

EKONOMIA A DOBRO WSPÓLNE

Celem niniejszej refleksji jest usytuowanie pojęcia „dobro wspólne” w ramach nauki ekonomicznej. Zaczniemy od wyjaśnienia trudności związanych z określeniem „dobra wspólnego”. Następnie przejdziemy do rozważenia wkładu, jaki wiedza ekonomiczna może mu dać w praktyce. Zakończymy natomiast kilkoma refleksjami na temat konsekwencji, jakie stąd wynikają odnośnie do zadań państwa w społeczeństwie.

Co to jest dobro wspólne?

Pojęcie „dobra wspólnego” znajduje się w samym centrum odniesień pomiędzy jednostkami a społeczeństwem rozumianym jako grupa dwóch lub więcej jednostek. Tkwią bowiem tutaj istotne problemy filozoficzne, dotyczące części i całości. Szczegółowe omawianie wszystkich tych problemów nie leży w zamierzeniach niniejszej refleksji; chodzi w niej jedynie o bardzo krótki odniesienie się do kwestii definicji „dobra wspólnego” w pojęciach czynnościowych — czyli mających zastosowanie w praktyce — gdyż to jest niezbędnie potrzebne.

Problematyka „dobra wspólnego” interesuje wszystkie dziedziny wiedzy, które się zajmują problemami dobrego zarządzania społeczeństwem w ogólności. Wśród nich pierwsze miejsce zajmują: „filozofia polityczna” i „filozofia prawa”. Jednak w konkretnym życiu każdej epoki społeczna nauka Kościoła jako teologiczna refleksja nad wielkimi problemami ekonomii i społeczeństwa wносиła najbardziej znamienity wkład.

Pomimo tych wszystkich przybliżeń problem zdefiniowania „dobra wspólnego” w pojęciach operacyjnych jest także dzisiaj niewłaściwie rozumiany przez ogół specjalistów, a tym bardziej przez ogół ludności.

Ponieważ społeczeństwo składa się z jednostek, filozoficzna tradycja judeo-chrześcijańska opiera „dobro wspólne” tylko i wyłącznie na „dobru” każdej jednostki tworzącej to społeczeństwo¹. Oznacza to, że wszystko, co jest obce tym jednostkom, nie mieści się w definicji „dobra wspólnego”. Konkretnie, definicja ta od-

¹ Ściśle biorąc, definicja ta jest aksjomatem określanym zazwyczaj jako „aksjomat indywidualistyczny”.

rzuca jakikolwiek rodzaj organicznej koncepcji „dobra wspólnego”, niezależnego od „dobra” jednostek, jakoby społeczność mogła mieć własną osobowość. Problem specyfikacji funkcji, która pozwoliłaby otrzymać miarę „dobra wspólnego” drogą nagromadzenia „dóbr” indywidualnych, jest najbardziej dyskutowany². Nie wchodząc w szczegóły, zakładamy, że chodzi tu zawsze o przejście od wymiaru jednostkowego do wspólnotowego.

Następnym krokiem w kwestii mierzenia „dobra wspólnego” jest właściwa ocena „dobra” każdej jednostki. Musimy w związku z tym ustalić, kto ma prawo być sędzią „dobra” każdego człowieka. Czy sam zainteresowany, czy jakiś inny człowiek, czy też grupa ludzi w jego imieniu? Problem ten jest czysto operacyjny. Nie kwestionuje się bowiem dobra absolutnego, jakie każdy człowiek winien się starać osiągnąć w konkretności swoich wyborów. Chodzi jedynie o to, by wiedzieć, komu przysługuje ocena opcji, która sprzyja faktycznie „dobru” każdego człowieka w każdej sytuacji wyboru. To oczywiste, iż nie ma tu innej alternatywy poza daną, konkretną osobą, a w przypadku dzieci — rodziny lub tego, kto prawnie je zastępuje — jako najlepszym sędzią, chociaż często omylnym, swojego własnego „dobra”. Negowanie tej zdolności osób równa się sprowadzeniu ich do sytuacji sług tego, kto decyduje i wybiera, czy to będzie arystokracja (względnie jej współczesne odmiany, takie jak technokracja czy też „połowa ludności plus jeden”), albo jakaś partia lub grupa religijna awangardowa, uważająca się za „oświeconą”, aby wiedzieć, co jest lepsze dla każdej osoby, a tym bardziej dla społeczeństwa³.

Jeżeli każdy człowiek jest najlepszym sędzią, chociaż omylnym, własnego „dobra”, to powinno się mu umożliwić szerszy wachlarz wyborów, tzn. dać mu maksimum wolności wyboru, aby umożliwić mu to, co dla niego najlepsze, a jeżeli dla niego jako każdego, to tym samym i dla społeczeństwa.

Wyboru dokonuje się pomiędzy istniejącymi w każdej chwili alternatywami, tworząc cały ich zestaw, co wiedza ekonomiczna określa mianem „przestrzeni okazji, względnie stosowności wyboru” lub też „przestrzeni wolności” każdego. Istnieją przy tym

² Mówimy o „funkcji dobra wspólnego”, względnie „funkcji dobrobytu społecznego”. Tego ostatniego określenia używa ekonomia jako dyscyplina naukowa w sensie bardziej ograniczonym. Ograniczenie to nie jest jednak poprawne, a raczej mylące, i dlatego będziemy się posługiwali zamiennie pojęciami: „dobro wspólne” i „dobrobyt społeczny”, a *mutatis mutandis* na płaszczyźnie indywidualnej: „dobro” i „dobrobyt”.

³ Hipotezę tą określa się zazwyczaj jako „subiektywną” lub „nie-paternalistyczną”.

ograniczenia, zewnętrzne i wewnętrzne, dla danej jednostki, określające granice tej przestrzeni wolności. Osoba wyizolowana — jak choćby Robinson Crusoe na swej wyspie beznadziejności — podlega ograniczeniom innym od tego, kto żyje w społeczności. Skoro zaś ograniczenia są różne, a ludzie wolą zazwyczaj przestrzeń stosowności wyboru, zawartą w grupie, anieźli życie w samotności, dlatego mając możliwość wyboru, wybierają życie w społeczności.

Jeżeli się określi „dobro wspólne” jako „funkcję dobra” każdej jednostki, wiedząc dobrze, że jednostki są omylne w ocenianiu własnego „dobra”, to faktyczne włączenie w „dobro wspólne” różnorodnych alternatyw będzie podlegało podobnym niepewnościom. Innymi słowy, operacyjność pojęcia „dobro wspólne” powinna uwzględniać możliwość błędzenia na płaszczyźnie indywidualnej. Nie oznacza to, by możliwość błędzenia zbiorowego była równa lub większa od możliwości błędzenia indywidualnego. Skoro się określi „dobro wspólne” jako „funkcję dobra” każdej jednostki, a są przecież różne jednostki, to nie da się żadną miarą twierdzić z góry, czy prawdopodobieństwo błędu zbiorowego jest większe, czy też mniejsze, w stosunku do tego, co się dzieje na płaszczyźnie indywidualnej.

Subiektywne oceny „dobra” każdej jednostki są zmiennymi „funkcji dobra wspólnego”, czyli „funkcji dobrobytu społecznego”. Określenie danej funkcji utożsamia się jednak z wyjaśnieniem oraz dokładnym określeniem sposobu nagromadzenia zmiennych. Nagromadzenie to, umożliwiające przejście od „dobra” indywidualnego do „dobra” zbiorowego, jest źródłem wielkich kontrowersji i rozbieżności.

Przypomnijmy, że na podstawie przyjęcia tego, iż „dobro wspólne” zależy właśnie od „dobra” każdego z osobna, przy czym każdy osobnik jest najlepszym sędzią, chociaż jest omylny, własnego „dobra”, wolność wyboru dla wszystkich i dla każdej jednostki w społeczeństwie staje się kryterium operacyjnym. Zauważmy ponadto, że mamy na względzie wolność wyboru dla wszystkich i każdego z osobna w społeczności, a nie tylko dla niektórych; oznacza to, iż tylko wtedy będziemy mogli być prawdziwie pewni, czym jest faktycznie „dobro wspólne”, gdy będzie jednomyślność. I przeciwnie, gdy ktoś poniesie uszczerbek na swej wolności, to tym samym — prawdopodobnie — i na swoim „dobru”, a rozwiązanie konfliktu będzie się musiało opierać na porównaniu strat i zysków różnych jednostek. W tym przypadku konieczne trzeba, by nagromadzenie strat i zysków zostało wyspecyfikowane. Tylko w ten sposób będziemy bowiem mogli

przejsć od jednostki do zbiorowości, tzn. otrzymamy miarę „dobra wspólnego”.

Pojawia się tu jednak klasyczny problem cofania się w nieskończoność, uwidoczniiony w pierwszej drodze św. Tomasza z Akwinu, wskazującej na istnienie Boga⁴. Wyjaśnijmy to dokładniej. Jeżeli konkretna decyzja powoduje zyski dla jednych, a straty dla innych, to otrzymanie właściwej miary dla takiej decyzji w zakresie „dobra wspólnego” wymaga równoczesnego nagromadzenia zysków i strat, czyli konieczna jest wtedy „funkcja dobra wspólnego”. Ale jak uzyskać tę funkcję? Chodzi bowiem o to, by przynajmniej ten ostatni wybór był dokonany zgodnie z „dobrem wspólnym”, które zależy przecież od „dobra” każdej jednostki. Jeżeli zachodzą różnice wśród różnych jednostek co do wyboru tej „funkcji dobra wspólnego”, to musimy się uciec do innej „funkcji dobra wspólnego” celem wyboru tej pierwszej. Oznacza to, że precyzujemy „funkcję dobra wspólnego”, aby móc dokonać wyboru „funkcji dobra wspólnego” I tak w nieskończoność. Czy nie ma tu żadnego wyjścia? Jest ono wtedy i tylko wtedy, gdy nie precyzujemy „funkcji dobra wspólnego” Ale kiedy tak się dzieje? Gdy nikt nie traci na swoim „dobru”, tzn. gdy panuje jednomyślność. W konsekwencji: nie da się zdefiniować „dobra wspólnego” w funkcji „dobra” każdej jednostki, o ile nie ma jednomyślności⁵.

Na pozór jest to wniosek, który pozostawia nas w „ślepych zaułku” W rzeczy samej jednak skoro pojęcie „dobra wspólnego” nie może być operacyjne we wszystkich sytuacjach, to jak usprawiedliwić decyzję (łącznie z zachowaniem *status quo*, które wynika z braku decyzji), dzięki której jedni zyskują, a inni tracą? Klucz do rozwiązania tego pozornego impasu tkwi zazwyczaj w jego poprawnym wyjaśnieniu. Błędem byłoby twierdzić, że wniosek ten „zwiastuje nam całkowicie ręce” Tym bowiem, co on faktycznie mówi, jest stwierdzenie, iż pojęcie „dobro wspólne” tylko wtedy jest operacyjne, kiedy różnice pomiędzy jednostkami nie są nadmierne lub przesadne, dzięki czemu możliwy jest konsens: jednomyślność w kompromisie. Nie jest rzeczą konieczną uzyskanie zgodności w każdej i w całej sytuacji wyboru zespołowego. Wystarczy uzyskać zgodność co do procesów decyzyjnych, jakie chce się zastosować. Dokonuje się to natomiast za pomocą reguł zwykłej większości, większości kwalifikowanej, 75⁰/₀ głosów

⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theol.* I, q. 2 a. 3.

⁵ Zob. w tej kwestii: Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New York 1951 (wyd. popr. 1963).

„za”, itd. aż po jednomyślność, zgodnie ze wspólną decyzją w danej sprawie.

W istocie rzeczy, wniosek ten jest zgodny z intuicyjną ideą, że minimum konsensu jest bezwzględnie istotne pod groźbą podejmowania decyzji na sposób dyktatorski, kiedy to jakaś jednostka lub grupa dominująca narzuca swą wolę, nie licząc się z innymi. To jasne, że nie możemy mieć nadziei na to, by zgodność, nawet możliwa do osiągnięcia, była czymś łatwym. Ogólnie rzecz biorąc, osiąga się ją jedynie drogą dialogu i kompromisu, niekiedy dopiero przy końcu długich i żmudnych wysiłków. W każdym bądź razie naprawdę ważne jest to, by wszyscy dostrzegli, iż nie ma innej alternatywy, o ile tylko chcemy być pewni, że działamy faktycznie w imię „dobra wspólnego” — pomimo ułomności oceny, jaką każdy ma co do własnego „dobra” — i możemy tym samym usprawiedliwić siebie, jako że wolność czyjś wyboru zostaje ograniczona w imię wolności wyboru kogoś innego.

Płaszczyzna, na której tworzy się zgodność, zmienia się zazwyczaj od przypadku do przypadku. W społeczeństwach dojrzałych zgodność zaczyna się zazwyczaj na płaszczyźnie wyższej, przede wszystkim konstytucyjnej, gdzie „reguły gry” muszą uzyskać zgodę — wymagając niekiedy znacznych kompromisów — wszystkich. Wymaga to nie tylko reguł reprezentacji i decyzji, o charakterze politycznym, ale także ograniczeń w samym ich wykonywaniu, zwłaszcza co do praw mniejszości, prawa do życia itd.

Dobro wspólne a wiedza ekonomiczna

Widzieliśmy trudności związane z określeniem „dobra wspólnego”, kiedy doszliśmy do wniosku, iż da się jedynie stwierdzić, że określony wybór sprzyja „dobru wspólnemu” — akcentując przy tym po raz nie wiadomo już który omyślność każdego człowieka w ocenianiu własnego „dobra” — o ile istnieje zgodność wśród wszystkich jednostek. Problem, jaki kolejno chcemy omówić, dotyczy wkładu, jaki wiedza ekonomiczna daje praktycznemu mierzeniu „dobra wspólnego”.

Wiedzę ekonomiczną określa się jako naukę badającą relacje zachodzące pomiędzy środkami i celami, które tłumaczą zachowania jednostek w sytuacjach wyboru pomiędzy działaniami alternatywnymi⁶. Wiedza ekonomiczna odnosi się zatem jako taka do wszystkich sytuacji decyzyjnych jednostek, niezależnie od tego,

⁶ A w konsekwencji także zachowania społeczeństw jako wynikające z decyzji jednostek, które je tworzą.

jakie środki i cele w grę wchodzi, materialne czy duchowe, bez żadnych uprzednich (*a priori*) ograniczeń.

I dlatego wiedza ekonomiczna, przynajmniej na płaszczyźnie pojęciowej, jest nauką lepiej wyposażoną w zakresie zgłębiania kwestii definiowania „dobra wspólnego” i jego miary. Z niej właśnie wywodzą się najbardziej wymowne i jasne wskazania dotyczące wyjaśnienia problematyki podejmowania decyzji zbiorowych.

Nie oznacza to, że wiedza ekonomiczna jest równie dobrze wyposażona, aby móc analizować każdą i jakąkolwiek sytuację zawierającą w sobie wybór ze strony jednostki, a tym samym całego i jakiegokolwiek postępowania społeczeństw, wynikającego z dokonania wyborów przez jednostki, które je tworzą. Chodzi jedynie o to, że użyteczność zasad wiedzy ekonomicznej daje się odczuć w całej swej pełni tylko wówczas, gdy mamy wziąć pod rozwagę różnorodne środki, przy czym niezbędne jest porównanie ich ze sobą, tzn. najpierw spowodowanie, aby dały się zestawić i porównać; a zadanie to można wykonać tylko wtedy, gdy te środki są wymienne i gdy ponadto da się wyrazić wartość każdego z nich w pojęciach typowych dla innych środków, czyli konkretnie w terminach służących ujednoczeniu wymiany, z których najlepszym jest konkretna moneta. Otóż tylko środki rzadkie, służące do użytku alternatywnego, są z reguły „transakcyjne”; uzasadnia to fakt uogólnienia błędnej idei, skądinąd bardzo popularnej, że mianowicie zasady wiedzy ekonomicznej zaledwie tylko się stosują do tego typu środków, co zaciemnia kwestię większej lub mniejszej zdolności wiedzy ekonomicznej do rozwiązywania przypadków praktycznych, przy automatycznym poniekąd zawężeniu jej zakresu.

W konsekwencji siła wyjaśniająca wiedzy ekonomicznej zostaje ograniczona — chociaż, oczywiście, nie anulowana — zawsze wówczas, gdy konkretna decyzja zawiera w sobie środki, których nie da się tak łatwo wyrazić w terminach monetarnych. Trzeba wówczas zwrócić się z prośbą o współpracę — przeważnie umiarkowaną i skądinąd bardzo ograniczoną — do innych gałęzi wiedzy, które się zajmują postawą jednostek i społeczeństw, zwłaszcza do pozostałych nauk społecznych, takich jak: antropologia, historia, psychologia, socjologia i politologia, a także nauki prawne oraz filozofia, a konkretnie filozofia moralna i filozofia polityczna.

Dobro wspólne, wiedza ekonomiczna a zadanie państwa

Omawialiśmy dotychczas operacyjność pojęcia „dobra wspólne” oraz wkład wiedzy ekonomicznej w jego oszacowanie w kon-

kretnych sytuacjach. Zakończmy nasze rozważania uwagami na temat konsekwencji wynikających z tego, co już powiedzieliśmy, odnośnie do zadań państwa w społeczeństwie.

Problemem, który nas interesuje, jest pytanie o to, jakie powinny być podstawy organizacji ekonomii i państwa, które sprawią, że „dobro” stanie się bardziej dostępne dla każdego. Skoro raz się przyjmuje, że nie ma alternatywy dla subiektywnego określenia — chociaż przecież omylnego — tego, co jest „dobrem” dla każdej jednostki, to organizacja ekonomii i państwa powinna być taka, by umożliwiała każdemu możliwie szeroki wachlarz wyborów. A zatem jedynym i wyłącznym zadaniem państwa będzie określenie granic wolności jednostek i poszerzanie w ten sposób przestrzeni wolności każdego z osobna, a tym samym wszystkich.

Główne ograniczenie przestrzeni możliwości wyboru jednostek, zarówno w życiu odosobnionym, jak też w społeczeństwie, wynika z faktu, że życie ludzkie pochłania czas. Czas staje się przeto wyraźnym ograniczeniem. Natomiast jedną z głównych korzyści życia w społeczności jest możliwość wyspecjalizowywania się funkcji, a więc podziału pracy, dzięki któremu każdy (osoba, rodzina, przedsiębiorstwo, region, kraj, itd.) koncentruje swój czas na produkcji określonych dóbr i usług. Dobrodziejstwa, jakie stąd wynikają, są tym większe, im bardziej zróżnicowane są jednostki, które zresztą będą także korzystały z owych dobrodziejstw. Trzeba jednak zaznaczyć, że ten podział pracy tylko wtedy się zrekompensuje, gdy jednostki będą w stanie współdziałać ze sobą w zakresie tworzenia i wymiany odnośnych dóbr i usług. Wolność wymiany, a więc i tworzenia rynków zbytu, staje się tym samym warunkiem *sine qua non* tego, by podział pracy się przekładał na większe możliwości dla poszczególnych osób. Jedyne ewentualne uzasadnienie wkraczania w wolność rynku wiąże się ze skutkami, jakie niektóre wymiany handlowe powodują u osób trzecich, do czego jeszcze wrócimy. Poza tymi wyjątkowymi przypadkami negowanie rynku równa się nieuznawaniu „dobra” każdego z osobna.

Życie w społeczeństwie dotyczy także przestrzeni możliwości wyboru w innych formach. Chodzi nam o skutki, jakie decyzje podejmowane przez jednych mają dla innych, podczas gdy ci ostatni nie mają żadnej kontroli nad takimi decyzjami. Są to tzw. „skutki zewnętrzne” lub „uzewnętrznienia”, które znajdują oddźwięk w sposób mniej lub bardziej rozległy w całej tkance ekonomiczno-społecznej, przy czym dotknięci nimi nie mają żadnej kontroli nad nimi. Mogą to być skutki negatywne lub pozytywne. Przykładem pierwszych z nich są: zapobieganie chorobom

zakaźnym i profilaktyka w tym zakresie, skutki dla otoczenia, spowodowane dobrą budowlą architektoniczną w jakościowo wysokiej sieci miejskiej oraz owoce wyższego poziomu wykształcenia całej ludności. Przykładem skutków negatywnych jest wielkie nagromadzenie ulic, połączone z wielkim na nich ruchem ulicznym, konsekwencje wyborów większościowych dla mniejszości, niedopuszczenie kogoś do przedsiębiorstwa, które zostało oddane komuś innemu, wykorzystywanie zasobów naturalnych, nie dających się już zregenerować, przez obecne pokolenia ze szkodą dla przyszłych pokoleń. We wszystkich tych przypadkach skutki zewnętrzne wskazują wprost na zmiany „skonsumowanych” jakości danego dobra lub usługi przez dane jednostki, niezależnie od zmiany kosztów, jakie mogą stąd wynikać⁷. Ale są także inne, kiedy to dane jednostki czują się poniekąd zobowiązane zmieniać „konsumowane” jakości danego dobra czy usługi w odpowiedzi na zmianę jego (jej) ceny. Przypadek taki ma miejsce wówczas, gdy dana jednostka czuje się zmuszona ograniczyć używanie danego dobra (jak choćby mięsa indyczego) ze względu na znaczny wzrost jego ceny, spowodowany upowszechnieniem jego konsumpcji (na przykład na skutek rozwoju przyzwyczajęń alimentacyjnych). Ale mamy także przypadek okresowego zmniejszania się cen paliw płynnych, czego skutki pozytywne odbijają się w całym społeczeństwie.

Niemalże wszechobecność skutków zewnętrznych mogłaby być sama przez się wystarczającym powodem, by dać im uprzywilejowane miejsce w analizie zmian, pozytywnych lub negatywnych, wolności jednostek w społeczeństwie. Ich charakter specyficzny, polegający na tym, że odnoszą się one do tych, których wprost dotyczą, utrudnia, a nawet uniemożliwia, by te zmiany znalazły swój oddźwięk w głównym działającym, choćby na przykład przez zapłacenie mu odpowiedniego wynagrodzenia w przypadku, gdy ten skutek zewnętrzny jest pozytywny, bądź też uzyskanie od niego odszkodowania, gdy skutek jest negatywny.

Obecność skutków zewnętrznych staje się szczególnie ważna wówczas, gdy dobra lub usługi nie mają charakteru wzajemnej konkurencyjności u odbiorcy, tzn. gdy mogą być równocześnie konsumowane przez różne jednostki. W takich przypadkach suma skutków zewnętrznych w stosunku do całości jednostek może osiągnąć znaczne nawet walory.

⁷ Sama oś dyskusji skupia się na dobrach i usługach, wymienianych na rynku, chociaż argumentacja dotyczy wszelkiego rodzaju dóbr i usług, porządku materialnego lub duchowego.

Ważność tychże dóbr i usług, nie konkurujących ze sobą u konsumenta oraz mających znaczne skutki zewnętrzne, a określanych w literaturze ekonomicznej jako „dobra socjalne” lub „publiczne”, w przeciwieństwie do tzw. dóbr „prywatnych”, jest dobrze znana. Typowymi przykładami są tutaj: obrona narodowa, porządek i bezpieczeństwo, opieka nad rodziną, ochrona środowiska, odpowiednia wiedza i informacja⁸.

Zbadajmy, w jakiej mierze istnienie dóbr publicznych zmienia zadanie państwa w społeczeństwie, skupiając przy tym uwagę, aby ułatwić argumentację, na dobrach publicznych, mających pozytywne skutki zewnętrzne.

Dobra publiczne zawierają dwa istotne wymiary na płaszczyźnie praktycznej. Po pierwsze, nie da się z nich wykluczyć ludzi nie płacących za ich użytkowanie; nie ma więc żadnego rynku, a finansowanie wydatków, czyli kosztów związanych z produkcją, musi nabierać form wymuszających, takich jak opodatkowanie, a w mniejszych społecznościach — wspólne ich wytwarzanie przez wszystkie jednostki. Po wtóre, kiedy jednostki są zobowiązane do płacenia, nie da się też zagwarantować tego, że realizowane przez nie wpłaty nie będą wyższe od świadczonego im dobrodziejstwa (które jest właśnie skutkiem zewnętrznym).

Istnienie tych dóbr i usług powoduje ponadto całą serię wyzwań na polu otrzymywania informacji odnośnie do dobrodziejstw otrzymywanych przez różne jednostki, jak też najlepszej jakościowo produkcji, nie mówiąc już o niezbędnej dla wszystkich informacji co do wyboru formy kontrybucji, względnie jak najlepszej dla wszystkich produkcji wspólnej.

W miarę, jak wykonywanie wolności wyboru przed daną jednostką może dotyczyć inne jednostki, poszerzając przestrzeń ich wolności w przypadku pozytywnych skutków zewnętrznych, a ograniczając ją wówczas, gdy skutki te są dla nich negatywne, mamy relację współzależności, która sprawia, że jedni są faktycz-

⁸ Ze względu na jej wagę, zasadne jest zwrócenie szczególnej uwagi na informację. W rzeczy samej, ewentualna rozbieżność pomiędzy alternatywą preferowaną a inną, „lepszą” dla danej jednostki, zależy głównie od stopnia informacji, jaką dana jednostka posiada z jednej strony, o całym zespole działań alternatywnych, faktycznie możliwych, z drugiej zaś strony od specyfiki każdego z tych działań w tym, co dotyczy jego prawdziwych konsekwencji dla samego siebie i dla innych. I dlatego, jak widzieliśmy, nie ma innego rozwiązania poza tym, iż trzeba traktować każdą jednostkę jako najlepszego sędziego, chociaż omylnego, tego, co jest lepsze dla niego, przy czym informacja odgrywa szczególne znaczenie w życiu ludzi, tak że powinna zajmować uprzywilejowane miejsce pośród zadań jakiegokolwiek społeczeństwa, które uważa się za wolne, a wolność wyboru traktuje jako najlepszą drogę do „dobra” każdego.

nie zainteresowani decyzjami podejmowanymi przez innych. W rzeczy samej zatem właśnie w skutkach zewnętrznych tkwi jedyne możliwe uzasadnienie istnienia państwa.

Następny problem dotyczy wiedzy, w jakich sytuacjach konkretnych istnieje to uzasadnienie, tzn. kiedy faktycznie w imię wolności kogoś jednego można ograniczyć wolność innego, albo też kiedy można się starać o polepszenie bytu kogoś jednego, nie polepszając bytu innego, i to w sposób legalny. Jest to problem zasadniczy, na który trudno jest odpowiedzieć jasno i bez wahań. Nie dziwi przeto, że właśnie w tym punkcie filozofowie polityki znajdują na ogół swoje rafy czy szkopyły, co polega konkretnie na niepoprawnym często rozumieniu wyjaśnienia prymatu wolności wyboru jako drogi wiodącej do „dobra” każdego z osobna, poprzez przypisywanie mu wartości czysto „honorowej” — bez żadnego znaczenia praktycznego.

Przypomnijmy zatem, że punktem wyjścia dla całej struktury logiczno-dedukcyjnej, jaką staraliśmy się rozwijać, było „dobro wspólne”, podniesione w ten sposób do kategorii jedyne kryterium w ocenianiu systemów ekonomicznych i politycznych.

Przyjąwszy hipotezy: indywidualistyczną i subiektywną, zgodnie z którymi „dobro wspólne” zależy od „dobra” każdego z osobna, przy czym każda jednostka jest najlepszym sędzią, chociaż omylnym, tego swojego „dobra”, doszliśmy do wniosku, że wolność wyboru dla wszystkich i każdej jednostki w społeczeństwie staje się odtąd kryterium operacyjnym. Chodzi jednak o wolność wyboru dla wszystkich i każdej jednostki w społeczeństwie, a nie tylko dla niektórych; i dlatego właśnie dochodzimy do wniosku, że tylko wtedy będziemy mogli być prawdziwie pewni, że cel ten zostanie osiągnięty, gdy pojawi się zgodność osiągnięta, być może, po żmudnych wysiłkach uzgadniających.

Kiedy zaś do tego nie dojdzie, pozostajemy na polu gry sił mniej lub bardziej współpracujących ze sobą, w której decyduje tylko przypadkiem i wyjątkowo będą podejmowane w imię „dobra wspólnego”, o ile mianowicie interes tych silniejszych będzie się z nim zgadzał jako zbieżny z „dobrem wspólnym”. Doświadczenie światowe mówi nam skądinąd, że ryzyko tyranii i załamania się społeczeństw przeobraża się w okrutną rzeczywistość, wraz z bolesną listą walk bratobójczych, w których najsłabsi cierpią zawsze najbardziej.

Wniosek logiczny, jaki się nasuwa z całego tego rozumowania, jest taki, że państwo powinno skoncentrować swoje działanie tylko i wyłącznie na tym, co uzyskało wystarczającą zgodę, aby móc mieć „dobro wspólne” jako swe uzasadnienie. Ale to jeszcze za

mało — ktoś powie. To za wiele — powiedzą inni. Ja zaś twierdzę, że właśnie tak powinno być. Jeżeli bowiem uzasadnieniem poczynań państwa nie będzie „dobro wspólne”, to co nim będzie? Zauważmy, iż logiczny wniosek z powyższego rozumowania jest taki, że „nic nie robić” będzie zawsze decyzją poprawną, o ile istnieje zgodność w tej kwestii. I przeciwnie, weźmy dla przykładu sytuację typowo dyktatorską: jest to tyrania *status quo*. Stąd nie ma innego wyjścia dla życia we wspólnocie poza nieustanną walką o minimalne choćby uzgodnienia. Kiedy zaś wszyscy, łącznie z władzami politycznymi, zaangażowanymi w takie uzgodnienia w specjalny sposób, dostrzegą, iż chodzi tutaj o *conditio sine qua non* dla każdej i jakiegokolwiek decyzji zbiorowej, to sama logika nakazuje, by liczba głosów zgodnych powiększała się bez większego trudu. Jedyną alternatywą jest bowiem mniej lub bardziej zamaskowana dyktatura.

W sumie, prymat wolności wyboru jest bezdyskusyjny. Skoro jednak w decyzjach jednostkowych pojawiają się często skutki zewnętrzne, czyli wykonywanie wolności wyboru przez jednych dotyka niejednokrotnie wolności wyboru innych, to istnieją w wielu przypadkach powody do tego, aby w wolnej grze zderzały się nawzajem ze sobą oraz przenikały wybory każdego, wzbudzając decyzje, które mają pozytywne skutki zewnętrzne, oraz ograniczając, albo i niwelując te, które powodują skutki negatywne. Powodem jest tylko i wyłącznie „dobro wspólne”, które tylko wtedy będzie faktycznie niedwuznaczne wobec alternatyw, co do których pojawi się choćby minimalna zgodność.

Szczególne uwagi powinny wciąż towarzyszyć sytuacjom ludzkiej nędzy. To, że dotyczą one ogółu osób, które nie mają przy tym żadnej kontroli nad pojawianiem się takich sytuacji, umieszcza te skutki „miłości bliźniego” w kategorii skutków ubocznych⁹. Skoro zaś sytuacje takie nie rywalizują ze sobą w odbiorze, suma ich skutków zewnętrznych osiąga często imponujące rozmiary, co — zgodnie z nieodzowną także w tym przypadku zgodą — uzasadnia postawę społeczeństwa starającego się zredukować (o ile jest na to zgoda) do minimum wszystkie te sytuacje ludzkiej nędzy. Ale również troski ludzkiej solidarności znajdują swe uzasadnienie w obronie wolności wszystkich i każdego z osobna, łącznie z niesieniem pomocy najsłabszym w zaspakajaniu ich potrzeb,

⁹ Niekiedy marginalizacja najsłabszych w danym społeczeństwie jest zewnętrznym skutkiem wywołanym decyzjami ludzi bardziej sprawnych w utożsamianiu alternatyw, umiających szybciej dostosowywać się do zmiennych okoliczności, bardziej silnych jednym słowem.

uważanych za minimalne, w zakresie wyżywienia, mieszkania, wychowania, zdrowia, pomocy prawnej itd.

O wiele trudniej jest osiągnąć zgodność, gdy mamy do czynienia z negatywnymi skutkami zewnętrznymi, tzn. gdy zachodzi kolizja pomiędzy interesami różnych osób lub grup osób. Ale i tym razem samo dalsze trwanie społeczeństwa „wymusza” niejako powstawanie uzgodnień drogą czystej logiki współdziałania na „sumę” pozytywną. O ile bowiem się nie chce, by te sytuacje konfliktowe były rozwiązywane regułą silniejszego, to nie ma żadnej innej alternatywy poza wynalezieniem reguł postępowania, zaakceptowanych przez wszystkich. Takie jest właśnie doświadczenie wszystkich społeczeństw. Wiadomo skądinąd także, że istnieje 1001 reguł postępowania, nie zawsze wyartykułowanych w sposób formalny w prawie, które są mimo to jednomyślnie akceptowane przez wszystkich członków społeczeństwa — jako spontaniczny na ogół owoc jego rozwoju historycznego. Przykłady są przeróżne, od najbardziej pospolitych reguł grzecznościowych, języka mówionego i pisanego, zachowania społecznego, aż po niektóre kryteria moralne oraz samo pojawianie się praw własności. Jasne jest jednak to, że nie wszystkie konflikty w społeczeństwie da się rozwiązać w świetle norm postępowania, spontanicznie przyjętych przez jednostki. Rozwiązanie wielu konfliktów wymaga wyartykułowania reguł postępowania, a dla swej skuteczności także istnienia władzy zniewalającej.

Dyskusja nad ograniczeniami „dobra” każdej jednostki ukazuje, że istnienie państwa jest absolutną koniecznością — jako gwaranta tej przestrzeni prawnej i instytucjonalnej, która pobudza decyzje ze skutkami zewnętrznymi pozytywnymi, a odsuwa na bok (albo wręcz zakazuje) decyzje mogące mieć negatywne skutki zewnętrzne.

Problemem, który się z tym wiąże, jest większe skonkretyzowanie systemu zdolnego zapewnić maksimum wolności osobom i grupom osób, zwłaszcza mniej zamożnym, a tym samym mniej wolnym, które określamy jako słabsze.

Byłoby rzeczą całkowicie nielogiczną, a przynajmniej sprzeczną z rozwijaną tutaj przez nas logiką, wnioskować, że rozwiązanie przechodzi przez państwo—właściciela, kiedy właśnie ono bierze na siebie odpowiedzialność za produkcję i dostarczanie pomocy naj-słabszym. Prawdziwa definicja ubóstwa określa je jako brak wolności wyboru. Jedynym prawnym rozwiązaniem jest więc państwo—gwarant, zapewniające wszystkim bez wyjątku minimum wolności, przy czym to minimum będzie logicznie się zmieniało

w zależności od poziomu bogactwa i „miłości bliźniego”, jakie specyfikują każdą społeczność.

Szacunek dla wartości wolności jest faktycznie nieporównywalny z sytuacją, w której państwo zastępuje jednostki w ich decyzjach dotyczących produkcji i konsumpcji. Rozwiązanie przechodzi więc z konieczności przez ustanowienie określonego systemu, w którym osoby bardziej zdolne do tworzenia bogactwa dzielą owoce swoich wysiłków z pozostałymi członkami społeczeństwa w taki sposób, aby zapewnić najniższemu minimum wolności wyborów, jakie to społeczeństwo uważa za miarodajne dla godności osoby ludzkiej.

Wzorzec jest ten sam, niezależnie od tego, czy mamy na uwadze słabych w danym kraju, czy też wśród krajów w skali światowej. „Miłość bliźniego” wymaga, by państwo w przypadku konkretnego kraju (czy wspólnoty narodów, odpowiednio zinstytucjonalizowanej, gdy chodzi o problem usytuowania się pomiędzy krajami) stworzyło schemat podziału przychodów, zapewniający wszystkim najniższy szczebel wolności wyboru. Przy czym trzeba koniecznie podkreślić, że chodzi właśnie o zapewnienie wolności wyboru, a nie określonej całości dóbr, które jedni uważają za istotne, inni zaś je po prostu konsumują. Cel ten można osiągnąć nie tylko dzięki schematom gwarantującym przychód minimalny, ale także drogą wsparcia przyznawanego choćby na mieszkanie, czeku edukacyjnego, ubezpieczenia zdrowia, itd. Jak wiadomo, sam schemat, którym będzie się posługiwało, winien być przedmiotem decyzji zbiorowej, wymagającej także zgodności. W każdym bądź razie ogólne linie schematu są ważne dla wszystkich sytuacji, niezależnie od tego, czy pozostajemy w granicach danego kraju, czy też rozważamy problem w skali całego świata.

Taki właśnie rodzaj rozwiązania napotykamy w grupach jednostek — których rodzina jest niewątpliwie najlepszym przykładem — gdzie braterstwo i „miłość bliźniego” nie są pustymi słowami.

To jasne, że są także pewne konsekwencje negatywne, spośród których brak chęci do pracy jest niekiedy najważniejszy. Jest to także argument najczęściej stosowany w celu krytykowania schematów gwarantujących minimum wolności wyboru. Refleksja nad tą kwestią była właśnie celem niniejszego artykułu. W każdym bądź razie nie możemy przestać się odnosić do tego, że niektóre skutki mogą się jawić jako zespolone w jakiejś mierze ze sobą, chociaż ich prawdziwą przyczyną może być coś zupełnie innego: samo zespolenie czy skojarzenie ich ze sobą nie powinno być zatem mieszane z odniesieniem przyczynowo-skutkowym.

W imię racjonalności czujemy się zmuszeni zakończyć słowem wymogu odnośnie do ludzkiej wrażliwości i zdolności: nie powinno się wybierać dróg zniewolenia człowieka, kiedy są inne rozwiązania, które — chociaż niedoskonałe sprzyjają „dobru” każdego z osobna i wszystkich razem, a których prawdziwym kamieniem węgielnym jest wolność wyboru.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**