

Franciszek Longchamps de Brier

Posiadanie a własność - nad uwagami św. Tomasza

Zeszyty Prawnicze 2/2, 59-70

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

FRANCISZEK LONGCHAMPS DE BÉRIER*

Uniwersytet Warszawski

POSIADANIE A WŁASNOŚĆ NAD UWAGAMI ŚW. TOMASZA

Czy posiadanie rzeczy, a przede wszystkim czy ich własność są dla człowieka naturalne? Czasem warto stanąć z boku i spojrzeniem z dawnych lat objąć to, nad czym mozołą się współcześni. Widać przecież, jak tracą dystans do własnych spraw, a nieraz i rozeznanie. Rzecz jednak nie w sentymentalnym powrocie do źródeł. Nie ma też powodów, aby obawiać się posądzeń o wstecznicstwo czy żartów w stylu: „wraca nowe”. Chodzi o zrównoważoną weryfikację przekonań, sprawdzenie kierunku, spojrzenie z dystansem na to, wokół czego toczy się życie i rozważania o nim. Takiej refleksji domaga się instynkt samozachowawczy myślącego człowieka – zwłaszcza kogoś, kto jak prawnik próbuje organizować świat innych. Trudno więc pogardzić okazją do zatrzymania się nad uwagami filozofa i teologa, jeśli dotyka zagadnień szczególnie drogich juryście.

W epoce św. Tomasza z Akwinu powrót do lektury fragmentów dzieła szacownego już to wiekiem, już to wpływem, jaki wywarło na kulturę europejską, wystarczyłoby uzasadnić przypominając, że „każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, co ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13,52). Współcześni mają jednak poważny problem z autorytetem i woleliby usłyszeć argumenty „bar-

* Autor jest stypendystą Fundacji na rzecz Nauki Polskiej.

dziej przekonujące”, niż słowa Zbawiciela. Na szczęście codzienność przychodzi w sukurs, nie skąpiąc zachęt do korzystania z doświadczeń przeszłości. Wiedzą o tym dobrze znawcy prawa prywatnego, skoro chętnie sięgają do skarbcza prawa rzymskiego i nauki romanistycznej. Nie mają dzięki temu złudzeń, na przykład co do absurdalności pomysłów na legalizację konkubinatu, który ze swej natury i z woli stron nie poddaje się prawnej regulacji. Podobnie psychologiczne diagnozy, kuracje hormonalne czy operacje plastyczne, wsparte subtelnymi wywodami trybunałów nie zmieniają biologicznego zdeteminowania przez chromosomy płci każdej ludzkiej komórki¹.

Trzeba najpierw pojąć i precyzyjnie opisać rzeczywistość, aby potem móc ją skutecznie regulować. Toteż prawnik chętnie sięgnie po refleksje, poczynione podczas prób zrozumienia istoty ludzkiej i otaczającego ją świata. A że własność i posiadanie należą bez wątpienia do tego świata, od zarania dziejów budziły zainteresowanie². Ponadczasowość zagadnienia nie zaskakuje, skoro ani społeczne znaczenie własności i posiadania, ani ich materia nie uległy zasadniczym zmianom w ciągu tysiącleci. Wiele świeżości może więc do współczesnej dyskusji wnieść spojrzenie człowieka, który żył w zgoła innych czasach. Zwłaszcza, że był to umysł głęboki i otwarty, nieskory do przyjmowania „na wiarę” tego, co można przeświecić rozumem.

Prawnicy XIX i XX wieku sporo się natrudzili nad ujęciem własności w język kodeksów³. Przekonanie wielu z nich o indywidualistycznej, niemal absolutnej naturze prawa własności wpłynęło na obraz świata. Spotkało się z radykalnym protestem socjalizmu

¹ Przeciwnie *Christine Goodwin v. Wielkiej Brytanii*, orzeczenie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z 11 lipca 2002 r., skarga nr 28957/95, powoływane za A. M. NOWICKI, *Kobieta i mężczyzna*, «Rzeczpospolita», 9 stycznia 2003, s. C4.

² Por. Arystoteles, *Polityka* 1261a, który wspomina o polemicznym wobec Platona (*Państwo* 457c-458d) celu swych uwag.

³ Por. np. W. ROZWADOWSKI, *Definicje prawa własności w rozwoju dziejowym*, «CPH» 36.2 (1984), s. 1-26.

i późną krytyką katolickiej nauki społecznej. Mimo, że w wirze dyskusji toczonych nie tylko w ciszy bibliotek i instytutów naukowych, wkładano ogromny wysiłek w teoretyczne ujęcie własności, pozostało wrażenie, że „historia prawa nie zna ponadczasowego pojęcia prawa własności, ale jest ono zmienne i jednocześnie jest rezultatem czynników, które je kształtują”⁴. Niezależnie od tej trudności i zgoła wbrew niej, dało się zauważyć wspólny wszystkim fenomen: „tak dla doktryny, jak i legislacji ..., gdzieś za dalekim horyzontem tkwi przeświadczenie, że własność jest instytucją metaprawną”⁵. Aktualne pozostaje pytanie o jej źródła, których trudno wobec tego szukać poza człowiekiem. Za nad podziw trafne należy więc uznać postawienie kwestii posiadania rzeczy oraz własności w relacji do jego natury.

Pewne opory prawnika – w szczególności niewierzącego – może budzić fakt, że św. Tomasz podjął temat w *Summa theologiae*⁶, a więc dziele *par excellance* poświęconym Bogu. Zrobił to rozważając wśród innych cnót sprawiedliwość i związane z nią zagadnienia, czyli w dziedzinie teologii moralnej. W czasach Akwinaty nie osiągnęła ona jeszcze, tak charakterystycznej dla okresu sprzed Soboru Watykańskiego II, iście prawniczej kazuistyki. Lepsze to jednak, bo elementów prawnych rozważaniom by to nie przysporzyło, a uczyony musiałby wiele miejsca poświęcić rozwiązywaniu kazuśm moralnych. Tak więc rozważania o sprawiedliwości⁷ mógł poprzedzić czterema pytaniami o uprawnienie (*ius*)⁸, zaś po omówieniu samej *iustitia*, przejść do kwestii szczególnych: zabójstwa⁹, kradzieży¹⁰, naruszenia nietykalności cielesnej¹¹, naruszenia dobrego imienia¹²,

⁴ H. KUPISZEWSKI, *Rozważania o własności rzymskiej*, «CPH» 36.2 (1984) s. 41.

⁵ H. KUPISZEWSKI, *Rozważania*, cit., s. 32.

⁶ STh 2-2, q. 66, a. 1-2.

⁷ STh 2-2, q. 58-63.

⁸ STh 2-2, q. 57.

⁹ STh 2-2, q. 64.

¹⁰ STh 2-2, q. 66.

¹¹ STh 2-2, q. 65.

¹² STh 2-2, q. 72-73, 75-76.

współuczestnictwa¹³, lichwy¹⁴, łamania szeroko pojętej procedury sądowej¹⁵. Trudno nie pozwolić sobie na odnotowanie, że wykazał się przy okazji znajomością Digestów justyniańskich, a przynajmniej pierwszych fragmentów początkowego tytułu *de iustitia et iure*. Ulpiana zacytował trzykrotnie¹⁶, przytaczając zaś fragmenty napisane przez Celsusa¹⁷ i Gaiusa¹⁸, wymienił jurystów z imienia.

Filozoficzny warsztat uchronił go przed mieszaniem władztwa faktycznego, jakim jest posiadanie, z własnością, która stanowi władztwo prawne, choć podobny błąd w mowie potocznej popełniają nawet prawnicy¹⁹. Z tekstu wynika, iż Akwinata wyraźnie dostrzegał wskazaną różnicę, choć nie pisał o niej językiem technicznym. Stąd kilkakrotnie pojawiające się wyrażenie: *propria possidere*, należałoby tłumaczyć: mieć na własność. Bardziej literalny przekład: posiadać jako własność, sugerowałby wykonywanie tylko jednej z prerogatyw właściciela – *ius possidendi*. Kontekst każe wszelako rozumieć *pars pro toto*, czyli prawo własności w ogóle. Mimo więc, że propozycja dotyczy urywka teologicznego dzieła skreślonego ręką filozofa, prawnik nie powinien się przed lekturą wahać. Warto poważnie potraktować zarówno sposób formułowania pro-

¹³ STh 2-2, q. 74.

¹⁴ STh 2-2, q. 75.

¹⁵ STh 2-2, q. 67-71.

¹⁶ STh 2-2, q. 57, a. 3: *ius gentium est quo omnes gentes utuntur* z D. 1,1,1,4. (*Ulpianus libro primo institutionum*); *illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est* z D. 1,1,1,3 (*Ulpianus libro primo institutionum*); q. 58, a. 1: *perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi* z D. 1,1,10 pr. (*Ulpianus libro primo regularum*).

¹⁷ STh 2-2, q. 57, a. 1: *ius est ars boni et aequi* z D. 1,1,1 pr. (*Ulpianus libro primo institutionum*).

¹⁸ STh 2-2, q. 57, a. 3: *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque ius gentium* z D. 1,1,9 (*Gaius libro primo institutionum*).

¹⁹ Przykładu nie trzeba daleko szukać. Prawdziwy *cicer cum caule* widać pod tym względem w znacnym skądinąd polskim tłumaczeniu, a zwłaszcza w dołączonym doń komentarzu: św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, XVIII: *Sprawiedliwość* (2-2, q. 57-80), tl. i obj. F.W. BEDNARSKI, Londyn 1962, s. 130-134, 315-323.

blemu, jak i wnioski, które dla porządku prawnego płyną z analizy posiadania i własności, poczynionej przez św. Tomasza.

Jak na traktat z teologii moralnej przystało, po rozważeniu czym jest sprawiedliwość, Akwinata przeszedł do grzechów przeciwko tej cnocie. Zdecydował rozpocząć od przypadków szkodenia bliźniemu w rzeczach. Jak więc przed zajęciem się *iustitia* należało ustalić rolę *ius*²⁰, tak *quaestio* poświęcona kradzieży i rabunkowi musiała zacząć się od rozpatrzenia posiadania i własności²¹. Św. Tomasz bez wątplenia nie był tu pionierem – wkrótce będzie widać, jak korzystał z argumentów od dawien dawna znanych. Interesujące jednak, wręcz rewolucyjne wydaje się ujęcie zagadnienia oraz klarowność proponowanych rozwiązań. Na wstępie bowiem zapytał czy posiadanie dóbr jest naturalne dla człowieka²². Za naturalne należy według niego rozumieć takie, które z zamysłu Stwórcy – czy jeśli ktoś woli ze względu na swą charakterystykę – mogą służyć zaspokojeniu wrodzonych potrzeb ludzkich ze względu na cel bytu, jakim jest człowiek²³. Racje przemawiające za negatywną odpowiedzią tylko z pozoru wyglądają na całkowicie teologiczne. Stwierdzenie, że jedynie do Boga należą rzeczy stworzone konstatuje fakt, iż człowiek nie ma władzy na ich naturę i może je co najwyżej przetwarzać. Teolog powiedziałby pewnie, iż uzurpowanie sobie podobnego władztwa ociera się o istotę grzechu pierworodnego i musi zakończyć katastrofalnie. Wszelako na płaszczyźnie horyzontalnej pełne potwierdzenie daje doświadczenie czasów, w których równie usilne co bezskuteczne zabiegi o zapanowanie nad otaczającym światem, sprowadzają na człowieka coraz to nowsze plagi. Nie chodzi tylko o niebezpieczne iluzje, wiążące się z dzieleniem świata, ale i zagrożenia płynące

²⁰ Por. przyp. 8.

²¹ STh 2-2, q. 66, a. 1-2. Wcześniej kwestię posiadania poruszył w *Contr. gent.* lib. 3, cap. 2 *fin.* i 27 *fin.*, własności zaś w *Contr. gent.* lib. 3, cap. 27 *fin.* i *Opusc.* lib. 20, cap. 4.

²² STh 2-2, q. 66, a. 1.

²³ Por. STh 2-2, q. 57, a. 2; por. też M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 292 *passim*.

z manipulacji przy najdelikatniejszych procesach biologicznych, co zakrawa na sięganie po owoc z drzewa życia (por. Rdz 2,9; 3,24).

Ostrzeżenie przed pychą, wynikającą z objęcia na własność licznych dóbr, niesie przypomniany przez Akwinatę ewangeliczny przypadek zamożnego rolnika. Obrodziło mu pole i uważał, że panuje nad sytuacją: „Zburzę moje spichlerze, a pobuduję większe i tam zgromadzę całe zboże i moje dobra; i powiem sobie: masz wielkie zasoby dóbr na długie lata złożone, odpoczywaj, jedz, pij i używaj” (Łk 12,18). Czyż nie byłoby przejawem nieroztropności w ocenie faktów poczucie bezpieczeństwa, wynikające z przekonania o podporządkowaniu sobie dóbr? Pewność, że pozostają w ludzkiej dyspozycji, powinna co najwyżej stanowić potwierdzenie gotowości człowieka do wykorzystywania dany mu możliwości.

Pokonania wskazanej trudności należałoby doszukiwać się w różnieniu dwóch sposobów postrzegania dóbr: ich natura nie podlega władzy człowieka; co innego ich używanie. Teolog może powiedzieć: Bóg, który panuje nad rzeczami, z natury poddał wszystko pod stopy ludzi (por. Ps 8,7), bo uczynił ich celem stworzenia. Jednak nawet bez odwołania się do sankcji nadprzyrodzonej łatwo zauważyć, iż człowiek naturalnie włada dobrami w tym sensie, że dzięki swemu rozumowi i woli może posługiwać się nimi dla swej korzyści (*ad suam utilitatem*)²⁴, zupełnie jakby dla niego powstały. Św. Tomasz zechciał przywołać tu jeszcze argument Arystotelesa, iż rzeczy mniej doskonałe zawsze są dla doskonalszych²⁵, co zdaniem obu myślicieli jednoznacznie przemawiałoby za tezą, iż posiadanie dóbr jest dla człowieka naturalne. Człowiek nie jest twórcą ich natury, lecz z natury swej mogą służyć zaspokojeniu jego wrodzonych potrzeb.

²⁴ Nie po raz pierwszy w wywodach dotyczących sprawiedliwości św. Tomasz odwołuje się do *utilitas* rozwiązania. Gdy rozważał relację między *ius gentium* i *ius naturale*, STh 2-2. q. 57, a. 3, uznał, że w społeczeństwie jeden pozostaje jako *servus* w dyspozycji drugiego, z pewnością nie na podstawie *naturalis ratio*. W pewnych przypadkach może być to natomiast uzasadnione z uwagi na *utilitas*. Akwinata wystąpił tu przeciw poglądom Arystotelesa, *Polityka* 1254a-b. Por. też przyp. 30.

²⁵ Arystoteles, *Polityka* 1254b.

W kontekście powyższej odpowiedzi, drugi problem zdaje się tym bardziej frapujący. Czyżby własność dóbr nie była dla człowieka naturalna? Po to, aby jeszcze pogłębić zagadnienie, Akwinata formułował pytanie nieco inaczej: czy wolno mieć jakieś dobra na własność. Wydaje się bowiem, że na podstawie prawa naturalnego wszystkie dobra są wspólne, bo w całości służą zaspokajaniu potrzeb i rozwojowi ludzi. Zatrzymywanie poszczególnych dóbr dla siebie, aby osiągnąć ten cel, nie wydaje się wcale konieczne ani potrzebne, zwłaszcza że w sposób nieunikniony odbiera innym szansę skorzystania z nich. Toteż należałoby uznać, iż nie godzi się rozciągać nad nimi władztwa prawnego, bo wszystko i tak sprowadzi się do wyścigu: pierwszy lub silniejszy zajmie dostępne dobra, zatrzyma je i nie dopuści innych. W konsekwencji dobra mogłyby już tylko w teorii być uznawane za wspólne, gdy faktycznie poszczególne osoby władałyby nimi przynajmniej z mocy pierwszeństwa do korzystania. Przykład podobnego rozwiązania przynoszą tezy, postawione w związku z rozważaniami o własności w najdawniejszym prawie rzymskim i jej ochroną w procesie legisakcyjnym²⁶. Dokonywane przed pretorem obwieszczenie swych praw do rzeczy w słowach: *rem meam esse aio*²⁷, nie miałoby wyrażać absolutnego władztwa, lecz swoistą relacyjność zatrzymania dobra, to znaczy stwierdzałoby lepsze prawo do przedmiotu sporu, który znalazł się we władzy ludu rzymskiego.

Odpowiedź św. Tomasza zaskakuje swą prostotą. Z jednej strony rzeczywiście własność nie jest dla człowieka naturalna w tym sensie, że *ius naturale* nie określa prawnego podziału władztwa nad dobrami oddanymi człowiekowi do dyspozycji. Podział dokonuje się dopiero w oparciu o przyjmowane uregulowania, czyli *ius positivum*²⁸. Stąd własność nie sprzeciwia się prawu naturalnemu, lecz uzupełnia je dzięki wnioskowaniu ludzkiego rozumu. Przykładowo dostarcza inne miejsce *Summa theologiae*. Konkretna nierucho-

²⁶ H. KUPISZEWSKI, *Rozważania*, cit., s. 36.

²⁷ G. 4,16.

²⁸ STh 2-2, q. 57, a. 2-3.

mość sama w sobie nie wymaga, aby była czyjąś własnością. Jednak względ na jej spokojne używanie czy uprawę roli pozwala uznać, iż powinna być raczej tej, niż innej osoby²⁹.

Z drugiej strony nie ma wątpliwości, iż zatrzymanie dóbr na własność jest wręcz konieczne dla ludzkiego życia. Przemawiają za tym przynajmniej trzy argumenty, które podobnie jak rozwiązanie kwestii posiadania, odwołują się do *utilitas*. Po pierwsze, każdy lepiej dba o swoje. Przy własności wszystkich lub wielu, chętnie unika się pracy i pozostawia drugiemu troskę o to, co wspólne, jak dzieje się przy zbyt licznej służbie. Po wtóre, większy ład społeczny panuje, gdy każdy sam musi starać się o zdobycie poszczególnych, potrzebnych mu rzeczy. Powstałby nieporządek, gdyby każdy bez różnicy musiał sobie wszystko zapewnić. Wreszcie po trzecie, większy pokój panuje między ludźmi, gdy każdy zadowala się swoim – doświadczenie pokazuje, jak wielkie spory wybuchają przy wspólnym lub nie podzielonym posiadaniu. Najwyraźniej więc konieczność własności dla ludzkiego życia ma źródło w użyteczności uznania prawa do władania dobrami: nie płynie ono z natury, lepiej wszakże dla społeczeństw, gdy władztwo faktyczne uzyska ochronę prawną³⁰.

Przytoczone argumenty nie są nowe. Pojawiły się już w *Polityce* Arystotelesa, w toku krytyki platońskiego sprzeciwu wobec własności oraz zawartego w *Państwie* pomysłu zaprowadzenia wspólności dóbr³¹. Akwinata w pierwszym argumente zacytował myśl Arystotelesa, zachowując nawet przykład z liczną służbą³². Drugi i trzeci argument stanowi zgrabne streszczenie żmudnych wywodów Sargiryty³³. Wszystkie trzy w ustach św. Tomasza uderzają oczywistością i siłą przekonywania. Bez wątplenia inaczej wyglądają dobra, które

²⁹ STh 2-2, q. 57, a. 3.

³⁰ O *utilitas publica* własności prywatnej św. Tomasz pisał także w STh 2-2, q. 77, a. 4, gdy rozważał powody, dla których dopuszcza się sprzedaż po wyższej cenie niż cena kupna.

³¹ Arystoteles, *Polityka* 1261a.

³² Arystoteles, *Polityka* 1261b.

³³ Arystoteles, *Polityka* 1261b-1264b.

nie mają konkretnego właściciela. Nie trzeba też zbyt mocno znać się na psychologii, żeby wiedzieć, iż każdy chętnie zostawi drugiemu troskę o to, co wspólne. Ważniejsze jednak wydawać się będzie spostrzeżenie, stanowiące konsekwencję pierwszego argumentu: jeśli ktoś nie dba o własne, nie ma szans na znalezienie winnych swych zaniedbań. Widać bowiem również tym razem, jak opowiadanie się za ochroną prywatnej własności wypływa z troski o zapewnienie pokoju społecznego. Akwinata wprost odnosił się do tego celu w drugim argumencie: każdy będzie wystarczająco zajęty zdobywaniem potrzebnych środków do życia, żeby nie mieć czasu na spory. Zresztą nie powinno być dla nich podstaw: dobra należą do osoby, która się o nie postarała. Chociaż tedy powód ochrony prywatnej własności jest zewnętrzny wobec stosunków prywatnych, utylitarna racja – zapobieżenie *confusio* – służy w istocie ochronie poszczególnych uczestników obrotu. Co do trzeciego argumentu, naiwnym byłoby przypisywanie św. Tomaszowi przekonania, jakoby ludzie okazali zadowolenie z tego co mają i nie chcieliby więcej. Jasne wszak, iż będąc przywiązany do swego, nie wyciągną rąk po cudze w obawie, że ktoś zechce zabrać ich własne. Decydującą rolę znów odgrywa tu wzgląd na wymiar społeczny i pragmatyczność rozwiązania. Idąc tą drogą widać nawet, dlaczego w interesie wspólnoty leży, aby każdy miał coś, czym mógłby się na tyle ukontentować, by nie chciał tego stracić. W ten sposób jednak z jeszcze większą mocą powraca pytanie o praktyczne konsekwencje twierdzenia, iż prawo naturalne każe uznać wszystkie dobra za wspólne z uwagi na konieczność zaspokajania potrzeb i umożliwienie ludziom rozwoju.

Akwinata proponuje w tym względzie następujące rozróżnienie. Czym innym we władztwie nad dobrami jest możliwość zdobywania ich i zarządzania nimi – w tym znaczeniu nie tylko wolno, ale konieczne wydaje się zatrzymanie dóbr na własność, za czym przemawiają trzy dopiero co przytoczone argumenty. Czym innym natomiast jest prawo do korzystania z dóbr. Staje się bowiem jasne, że człowiek nie powinien traktować ich jako własnych, lecz wspólnych, co w praktyce oznacza, iż z łatwością, ale roztropnie, ma się nimi dzielić z potrzebującymi. Argumentacja znów dosyć pragmatyczna:

najpierw trzeba mieć w swej dyspozycji, aby było z czego udzielać innym. W istocie choć użyteczność dla życia społecznego przemawia za ochroną własności prywatnej, każdy właściciel winien korzystać ze swego w świadomości hipoteki społecznej, która obciąża dobra, jakie na mocy *ius positivum* przypadły mu w udziale. Mówiąc o tak dokonanym podziale wspólnego, trudno mieć na myśli konkretne zdarzenie historyczne lub przyjmować użyteczną fikcję, jak w przypadku umowy społecznej. Chodzi tylko o stwierdzenie, iż zdecydowana chyba większość dóbr, jakie mają służyć ludzkości, pozostaje w czyimś władztwie – i nie wydaje się ono być wyłącznie faktyczne. Każdy tedy właściciel powinien zdawać sobie sprawę, iż tak naprawdę jest tylko administratorem dóbr, powierzonych mu przez Stwórcę. Z pewnością łatwiej było to zauważyć członkowi zakonu zebrzącego. Również dziś nie inaczej będzie opisywany stosunek duchownych do dóbr kościelnych, pozostawionych w ich dyspozycji, aby służyły parafii czy diecezji, a więc wspólnocie. Jednak nawet jeśli komuś sprawy dnia codziennego nie pomagają postrzegać swej własności jako daru i zadania, musi uświadomić sobie, iż roztropność, która przypisała mu owe dobra, rządzi również sposobem ich używania. Egoizm w tej mierze stawia pod znakiem zapytania prawo do własności. Znane z historii wcale nierzadkie, jaskrawe przykłady pokazują, jak cały porządek społeczny przewracali ci, którzy nie mając szans na zaspokojenie potrzeb, sięgali po cudze. W sprawie o niebo drobniejszej i dotyczącej jednostek, jednak podobnym torem biegnie rozumowanie, które usprawiedliwia kradzież z konieczności³⁴. Powstają też wątpliwości co do swobody właściciela w wykonywaniu niektórych jego prerogatyw, zwłaszcza *ius abutendi*. Bezcelowe czy choćby nieuzasadnione niszczenie dóbr odbiera przecież szansę skorzystania z nich innym.

Nie zawsze chodzić będzie wprost o oddanie swojego. Truizmem już stało się twierdzenie, iż darowizna może demoralizować. Lepiej więc na swój koszt tworzyć innym warunki do zdobywania środków

³⁴ STh 2-2, q. 66, a. 7.

do życia. Wyobraźnia społeczna zachęca, aby pomagać w tworzeniu miejsc pracy w dalekich częściach świata, co przeciwdziała napływowi tańszej siły roboczej, która odbierze źródła dochodu miejscowym. Nie zawsze też dzielenie się może być dobrowolne. Wielu widząc rozmaite potrzeby bliźnich, włącza się w szeroko rozumianą działalność charytatywną. Inni zostają do tego zmuszeni przez państwo, które rozpoznając potrzeby wewnętrzne czy zewnętrzne, kieruje środki czerpane z podatków. Dyskusja nad budżetem, co więcej, zasadnicze zróżnicowanie sceny politycznej, dokonuje się (a przynajmniej powinno się dokonywać) głównie w oparciu o różnice poglądów na temat tego, jak dzielić wspólne. Fikcję, jakoby w systemach demokratycznych wszyscy w tej dyskusji uczestniczyli przez swoich przedstawicieli, można chwilowo pozostawić na boku.

Przy przejściu do podsumowania dotychczasowych uwag okazuje się, iż to posiadanie a nie własność pochodzi z prawa naturalnego. Dostęp do niego wystarcza zaspokojeniu wrodzonych potrzeb ludzkich ze względu na cel bytu, jakim jest człowiek. Naturalny wymóg zapewnienia wszystkim korzystania z dóbr dostępnych człowiekowi nie wyklucza dopuszczalności zatrzymywania ich na własność. Ochrona prawnego władztwa nad rzeczami wydaje się konieczna dla ludzkiego życia w tym sensie, że znacznie lepiej dla jednostek, a przede wszystkim dla społeczeństw, gdy się ją zapewni. Św. Tomasz z Akwinu nie podważa więc konieczności ochrony własności prywatnej, natomiast analiza jej pochodzenia prowadzi go do wniosków, jaki należy mieć do niej stosunek.

Całkowicie pragmatyczna jest argumentacja za objęciem faktycznego, naturalnego człowiekowi władztwa ochroną prawną, w drodze uzupełniania *ius naturale* wnioskowaniem ludzkiego rozumu. Na plan pierwszy wysuwa się *utilitas*. Nie ma miejsca na mrzonki o świętej i nienaruszalnej instytucji, zakorzenione w indywidualistycznym jej postrzeganiu. Różne w swych formach udzielanie własnych dóbr innym staje się wymogiem rozumu i wydaje się płynąć z samej istoty własności. Prawo własności podporządkowane jest użyteczności jednostki, ale i użyteczności wobec wspólnoty. Toteż społeczeństwo w interesie tworzących je jednostek decyduje się na

prawną ochronę własności. Stąd, o ile zasadniczo użyteczne wydaje się zawarowanie swobody postępowania się własnymi dobrami, o tyle trudno utrzymywać, iż społecznie niekorzystne zachowania mają pozostać wolne od zewnętrznej, prawnej ingerencji. I nie powinno dziwić nikogo odwołanie do *utilitas*. Wszak znajduje tą drogą wyraz celowość, o którą trudno nie pytać.

POSSESSION AND PROPERTY
ON THE REMARKS OF ST. THOMAS AQUINAS

Summary

There are at least two of St. Thomas Aquinas's questions which are of interest to a lawyer: whether possession is natural to a human being, and whether the keeping of goods as one's property is allowable. He gives two positive answers which in general follow Aristotelian arguments. Aquinas is convinced that the natural need for goods does not exclude the acceptability of the institution of property. It would seem that its legal protection is necessary for purely pragmatic reasons which, however, entails certain postulates concerning the use of property, e. g. that an owner should be aware of the social mortgage on his goods. This utilitarianism not only leads a government to protect private property, but also entitles it to intervene when owners behave in a socially unacceptable way.