

*Piotr Mazur, Radom*

## PROWIDENCJA LUDZKA W PAŃSTWIE I PRAWIE

Człowiek poprzez swoje działanie przekształca istniejącą rzeczywistość tak w przestrzeni życia indywidualnego jak i społecznego. Nie są to zmiany neutralne ani dla materialnych warunków jego istnienia, ani dla jego dobra osobowego. Jedne bowiem ułatwiają mu życie i czynią je bardziej ludzkim, inne w to życie czy wolność godzą, ograniczając się do ochrony wyłącznie wybranych grup czy osób. Poprzez osadzenie w życiu społeczności tworzy się określona struktura cywilizacyjna, będąca równie ważnym punktem odniesienia dla działań człowieka co i uwarunkowania wynikające z natury.

Podjmując działanie człowiek musi przewidywać. Nie jest to jednak prognozowanie w obrębie poznania naukowego, które skupia się na ujmowaniu możliwości logicznych. Prowidencja różna jest od futurologii w Tofflerowskim stylu, gdzie próbuje się odczytać przyszłość ludzkości na podstawie zmian w kulturze zachodzących pod wpływem techniki. Nie jest to też przewidywanie, jakie pojawia się w trakcie procesów twórczych, kiedy idea artysty wyprzedza gotowe dzieło sztuki, ani wynikające z religii przewidywanie oparte na przekonaniach odnoszących się do życia po śmierci. Z poznaniem teoretycznym łączy natomiast prowidencję realizm w odczytywaniu stanów rzeczywistości, ze sztuką praktyczny charakter a z religią wspólny cel ostateczny, jeśli chodzi o opatrność w wymiarze wertykalnym. Spośród różnych rodzajów przewidywania dla prowidencji istotne jest tylko to, które odnosi się do działania.

W prowidencji przewidywanie nakierowane jest na znalezienie i zastosowanie odpowiednich środków, przy pomocy których można osiągnąć cel działania. Stąd, jak mówił Akwinata, prowidencją jest już *zamysł prowadzenia rzeczy do ich celu* oraz wykonanie owego zamysłu, wynikające z zastosowania wszystkich niezbędnych środków dla realizacji celu w aspekcie ich skuteczności, ale zarazem z poszanowaniem dla zasad moralnych<sup>1</sup>. Dopiero takie działanie może ostatecznie zostać uznane za prowidencjonalne czyli opatrnościowe.

---

<sup>1</sup> Dla Akwinaty prowidencją jest „zamysł [rozumu – przyp. P.S.M] prowadzenia rzeczy do celu” (*ipsa ratio ordinis rerum in finem* - Sth, I, q. 22. a. 1, c). Określenie to akcentuje strukturę opatrności ujrzaną od strony podmiotu realizującego prowidencję. Chodzi tu o rozpoznanie i przyporządkowanie środków prowadzących do określonych celów. Natomiast rządzenie jest wykonywaniem cnoty opatrności (*executio ordinis dicitur gubernatio* - Sth, I, q. 22. a. 1). Określenia te odnoszą się zarówno do opatrności Bożej jak i do prowidencji ludzkiej.

## 1. Cel providencji społecznej

W społeczności złożonej z wielu indywidualnych podmiotów oraz z wielu podmiotów zbiorowych pojawia się ogromna ilość celów, o różnym znaczeniu, zakresie i odmiennych możliwościach ich realizacji. Akceptacja pluralizmu celów i środków ich realizacji wydaje się fundamentem realistycznego podejścia do zagadnienia providencji społecznej. Jeśli chodzi o konkretne cele providencji społecznej, to są one różne, bo różne są ich podmioty. Obok dobra jednostki, jest także dobro rodziny, narodu czy państwa. Zarazem jednak jak zauważa autor *Sumy Teologicznej*, „gdzie jest przyporządkowanie do celu, zdarza się dążenie zarówno słuszne jak niesłuszne. Dlatego też i rządy nad wieloma mogą być słuszne lub niesłuszne. Ktoś jest kierowany słusznie, jeśli prowadzi się go do odpowiedniego celu, niesłusznie zaś – jeśli do celu nieodpowiedniego”<sup>2</sup>. W tych zwięzłych słowach Akwinata ukazał cały problem związany z providencją w życiu społecznym. Realizacja opatrności społecznej domaga się od rządzących rozeznania celu, ku któremu mają kierować ludzkie działania, bo każde działanie jako realizacja możliwości swoje rozumienie i swoją sensowność uzyskuje w kontekście aktu-celu. Pojawia się więc kwestia właściwego celu życia społecznego i dobra, ku któremu winno być ono zwrócone.

### 1.1. Osoba celem providencji

Rozwiązania problemu celu istnienia państwa w dziejach filozofii i w teoriach wyjaśniających życie społeczne były różne, ale zasadniczo dadzą się one sprowadzić do opozycji między dobrem państwa a dobrem człowieka, co akcentował już Platon. W swojej filozofii wskazuje on na konieczność takiego urządzenia życia społecznego, aby dobro państwa-miasta skorelowane było z dobrem żyjącego w nim człowieka. I choć proponuje aprioryczną wizję bytu ludzkiego jako duszy uwięzionej w ciele oraz państwa rządzonego przez filozofów, to jednak słusznie rzeczywistości te usiłuje ze sobą pogodzić. Podstawę znajduje w analogii, jaka jego zdaniem istnieje między porządkiem ludzkiego życia a społecznością. Dostrzega bowiem podobieństwo między aktywnością poszczególnych dusz w człowieku i ich cnotami a grupami społecznymi w obrębie *polis* i ich zadaniami. Providencji rządzących podlegały u Platona całość życia społecznego zwrócona ku realizacji wpisanej weń soteriologii i pokierowana naczelną zasadą, że „każdy rząd, o ile jest rządem, patrzy za tym, co najlepsze dla nikogo innego, jak tylko dla tego, kto temu rządowi podlega i jest przedmiotem jego starań”<sup>3</sup>

Na państwie spoczywa obowiązek ukształtowania człowieka w sposób adekwatny do zajmowanego przezeń miejsca w społeczności, bez czego

<sup>2</sup> O władzy, I, 1.

<sup>3</sup> Platon, Państwo, I, 345 e.

nie może on osiągnąć swojej doskonałości. Dobro państwa może być i jest celem działających w jego obrębie podmiotów bo jego istnienie jest koniecznym dobrem dla całej żyjącej w nim społeczności, poszczególnych grup oraz dla pojedynczych ludzi. Nie jest jednak celem ostatecznym. O tyle bowiem ma rację bycia celem działania społeczności, że cel jego istnienia (rządzących nim) leży poza nim samym a jest nim wyzwolenie duszy człowieka. Tę zasadniczą relację między państwem a człowiekiem, choć ufundowaną na przesłankach empirycznych przyjął również Arystoteles. Polityka (πολιτική) jako część etyki, czyli umiejętność kierowania miastem-państwem jest działaniem mającym zapewnić najwyższe szczęście człowiekowi<sup>4</sup>. Jest więc *par excellence* providencją w wymiarze społecznym. „Miasto – pisze L. Staruss o koncepcji Arystotelesowskiego *polis* – jest rodzajem społeczeństwa, które obejmuje różne typy mniejszych i podporządkowanych mu społeczności – najważniejsze z nich to rodzina i gospodarstwo domowe. Miasto jest najpełniejszą i najwyższą formą społeczeństwa, gdyż skierowane jest ku najwyższemu i najpełniejszemu dobru, ku jakiemu może być skierowane społeczeństwo. Tym najwyższym dobrem jest szczęście. Istotą szczęścia jest praktykowanie cnoty, a szczególnie cnoty moralnej”<sup>5</sup>.

Wskazując na wspólny cel społeczności (państwa) i jednostki, Arystoteles wyznaczył bieg klasycznej myśli w zakresie filozofii polityki. Państwo w sposób uzasadniony uznaje się za cel działań politycznych, ale w powiązaniu z dobrem człowieka. Co więcej tym wspólnym dobrem państwa i człowieka nie jest jakiś oderwany cel, który mogą np. wskazywać rządzący, lecz dobro osobowe samego człowieka. Torem tym podążył również św. Tomasz z Akwinu, który twierdzi, że ostatecznym celem społeczności ludzkiej jest życie według cnoty. „Po to przecież ludzie tworzą wspólnoty aby razem żyć dobrze, czego nie mógłby osiągnąć każdy w pojedynkę. Otóż dobre jest życie według cnoty, zatem cel ludzkiej wspólnoty stanowi życie cnotliwe. Świadczy o tym to, że ci tylko należą do wspólnoty, którzy sobie wzajemnie pomagają w dobrym życiu.(...) Ci tylko zaliczają się do jednej społeczności, których kierują ku dobremu życiu te same prawa i ten sam rząd”<sup>6</sup>.

Celem rządzących jest tworzenie warunków do rozwoju życia osobowego jego obywateli. Rządzący mogą jednak kierować społeczność ku temu celowi różnymi drogami, bezpośrednio i pośrednio. Tomasz wskazuje, że od strony treściowej dobre życie obywateli można osiągnąć w społeczności jedynie poprzez zrealizowanie celów-środków, jakimi są: jedność społeczeństwa, następnie nakierowanie społeczności na realizację dobra, wreszcie troska rządzących o dostatek, który umożliwi członkom społeczności

<sup>4</sup> Zob., Etyka nikomachejska, 1094 a-b.

<sup>5</sup> L. Strauss, Sokratejskie pytania, s. 41.

<sup>6</sup> O władzy, II, 3.

realizację dwóch poprzednich celów<sup>7</sup> Przed osobami realizującymi providencję społeczną stoją wszystkie te cele zarazem. To swoiste nagromadzenie zadań domaga się od rządzących roztropności w działaniu, która jest rozważą w stosunku do całości życia ludzkiego<sup>8</sup>. I choć nie jest celem rządzących państwem providencję horyzontalną zastępować wertykalną i w tym aspekcie narzucać rządzonym ostateczny cel ich istnienia, to jednak pomijając wymiar wertykalny nie można prawdziwie zrealizować opatrności horyzontalnej, bo gubi się właściwy cel państwa.

## 1.2. Państwo jako cel providencji

W myśli nowożytnej doszło do istotnego przekształcenia sposobu rozumienia państwa i jego zadań w życiu społeczności. T. Hobbes uznał w państwie „wielość ludzi zjednoczonych w jedną osobę” czyli Lewiatana. Racja, dla której powstaje państwo, a więc ochrona jego umawiających się członków, wymaga, aby byli oni temu państwu bezwzględnie posłuszni<sup>9</sup>. Państwo spełnia niektóre z powierzonych mu przez społeczność celów, ale samo w sobie jest również celem, jest Lewiatanem, trzymającym nad ludźmi władzę. To państwo rozstrzyga o tym, co jest dobre, a co złe, zarazem decyduje o tym, jaki jest cel działania człowieka.

Nowożytne przekonanie, że siła (władza) forsuje nie tylko sprawiedliwość, ale i same jej zasady, zweryfikowane zostało w ustrojach totalitarnych. Państwo, któremu przyznane zostają prawa Lewiatana, dysponując siłą Lewiatana, staje się Lewiatanem i działa kosztem indywidualnych osób. J.J. Rousseau, dziedzicząc podejście Hobbesa, odrzucał prawo naturalne jako ostateczne uzasadnienie prawa pozytywnego. Społeczeństwo stawać się ma sprawiedliwe dzięki „woli powszechnej” Celem życia człowieka, który porzucił stan natury, jest sprawiedliwe społeczeństwo, a więc takie, które przybliża go do stanu natury z kluczową dążnością do samozachowania. „Cel społeczeństwa musi być definiowany w terminach prawnych, nie zaś moralnych”<sup>10</sup> Sfera moralna zaś akcentuje miejsce i rolę człowieka, bo moralność dotyczy człowieka i wskazuje na człowieka jako na cel.

<sup>7</sup> Akwinata pisze: „Do dobrego życia pojedynczego człowieka potrzebne są dwie [rzeczy]: pierwsza podstawowa, a jest nią działanie według cnoty (cnota bowiem jest tym, dzięki czemu ktoś dobrze żyje), i druga wtórna i jakby nadrzędna, mianowicie dostateczna ilość dóbr cielesnych, które są niezbędne do działania cnotliwego. (...) Jedność człowieka sprawia natura, natomiast jedność społeczeństwa, którą nazywamy pokojem, powinna być przedmiotem zabiegów władcy. Zatem aby ustanowić dobre życie w społeczności, potrzebne są trzy [rzeczy]. Po pierwsze, aby w społeczności ustanowić jedność pokoju; po wtóre, aby społeczność zjednoczona węzłem pokoju zwróciła się ku czynieniu dobra (...); po trzecie, potrzebny jej jest do dobrego życia dostatek, o co winien się troszczyć”. Zob., *O władzy*, II, 4.

<sup>8</sup> Zob., *Sth*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1.

<sup>9</sup> Por., S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa*, s. 104-105.

<sup>10</sup> L. Strauss, *op. cit.*, s. 104

Na skutek apriorycznego rozstrzygnięcia dotyczącego woli powszechnej jako zrębie państwa poczynionego m.in. przez Hobbesa i Rousseau w myśli nowożytnej zaznaczyło się swoiste pęknięcie. Z jednej strony pojawił się nurt idący w kierunku apoteozy struktury państwa jak w przypadku myśli Hegla i filozofii marksistowskiej, gdzie jednostka stanowi część organicznej całości jako grupy społecznej czy klasy i tylko w tych ramach może zrealizować wyznaczoną mu przez państwo providencję. Państwo staje się rzeczywistością wsobną, której podmiot jest zbiorowy, a miejsce człowieka streszcza zwięzłe określenie jego istoty ukute przez marksistów, a mianowicie, że jest on *całością kształtem stosunków społecznych*. Życie osobowe jest wtórne do uwarunkowań materialno-historycznych i podobnie jego cel jest wtórny do celu państwa.

Z drugiej strony na kanwie umowy społecznej zaistniała opozycja wobec państwa utożsamianego z Lewiatanem, które wciąż próbuje poszerzać zakres swojej ingerencji w życie człowieka. Państwo takie jest „(...) rozumiane w duchu ekstremalnego egocentrycznego indywidualizmu, dlatego jego głównym celem ma być zabezpieczenie jednostek ludzkich; życia, bezpieczeństwa, wolności działania (w tym również gospodarczego), pluralizmu politycznego itd. (...) Celem i sensem państwa jest respektowanie indywidualnej wolności, dlatego interwencja państwa w życie i działalność obywateli powinna być możliwie najmniejsza”<sup>11</sup>. Państwo przestało być dla społeczności dobrem. Jest konieczną strukturą, która usiłuje zniewolić samą z siebie doskonałą jednostkę. Dobro państwa z zasady jest więc antagonistyczne względem dobra człowieka, a przestrzeń działań dla realizacji dobra wspólnego bardzo ograniczona.

Dla myśli współczesnej charakterystyczne jest traktowanie człowieka jako jakiegoś abstraktu lub anonimowego wyborcy, którego zadanie sprowadza się do wypełnienia przypadającej mu roli z racji działania mechanizmu politycznego. Rozległe obszary kierowania strukturą państwową domagają się od rządzących podziału władz, dokładnej znajomości różnych aspektów życia społeczności w państwie i właściwego ich organizowania. Na czoło wysuwają się rozwiązania legislacyjne i organizacyjne, gdy tymczasem polityka swój sens odnajduje w odniesieniu do dobra osobowego, które nie przypadkiem nazywa się dobrem wspólnym. Pojawia się więc swoista forma politycznej alienacji. To co w sferze społecznej należy do providencji jako jej środki, włącznie z państwem, zostaje uznane za cel, tak w wyjaśnianiu tej dziedziny jak i w sferze rządzenia. Z kolei człowiek jako podmiot i cel działań społecznych sprowadzony zostaje do niewiele znaczącego środka, który można poddawać różnorodnym naciskom i manipulacjom. Tymczasem, jeśli człowiek jest ostatecznym celem działań nie tylko w obrębie etyki, ale również w obrębie polityki, jako etyki zbiorowej, to sposób urzędzenia państwa i organizacja różnych jego struktur będą się składały na rozległy obszar providencji.

Państwo tworzące ramy organizacyjne dla istnienia zbiorowości i realizowania w niej poprzez właściwe sobie narzędzia providencji horyzontalnej

<sup>11</sup> S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, s. 123.

jest, mimo zmieniającego się charakteru, form organizacyjnych (podział władz, ich kompetencje i odpowiedzialność) istotnym dobrem dla człowieka. Nie jest jednak celem absolutnym i w przestrzeni providencji społecznej celem jedynym. Zakresowo węższe, lecz nie mniej ważne wydają się takie cele jak dobro narodu, czy narodów mieszkających w państwie, dobro rodziny, dobro zrzeszeń i organizacji, wreszcie w perspektywie czysto indywidualnej w państwie celem może być dobro jednostki, np. powiększenie jej dochodów. Tomasz z Akwinu wskazuje, że różnica między odmiennymi typami roztropności, której providencja jest częścią, bierze się stąd, że dotyczy ona różnych celów. „Dobro własne jednostki, dobro rodziny, dobro miasta i dobro państwa, są to cele różne, a wobec tego z konieczności różne będą roztropności odnoszące się do każdego z tych celów”<sup>12</sup>. Dla roztropności politycznej, dla której providencja przewiduje środki, charakterystyczne jest to, że „jej przedmiotem jest dobro społeczne” czyli dobro wspólne<sup>13</sup>. Państwo, mając na uwadze ten zasadniczy cel, musi realizować szereg celów pośrednich. Rządzący mają tu do wykorzystania, jak w każdego rodzaju providencji, określone środki, aby roztropnie kierować działaniem i w ten sposób prowadzić podległą im rzeczywistość do właściwego jej celu<sup>14</sup>.

## 2. Środki providencji w państwie

Ponieważ człowiek jest istotą społeczną, zanurzony jest w wielu wspólnotach, z których jedne jak rodzina, naród czy państwo mają znaczenie fundamentalne i dlatego są konieczne dla życia człowieka, inne zaś mają charakter dobrowolnych zrzeszeń, życie to ubogacających. Skoro providencja dotyczy struktury organizującej życie zbiorowości ludzkiej – rodzin, narodów czy społeczności politycznej, to pierwszym i zasadniczym sposobem jej wypełnienia będzie to, co należy do zadań państwa. J. Woroniecki słusznie podkreśla, że najważniejszą czynnością państwa jest stanowienie prawa, dzięki któremu rządzący nadają społeczności jedność i ład wewnętrzny. Właśnie w ustawodawstwie mieści się zasadnicza przestrzeń planowania, niezbędna dla realizacji ludzkiej providencji. Jest to, jak dodaje, czynność ogólna, w realizacji której państwo nie może być zastąpione<sup>15</sup>. Obok tego państwo spełnia zadania szczegółowe, do których zaliczyć można utrzymywanie jedności społeczeństwa oraz ochrona tego wszystkiego co może jej zagrozić od zewnątrz i od wewnątrz. Mieści się w tym również konieczność prawnego regulowania istniejących w państwie konfliktów interpersonalnych i personalno-instytucjonalnych.

<sup>12</sup> Sth, II-II, q. 47, a. 11, c.

<sup>13</sup> tamże, q. 47, a. 11, ad 1.

<sup>14</sup> Providencja społeczna nie obejmuje ostatecznego celu istnienia człowieka. Tak więc jej prowadzenie do celu skupia się na organizacji tych niezbędnych środków, które pomogą człowiekowi cel ten zrealizować.

<sup>15</sup> Zob., J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, 1, s. 200.

## 2.1. Stanowienie prawa

Roztropne stanowienie i wykonywanie prawa stanowionego jest głównym polem, na którym realizuje się prowidencja państwa wobec całej społeczności (np. narodu), a w jej ramach wobec poszczególnych grup (np. rodziny) i samych obywateli. Prawo jest tworzone przez człowieka i dla człowieka. Jego źródło leży w dobru podmiotów z tego prawa korzystających czy to w zakresie wypełniania obowiązków, czy korzystania z uprawnień, jakie im przysługują. Podstawą jego obowiązywalności jest wypływająca wprost z prawa naturalnego, a odczytywana przez ludzki intelekt analogicznie rozumiana norma: *czyń dobro!* Imperatywny charakter tej normy ma, w przeciwieństwie do systemu Kanta, odniesienie jak najbardziej przedmiotowe. Ugruntowanie swoje prawo znajduje w rzeczywistości, gdzie motywem działania człowieka jest byt, objawiający mu się w jakimś aspekcie jako dobro – przedmiot pożądania. W realizacji tego dobra człowiek często natrafia na dobro osoby drugiej, które domaga się afirmacji poprzez jego działanie lub zaprzestanie podjętego już przez niego działania. Można więc mówić o relacji, której kresami są uprawnienie jakiegoś podmiotu w znaczeniu *ius* oraz powinność (*debitum*) osoby drugiej do określonego działania. Prawo to, jak podkreśla M.A. Krąpiec ma charakter realny, choć zarazem niezależny od ludzkiego ustanowienia. Odczytywane jest przez człowieka spontanicznie, dzięki temu, że posiada on rozum<sup>16</sup> Pozytywne odczytanie naturalnej hierarchii dobra, a w niej dobra osobowego (*bonum honestum*) przyjęło się wiązać z tzw. inklinacjami naturalnymi, które wyznaczają rozumny porządek działania. Jak bowiem wskazuje Akwinata „porządek nakazów prawa natury jest uzależniony od porządku naturalnych inklinacji”<sup>17</sup>. I tak wyróżnia się trzy podstawowe skłonności: do zachowania własnego życia, do przekazywania życia i do rozwoju osobowego. Uprawnienia te wypływają z ludzkiej natury, lecz w rzeczywistości społecznej mogą być różnie odczytywane i determinowane, zdarza się, że i wbrew tej naturze, w postaci stanowionego przez rządzących prawa (*lex*).

Prawo stanowione (*lex*) klasycznie ujmowane jest jako „rozporządzenie rozumu dla realizacji dobra wspólnego promulgowane przez tego, kto sprawuje pieczę nad społecznością”<sup>18</sup> Mimo że tworzy je władza, nie może być ono dowolne. Reguluje bowiem zewnętrzne warunki realizacji prowidencji osobowej. Wnosi ono zarazem ze sobą ograniczenia związane z koniecznością istnienia państwa jako struktury organizującej życie zbiorowości, gdzie wykonywanie określonych funkcji wymaga aktywnego udziału członków społeczności, co zwykle bywa związane z ponoszeniem określonych ciężarów na rzecz państwa. I dlatego nie może nie uwzględniać przeciwstawnych niekiedy interesów pojedynczych osób czy całych grup. Aby mogło autentycznie służyć dobru wspólnemu, prawo stanowione musi spełniać pewne

<sup>16</sup> Zob., M.A. Krąpiec, *ludzka wolność i jej granice*, s. 192-195.

<sup>17</sup> Sth, I-II, q. 94, a. 2; por., M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 200.

<sup>18</sup> Sth, I-II, q. 90, a. 4.

warunki, do których zaliczyć trzeba jego zgodność z naturą bytu ludzkiego, celowość, sprawiedliwość oraz zgodność z zasadami moralnymi. Dobre prawo wyznacza rozumny, zgodny z naturą człowieka sposób kierowania rzeczywistością, aby możliwe było zrealizowanie osobowej providencji.

Prawo pozytywne nie może lekceważyć prawa naturalnego, będącego wyrazem samej natury człowieka, zakotwiczonej w ontycznej strukturze rzeczywistości<sup>19</sup>. Naruszenie tego fundamentu powoduje, że mimo zachowania formalnych warunków tworzenia prawa (np. przez legalny rząd przy zachowaniu konstytucyjnych procedur) ostatecznie i tak uderza ono w osobowe dobro człowieka a tym samym w jego providencję. Może się to dokonywać na poziomie autoprowidencji (aborcja, eutanazja, niewolnictwo), providencji rodzinnej (naruszenie własności czy choćby determinowanie charakteru związków małżeńskich) oraz narodowej (prześladowanie mniejszości lub większości narodowych). Niezależnie od siły oddziaływania takie prawo realnie, w stosunku do zastanej rzeczywistości bytu osobowego staje się bezprawiem, nawet wówczas, gdy jest akceptowane zarówno przez stronę rządzącą jak i rządzoną.

Już Platon wskazywał, że jednym z zadań prawodawcy jest nieustanne pytanie „czego ja chcę właściwie. Czy osiągnę to, co chcę osiągnąć, czy też chybiam celu”<sup>20</sup>. Opatrzność w stanowieniu prawa polega na tym, że przepisy prawa pozytywnego, mając na względzie osobowe dobro człowieka, muszą afirmować naturalne jego uprawnienia wynikające z inklinacji. Niekiedy jednak bardzo trudno rozstrzygnąć, co jest zgodne z osobowym dobrem człowieka. Poza tym prawo może zbyt szczegółowo regulować różne sfery życia człowieka. Nawet jednak, gdy czyni to pośrednio, pozostaje konieczność ogólniejszej refleksji. W kontekście współczesnego przeregulowania życia człowieka poprzez prawo zasadne wydaje się pytanie o celowość każdej z istniejących i tworzonych norm. Nadmierne nagromadzenie przepisów może prowadzić do paraliżu człowieka w jego działaniu, albo do chaosu związanego ze sprzecznością praw czy ich nieznaną przez człowieka. Z drugiej stro-

<sup>19</sup> Zagadnienie natury ludzkiej i wynikających stąd praw nie da się dziś sprowadzić wyłącznie do aspektu historycznego, poprzez wskazanie, że podnoszony jest jedynie marginalnie w łonie filozofii tomistycznej. Przykładem są rozważania F. Fukuyamy zawarte w pracy *Koniec człowieka* (tłum. B. Pietrzyk, Kraków, 2004). Choć rozumie on naturę ludzką zasadniczo w aspekcie biologiczno-genetycznym („natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”, s. 174), to jednak na tej podstawie wskazuje m.in. na szczególny charakter człowieka posługującego się językiem, który jest wyrazem jego rozumności, świadomości czy godności. I choć natura ludzka jego zdaniem (s. 171) nie obliuguje do uznania jakichś konkretnych naturalnych praw człowieka, to jednak akcentuje pewne skłonności człowieka i w konsekwencji pozwala wskazać lepsze i gorsze sposoby życia, np. przy tworzeniu systemu politycznego.

<sup>20</sup> Zob., *Prawa*, V, 743 e.



ny celowość prawa należy wiązać z przewidującym jego tworzeniem. Na prawodawcy spoczywa więc odpowiedzialność za wskazanie celowości prawa i przewidywania skutków jego wprowadzenia. Czy służy ono realizacji dobra wspólnego i czy jest zgodne z prawym przewidywaniem, uwzględniającym zasady sprawiedliwości.

Prawo stanowione dookreśla warunki realizacji przez człowieka providencji zarówno jego własnej, jak i rodzinnej czy narodowej. Nie jest więc neutralne wobec sposobu życia człowieka, podejmowanych przez niego decyzji i wyboru środków przy pomocy, których realizuje zamierzone dobro. Wskazuje ono, jaką przestrzeń w wymiarze życia społecznego będą zajmować inne rodzaje providencji horyzontalnej i jak konkretnie mają wyglądać. Ustala więc sposób realizacji providencji w danej zbiorowości, np. charakter rodziny, jej prawa oraz obowiązki. Nie jest także prawo neutralne wobec leżących u jego podstaw uwarunkowań cywilizacyjnych oraz decyzji politycznych rządzących, których przecież wolę wyraża. Sposób ukonstytuowania relacji społecznych przez prawo może wpłynąć na znaczne upośledzenie opatrności indywidualnej lub rodzinnej. Dlatego wymaga szczególnej umiejętności przewidywania i troski rządzących o podległą im rzeczywistość.

## 2.2. Stosowanie siły

Obok stanowienia prawa na całym terytorium państwa rządzący w realizacji providencji politycznej względem powierzonych im rzeczywistości świata osób i rzeczy dysponują też możliwością stosowania przemocy<sup>21</sup>. Służy ona z jednej strony do egzekwowania prawa i wymuszenia jego egzekwowania przez osoby i instytucje podlegające władzy, a z drugiej strony ochronie obywateli w sytuacji zagrożenia. W ten sposób kierujący państwem dysponują określonymi strukturami ludzkimi jak wojsko czy policja oraz odpowiednimi środkami materialnymi po stronie wyposażenia tych ciał dla realizacji providencji. Stosowanie przez rządzących środków przymusu nie jest usprawiedliwione przez sam fakt ich posiadania, jak nie jest usprawiedliwione użycie siły przez kogoś, kto jest silniejszy względem słabszego. Pozostaje też kwestią dyskusji, jak dalece siłowa ingerencja władzy w życie człowieka jest konieczna i usprawiedliwiona.

Znaczenie siły w rządzeniu państwem wzrasta tym bardziej, im mniej jest ono sprawiedliwe. Oczywiście i sprawiedliwa władza musi dysponować środkami przymusu, jednak w sytuacji, gdy rządy nie są sprawiedliwe, siła w kierowaniu państwem staje się czynnikiem głównym. W ustrojach zwyrodniałych prawo i siła wymierzone są przeciw dobru obywateli, i stają się wobec nich antyopatrnością. Mechanizm tego rodzaju dobrze scharakteryzował już Akwinata pisząc: „[Tyran] obciąża poddanych nie tylko [w zakresie dóbr] cielesnych, ale przeszkadza im w dobrach duchowych. Ponieważ bardziej pożąda władzy niż bycia pożytecznym, utrudnia wszelki postęp podda-

<sup>21</sup> Cz. Znamierowski wskazuje na trzy „tytuły do władania i postawy władczej”. Jego zdaniem są to: siła, autorytet i ugoda. Zob., tegoż, *Rozważania o państwie*, s. 105-116.

nych, podejrzewa bowiem, że jakakolwiek wyższość poddanych szkodzi jego niegodziwemu panowaniu. Bardziej podejrzani dla tyranów są dobrzy niż źli i zawsze straszliwie boją się cudzej cnoty. Zatem tyrani starają się nie dopuścić do tego, aby ich poddani stali się cnotliwi i nabrali ducha wielkoduszności, bo wówczas nie znieśliby ich niegodziwego panowania”<sup>22</sup> Nietrudno dostrzec, że rządzący, odrzucając troskę o rządzonych, stara się podporządkować ich sobie nie tylko w aspekcie swej władzy. Ich dobre życie i osiąganie przez nich osobowej doskonałości dostrzega wprost jako zagrożenie dla posiadanej przez siebie władzy. Jego przewidywanie i troska kierują się na to, aby w społeczności panowała nienawiść i niezgoda, a ludzie nie stali się mądrzy, silni czy bogaci. Tworzy się więc antyporządek i antyład, w imię którego władza za wszelką cenę stara się uniemożliwić zrealizowanie przez człowieka nie tylko horyzontalnego, ale i wertykalnego celu jego istnienia.

Źródła tego szczególnego stosunku do siły jako głównego środka, a niekiedy i celu rządzenia społecznością zdają się leżeć w nowożytnej myśli politycznej. U Machiavellego przemoc stanowi jeden z podstawowych instrumentów władzy, z którego korzystać może ona w dowolny sposób, dla realizacji własnych celów. Jeśli celem działań politycznych jest władza, to prawo i siła służyć mają rządzącym. „Dobrze użytymi [okrucieństwami – przypis P.S.M] mogą nazywać się te (jeśli o złu wolno powiedzieć, że jest dobrem), które popełnia się jeden raz, z konieczności, dla ubezpieczenia się, nie powtarza się ich później, a które nadto przynoszą możliwie największy pożytek poddanym. Źle użytymi są takie, które choćby z początku nieliczne, z czasem raczej mnożą się, zamiast się zmniejszać. (...) Z tego należy wyciągnąć wniosek, że zdobywca, opanowawszy rządy, powinien przygotować i popełnić naraz wszystkie nieodzowne okrucieństwa, aby nie wracając do nich codziennie i nie powtarzając ich, mógł dodać ludziom otuchy i pozyskać ich dobrodziejstwami”<sup>23</sup> Przemoc widziana jest tu wyłącznie w aspekcie technicznym, z pominięciem moralnego. Dlatego zasadniczym problemem pozostaje nie *czy*, lecz *jak* ją stosować, by zdobyć władzę i jak najdłużej się przy niej utrzymać.

W zaproponowanej przez T. Hobbesa umowie społecznej żyjący w stanie wojny wszystkich ze wszystkimi ludzie powinni przenieść swoją moc i siłę na Lewiatana - osobę, która symbolizuje sobą państwo, a nim staje się on suwerenem<sup>24</sup> W ten sposób wchodzi on w społeczność jako rządzący, reszta natomiast członków społeczności państwowej staje się jego poddanymi. Osoba ta może „(...) użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony”<sup>25</sup> Jednak, jak podkreśla F. Copleston poddani zwolnieni są z obowiązku posłuszeństwa suwerenowi „(...)

<sup>22</sup> O władzy, I, 3.

<sup>23</sup> Zob., N. Machiavelli, *Książę*, r. 8., s. 50.

<sup>24</sup> Zob., T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materiał, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, II, 17, s. 151.

<sup>25</sup> *Lewiatan*, II, 17, s. 151-152.

nie tylko wtedy, gdy ten rezygnuje ze swej władzy zwierzchniej, lecz i wówczas, gdy suweren chce zachować swą władzę, lecz nie jest w stanie zapewnić ochrony swym poddanym<sup>26</sup>. Żeby realnie mógł sprawować władzę w zindywidualizowanej i zantagonizowanej społeczności, musi dysponować nieograniczoną siłą. Jego władza ma sens jedynie tak długo, jak długo dysponuje on siłą, zdolną zmusić wszystkich do posłuszeństwa. Władza taka, nie posiadając siły, nie ma też moralnego uprawnienia do kierowania społecznością, a tracąc realną siłę nie może wspierać się na poddanych.

Ów kult siły w sposobie sprawowania władzy będzie stanowił trwały punkt odniesienia dla myśli nowożytnej. Nietzsche twierdzi, że państwo jest „(...) zorganizowaną niemoralnością – wewnątrz: jako policja, prawo karne, stany, handel, rodzina; zewnątrz: jako wola mocy, wojen, podboju, zemsty”<sup>27</sup>. Z kolei B. Russell, mówiąc o rządach prawa pisze: „podstawową siłą prawa jest przymus sprawowany przez państwo. Cywilizowane społeczeństwa charakteryzuje to, że bezpośredni przymus fizyczny stanowi (z pewnymi ograniczeniami) prerogatywę państwa, prawo zaś jest zbiorem przepisów, według których państwo wykonuje tę prerogatywę wobec obywateli”<sup>28</sup>. Dobitnie rolę siły dla istnienia państwa sformułował W. Sofsky, wskazując, że społeczeństwo powstaje nie w wyniku jakichś potrzeb psychicznych czy kooperacji działań, lecz w wyniku doświadczenia przemocy<sup>29</sup>. Społeczność rodzi się więc z konieczności ochrony przed przemocą, którą nakręca podejmowany przez władzę *zamyśl porządku* (!). Skutkiem zamysłu jest tresura człowieka, przymus podzielenia określonej wizji świata, zasad i sposobu działania oraz zachowania, co jest z kolei źródłem rewolty i kolejnych aktów przemocy<sup>30</sup>. Organizacja społeczności jest więc następstwem przemocy i jej istnienie domaga się ciągłego stosowania przemocy wobec człowieka.

Klasyczna prowidencja związana z realizacją dobra wspólnego zastąpiona zostaje prawem siły, w którym racje moralne nie ogrywiają żadnego zna-

<sup>26</sup> Zob., F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, tłum. J. Pasek, Warszawa 2005, s. 45.

<sup>27</sup> Zob., F. Nietzsche, *Wola mocy*, III, 326, tłum. S. Frycz, S. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 233.

<sup>28</sup> B. Russell, *Władza*, s. 37. Niewątpliwie możliwość używania siły jest istotną prerogatywą państwa i trudno jej nie dostrzegać. Lecz to nie siła, ani narzucone siłą prawo jej używania decydują o uprawnieniu władzy do stosowania takich środków. Jedyna racja płynie z ochrony istotnego dobra osobowego (dobra wspólnego), które w danych warunkach jest aż tak zagrożone, że domaga się użycia przemocy. Uprawnienie do użycia siły w określonych okolicznościach wynika z zapisów prawnych, lecz sama zasada stosowania siły może być usprawiedliwiona tylko w kontekście moralności.

<sup>29</sup> W. Sofsky, *Traktat o przemocy*, tłum. M. Adamski, Wrocław 1999, s. 10.

<sup>30</sup> Tamże, s. 12-26. Sofsky wskazuje ponadto, że przemoc tworzy określony typ człowieka, podległego władzy. Władza opiera się na ucisku, podobnie prawo, które rodzi się z samowoli i dla spełniania swojej funkcji domaga się stosowania przemocy. Tak więc porządek w społeczności wprowadzany jest za cenę przemocy.

czenia lub też za moralność uznane zostaje to, co głosi silniejszy. Człowiek zaś zostaje pojęty wyłącznie jako zantagonizowana jednostka, z którą władza posiadająca siłę może uczynić co zechce. Siła w sprawowaniu władzy przestaje być środkiem realizacji dobra wspólnego, sama stając się dobrem, dającym realną władzę rządzącym, ale i usprawiedliwiającym ich od strony moralnej. Siła wraz z prawem oderwanym od realnego dobra osoby ludzkiej stają się głównymi czynnikami antyprowidencji w życiu społecznym, podważając jego ontyczny sens.

#### 2.4. Sprawiedliwość i autorytet władzy

Gwarantem providencjonalnego ukonstytuowania relacji prawnych w państwie i ich egzekwowania jest sprawiedliwość i wypływający z niej autorytet. Związana jest ona ponoszeniem przez poszczególnych członków społeczności ciężaru organizacji państwowej, która jest niezbędna do zapewnienia społeczności autarkiczności i przygotowania środków, dzięki którym osoba będzie realizować swoją opatrność<sup>31</sup>. Dlatego trzeba mówić z jednej strony o uprawnieniach grupy społecznej (państwa) względem swoich członków a z drugiej o uprawnieniach należnych jednostkom z racji przynależności do społeczności. Pierwsza określana mianem sprawiedliwości współdzielczej (*legalis*) polega na ogólnym poszanowaniu prawa, a przede wszystkim na wywiązywaniu się obywateli z obowiązków względem państwa. Treściowo sprowadza się ona do trzech podstawowych, choć nie jedynych: aktywnej, na miarę możliwości pracy na rzecz dobra wspólnego, ponoszenia ciężarów finansowych funkcjonowania państwa, a w szczególnych przypadkach gotowości do ofiary z własnego życia z uwagi na ochronę zagrożonego dobra osób drugich należących do tej samej społeczności. Obok tego opatrność domaga się istnienia elementarnej sprawiedliwości w dziedzinie redystrybucji dóbr gromadzonych przez państwo, takiej która nie pomijałaby potrzeb żadnej osoby, bez względu na wszystkie możliwe różnice społeczne w spełnieniu własnej autoprowidencji. Zakres koniecznej redystrybucji musi jednak być proporcjonalny do ponoszonych przez obywateli ciężarów na rzecz państwa. O ile państwo pozbawia ich np. znacznej części środków do życia, to jest zobowiązane w o wiele większym stopniu do troski o los swoich obywateli niż wtedy, gdy pozostawia im możliwie dużą swobodę w dysponowaniu rezultatami własnej pracy. Za J. Maritainem trzeba zwrócić uwagę, że „państwo opiekuńcze” jest jakimś wypaczeniem rzeczywistego państwa, gdyż uznając siebie za całość „społeczeństwa politycznego” (podmiotu działań politycznych) „(...) przejmuje funkcje i zadania, które normalnie należą do ciała politycznego i różnych jego organów”<sup>32</sup>. Państwo nie ogranicza się tu do funkcji nadzoru politycznego realizacji dobra wspólnego, lecz staje się bezpośrednim organizatorem wszyst-

<sup>31</sup> Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II/2, s. 71.

<sup>32</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 27

kich działań, które uważa za ważne dla pomyślności społeczeństwa jak gospodarka, przemysł, kultura, badania naukowe czy opieka społeczna<sup>33</sup>

Zadaniem państwa przy realizacji opatrności jest wreszcie zabezpieczenie elementarnej sprawiedliwości w dziedzinie tzw. sprawiedliwości wymiennej, gdzie opatrność państwa polega na czuwaniu nad sprawiedliwością w relacjach między członkami społeczności. Prawo stanowione nie ujmuje wszystkich możliwych zdarzeń. W jego odczytywaniu i realizowaniu pojawiają się nierzadko błędy, nawet wówczas, gdy tworzone jest w dobrej wierze. Nie zawsze więc prawo tworzone przez człowieka i jego praktyczne wykonanie afirmują dobro osobowe. I choć jak podkreśla Woroniecki nakazy prawa obowiązują człowieka w sumieniu, to może się zdarzyć, że mając na względzie moralną słusność człowiekowi przysługuje prawo do jego niepromulgowania<sup>34</sup> Władza państwowa, choć istotnie wpływa na życie jednostek i całej społeczności, w normalnych warunkach nie znosi jednak władzy wynikającej z uwarunkowań bytowych np. osobowego samostanowienia człowieka, rodziców względem dzieci itd.<sup>35</sup> Granicę stanowienia praw i używania siły stanowią ontyczne uwarunkowania człowieka. A są one takie, że rząd, aby mógł kierować społecznością musi opierać się na lojalności obywateli, co domaga się realizacji dobra wspólnego. Musi być też „rządem prawidłowym”, a więc takim, który nie uzyskał władzy w wyniku gwałtu i przemocy, nawet jeśli ostatecznie został przez rządzonych z jakichś powodów zaakceptowany. Sprzeniewierzenie się opatrnościowym zadaniom władzy dokonywać może się np. poprzez stanowienie prawa niezgodnego z prawem naturalnym. „Jeśli ustawy rządowe są sprzeczne z dobrem wspólnym, wówczas rząd w zakresie złego prawa nie posiada już żadnej władzy, bo prawo sprzeczne z dobrem jest tylko pseudoprawem”<sup>36</sup> W skrajnej sytuacji może to nawet usprawiedliwić bunt mający na celu obalenie władzy. Rządzący bowiem nie mają prawa zmuszania człowieka do czynienia zła i występowania przeciw prawu natu-

<sup>33</sup> Maritain wskazuje, że działania polityczne obejmujące całość życia społecznego łatwo przeradzają się w despotyzm. Dlatego pożądany kierunek ewolucji winien zmierzać ku uspołecznieniu działań zachodzących w państwie, tak, by zadania organizacyjne opierały się nie na administracji państwowej, lecz na prywatnej przedsiębiorczości. Docelowo państwo wspierać się winno na swobodnej, oddolnej inicjatywie poszczególnych grup: społeczności pracowniczych, federacji producentów, organizacji spółdzielczych, związków, stowarzyszeń itd. W takim pluralistycznym i personalistycznym modelu życia społecznego wykształcą się nowe formy własności prywatnej oraz przedsiębiorczości, które przejmą funkcje realizowane przez państwo. „Jedyną prerogatywą państwa w tym względzie zostanie jego pierwotna prerogatywa naczelnego rozjemcy i nadzorcy regulującego owe spontaniczne i autonomiczne działania z nadrzędnego politycznego punktu widzenia dobra wspólnego”. J. Maritain, op. cit., s. 30.

<sup>34</sup> Tamże, I, s. 205-208.

<sup>35</sup> Zob. M.A. Krąpiec, O ludzką politykę, s. 113.

<sup>36</sup> Tamże, s. 114.

ralnemu, które nakazuje człowiekowi czynić dobro. Posłuszeństwo wobec prawa nie ma więc charakteru absolutnego i zawsze wynika z decyzji sumienia. Dlatego, mimo, że niezachowanie prawa może prowadzić do tragicznych dla jednostki konsekwencji nie determinuje jej wolności. Nakłada to jednak, obok prawnego (*ignorantia iuris nocet*), moralny obowiązek znajomości prawa nie tylko przez rządzących, ale również i rządzonych.

Dla dobrego rządzenia władza potrzebuje prócz sprawiedliwego prawa i siły także autorytetu. B. Crick wskazuje, że autorytet władzy wynika z jej legalności. Jest to uznanie, jakim obdarza się rządzących z uwagi na ich zdolność do realizowania potrzebnych funkcji. „By taki autorytet uzyskać – twierdzi B. Crick – rządy muszą rzeczywiście działać w sposób usankcjonowany prawem (...). Rządy muszą nieprzerwanie wykazywać się swoimi kompetencjami, muszą też nauczyć się adoptować do nowych okoliczności i nigdy nie zapominać, że w ostatecznym rachunku (jak to się zwykle mówi), sprawowanie zarówno władzy, jak i władzy legalnej opiera się na przyzwoleniu rządzonych”<sup>37</sup> Legalność władzy niewątpliwie jest czynnikiem wiążącym się z autorytetem, również jej kompetencja w rozwiązywaniu problemów, przed jakimi stoi społeczność stanowi o autorytecie. Ostatecznie jednak przyzwolenie społeczne, na które powołuje się Crick, wynika z racji moralnych, z przekonania rządzonych, że celem władzy jest rzeczywista realizacja dobra wspólnego. Tylko wówczas władza cieszyć się może nie tylko akceptacją z uwagi na przemoc, którą posiada nad jednostkami i grupami w społeczności, kiedy akceptowana jest z racji uznania jej za władzę prawnowitą w sensie moralnym, a więc wykonującą opatrnościowe rządy nad społecznością. Sfera moralna, choć nie jest jedyną i rzadko uwzględnianą, pełni w uznawaniu autorytetu lub jego odrzucaniu kluczową rolę. Natomiast kompetencja oderwana od autorytetu moralnego władzy, nie gwarantuje społeczności bezpieczeństwa i szybko może być wykorzystana przeciw jego dobru.

## Zakończenie

Działanie polityczne, choć przedmiotowo różne od działania wobec drugiej osoby, czy w obrębie wspólnoty rodzinnej, łączy z poprzednimi to, że mają za przedmiot dobro. W tym kontekście można dopiero konstytuować prawo, które dobru temu ma służyć i używać siły, którą dysponuje państwo dla realizacji dobra wspólnego. Rzeczywista providencja w sferze społecznej jest możliwa jedynie tam, gdzie prawo, które stanowi władza, siła, którą dysponuje dla jego przestrzegania oraz autorytet, wynikający ze sprawiedliwego kierowania społecznością, podporządkowane zostają dobru człowieka. W innym przypadku wszelkie użyte środki obracają się przeciw dobru człowieka, stając się narzędziem antyprovidencji. Warto podkreślić przy tym, że moralność w polityce nie niweczy skuteczności działania. Jest wręcz przeciwnie,

<sup>37</sup> B. Crick, W obronie polityki, s. 243.

ponieważ polityka jest częścią moralności, osiąganie celów środkami moralnie godziwymi czyni ją rzeczywiście roztropną realizacją dobra wspólnego. Skuteczność nie idzie więc w działaniu obok moralności, lecz jest jego istotnym składnikiem. Nie ma providencji bez prowadzenia tego, czym lub kim się kieruje do jego właściwego celu. Ponieważ państwo samo z siebie nie posiada celu, to środki, jakie władza ma do dyspozycji, musi właściwie odnieść do dobra osobowego. Rzeczywista providencja w rządzeniu polega na takim posługiwaniu się prawem, autorytetem czy siłą, aby w sposób godziwy moralnie i skuteczny, zorganizować żyjącym w społeczności ludziom najlepsze warunki do rozwoju osobowego.

W życiu społecznym dysponowanie przez władzę tak ważnymi środkami jak prawo ustalające sposób życia zbiorowości osób i siła, domagają się szczególnej roztropności w ich wykorzystywaniu. Z racji providencji na kierujących państwem spoczywa ogromna odpowiedzialność, gdyż instrumenty, jakie mają do dyspozycji powodują, że skutki ich działań bardzo mocno ingerują w życie rządzonych, niekiedy nawet stanowiąc o ich życiu i śmierci. Wąsko rozumiana providencja, jako przewidywanie środków do celu, ale i możliwych skutków decyzji i działań zanim jeszcze wyjdą one ze stadium tworzenia planu, wydaje się być niezbędną dla dobrego rządzenia. Niedostrzeżenie negatywnych skutków decyzji, może zniweczyć sam sens działania i jego moralną wartość. Z drugiej jednak strony prawo i siła, którymi państwo dysponuje są proporcjonalnymi środkami rządzenia, czyli wykonywania opatrności, a więc w określonych warunkach są tym, bez czego w życiu społeczności państwowej nie można byłoby osiągnąć pożądanego dobra.

## Streszczenie

Prowidencja ludzka dotyczy przewidywania i zastosowania skutecznych i moralnie godziwych środków, jakie są niezbędne dla realizacji przez człowieka przyjętego uprzednio celu działania. Jednym z fundamentalnych jej wymiarów jest sfera życia społecznego, w której działającym podmiotem są rządzący. W sferze tej cele, które sobie stawiają, mogą służyć lub sprzeciwiać się rzeczywistemu dobru człowieka, jakim jest rozwój jego osobowych dyspozycji i dzięki temu osiągnięcie ostatecznego celu życia.

Wpływ na możliwość realizacji providencji w wymiarze osobowym, ale również rodzinnym czy narodowym ma koncepcja celu życia społecznego. Filozofia klasyczna, której zręby położyli Platon i Arystoteles wskazuje, że cel życia społecznego musi być ostatecznie zgodny z dobrem jednostki, pojmowanym w wymiarze osobowym, a nazywanym dobrem wspólnym. Społeczność bowiem jako byt niesubstancjalny nie ma od strony bytowej jakiegos odrębnego celu od celu osób, które ją tworzą.

Na kanwie myśli nowożytnej, której prekursorami byli M. Macchiavelli i T. Hobbes zrodziła się natomiast koncepcja, w myśl której celem działań

społecznych jest dobro państwa, a dla realizacji celu rządzący mogą posługiwać się dowolnie obranymi środkami bez konieczności liczenia się z autentycznym dobrem społeczności. Dla providencji ludzkiej miało to istotne znaczenie, gdyż naruszyło fundamentalny cel działania. A to właśnie w świetle celu przewidywane są i stosowane wszystkie środki. Ponadto polityka uwolniona została od odpowiedzialności moralnej.

Środkami, przy pomocy których władza może realizować providencję w wymiarze społecznym, są: prawo stanowione, siła oraz autorytet związany ze sprawiedliwymi rządami. Prawo stanowione musi respektować normy wynikające z prawa naturalnego, stosowanie siły musi być usprawiedliwione respektem dla prawa i moralną słusnością, a nie tylko faktem jej posiadania, z kolei autorytet władzy opierać się musi nie na przemocę względem jednostki i wynikającym stąd strachem, lecz z moralnej akceptacji legalnej władzy, skupionej na realizacji dobra wspólnego. Tylko tak uformowane życie społeczne stwarza człowiekowi odpowiednie warunki dla realizacji swojej autoprowidencji, a więc dla życia prawdziwie ludzkiego. Trzeba jednak mieć na uwadze to, że dobrze urządzone państwo podobnie zresztą jak państwo złe nie determinuje całkowicie życia ludzkiego. To człowiek, wykorzystując dobro wynikające z właściwego ukształtowania struktury społecznej musi odczytać cel swojego istnienia i chcieć go zrealizować także przy pomocy tego, co oferuje mu społeczność.