

Wyrok TK z 29 listopada 2007 r., sygn. SK 43/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 10, poz. 130.

Postanowienie TK z 14 listopada 2007 r., sygn. K 20/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 10, poz. 138.

Postanowienie TK z 21 listopada 2007 r., sygn. K 12/07, OTK ZU 2007, seria A, nr 10, poz. 140.

Postanowienie TK z 21 listopada 2007 r., sygn. K 23/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 10, poz. 141.

Wyrok TK z 26 listopada 2007 r., sygn. P 24/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 10, poz. 126.

Wyrok TK z 13 grudnia 2007 r., sygn. SK 37/06, OTK ZU 2007, seria A, nr 11, poz. 157.

Wyrok TK z 16 kwietnia 2008 r., sygn. K 40/07, OTK ZU 2008, seria A, nr 3, poz. 44.

Zdanie odrębne Sędziego Trybunału Konstytucyjnego Zbigniewa Cieślaka do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 16 kwietnia 2008 r., sygn. akt K 40/07, OTK ZU 2008, seria A, nr 3, poz. 44.

Wyrok TK z 10 czerwca 2008 r., sygn. SK 17/07, OTK ZU 2008, seria A, nr 5, poz. 78.

Postanowienie TK z 8 lipca 2008 r., sygn. K 40/06, OTK ZU 2008, seria A, nr 6, poz. 113.

Wyrok TK z 2 września 2008 r., sygn. K 35/06, OTK ZU 2008, seria A, nr 7, poz. 120.

Wyrok TK z 15 października 2008 r., sygn. P 32/06, OTK ZU 2008, seria A, nr 8, poz. 138.

Wyrok TK z 29 września 2008 r., sygn. SK 52/05, OTK ZU 2008, seria A, nr 7, poz. 125.

Wyrok TK z 21 października 2008 r., sygn. P 2/08, OTK ZU 2008, seria A, nr 8, poz. 139.

Postanowienie TK z 22 października 2008 r., sygn. Ts 231/08, OTK ZU 2009, seria B, nr 3, poz. 205.

Wyrok TK z 18 grudnia 2008 r., sygn. K 19/07, OTK ZU 2008, seria A, nr 10, poz. 182.

Wyrok TK z 8 stycznia 2009 r., sygn. P 6/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 1, poz. 2.

Postanowienie TK z 4 marca 2009 r., sygn. Ts 197/06, OTK ZU 2009, seria B, nr 2, poz. 84.

Wyrok TK z 8 kwietnia 2009 r., sygn. K 37/06, OTK ZU 2009, seria A, nr 4, poz. 47.

Postanowienie TK z 11 maja 2009 r., sygn. SK 37/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 5, poz. 74.

Postanowienie TK z 20 maja 2009 r., sygn. Kpt 2/08, OTK ZU 2009, seria A, nr 5, poz. 78.

Zdanie odrębne sędziego TK Teresy Liszcz do postanowienia Trybunału Konstytucyjnego z 20 maja 2009 r. w sprawie Kpt 2/08, OTK ZU 2009, seria A, nr 5, poz. 78.

Wyrok TK z 26 maja 2009 r., sygn. SK 32/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 5, poz. 70.

Postanowienie TK z 3 czerwca 2009 r., sygn. Ts 231/08, OTK ZU 2009, seria B, nr 3, poz. 206.

Wyrok TK z 23 czerwca 2009 r., sygn. K 54/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 6, poz. 86.

Wyrok TK z 2 lipca 2009 r., sygn. K 1/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 7, poz. 104.

Zdanie odrębne sędziego TK Zbigniewa Cieślaka do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 2 lipca 2009 r., sygn. akt K 1/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 7, poz. 104. Postanowienie TK z 14 lipca 2009 r., sygn. Ts 174/07, OTK ZU 2010, seria B, nr 3, poz. 147.

Wyrok TK z 6 października 2009 r., sygn. SK 46/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 9, poz. 132.

Wyrok TK z 29 października 2009 r., sygn. K 32/08, OTK ZU 2009, seria A, nr 9, poz. 139.

Wyrok TK z 24 listopada 2009 r., sygn. SK 36/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 10, poz. 151.

Postanowienie TK z 25 listopada 2009 r., sygn. SK 30/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 10, poz. 159.

Wyrok TK z 2 grudnia 2009 r., sygn. U 10/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 11, poz. 163.

Wyrok TK z 14 grudnia 2009 r., sygn. K 55/07, OTK ZU 2009, seria A, nr 11, poz. 167.

Wyrok TK z 9 lutego 2010 r., sygn. P 58/08, OTK ZU 2010, seria A, nr 2, poz. 9.

Wyrok TK z 20 stycznia 2010 r., sygn. Kp 6/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 1, poz. 3.

Wyrok TK z 24 lutego 2010 r., sygn. K 6/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 2, poz. 15.

Zdanie odrębne sędziego TK Bohdana Zdziennickiego do wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 24 lutego 2010 r., sygn. akt K 6/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 2, poz. 15.

Wyrok TK z 16 marca 2010 r., sygn. K 24/08, OTK ZU 2010, seria A, nr 3, poz. 22.

Postanowienie TK z 26 maja 2010 r., sygn. Ts 174/07, OTK ZU 2010, seria B, nr 3, poz. 148.

Wyrok TK z 8 czerwca 2010 r., sygn. SK 37/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 5, poz. 48.

Postanowienie, z 22 czerwca 2010 r., sygn. Tw 12/10, OTK ZU 2010, seria B, nr 5, poz. 315.

Postanowienie TK z 15 lipca 2010 r., sygn. K 21/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 6, poz. 64.

Wyrok TK z 29 października 2010 r., sygn. P 34/08, OTK ZU 2010, seria A, nr 8, poz. 84.

Wyrok TK z 9 listopada 2010 r., sygn. K 13/07, OTK ZU 2010, seria A, nr 9, poz. 98.

Wyrok TK z 23 listopada 2010 r., sygn. K 5/10, OTK ZU 2010, seria A, nr 9, poz. 106.

Wyrok TK z 24 listopada 2010 r., sygn. K 32/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 9, poz. 108.

Postanowienie TK z 29 listopada 2010 r., sygn. P 45/09, OTK ZU 2010, seria A, nr 9, poz. 125.

(2) *Sąd Najwyższy*

Wyrok SN z 11 i 12 maja 1928, I. C. 592/26.

2. Prawo międzynarodowe i prawo Unii Europejskiej

Karta Narodów Zjednoczonych z 26 czerwca 1945 r., Dz.U. 1947, nr 23, poz. 90 ze zm.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r., rez. 217 A (III) Zgromadzenia Ogólnego NZ, w: *Prawa człowieka. Wprowadzenie – Wybór źródeł*, oprac. Krzysztof Motyka, Wyd. „Morpol”: Lublin 1999, s. 73-78.

Definition and Classification of Minorities, memorandum Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 27 grudnia 1949 r., UN Doc. E/CN. 4 / Sub. 2/85 (1949).

Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych z 16 grudnia 1966 r., rez. 2200 A (XXI) Zgromadzenia Ogólnego NZ, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 169.

Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych z 16 grudnia **1966** r., rez. 2200 A (XXI) Zgromadzenia Ogólnego NZ, Dz.U. 1977, nr 38, poz. 167, ze zm.

Proklamacja teherańska z 13 maja **1968** r. (Proclamation of Teheran, proclaimed by the International Conference on Human Rights at Teheran on 13 May 1968), U.N. Doc. A/CONF. 32/41 at 3 (1968).

Report of the 1989 open-ended Working Group on the question of a convention on the rights of the child, 2 March 1989, E/CN.4/1989/48.

Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca **1993** r., Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318.

Traktat o Unii Europejskiej z 7 lutego 1992 r., wersja skonsolidowana, Dz. Urz. UE, C 83, 30.03.2011.

Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia **2000** r., Dz. Urz. UE, C 303, 14.12.2007 (brzmienie dostosowane do Traktatu z Lizbony, przyjęte 12 grudnia 2007).

Traktat z Lizbony z 13 grudnia 2007 r., Dz. Urz. UE, C 306, 17.12.2007.

3. Prawo innych państw

Deklaracja niepodległości z 4 lipca 1776 r., przeł. J. Walachowicz, w: *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, oprac. B. LESIŃSKI i J. WALACHOWICZ, PDW Ławica: Warszawa 1992, s. 102-105.

Deklaracja praw człowieka i obywatela z 26 sierpnia 1789 r., przeł. M. Z. Jedlicki, w: *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, oprac. B. Lesiński i J. Walachowicz, PDW Ławica: Warszawa – Poznań 1992, s. 123-125.

Ustawa Zasadnicza Republiki Federalnej Niemiec z dnia 23 maja 1949 r., w: *Konstytucja Niemiec*, przeł. B. Banaszak i A. Malicka, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2008, s. 37-116.

Konstytucja Hiszpanii z dnia 27 grudnia 1978 r., w: *Konstytucja Hiszpanii*, przeł. T. Młodawa, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2008, s. 29-98.

4. Kościół katolicki

a. Kościół powszechny

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, red. A. Jankowski, L. Stachowiak i K. Romaniuk (Biblia Tysiąclecia), wyd. 3, Pallotinum: Poznań – Warszawa 1980:

Księga Rodzaju

1 Księga Samuela

Księga Jeremiasza

Ewangelia według św. Mateusza

List do Rzymian.

LEON XIII, *Aeterni patris* (4 sierpnia **1879**), „Acta Sanctae Sedis” 11 (1878-1879), s. 97-115.

LEON XIII, *Rerum novarum* (15 maja **1891**), „Znak” 34 (1982), nr 7-9 (332-334), s. 644-679; *Leonis XIII P. M. Acta*, XI, Romae 1892, s. 97-144.

PIUS XI, *Quadragesimo anno* (15 maja **1931**), „Znak” 34 (1982), nr 7-9 (332-334), s. 681-732; AAS 23 (1931), s. 177-228.

JAN XXIII, *Mater et magistra* (15 maja **1961**), w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, PAX: Warszawa 1981, s. 5-48; AAS 53 (1961), s. 401-464.

JAN XXIII, *Pacem in terris* (11 kwietnia **1963**), w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, PAX: Warszawa 1981, s. 49-80; AAS 55 (1963), s. 257-304.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dignitatis humanae: Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* z 4 grudnia **1963** r., w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum: Poznań 1967, s. 629-659; AAS 58 (1966), s. 929-946.

SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Gaudium et spes: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* z 7 grudnia **1965**, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst łacińsko-polski, Pallotinum: Poznań 1967, s. 830-987; AAS 58 (1966), s. 1025-1120.

PAWEŁ VI, *Populorum progressio* (26 marca **1967**), w: JAN XXIII, PAWEŁ VI, JAN PAWEŁ II, *Encykliki*, PAX: Warszawa 1981, s. 115-142; AAS 59 (1967), s. 257-299.

JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens* (14 września **1981**), w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Wyd. M: Kraków 2006, s. 107-145; AAS 73 (1981), s. 577-647.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1983*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 700-708; AAS 75 (1983), s. 227-237.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju 1986*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 722-729; AAS 78 (1986), s. 278-288.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XX Światowy Dzień Pokoju 1987*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 729-738; AAS 79 (1987), s. 45-57.

JAN PAWEŁ II, *Sollicitudo rei socialis* (30 grudnia **1987**), w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Wyd. M: Kraków 2006, s. 283-325; AAS 80 (1988), s. 513-586.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju 1990*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 751-758; AAS 82 (1990), s. 147-156.

JAN PAWEŁ II, *Centessimus annus* (1 maja **1991**), w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Wyd. M: Kraków 2006, s. 399-447; AAS 83 (1991), s. 793-867.

JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie mszy św. Lubaczów, 3 czerwca 1991*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa, cz. 1: Polska*, Wyd. M: Kraków 2008, s. 462-467.

Katechizm Kościoła Katolickiego (11 października **1992**), Pallotinum: Poznań 1994; *Corrigenda* (25 kwietnia 1998), Pallotinum: Poznań 1998.

JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia jej powstania* (5 października **1995**), w: tenże, *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. 2, Znak: Kraków 2008, s. 40-56.

JAN PAWEŁ II, *Fides et ratio* (14 września **1998**), w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 1: *Encykliki*, Wyd. M: Kraków 2006, s. 675-739; AAS 91 (1999), s. 5-88.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1998*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 800-807; AAS 91 (1999), s. 147-156.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1999*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 807-815; AAS 91 (1999), s. 377-388.

JAN PAWEŁ II, *Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Pokoju 2000*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 4: *Konstytucje apostolskie, listy „motu proprio” i bulle, orędzia na światowe dni*, Wyd. M: Kraków 2007, s. 815-824; AAS 92 (2000), s. 366-367.

JAN PAWEŁ II, *Służyć dobru wspólnemu. Przemówienie do przewodniczących parlamentów Unii Europejskiej* (23 września **2000**), w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Wyd. M: Kraków 2009, s. 843-845.

JAN PAWEŁ II, *Wolność religijna warunkiem bezpieczeństwa. Przemówienie do członków zgromadzenia parlamentarnego OBWE* (10 października **2003**), w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. P. Ptasznik, t. 14: *Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Wyd. M: Kraków 2009, s. 855-857.

PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX, *Kompendium nauki społecznej Kościoła* (2 kwietnia **2004**), Jedność: Kielce 2005.

BENEDYKT XVI, *Deus caritas est* (25 grudnia **2005**), Znak: Kraków 2006; AAS 98 (2006), s. 217-252.

b. Kościół polski

EPISKOPAT POLSKI, *Katolickie postulaty konstytucyjne*, 26 lutego **1947**, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP, 1990, z. 2, s. 14-18.

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej konstytucji*, Warszawa 16 czerwca **1990**, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP, 1990, z. 2, s. 10-14; także w: J. KRUKOWSKI, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Wyd. KUL: Lublin 2003, s. 350-354.

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *List w sprawie Konstytucji do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli*, Niepokalanów 22 października **1994**, „L'Osservatore Romano” [ed. pol.] 1994, nr 12, s. 48-49.

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Komunikat z 275 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, 18 marca **1995**.

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Rzeszów 14 września **1996**.

KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Biskupi Polscy w sprawie Konstytucji Rzeczypospolitej*, Warszawa 13 lutego **1997**.

5. Źródła starożytne i średniowieczne

AREJOS DIDYMOS, *Podręcznik etyki*, przeł. M. Wojciechowski, Wyd. WAM: Kraków 2005 (wydanie dwujęzyczne).

ARNIM Joannes ab (Hans von ARNIM), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. I-III, Teubner: Stuttgart 1964 (Lipsiae 1903-1924).

ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 1-5, PWN: Warszawa 1990-1996,

ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 5, 1996, s. 77-300.

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, przeł. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, T. Żeleźnik, t. 1-2, RW KUL: Lublin 1996.

ARYSTOTELES, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, PWN: Warszawa 1964.

ARYSTOTELES, *Topiki*, przeł. K. Leśniak, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 1, 1990, s. 329-473.

ARYSTOTELES, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, PWN: Warszawa 1988.

BONAWENTURA, *Commentarius in primum librum Sententiarum Petri Lombardi (In 1 Sent.)*, w: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, t. 1, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae: Quaracchi 1882.

CYCERON Marek Tulliusz, *O najwyższym dobru i złu*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 3, PWN: Warszawa 1961, s. 155-442.

CYCERON Marek Tulliusz, *O państwie*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, PWN: Warszawa 1960, s. 7-189.

CYCERON Marek Tulliusz, *O prawach*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, PWN: Warszawa 1960, s. 191-316; w: M. T. Ciceron, *O państwie. O prawach*, przeł. I. Żółtowska, Antyk: Kęty 1999, s. 95-169.

Digesta Iustiniani, red. Th. Mommsen i P. Krueger, w: *Corpus Iuris Civilis*, t. I, Berlin, 1954.

DIODES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska i in., PWN: Warszawa 1982.

DION CHRYZOSTOM, *Orationes*, za: Dio Chrysostom, *Discourses 31-36*, przeł. J. W. Cohoon i H. Lamar Crosby, Loeb Classical Library, Harvard UP: Cambridge, Mass. – London 1995.

IZYDOR Z SEWILLI (*Isidorus Hispalensis*), *Etymologiae*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, red. J. P. Migne, Paris 1844-1855.

MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, PWN: Warszawa 1984.

ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Wyd. ATK: Warszawa 1977.

PLATON, *Fajdros*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, t. 2, s. 91-186.

PLATON, *Fedon*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, t. 1, s. 611-714.

PLATON, *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, t. 1, s. 333-452.

PLATON, *List siódmy*, w: tenże, *Listy*, przeł. M. Maykowska, PWN: Warszawa 1987, s. 24-68.

PLATON, *Kriton*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, t. 1, s. 585-609.

PLATON, *Obrona Sokratesa*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, t. 1, s. 539-583.

PLATON, *Państwo*, w: tenże, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1997, s. 11-338.

PLATON, *Plato in Twelve Volumes*, t. 10-11, przeł. R. G. Bury, Harvard UP: Cambridge, MA – London 1967-1968.

PLATON, *Platonis Opera*, red. J. Burnet, E. Typographeo Clarendoniano: Oxford 1903 i nast.

PLATON, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN: Warszawa 1960; *Prawa (VII ksiąg)*, w: tenże, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1997, s. 339-502.

PLATON, *Timajos*, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantyk*, przeł. P. Siwek, PWN: Warszawa 1986, s. 1-128; *Timaios*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Antyk: Kęty 1999, t. 2, s. 657-743.

PLUTARCH, *De communibus notitiis adversus Stoicos*, za: J. ab ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III 627.

SENEKA Lucjusz Anneusz, *Dialogi*, przeł. L. Joachimowicz, PAX: Warszawa 1989.

SENEKA Lucjusz Anneusz, *O beczczynności*, w: tenże, *Dialogi*, s. 666-680.

SENEKA Lucjusz Anneusz, *O dobrodziejstwach*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, PAX: Warszawa 1965, t. 2, s. 69-527.

SENEKA Lucjusz Anneusz, *O pokoju ducha*, w: tenże, *Dialogi*, s. 612-665.

SENEKA Lucjusz Anneusz, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Wyd. Alfa: Warszawa 1998.

SENEKA Lucjusz Anneusz, *Mysli*, wybrał i przeł. S. Stabryła, WL: Kraków 1989.

TOMASZ Z AKWINU, *Thomae Aquinatis Opera Omnia cum hypertextibus in CD-ROM*, red. R. Busa, wyd. 2, Frommann-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

TOMASZ Z AKWINU, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, w: tenże, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*.

TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, red. M. Olszewski i M. Paluch, t. 1-4, Wyd. Antyk: Kęty – Instytut Tomistyczny: Warszawa 2008-2010; *De potentia*, w: tenże, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*.

TOMASZ Z AKWINU, *Scriptum super Sententiis*, w: tenże, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*.

TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles*, w: tenże, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*; *Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek i W. Zega, t. 1-2, Wyd. „W drodze”: Poznań 2003-2007.

TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, w: tenże, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*; także jako *Summa theologica*, t. 1-5, Marietti: Taurini 1928; *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch i in., t. 1-34, KOW „Veritas”: Londyn 1975-1986.

TOMASZ Z AKWINU, *O królowaniu – królowi Cypru (De regno)*, przeł. M. Matyszkowicz, OMP: Kraków 2006 (wydanie dwujęzyczne).

LITERATURA POMOCNICZA

- AJDUKIEWICZ Kazimierz, *Logika pragmatyczna*, PWN: Warszawa 1965.
- ANDERSHEIDEN Michael, *Gemeinwohl in Republik und Union*, Mohr Siebeck: Tübingen 2006.
- AJNENKIEL Andrzej, *Konstytucje Polski 1791-1997*, Oficyna Wyd. RYTM: Warszawa 2001.
- ALEXY Robert, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des Rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1978
- AUGUSTYNIAK Małgorzata, *Prawa jednostki a dobro wspólne – powracający dylemat*, „Studia Prawnoustrojowe” 9 (2009), s. 77-93.
- BAŁANDYNOWICZ Andrzej, *Etyczny wymiar osoby a dobro wspólne w prawie normatywnym*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 341-350.
- BARNAT Damian, *Dobro wspólne i demokracja*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 261-269.
- BANASZAK Bogusław, *Zasady ustroju a prawa jednostki*, „Rzeczpospolita” z 14 czerwca 1995 r.
- BARANKIEWICZ Tomasz, *Inkluzywny pozytywizm prawniczy*, „Państwo i Prawo” 65 (2010), z. 1, s. 10-24.
- BENTHAM Jeremy, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, PWN: Warszawa 1958.
- BERLIN Isaiah, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, PWN: Warszawa 1994, s. 178-233.
- BANAJSKI Ryszard, *Za czy przeciw dobru wspólnemu*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 175-183.
- BORECKI Paweł, *Geneza modelu stosunków państwo-Kościół w Konstytucji RP*, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2008.
- BRUNKHORST Hauke, *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*, przeł. J. Flynn, MIT Press: Cambridge, Mass. 2005.
- BRZOWSKI Wojciech, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego*, „Państwo i Prawo” 61 (2006), z. 11, s. 17-28.
- CAR Stanisław, *Czynnik równowagi w nowej konstytucji*, Bibl. Polska: Warszawa 1935.
- CAR Stanisław, Bohdan PODOSKI, *Główne wytyczne nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Księgarnia Powszechna: Warszawa 1935.
- CHAUVIN Tatiana, Jan WINCZOREK, PIOTR WINCZOREK, *Wprowadzenie klauzuli państwa prawnego do porządku konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. WRONKOWSKA, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2006, s. 9-48.
- CHMAJ Marek, *Źródło wolności i praw człowieka*, w: *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. M. Chmaj, Warszawa 2008, s. 28-43.

CHMAJ Marek, *Sejm „kontraktowy” w transformacji systemu politycznego Rzeczypospolitej Polskiej*, Wydawnictwo UMCS: Lublin 1996.

CHRUŚCIAK Ryszard, *Kwestia „dobra wspólnego” w debacie nad przygotowaniem Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 13-49.

CHRUŚCIAK Ryszard, *Prawne podstawy przygotowania i uchwalenia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, w: *Przestrzeń polityki i spraw wyznaniowych. Szkice dedykowane Profesorowi Januszowi Osuchowskiemu z okazji 75-lecia urodzin*, red. B. Górowska, Instytut Nauk Politycznych UW: Warszawa 2004, s. 63-94.

CHRUŚCIAK Ryszard, *Uwagi o projektach Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z lat 1989-1997*, w: *Projekty Konstytucji 1993-1997*, cz. 1, s. 5-36.

CHRUŚCIAK Ryszard, Wiktor OSIATYŃSKI, *Tworzenie konstytucji w Polsce w latach 1989-1997*, Instytut Spraw Publicznych: Warszawa 2001.

COLLOCA Stefano, *A Priori versus A Posteriori in Axiotics*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 125-131.

COMPLAK Krystian, *Normy pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, Wyd. UW: Wrocław 2007.

COMPLAK Krystian, *O bardziej prawidłowe pojmowanie konstytucyjnego pojęcia „dobra wspólne”*, w: *Instytucje prawa konstytucyjnego w dobie integracji europejskiej. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Marii Kruk-Jarosz*, red. J. Wawrzyniak i M. Laskowska, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2009, s. 29-36.

COMPLAK Krystian, *Uwagi o godności człowieka oraz jej ochrona w świetle nowej konstytucji*, „Przegląd Sejmowy” 1998, nr 5 (28), s. 41-52.

CONTE Amedeo Giovanni, *Eidos. An Essay on Constitutive Rules*, w: *Normative Structures of the Social World*, red. G. di Bernardo, Rodopi: Amsterdam 1988, s. 251-257 („Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities”, t. 11).

CONTE Amedeo Giovanni, *Tres vidit. Verità apofantica, verità eidologica, verità idiologica*, w: *Retorica processo verità*, red. F. Cavalla, Franco Angeli: Milano 2007, s. 300-318.

CZEPITA Stanisław, *Koncepcje teoretycznoprawne Czesława Znamierowskiego*, Wyd. UAM: Poznań 1988.

CZEPITA Stanisław, *Reguły konstytucyjne a zagadnienia prawoznawstwa*, Wyd. Naukowe USZ: Szczecin 1996.

Demokratyczne państwo prawne (aksjologia, struktura, funkcje), red. H. Rot, Wyd. UW: Wrocław 1992.

DI LUCIA Paolo, *Founding Norms on Truth versus Founding Truth on Norms*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 84-93.

DIGGS B. J., *The Common Good as Reason form Political Action*, „Ethics” 83 (1973), nr 4 (Jul.), s. 283-293.

DŁUSKI Tomasz, *Refleksyje nad projektem pod tytułem „Zbiór praw sądowych”...*, [brak miejsca wydania] 1780.

Dobro wspólne, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010.

Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008.

DOMERACKI Piotr, *Kontrowersje wokół dobra wspólnego*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 67-81.

DYKE Vernon van, *Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought*, „The Journal of Politics” 44 (1982), nr 1, s. 21-40.

K. DZIAŁOCHA, *Artykuł 82*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2003, s. 1-5.

DZIAŁOCHA Kazimierz, *Hierarchia norm konstytucyjnych i jej rola w rozstrzygnięciu kolizji norm*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzciniński, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997, s. 78-94.

DZIAŁOCHA Kazimierz, *O prawie i jego źródłach z perspektywy pięciolecia obowiązywania Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Pięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z konferencji na Zamku Królewskim w Warszawie 17 października 2002*, red. H. Jerzmański, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2002, s. 45-59.

FILIPPONIO Angiola, *Phenomenology of the Truth of Norms*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 99-109.

FIMISTER Alan Paul, *Robert Schuman. Neo-Scholastic Humanism and the Reunification of Europe*, Peter Lang: Bruxelles-New York-Oxford 2008.

FINNIS John, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przeł. K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC: Warszawa 2001.

FISS Owen M., *Groups and the Equal Protection Clause*, „Philosophy and Public Affairs”, 5 (1978), nr 2, s. 107-177.

FORTIN Ernest L., *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham [etc.] 1996.

FRANCUZ Grzegorz, *Liberalny indywidualizm a dobro wspólne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 223-233.

FULLER Lon L., *Moralność prawa*, PIW: Warszawa 1978

GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Mohr: Tübingen 1975.

GAJDA Janina, *Gdy rozpadły się ściany świata. Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wyd. UWr: Wrocław 1995.

GAŁKOWSKI Jerzy, *Wolność u Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 21 (1973), z. 2, s. 13-30.

GARLICKI Leszek, *Aksjologiczne podstawy reinterpretacji konstytucji*, w: *Dwadzieścia lat transformacji ustrojowej w Polsce. 51. Ogólnopolski Zjazd Katedr i Zakładów Prawa Konstytucyjnego, Warszawa, 19-21 czerwca 2009 r.*, red. M. Zubik, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2010, s. 85-105.

GARLICKI Leszek, *Artykuł 30*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2007, s. 1-23.

GARLICKI Leszek, *Materialna interpretacja klauzuli demokratycznego państwa prawnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Zasada demokratycznego*

państwa prawnego w Konstytucji RP, red. S. WRONKOWSKA, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2006, s. 123-139.

GARLICKI Leszek, *Rzeczpospolita*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 5, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2007, s. 1-9.

GARLICKI Leszek, *Wolności i prawa jednostki w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku. Bilans pięciu lat*, w: *Pięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Materiały z konferencji na Zamku Królewskim w Warszawie 17 października 2002*, red. H. Jerzmański, Warszawa 2002, s. 60-80.

GARLICKI Leszek, *Wstęp*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 5, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2007, s. 1-20.

GAWKOWSKA Aneta, *Komunitaryzm*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, WAM: Kraków 2004, s. 560-573.

GEBETHNER Stanisław, *Rzeczpospolita w świetle postanowień rozdziału pierwszego Konstytucji z 1997 roku*, w: *Podstawowe pojęcia pierwszego rozdziału Konstytucji RP. Materiały Ogólnopolskiej Sesji Katedr i Zakładów Prawa Konstytucyjnego – Wiśła 3-5 czerwca 1999 r.*, red. E. Zwierzchowski, Wyd. UŚ: Katowice 2000, s. 13-38.

Gemeinwohl I (red.), w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 3, Schwabe Verlag: Basel 1974, szp. 248-256.

GILSON Étienne, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, PAX: Warszawa 1958

GIZBERT-STUDNICKI Tomasz, Andrzej GRABOWSKI, *Kilka uwag o niepozytywistycznej koncepcji prawa*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Zakamycze: Kraków 2003, s. 55-68.

GIZBERT-STUDNICKI Tomasz, Andrzej GRABOWSKI, *Normy programowe w konstytucji*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzciniński, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997, s. 95-113.

GLENDON Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York 1991.

GRABIŃSKA Teresa, *Commonwealth jako dobro wspólne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 187-209.

GRABOWSKA Barbara, *Dobro wspólne w perspektywie liberalnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 193-199.

GRANAT Mirosław, *Zasada pomocniczości jako norma konstytucyjna. Czy wstęp do Konstytucji RP zobowiązuje?*, w: *Instytucje prawa konstytucyjnego w dobie integracji europejskiej. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Marii Kruk-Jarosz*, red. J. Wawrzyniak i M. Laskowska, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2009, s. 62-70.

GREGOR Anthony James, *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism*, Free Press: New York 1969.

GROMSKI Włodzimierz, *Niektóre filozoficzno-teoretyczne podstawy konstytucyjnej koncepcji źródeł prawa*, w: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. Konstytucja*, red. Andrzej Bator, Wyd. UWr.: Wrocław 1999, s. 67-100.

GROSZYK Henryk, Andrzej KOBYSKI, *O pojęciu interesu w naukach prawnych (przegląd wybranej problematyki z perspektywy teoretycznoprawnej)*, w: *Pojęcie interesu*

w naukach prawnych, prawie stanowionym i orzecznictwie sądowym Polski i Ukrainy, red. A. Kobyrski, M. W. Kostyckij i Ł. Leszczyński, Wyd. UMCS: Lublin 2006, s. 11-26.

GRZEŚKOWIAK Alicja, *Ustrój polityczny III Rzeczypospolitej według projektu konstytucji Senackiej Komisji Konstytucyjnej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1-2 (1991-1992), s. 99-106.

GRZEŚKOWIAK Alicja, *Zasady naczelne nowej konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. Referat generalny przedstawiony w Komisji Konstytucyjnej Senatu RP w dniu 17 VII 1990 r.*, „Prace Komisji Konstytucyjnej Senatu RP”, 1991, z. 3, s. 24-37.

GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ Anna, *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Wyd. Słowo-obraz-terytoria: Gdańsk 2006.

GRZYBOWSKI Konstancy, *Zasady konstytucji kwietniowej. Komentarz prawniczy do części I. ustawy konstytucyjnej*, Skł. gł. G. Gebethner i Wolff: Kraków 1937.

GWIŹDŹ Andrzej, *Wstęp do konstytucji – zagadnienia prawne*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzciniński, Warszawa 1997, s. 166-184.

HAREMSKA Katarzyna, *Terror woli powszechnej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probućka, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 119-129.

HOELZL Michael, *Recognizing the Sacrificial Victim: The Problem of Solidarity for Critical Social Theory*, „Journal for Cultural and Religious Theory”, vol. 6, nr 1 (Winter 2004), s. 45-64.

HOFMOKL Justyna, *Internet jako nowe dobro wspólne*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne: Warszawa 2009.

HÖFFNER Joseph, *Chrześcijańska nauka społeczna*, przeł. S. Puszką, WAM: Kraków [brak daty wydania, 1993 ?].

INCAMPO Antonio, *Rules from Truths, Truths from Rules*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 117-124.

IZDEBSKI Hubert, *Fundamenty współczesnych państw*, LexisNexis: Warszawa 2007.

JAN PAWEŁ II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, RW KUL: Lublin 1981.

JAROSZ Zdzisław, *Głos w dyskusji*, w: *Podstawowe pojęcia pierwszego rozdziału Konstytucji RP*, red. E. Zwierzchowski i M. Mączyński, Wyd. UŚ: Katowice 2000, s. 46-47.

JAROSZ-ŻUKOWSKA Sylwia, *Problem horyzontalnego stosowania norm konstytucyjnych dotyczących wolności i praw jednostki w świetle Konstytucji RP*, w: *Wolności i prawa jednostki w Konstytucji RP*, t. I: *Idee i zasady przewodnie konstytucyjnej regulacji wolności i praw jednostki w RP*, red. M. Jabłoński, C.H. Beck: Warszawa 2010, s. 178-210.

JASKIERNIA Jerzy, *Elementy dobra wspólnego w systemie aksjologicznym Rady Europejskiej*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 103-122.

JASKIERNIA Jerzy, *Konstytucja RP jako efekt kompromisu politycznego*, w: *Stosowanie Konstytucji RP z 1997 r. – doświadczenia i perspektywy. Międzynarodowa konferencja naukowa*, red. Z. Maciąg, Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza-Modrzewskiego: Kraków 2006, s. 69-96.

KABAT Danuta, *Integracja europejska a idea dobra wspólnego. Uwagi wstępne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 289-304.

KACZMAREK Przemysław, *Rozumienie praw i wolności jednostki w Konstytucji RP (między dobrem wspólnym a ideą indywidualistyczną)*, w: *Wolności i prawa jednostki w Konstytucji RP*, t. I: *Idee i zasady przewodnie konstytucyjnej regulacji wolności i praw jednostki w RP*, red. M. Jabłoński, C.H. Beck: Warszawa 2010, s. 285-299.

KACZOCHA Włodzimierz, *Demokracja proceduralna oraz republikańska*, Wyd. AE: Poznań 2004.

KACZOCHA Włodzimierz, *Dobro wspólne w nauce społecznej Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 2 (196), s. 89-108.

KANIEWSKI Jacek, *Dobro wspólne u św. Tomasza z Akwinu i Karola Wojtyły/Jana Pawła II*, w: *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier i K. Szczucki, Wyd. C. H. Beck: Warszawa 2011.

KANT Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN: Warszawa 1984.

KARP Janusz, *Sprawiedliwość społeczna. Szkice ze współczesnej teorii konstytucjonalizmu i praktyki polskiego prawa ustrojowego*, Księgarnia Akademicka: Kraków 2004.

KAUFMANN Arthur, *Analogie und „Natur der Sache”. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus*, wyd. 2, Dekker & Müller: Heidelberg 1982.

KAUFMANN Arthur, *Die „ipsa res iusta”*, w: tenże, *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik – sowie weitere rechtsphilosophische Abhandlungen*, Heymanns: Köln 1984, s. 53-64.

KAUFMANN Arthur, *Kann die Natur Norm menschlichen Verhaltens sein? Zum Naturbegriff in Recht und Philosophie*, w: *Was ist das: die Natur? Über einen schwierigen Begriff*, red. W. Böhme, Karlsruhe 1987 (Herrenalber Texte, t. 77), s. 33-51.

KAUFMANN Arthur, *Problemgeschichte der Rechtsphilosophie*, w: *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, red. A. Kaufmann, W. Hassemer, wyd. 5, Müller: Heidelberg 1989, s. 25-142.

KAUFMANN Arthur, *Rechtsphilosophie*, Beck: München 1997.

KAUFMANN Arthur, *Über die Wissenschaftlichkeit der Rechtswissenschaft. Ansätze zu einer Konvergenztheorie der Wahrheit*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 72 (1986) 4, s. 425-442 (polski przekład obszernych fragmentów, zob. tenże, *O naukowości nauk prawnych. Podstawy konwergencyjnej teorii prawdy*, przeł. G. Skapska, „Colloquia Communia” 1988/89, nr 6/1, s. 83-92).

KAUFMANN Arthur, *Vorüberlegungen zu einer juristischen Logik und Ontologie der Relationen. Grundlegung einer personalen Rechtstheorie*, „Rechtstheorie” 17 (1986), s. 257-276.

KEYS Mary M., *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge UP: Cambridge 2006.

KIENIEWICZ Piotr H., *By nie zagubić wspólnego dobra*, Wyd. KUL: Lublin 2005.

KIRNER Guido O., *Polis und Gemeinwohl – Zum Gemeinwohlbegriff in Athen vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr.*, w: *Gemeinwohl und Gemeinwohl. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, red. H. Münkler i H. Bluhm, Akademie Verlag: Berlin 2001, s. 31-63.

KLECHA Klaudia, *Państwo jako dobro wspólne w świetle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 323-330

KOBAŃSKI Witold, Barbara KLEBANOWSKA, Andrzej MARKOWSKI, *O dobrej i złej polszczyźnie*, wyd. 3, Wiedza Powszechna: Warszawa 1989.

KOMARNICKI Waław, *Polskie prawo polityczne (geneza i system)*, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2008 (reprint wydania z 1922 r.)

KOMARNICKI Waław, *Ustrój państwowy Polski współczesnej. Geneza i system*, Wyd. UJ: Kraków 2006 (reprint wydania Wilno 1937).

KOMARNICKI Waław, *Uwagi prawnicze o projekcie nowej konstytucji*, Zawadzki: Wilno 1935.

Konstytucje Rzeczypospolitej oraz komentarz do Konstytucji RP z 1997 roku, red. J. Boć, Kolonia Ltd.: Wrocław 1998.

KORDELA Marzena, *Formalna interpretacja klauzuli demokratycznego państwa prawnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. S. WRONKOWSKA, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2006, s. 140-157.

KORDELA Marzena, *Kategoria norm, zasad oraz wartości prawnych. Uwagi metodologiczne w związku z orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego*, „Przegląd Sejmowy” 2009, nr 5 (94), s. 23-34.

KORDELA Marzena, *Zarys typologii uzasadnień aksjologicznych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Oficyna Wyd. Branta: Bydgoszcz – Poznań 2001.

KORDELA Marzena, *Zasady prawa jako normatywna postać wartości*, „Ruch Prawniczy, Socjologiczny i Ekonomiczny” 2006, z. 1, s. 39-53.

Kość Antoni, *Podstawy filozofii prawa*, Pracownia Poligraficzna przy PK LO: Lublin 1998.

Kość Antoni, *Porządek prawny jako społeczny porządek norm*, „Roczniki Nauk Prawnych” 2000, z. 1, s. 39-49.

Kość Antoni, *Relacja prawa do moralności*, „Rocznik Nauk Prawnych”, 2001, z. 1, s. 23-34.

Kość Antoni, *Relacja prawa i wartości w społeczeństwie otwartym*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Zakamycze: Kraków 2003, s. 135-147.

KRĄPIEC Mieczysław A., *Człowiek i prawo naturalne*, TN KUL: Lublin 1986, s. 185.

KRĄPIEC Mieczysław A., *Człowiek i wartości*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, RW KUL: Lublin 1982, s. 43-57.

KRĄPIEC Mieczysław A., *Wartość*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. MARYNIARCZYK, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu: Lublin 2008, s. 704-708.

KRĄPIEC Mieczysław A., *Wprowadzenie*, w: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, RW KUL: Lublin 1996, t. 1, s. V-CIII.

KRAUT Richard, *Aristotle on the Human Good*, Princeton UP: Princeton, NJ 1989.

KRÓLIKOWSKI Jakub, *Pojęcie dobra wspólnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 159-174.

KRUCINA Jan, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna: Wrocław 1972.

KRUKOWSKI Józef, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Wyd. KUL: Lublin 2003.

KRUKOWSKI Stanisław, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 1921 r.*, w: *Konstytucje Polski. Studia monograficzne z dziejów polskiego konstytucjonalizmu*, red. M. Kalas, Warszawa 1990, t. 2, s. 114-115.

KRZYŻANOWSKA Iwona, *Problem jawności w sferze społeczno-politycznej a dobro wspólne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010.

KULESZA Władysław T., *Koncepcje ideowo-polityczne obozu rządzącego w Polsce w latach 1926-1935*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich: Wrocław 1985.

KULESZA Władysław T., *Ustawa konstytucyjna z 23 kwietnia 1935 roku*, „Przegląd Sejmowy” 2005, nr 2 (67), s. 9-48.

KUMANIECKI Kazimierz Władysław, *Nowa konstytucja polska*, [nakład aut.:] Kraków 1935.

KWARCIŃSKI Tomasz, *Dobro wspólne i sprawiedliwość. Idee konkurencyjne czy komplementarne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 243-250.

KWAŚNIEWSKI Aleksander, *Rzeczpospolita dobrem wspólnym wszystkich obywateli (Wystąpienie Prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego w Trybunale Konstytucyjnym)*, „Państwo i Prawo” 2005, z. 6, s. 3-10.

LANG Wiesław, *System prawa i porządek prawny*, w: *System prawny a porządek prawny*, red. O. Bogucki i S. Czepita, Szczecin 2008, s. 9-27.

LERNER Natan, *Groups Rights and Discrimination in International Law*, Nijhoff: Dordrecht 1991.

LESZCZYŃSKI Leszek, *Stosowanie generalnych klauzul odsyłających*, Zakamycze: Kraków 2001.

LESZCZYŃSKI Leszek, *Tworzenie generalnych klauzul odsyłających*, Wyd. UMCS: Lublin 2000.

LEŚNODORSKI Bogusław, *„Ojczyznę moją wszelkimi ... sposobami ratować”*, w: *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, oprac. B. Leśnodorski, PWN: Warszawa 1981, s. 7-46.

LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA Biruta, *Dobro wspólne versus konstytucyjne prawa i wolności jednostki*, w: *VII Konferencja Trybunału Konstytucyjnego Rzeczypospolitej Polskiej i Sądu Konstytucyjnego Republiki Litewskiej, Sieniawa, 26-29 czerwca 2002 r.*, red. Redakcja Wydawnictw TK, Biuro TK: Warszawa 2003 (Studia i Materiały, t.XVII), s. 69-77.

LONGCHAMPS DE BÉRIER Franciszek, *Wizja ustroju państwa w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim I*, w: *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji, która odbyła się 24 lutego 2006 roku*, red. M. Zubik, Liber: Warszawa 2007, s. 85-103.

ŁABNO Anna, *Sprawiedliwość jako najwyższa wartość porządku prawnego. Rozważania na tle art. 1 ust. 1 Konstytucji Hiszpanii z 1978 r.*, w: *Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Zakamycze: Kraków 2003, s. 177-195.

ŁĄCKI Paweł, *Otfrieda Höffego koncepcja praw człowieka*, Wyd. Naukowe WSN-HiD: Poznań 2008.

ŁĄCZKOWSKI Wojciech, *Ekonomiczne i socjalne prawa człowieka a dobro wspólne, w: Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Biuro RPO: Warszawa 2003, s. 37-45.

ŁĄCZKOWSKI Wojciech, *Spór o wartości Konstytucyjne*, w: *Trybunał Konstytucyjny. Księga XV-lecia*, red. F. Rymarz i A. Jankiewicz, Warszawa 2001, s. 152-156.

ŁĘTOWSKA Ewa, *Dobro wspólne – władz – korupcja. Korupcja: między moralnością i prawem*, w: *Dobro wspólne władza – korupcja. Konflikt interesów w życiu publicznym*, red. E. Popławska, Instytut Spraw Publicznych – Centrum Konstytucjonalizmu i Kultury Prawnej: Warszawa 1997, s. 7-22.

ŁUŻYŃSKI Wiesław, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, RW KUL: Lublin 2001.

MACEDO Stephen, *Liberal Virtues*, Clarendon Press: Oxford 1990.

MACIEJEWSKA Kinga, *Fundusze strukturalne jako dobro wspólne w aspekcie kontroli państwowej*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 227-257

MAJCHERKIEWICZ Tatiana, *Reformy służby cywilnej – w poszukiwaniu dobra wspólnego czy realizacji interesów partyjnych*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probučka, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 351-359.

MAJCHROWSKI Jan, PIOTR WINCZOREK, *Ustrój konstytucyjny Rzeczypospolitej Polskiej*, Hortpress: Warszawa 1998.

MAKOWSKI Waclaw, *Nauka o państwie*, cz. 1: *Teoria państwa*, Komitet Wydawniczy Podręczników Akademickich przy Ministerstwie Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego: Warszawa 1939.

Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych, red. A. Podsiad i Z. Więckowski, PAX: Warszawa 1983.

MARCEL Gabriel, *Być i mieć* (1935), przeł. P. Lubicz, Warszawa 1986.

MARITAIN Jacques, *The Person and the Common Good* (1947), przeł. J. J. Fitzgerald, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind. 2009.

MARITAIN Jacques, *The Rights of Man and Natural Law*. przeł. D. C. Anson, Charles Scribner's Sons: New York 1943.

MAZUREK Franciszek J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, RW KUL: Lublin 2001, s. 149-166.

MICHAŁOWSKI Krzysztof, *Mit dobra wspólnego: Alasdair MacIntyre, John Rawls, Robert Nozick*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probučka, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 141-149.

MIK Cezary, *Zbiorowe prawa człowieka. Analiza krytyczna koncepcji*, Wyd. UMK: Toruń 1992.

MESSNER Johannes, *Das Gemeinwohl. Idee – Wirklichkeit – Aufgaben*, w: tenże, *Vom Sinn der Menschlichen Gesellschaft. Zwei Spätwerke Messners* (Johannes Messner, *Ausgewählte Werke*, red. A. Rauscher, R. Weiler, t. 5), Verlag für Geschichte und Politik: Wien 2003, s. 1-188.

MIKOŁAJEWICZ Jarosław, Marek SMOLAK, *Zasada demokratycznego państwa prawnego w aksjologii Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Zasada demokratycznego pań-*

stwa prawnego w Konstytucji RP, red. S. WRONKOWSKA, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2006, s. 90-100.

MILL John Stuart, *Co to jest utylitaryzm?*, przeł. M. Ossowska, w: R. Ludwikowski i J. Woleński, *J. S. Mill*, Wiedza Powszechna: Warszawa 1978, s. 211-217.

MILLON-DELSOL Chantal, *Zasada pomocniczości*, Znak: Kraków 1995.

MILLON-DELSOL Chantal, *Zasada subsydiarności – założenia, historia, problemy współczesne*, w: *Subsydiarność*, red. D. Milczarek, Centrum Europejskie UW: Warszawa 1998, s. 29-41.

MOFID Kamran, *Globalisation: For the Common Good*, Shephard-Walwyn Ltd.: London 2002.

MORAWSKA Elżbieta, *Klauzula państwa prawnego w Konstytucji RP na tle orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, TNOiK: Toruń 2003.

MORAWSKI Lech, *Prawa jednostki a dobro wspólne (Liberalizm versus komunizm)*, „Państwo i Prawo” 53 (1998), z. 11, s. 26-42.

MORAWSKI Lech, *Zasada trójpodziału władzy. Trybunał Konstytucyjny i aktywizm sędziowski*, „Przegląd Sejmowy” 2009, nr 5 (94), s. 59-74.

MULHALL Stephen, Adam SWIFT, *Liberals and Communitarians*, wyd. 2, Blackwell: Malden – Oxford 1996.

NAEGLE Gisela, *Französische Gemeinwohldebatten im 15. Jahrhundert*, w: *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, red. H. Münkler i H. Bluhm, Akademie Verlag: Berlin 2001, s. 109-127.

NAWROT Janusz, *Przyjaźń w Etykach Arystotelesa, w pismach mądrościowych Septuaginty oraz w Nowym Testamencie*, Wyd. Naukowe UAM: Poznań 2004.

NIEMCZYK Filip, *Dobro wspólne i obowiązek polityczny w Teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 157-164.

NOVAK Michael, *Wolne osoby i dobro wspólne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Znak: Kraków 1998.

NUSSBAUM Martha C., *Foreword*, w: M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, The University of Chicago Press: Chicago – London 1999, s. xi-xv.

ONISZCZUK Jerzy, *Dobro wspólne jako cel prawa*, „Studia i Prace. Kolegium Ekonomiczno-Społeczne SGH” z. 5 (2003), s. 185-198.

ONISZCZUK Jerzy, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Zakamycze: Kraków 2000.

ONISZCZUK Jerzy, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego na początku XXI w.*, Zakamycze: Kraków 2004.

ONISZCZUK Jerzy, *Określenie państwa współczesnego*, w: *Współczesne państwo w teorii i praktyce*, red. tenże, Oficyna Wydawnicza SGH: Warszawa 2008, s. 41-61.

PACZKOWSKI Przemysław, *Klasyczna filozofia grecka wobec problemu wolności i wolnej woli*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. IV, fasc. 4 (2009), s. 71-83.

Państwo prawa – demokratyczne państwo prawne. Antologia, red. J. Kowalski, Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. R. Łazarskiego: Warszawa 2008.

PASSERINI GLAZEL LORENZO, *True Norms*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 132-140.

PAWEŁCZYK Michał, *Uwagi o „odsyłającym” charakterze klauzul generalnych*, „Studia Iuridica Silesiana” 1984, nr 9, s. 81-99.

PAWŁOWSKI Kazimierz, *Zasada „niekrzywdzenia” w kontekście mitu eschatologicznego w Platońskim „Gorgiaszu”*, w: *Kolokwia Platońskie – ΓΟΡΓΙΑΣ*, red. A. Pacewicz, Instytut Filozofii UW: Wrocław 2009, s. 53-70.

PENSKY Max, *The Ends of Solidarity: Discourse Theory in Ethics and Politics*, State University of New York Press: Albany 2008.

PIECHOWIAK Marek, *Aksjologiczne podstawy „Karty praw podstawowych Unii Europejskiej”*, „*Studia Prawnicze*” (2003) nr 1, s. 5-29.

PIECHOWIAK Marek, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Prawo polskie – próba syntezy*, red. T. Guz, J. Głuchowski i M. Pałubska, C.H. Beck: Warszawa 2009, rozdział IV, s. 85-122.

PIECHOWIAK Marek, *Can Human Rights be Real? Can Norms be True?* w: *Norm and Truth*, red. tenże, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 71-83.

PIECHOWIAK Marek, *Czy konstytucja może być neutralna światopoglądowo?* w: *Transformacja i wartości. Aksjologiczne aspekty transformacji ustrojowej w Polsce*, red. W. Kaczocha, Wyd. WSP: Zielona Góra 1997, s. 81-90.

PIECHOWIAK Marek, *Czy prawo naturalne to zespół norm?*, w: *Ecclesiae in iustitia servire. Opuscula Thaddaeo Walachowicz piae memoriae dedicata*, red. F. Lenort, Wydział Teologiczny UAM: Poznań 2003, s. 11-20.

PIECHOWIAK Marek, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, w: *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak i A. Czeczko-Durlak, TNOiK: Toruń 2004, s. 333-352.

PIECHOWIAK Marek, *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu Konstytucji RP*, „*Przeгляд Sejmowy*” 2009, nr 5 (94), s. 71-90.

PIECHOWIAK Marek, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, TN KUL: Lublin 1999.

PIECHOWIAK Marek, *Filozoficzne podstawy rozumienia dobra wspólnego*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 2003, nr 2, s. 5-35.

PIECHOWIAK Marek, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: *Prawo naturalne – natura prawa*, red. P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier i K. Szczucki, Wyd. C. H. Beck: Warszawa 2011, s. 3-20.

PIECHOWIAK Marek, *Klauzula limitacyjna a nienaruszalność praw i godności*, „*Przeгляд Sejmowy*” 2009, nr 2 (91), s. 55-77.

PIECHOWIAK Marek, *Koncepcja wolności w projekcie konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, red. Z. J. Zdybicka i in., RW KUL: Lublin 1997, s. 523-532

PIECHOWIAK Marek, *Konstytucyjna zasada dobra wspólnego – w poszukiwaniu kontekstu interpretacji*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 123-158.

PIECHOWIAK Marek, *Kształtowanie nowego systemu ochrony podstawowych praw i wolności obywatelskich w Polsce. Uwagi krytyczne o przyjętych zasadach*, w: M. GULCZYŃSKI i in., *Prawo w okresie przemian ustrojowych w Polsce. Z badań Instytutu Nauk Prawnych PAN*, Warszawa 1995, s. 88-97.

PIECHOWIAK Marek, *Metaaksjologiczna legitymizacja procedur a Konstytucja RP*, w: *Prawowitość władzy państwowej*, red. M. Masternak-Kubiak, A. Młynarska-Sobaczewska i A. Preisner, Beta-Druk: Wrocław 2011 [w druku].

PIECHOWIAK Marek, *Pojęcie praw człowieka*, w: *Podstawowe prawa jednostki oraz ich sądowa ochrona*, red. L. Wiśniewski, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997, s. 7-37.

PIECHOWIAK Marek, *Pomiędzy wolnością negatywną a obiektywnym dobrem. O trzech modelach procedur prawotwórczych*, w: *Księga Jubileuszowa Profesora Tadeusza Smyczyńskiego*, red. M. Andrzejewski, L. Kociucki, M. Łączkowska i A. N. Schulz, TNOiK Dom Organizatora: Toruń 2008, s. 923-929.

PIECHOWIAK Marek, *Porozmawiajmy o podstawach. Wokół projektu konstytucji „Rzeczpospolita” z 25 sierpnia 1995 r.*

PIECHOWIAK Marek, *Powszechność – między uniformizacją a relatywizmem. Wokół metaaksjologicznych założeń Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w: *Współczesne problemy praw człowieka i międzynarodowego prawa humanitarnego. Materiały I Warszawsko-Toruńskiego Kolokwium Praw Człowieka i Międzynarodowego Prawa Humanitarnego, Toruń, 10-11 grudnia 2008*, red. T. Jasudowicz, M. Balcerzak i J. Kapelańska-Pręgowska, Toruń 2009, s. 177-193.

PIECHOWIAK Marek, *Pozytywizm prawniczy*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 417-425.

PIECHOWIAK Marek, *Prawa człowieka w projekcie konstytucji „Rzeczpospolita” z 23 maja 1995 r.*

PIECHOWIAK Marek, *Prawnnonaturalny charakter klauzuli dobra wspólnego*, w: *W poszukiwaniu dobra wspólnego. Księga jubileuszowa Profesora Macieja Zielińskiego*, red. A. Choduń i S. Czepita, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego: Szczecin 2010, s. 597-611.

PIECHOWIAK Marek, *Równi w prawach i powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski*, w: *Preambuła Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. Zespół Prezydialny Biura Trybunału Konstytucyjnego, Biuro Trybunału Konstytucyjnego: Warszawa 2009 (Studia i Materiały Trybunału Konstytucyjnego, t. 32), s. 111-124.

PIECHOWIAK Marek, *Służebność państwa wobec człowieka i jego praw jako naczelną idea Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 roku – osiągnięcie czy zadanie?* „Przegląd Sejmowy” 2007, nr 4 (81), s. 65-91.

PIECHOWIAK Marek, *Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości*, w: *Kolokwia Platonijskie – ΓΟΡΓΙΑΣ*, red. A. Pacewicz, Instytut Filozofii UW: Wrocław 2009, s. 71-92.

PIECHOWIAK Marek, *Solidarność – w poszukiwaniu ideowej tradycji interpretacji kategorii konstytucyjnej*, w: *W poszukiwaniu nowych form solidaryzmu społecznego*, red. A. Łabno, t. 1: *Zasada solidaryzmu w filozofii prawa i filozofii polityki*, Wyd. Sejmowe: Warszawa (oddano do druku).

PIECHOWIAK Marek, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III. Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” vol. 14, 2003, s. 219-242

PIECHOWIAK Marek, *W poszukiwaniu ontologicznych podstaw prawa. Arthura Kaufmanna teoria sprawiedliwości*, INP PAN: Poznań – Warszawa 1992.

PIECHOWIAK Marek, *W sprawie aksjologicznej spójności Konstytucji RP. Dobro wspólne czy godność człowieka?* w: *Jednolitość aksjologiczna systemu prawa w rozwijających się państwach demokratycznych Europy*, red. S. L. Stadniczeńko, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego: Opole, s. 111-123.

PISZKO Robert, *Prawo a normy pozaprawne. Typy relacji*, Wyd. Naukowe USZ: Szczecin 2000.

PLEBAN-SŁODKA Joanna, *Dobro wspólne w świetle prawa upadłościowego*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 259-264.

POLAK Wojciech, *O dobro wspólne i egzekucje praw. Sejm 1565 roku w Piotrkowie*, Wyd. A. Marszałek: Toruń 2004.

POPPER Karl R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, PWN: Warszawa 1999.

POPPER Karl R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Platon*, przeł. H. Kraheńska, PWN: Warszawa 1993.

POTRZESZCZ Jadwiga, *Filozoficzne podstawy praw człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 12 (2002), nr 1, s. 19-43.

POTRZESZCZ Jadwiga, *Godność człowieka w orzecznictwie Polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005), nr 1, s. 28-49.

PROMIĘŃSKA Halina, *Dobro wspólne, dobro indywidualne i dobro moralne*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probučka, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 13-23.

PROSTAK Rafał, *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*, Wyd. UJ: Kraków 2004.

RAWLS John, *A Theory of Justice*, Harvard UP: Cambridge, Mass. 1971; polski przekład: *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek i A. Romaniuk, PWN: Warszawa 1994.

REDELBACH Andrzej, Sławomira WRONKOWSKA, Zygmunt ZIEMBIŃSKI, *Zarys teorii państwa i prawa*, PWN: Warszawa 1992.

REALE Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, t. 3, RW KUL: Lublin 1999.

ROSTOCKI Władysław, *Pięćdziesiąt pięć lat mocy obowiązującej konstytucji kwietniowej. Ustrój władzy państwowej w ustawie zasadniczej i w praktyce*, TN KUL: Lublin 2002.

ROUSSEAU Jean Jacques, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Antyk: Kęty 2002.

RÜTHERS Bernd, *Porządek prawa a porządek wartości*, „Roczniki Nauk Prawnych” 11 (2001), z. 1, s. 5-15.

RZEGOCKI Arkady, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Ośrodek Myśli Politycznej: Kraków 2008.

SADOWSKI Mirosław, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Uniwersytet Wrocławski: Wrocław 2010.

SADURSKI Wojciech, *Neutralność moralna prawa*, „Państwo i Prawo” 45 (1990), z. 7, s. 28-41.

SAFJAN Marek, *Ewolucja funkcji i zadań Trybunału Konstytucyjnego – próba spojrzenia w przyszłość*, w: *Księga XXV-lecia Trybunału Konstytucyjnego. Ewolucja funkcji*

i zadań Trybunału Konstytucyjnego – założenia a ich praktyczna realizacja, red. K. Budziło, Biuro Trybunału Konstytucyjnego: Warszawa 2010, s. 25-40.

SAFJAN Marek (jako Prezes Trybunału Konstytucyjnego), *Informacja o istotnych problemach wynikających z działalności i orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego w 2000 r.*, w: *Sprawozdania stenograficzne*, 3 kad., 112 posiedzenie, dzień 2 (05 lipca 2001), druk nr 2747.

SARNECKI Paweł, *Artykuł 54*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 3, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2003, s. 1-7.

SARNECKI Paweł, *Idee przewodnie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997r.*, „Przegląd Sejmowy” 1997, nr 5 (22), s. 9-32.

SARNECKI Paweł, *Systematyka konstytucji*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzcziński, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997, s. 20-34.

SCHMIDT Heinrich, *Philosophisches Wörterbuch*, wyd. 21, nowe oprac. G. Schischkoff, Kröner Verlag: Stuttgart 1978.

SCHOFIELD Malcolm, *The Stoic idea of the city*, The University of Chicago Press: Chicago – London 1999.

SEARLE John R., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX: Warszawa 1987.

SEWERYN Anna, *Sfera prywatna a dobro wspólne, czyli o liberalnej i komunitariańskiej wizji porządku społecznego*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuca, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 235-241.

SIMON Thomas, *Gemeinwohltopik in der mittelalterlichen und frühzeitlichen Politiktheorie*, w: *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, red. H. Münkler i H. Bluhm, Akademie Verlag: Berlin 2001, s. 129-146.

SINGER Peter, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza: Warszawa 2003.

SINGER Peter, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz i A. Szczęśna, PIW: Warszawa 1997.

SINISCALCHI Guglielmo, *Normality as Truth*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa: Poznań 2008, s. 94-98.

Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. 1-3, PWN: Warszawa 1988.

SMOLAK Marek, Paweł KAMELA, *W sprawie inkluzywnego pozytywizmu prawniczego*, „Państwo i Prawo” 65 (2010), z. 8, s. 106-110.

SOBAŃSKI Remigiusz, *Dobro wspólne w definicji ustawy Tomasza z Akwinu, w: Prawo a wartości. Księga jubileuszowa Profesora Józefa Nowackiego*, red. I. Bogucka i Z. Tabor, Zakamycze: Kraków 2003, s. 251-160.

SOBAŃSKI Remigiusz, *Normatywność godności człowieka, w: Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Biuro RPO: Warszawa 2003, s. 19-35.

SOKOLEWICZ Wojciech, *Artykuł 1*, w: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, red. L. Garlicki, t. 5, Wyd. Sejmowe: Warszawa 2007, s. 1-37.

STANISŁAW ZE SKARBIMIERZA, *Mowy wybrane o mądrości*, oprac. M. Korolko, Wyd. Arcana: Kraków 2000.

STEFANIUK Małgorzata Ewa, *Preambuła aktu normatywnego w doktrynie oraz w procesie stanowienia i stosowania polskiego prawa w latach 1989-2007*, Wyd. UMCS: Lublin 2009.

STELMACH Jerzy, *Współczesna filozofia interpretacji prawniczej*, Wyd. UJ: Kraków 1999.

STRZESZEWSKI Czesław, *Katolicka nauka społeczna*, OdiSS: Warszawa 1985.

Subsydiarność, red. D. Milczarek, Centrum Europejskie UW: Warszawa 1998.

SZAHAJ Andrzej, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Aletheia: Warszawa 2000.

SZYMANEK Jarosław, *Tradycje konstytucyjne. Szkice o roli ustawy zasadniczej w społeczeństwie demokratycznym*, Wyd. DW Elipsa: Warszawa 2006.

SZYSZKOWSKA Maria, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, PAX: Warszawa 1970.

ŚPIEWAK Paweł, *W stronę dobra wspólnego*, Fundacja Aletheia: Warszawa 1998.

TOMASZEWSKA Ewa, *Głos w dyskusji* (konferencja zorganizowana przez Centrum Konstytucjonalizmu i Kultury Prawnej Instytutu Spraw Publicznych, 11 października 1996 r.), w: *Dobro wspólne władza – korupcja. Konflikt interesów w życiu publicznym*, red. E. Popławska, Instytut Spraw Publicznych – Centrum Konstytucjonalizmu i Kultury Prawnej: Warszawa 1997, s. 106-109.

TÖNNIES Ferdinand, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN: Warszawa 1988 (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887).

TRZCIŃSKI Janusz, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli, w: Sądownictwo administracyjne gwarantem wolności i praw obywatelskich 1980-2005*, red. J. Góral, R. Hauser i J. Trzciniński, Naczelny Sąd Administracyjny: Warszawa 2005, s. 452-460.

TULEJA Piotr, *Czy ewolucja ustrojowa Trybunału Konstytucyjnego powoduje konieczność zmiany prawnych podstaw jego działania?* w: *Księga XXV-lecia Trybunału Konstytucyjnego. Ewolucja funkcji i zadań Trybunału Konstytucyjnego – założenia a ich praktyczna realizacja*, red. K. Budziło, Biuro Trybunału Konstytucyjnego: Warszawa 2010, s. 351-362.

TULEJA Piotr, *Dwie płaszczyzny praw konstytucyjnych*, w: *Dziesięć lat Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, red. E. Gdulewicz i H. Zięba-Załucka, Uniwersytet Rzeszowski: Rzeszów 2007, s. 313-324.

TULEJA Piotr, *Trybunał Konstytucyjny – negatywny ustawodawca czy strażnik konstytucji?* w: *Instytucje prawa konstytucyjnego w dobie integracji europejskiej. Księga jubileuszowa dedykowana Prof. Marii Kruk-Jarosz*, red. J. Wawrzyniak i M. Laskowska, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2009, s. 573-580.

TULEJA Piotr, *Zasady konstytucyjne*, w: *Konstytucjonalizacja zasad i instytucji ustrojowych*, red. P. Sarnecki, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997, s. 11-27.

TUROWSKI Tomasz, *Antropologiczne i ontologiczne podstawy etyki Petera Singera*, Zielona Góra 2008, rozprawa doktorska (Biblioteka Uniwersytetu Zielonogórskiego).

UDOIDEM S. Iniobong, *Authority and the Common Good in Social and Political Philosophy*, University Press of America: Lanham-New York-London 1988.

The United Nations Convention on the Rights of the Child: A Guide to the „Travaux Préparatoires”, red. S. Detrick, Nijhoff: Dordrecht 1992.

UTZ Arthur Fridolin, *Sozialethik*, t. 1: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Kerle: Heidelberg 1958.

UTZ Arthur Fridolin, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Kerle: Heidelberg 1956.

VOEGELIN Eric, *Platon*, przeł. A. Legutko–Dybowska, Red. „Teologii Politycznej”: Warszawa 2009.

WALKOWIAK Jerzy, *Idea dobra wspólnego na tle doktryn społeczno-gospodarczych i działalności ponadnarodowych korporacji*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 185–226.

WASILEWSKI Krzysztof, *Dobro wspólne w myśli Arystotelesa*, w: *Dobro wspólne*, red. D. Probuska, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 131–139.

WELLENS Karel, *Revisiting Solidarity as a (Re-)Emerging Constitutional Principle: Some Further Reflections*, w: *Solidarity: A Structural Principle of International Law*, red. R. Wolfrum i Ch. Kojima, Springer Verlag: Dordrecht 2010, s. 3–38.

WIELHORSKI Michał, *Mowa J. W. Imci (...) KW Litt. pośła wołyńskiego miana dnia 18 9bris 1766* (cyt. za A. GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ, *Regina libertas*, dz. cyt., s. 39).

WIERZBICKI Mikołaj, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, w: *System prawny a porządek prawny*, red. O. Bogucki i S. Czepita, Wyd. USz: Szczecin 2008, s. 223–231.

WHITEHEAD Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (1929), wyd. poprawione, red. David Ray Griffin i Donald W. Sherburne, Free Press: New York 1978.

WINCZOREK Piotr, *Dyskusja nad podstawowymi zasadami ustroju RP w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1995, z. 2, s. 11–28.

WINCZOREK Piotr, *Nowa konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Problem aksjologii*, „Przegląd Sejmowy” 1996, nr 4 (16), s. 9–19.

WINCZOREK Piotr, *Problem prawa naturalnego w dyskusjach konstytucyjnych*, w: *Powrót do prawa ponadustawowego*, red. M. Szyszkowska, Interlibro: Warszawa 1999, s. 131–137.

WINCZOREK Piotr, *Wstępny projekt katalogu zasad ustrojowych, które powinny znaleźć wyraz w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 4 maja 1994 r., masz. pow.

WINCZOREK Piotr, *Zasada subsydiarności w dyskusjach ustrojowych w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego*, w: *Subsidiarność*, red. D. Milczarek, Centrum Europejskie UW: Warszawa 1998, s. 127–135.

WOŁPIUK Waldemar J., *Dobro wspólne a interes publiczny*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie” 2006, nr 1 (4), s. 9–24.

WOŁPIUK Waldemar J., *Dobro wspólne w świetle udziału Polski w Unii Europejskiej*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 71–102.

W poszukiwaniu dobra wspólnego. Księga jubileuszowa Profesora Maciej Zielińskiego, red. A. Choduń i S. Czepita, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego: Szczecin 2010.

WRONKOWSKA Sławomira, *Charakter prawny klauzuli demokratycznego państwa prawnego (art. 2 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej)*, w: *Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP*, red. taż, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2006, s. 101-122.

WRONKOWSKA Sławomira, *Prawodawca racjonalny jako wzór dla prawodawcy faktycznego*, w: *Szkice z teorii prawa i szczegółowych nauk prawnych*, red. taż i M. Zieliński, Wyd. Naukowe UAM: Poznań 1990, s. 117-134.

WRÓBEL Czesław, *Komplementarność idei dobra wspólnego w ujęciu Stanisława Staszica, Dobro wspólne*, red. D. Probučka, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego: Kraków 2010, s. 165-183.

WRÓBLEWSKA Iwona, *Zasada państwa prawnego w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego RP*, TNOiK: Toruń 2010.

WRÓBLEWSKI Witold, *Filozofia praktyczna Arystotelesa i jej antropologiczne aspekty*, Edytor: Toruń 1992.

ZAJĄDŁO Jerzy, *Formuła Radbrucha. Filozofia prawa na granicy pozytywizmu prawniczego i prawa natury*, Arche: Gdańsk 2001.

Zasada demokratycznego państwa prawnego w Konstytucji RP, red. S. Wronkowska, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 2006.

ZBOROWSKI Stanisław, *Traktat o naturze praw i dóbr króla oraz o naprawie Królestwa i o kierowaniu Rzeczpospolitą*, oprac. i przeł. H. Litwin, maszynopis.

ZDYB Marian, *Dobro wspólne w perspektywie art. 1 Konstytucji RP*, w: *Trybunał Konstytucyjny. Księga XV-lecia*, red. F. Rymarz i A. Jankiewicz, Biuro Trybunału Konstytucyjnego: Warszawa 2001, s. 190-202.

ZIELIŃSKI Adam, *Pojmowanie godności ludzkiej w świetle praw ekonomicznych i socjalnych*, w: *Godność człowieka a prawa ekonomiczne i socjalne. Księga Jubileuszowa wydana w piętnastą rocznicę ustanowienia Rzecznika Praw Obywatelskich*, Biuro RPO Warszawa 2003, s. 47-57.

ZIELIŃSKI Maciej, *Konstytucyjne zasady prawa*, w: *Charakter i struktura norm konstytucji*, red. J. Trzeciński, Wydawnictwo Sejmowe: Warszawa 1997, s. 58-77.

ZIEMBIŃSKI Zygmunt, *Logika praktyczna*, PWN: Warszawa 1994.

ZIEMBIŃSKI Zygmunt, *Teoria prawa*, PWN: Warszawa-Poznań 1978.

ZIEMBIŃSKI Zygmunt, *Wartości konstytucyjne. Zarys problematyki*, Wyd. Sejmowe: Warszawa 1993.

ZIEMBIŃSKI Zygmunt, *Wstęp do aksjologii dla prawników*, Wyd. Prawnicze: Warszawa 1990.

ZNAMIEROWSKI Czesław, *Podstawowe pojęcia teorii prawa. Część I – Układ prawny i norma prawna*, Fiszer i Majewski: Poznań-Warszawa-Toruń 1924.

ZNAMIEROWSKI Czesław, *Szkola prawa. Rozważania o państwie*, PAX: Warszawa 1988.

ZUBIK Marek, *Konstytucyjne refleksje nad „dobrem wspólnym” na tle przemian w Rzeczypospolitej Polskiej ostatniej dekady XX w.*, w: *Dobro wspólne. Problemy konstytucyjnoprawne i aksjologiczne*, red. W. Wołpiuk, Wyd. WSZiP: Warszawa 2008, s. 51-69.

ZUBIK Marek, *Refleksje nad „dobrem wspólnym” jako pojęciem konstytucyjnym*, w: *Prawo a polityka. Materiały z konferencji Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, która odbyła się 24 lutego 2006 roku*, red. tenże, Liber: Warszawa 2007, s. 389-404.

ZUBIK Marek, *Status prawny jednostki – między statyczną a dynamiczną interpretacją Konstytucji RP*, w: *Prawa stają się prawem. Status jednostki a tendencje rozwojowe prawa. Konferencja Wydziału Prawa i Administracji 25 lutego 2005 roku*, red. M. Wyrzykowski, Liber: Warszawa 2006, s. 27-44.

ŻELAZNY Mirosław, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Wyd. Rolewski: Toruń 2001.

SKOROWIDZE

1. Skorowidz sygnatur akt spraw przed Trybunałem Konstytucyjnym

- K 1/04 424, 449
K 1/05 386, 410, 450
K 1/07 377, 452
K 1/91 379, 419, 447
K 1/98 367, 373, 447
K 1/99 367, 447
K 2/04 368, 418, 449
K 2/07 369, 371, 373, 378, 451
K 2/07p 407, 451
K 2/98 279, 280, 313, 344, 428, 447
K 3/00 447
K 3/01 347, 368, 377, 379, 384,
419, 447
K 5/10 370, 453
K 6/09 398, 399, 453
K 7/01 311, 341, 448
K 8/98 366, 387, 400, 419, 447
K 9/02 373, 448
K 11/00 310, 447
K 11/05 370, 390, 450
K 11/98 367, 401, 447
K 12/02 418, 449
K 12/03 369, 448, 449
K 12/07 375, 416, 451
K 13/02 448
K 13/07 364, 406, 453
K 13/98 371, 447
K 14/03 364, 366, 369, 384, 406,
410, 423, 448
K 15/03 366, 387, 449
K 15/93 359, 368, 447
K 16/02 428, 448
K 16/06 416, 450
K 17/00 364, 366, 384, 409, 424, 447
K 17/05 337, 366, 371, 378, 381,
383, 450
K 18/02 407, 448
K 18/04 311, 366, 368, 384, 420, 449
K 19/02 370, 449
K 19/07 375, 384, 406, 452
K 20/01 343, 448
K 20/06 417, 451
K 21/09 386, 453
K 23/01 367, 370
K 23/02 386, 448
K 23/05 371, 417, 450
K 23/06 372, 380, 451
K 23/98 411, 447
K 24/02 364, 367, 384, 391, 401,
408, 415, 448
K 24/08 369, 374, 375, 392, 395,
414, 423, 453
K 24/98 367, 388, 447
K 26/00 368, 369, 380, 416, 448
K 26/96 280, 341, 343, 447
K 26/98 366, 368, 369, 415, 416, 447
K 28/00 366, 367, 447
K 28/01 364, 381, 388, 390, 423, 447
K 28/05 372, 451
K 30/02 380, 381, 448
K 30/06 367, 422, 450
K 31/04 372, 380, 450
K 31/06 373, 375, 450
K 32/08 395, 408, 452
K 32/09 364, 453
K 33/03 364, 371, 418, 449
K 35/06 372, 424, 451
K 37/02 364, 367, 368, 377, 384,
423, 448
K 37/06 408, 452
K 39/00 371, 375, 408, 419, 447
K 39/97 425, 447
K 40/02 370, 449
K 40/06 367, 451

- K 40/07 373, 399, 451
 K 42/02 408, 411, 449
 K 47/01 369, 390, 396, 447
 K 54/05 419, 451
 K 54/07 391, 452
 K 55/07 364, 417, 452
 Kp 6/09 370, 425, 453
 Kpt 2/08 452
 P 2/08 366, 387, 408, 411, 452
 P 3/06 378, 450
 P 4/99 447
 P 5/04 449
 P 6/02 370, 371, 448
 P 6/07 391, 452
 P 7/00 370, 373, 447
 P 10/01 388, 419, 448
 P 10/06 311, 403, 415, 450
 P 12/01 431, 448
 P 13/04 390, 450
 P 24/05 371, 391, 450
 P 24/06 370, 451
 P 32/05 371, 379, 419, 450
 P 32/06 374, 376, 451
 P 34/08 386, 453
 P 45/09 359, 366, 386, 453
 P 58/08 366, 386, 452
 S 1/05 449
 SK 4/02 368, 448
 SK 6/02 310, 448
 SK 11/02 370, 371, 391, 449
 SK 11/98 431, 447
 SK 15/02 374, 378, 448
 SK 17/07 377, 451
 SK 20/98 377, 477
 SK 21/04 374, 450
 SK 21/99 377, 447
 SK 23/01 370, 371, 375, 377, 394,
 396, 405, 424, 448
 SK 24/02 401, 448
 SK 26/01 387, 447
 SK 26/04 377, 450
 SK 30/04 419, 450
 SK 30/07 391, 452
 SK 31/04 370, 380, 405, 449
 SK 32/07 380, 452
 SK 36/07 370, 397, 452
 SK 37/06 401, 410, 451
 SK 37/07 374, 380, 418, 452
 SK 37/09 369, 397, 453
 SK 40/04 375, 450
 SK 43/06 372, 451
 SK 44/03 374, 376, 449
 SK 46/07 452
 SK 50/06 377, 451
 SK 52/05 364, 375, 403, 406, 451
 SK 60/03 374, 449
 SK 63/06 370, 379, 451
 SK 67/06 422, 451
 SK 70/05 375, 451
 Ts 174/07 425, 452
 Ts 174/07 453
 Ts 197/06 374, 451
 Ts 197/06 374, 452
 Ts 231/08 377, 452
 Ts 231/08 377, 452
 Ts 83/98 447
 Tw 12/04 367, 419, 449
 Tw 12/10 364, 453
 Tw 30/05 450
 Tw 30/05 450
 Tw 41/04 367, 419, 449
 Tw 47/04 419, 449
 Tw 56/04 419, 449
 U 4/98 371, 447
 U 5/06 373, 450
 U 10/07 375, 452
 W 16/92 342, 343, 447

2. Skorowidz osób

- AJDUKIEWICZ K. 35, 459
 AJNENKIEL A. 164, 170, 175, 459
 ALEXY R. 334, 459
 ALICHNIEWICZ A. 94, 472
 ANDERSHEIDEN M. 24, 202, 286, 459
 ANDRZEJEWSKI M. 66, 470
 ANDRZEJEWSKI P. 227, 228, 232, 241, 242, 243, 247
 ANSON D. C. 109, 467
 AREJOS DIDYMOS 90, 91, 92, 95, 96, 99, 104, 457
 ARNIM J. ab (Hans von ARNIM) 96, 102, 457, 458
 ARYSTOTELES 3, 8, 28, 49, 57, 58, 59, 73-91, 94, 95, 96, 103, 105-115, 118, 127, 142, 154, 273, 284, 298, 299, 300, 301, 457, 465
 AUGUSTYNIAK M. 459
 BACHLEDA-KSIĘDZULARZ F. 219
 BALCERZAK M. 55, 282, 469, 470
 BAŁANDYNOWICZ A. 21, 459
 BANAJSKI R. 21, 459
 BANASZAK B. 23, 215, 252, 454, 459
 BARANKIEWICZ T. 315, 459
 BARNAT D. 50, 459
 BATOR A. 314, 462
 BEDNARSKI FELIKS W. 110
 BEŁCH P. 107, 115, 116, 458
 BENTHAM J. 93, 94, 459
 BERLIN I. 7, 51, 65-68, 88, 114, 115, 326, 356, 457, 459
 BERNARDO G. DI 304, 460
 BIAŁOCERKIEWICZ J. 55, 469
 BLUHM H. 51, 107, 115, 464, 468, 472
 BŁĄDEK L. 232
 BOĆ J. 465
 BOGUCKA I. 116, 305, 334, 364, 462, 465, 466, 472
 BOGUCKI O. 21, 42, 466, 474
 BÖHME W. 338, 464
 BONAWENTURA 113, 457
 BORECKI P. 173, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 253, 255, 459
 BOROWIK W. 240, 241, 242
 BRUNKHORST H. 144, 145, 459
 BRZozowski W. 21, 250, 251, 253, 258, 459
 BUDZIŁO K. 361, 472, 473
 BUGAJ R. 200, 227, 229, 230, 231
 BURNET J. 52, 458
 BURY R. G. 52, 458
 BUSA R. 107, 458
 CAR S. 168, 169, 459
 CAVALLA F. 326, 460
 CHAUVIN T. 43, 275, 459
 CHEŁKOWSKI A. 219
 CHMAJ M. 173, 345, 459, 460
 CHODUŃ A. 21, 470, 475
 CHRONOWSKI A. 219
 CHRUSCIAK R. 21, 165, 166, 169, 170, 173, 175, 188, 190, 191, 200, 232, 250, 252, 443, 446, 460
 CHRZYZZP 102
 CHWEDENICZUK B. 304, 472
 CIEMNIEWSKI J. 202, 206, 207, 246
 COHOON J. W. 102, 457
 COLLOCA S. 326, 460
 COMPLAK K. 21, 24, 162, 168, 341, 342, 460
 CONTE A. G. 304, 326, 460
 CROSBY H. L. 102, 457
 CYCERON M. T. 90, 98, 99, 100, 101, 103, 106, 457
 CZECZKO-DURLAK A. 55, 469
 CZEPITA S. 21, 42, 304, 460, 466, 470, 474, 475
 CZESZEJKO-SOCHACKI Z. 185, 447
 DARDZIŃSKI P. 59, 111, 464, 469
 DETRICK S. 474
 DI LUCIA P. 326, 460
 DIGGS B. J. 83, 460
 DIOGENES LAERTIOS 96, 102, 457
 DIOGENES Z SYNOPY 96, 102
 DION CHRYZOSTOM 102, 457
 DĘSKI T. 163, 460
 DOMERACKI P. 251, 461

- DROZDEK M. 193, 204
 DUGUIT L. 170
 DWORKIN R. 40
 DYKE V. VAN 43, 461
 DZIAŁOCHA K. 200, 202, 211, 267, 275,
 315, 346, 348, 363, 461
 EPIKTET 106
 FALANDYSZ L. 188
 FILIPPONIO A. 326, 461
 FIMISTER A. P. 49, 461
 FINNIS J. 83, 156, 461
 FISS O. M. 44, 461
 FITZGERALD J. J. 109, 467
 FORTIN E. L. 143, 461
 FRANCUZ G. 50, 461
 FULLER L. L. 192, 193, 461
 GADAMER H.-G. 47, 461
 GAJDA J. 91, 94, 98, 99, 101, 102, 103,
 104, 298, 461
 GAŁKOWSKI J. 88, 461
 GARLICKI L. 21, 22, 25, 117, 267, 268,
 270, 275, 312, 316, 341, 342, 343,
 361, 362, 364, 461, 462, 472
 GAWKOWSKA A. 155, 462
 GAWRONIK A. 244
 GAŚNIENICA-MAKOWSKI A. 196, 219
 GDULEWICZ E. 311, 473
 GEBETHNER S. 168, 202, 272, 363,
 462, 463
 GILSON É. 113, 462
 GIZBERT-STUDNICKI T. 274, 334, 462
 GLENDON M. A. 333, 355, 356, 462
 GŁUCHOWSKI J. 197, 469
 GÓRAL J. 20, 473
 GÓRNICKI Ł. 268
 GÓROWSKA B. 173, 460
 GRABIŃSKA T. 202, 462
 GRABOWSKA B. 50, 462
 GRABOWSKI A. 274, 334, 462
 GRANAT M. 281, 462
 GREGOR A. J. 167, 462
 GRINBERG D. 66, 459
 GROMSKA D. 74, 298, 457
 GROMSKI W. 314, 462
 GROSZYK H. 366, 462
 GRZEŚKOWIAK A. 26, 41, 49, 122, 133,
 162, 178, 179, 182, 188, 217, 219,
 227, 228, 229, 231, 232, 248, 252,
 253, 463
 GRZEŚKOWIAK-KRWAWICZ A. 162, 163,
 463, 474
 GRZYBOWSKI K. 167, 168, 169, 170,
 171, 270, 463
 GULCZYŃSKI M. 213, 469
 GUZ T. 197, 469
 GWIŹDŹ A. 163, 164, 463
 HAREMSKA K. 169, 463
 HASSEMER W. 47, 464
 HAUSER R. 21, 473
 HERAKLIT 90, 96
 HOELZL M. 58, 72, 463
 HÖFFNER J. 119, 124, 127, 463
 HOFMOKL J. 285, 287, 463
 IKONOWICZ P. 226, 231
 INCAMPO A. 326, 463
 IWIŃSKI T. 206, 207, 208
 IZDEBSKI H. 43, 272, 463
 IZYDOR z SEWILLI 107, 115, 457
 JABŁOŃSKI M. 21, 275, 463, 464
 JAN PAWEŁ II 121, 122, 123, 124, 125,
 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 138, 140, 143, 144,
 145, 146, 151, 323, 455, 456, 463
 JANKIEWICZ A. 20, 257, 467, 475
 JAROSZ Z. 27, 185, 463
 JAROSZ-ŻUKOWSKA S. 275, 463
 JASKIERNIA J. 21, 188, 196, 463
 JASUDOWICZ T. 55, 282, 469, 470
 JAWORSKI W. L. 170
 JEREMIASZ, ks. bp 229
 JERZMAŃSKI H. 23, 315, 461, 462
 JOACHIMOWICZ L. 97, 103, 458
 KABAT D. 21, 49, 464
 KACZMAREK P. 21, 376, 464
 KACZOCHA W. 50, 119, 257, 464, 469
 KALINKOWSKI S. 109, 457
 KALLAS M. 40, 120, 166, 183, 443, 466
 KAMELA P. 315, 472
 KAMIŃSKI K. 228, 231
 KANIEWSKI J. 111, 124, 285, 464

- KANT I. 59, 92, 93, 94, 100, 101, 105,
 159, 181, 329, 341, 342, 464, 469
 KAPELAŃSKA-PRĘGOWSKA J. 282, 470
 KARP J. 154, 464
 KARTEZJUSZ 62
 KAUFMANN A. 42, 47, 333, 338, 464
 KELSEN H. 170
 KEYS M. M. 51, 109, 155, 464
 KIENIEWICZ P. H. 154, 464
 KIRNER G. O. 51, 464
 KLEBANOWSKA B. 250, 465
 KLECHA K. 21, 23, 430, 465
 KOBĄŃSKI W. 250, 465
 KOBYSKI A. 366, 462, 463
 KOCIUCKI L. 66, 470
 KOJIMA CH. 43, 474
 KOMARNICKI W. 168, 169, 171, 268,
 270, 465
 KORDELA M. 39, 40, 42, 274, 279, 319,
 326, 465
 KORNATOWSKI W. 98, 99, 101, 103, 457,
 458
 KOROLKO M. 161, 472
 KOSTYCKIJ M. W. 366, 463
 KOŚC A. 42, 75, 284, 305, 338, 465
 KOWALSKI J. 21, 468
 KOZŁOWSKI K. 229
 KRAHELSKA H. 52, 471
 KRAUT R. 77, 465
 KRĄPIEC M. 87, 99, 111, 285, 297, 323,
 457, 465
 KROŃSKA I. 456, 457, 466
 KRÓLIKOWSKI J. 21, 23, 365, 465
 KRUCINA J. 119, 136, 466
 KRUKOWSKI J. 236, 456, 466
 KRUKOWSKI S. 120, 175, 229, 466
 KRZAKLEWSKI M. 192, 193, 204, 270
 KRZYŻANOWSKA I. 371, 466
 KULESZA W. T. 167, 170, 208, 209, 466
 KUMANIECKI K. W. 170, 466
 KURNATOWSKA M. 232
 KWARCIŃSKI T. 50, 466
 KWAŚNIEWSKI A. 195, 209, 211, 228,
 232, 258, 466
 LANG W. 42, 273, 466
 LASKOWSKA M. 21, 281, 361, 460, 462,
 473
 LEGUTKO-DYBOWSKA A. 64, 474
 LENORT F. 324, 469
 LERNER N. 44, 466
 LESZCZYŃSKI L. 289, 291, 319, 366, 463,
 466
 LEŚNIAK K. 87, 94, 457
 LEŚNODORSKI B. 161, 164, 443, 466
 LEWASZKIEWICZ-PETRYKOWSKA B. 20,
 339, 354, 376, 466
 LITWIN H. 162, 475
 LONGCHAMPS DE BÉRIER F. 59, 111, 255,
 464, 466, 469
 LOSSMAN K. 83, 461
 LUBICZ P. 55, 467
 LUDWIKOWSKI R. 93, 468
 ŁABNO A. 33, 201, 364, 466, 470
 ŁACKI P. 93, 94, 467
 ŁACZKOWSKA M. 66, 470
 ŁACZKOWSKI W. 20, 22, 257, 376, 467
 ŁĘKAWA B. 219
 ŁĘTOWSKA E. 372, 430, 467
 ŁUCZKIEWICZ G. 119, 468
 ŁUKASIEWICZ M. 43, 473
 ŁUŻYŃSKI W. 139, 467
 ŁYBACKA K. 229
 MACEDO S. 333, 467
 MACIĄG Z. 196, 463
 MACIEJEWSKA K. 21, 461
 MADEJ J. 242
 MAJCHERKIEWICZ T. 21, 467
 MAJCHROWSKI J. 272, 467
 MAKOWSKI W. 167, 168, 467
 MARCEL G. 55, 467
 MAREK AURELIUSZ 90, 104, 457
 MARITAIN J. 109, 112, 131, 467
 MARKOWSKI A. 250, 465
 MARYNIARCZYK A. 40, 87, 297, 457, 465,
 470
 MASTERNAK-KUBIAK M. 321, 470
 MATYSZKOWICZ M. 108, 458
 MAYKOWSKA M. 52, 53, 56, 58, 59, 63,
 64, 65, 457, 458
 MAZUREK F. 345, 467

- MAZURKIEWICZ M. 195, 201, 211, 216, 223
 MACZYŃSKI M. 27, 463
 MESSNER J. 119, 306, 467
 MICHAŁOWSKI K. 50, 467
 MIK C. 356
 MIKOŁAJEWICZ J. 303, 305, 467
 MILCZAREK D. 139, 267, 281, 468, 473, 474
 MILL J. S. 93, 468
 MILLON-DELSOL CH. 139, 468
 MEYNAWSKA-SOBACZEWSKA A. 321, 470
 MOCZULSKI L. 183, 184, 188, 208, 215, 228, 231
 MOFID K. 126, 468
 MOŁDAWA T. 185
 MORAWSKA E. 21, 468
 MORAWSKI L. 154, 156, 439, 468
 MULHALL S. 50, 468
 MÜNKLER H. 51, 107, 115, 464, 468, 472
 NAEGLE G. 107, 468
 NAWROT J. 78, 468
 NIEMCZYK F. 50, 468
 NOVAK M. 119, 120, 468
 NUSSBAUM M. C. 102, 103, 468
 OLSZEWSKI M. 96, 114, 458
 ONISZCZUK J. 20, 23, 258, 268, 286, 468
 ORYGENES 109, 457
 ORZECZOWSKI J. 232, 247, 248
 OSIATYŃSKI W. 173, 228, 460
 OSSOWSKA M. 93, 468
 PACEWICZ A. 55, 56, 469, 470
 PACZKOWSKI P. 57, 72, 468
 PALUCH M. 114, 458
 PAŁUBSKA M. 197, 469
 PANUFNIK M. 284, 471
 PASEK J. 284, 471
 PASSERINI GLAZEL L. 326, 468
 PASTUSZKA S. 232, 242, 245, 246, 247
 PAWEŁCZYK M. 290, 333, 468
 PAWŁOWSKI K. 55, 469
 PENSKY M. 283, 469
 PIECHOWIAK M. 20, 21, 22, 29, 33, 40, 42, 47, 48, 55, 56, 57, 59, 64, 65, 66, 67, 101, 111, 113, 114, 117, 134, 136, 141, 156, 180, 197, 199, 213, 214, 215, 218, 223, 243, 252, 257, 282, 283, 301, 306, 307, 309, 311, 315, 321, 324, 325, 326, 330, 334, 338, 342, 346, 350, 355, 356, 460, 461, 463, 468, 469, 470, 471, 472
 PIETRZAK M. 202, 231, 248
 PIOTROWICZ L. 74, 457
 PISZKO R. 289, 290, 291, 471
 PLATON 3, 7, 8, 28, 49-74, 76-80, 85-88, 90, 91, 92, 94-98, 102, 110-112, 115, 118, 132, 279, 298, 457, 458, 469, 470, 471, 474
 PLEBAN-SŁODKA J. 21, 471
 PLUTARCH 96, 458
 PODOSKI B. 169, 459
 PODSIAD A. 298, 467
 POLAK W. 161, 162, 185, 270, 471
 POPŁAWSKA E. 136, 372, 467, 473
 POPPER K. R. 52, 471
 POTRZESZCZ J. 310, 342, 343, 471
 PREISNER A. 321, 470
 PROBUCKA D. 21, 49, 82, 162, 169, 202, 251, 371, 459, 461-468, 471, 472, 474, 475
 PROMIEŃSKA H. 49, 471
 PROSTAK R. 50, 67, 471
 PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA 106
 PUSZKA S. 119, 463
 RAUSCHER A. 119, 467
 RAWLS J. 50, 284, 467, 468, 471
 REALE G. 101, 471
 REDELBACH A. 42, 327, 471
 REITER M. 104, 457
 RITTER J. 49, 462
 ROJSZYK M. 229
 ROMANIUK A. 284, 471
 ROMANIUK K. 51, 454
 ROSTOCKI W. 170, 471
 ROT H. 21, 460
 ROUSSEAU J. J. 169, 471

- RÜTHERS B. 290, 471
 RYBAŁT J. 113, 462
 RYMARZ F. 20, 257, 467, 475
 RZEGOCKI A. 162, 471
 RZEPLIŃSKI A. 231, 247, 248
 SADOWSKI M. 109, 121, 131, 471
 SADURSKI W. 256, 471
 SAFJAN M. 213, 311, 361, 375, 399, 446, 450, 471, 472
 SAGAN A. 94, 472
 SARNECKI P. 40, 200, 212, 280, 345, 348, 357, 364, 375, 406, 472, 473
 SCHISCHKOFF G. 472
 SCHMIDT H. 298, 472
 SCHOFIELD M. 57, 95, 96, 103, 104, 468, 472
 SCHULZ A. N. 66, 470
 SCHUMAN R. 49, 461
 SEARLE J. R. 304, 472
 SENEKA L. A. 90, 97, 98, 103, 104, 458
 SEWERYN A. 50, 472
 SIEMIĄTKOWSKI Z. 228
 SIMON T. 115, 162, 472
 SIMON Y. R. 251
 SINGER P. 94, 472, 473
 SINISCALCHI G. 326, 472
 SIWEK P. 60, 62, 458
 SKĄPSKA G. 333, 464
 SMOLAK M. 303, 305, 315, 467, 472
 SOBAŃSKI R. 116, 325, 472
 SOKOLEWICZ W. 21, 24, 185, 211, 212, 213, 276, 395, 472
 STABRYŁA S. 97, 458
 STADNICZEŃKO S. L. 33, 471
 STANISŁAW ZE SKARBIMIERZA 161, 472
 STASZIC S. 162, 475
 STEFANIUK M. E. 267, 281, 473
 STELMACH J. 47, 473
 STRZESZEWSKI Cz. 43, 44, 119, 120, 473
 SWIFT A. 50, 468
 SZAHAJ A. 50, 473
 SZCZĘSNA A. 94, 472
 SZCZUCKI K. 59, 111, 464, 469
 SZLACHTA B. 155, 462
 SZYMANEK J. 163, 167, 172, 473
 SZYMAŃSKI J. 207, 211, 215
 SZYMCZAK M. 323, 472
 SZYSZKOWSKA M. 307, 310, 473, 474
 ŚPIEWAK P. 51, 67, 80, 84, 85, 473
 TABOR Z. 116, 305, 334, 364, 462, 465, 466, 472
 TOMASZ Z AKWINU 3, 8, 28, 49, 52, 59, 73, 75, 82, 106, 107, 110-117, 119, 121, 124, 129, 130, 137, 138, 157, 285, 299, 324, 326, 458, 464, 465, 469, 470, 472
 TOMASZEWSKA E. 135, 473
 TÖNNIES F. 43, 44, 473
 TRZCIŃSKI J. 20, 21, 22, 39, 126, 164, 274, 276, 277, 278, 345, 348, 403, 404, 461, 462, 463, 472, 473, 475
 TULEJA P. 40, 311, 361, 473
 TUROWSKI T. 94, 473
 UDOIDEM S. I. 251, 473
 ULPIAN 112
 UTZ A. F. 75, 474
 VALERIUS MAXIMUS 110
 VOEGELIN E. 64, 70, 474
 WALKOWIAK J. 21, 474
 WARTENBERG M. 93, 464
 WASILEWSKI K. 82, 474
 WAWRZYŃIAK J. 21, 281, 361, 460, 462, 473
 WEILER R. 119, 467
 WELLENS K. 43, 44, 474
 WHITEHEAD A. N. 51, 474
 WIELHORSKI M. 163, 474
 WIERZBICKI M. 21, 27, 474
 WIĘCKOWSKI Z. 298, 467
 WINCZOREK J. 43, 275, 459
 WINCZOREK P. 43, 198, 200, 204, 205, 215, 246, 272, 275, 309, 310, 459, 467, 474
 WIŚNIEWSKI L. 185, 346, 470
 WITWICKI W. 51, 52, 56, 57, 60, 63, 70, 457, 458
 WŁODEK Z. 107, 458
 WOJCIECHOWSKI M. 90, 457
 WOLEŃSKI J. 93, 468
 WOLFRUM R. 43, 474

- WOŁPIUK W. J. 21, 376, 430, 459, 460,
461, 463, 465, 467, 469, 471, 474,
475
- WRONKOWSKA S. 21, 36, 37, 42, 43,
117, 277, 289, 290, 296, 303, 327,
459, 462, 465, 468, 471, 475
- WRÓBEL Cz. 162, 475
- WRÓBLEWSKA I. 21, 475
- WRÓBLEWSKI W. 79, 84, 86, 87, 475
- WYRZYKOWSKI M. 362, 476
- ZAJADŁO J. 337, 338, 475
- ZAWADZKA B. 185
- ZBOROWSKI S. 475
- ZDRADA J. 247
- ZDYB M. 20, 276, 282, 388, 447, 475
- ZDYBICKA Z. J. 243, 469
- ZEGA W. 107, 458
- ZIELIŃSKI A. 285, 475
- ZIELIŃSKI E. I. 101, 471
- ZIELIŃSKI M. 21, 36, 39, 41, 348, 470,
475
- ZIELIŃSKI T. J. 229, 232
- ZIEMBIŃSKI Z. 35, 42, 319, 320, 322,
327, 329, 336, 471, 475
- ZIĘBA-ZAŁUCKA H. 311, 473
- ZNAMIEROWSKI Cz. 284, 285, 304,
460, 475
- ZUBIK M. 21, 22, 25, 222, 237, 255,
265, 268, 362, 461, 466, 475, 476
- ZWIERZCHOWSKI E. 27, 168, 462, 463
- ŻELAZNY M. 101, 476
- ŻELEŹNIK T. 457

3. Skorowidz rzeczowy

- administracja, dobra administracja 383, 401, 406, 417
- akognitywizm 31, 290-292, 297, 299, 303, 304, 307, 309, 315, 318-323
- aksjologia 21, 25, 33, 40, 41, 223, 243, 253, 283, 291, 319, 321, 335, 343, 344, 427
- aksjologiczna(-e, -y)
- aspekt, punkt widzenia, wymiar 25, 197, 266, 358, 370, 379, 399
 - fundament, podstawa(-y), założenia 22, 25, 92, 147, 148, 197, 282, 295, 321, 338, 343, 363, 376, 379, 383, 386, 401, 403, 406, 412, 432, 433, 435
 - granice 339
 - inspiracja 346
 - kategorie 49, 313
 - kontekst, perspektywa, tło 22, 163, 164, 169, 185, 189, 221, 352
 - kryteria 25, 338
 - kwestie, problematyka, zagadnienia 253, 295, 296, 332
 - neutralność 256, 296
 - określenie Polski 198
 - racja 226, 350
 - racjonalność (prawodawcy) 296
 - rozstrzygnięcia 255, 257, 277, 280, 295, 296, 324, 339
 - spójność, zob. spójność a.
 - system 21, 40, 41
 - ugruntowanie 337, 350
 - uzasadnienie, zob. uzasadnienie aksjologiczne
 - walory 298, 317-318
 - wtórność 413
 - wrażliwość 295
 - zwornik 22, 342
- antonimiczność 394, 395, 412, 414, 415
- apartyjność 369
- autarkiczność, autarkiczna 73, 80-85, 89, 105, 108, 124-126, 157, 273, 409, 414, 436
- autorytet Rzeczypospolitej 369, 393
- autoteliczny 72, 119, 157, 158, 350, 397
- balansowanie (zob. także: ważenie)
- interesów 390
 - wartości, zasad 337, 339, 391, 428
- bezpieczeństwo
- kraju 347, 368, 377, 423
 - narodu 236, 237
 - obywateli 210, 214, 346, 372, 412, 431
 - państwa 236, 237, 347, 368, 369, 373, 377, 406, 411
 - prawne 337, 338
 - publiczne 191, 241, 372, 391, 411
 - sprawiedliwego porządku 135
 - *w ogóle* 165, 398
 - zewnętrzne 108, 368, 433
- bezsronność 295, 373, 416
- braterstwo 126, 129, 141, 142, 282, 283
- budżet, finanse publiczne, państwa 216, 220, 369, 370, 375, 376, 390, 391, 393, 395, 396, 397, 416, 423, 424, 425
- byt państwa, Ojczyzny, państwowy 167, 193, 197, 217, 270, 368, 411, 415
- byty tetyczne, zob. fakty tetyczne
- cele publiczne 379, 419
- ciężary publiczne 246-249, 380, 392, 396, 405, 422
- choroby umysłowe 372
- common law* 24
- commonwealth* 202
- daniny publiczne, zob. podatki
- decentralizacja 384, 391
- demokracja 43, 88, 151, 169, 184, 189, 192, 195, 207, 369, 372, 378, 381, 407
- demokratyczna(-e, -y)
- formy 207
 - legitymacja 174
 - mandat 312
 - organizacja 186, 397
 - państwa 23, 24, 88, 118, 196, 361

- państwo 176, 178, 241, 442
- państwo federalne 23
- państwo prawne (prawa), zasada d. p. p. 21, 22, 33, 175, 185, 188, 189, 191-193, 203, 206-209, 211, 212, 214, 223, 263, 264, 274, 279, 280, 290, 316, 343, 344, 363, 372, 386, 389, 390, 400, 406-408, 417, 442
- porządek prawny 431
- Rzeczpospolita 175
- stanowienie 197, 217, 280
- społeczeństwo 67, 208
- struktury 149
- tradycja 149, 166
- ustrój 212
- wartości 216
- wspólnota 394-397
- wybory, demokratycznie wybrani 173, 175, 203, 209
- dialog (społeczny) 283, 347, 384, 400, 409
- dobra wspólne (*commons*) 287
- dobro wspólne *passim* (zob. także: wspólne dobro)
 - paradygmatyczne rozumienie d. w. (podstawowe rozumienie terminu) 261, 265, 266
 - pochodne znaczenie terminu 262, 263
 - test d. w. 438-441
 - zasada d. w., podstawowa formuła 266
- dobra(-o)
 - grup, grupowe 201, 366, 384, 385, 415, 420, 429
 - *in abstracto* / *in concreto*, zob. *in abstracto* / *in concreto* d.
 - indywidualne 287, 366, 384, 385, 394, 395, 407, 412, 414, 415, 420, 429, 442
 - klubowe (*club goods*) 287
 - kolektywne 286, 287
 - kultury, kulturalne 185, 270, 411
 - mieszane 287
 - moralne 101, 103, 114
 - nieużywalne 284
 - ogólne, ogółu 24, 123, 168, 146, 184, 229, 233, 234, 268, 335, 366, 379, 384, 385, 387, 388, 420
 - osobiste 110, 366, 374, 378, 379, 415
 - osoby 118, 127, 148, 231, 229, 230, 233, 234, 236, 324
 - opłacane (*toll goods*) 287
 - państwa 28, 52, 53, 65, 66, 80, 85, 162, 172, 184, 210, 222, 287, 335, 376, 381, 383, 394, 396, 402, 405, 412, 413, 415, 426, 429
 - partykularne 429
 - podzielne 287
 - ponadjednostkowe 356
 - publiczne 222, 286, 287, 393, 431
 - społeczne, społeczeństwa, społeczności 130, 133, 135, 158, 184, 353, 407
 - wspólne, zob. dobra wspólne (*commons*), dobro wspólne, wspólne dobro
 - wspólnej puli (*common-pool resources*) 287
- dobrobyt 135, 156
- dostęp do
 - dóbr kultury, nauki, sztuki 270, 285, 287, 375, 411
 - informacji 371, 372, 378, 382, 383
 - urzędów, służby cywilnej 272, 304, 372, 374, 418
- drogi publiczne 370, 371, 391
- dyskryminacja, zakaz dyskryminacji 137, 139, 205, 206, 256, 263, 350, 398
- dziedzictwo
 - chrześcijańskie 181
 - języka 203, 210, 346
 - kultury, kulturowe, kulturalne 203, 210, 270, 346, 411
 - narodowe 210, 214, 346, 375, 393, 411
 - wiary i kultury chrześcijańskiej 193

- edukacja 287, 375, 419
- emotywizm 313, 319-321
- esencjalna forma dobra wspólnego 75
- etatystyczny 164, 171, 207, 215, 217, 218, 220, 261, 413
- fakty tetyczne, instytucjonalne 304, 305, 307, 318, 330, 351
- finanse publiczne, zob. budżet
- funkcje publiczne 369, 372, 373, 378-381
- godność 22, 24, 28, 32, 39, 40, 48, 51, 54, 59, 60, 62, 68, 86, 94, 101, 102, 105, 113, 114, 118, 119, 128-135, 137, 139, 142, 143, 152, 153, 155, 157, 173, 176, 177, 179, 180, 191, 196, 219, 222, 223, 241, 245, 261, 266, 271, 280-283, 285, 298, 304, 310, 311, 313-317, 324, 325, 335, 336, 338-358, 363, 373, 379, 382, 383, 386, 389, 391, 397, 401-404, 406, 407, 409, 411, 412, 427, 434-436, 439, 441
- gospodarka zasobami energetycznymi 371
- hermeneutyka 25, 29, 47, 48, 84
- hierarchia
 - norm 440
 - wartości 134, 219, 222, 277
 - zasad konstytucyjnych 348, 363
 - źródeł prawa 42
- idiomatyczność, idiomatyczny 22, 32, 49, 218, 221, 222, 250-252, 262, 285, 286, 361, 364, 365, 410, 436
- in abstracto / in concreto*
 - dobra(-o) 36, 385
 - interes(-y) 385, 431
 - prawa i wolności 39, 353-355, 383, 416, 431, 432, 438
 - wartość(-ci) 39, 305-307, 326, 336, 337, 350, 353, 355, 431, 432, 435, 438
- indywidualizacja, indywidualność 72, 73, 85, 86, 105, 106, 112-114, 120, 131, 135, 154
- infrastruktura
 - instytucjonalna 371
 - komunikacyjna 419
 - materialna 371
- inkorporacjonizm 315, 316
- instrumentalno-instytucjonalna forma dobra wspólnego 75
- instytucje życia publicznego 371, 378
- instytucjonalne
 - fakty, byty, zob. fakty tetyczne
 - podmioty 275, 300
- integralność
 - człowieka 55, 72
 - praw, nierozdzielność, integralna ochrona 135, 325, 355, 356
 - terytorialna 184, 185
- integralny rozwój 27, 128, 131-133, 136, 143, 150, 151, 157, 158, 181, 234-237, 245, 258, 264-266, 272, 281, 302, 303, 306, 308, 317, 323, 338, 402, 426, 427, 433-436, 439, 441
- interes(-y)
 - a prawa 355
 - członków społeczności 142, 409, 433
 - egoistyczny 430
 - Europy 146
 - grup, grupowy, zbiorowy 205, 206, 236, 263, 264, 272, 366, 384-386, 409, 415, 419, 420, 429-432
 - *in abstracto / in concreto*, zob. *in abstracto / in concreto* i.
 - indywidualny 264, 367, 385, 386, 390, 429-432, 264, 367, 429, 430
 - jednostki 82, 126, 169, 202, 366, 385-387, 390, 401, 407, 409-411, 430-432
 - każdego człowieka 408
 - klasy 180
 - lokalny, wspólnoty lokalnej 367, 384, 415, 422
 - obywateli 177, 180, 419
 - ogólny, ogółu 24, 366, 379, 382, 385-387, 390, 420, 430, 431
 - państwa 88, 162, 169, 376, 385, 394, 396, 413,

- partii, ugrupowań politycznych 180, 369
- partykularny 83, 135, 205, 206, 333 (*narrow*), 366, 384, 385, 410, 429, 430
- ponadjednostkowy 247
- ponadlokalny 367, 384
- pomagającego 147
- prywatny 258, 430
- publiczny 162, 184, 268, 341, 366-370, 372, 373, 388, 393, 400, 401, 407, 408, 419, 422, 430-432, 438
- samorządu terytorialnego, wspólnot samorządowych 384, 408
- społeczny, społeczeństwa, społeczności 195, 245, 407, 408, 409, 411
- rządzonych 66
- własny 110, 126, 142, 272, 356, 409, 424
- wspólnoty politycznej 385
- wspólny 245, 366, 368, 379, 415, 430-432, 438
- istnienie państwa, wspólnoty politycznej 52, 53, 71, 103, 105, 123, 124, 163, 169, 171, 172, 179, 185, 216, 219, 220, 222, 264, 265, 279, 280, 368, 376, 412, 413, 418, 433
- kara 53, 65, 69, 99, 374, 377
- karna(-e)
 - opłaty 392
 - postępowanie, procedura 374, 378
 - ochrona 374, 402, 403, 404, 414
 - sankcja 403, 414
- karząca sprawiedliwość 95
- klauzula
 - derogacyjna 118
 - generalna 23, 242, 290, 291, 314, 323
 - limitacyjna 118, 136, 191, 306, 353, 376, 379, 381, 411, 419, 432
- kognitywizm 31, 66-68, 71, 158, 180, 196, 290-293, 297-305, 307-309, 313, 314, 317, 318, 320-323, 327, 328, 330, 355-356, 437
- kolektywistyczna(-e) 144, 220, 430
- kolizja, konflikt
 - celów 67, 329, 435
 - interesów 135, 197, 331, 409
 - praw, wolności 337, 355, 378, 383, 401, 416, 427, 155
 - wartości, dóbr 265, 305, 306, 329, 337-339, 395, 414, 430, 431, 338
 - zasad, norm 337, 349, 378
- kompromis 117, 195-197, 247, 329, 331
- komunitaryzm 24, 27, 50, 120, 153-156, 283, 356
- konsens 196, 197, 200, 220, 261, 331
- konserwatyści 170
- Konstytucja 3 Maja*, konstytucja majowa 17, 28, 30, 32, 149, 161-167, 172, 181, 193, 194, 217, 219, 253, 443, 466
- konstytucja marcowa 17, 120, 165, 168, 182, 240, 247, 268, 443
- konstytucja kwietniowa 17, 23, 26-30, 32, 161, 162, 166-172, 181-186, 189, 192-194, 200, 201, 207, 208, 210, 213-216, 218-223, 240, 247, 251, 252, 259-261, 264, 270, 278, 362, 363, 365, 376, 394, 400, 412, 422, 428, 429, 436, 438, 443, 463, 471
- Konstytucja PRL (1952)* 217, 443
- konsumpcja
 - *w ogóle* 284, 287
 - nierywalizacyjna 284-285, 287
- koordynacja 68, 108, 123, 156-158, 274, 276, 288, 339, 352, 383, 385, 386, 408, 411, 426, 427, 429, 432, 435, 436
- korupcja 372, 380
- kultura
 - chrześcijańska 193
 - duchowa 284, 285
 - europejska 254
 - monastyczna 116
 - narodowa, narodu, polska 203, 210, 254, 270, 272, 273, 346, 375

- polityczna 163
- prawna 23, 24
- *w ogóle* 42, 47-51, 58, 59, 84, 90, 101, 112, 120, 151, 153, 154, 182, 258, 270, 272, 273, 298, 299, 317, 318, 329-331, 346, 371, 375, 411
- kwalifikacja
 - normatywna 298, 299
 - prawdziwościowa 38, 299, 309, 319, 320, 326, 437
- kwalifikacje etyczne 369, 372
- kwalifikowane wymagania 372, 424
- lasy 161, 371
- legalność konstytucyjna 25, 362
- legitymizacja 321, 336
- legitymizm konstytucyjny 25, 362, 441
- liberalizm, liberalistyczny 67, 120, 154, 156, 242, 312, 333, 356
- ład
 - konstytucyjny 276, 339, 354
 - moralny 182
 - państwowy 403
 - prawny 373, 386
 - publiczny 150
 - społeczny 42, 403
- majątek, majątkowe
 - *w ogóle* 54, 103, 380, 405
 - ogólnonarodowy 428
 - położenie 184
 - prawa, uprawnienia 379, 380, 405, 418, 429
- media publiczne 371, 393, 395, 396
- metaaksjologia 291
- metaaksjologiczna(-e)
 - charakterystyka 312
 - kwestie, problematyka, sprawy, zagadnienia 31, 288, 295-297, 302, 309, 320, 327
 - neutralność 296
 - rozstrzygnięcia 31, 180, 280, 292, 295-297, 306, 309, 311, 318-334
 - spójność, zob. spójność m.
 - walory 295-334
 - wybory 292
 - założenia 258-259
- moralność 43, 93, 150, 156, 192, 284, 314, 315, 323
 - chrześcijańska 170
 - *określenie* 323
 - publiczna 191, 241, 314, 411
 - wewnętrzna prawa 193
- moralne(-a,-y)
 - aspekt, charakter, problem, wymiar 57, 62, 66, 72, 82, 94, 130, 141, 143, 144, 149, 150, 275-276, 394
 - dobro, zob. dobro m.
 - doktryny 43
 - dzielność, cnota, doskonałość 57, 72, 79, 90, 101-103, 114, 157
 - intuicje 321
 - normy, zasady 48, 149, 150, 156, 157, 290
 - oceny 48, 309, 314, 319, 323-327, 356
 - odpowiedzialność 98
 - pobudki 283
 - powinność, obowiązek 93, 101, 124, 181, 276
 - relatywizm 150
 - rozwój 72, 130, 131, 136, 137, 141, 152, 157, 323
 - standardy, kryteria 119, 192, 315, 316, 319
 - treści 192, 205
 - ugruntowanie 147, 150
 - walor 134, 356
 - wartości, zob. wartości m.
 - wiedza 70, 71
 - więź 169
- narodowa(-e)
 - przynależność 184
 - zob. kultura n., dziedzictwo n., wartości ogólnonarodowe, wspólnota n.
- naród, Naród, narody 43, 85, 98, 99, 116, 124, 125, 131, 135, 136, 138-140, 143, 145, 146, 148, 153, 163, 164, 170, 171, 175, 176, 181, 182, 185, 186, 188, 189, 193, 197, 200, 202, 203, 209, 210, 214, 216,

- 217, 236, 237, 255, 265, 268-270, 272, 273, 284, 304, 310, 311, 339, 346, 347, 393, 397, 403, 404, 411-413, 415, 420, 421, 426
- nauka(-i) 93, 375
- prawa 27, 37
 - społeczna Kościoła 24, 26-28, 49, 50, 106, 118-154, 156, 171, 175, 177, 184, 192, 193, 204, 207, 215, 217, 218, 220, 221, 231, 237, 253-256, 259, 260, 262, 265, 313
 - szczegółowe, empiryczne 67, 94
- negatywny prawodawca, ustawodawca 332, 440
- neutralność
- aksjologiczna 31, 256, 296
 - metaaksjologiczna 31, 296
 - konfesyjna, zarzut konfesyjności 253-255
 - polityczna 368, 369
 - religijna 225-228, 256
 - światopoglądowa 150-152, 225-228, 253, 256-258
- nienaruszalność, nienaruszalna(-e, -y)
- godność 39, 152, 153, 191, 219, 282, 310, 311, 339, 341, 342, 345, 351, 354, 358, 382, 406
 - granic, terytorium 210, 214, 341, 346, 347, 368, 411, 415, 423
 - istota wolności i praw 311, 341
 - n-ć mieszkania 341
 - n-e prawa, wolności i prawa 170, 176, 179, 180, 191, 339, 354, 355
 - rdzeń praw człowieka 342
 - n-e wartości 312, 382
 - wartość istnienia państwa 279, 433
- niepodległość, niepodległy byt państwa(-owy) 162-165, 176, 181, 185, 186, 193, 203, 210, 214, 217, 287, 346, 347, 368, 411, 415, 418, 420, 423
- niepodzielność
- państwa, terytorium 203, 209, 368, 411, 415
 - praw 355
 - wartości 283
- niewolnik 56, 58, 64, 79, 88, 103, 112, 113, 149,
- niezależność
- państwa i kościołów (związków wyznaniowych) 24, 148, 224, 225, 228-230, 232, 233, 236, 237, 239, 375
 - sądów 373
- niezawisłość sędziów 373
- niezbywalna(-e)
- godność 40, 68, 94, 153, 222, 280, 304, 310, 311, 324, 325, 340, 341, 344, 346, 350, 352, 358, 379, 386, 397, 401, 406, 434
 - prawo(-a), wolności 67, 135, 176, 191, 304, 339
 - wartości 312, 131
- niezbywalność terytorium 186,
- norma
- optymalizacyjna 274, 275
 - o charakterze prawnonaturalnym 326, 327, 331,
 - programowa 274, 275
- obronność 347, 368
- ocena
- *podstawowe określenie* 322
 - wartość logiczna o., 321-326, zob. kwalifikacja prawdziwościowa
- odesłanie, przepis odsyłający, 289-291, 315, 316
- odpowiedzialność, odpowiedzialny 98, 106, 121, 126, 134, 144-146, 150, 152, 153, 156, 167, 274, 276, 284, 312, 372, 374, 375, 393, 394, 396, 402, 406, 409, 424-426
- ofiarność 372, 424
- ograniczanie
- godności 311, 342, 350
 - inicjatywy 439
 - realizacji wartości 337
 - wolności i praw 130, 161, 191, 241, 247, 342, 347, 354, 355, 365, 367, 369, 372, 376-381, 383, 384, 391, 402, 405, 407, 411, 412, 416, 418, 419, 430, 432

- oświata 364, 373, 375, 405, 406
- państwo prawne, prawa, zob. demokracja p. p.
- partia(-e) 44, 149, 177, 180, 184, 195, 210, 287, 369, 379
- partycypacja, zob. uczestnictwo
- pewność prawa 293, 334, 437
- pierwszeństwo zasad(-y), wartości 186, 213, 335, 345, 348-352, 401, 402
- piękno, piękny 54, 58, 60, 61, 68, 85, 92, 153, 182, 198, 255, 284, 311, 312, 345
- piśmudzczy 170
- pluralizm uzasadnień 332
- poczucie godności i honoru 373
- podatki, daniny publiczne 247-249, 370, 379, 380, 392, 394, 405, 422, 424
- podmioty prawa publicznego 425
- pomocniczość, subsydiarność, zasada p. 28, 49, 139, 140, 143, 145, 147, 151-153, 156, 159, 180, 255, 268, 281, 283, 316, 330, 347, 407, 408, 421, 434, 436, 439, 408
- porządek konstytucyjny – określenie 41-43
- porządek publiczny 191, 241, 372, 391, 411
- potencjał
 - argumentacyjny 427
 - interpretacyjny 441, 442
 - inferencyjny 348, 349
- powszechne przeznaczenie dóbr, zasada p. p. d. 136, 137, 143, 156, 184, 405
- pozytywizm, pozytywistyczny 40, 290, 315, 316
- prawa
 - deklarowane 310
 - *in abstracto* / *in concreto*, zob. *in abstracto* / *in concreto* p.
 - indywidualne 135, 154, 178, 287, 288, 245, 383, 414
 - solidarnościowe 134, 136, 288
 - zbiorowe, grupowe, kolektywne 134, 135, 178, 287, 288, 383
- prawo(-a) naturalne 27, 32, 90-92, 97-101, 103-106, 116, 161, 164, 165, 168, 243, 307, 314, 315, 324, 333, 437
- prawnonaturalna(-e, -y)
 - cecha 310
 - charakter prawnonaturalny
 - dobra wspólnego 297, 307-318, 331, 333, 334, 351, 436
 - godności 310
 - ocen 333
 - norm, zob. normy o charakterze prawnonaturalnym
 - pojęcia 308, 333
 - rozstrzygnięcia 333
 - wartości 307, 314, 331, 333, 334
 - elementy 20, 31, 307, 309, 313, 315, 316, 320, 328, 334, 389, 437
 - kategoria(-e) 40, 292, 293, 317, 432
 - klauzula 31, 38, 40, 291, 292, 308, 331, 437
 - koncepcja(-e) 40, 307, 308, 313-317, 320, 333
 - odesłanie 316
 - porządek 310
 - problematyka 20, 319, 320, 327
 - rodowód 179
 - roszczenie 334
 - rozstrzygnięcia 155-156, 278
 - stanowiska(-o) 315, 325
 - tradycja 179
 - ugruntowanie 330
 - ujęcia 318
 - uzasadnienie, zob. uzasadnienie p. – wartości 40
- prawda (jako wartość uniwersalna) 54, 65, 85, 86, 150, 153, 182, 196, 198, 255, 284, 311, 312, 323, 345
- prawdziwość, zob. kwalifikacja prawdziwościowa
- proporcja, proporcjonalność, proporcjonalna(-y, -ie, -e) 57, 58, 77, 109, 138, 140, 158, 195, 285, 309, 311, 322, 325, 331, 337, 338, 382, 387,

- 391, 398, 416, 417, 426, 429, 430, 432, 435, 436, 439, 441
- przedszkola 375, 405
- przyjaźń 52-54, 56-59, 78-80, 96, 112, 126, 142, 146
- przyrodzona(-e)
- godność 40, 68, 94, 153, 176, 179, 180, 222, 280-282, 304, 310, 311, 314, 324, 325, 340, 341, 343, 344, 346, 350, 352, 358, 386, 397, 401, 434
 - obowiązki 181, 218, 221, 261, 265
 - prawa, wolności 26, 49, 67, 99, 147, 148, 152, 164, 166, 168, 169, 171, 172, 176, 178-180, 189, 218, 219, 221, 223, 261, 265, 271, 280, 304, 354
 - wartości 312, 313
- publiczne prawa majątkowe 418
- racjonalny prawodawca, zob. ustrojodawca racjonalny
- res publica* 201, 202, 226, 287, 394
- res universitatis* 287
- res divini iuris* 287
- równość, zasada r. 42, 49, 56-58, 65, 77-79, 88, 109, 112, 113, 129, 132, 137, 138, 164, 180, 185, 189, 226, 259, 263, 272, 283, 337, 338, 340, 350, 368, 383, 387-389, 400, 425, 439
- samorząd terytorialny 186, 231, 240, 367, 370, 384, 391, 408, 419-421
- służba(-y) publiczna(-e) 369, 372, 374, 424
- solidarność, zasada s. 28, 44, 49, 51, 58, 72, 111, 134, 139, 142-147, 151, 152, 153, 156, 158, 180, 181, 201, 282-284, 310, 340, 345, 346, 353, 384, 390, 393, 397, 401, 409, 410, 422, 423, 433
- społeczność
- lokalna 419
 - określenie 43-45
- spójność
- aksjologiczna 33, 335-337, 441
 - formalna 336
 - metaaksjologiczna 296
- sprawiedliwość
- karząca 95
 - poczucie 374, 376
 - rozdzielcza 137, 138, 256, 298
 - społeczna 33, 109, 137, 138, 154, 175, 185, 193, 203, 206-209, 211-214, 222, 256, 264, 265, 279, 280, 314, 316, 386-388, 390, 401, 410, 442
 - w ogóle 28, 48, 51, 53-59, 62, 65-69, 71-73, 75-77, 80, 84, 85, 87, 88, 92, 95, 98-101, 109, 115, 138, 140, 143, 146, 147, 153, 161, 162, 168, 182, 198, 213, 255, 280, 284, 285, 306, 311, 312, 316, 339, 345, 347, 387-389, 400
 - w wąskim sensie 337, 338
- stabilność prawa 115, 373, 412, 441
- stanowiska publiczne 378
- strażnik konstytucji 361
- subsydiarność, zob. pomocniczość
- suweren 170, 172, 185, 186, 197, 255, 269, 270, 310, 312, 403, 404, 415
- suwerenność, suwerenny 148, 162, 170, 175, 176, 178, 181, 184-186, 189, 196, 197, 200, 217, 287, 421
- systematyka konstytucji 23, 197, 198, 235, 245, 289, 335, 344-348, 377, 387
- sztuka, dzieło sztuki 285, 375
- środki publiczne 216
- środowisko naturalne (przyrodnicze) 132, 134, 136, 191, 203, 210, 214, 241, 285, 286, 288, 346-347, 367, 371, 411
- świadczenia publiczne 181, 192, 246-249
- świętość 150, 284
- tajny zbiór dokumentów, zbiór zastrzeżony 372
- tomizm, tomistyczny 111, 119, 129, 251, 301
- totalitaryzm, totalitarny 63, 66, 71, 100, 154, 167, 256

- tożsamość
- jednostki 43, 53, 59, 104, 150-151
 - materialna konstytucji 25, 26, 361, 362, 415, 441
 - narodu 153, 270, 393, 397, 411
 - społeczności 135, 145
- transparentność 371, 378
- uczestnictwo, zob. partycypacja
- ustrojodawca, prawodawca
- historyczny 25, 26, 363
 - racjonalny 36, 37, 192, 296, 320, 339
- utytylizaryzm 93-95
- uzasadnienie
- aksjologiczne 38, 172, 279-281, 289, 290, 292, 295, 299, 300, 316, 321, 326, 327, 336-378, 381-383, 434
 - prawnonaturalne 292, 316, 326, 327, 346
 - tetyczne 312, 316
- ważenie
- interesów 264, 387, 430, 431
 - praw i wolności 438
 - wartości, zasad 33, 39-41, 208, 235, 306, 335-337, 383, 386, 387, 389-391, 435, 441
- wartość(-ci)
- chrześcijańskie 182, 216, 218
 - deklarowane 303-305, 307, 340
 - estetyczne 285
 - *in abstracto* / *in concreto*, zob. *in abstracto* / *in concreto* w.
 - kreowane 84, 303-305, 307, 340
 - moralne 152, 319, 323, 324
 - ogólnoludzkie 41, 177, 182, 197, 323
 - ogólnonarodowe 41
 - ponadindywidualne 168
 - uniwersalne 40, 41, 153, 177, 178, 182, 198, 205, 255, 284, 285, 311-313, 315, 323, 345, 393, 436
- władza(-e) publiczna(-e) 158, 205, 216, 228, 232, 263, 268, 310, 341, 347, 350, 352, 354, 358, 371, 374, 378, 382, 383, 395, 396, 398, 399, 408, 416, 420, 422
- władza zwierzchnia 170, 175, 188, 202, 203, 209, 214, 270, 312
- własność, prawo własności 24, 96, 136, 143, 165, 184, 188, 189, 202, 283, 379, 380, 384, 391, 405, 419, 420, 429
- wspólne dobro (zob. także: dobro wspólne) 27, 29, 30, 32, 40, 51, 82, 83, 95, 115, 118, 126, 133, 138, 161, 166-172, 174-186, 188-194, 197-203, 206-212, 214-218, 220-229, 240, 244, 246, 248-253, 259-262, 264, 265, 278, 280, 286, 288, 359, 360, 364-368, 373, 375, 377, 381, 382, 386, 400, 405, 406, 409, 410, 412, 416, 417, 422, 428, 429
- wspólnota
- autarkiczna 73, 80-83, 89, 105, 108, 273, 409, 114
 - doskonała, zupełna (*communitas perfecta*) 82, 107, 108
 - historii 270, 272, 273
 - interpretacyjna 273
 - języka(-ów) 171, 270, 272, 273
 - komunalna 419
 - komunikacji (komunikacyjna) 158, 268, 273, 409, 436
 - kulturowa, kultury 89, 171, 270, 272, 273
 - lokalna 419, 421, 422
 - ludów, narodów 124, 125
 - mędrców 96
 - miejska 102
 - mieszkańców 421
 - międzynarodowa 43
 - narodowa, ogólnonarodowa 126, 139, 170, 269, 272, 419
 - obywatelska, obywateli 27, 41, 176, 185, 204-206, 263, 264, 270-272, 287, 394-398, 421
 - ogólnoludzka, globalna 125, 126, 133, 157, 235, 237, 238, 269, 273
 - określenie 43-45

- państwowa, polityczna 27, 28, 30, 41, 52, 54, 56, 58, 72, 74, 79, 81-85, 88, 95, 102, 104, 108, 109, 112, 118, 122-124, 127, 139, 148, 157, 158, 161, 162, 172, 182, 191, 204-206, 210, 222, 235-237, 254, 256, 258, 261, 264-266, 268-271, 273, 278, 281, 287, 288, 306, 308, 317, 323, 332, 336, 338, 364, 376, 383, 385, 393, 397, 398, 402, 403, 407, 412-419, 421-423, 425-429, 432, 433-439
- religijna 82, 133, 140, 141, 148, 153, 417
- samorządowa 408, 419, 420
- współdziałanie, zasada w. 24, 72, 132, 138, 145, 148, 167, 169, 183, 191, 224-239, 253, 256, 265, 268, 288, 347, 375, 425
- wychowanie
 - etyczne 375
 - *w ogóle* 71, 115, 134, 151, 329, 331, 405
- wykładnia
 - dynamiczna 120, 363, 441
 - gramatyczna, językowa 250, 252, 311, 414
 - historyczna 348, zob. ustrojodawca historyczny
 - systematyczna 348, zob. systematyka konstytucji
- wymiar sprawiedliwości 373, 376
- wysłuchanie publiczne 375
- zadania publiczne 391, 405, 408
- zdrowie publiczne 191, 241
- zaufanie
 - *w ogóle* 132, 158, 409
 - zasada zaufania do państwa 379, 380, 389
 - zawody zaufania publicznego 369, 373
- związki zawodowe 210, 369
- zwierzchnictwo narodu, zob. władza zwierzchnia
- żołnierze 369