

Tomasz HOMA 

Akademia Ignatianum w Krakowie

[homa.tomasz@gmail.com](mailto:homa.tomasz@gmail.com)

## DOBRO WSPÓLNE CZY INTERESY?

### W POSZUKIWANIU FUNDAMENTÓW NOWOCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA: STUDIUM PRZYPADKU – UNIA EUROPEJSKA

#### ABSTRACT

**The Common Good or the Interest? In Search for the Founding Stones of the Modern Society: Case Study – European Union**

The philosophical reflection on the *common good*, as one of the *primary normative principles*, and in this sense also the “founding stones” of a well-structured social life, has a multifaceted, diverse range of proposed approaches and solutions and a well-documented output. Bearing in mind the centuries-long theoretical and practical importance and validity of this concept in the European thought and practice of socially and politically organized collective life, the subject of my reflections is to raise the question of the cognitive and normative importance and validity of this concept for *today's* Europe in the context of the European Union project contained in the *Treaty establishing a Constitution for Europe*, signed on October 29, 2004 in Rome.

**Key words:** common good, interest, advantage/profit, citizenship, social order, civic society, European Union

**Słowa kluczowe:** dobro wspólne, interes, korzyść, obywatelstwo, porządek społeczny, społeczeństwo obywatelskie, Unia Europejska

## WPROWADZENIE

Filozoficzny namysł nad „dobrem wspólnym” jako jedną z podstawowych zasad, i w tym znaczeniu również jednym z kamieni węgielnych dobrze urządzonych społeczeństw, od wspólnoty rodzinnej aż po wspólnotę polityczną przyjmującą postać państwa lub nawet tworów ponadpaństwowego, a także nad wyprowadzaniem w oparciu o tę zasadę zarówno ukonkretnieniami tego rodzaju dobra w kontekście w ten sposób rozumianych społeczeństw oraz ich członków, jak i implikacjami natury epistemologicznej oraz normatywnej w sferze ludzkiego życia zbiorowego i jednostkowego, zajmuje w teoriach i praktykach organizacji samowystarczalnych systemów życia społecznego oraz społeczno-polityczno-ekonomicznego europejskiego kręgu kulturowego kluczowe miejsce.

Zasada ta w swojej formule, określanej przeze mnie mianem „mocnej”, stawia w centrum uwagi danego społeczeństwa – w tym studium branego pod uwagę jedynie w jego postaci politycznej, czyli państwa – konieczność wspólnego wskazania, uzgodnienia i przyjęcia takich *dóbr* niezbędnych do materialnego, intelektualnego i kulturowo-duchowego rozwoju jego członków oraz tworzonych przez nich społeczności<sup>1</sup>, które to dobra, powstałe przy współdziale możliwie wszystkich, ze względu na ich charakter, zarówno służyłyby do osiągania przez to społeczeństwo jego „dobrego urzędnictwa”, jak i pomagałyby w urzeczywistnianiu przez wszystkich członków tak dobrze urządzonego społeczeństwa podzielanych przez nich koncepcji ich „dobrego życia” jako wolnych i równych ludzi i obywateli. Zasada ta stawia zatem w centrum konieczność takich *dóbr* potrzebnych każdemu, z których – z racji ich funkcji w odniesieniu do tworzenia dobrze urządzonego państwa w ujęciu instytucjonalnym w jego zasadniczo kulturowo-tożsamościowym, społecznym, politycznym i ekonomicznym aspekcie oraz do kształtowania pełni osobowych wartości jego członków, stanowiących według tej formuły urzeczywistnienie ich koncepcji dobrego życia – mają prawo korzystać wszyscy członkowie tego społeczeństwa; mają też oni obowiązek brać udział w ich tworzeniu i pomnażaniu.

Tak mocno formułowana zasada dobra wspólnego, przyjmowana m.in. przez przynajmniej niektóre republikańskie, komunitarystyczne i personalistyczne koncepcje zarówno społeczeństwa dobrze urządzonego, jak i dobrego życia jego członków, zdaje się przeżywać aktualnie głęboką kontestację jej akceptowalności i obowiązkowości, a w konsekwencji jej porzucanie we współczesnym namyśle nad istotą funkcjonowania nowoczesnych społeczeństw politycznych oraz ich obywateli i w proponowanych w tym zakresie rozwiązaniach. Kontestacja ujawnia się szczególnie wyraziście w konfrontacji nie tylko „mocnej” formuły zasady dobra wspólnego z liberalnymi koncepcjami dobrze urządzonego społeczeństwa politycznego, dla których zdaniem Marcina Króla *w sposób oczywisty jest ona sprzeczna z podstawowym przesłaniem liberalizmu, czyli z maksymalizacją wolności indywidualnej i indywidualnych uprawnień*<sup>2</sup>. Dochodzi ona silnie do głosu także w krytyce tej zasady, jako *rozległej doktryny* w rozumieniu

<sup>1</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, *Etyka społeczna*, Kraków 2005, s. 268, *Mysł Filozoficzna*.

<sup>2</sup> M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 298, *Kompendia Filozoficzne*.

Johna Rawlsa<sup>3</sup>, ze względu na zarzucany jej, jako nierozdzielnie z nią związany, *fakt opresji*, polegający na tym, że *wspólne wszystkim rozumienie i podzielenie jednej rozległej doktryny religijnej, filozoficznej czy moralnej* [a taką jest „mocna” formuła dobra wspólnego – przyp. T.H.] *może być trwale utrzymane tylko za pomocą opresywnego użycia władzy państwowej*<sup>4</sup>.

Tak samo zdaje się mieć rzecz ze wspomnianą zasadą w formule, którą nazywam „słabą”: ograniczającej się zasadniczo do stawiania w centrum uwagi społeczeństwa aspirującego do bycia dobrze zarządzonym jedynie potrzebę wspólnego wskazania, uzgodnienia i akceptacji dóbr służących jego instytucjonalnie rozumianemu dobremu urządzeniu. Z tego urządzenia, podobnie jak w przypadku formuły „mocnej”, mają prawo korzystać wszyscy członkowie społeczeństwa, a zarazem wszyscy mają obowiązek uczestniczyć w jego tworzeniu, zachowywaniu i rozwoju. Również ta formuła zasady dobra wspólnego przeżywa znaczące zapoznanie zarówno w teoretycznym namyśle, jak i w praktyce życia politycznego współczesnych społeczeństw. Zapoznanie, które rodzi pytanie o możliwe implikacje takiego stanu rzeczy nie tylko dla idei społeczeństwa dobrze urządzonego.

Pierwszy z przejawów zapoznawania tej zasady – w sferze teoretycznego namysłu nad jej ideą – trafnie zdaje się oddawać obserwacja i puentująca ją konstatacja poczynione przez Marcina Króla przy okazji analizy artykułów opublikowanych w 2007 r. na łamach amerykańskiego kwartalnika „Daedalus” w związku z dyskusją nad tekstem Michaela Tomasky’ego *Party in Search of a Nation* (2006). Król odnotowuje, że prawie wszyscy ich autorzy *odchodzą od używania – tu zgoda jest niemal powszechna – pojęcia dobra wspólnego na rzecz pojęcia interesu publicznego*, konkludując następnie, w konstatacji sygnalizującej możliwe implikacje takiego odchodzenia, iż *różnica jest albo niewielka, jeżeli interes publiczny rozumieć całościowo i wspólnotowo, a przede wszystkim jako kategorię moralną, albo bardzo duża, jeżeli próbuje się dokonać interpretacji pojęcia interesu publicznego w ramach przeciwstawienia: interes prywatny – interes publiczny*<sup>5</sup>.

Co do drugiego z przejawów tego rodzaju zapoznawania zasady dobra wspólnego, tzn. w praktyce współczesnych prawnoustrojowych rozwiązań, symptomatyczny wyraz takiego stanu rzeczy zdają się dostarczać rozwiązania prawne ważnych europejskich inicjatyw powoływanych do istnienia, poczynwszy co najmniej od końca lat 40. XX w. Owo „zapoznawanie” polegałoby w nich na nieodwoływaniu się do pojęcia dobra wspólnego w statutach głównych europejskich instytucji, takich jak Rada Europy (1949) i Europejski Trybunał Praw Człowieka (1950), którego podstawę prawną stanowi drugi rozdział Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (1950), a także w samej tej konwencji oraz jej najnowszych nowelizacjach dokonanych na mocy Protokołów do konwencji nr 11 (1998) i nr 14 (2010).

<sup>3</sup> Według Johna Rawlsa doktryna jest *rozległa, gdy zawiera koncepcje tego, co ma wartość w ludzkim życiu, oraz ideały charakteru jednostki, a także ideały przyjaźni i więzi rodzinnej oraz stowarzyszeniowej, i życia jako całości*. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012, s. 45.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 75.

<sup>5</sup> M. Król, *Filozofia polityczna...*, s. 300.

Wobec powyższego, mając na uwadze zarówno wielowiekową ważność tej zasady w europejskich koncepcjach ładu społecznego, jak i jej zapoznawanie we współczesnych rozwiązaniach w tym zakresie, w niniejszym studium, sytuującym się w obszarze filozofii politycznej, głównym przedmiotem analiz czynię zagadnienie recepcji pojęcia i zasady dobra wspólnego w fundamentalnie ważnym dla procesu integracji europejskiej Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy [dalej: Traktat], podpisanym 29 października 2004 r. w Rzymie przez wszystkie ówczesne państwa członkowskie Unii Europejskiej (UE).

W tym celu zamierzam podjąć próbę leksykalnej i semantycznej analizy zapisów tej unijno-europejskiej ustawy zasadniczej, a następnie poddać filozoficznej interpretacji jej rezultaty, pytając o obecność zarówno pojęcia, jak i zasady dobra wspólnego w Traktacie oraz o jego poznawczą i normatywną ważność dla koncepcji unijno-europejskiego ładu społecznego, gdyby taki przypadek miał zachodzić.

Jeśliby natomiast miało się okazać, że zarówno pojęcie, jak i zasada dobra wspólnego nie są brane pod uwagę przez Traktat, zamierzam pytać o poznawczy i normatywny status unijno-europejskich rozwiązań w tej materii, a także o ich charakter, mianowicie czy jest on destytucyjny, czy też substytucyjny w odniesieniu do pojęcia i zasady dobra wspólnego.

Wreszcie, mając na względzie projekt jednoczącej się Europy zawarty w Traktacie, w kontekście badanej recepcji, chcę pytać o ewentualne konsekwencje przyjętych przez Traktat rozwiązań w analizowanej kwestii z punktu widzenia idei unijno-europejskiego „dobrze urządzonego społeczeństwa” i „dobrego życia” jego obywateli, czyli o konsekwencje, do których zaistnienia mogą się znacząco przyczynić traktatowe rozwiązania w tym zakresie.

## **1. ZASADA DOBRA WSPÓLNEGO W TRAKTACIE USTANAWIAJĄCYM KONSTYTUCJĘ DLA EUROPY**

Pierwsza próba odpowiedzi na powyższe pytania, pod kątem recepcji zarówno pojęcia, jak i zasady dobra wspólnego w rozwiązaniach ustrojowych UE zawartych w Traktacie, wymaga uwzględnienia co najmniej dwóch istotnych aspektów tego zagadnienia: leksykalnego i znaczeniowego.

### **1.1. Aspekt leksykalny**

Wyłaniający się z zapisów Traktatu projekt UE to projekt Europy wielorako jednoczącej się w swojej różnorodności, w tym: instytucjonalnie, aksjologicznie, politycznie, ekonomicznie, społecznie, obywatelsko i kulturowo. Projekt ten z jednej strony wpisuje się w wielowiekową tradycję europejskiej myśli i praktyki dotyczącej fundamentów życia zbiorowego w jego żywotnie ważnych wymiarach, z drugiej jednak charakteryzuje go istotna nowość. Dotyczy ona zarówno pojęcia dobra wspólnego, jak i zastosowania go jako zasady dobrze urządzonego porządku społecznego oraz ich miejsca

i znaczenia poznawczego oraz normatywnego w odniesieniu do przyjmowanego przez Traktat paradygmatu ponadpaństwowej wspólnoty politycznej. Otóż próżno szukać terminu „dobro wspólne” zarówno w Części I Traktatu, poświęconej definicji i celom UE, jak i w jego Części II, czyli Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej. Fakt nieobecności terminu tak fundamentalnie ważnego zarówno dla teoretycznego namysłu europejskich filozofii polityki, jak i dla praktyki życia publicznego w tym zakresie, od starożytności aż po czasy współczesne, rodzi pytanie o przyjęty przez autorów Traktatu paradygmat Europy jednoczącej się w swojej różnorodności.

Przynajmniej częściową odpowiedź na tak postawione pytanie zdają się przynosić obie Części Traktatu z chwilą, gdy zapytamy o to, co zajmuje w nich miejsce przyznawane zwykle zasadzie dobra wspólnego w europejskich koncepcjach urządzenia życia zbiorowego. Tym „czymś”, jak wynika z analiz dokumentu, są różnorodnie artykułowane „cele” i „interesy”.

Pośród pierwszych z nich, czyli „celów”, należy wskazać zwłaszcza *wspólne cele państw członkowskich*, dla osiągnięcia których państwa te przyznają UE odpowiednie kompetencje<sup>6</sup>, oraz *cele własne Unii* określone w art. I-3 Traktatu. Wśród „interesów” na szczególną uwagę zasługują natomiast przede wszystkim takie ich znaczeniowo różnie dookreślone postacie, jak: 1) *interesy Unii*, 2) *interesy Unii, interesy jej obywateli oraz interesy państw członkowskich*, 3) *ogólne interesy Unii*, 4) *strategiczne interesy Unii*, 5) *interes wspólny*, 6) *interes publiczny i interes ogólny*.

Wobec takiego stanu rzeczy, odpowiadając na pytanie o obecność i poznawczą ważność pojęcia dobra wspólnego oraz jego normatywną ważność jako zasady urządzania życia społecznego w rozwiązaniach ustrojowych jednoczącej się Europy kreślonych przez Traktat, a tym samym o ich miejsce i znaczenie w projekcie nowego, unijnego ładu społecznego, w oparciu o analizę leksykalną tego tekstu należałoby uznać, że jego autorzy, zważywszy na stosowaną terminologię, zdają się nie przyznawać temu pojęciu oraz korespondującej z nim zasadzie żadnej ważności – ani poznawczej, ani normatywnej.

Do takiego stwierdzenia skłania leksykalna nieobecność terminu „dobro wspólne” w jakiegokolwiek części Traktatu. Notabene ten fakt zasługuje na uważną analizę ze względu na swoistą „osobliwość”, której zdaje się wyrazem. Jej istota polegałaby na tym, że podczas gdy we własnych ustawach zasadniczych państwa członkowskie UE ciągle jeszcze stosują termin „dobro wspólne”, różnorodnie definiując jego rozumienie<sup>7</sup>, to w tworzonej przez nie ustawie zasadniczej UE tego rodzaju termin zdaje się, leksykalnie rzecz ujmując, konsekwentnie nieobecny. Więcej: nieobecność ta, jak można zasadnie

<sup>6</sup> Por. Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy [dalej: Traktat], Część I, Tytuł I („Definicja i cel Unii”), art. I-1, ust. 1.

<sup>7</sup> Przykładowo Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 IV 1997 r. stosuje termin „dobro wspólne”, bezpośrednio odnosząc go do Polski, w zawartym w jej Preambule sformułowaniu: *równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski* oraz w art. 1, stanowiącym, że *Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, a także bez bezpośredniego odniesienia do Polski w art. 25, gdzie mowa o współdziałaniu państwa i Kościoła katolickiego *dla dobra człowieka i dobra wspólnego*, oraz w art. 82, który stanowi, że *obowiązkiem obywatela polskiego jest wierność Rzeczypospolitej Polskiej oraz troska o dobro wspólne*.

twierdzić na podstawie analizy Traktatu, nie wynika z przeoczenia ustawodawcy w tej materii, lecz raczej stanowi wyraz jego opowiedzenia się za określoną koncepcją zasad ładu unijnego stanowionego przez Traktat.

## 1.2. Aspekt znaczeniowy

Traktat projektuje więc Europę terminologicznej nieobecności „dobra wspólnego” na rzecz obecności i normatywnej obowiązawalności wielorako formułowanych „celów” i „interesów”, którym zdaje się być przypisywana ranga konstytutywnie ważnych zasad pożądanego funkcjonowania UE, jej państw członkowskich, a także życia jej obywateli – funkcjonowania, jak wolno sądzić, domyślnie, „dobrze urządzonego”, zważywszy na zawarte w Preambule Traktatu przekonanie, że *„zjednoczona w różnorodności” Europa daje im najlepszą możliwość dalszego prowadzenia, w poszanowaniu praw każdej jednostki i ze świadomością odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń i naszej Planety, ogromnego przedsięwzięcia, które uczyni ją uprzywilejowanym obszarem ludzkiej nadziei*<sup>8</sup>. Przyjęty przez sygnatariuszy Traktatu projekt rodzi pytania o znaczenie tego rodzaju zasadniczej zmiany słownictwa europejskiego języka publicznego. Między innymi o to, czy aby zmiana ta, rugująca termin „dobro wspólne” z ustawy zasadniczej UE, nie oznacza pozbawiania współczesnej Europy nie tylko leksykalnie, lecz także semantycznie czegoś o wiele więcej niż jedynie filozoficznego terminu i odpowiadającego mu pojęcia, mianowicie jednej z podstawowych zasad jej filozofii i praktyki życia społecznego, która przez wieki była uznawana za fundamentalną dla europejskich koncepcji organizacji tego rodzaju życia.

Ale, czy faktycznie tak jest? Czy wspomniana obawa jest zasadna? Czy też być może leksykalna nieobecność dobra wspólnego na rzecz leksykalnej obecności celów i interesów nie jest wyrazem rugowania zasady dobra wspólnego w prawodawstwie UE, lecz wprost przeciwnie: stanowi wyraz działań unijnego ustawodawcy na rzecz zachowania ważności i obowiązawalności tej zasady co do jej istoty, dzięki zastąpieniu terminu „dobro wspólne” terminami „cel” i „interes” jako – w jego zamyśle – znaczeniowo, a tym samym także pojęciowo równoważnymi, zaś leksykalnie bardziej zrozumiałymi dla współczesnych Europejczyków oraz funkcjonalnie (we właściwym im aspekcie regulatywnym i normatywnym) zarówno adekwatniej, jak i pełniej denotującymi istotę porządku społecznego integrującej się Europy?

Prawdopodobnie wielu zgodzi się, że rozstrzygnięcie formułowanego w ten sposób problemu zdaje się nieść z sobą znaczące konsekwencje natury teoretycznej i praktycznej dla tworzonego nowego ładu europejskiego, którego realizacja jest ambicją dzisiejszej UE. Próbując zmierzyć się z powyższym problemem, biorę pod uwagę sygnalizowaną już różnorodność znaczeń terminu „interes”, występującą w Traktacie. Otóż ustawodawca sformułował przynajmniej sześć jego kategoriałnie różnych dookreśleń. Gdyby przyjąć poprawność mojego ich rozumienia, które bazuje na rekonstrukcji właściwych im znaczeń oraz zakresów stosowalności na podstawie analizy zarówno kontekstów ich występowania,

<sup>8</sup> Traktat, Preambula.



jak i specyfiki ich funkcjonowania w tych kontekstach, mielibyśmy do czynienia z następującymi znaczeniowo, a tym samym i zakresowo, kategorialnie różnymi dookreśleniami interesu, czy też niekiedy wręcz jego kontekstowymi definicjami. Oto i one:

1. *Interesy Unii*. Są to interesy, które UE umacnia i popiera<sup>9</sup>, a jej jednolite ramy instytucjonalne im służą<sup>10</sup>, zaś jej państwa członkowskie powstrzymują się od działań z nimi sprzecznych<sup>11</sup>. Treściowo nie są one bliżej precyzowane w Traktacie.
2. *Interesy Unii, interesy jej obywateli oraz interesy jej państw członkowskich*. Tego rodzaju interesy, jako treściowo przynajmniej częściowo różne, biorąc pod uwagę tych, którzy mogą je rościć, wymienia enumeratywnie art. I-19 ust. 1 Traktatu, stanowiąc, że *Unia ma jednolite ramy instytucjonalne służące [...] jej interesom, interesom jej obywateli oraz Państw Członkowskich*<sup>12</sup>. Tego rodzaju enumeratywny wykaz interesów zdaje się tworzyć specjalną kategorię w obrębie interesów występujących w Traktacie, gdyż tylko w odniesieniu do nich stanowi się wprost, że służą im jednolite ramy instytucjonalne UE, które obejmują Parlament Europejski, Radę Europejską, Radę Ministrów, Komisję Europejską i Trybunał Sprawiedliwości Unii Europejskiej<sup>13</sup>. Zważywszy na to, być może uprawniona jest moja interpretacja tego ustępu, według której w zapisie tym mamy do czynienia zarówno z fundamentalnie ważnym, formalno-prawnym zdefiniowaniem kompletnego katalogu tej (w ustawodawstwie konstytucyjnym UE szczególnie uprzywilejowanej) kategorii interesów oraz równie kompletnego katalogu ich istotowo różnych podmiotów mogących je realizować, jak i ze sformułowaniem – nie mniej ważnej dla analizowanego w tym studium zagadnienia – unijnej nadrzędnej zasady porządku społecznego, mianowicie zasady interesu. To zasada wspólna wszystkim, enumeratywnie wykazanym w analizowanym zapisie, podmiotom współstanowiącym różnorako UE, której urzeczywistnianiu służyć mają ramy instytucjonalne UE.
3. *Ogólne interesy Unii*. Termin ten, sformułowany w liczbie pojedynczej, wprowadza poświęcony Komisji Europejskiej art. I-26 w słowach: *Komisja [Europejska] wspiera ogólny interes Unii i podejmuje w tym celu odpowiednie inicjatywy*<sup>14</sup>, natomiast jego rozumienie zdaje się przynosić komentarz do art. 52 Aktu końcowego, według którego *odniesienie do interesów ogólnych uznanych przez Unię obejmuje zarówno cele wymienione [...] w artykule I-2 Konstytucji, jak i inne interesy chronione postanowieniami szczególnymi Konstytucji, takimi jak artykuł I-5 ustęp 1, artykuł III-133 ustęp 3 i artykuły III-154, III-436*<sup>15</sup>. Zatem w świetle przywołanego komentarza

<sup>9</sup> *Tamże*, Część I, Tytuł I, art. I-3, ust. 4.

<sup>10</sup> *Tamże*, Część I, Tytuł IV („Instytucje i Organy Unii”), art. I-19, ust. 1.

<sup>11</sup> Por. *tamże*, Część I, Tytuł III („Kompetencje Unii”), art. I-16, ust. 2.

<sup>12</sup> *Tamże*, Część I, Tytuł IV, art. I-19, ust. 1.

<sup>13</sup> *Tamże*. Ramy te służą również wspieraniu wartości UE, realizacji jej celów i zapewnianiu spójności, skuteczności i ciągłości jej polityk i działań.

<sup>14</sup> *Tamże*, art. I-26, ust. 1.

<sup>15</sup> *Tamże*, Akt końcowy, cz. A, poz. 12: Deklaracja odnosząca się do wyjaśnień dotyczących Karty Praw Podstawowych, s. 464. Notabene celów UE dotyczy art. I-3, a nie I-2 Konstytucji, który mówi

należałoby rozumieć ogólne interesy Unii jako zasadniczo wewnątrzunijne, instytucjonalnie definiowane interesy natury politycznej, socjalnej i ekonomicznej, *chronione postanowieniami szczególnymi Konstytucji*, a także te, których charakter doprecyzowuje wprowadzona przez nadmieniony komentarz definicja tego rodzaju interesów, stanowiąca, że do tak rozumianych interesów trzeba zaliczyć również *cele Unii wymienione [...] w artykule I-2 Konstytucji*.

4. *Strategiczne interesy Unii*. Tak dookreślona kategoria interesów zostaje sformułowana w Części I w Tytule V dotyczącym wykonywania kompetencji Unii, w ust. 2 art. I-40 stanowiącym, że interesy te określa Rada Europejska<sup>16</sup>. Natomiast ich specyfikę precyzuje ust. 1 art. III-293, zgodnie z którym dotyczą one wspólnej polityki zagranicznej, bezpieczeństwa oraz innych działań zewnętrznych UE.
5. *Interes wspólny*. W ten sposób uszczegółowiony termin pojawia się w Części III Traktatu, w art. III-167, wchodzącym w skład podsekcji dotyczącej pomocy przyznawanej przez państwa członkowskie UE, która to podsekcja należy do sekcji poświęconej regułom konkurencji, oraz w art. III-314 Rozdziału III zajmującego się wspólną polityką handlową. Występuje on także w Akcie końcowym Traktatu, w postanowieniu państw członkowskich UE dotyczącym Włoch, które *uznają, że osiągnięcie celu włoskiego programu [rozwoju gospodarczego] leży w ich wspólnym interesie*<sup>17</sup>. Zważywszy na tego rodzaju kontekstowe usytuowanie i zarazem dookreślenie terminu w Traktacie, zdaje się, że przez interes wspólny państw członkowskich UE należy rozumieć zasadniczo wolną i niezakłóconą konkurencję w wymianie handlowej między nimi, należącą wraz z rynkiem wewnętrznym do traktatowo zdefiniowanych celów UE<sup>18</sup>.
6. *Interes publiczny i interes ogólny*. Oba te terminy, występujące bez ich specyficznych odniesień do UE lub jej państw członkowskich, jak w przypadku dotychczas rozważanych kategorii interesów, przynosi traktujący o prawie do własności art. II-77<sup>19</sup>, który powieliła część postanowień art. 1 Protokołu dodatkowego do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z dnia 20 marca 1952 r. dotyczących własności prywatnej. Mając na uwadze zapis art. II-77, jako *interes publiczny* należałoby rozumieć taki interes, który występując w przestrzeni publicznej, spełniałby kryterium *interesu ogólnego*<sup>20</sup>.

---

o wartościach Unii. Art. I-5, ust. 1 traktuje o stosunkach między UE a państwami członkowskimi, mianowicie o poszanowaniu przez UE równości i tożsamości państw członkowskich, a także podstawowych funkcji państwa. Art. III-133, ust. 3 stanowi o prawach pracowników wewnątrz Unii, art. III-154 dookreśla zasadę swobodnego przepływu towarów, a art. III-436 chroni interesy państw członkowskich Unii w zakresie ich bezpieczeństwa.

<sup>16</sup> Por. *tamże*, Część I, Tytuł V („Wykonywanie kompetencji Unii”), art. I-40, ust. 2.

<sup>17</sup> *Tamże*, Akt końcowy, cz. B, poz. 41: Deklaracja dotycząca Włoch, s. 480.

<sup>18</sup> Por. *tamże*, Część I, Tytuł I, art. I-3, ust. 2.

<sup>19</sup> Por. *tamże*, Część II, Tytuł II, art. II-77, ust. 1.

<sup>20</sup> Istotę pojęcia „interes ogólny”, występującego w polskiej, angielskiej i francuskiej wersji językowej art. II-77, zważywszy na kontekst jego użycia, zdaje się dobrze oddawać niemieckojęzyczna wersja artykułu, która mówi w tym miejscu o *Wohl der Allgemeinheit*, czyli o dobru ogółu.



W świetle powyższych zapisów Traktatu dotyczących kategorii interesu oraz jej kontekstowych znaczeń można raczej zasadnie przyjąć, że różnorako w nim dookreślany interes zostaje uznany przez ustawodawcę za *de facto* podstawową zasadę funkcjonowania UE, powoływanej tym konstytucyjnym Traktatem do istnienia w celu zbudowania wspólnej przyszłości europejskich państw, jej sygnatariuszy i ich obywateli<sup>21</sup>. Natomiast jednocząca się w ten sposób część Europy zdaje się przez niego rozumiana głównie jako unia interesów politycznej, gospodarczej, społecznej, aksjologicznej (wartości UE) i kulturowej (dziedzictwo kulturowe Europy) natury.

Czy oznacza to, że Traktat zapoznaje nie tylko terminologicznie, lecz także semantycznie zarówno pojęcie dobra wspólnego, jak i wyprowadzaną z niego podstawową dla europejskiego kręgu kulturowego zasadę dobrze urządzonego społeczeństwa, na rzecz zasady interesu – lub też interesów – jako zasady unijno-europejskiego porządku społecznego?

## 2. ZASADA INTERESÓW TRAKTATU USTANAWIAJĄCEGO KONSTITUCJĘ DLA EUROPY A ZASADA DOBRA WSPÓLNEGO

Biorąc pod uwagę dookreślenia terminu „interes” występujące w Traktacie oraz wynikające z nich jego znaczeniowe i zakresowe implikacje, a także sformułowane zagadnienia badawcze, proponuję odnieść te traktatowe rozumienia do przywołanych we wprowadzeniu ontologiczno-personalistycznych koncepcji dobra wspólnego, wypracowanych przez europejską myśl filozoficzną i stanowiących główny nurt namysłu nad nim oraz podstawę tej zapoznawanej zasady. Moim celem jest próba rozpoznania możliwości ustalenia znaczeniowej tożsamości lub odrębności obu zasad, a także jakiegoś rozstrzygnięcia zagadnień stanowiących przedmiot tego studium.

### 2.1. Interesy Unii Europejskiej i jej państw członkowskich a jej i ich hipotetyczne dobro wspólne

Można raczej przyjąć, że wielu zgodzi się z pozornie trywialnym twierdzeniem, iż kategorie interesu wzmiankowane przez Traktat łączy wspólny mianownik: wszystkie pełnią funkcję różnie definiowanych motywów działania UE, jej obywateli oraz jej państw członkowskich w celu osiągnięcia, zabezpieczenia lub też rozwoju określonych dóbr indywidualnych i/lub zbiorowych. W przypadku UE dobrami tymi są: pokój, wartości UE oraz dobrobyt istniejących w jej granicach narodów. Dobra te, ze swojej natury zbiorowe, stanowią realizację konstytucyjnego – formalnie jednego, lecz materialnie złożonego – celu UE, który został następująco zdefiniowany w art. I-3 ust. 1 Traktatu: *Celem Unii jest wspieranie pokoju, jej wartości i dobrobytu jej narodów*.

Zakładając poprawność twierdzenia, że konstytucyjny cel UE, której *Państwa Członkowskie przekazują kompetencje do osiągnięcia ich wspólnych celów*<sup>22</sup>, jest tożsamy

<sup>21</sup> Por. Traktat, Część II, Tytuł II, art. I-1, ust. 1.

<sup>22</sup> *Tamże*.

ze wspólnymi celami tych państw i tym samym stanowi przedmiot instytucjonalnego zaangażowania całej Unii, czyli zarówno jej instytucji, jak i instytucji państw członkowskich, to próba rozstrzygnięcia analizowanego zagadnienia filozoficznie, w duchu założeń ontologiczno-personalistycznych, według których dobrem wspólnym jest rzeczywiste dobro będące motywem i celem działań całej społeczności (w tym przypadku UE) i każdego jej członka (państwa członkowskiego), służące urzeczywistnianiu właściwej im doskonałości (wyrażającej się w definiowanej konstytucyjnie funkcjonalności ich różnorodnych struktur ze względu na cele, których realizację sobie zakładają), być może nie byłoby błędem w tych dobrach, które stanowią realizację konstytucyjnego celu Unii i zarazem spełniają warunek bycia rzeczywistym dobrem, upatrywać zasadniczych postaci instytucjonalnie rozumianego dobra wspólnego UE, tożsamego z równie instytucjonalnie definiowanym dobrem wspólnym jej państw członkowskich, zaś jej i ich różnorodno dookreślane interesy natury politycznej, gospodarczej, społecznej, aksjologicznej i kulturowej, o ile zmierzają do realizacji rzeczywistego dobra całej społeczności i wszystkich jej członków, interpretować jako różnorodne w swoich przejawach formy jej i ich wielorakich dążeń do tak unijnie wielopostaciowo definiowanego dobra wspólnego osiąganego na drodze realizacji wspólnych celów państw członkowskich przez Unię Europejską i celów Unii Europejskiej przez współtworzące ją państwa.

Gdyby uznać prawidłowość, a zarazem wystarczalność powyższego wywodu, to – biorąc pod uwagę tezę o rugowaniu zasady dobra wspólnego z Traktatu – być może moglibyśmy zasadnie twierdzić, iż zasada ta, choć termin „dobro wspólne” w warstwie leksykalnej Traktatu się nie pojawia, jest jednak obecna w jego warstwie semantycznej, związanej z kategoriami celów i interesów UE oraz jej państw członkowskich. Samo zaś dobro wspólne, do którego odsyłałaby jego tak semantycznie obecna zasada, należałoby rozumieć jako dobro, które Oswald von Nell-Breuning nazywa *instrumentalno-instytucjonalnym* dobrem wspólnym<sup>23</sup>, Gustav Gundlach – *zewnętrznym* dobrem wspólnym, przez co rozumie zewnętrzne środki i działania podejmowane w życiu społecznym w celu realizacji osobowego dobra wspólnego<sup>24</sup>, zaś Jan Krucina – *dogodnymi bytowymi warunkami społecznymi*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Por. O. von Nell-Breuning, *Gemeingut, Gemeinwohl*, [w:] *Wörterbuch der Politik*, red. O. von Nell-Breuning, H. Sacher, t. 1, Freiburg im Breisgau 1954, kol. 51-58.

<sup>24</sup> Gustav Gundlach przez dobro wspólne rozumie *sowohl einen Zustand als auch alle unmittelbar auf die Herbeiführung, Erhaltung und Verbesserung dieses Zustands zielenden äußeren Maßnahmen im gesellschaftlichen Leben*. G. Gundlach, *Gemeinwohl*, [w:] *Staatslexikon*, t. 3, Freiburg im Breisgau 1959, kol. 737-740 (tu kol. 737).

<sup>25</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1979, kol. 1380. Jak zauważa Krucina, tak rozumiane dobro wspólne, mianowicie jako dogodne bytowe warunki społeczne, według przedstawicieli nurtu solidaryzmu społecznego (Heinrich Pesch i kontynuatorzy jego myśli) *ma wyłącznie charakter pomocniczy, instrumentalny; obejmuje więc całokształt środków, warunków, instytucji i urządzeń życia społecznego, służących rozwojowi osoby ludzkiej. Tamże*.

## 2.2. Hipotetyczne dobro wspólne Unii Europejskiej i jej państw członkowskich a interesy obywateli

Zagadnienie zaczyna się jednak komplikować z chwilą, gdy – zakładając w nawiązaniu do art. I-1 ust. 1 Traktatu, że UE dąży do realizacji celu, do którego została ustanowiona przez państwa członkowskie, czyli *do osiągnięcia ich wspólnych celów*, a tym samym według formułowanej powyżej hipotezy do osiągnięcia jej i ich dobra wspólnego wyznaczanego przez te cele – zapytamy, czy i jak tego rodzaju dobro miałoby się do traktatowo bliżej nieokreślonych dóbr, których osiągnięcie, zabezpieczenie lub rozwój miałyby się dokonywać dzięki realizacji interesów obywateli UE (o nich także stanowi ten jego zapis). Mianowicie do interesów, którym równoprawnie – obok interesów UE oraz interesów jej państw członkowskich – służą jednolite ramy instytucjonalne UE<sup>26</sup>.

Skomplikowanie sygnalizowanego zagadnienia zdaje się pogłębiać dodatkowo fakt, że Traktat z jednej strony definiuje normatywnie to, co istotowo wspólne w odniesieniu do UE i jej państw członkowskich, a zarazem fundamentalnie ważne do realizacji jej i ich interesów oraz właściwego funkcjonowania jej i ich instytucji, czyli zarówno wspólną przestrzeń terytorialną i prawną, jak i sferę wspólnych celów współtworzących ją państw, które Unia ma realizować dzięki przekazanim jej przez te państwa uprawnieniom<sup>27</sup>, a także zbiór wartości UE, *które są wspólne Państwu Członkowskiemu*<sup>28</sup>, oraz etyczną zasadę podążania jednoczącej się Europy *drogą cywilizacji, postępu i dobrobytu [...] dla dobra wszystkich jej mieszkańców*<sup>29</sup>. Z drugiej jednak strony Traktat nie definiuje w analogiczny sposób jakiejś istotowo ważnej wspólności, która by miała zachodzić między UE wraz z jej interesami a obywatelami UE i ich interesami, wzmiankowanymi w art. I-19 ust. 1.

Jak w związku z tym, z punktu widzenia interesów obywateli UE i właściwych im dóbr, należałoby rozumieć tak przeze mnie hipotetycznie domniemywane dobro wspólne, którego obecności upatrywałbym w warstwie semantycznej Traktatu związanej z kategoriami celów i interesów UE oraz jej państw członkowskich? Czy jako samo z siebie równie im wspólne, czy może jako wspólne im jedynie przy zachowaniu określonych warunków, czy też raczej jako nie do uwspólnienia z nimi? Próba odpowiedzi na to pytanie wymaga poczynienia paru niezbędnych doprecyzowań dotyczących dóbr indywidualnych i wspólnych.

Otóż zważywszy na ich odniesienie do swoich dysponentów i nasze potoczne ich doświadczenie, dobra indywidualne i wspólne występują zwykle z jednej strony jako dobra zewnętrzne, takie jak wymarzony dom czy zdobyte środki do życia, których stają się „właścicielem”, lub publiczna opieka zdrowotna, której jestem swego rodzaju „beneficjentem”, z drugiej zaś jako dobra wewnętrzne: rozwinięty talent, osiągnięta mądrość,

<sup>26</sup> Por. Traktat, Część I, Tytuł IV, art. I-19, ust. 1.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, art. I-1, ust. 1.

<sup>28</sup> *Tamże*, art. I-2.

<sup>29</sup> Traktat, Preambuła.

zawiązana międzyludzka solidarność czy osobowe spełnienie się, których staje się nie tyle „właścicielem” czy „beneficjentem”, ile raczej „egzystencjalnym nosicielem”.

Zarazem występują one jako dobra, którymi – jak podpowiada intuicja – nie możemy dysponować w ten sam sposób. Są one bowiem ważnościowo inaczej usytuowane względem tych, którzy je posiadają. Próbując uchwycić to występujące między nimi istotne różnicowanie, wskazujemy zasadniczo na ich „rzeczowy” lub „osobowy” charakter, wyrażający już to ich zorientowanie, już to naturę, a także na rodzące się w nas pod ich wpływem jakieś powinnościowe wezwanie-zobowiązanie, które w przypadku dóbr osobowych dąży do przyjęcia postaci wezwania-zobowiązania typu moralnego.

Ze względu na to zasygnalizowane jedynie w zarysie różnicowanie dóbr indywidualnych i wspólnych w poniższych analizach wezmę pod uwagę zagadnienie hipotetycznego dobra wspólnego UE i jej państw członkowskich najpierw w odniesieniu do dóbr zewnętrznych ich obywateli, a następnie do ich jednostkowych i wspólnych dóbr wewnętrznych.

### 2.2.1. Wspólność hipotetycznego zewnętrznego dobra wspólnego Unii Europejskiej, jej państw członkowskich i ich obywateli

Biorąc pod uwagę zarówno stanowisko von Nell-Breuninga, jak i Gundlacha oraz Kruciny, uznające istnienie zewnętrznego dobra wspólnego danej społeczności, można zasadnie przyjąć, iż hipotetyczne dobro wspólne UE oraz współtworzących ją państw, rozumiane jako zespół dóbr powszechnych osiągniętych w wyniku realizacji celów tych instytucji, może stanowić również hipotetycznie możliwe wspólne instrumentalno-instytucjonalnie rozumiane dobro wspólne żyjących w ich granicach osób, przy założeniu, że jego realizacja nie narusza rzeczywistego osobowego dobra tych osób, czyli przykładowo ich wolności w zakresie definiowania i realizowania przez nie własnych projektów życiowych, stanowiących ich wewnętrzne, osobowe dobra indywidualne, lecz przeciwnie, w sposób zasadniczy umożliwia ich urzeczywistnianie.

W rzeczy samej, raczej trudno się nie zgodzić, że każdy człowiek pragnie wolności, równości i bezpieczeństwa, poszanowania jego godności i przynależnych mu praw oraz swobody przedsiębiorczości i dobrobytu, czyli dóbr powszechnie przyjmowanych za należące do istotnie ważnych w realizacji koncepcji życia. Rozwój i umacnianie, a także ochrona i popieranie owych dóbr stanowią realizację konstytucyjnych celów UE<sup>30</sup>, która dla ich urzeczywistniania *zapewnia swym obywatelom przestrzeń wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości bez granic wewnętrznych oraz rynek wewnętrzny z wolną i niezakłóconą konkurencją*<sup>31</sup>.

Przyjęcie możliwości zaistnienia tego rodzaju hipotetycznej wspólności analizowanej postaci instrumentalno-instytucjonalnego dobra wspólnego zarówno ze strony UE i państw członkowskich, jak i ich obywateli jako warunku realizacji takiej wspólności

<sup>30</sup> *Tamże*, Część I, Tytuł IV, art. I-3.

<sup>31</sup> *Tamże*, ust. 2.

zdaje się jednak wymagać w sposób konieczny spełnienia przynajmniej dwóch normatywnie istotnych zasad o charakterze etycznym: zasady wolności, w jej aspekcie dotyczącym samostanowienia każdego o własnym życiu oraz zasady społecznej sprawiedliwości, mając na uwadze jej ukonkretnienie w prawie do uczciwego udziału wszystkich w dobrach wspólnych społeczności, którą stanowią.

Pierwsza z zasad znana jest nam zwłaszcza w formule podanej przez Immanuela Kanta w *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*. Wyraził on ją w rozważaniach na temat istoty wolności jednostki jako człowieka, twierdząc: *Jej zasadę odnośnie do ustroju społeczeństwa wyrażam w następującej formule: nikt nie może zmusić mnie do bycia szczęśliwym na jego modłę (tak jak on sobie wyobraża pomysłowość kogoś innego), lecz każdemu wolno poszukiwać swego szczęścia na tej drodze, która jemu samemu wydaje się najlepsza, jeśli tylko nie przynosi to uszczerbku wolności innych, dążących do podobnego celu, wolności połączonej pewnym możliwym, powszechnym prawem z wolnością wszystkich (tzn. ich prawem do powyższego)*<sup>32</sup>.

Natomiast druga zasada: społecznej sprawiedliwości, rozważana przez pryzmat jej ukonkretnienia w prawie do uczciwego udziału wszystkich członków danej społeczności w jej dobrach wspólnych, znana jest współcześnie zwłaszcza w postaciach zaproponowanych w kręgu myśli liberalnej przez Johna Rawlsa i Ronalda Dworkina. Jej istotę stanowi realizacja podstawowej zasady równości wszystkich ludzi poprzez zagwarantowanie każdemu autentycznie równych szans uczestniczenia w takich dobrach.

## 2.2.2. Wspólność hipotetycznego zewnętrznego dobra wspólnego Unii Europejskiej i państw członkowskich oraz wewnętrznego dobra wspólnego ich obywateli

Czy można jednak również hipotetycznie przyjąć, podobnie jak w powyższym przypadku, że w myśl zapisów Traktatu taka wspólność mogłaby zachodzić również w sytuacji odniesienia hipotetycznego zewnętrznego, instrumentalno-instytucjonalnie definowanego dobra wspólnego UE oraz jej państw członkowskich do jakiegoś wewnętrznego, osobowego dobra wspólnego ich obywateli, którego istnienie zakładają myśliciele nurtu ontologiczno-personalistycznej filozofii, proponujący metafizyczny namysł nad człowiekiem jako osobą? Czyli w odniesieniu do rzeczywistego, analogicznie rozumianego<sup>33</sup> osobowego dobra wspólnego każdego, osobowo niepowtarzalnego człowieka, które *może człowieka, jako takiego, wzbogacić lub udoskonalić*<sup>34</sup>. Zatem do dobra, którym

<sup>32</sup> I. Kant, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, s. 130, Biblioteka Europejska.

<sup>33</sup> Mówiąc o analogicznym rozumieniu osobowego dobra wspólnego, podzielam stanowisko Jana Kruciny, który przyjmuje, że: *Z uwagi na osobową jednoznaczność i swoistą niepowtarzalność każdego człowieka, będącego uczestnikiem życia społecznego, udział w dobru wspólnym rozumiany jest analogicznie, w znaczeniu analogii bytu (analogii proporcjonalności właściwej); w aspekcie ontycznym do natury dobra wspólnego należy udział osób w wartości nadrzędnej, realizującej się w duchowym życiu każdego z uczestników w sposób proporcjonalny, a w aspekcie etycznym jest nim analogicznie ukształtowana pełnia osobowych wartości jednostek ludzkich, która została przez nie uznana za wspólny cel, osiąganym we współdziałaniu i wzajemnej zależności*. J. Krucina, *Dobro wspólne...*, kol. 1381.

<sup>34</sup> O. von Nell-Breuning, *Gemeingut, Gemeinwohl...*, kol. 51.



przykładowo według Mieczysława A. Krąpca *jest coraz pełniejsza aktualizacja swoich potencjalności, takich jak zdolność poznania, miłości, twórczości*<sup>35</sup>.

Zapis ust. 1 art. I-19 Traktatu, mówiący o *interesach obywateli*, lecz bliżej ich nieprecyzujący, milczy na ten temat, co mogłoby sugerować przyjęcie zasady prywatności w odniesieniu do sfery interesów obywateli, w odróżnieniu od przyznania sferom interesów państw członkowskich oraz UE charakteru publicznego. W konsekwencji zaś można by sądzić, że powyższe pytanie o jakąś postać wewnętrznego osobowego dobra wspólnego obywateli Unii oraz jego ewentualną wspólność z jej hipotetycznym zewnętrznym dobrem wspólnym okazuje się bezprzedmiotowe. Ale czy faktycznie usytuowanie interesów obywateli w sferze prywatności unieważnia w sposób konieczny tego rodzaju pytanie? Czy też tylko znacząco je doprecyzowuje i/lub zawęża?

Osobiście uważam, że je w sposób istotnie znacząco zawęża, pozwalając jednak na pewien wgląd w tę sferę bez naruszania zakładanej prywatności jako jej właściwej. Nie widzę bowiem racji, dla których – pomimo ewentualnego nadania interesom obywateli UE statusu prywatności – nie można by pytać o granice tej prywatności zarówno w jej wymiarze ekstensywnym, jak i jakościowym, a tym samym o charakter interesów mogących wchodzić w obszar jej hipotetyzowanej przeze mnie obowiązwalności. Podobnie nie widzę racji, dla których nie można by pytać o ewentualne, mogące obowiązywać również w tej sferze powszechne zasady. Sądzę natomiast, że zarówno tego rodzaju granice, jak i zasady mogłyby znacząco dla rozważanego zagadnienia zarysować dwa traktatowe kryteria, z których jedno nazywam kryterium niesprzeczności interesów, a drugie – kryterium odpowiedzialności.

Kryterium niesprzeczności interesów, chociaż wprost niewyartykułowane, możliwe jest do wydedukowania z zapisu o powstrzymywaniu się państw członkowskich od działań sprzecznych z interesami UE<sup>36</sup>. W odniesieniu do interesów obywateli z jednej strony, a interesów Unii i państw członkowskich z drugiej, kryterium to zgłaszałoby *per analogiam*, zrozumiałą skądinąd, wymóg zachowania jakiejś zasadniczej niesprzeczności interesów obywateli z interesami UE oraz państw członkowskich. Niesprzeczności zarówno co do ich natury, mając na uwadze określone traktatowo cele i wartości UE, jak i co do traktatowo dopuszczalnych obszarów ich realizacji, zważywszy na sfery działań zastrzeżone wyłącznie dla inicjatyw instytucji unijnych i państwowych.

Natomiast kryterium odpowiedzialności zostało, moim zdaniem, sformułowane *explicite* w Preambule otwierającej Traktat, a także w jego Części II, w Preambule do Karty praw podstawowych Unii Europejskiej. W pierwszej obecne jest ono w postaci jednego z dwóch zasadniczych kryteriów *dalszego prowadzenia* przez narody Europy *ogromnego przedsięwzięcia, które uczyni ją uprzywilejowanym obszarem ludzkiej nadziei*. Zapis Preambuły zdaje się sugerować normatywne rozumienie kryterium odpowiedzialności, w sensie zasadniczo etycznym, zwłaszcza w odniesieniu do tych, którzy po nas przyjdą, jako spoczywającą na tych narodach świadomość *odpowiedzialności wobec przyszłych*

<sup>35</sup> M.A. Krąpiec, *Dobro wspólne*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. tenże, t. 2, Lublin 2001, s. 631.

<sup>36</sup> Por. Traktat, Część I, Tytuł III, art. I-16, ust. 2.



*pokoleń i naszej Planety* (stanowiącej drugie zasadnicze kryterium)<sup>37</sup>. W drugiej Preambule pojawia się ono zaś w postaci również normatywnie formułowanych konsekwencji przyjęcia praw podstawowych UE, w stwierdzeniu: *korzystanie z tych praw rodzi odpowiedzialność i nakłada obowiązki wobec innych osób, wspólnoty ludzkiej i przyszłych pokoleń*<sup>38</sup>.

Wzięte razem, ze względu na wspólny im, powinnościowo-moralny charakter, kryteria te zdają się współtworzyć fundamentalnie ważną zasadę porządku społecznego: zasadę odpowiedzialnego działania w sferze nie tylko tego, co publiczne, lecz także tego, co prywatne, jako że pozwala ona według mnie na wyprowadzenie z niej wymogu powszechności takiej odpowiedzialności. Tym samym kryteria te zdają się współtworzyć zasadę umożliwiającą zarówno społecznie ważny wgląd, a być może i jakąś ingerencję w prywatną sferę interesów przez pryzmat tak rozumianej odpowiedzialności, jak i normatywne dookreślenie, w rozważanym przypadku etycznie i prawnie, granic sfer interesów UE, państw członkowskich oraz ich obywateli, którym zgodnie z art. I-19 Traktatu służą ramy instytucjonalne UE.

Więcej: stawiając odpowiedzialność w centrum uwagi zarówno instytucji, jak i jednostek, jako zobowiązujący wszystkich powinnościowo oraz prawnie wymóg, można by się zastanawiać, czy aby ta odpowiedzialność nie stanowi jednej z odpowiedzi na pytanie o jakieś wewnętrzne osobowe dobro wspólne obywateli Unii oraz możliwą jego wspólność z hipotetycznym zewnętrznym dobrem wspólnym UE i państw członkowskich.

Notabene zastanawiając się nad tym kryterium, a dokładniej nad wskazanymi przez Traktat instancjami interpelującymi taką odpowiedzialność, do których zostali zaliczeni: inni ludzie, wspólnota ludzka, przyszłe pokolenia i nasza planeta, budzi moje zdziwienie, że unijny ustawodawca nie uwzględnił w tak szczegółowo sporządzonych katalogach tych instancji zawartych w Preambulach również bardzo charakterystycznej dla europejskiej kultury i tradycji odpowiedzialności wobec własnego sumienia. Skądinąd zdaje się przyjmować jakieś jego istnienie, gdy w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej potwierdza prawa wynikające z europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, uznając, że *każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii*<sup>39</sup>, a także, *iż uznaje się prawo do odmowy działania sprzecznego z własnym sumieniem*<sup>40</sup>.

Wracając do głównego wątku rozważań, warto również zauważyć, że interpretowany w ten sposób status interesów obywateli UE nie niweczy możliwości uchwycenia istotnych rysów ich obywatelskiego ethosu, w Tischnerowskim tego terminu znaczeniu, jako właściwego im, z punktu widzenia unijnego ustawodawcy, *domostwa* czy też *pola życia*<sup>41</sup>, rozważanego tutaj pod kątem realizowanych przez nich interesów

<sup>37</sup> *Tamże*, Preambuła. Niektóre wersje językowe, np. angielska i niemiecka, zamiast o odpowiedzialności wobec naszej Planety mówią o odpowiedzialności wobec Ziemi.

<sup>38</sup> *Tamże*, Część II; Karta praw podstawowych Unii Europejskiej, Preambuła.

<sup>39</sup> *Tamże*, art. II-70, ust. 1.

<sup>40</sup> *Tamże*, art. II-70, ust. 2.

<sup>41</sup> Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 11.

i ukonkretnianego w postaci przestrzeni ich zadowalającego w tym świecie koegzystowania w horyzoncie *ludzkiej nadziei*<sup>42</sup>.

Tego rodzaju rysy – biorąc pod uwagę przywołaną powyżej zasadę odpowiedzialności oraz przypisane jej traktatowo instancje budzące świadomość takiej powinności, a także przyjmując, że każda odpowiedzialność niesie z sobą rozpoznanie wartości, przez którą człowiek jest jakoś wzywany do zajęcia wobec niej afirmującej postawy, a tym samym do swego rodzaju twórczo-wiernego jej uszanowania – to rysy *ethosu*, który z jednej strony prześwieca przez hipotetyczną zasłonę prywatności interesów jednostek, zaś z drugiej jawnie manifestuje się w sferze tego, co publiczne, jako ich z natury egzystencjalnie wewnątrzświatowe pole życia przeniknięte tym samym apelem o tak rozumianą odpowiedzialność-wierność, powinna według Traktatu jedynie drugiemu człowiekowi w jego jednostkowym i zbiorowym rozumieniu oraz Ziemi.

Uznając, przynajmniej zdroworozsądkowo, że tak konstytuowane pole życia jednostek nie pozostaje – z oczywistych racji – bez znaczenia, gdy chodzi o sferę ich interesów, lecz ją tak czy inaczej warunkuje, zdaje mi się, że wolno przyjąć, iż również takie rozpoznanie kilku istotnych rysów *ethosu* obywateli UE pozwala na pewien pośredni wgląd w tę sferę, który skłania do namysłu w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione w tym podrozdziale pytanie. Między innymi do namysłu nad znaczeniem, w kontekście analizowanego zagadnienia, tego dobra, którym jest traktatowo wspólny *ethos*, jak również nad możliwym znaczeniem owego apelu o wierność drugiemu człowiekowi i Ziemi, biorąc go pod uwagę zarówno w perspektywie wewnętrznego osobowego dobra jednostek, jak i ich dobra zewnętrznego. Pytania te, jakkolwiek ważne, pozostawiam w tym studium bez odpowiedzi.

\* \* \*

Reasumując powyższe rozważania, które zmierzały do rozstrzygnięcia kwestii zasadności pytania o przynajmniej hipotetyczną możliwość wskazania w zapisach traktatowych zarówno jakiegoś wewnętrznego osobowego dobra wspólnego obywateli, wychodząc od ich interesów lakonicznie przywołanych w art. I-19 ust. 1, jak i jakiejś możliwej do pomyślenia wspólności między tego rodzaju dobrem a równie hipotetycznie przeze mnie zakładanym zewnętrznym dobrem wspólnym UE oraz państw członkowskich, uważam, że można przyjąć, iż formułowanie takiego pytania nie staje się bezzasadne także w sytuacji, gdy unijny ustawodawca przyjąłby obowiązywalność zasady prywatności w odniesieniu do tych interesów, pod warunkiem jednak zaakceptowania poczynionych przeze mnie założeń.

Lecz czy można by przyjąć zasadność tego rodzaju pytania o wewnętrzne osobowe dobro wspólne jednostek współtworzących daną społeczność – tu Unię Europejską – a także o dobro wspólne tej społeczności/samej Unii oraz możliwość zajścia między nimi jakiejś wspólności, niezależnie od poczynionych przeze mnie założeń, czyli z innego punktu widzenia niż mój własny?

<sup>42</sup> Por. Traktat, Preambuła.

Próbując odpowiedzieć na powyższe pytanie, zamierzam wziąć pod uwagę cztery różne punkty widzenia, które stanowią cztery współczesne koncepcje człowieka, nazywane przeze mnie na użytek tego studium ontologiczno-personalistyczną, sekularną, postsekularną i traktatową, aby w odniesieniu do nich poddać analizie, z konieczności tylko wstępnej, zasadność postawionego pytania i w przypadku jakiegos jej zachodzenia w kontekście którejś z tych koncepcji zastanowić się nad specyfiką właściwego jej wewnętrznego osobowego dobra wspólnego.

### 2.2.2.1. Ontologiczno-personalistyczna koncepcja człowieka

Koncepcja ta, sytuująca się w nurcie substancjalnego rozumienia człowieka jako tego, którego w sposób konstytutywny określa jego wspólna wszystkim ludziom natura, wyznaczająca mu bytowo pole możliwego ukonkretniania swoich ludzkich potencjalności jako rozumnej i wolnej istoty cielesno-duchowej, a tym samym osobowo niepowtarzalnej, wpisuje się zwłaszcza w nurt ontologiczno-personalistycznej filozofii arystotelesowsko-tomistycznej i neotomistycznej, a także przynajmniej niektórych odmian filozofii ontologiczno-komunitarystycznej<sup>43</sup>, które zagadnienie dobra wspólnego czynią przedmiotem swoich analiz. Stąd też formułowanie w ich ramach pytania o istotę immanentnego dobra wspólnego osób, a także o możliwość zaistnienia jakiejś wspólności między tak rozumianym dobrem wspólnym a zewnętrznym dobrem wspólnym społeczności, którą stanowią w interesującym mnie przypadku hipotetycznie rozważane zewnętrzne dobro wspólne Unii oraz państw członkowskich, można przyjąć za w pełni zasadne.

Wypracowane przez ontologiczno-personalistycznych filozofów koncepcje zgodne są w kwestii realności i wielopostaciowości zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego, immanentnego dobra wspólnego osób danej społeczności, mianowicie jako ich dobra rzeczywistego, realizowanego odpowiednio w różnych sferach życia takiej społeczności: politycznej, gospodarczej, kulturowej itp., przy współudziale wszystkich jej członków. Niemniej, jak zauważa Krucina, koncepcje te różnią się także między sobą rozumieniem natury tego rodzaju dóbr, tzn. *czy dobro wspólne jest instytucją, czy też doskonałością*<sup>44</sup>, akcentując albo ich instrumentalno-instytucjonalny, albo esencjalny wymiar.

Zewnętrzne dobro wspólne, czy raczej zewnętrzne dobra wspólne, właściwe różnym sferom życia danej społeczności – przykładowo w postaci: ładu społecznego w sferze politycznej, dobrobytu w sferze gospodarczej, humanizacji świata i człowieka w sferze kultury, wolności zrzeszania się i działania w sferze społecznej – charakteryzujące się konstytutywnie wspólnością zaangażowania członków takiej społeczności, niezbędną do ich

<sup>43</sup> Interesujące analizy komunitarystycznych i liberalnych koncepcji jednostki jako *ja zakotwiczonego* czy też *usytuowanego* (stanowiska komunitarystyczne Alasdaira MacIntyre'a, Michaela Sandela, Charlesa Taylora) lub *ja nieusytuowanego* (stanowiska liberalne Johna Rawlsa), a także ich krytykę przedstawia Will Kymlicka. Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 273-281.

<sup>44</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne...*, kol. 1380.

wytwarzania, i wspólnością korzystania z nich przez tę społeczność, posiadają z natury swojej charakter funkcjonalny, instrumentalno-instytucjonalny, zarówno w odniesieniu do tej społeczności jako całości, jak i do jej poszczególnych członków.

W pierwszym przypadku, społeczności jako całości, sygnalizowana funkcjonalność znajduje wyraz w urzeczywistnianiu jej wspólnotowości i wszechstronnej pomyślności dzięki wspólnej realizacji różnorodnych dóbr uznanych przez tę społeczność za jej wspólne cele. Natomiast w przypadku drugim, biorącym pod uwagę poszczególnych członków współtworzących taką społeczność, analizowana instrumentalno-instytucjonalna funkcjonalność zewnętrznego dobra wspólnego wyraża się ostatecznie w jego służeniu *rozwojowi i doskonaleniu człowieka, przy pomocy społecznych urządzeń, instytucji, warunków i udogodnień*<sup>45</sup>, przyczyniając się w ten sposób do realizacji wewnętrznego dobra osobowego wszystkich członków tej społeczności, czyli dobra rozumianego jako ich doskonałość, przy zachowaniu właściwej każdemu osobowej jedyności i wolności.

Rzeczywistość dobra wspólnego bowiem, jak zauważa Arthur F. Utz w *Sozialethik*, *nie wyczerpuje się w tego rodzaju zewnętrznych warunkach, a z pewnością nie w zewnętrznych warunkach gospodarczych. [...] Nawet gospodarcze bonum commune, czyli tak zwany dobrobyt, nie może wyczerpywać się jedynie w możliwie jak największym wytworzeniu materialnych dóbr użytkowych. Bonum commune, również to gospodarcze, zostaje urzeczywistnione, ostatecznie, w samym człowieku*<sup>46</sup>. W ten sposób urzeczywistniane w człowieku dobro, jako jemu immanentne, a przez Utza nazywane również *bonum humanum*, jest *ludzkim naturalnym dobrem, pojętym jako dobro wspólne powstałe poprzez wzajemną pomoc i współpracę, wytwarzającą materialne, kulturalne i moralne wartości, przyczyniając się do osobowej doskonałości wszystkich osób zintegrowanych w społeczną całość*<sup>47</sup>.

To, co w sposób istotny charakteryzuje tak rozumiane immanentne dobro wspólne i posiada równie istotne znaczenie w kontekście analizowanego zagadnienia, to właściwa temu dobru istota oraz *conditio sine qua non* jego zaistnienia. Mianowicie co do istoty – jego bycie ze swej natury dobrem osobowym, a tym samym etycznym, jako że przyczynia się do osobowej doskonałości wszystkich członków współstanowiących daną społeczną całość, doskonałości, która – zważywszy na osobową jedność każdego – znajduje ukonkretnienie w ich analogicznie kształtowanej pełni osobowych wartości, uznanych przez nich za ich wspólny cel<sup>48</sup>. Natomiast gdy chodzi o *conditio sine qua non* jego urzeczywistniania – bycie konstytutywnie dobrem wspólnym, to znaczy takim, którego pełna realizacja możliwa jest tylko *we współdziałaniu i wzajemnej zależności*<sup>49</sup> wszystkich członków danej społeczności w sposób właściwy każdemu z nich.

Z kolei filozofie ontologiczno-komunitarystyczne przyjmują, podobnie jak filozofie ontologiczno-personalistyczne, substancjalność człowieka, a tym samym konieczność rozpoznania właściwej mu istoty oraz jej społecznych implikacji także w sferze życia

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> A.F. Utz, *Sozialethik*, cz. I: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958, s. 133.

<sup>47</sup> Tamże, s. 174, [cyt. za:] M.A. Krapiec, *Dobro wspólne...*, s. 635-636.

<sup>48</sup> Por. J. Krucina, *Dobro wspólne...*, kol. 1381.

<sup>49</sup> Tamże.

wspólnotowego oraz jego dobra wspólnego. Stąd też, jak zauważa Will Kymlicka, odwołując się do stanowiska Michaela J. Sandela, człowiek rozumiany komunitarystycznie to człowiek, który *odkrywa siebie*<sup>50</sup>, *podejmując refleksję nad sobą w poszukiwaniu swojej konstytutywnej natury, odkrywając jej prawa i nakazy, wreszcie akceptując jej cele jako swoje własne*<sup>51</sup>. Natomiast dobro wspólne pojmowane jest przez nie jako *materialna koncepcja dobrego życia, która wyznacza wspólnotowy „styl życia”, a zatem jako publiczna realizacja wspólnych celów, której przysługuje [...] priorytet w relacji do jednostkowych roszczeń do zasobów i wolności niezbędnych do realizacji indywidualnych koncepcji dobra*<sup>52</sup>.

#### 2.2.2.2. Sekularna koncepcja człowieka

Biorąc pod uwagę sekularne, indywidualistyczno-konstruktywistyczne koncepcje człowieka i jego ludzkiej egzystencji – zwłaszcza w ich odmianie egzystencjalizmu nihilistycznego, mającego w zachodnioeuropejskiej filozofii swoich klasyków i mistrzów w takich osobach, jak Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre czy Martin Heidegger – znacząco obecne w ponowoczesnym myśleniu nie tylko Europejczyków, należałoby uznać pytanie o możliwość zaistnienia jakiejś wspólności między zewnętrznym, instrumentalno-instytucjonalnie definiowanym dobrem wspólnym UE oraz jej państw członkowskich a wewnętrznym, osobowym dobrem wspólnym ich obywateli, za bezzasadne.

Istotnie, w świetle założeń egzystencjalizmu nihilistycznego i filozofii nim się inspirowanych nie istnieje coś takiego, jak przyjmowane przez filozofię ontologiczno-personalistyczną analogicznie rozumiane osobowe dobro wspólne, do którego natury *w aspekcie „ontycznym”* [...] *należy udział osób w wartości nadrzędnej, realizującej się w duchowym życiu każdego z uczestników w sposób proporcjonalny*<sup>53</sup>, możliwy dzięki ontycznej wspólności zarówno ich człowieczeństwa, jak i nadrzędnych wartości. Jest tak dlatego, że człowiek w ujęciu filozofii zorientowanych nihilistycznie zdaje się niczym innym, jak tylko wewnątrzświatową, jednostkowo niepowtarzalną, samokreującą się wolą mocy, siłą, *działaniem, stawaniem się*<sup>54</sup>, czy też samookreślającą się wolnością, stojącą na straży własnych, prywatnych interesów. Według tych filozofii istnieje natomiast właściwa samokreującej się jednostkowości wielość rozbieżnych interesów indywidualnych, z przynależną im konstytutywnie dialektyką sprzeczności i wspólności. Pomimo częściowo odmiennych założeń zdaje się ona jednak znacząco współbrzmieć z dialektyką sprzeczności i wspólności interesów jednostek, na którą zwracał już uwagę m.in. Jean-Jacques Rousseau w *Umowie społecznej*<sup>55</sup> (1762). Z dialektyką

<sup>50</sup> Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 279.

<sup>51</sup> M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge–New York 1982, s. 58, [cyt. za:] W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 279.

<sup>52</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 273.

<sup>53</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne...*, kol. 1381.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906, s. 41.

<sup>55</sup> Por. J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Warszawa 2010, s. 31, *Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy Filozofowie*, t. 14.



umożliwiająca, jak twierdził, ukonstytuowanie wspólności, ale nie w postaci poszukiwanego przez nas wewnętrznego, osobowego dobra wspólnego, lecz zewnętrznego, posiadającego status i moc więzi społecznej wspólnego interesu, którego istotę stanowiłoby *to, co w tych rozbieżnych interesach jest wspólnego*<sup>56</sup>, zaś on sam posiadałby charakter pierwszej i jedynej normy życia społecznego, gdyż, jak utrzymywał Rousseau, *społeczeństwo powinno być rządzane tylko według tego wspólnego interesu*<sup>57</sup>.

### 2.2.2.3. Postsekularna koncepcja człowieka

W nurcie myślenia postsekularnego, reprezentowanego m.in. przez późnego Jürgena Habermasa, zarysowuje się możliwość uznania postawionego pytania za zasadne, a tym samym równie uzasadnione jest szukanie nań odpowiedzi. Możliwość ta zdaje się wynikać przede wszystkim z wyrażonego w artykule *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*<sup>58</sup> stanowiska dotyczącego dobra wspólnego.

W swoich rozważaniach nad polityczną konstytucją i jej rolą w społeczeństwie globalnym oraz w nowoczesnym państwie, stanowiących przedmiot artykułu, Habermas przyjmuje obowiązywalność zasady dobra wspólnego oraz jej normatywną funkcję, a także istotną własność tego rodzaju dobra, mianowicie jego „założenie”, stwierdzając: *polityczna konstytucja jest obliczona na to, by nadać tym systemom [biurokratycznego państwa, kapitalistycznej gospodarki i społeczeństwa cywilnego], poprzez medium prawa, taką formę i tak wzajemnie je uzgodnić, by wypełniały swoje funkcje zgodnie z kryterium założonego „dobra wspólnego”*<sup>59</sup>.

Habermas ową „założoność” dobra wspólnego zdaje się doprecyzowywać w odniesieniu do poszczególnych systemów tworzących określone typy uspołecznienia w ramach nowoczesnego państwa, wskazując na *prawa i wolności*, które powinna gwarantować państwowa organizacja władzy, *produktywność* i *dobrobyt*, które winna wspierać gospodarka, oraz *solidarność*, o którą powinno troszczyć się społeczeństwo obywatelskie<sup>60</sup>. Gdyby przyjąć poprawność mojej interpretacji tego rodzaju celowości działań poszczególnych systemów, według której w powinnych im konkretyzacjach można zasadnie upatrywać kategorialne postacie dobra wspólnego tych trzech podstawowych typów uspołecznienia, to trzeba by poszerzyć jego powyższe rozumienie o zakładaną przez filozofa wielopostaciowość tego dobra, istotnie zależną od urzeczywistniającej go społeczności.

Być może wolno również zasadnie upatrywać w tego rodzaju ukonkretnieniach założonego dobra wspólnego nie tylko jego postaci określanych, m.in. przez Utza, mianem zewnętrznego dobra wspólnego, jak w przypadku *produktywności* i *dobrobytu*, lecz

<sup>56</sup> *Tamże*.

<sup>57</sup> *Tamże*.

<sup>58</sup> J. Habermas, *Czy pluralistyczne społeczeństwo globalne mogłoby zyskać konstytucję polityczną?*, [w:] tenże, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 282-283.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 283.



także takich, które urzeczywistniane we wzajemnym współdziałaniu członków danej społeczności spełniają konstytutywny, etyczny wymóg wewnętrznego osobowego dobra wspólnego: przyczyniania się do realizacji pełni osobowych wartości jej członków. Odwołując się do Habermasowskiego katalogu dóbr wspólnych poszczególnych typów uspołeczeńień, tak postulowane dobro, w moim rozumieniu myśli tego filozofa, upatrywałbym zwłaszcza w zarówno etyczno-społecznej, jak i osobowej wartości solidarności, stanowiącej według Habermasa przedmiot wspólnych działań obywatelskiego społeczeństwa.

#### 2.2.2.4. Traktatowa koncepcja człowieka

W części zatytułowanej *Wspólność hipotetycznego zewnętrznego dobra wspólnego Unii Europejskiej i państw członkowskich oraz wewnętrznego dobra wspólnego ich obywateli*, zastanawiając się nad rozumieniem zapisu art. I-19 ust. 1 Traktatu mówiącego o interesach obywateli, zwracałem uwagę na hipotetyzowaną przeze mnie zasadę prywatności, jako być może obowiązującą w odniesieniu do nich, w związku z charakteryzującą je niedookreślonością. Istotnie, Traktat w żadnym miejscu nie precyzuje, co rozumie pod pojęciem „interesy obywateli”, stanowiąc zarazem, że *poprzez ustanowienie obywatelstwa Unii oraz stworzenie przestrzeni wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości stawia jednostkę w centrum swych działań*<sup>61</sup>. Fakt ten rodzi pytanie o traktatową koncepcję wspomnianej jednostki.

Biorąc pod uwagę jedynie przywołane w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej – której postanowienia *mają zastosowanie do instytucji, organów i jednostek organizacyjnych Unii w poszanowaniu zasady pomocniczości oraz do Państw Członkowskich wyłącznie w zakresie, w jakim wdrażają one prawo Unii*<sup>62</sup> – przysługujące jednostce prawa i swobody w zakresie godności, wolności, równości, solidarności, praw obywatelskich oraz stosowania względem niej wymiaru sprawiedliwości, można wnioskować, że jest ona rozpatrywana *stricte* prawnie, jako „każdy” lub jako „obywatel Unii”. Tak definiowane jednostki, o ile są obywatelami państw członkowskich, UE zdaje się stawiać w centrum własnych działań, zapewniając im jako *swym obywatelom przestrzeń wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości bez granic wewnętrznych oraz rynek wewnętrzny z wolną i niezakłóconą konkurencją*<sup>63</sup>, udostępniając swoje ramy instytucjonalne, by służyły ich interesom, ustanawiając dla nich unijne obywatelstwo o charakterze dodatkowym wobec obywatelstwa krajowego i wyposażając je w przewidziane w unijnej konstytucji prawa i obowiązki<sup>64</sup>, a także zobowiązując się do przestrzegania ich praw i swobód zawartych w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej.

Notabene warto przy tym zauważyć budzący zastanowienie fakt, że UE, stawiając w ten sposób jednostki w centrum swoich traktatowo dookreślonych działań, nie

<sup>61</sup> Traktat, Część II, Preambuła.

<sup>62</sup> *Tamże*, art. II-111, ust. 1.

<sup>63</sup> *Tamże*, art. I-3, ust. 2.

<sup>64</sup> Por. *tamże*, art. I-10, ust. 1 i 2.

stawia równocześnie w centrum uwagi owych jednostek (zwłaszcza tych, które są jej obywatelami) jakichkolwiek własnych oczekiwań, czyli chociażby ich obowiązków względem unijnej Wspólnoty, której obywatelstwo nabywają, definiując enumeratywnie tylko ich prawa w art. I-10 ust. 2<sup>65</sup>. Tego rodzaju swoista jednostronność działań Unii na rzecz jej obywateli rodzi pytanie o propagowany przez nią model zarówno obywatelstwa, jak i ewentualnych obywatelsko-wspólnototwórczych więzi między nimi, a tym samym i jakiegoś ich dobra wspólnego. To pytanie tym bardziej zasadne, jeśli weźmie się pod uwagę, że UE rozpatrywana w wymiarze instytucjonalnym przyjmuje wspólnotowy model funkcjonowania, polegający na tym, iż zgodnie z postanowieniami Traktatu *wykonuje w trybie wspólnotowym kompetencje przyznane jej przez Państwa Członkowskie*<sup>66</sup>. Podobnie wspólnotowo zdają się działać także owe państwa – w tym znaczeniu, że łączą je *ich wspólne cele*<sup>67</sup> oraz wartości Unii, które również są im wspólne<sup>68</sup>.

Wobec tego rodzaju strukturalnej, formalnie i materialnie różnorodnie artykułowanej wspólności celów i wartości na poziomie instytucjonalnym UE oraz państw członkowskich swoisty brak jej bezpośredniego wyartykułowania w sferze obywatelskiego społeczeństwa UE, którego powstania można by oczekiwać jako naturalnej konsekwencji ustanowienia unijnego obywatelstwa, co najmniej zastanawia. Zważywszy na powyższe, być może należałoby rozumieć ów traktatowy brak takiego wyartykułowania jako wyraz zastosowania zasady neutralności Unii w odniesieniu do sfery działań obywatelskich, zgodnie z założeniami liberalnych modeli funkcjonowania państwa i społeczeństwa.

Czy oznaczałoby to, że pytanie o możliwość przyjęcia jakiegoś instrumentalno-instytucjonalnego dobra wspólnego UE i państw członkowskich oraz wewnętrznego osobowego dobra wspólnego ich obywateli, jak również pewnego rodzaju ewentualnej wspólności między nimi, należałoby uznać za bezzasadne w świetle zapisów Traktatu oraz wyłaniającej się z nich traktatowej koncepcji jednostki?

Uważam, że dokument ów, nie wskazując jednoznacznie jakichś wspólnych celów i wartości swoich obywateli, które mogłyby stanowić podstawę ich osobowego dobra wspólnego, zarazem zdaje się nie przesądzać w żaden sposób kwestii możliwości jego uzgodnienia, a tym samym nie decyduje o zasadności powyższego pytania. Fakt ten mógłby wręcz oznaczać, że Traktat pozostawia ewentualne rozstrzygnięcia w tej materii samym obywatelom UE.

Niemniej gdyby przyjąć, że postanowienie art. I-19 ust. 1, stanowiące, iż ramy instytucjonalne Unii służą m.in. interesom jej obywateli, należy interpretować jako wyraz realizacji liberalnie rozumianego celu państwa lub bytu ponadpaństwowego, którym – jak twierdzi Kymlicka – jest *promowanie interesów swoich obywateli*<sup>69</sup>, podtrzymywanie

<sup>65</sup> Por. *tamże*, art. I-10, ust. 2.

<sup>66</sup> *Tamże*, art. I-1, ust. 1.

<sup>67</sup> *Tamże*, art. I-1, ust. 1.

<sup>68</sup> Por. *tamże*, art. I-2.

<sup>69</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 272.

zasadności analizowanego pytania staje się co najmniej wysoce problematyczne, ze względu na różnicę między sformułowaną w nim klasyczną koncepcją dobra wspólnego, zasadniczo różną od koncepcji liberalnej. Bowiem podczas gdy klasyczna koncepcja dobra wspólnego definiuje je jako dobro urzeczywistniane we wzajemnym współdziałaniu wszystkich członków danej społeczności i spełniające etyczny wymóg przyczyniania się do realizacji pełni osobowych wartości każdego z nich, koncepcja liberalna rozumie je *w kategoriach procesów politycznych i gospodarczych, dzięki którym indywidualne preferencje są realizowane zgodnie z pewną społeczną formułą decyzyjną*<sup>70</sup>. Oznacza to, że w myśl klasycznej definicji dobro wspólne jest z natury czymś innym niż suma indywidualnych dóbr członków danego społeczeństwa, zaś *w społeczeństwie liberalnym dobro wspólne jest rezultatem procedury sumowania preferencji, z których każda liczy się jednakowo (jeśli jest zgodna z zasadami sprawiedliwości). [...] „nie w tym znaczeniu, iż istnieje publiczna miara ich wewnętrznej wartości lub zaspokojenia, dzięki której uzyskalimy identyczny wynik w każdym przypadku, ale w tym znaczeniu, iż w ogóle nie są one oceniane z [publicznego] punktu widzenia”*<sup>71</sup>.

### 3. TYMCZASOWE ROZSTRZYGNIĘCIA

Konkludując powyższe studium stanowiące próbę filozoficznej analizy zagadnienia recepcji zarówno pojęcia, jak i zasady dobra wspólnego w fundamentalnie ważnym dla procesu integracji europejskiej Traktacie, można sformułować kilka istotnych konstatacji.

1. Sam fakt leksykalnej nieobecności terminu „dobra wspólne” w zapisach traktatowych może sugerować, że mamy do czynienia z bezdyskusyjnym przejawem postępującego wypierania pojęcia i jego zasady z namysłu nad podstawami dobrze urządzonego społeczeństwa oraz nad sposobem urzeczywistniania fundamentalnie ważnego interesu jednostki, mianowicie jej dobrego życia<sup>72</sup>, ale zdaje się nie wystarczać do jednoznacznego sformułowania takiego narzucającego się wniosku. Nie pozwala na to złożoność zagadnienia dobra wspólnego, różne punkty widzenia w zakresie rozumienia istoty tego dobra, w tym jego klasycznej, wspólnotowo-esencjalistycznej i liberalnej, indywidualistyczno-proceduralistycznej definicji.

Nie oznacza to jednak, że można pominąć wyjaśnienie braku terminu w słownictwie unijno-europejskiego języka definiującego nową doktrynę porządku społecznego, do którego aspiruje UE, pomimo jego obowiązującej ważności w europejskich doktrynach prawa konstytucyjnego. Tym bardziej, że – filozoficznie rzecz ujmując – język nie tylko współwyznacza deskryptywnie publiczną, wspólną przestrzeń znaczeń bycia p o ś r ó d, w o b e c i z innymi ludźmi – przestrzeń, której jednym z ukonkretnień

<sup>70</sup> *Tamże.*

<sup>71</sup> *Tamże.* Cytowane stanowisko Johna Rawlsa pochodzi z: J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, [w:] *Utilitarianism and Beyond*, red. A. Sen, B. Williams, Cambridge 1982.

<sup>72</sup> Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 273.

jest unijno-europejska wspólnota. Jego różne sposoby użycia, jak przypomina Charles Taylor, *konstruuja, ustanawiaja, organizuja, aktywizuja takie wspólne przestrzenie*<sup>73</sup>. Dlatego też powyższe przemyślenia nie unieważniają nurtującego mnie pytania o racje tego rodzaju zmiany języka publicznego Unii, znacząco go zubażającej w jego warstwie aksjologicznej, a także o jej implikacje w odniesieniu do konstytuowanych przez ten język ram pojęciowych porządku społecznego unijno-europejskiej wspólnoty w jej wymiarze instytucjonalnym i osobowym.

2. Formułując powyższe konstatacje, odnoszę równocześnie wrażenie bycia niejako wodzonym przez traktatowy tekst, by uznać, że zasada dobra wspólnego w jej klasycznym rozumieniu, chociaż leksykalnie nieobecna, zdaje się inspirować rozwiązania ustrojowe UE na jej poziomie instytucjonalnym. Takie uznanie sugerują zarówno wielokrotnie przywoływana w tym studium wspólnota celów i wartości Unii i państw członkowskich oraz wspólnotowy tryb wykonywania kompetencji przyznanych UE przez te państwa, jak i zawarte w Akcie końcowym Traktatu wyjaśnienie do art. 47, mówiące, że *Unia jest wspólnotą opartą na państwie prawnym*<sup>74</sup>, a także wyjaśnienie do art. 52, poświęconego ogólnym interesom Unii, według którego jej wartości i cele, które skądinąd zdają się spełniać wymogi klasycznej koncepcji dobra wspólnego, stanowią jedną z postaci jej interesów.

Niemniej, jako swoiste *sed contra*, rodzi się nieodparte pytanie, czy zasadne jest interpretowanie tych unijnych wspólności i wspólnotowości na sposób dobra wspólnego w jego ujęciu klasycznym, czy też należałoby raczej rozumieć je na sposób korzyści, o których mówi art. III-435 Części III Traktatu, poświęconej politykom i funkcjonowaniu UE, w trzecim akapicie stanowiąc, że *przy stosowaniu umów, o których mowa w pierwszym akapicie, Państwa Członkowskie uwzględniają fakt, że korzyści uzgodnione w Konstytucji przez każde Państwo Członkowskie stanowią integralną część Unii i z tego tytułu są nierozdzielnie związane z utworzeniem instytucji, którym powierzono uprawnienia na mocy Konstytucji, i przyznaniem identycznych korzyści przez wszystkie pozostałe Państwa Członkowskie*. Zatem na sposób korzyści indywidualnych poszczególnych państw członkowskich, a nie wspólnych im wszystkim, gdyż uzgodnionych oddzielnie przez każde z nich jako jemu należnych. Tym samym, na sposób korzyści stanowiących korelat liberalnych indywidualnych preferencji, realizowanych zgodnie z pewną konstytucyjną formułą decyzyjną, czyli na sposób korzyści, które należałoby sytuować w ramach liberalnej, a nie klasycznej koncepcji dobra wspólnego<sup>75</sup>.

Zważywszy na powyższe, a zarazem mając na uwadze z jednej strony to, że *w społeczeństwie liberalnym dobro wspólne jest rezultatem procedury sumowania preferencji, z których każda liczy się jednakowo*<sup>76</sup>, z drugiej zaś, iż z podobnym mechanizmem

<sup>73</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., oprac. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 69, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*. Pojęcie „publicznej”, „wspólnej przestrzeni” w kontekście konstytuowania znaczeń słów zapożyczam od Charlesa Taylora. Por. *tamże*.

<sup>74</sup> Traktat, Akt końcowy, wyjaśnienie do art. 47 [wyróżn. T.H.].

<sup>75</sup> Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 272.

<sup>76</sup> *Tamże*.

sumowania mamy do czynienia w cytowanym zapisie art. III-435 Traktatu, mianowicie z mechanizmem sumowania korzyści uzgodnionych przez państwa członkowskie, jako że stanowią one w odniesieniu do każdego z nich integralną część UE, odnoszę wrażenie, że w kwestii dobra wspólnego instytucjonalnie rozumianej Unii ustawodawca zdaje się przyjmować rozwiązanie hybrydowe. Jego istota polegałaby na semantycznej, instrumentalno-instytucjonalnej współobecności pewnych form zarówno klasycznie, jak i liberalnie definiowanego dobra wspólnego. Innymi słowy, na współobecności form klasycznie rozumianego dobra wspólnego UE w postaci *po-koju, jej wartości i dobrobytu jej narodów*, jako dóbr wspólnie pożądanых przez Unię oraz tworzące ją państwa członkowskie, a także form liberalnie rozumianego dobra wspólnego w postaci konstytucyjnej formuły decyzyjnej w zakresie uzgadniania korzyści poszczególnych państw członkowskich oraz ich sumowania jako integralnych części UE.

3. Pytanie o recepcję klasycznie rozumianej zasady dobra wspólnego przez Traktat zdaje się odsłaniać kolejne oblicze swojej problematyczności z chwilą, gdy analizując zagadnienie wewnętrznego osobowego dobra wspólnego obywateli UE, zechce się wziąć pod uwagę jego koncepcje unijnego obywatelstwa oraz związków między Unią i jej obywatelami.

Tym, co mnie w nich zastanawia, jest z jednej strony sygnalizowany już – w podrozdziale *Traktatowa koncepcja człowieka* – model unijnego obywatelstwa sprowadzający je *de facto* jedynie do posiadania praw, które enumeratywnie określa art. I-10 ust. 2, jako że nie sposób wskazać w Traktacie jakichkolwiek równie enumeratywnie i bezpośrednio zdefiniowanych obowiązków spoczywających na obywatelach UE, których istnienie sugeruje ten zapis, stanowiąc, że *obywatele Unii korzystają z praw i podlegają obowiązkom przewidzianym w Konstytucji*<sup>77</sup>.

Natomiast z drugiej strony moje zastanowienie budzi przyjęty przez unijnego ustawodawcę model związków między UE i jej obywatelami, który zdaje się charakteryzować brak zasady wzajemności, wyrażający się w cechującej ten model jednostronności zobowiązań Unii względem swoich obywateli, polegającej na tym, że ta w stosunku do nich zdaje się nie formułować w sposób jednoznaczny ani jakichś własnych oczekiwań, ani też obowiązków, których powinni by się podjąć. Fakt ten, w moim rozumieniu zagadnienia, stawia pod znakiem zapytania fundamentalnie ważną kwestię wspólnotowości unijno-europejskiego społeczeństwa, która stanowi istotny warunek możliwości zaistnienia jego dobra wspólnego w ujęciu klasycznym. Dobra, którego jedną z podstawowych postaci upatrywałbym w ukonstytuowaniu właściwej temu społeczeństwu obywatelskiej przestrzeni publicznej.

Sądzę, że specyfikę powyższych modeli zarówno unijno-europejskiego obywatelstwa, jak i związków między UE i jej obywatelami bardzo trafnie ujmuje Kymlicka w swoich analizach jednego ze współczesnych modeli obywatelstwa, proponowanego przez myśl liberalną, *według którego obywatelstwo sprowadza się zasadniczo do posiadania praw, natomiast poczucie „członkostwa” można [...] umacniać, przyznając kolejne*

<sup>77</sup> Traktat, Część I, art. I-10, ust. 2.



*prawa obywatelskie*<sup>78</sup>, zwracając uwagę, iż *obywatelstwo w tym ujęciu jest często określane jako „bierne” bądź „prywatne”, ponieważ koncepcja ta kładzie nacisk na pasywne uprawnianie i nie zobowiązuje do udziału w życiu publicznym*<sup>79</sup>.

Jako że od lat 90. XX w. koncepcja ta bywa mocno krytykowana za właściwą jej obywatelską pasywność, a zarazem postuluje się jej uzupełnienie o *aktywne wypełnianie obowiązków i praktykowanie cnót obywatelskich, takich jak samodzielność ekonomiczna, udział w życiu politycznym, a nawet ogląda*<sup>80</sup>, rodzi się pytanie, czy aby rozwiązania traktatowe w tym zakresie zaproponowane w 2004 r., zamiast projektować perspektywnie przyszłość społeczeństwa obywatelskiego Unii jako aktywnego aktora unijnego-europejskiego porządku społecznego, nie cofnęły jego rozwoju lub też go znacząco nie wyhamowały, proponując powyższy model.

4. Wreszcie niepokoi mnie dokonana przez unijnego ustawodawcę redefinicja odpowiedzialności, a dokładniej instancji, wobec których powinno się ją ponosić. Jej istota, według zapisów Traktatu<sup>81</sup>, polega na redukcji tego rodzaju instancji do dwóch, to znaczy do szeroko rozumianego drugiego człowieka oraz naszej Planety, czyli Ziemi, pomijając całkowicie sumienie – instancję, która w europejskim kręgu kulturowym rozumiana jest jako jedyna władna orzekać autonomicznie o dobru i złu naszych działań oraz naszej za nie odpowiedzialności. Fakt ów, gdyby przyjąć, że stanowi on wyraz woli ustawodawcy w tej materii, oznaczałby w mojej ocenie brzemienny w konsekwencje zwrot, czy wręcz przewrót, zarówno w teoretycznym namyśle nad europejskim porządkiem społecznym, jak i w praktycznym zastosowaniu go w sferze działań publicznych. Oczywiście już Niccolò Machiavelli utylitarystycznie wyłączał w *Księciu* (1532) sumienie władcy, a tym samym etykę wartości w ówczesnym jej rozumieniu, ze sfery polityki, zalecając księciu, by ten nie bał się *ściągnąć na siebie hańby takich wad, bez których trudno byłoby mu ocalić państwo; albowiem gdy wszystko dobrze rozważy, zobaczy, że niejedna rzecz, która wyda się cnotą, w zastosowaniu spowodowałaby jego upadek, a niejedna znowa, która wyda się wadą, w zastosowaniu przyniesie mu bezpieczeństwo i pomyślność*<sup>82</sup>.

Traktatowe ujęcie odpowiedzialności wyartykułowane w obu jego preambułach zdaje się iść dalej, niż uczynił to Machiavelli, bowiem wygląda na to, że wyłącza ono sumienie i właściwe mu myślenie etyczne ze sfery nie samej polityki, lecz życia publicznego; polityka stanowi tylko jeden z jego wymiarów. Równocześnie zdaje się ono wyłączać tę instancję, z właściwą jej etycznością i budzoną przez nią odpowiedzialnością, także ze sfery jednostkowej odpowiedzialności obywateli za podejmowane przez nich decyzje i działania w obszarze publicznym, pozostawiając instancji sumienia roszczenie prawa do ważności i poszanowania w sferze tego, co publiczne, jedynie na mocy i w zakresie prywatnych przekonań jej nosiciela<sup>83</sup>.

<sup>78</sup> W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna...*, s. 351.

<sup>79</sup> *Tamże*.

<sup>80</sup> *Tamże*, s. 352.

<sup>81</sup> Por. Traktat, Preambuła oraz Część II, Preambuła.

<sup>82</sup> N. Machiavelli, *Książę*, przeł. C. Nanke, Kęty 2005, s. 65, *Biblioteka Europejska*.

<sup>83</sup> Por. Traktat, art. II-70, ust. 2.



Gdyby powyższe konstatacje miały okazać się zasadne, traktatowe podejście do zagadnienia odpowiedzialności czyniłoby możliwość uzgodnienia klasycznie rozumianego wewnętrznego, osobowego dobra wspólnego, definiowanego jako *analogicznie ukształtowana pełnia osobowych wartości jednostek ludzkich, która została przez nie uznana za wspólny cel, osiąganym we współdziałaniu i wzajemnej zależności*<sup>84</sup>, wysoce problematyczną.

\* \* \*

Marzy mi się Europa... ale nie taka, jaka wyłania się z analiz i przemyśleń Traktatu, zawartych w *Tymczasowych rozstrzygnięciach*, które zdają się kłaść się cieniem i chłodem zarówno na moim europejskim optymizmie, jak i na rozumieniu dobrze urządzonego społeczeństwa – cieniem pasywnego obywatelstwa i chłodem ważnej egzystencjalnie pustki po eksmisji instancji sumienia z tego *ogromnego przedsięwzięcia* [Europę – przyp. T.H.], *które uczyni ją uprzywilejowanym obszarem ludzkiej nadziei*<sup>85</sup> i po znaczącym zubożeniu unijno-europejskiego języka publicznego debatowania o rzeczach dla nas ważnych.

## BIBLIOGRAFIA

- Gundlach G., *Gemeinwohl*, [w:] *Staatslexikon*, t. 3, Freiburg im Breisgau 1959.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Kant I., *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, Kęty 2005, *Biblioteka Europejska*.
- Krąpiec M.A., *Dobro wspólne*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. M.A. Krąpiec i in., t. 2, Lublin 2001.
- Krucina J., *Dobro wspólne*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1979.
- Król M., *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, *Kompendia Filozoficzne*.
- Kymlicka W., *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Warszawa 2009.
- Machiavelli N., *Książę*, przeł. C. Nanke, Kęty 2005, *Biblioteka Europejska*.
- von Nell-Breuning O., *Gemeingut*, [w:] *Wörterbuch der Politik*, red. O. von Nell-Breuning, H. Sacher, t. 1, Freiburg im Breisgau 1954.
- von Nell-Breuning O., *Gemeinwohl*, [w:] *Wörterbuch der Politik*, red. O. von Nell-Breuning, H. Sacher, t. 1, Freiburg im Breisgau 1954.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906.
- Rawls J., *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 2012, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

<sup>84</sup> J. Krucina, *Dobro wspólne...*, kol. 1381.

<sup>85</sup> Traktat, Preambuła.

- Rawls J., *Social Unity and Primary Goods*, [w:] *Utilitarianism and Beyond*, red. A. Sen, B. Williams, Cambridge 1982, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611964.010>.
- Rousseau J.-J., *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, [w:] J.-J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Warszawa 2010, *Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy Filozofowie*, t. 14.
- Sandel M.J., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge–New York 1982.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna*, Kraków 2005, *Mysł Filozoficzna*.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński [i in.], oprac. T. Gadacz, Warszawa 2012, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] J. Tischner, J.A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001.
- Utz A.F., *Sozialethik*, cz. I: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1958.

### Akty prawne:

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku.

Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy.

---

**Dr hab. Tomasz HOMA, prof. AIK** – jezuita, filozof, profesor Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się problematyką dotyczącą filozofii społecznej i politycznej, egzystencjalnej oraz etyki i kultury. Problematyka ta dotyczy zwłaszcza takich zagadnień, jak: w obszarze filozofii społecznej i politycznej – społeczeństwo obywatelskie, podmiotowość społeczeństwa, etyka życia publicznego, obywatelskość, wspólnotowość; w obszarze filozofii kultury – źródła kultury europejskiej, koncepcje kultury, ich filozoficzne założenia i transformacje; w obszarze filozofii egzystencjalnej – myśl Sorena Kierkegaarda (estetyczny sposób egzystencji). Jest autorem monografii: *W drodze do podmiotowości społeczeństwa* (2002), *Obywatelskość* (2013), *Wspólnotowość* (2017), a także współautorem publikacji *Problemy współczesności a chrześcijaństwo. Zagadnienia etyczne i społeczne do dyskusji dla młodzieży i wychowawców* (2004).