

Tadeusz Ślipko

Współczesne pojęcie sprawiedliwości społecznej a tradycyjny podział sprawiedliwości

Studia Philosophiae Christianae 2/2, 55-101

1966

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ ŚLIPKO

WSPÓŁCZESNE POJĘCIE SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ A TRADYCYJNY PODZIAŁ SPRAWIEDLIWOŚCI

1. Kilka danych o historii terminu „sprawiedliwość społeczna”.
2. Tradycyjna definicja i podział sprawiedliwości. 3. Zasadnicze stanowiska w sprawie pojęcia sprawiedliwości społecznej: A. Zwolennicy ścisłej interpretacji pojęcia sprawiedliwości społecznej: a) orientacje zachowawcze, b) orientacje nowatorskie; B. Zwolennicy przenośnej (metaforycznej) interpretacji pojęcia sprawiedliwości społecznej: a) zwolennicy koncepcji statyczno-funkcjonalnej, b) zwolennicy koncepcji dynamicznej. 4. Kwestie dyskusyjne: A. Teologiczny czy filozoficzny charakter zagadnienia sprawiedliwości społecznej; B. Pojęcie sprawiedliwości legalnej (ogólnej) w ramach tradycyjnego podziału; C. Struktura społeczności a tradycyjny podział sprawiedliwości. 5. Uwagi końcowe.

1. Kilka danych o historii terminu „sprawiedliwości społecznej”

Wbrew opiniom utrzymującym się wśród uczonych katolickich jeszcze dwadzieścia parę lat temu¹ termin „sprawiedliwość społeczna” nie pojawił się w literaturze filozoficznej dopiero z początkiem XX-go, ale już w pierwszej połowie XIX-go wieku. Jak informują Calvez — Perrin², jego twórcą jest Taparelli d’Azeglio SJ, od niego zaś przejął i na grunt

¹ A. Szymański, O sprawiedliwości społecznej, Lublin 1938 s. 8—9. Praca ogłoszona została anonimowo, ale dobrze w tej sprawie poinformowany prof. Cz. Strzeszewski przypisuje ją ks. A. Szymańskiemu. Por. Rocz. Nauk Społecznych, Lublin 1949, s. 18.

francuski przeszczepił go inny jezuita, de Lehen³. Do upowszechnienia się terminu „sprawiedliwość społeczna” przyczyniły się bardzo namiętne spory toczone we Francji w latach poprzedzających ukazanie się enc. *Rerum Novarum* na temat zagadnienia robotniczego między zwolennikami tzw. „szkoły paternalizmu chrześcijańskiego” a ich antagonistami spod znaku tzw. „szkoły katolicyzmu społecznego”. Podczas gdy pierwsi jego rozwiązanie sprowadzali na grunt filantropii i miłości chrześcijańskiej, drudzy apelowali często do idei „sprawiedliwości społecznej”. Według Nell-Breuninga SJ⁴ okres ten charakteryzuje się „przednaukowym”, refleksyjnie nie pogłębionym używaniem terminu „sprawiedliwość społeczna”. W oczach opinii publicznej oznaczał on po prostu postulat budowy sprawiedliwego porządku społecznego, zdolnego usunąć przyczyny i objawy zjawiska proletaryzmu. Dzięki temu termin „sprawiedliwość społeczna” zyskał znacznie na popularności, ale równocześnie uległ pewnemu zacieśnieniu i zbyt niemu uproszczeniu.

Prawa obywatelskie na terenie filozofii społecznej odzyskał na przełomie XIX i XX w. dzięki pracom Ch. Antoine'a i H. Pescha⁵, za którymi poszedł cały szereg innych etyków i moralistów. Zdaniem Nell-Breuninga w tym okresie nie wiązali oni jeszcze z terminem „sprawiedliwość społeczna” żadnej nowej treści etyczno-społecznej poza tą, którą tradycja filozoficzna przypisywała w ogóle pojęciu sprawiedliwości, szczególnie zaś sprawiedliwości legalnie pojętej według jej użycia w XIX w. rozumieniu. Można więc ten stan rzeczy określić jako „wczesnonaukowe” użycie terminu „sprawiedliwości społecznej”⁶.

² J-Y Calvez — J. Perrin, *Église et société économique*, Paris 1959, s. 543.

³ O. c., s. 544.

⁴ O. v. Nell-Breuning SJ, *Iustitia socialis*, w: *Zur sozialen Frage*, H. III, *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, k. 30.

⁵ Calvez — Perrin, o. c., s. 548—52.

⁶ Nell-Breuning, o. c., k. 31.

Na dalszych jego losach w sposób decydujący zaważył fakt, że zaczął się pojawiać w oficjalnych dokumentach papieskich. Pomijając jakby mimochodem rzuconą wzmiankę Piusa X o Grzegorzu Wielkim jako „publicznym obrońcy sprawiedliwości społecznej”⁷ za właściwego promotora nowego terminu należy uznać Piusa XI. Nie tylko jest on pierwszym papieżem, który często się nim posługiwał, ale ponadto podniósł go do rangi jednej z naczelných idei katolickiej doktryny społecznej. Dowodzą tego przede wszystkim dwie jego encykliki: *Quadragesimo Anno* z r. 1931 oraz *Divini Redemptoris* z r. 1937⁸. Szczególnie w pierwszej z nich Papież przy okazji tak ważnych zagadnień odwołuje się do idei sprawiedliwości społecznej, z taką siłą podkreśla jej rolę i znaczenie w rozwiązywaniu palących konfliktów społecznych naszych czasów, że zmusiło to katolickich etyków i teologów do postawienia sobie całego szeregu pytań, które po dziś dzień jeszcze przyciągają ich uwagę. Do najbardziej zasadniczych należą dwa: 1° jakie w myśl nauki Papieży są istotne elementy składowe pojęcia sprawiedliwości społecznej, oraz 2° jak się przedstawia stosunek tego pojęcia do tradycyjnego podziału sprawiedliwości. Różne czynniki sprawiły, że wokół tych pytań wywiązała się bardzo ożywiona dyskusja, która po kilkudziesięciu latach dała w wyniku nie tylko bogatą literaturę zagadnienia, ale równocześnie przekształciła się w teren ścierania się różnych poglądów i prób rozwiązania zagadnienia⁹.

Dla ułatwienia sobie dalszych wywodów należy dokonać choćby ogólnikowego przeglądu zaistniałej na tym odcinku sytuacji. Ponieważ jednak wszystkie rozwiązania w jakiejś formie nawiązują do tradycyjnego pojęcia sprawiedliwości i jej podstawowego podziału, musimy wpierw choćby w krótkim, elementarnym zarysie przypomnieć sobie ich treść. Mimo

⁷ W: enc. *Jucunda sane*, ASS, 1903—4 (36), s. 515.

⁸ Enc. *Quadr. Anno*, AAS, 1931 (23), s. 177—228; enc. *Div. Redemptoris*, AAS 1937 (29), s. 65—106.

⁹ Por. J. Giers, *Zum Begriff der iustitia socialis*, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1956 (7), s. 61—74.

podręcznikowego charakteru tych wiadomości wydają się one niezbędne, gdyż inaczej trudno by nam było wyznaczyć te aspekty zagadnienia, które nie są jeszcze w pełni wyjaśnione i sprecyzowane, a zatem wymagają dalszej dyskusji.

2. Tradycyjna definicja i podział sprawiedliwości

W katolickiej etyce i teologii moralnej zagadnieniu sprawiedliwości poświęca się dwa osobne rozdziały. Najpierw traktuje się o sprawiedliwości jako odpowiednim usposobieniu czyli sprawności woli działającego człowieka, następnie zaś — o sprawiedliwości jako specyficznym porządku etyczno-prawnym. Nam jednak chodzi o maksymalną skrótowość ujęcia. Wobec tego oba te aspekty połączymy ze sobą w ten sposób, że za punkt wyjścia obierzemy definicję sprawiedliwości w sensie moralnej sprawności woli człowieka, a stąd już krok tylko do analizy przedmiotu tejsze sprawności, którym jest właśnie sprawiedliwość jako określony porządek prawa.

Tradycyjna definicja sprawiedliwości w znaczeniu odrębnej cnoty moralnej określa ją jako „stałe usposobienie woli gotowej do oddania drugiemu człowiekowi tego, co mu się należy” (*voluntas constans ius suum cuique tribuendi*).

Wystarczy ogólny rzut oka, aby stwierdzić, że w centrum tego pojęcia mieści się zawsze ktoś, „komu coś się należy”. Ten zaś fakt, że komuś „coś się należy”, wyrażamy za pomocą słów, że ma on do tego jakieś „prawo”, lepiej — „uprawnienie”, po łacinie „ius”. W tym sensie mówimy o prawie do życia, do dobrej sławy, do mieszkania lub do wolności, czyli ogólnie mówiąc, o uprawnieniu człowieka do jakiejś rzeczy względnie działania.

Nie naszym zadaniem jest rozstrzygać pytanie, czym z ontologicznego punktu widzenia jest owo uprawnienie. Czy przedstawia ono odpowiednią „dyspozycję” względnie „wła-

dzę" moralną określonego podmiotu (potestas, facultas moralis), jak chce większość współczesnych autorów i co się wydaje bardziej prawdopodobne, czy też tylko swoistą „relację jednej osoby do aktów ze strony innej osoby” (relatio inter personam et operationem alterius personae), jak się starają dowieść niektórzy ich antagoniści¹⁰. Dla określenia istoty interesującego nas uprawnienia o wiele większe znaczenie posiada fakt, że z jego treści wynika zawsze o b o w i ą z e k innych ludzi do uszanowania tego, co się komuś należy. Np. życie bliźniego jest niewątpliwie jednym z tych dóbr, które mu się należą. Otóż z tego właśnie względu, że się ono komuś należy, ciąży na innych ludziach obowiązek uznać to życie za przynależne mu dobro i tego dobra go nie pozbawiać. Podobnie, gdy ojciec w testamencie nakazuje starszemu synowi troszczyć się o wychowanie młodszego syna, młodszy z tych synów nabiera eo ipso odpowiedniego uprawnienia, któremu odpowiada obowiązek ze strony starszego brata. Obowiązek zadośćuczynienia cudzemu uprawnieniu dla odróżnienia od obowiązków innego typu (np. miłości) nazywać będziemy „p o w i n n o ś c i ą”. Obydwa zatem elementy: uprawnienie do czegoś i odpowiednia powinność idą zawsze w parze, są k o r e l a t a m i. Zawiązuje się między nimi tzw. „s t o s u n e k p r a w n y”, zwany też „r e l a c j ą j u r y d y c z n ą”, której podmiotem jest właściciel uprawnienia, terminem zaś — „n o s i c i e l” powinności.

Niejako punktem stycznym między podmiotem relacji jurydycznej i jej terminem jest owo „coś, które się komuś należy”. Może to być jakiś przedmiot materialny (np. majątek), jakaś wartość witalna (np. życie) lub duchowa (np. dobra sława), czy też jakaś czynność, świadczenie (np. praca w fabryce, czy na polu), w sumie jakieś dobro, objęte czymś uprawnieniem i siłą tego uprawnienia włączone w sferę cnoty sprawiedliwości jako dalszy element składowy jej treści — w terminologii łacińskiej element ten nosi nazwę „iustum”.

¹⁰ L. Bender, *Philosophia iuris*, 2 ed., Romae 1955, s. 56, 68—78.

Ważny on jest z tego względu, że w oczach wielu autorów wyraża on formalny aspekt cnoty sprawiedliwości.

Pozostaje jeszcze czwarty i ostatni. Dochodzimy do niego w sposób bardzo prosty. Stwierdziliśmy przed chwilą, że sprawiedliwość zawiera w sobie zawsze uprawnienie czyjeś w stosunku do czegoś. Nasuwa się pytanie, skąd się to uprawnienie bierze i co określa miarę, według której coś komuś się należy, czyli jakie jest źródło uprawnienia. Źródłem takim — zwanym także „tytułem uprawnienia” („titulus iuris”) może być np. umowa. Jednakowoż zarówno umowa jak i każdy inny podobny tytuł uprawnienia gruntuje ostatecznie zawsze na nakazie odpowiedniego prawa rozumianego tym razem już jako „norma prawna”, „ustawa”, względnie „zakon”. Fakt ten wskazuje na zależność relacji jurydycznej i zawartych w niej uprawnień oraz powinności od jakiegoś wyższego porządku moralno-prawnego, z którego biorą one swój początek. W strukturze sprawiedliwości porządek ten pełni rolę nadrzędnej normy etyczno-prawnej, stanowiącej podstawę i uzasadnienie sprawiedliwości. Tym samym w strukturę sprawiedliwości wchodzi czynnik odrębnej natury, który wymaga odpowiedniej interpretacji w postaci odpowiedzi, o jaką normę chodzi i gdzie jej szukać.

W trakcie dalszych rozważań przekonamy się, jak dalece różnice w naświetleniu tego aspektu sprawiedliwości wpływały na samo pojęcie sprawiedliwości i jej podziału. Na razie wystarczy stwierdzić, że na pełną etyczną treść sprawiedliwości składają się elementy, przynależne do dwu różnych sfer porządku moralnego. Mianowicie elementy wchodzące w skład relacji jurydycznej, a więc uprawnienie, powinność oraz ich przedmiot (iustum), aktualizują się na gruncie określonych podmiotów moralnych i z tego tytułu posiadają charakter podmiotowy. Natomiast ich źródło i podstawa kryje się w ramach nadrzędnego ładu ogólnych norm i wartości, a przeto nosi znamiona elementów natury ponadpodmiotowej, ogólnonormatywnej. Tradycyjny schemat różnych rodzajów sprawiedliwości za naczelne kryterium podziału

bierze przede wszystkim elementy podmiotowe i w zależności od ich zróżnicowania wyodrębnia odpowiednie rodzaje sprawiedliwości.

Za punkt wyjścia przyjmuje fakt, że życie ludzkie jest życiem społecznym, dlatego obok jednostki, osoby ludzkiej, należy przyjąć jeszcze i społeczeństwo, czyli grupę społeczną, za realny, choć zbiorowy podmiot relacji prawno-moralnych. Ponieważ zaś, szczególnie w czasach po św. Tomaszu, filozofowie przywykli uważać państwo¹¹ za synonim społeczeństwa, wobec tego w ostatecznym rezultacie doszli do wyróżnienia trzech podstawowych typów stosunków społecznych, którym odpowiadają znowu trzy zasadnicze działy sprawiedliwości: uprawnienia państwa w stosunku do obywateli normowane tzw. sprawiedliwością legalną, uprawnienia obywateli w odniesieniu do państwa poddane znowu tzw. sprawiedliwości rozdzielczej, a wreszcie uprawnienia obywateli między sobą zależne od tzw. sprawiedliwości zamiennej.

Sprawiedliwość legalna lub ogólna (*iustitia legalis vel generalis*), przez O. Woronieckiego zwana też współdzielczą¹², zawiera uprawnienia państwa jako całości względem swych członków, mocą których państwo może się od nich domagać tego wszystkiego, co jest konieczne dla jego dobra powszechnego. Ponieważ wymogi dobra powszechnego określają za pomocą ustaw sprawujący najwyższą władzę, przeto oni są tu bezpośrednim podmiotem uprawnienia, obywatele — nosicielami zobowiązania, przedmiotem, czyli tym, co się państwu należy — wszelkie dobra i świadczenia, bez których państwo nie mogłoby istnieć i spełniać swych zadań, podstawą zaś prawną — w zasadzie ustawodawstwo państwowe.

Sprawiedliwość rozdzielcza (*iustitia distributiva*) wyraża z kolei uprawnienia obywateli w stosunku do państwa, na podstawie których należy im się ze strony przedstawicieli władzy stosowanie odpowiedniej, proporcjonalnej miary przy

¹¹ Por. A. F. Utz, *Sozialethik*, t. I. Heidelberg 1958, s. 208—14.

¹² J. Woroniecki *OP*, *Katolicka etyka wychowawcza*, T. I, II, cz. I, Kraków 1948, t. II, cz. II (skrypt powielany), s. 53.

rozdziale społecznych ciężarów i korzyści. W ramach tej sprawiedliwości podmiotem uprawnienia są poszczególni obywatele, nosicielem obowiązku — państwo w osobach reprezentantów władzy, przedmiotem — wszelkie dobra i korzyści, które państwo może dostarczyć obywatelom, podstawą zaś prawną ich uprawnień — znowu w zasadzie ustawodawstwo pozytywne.

Sprawiedliwość natomiast z a m i e n n a obejmuje uprawnienia poszczególnych jednostek względem innych jednostek, dzięki którym określone dobra zostały zastrzeżone do ich wyłącznego użytku i korzyści celem stworzenia odpowiednich warunków dla ich osobowej wolności i rozwoju. Podmiotem uprawnienia i nosicielami obowiązku są tu poszczególne jednostki (fizyczne lub moralne), przedmiotem uprawnienia — ogół dóbr materialnych i duchowych, które determinują możliwości rozwojowe danych jednostek, podstawą zaś prawną — przede wszystkim wzajemne umowy.

Przy okazji warto zwrócić uwagę na specyficzną rolę i sens, jaki sprawiedliwość legalna przybiera w ramach podziału, którego zarys mamy przed oczyma. Sprawiedliwość ta, posiadając za przedmiot grupę, której przyświeca racja dobra powszechnego wyrażona w ogólnych normach etyczno-prawnych, nabiera cech sprawiedliwości wyższego rzędu, aniżeli dwie pozostałe. Staje się ona „prawozorem sprawiedliwości ludzkiej i zawiera w swym łonie wszystkie inne cnoty, a z nimi obie tamte, tj. sprawiedliwość zamienną i rozdzielczą”¹³. Ze względu na tę dominującą rolę sprawiedliwości legalnej zwie się ją często „sprawiedliwością ogólną”, względnie „generalną”, podczas gdy sprawiedliwość rozdzielcza i zamienna należą do grupy tzw. sprawiedliwości szczegółowej. Równocześnie widać, że wspomniany prymat sprawiedliwość legalna zawdzięcza swym powiązaniom z ideą dobra powszechnego oraz jej przejawami w postaci ogólnych norm prawnych, a więc z elementami, które zgodnie z przeprowadzoną uprzednio analizą zaliczyć

¹³ O. c., s. 54.

wypada już nie do podmiotowej, ale ogólnonormatywnej ich sfery.

W sumie otrzymaliśmy trójczłonowy schemat klasyfikacyjny o bardzo przejrzystych konturach i względnie jednolitym kryterium podziału. Niewątpliwie niezmacona prostota jego struktury jest wynikiem pewnych uproszczeń, które częściowo tylko korygują ostatnie uwagi na temat sprawiedliwości legalnej. Mimo wszystko jednak daje on w zasadzie wierny obraz tradycyjnej koncepcji sprawiedliwości, jakiej hołdować i po dziś dzień hołduje wielu katolickich etyków i moralistów. Operując taką właśnie odziedziczoną po największych autorytetach swej Szkoły teorią sprawiedliwości stanęli oni w obliczu zadania zbudowania filozoficznej teorii nowego pojęcia, mianowicie sprawiedliwości społecznej. Przed chwilą wspominałem, że stało się to dla nich okazją istnego pomieszania ich filozoficznych języków. Obecnie przystępujemy do próby rozejrzenia się w zaistniałej sytuacji i jakiegoś jej uporządkowania.

3. Zasadnicze stanowiska w sprawie sprawiedliwości społecznej

Wydaje się, że najbardziej istotna różnica, jaka u samych podstaw dzieli autorów, którzy wypowiedzieli się w kwestii sprawiedliwości społecznej, jest w tym, czy nowy ten termin uważają za sprawiedliwość w sensie ścisłym (choćby analogicznym), czy też nadają mu znaczenie tylko przenośne. Odpowiednio do tego otrzymujemy dwie zasadnicze ich grupy: jedna — obrońców ścisłej interpretacji terminu sprawiedliwości społecznej, oraz druga — zwolenników interpretacji przenośnej.

Żadna jednak z tych grup nie jest wewnątrznie jednolita. W pierwszej dadzą się z kolei wyodrębnić dwa stanowiska: pierwsze, z a c h o w a w c z e, które sprawiedliwość społeczną umieszcza w kategoriach tradycyjnego podziału, oraz drugie, n o w a t o r s k i e, wysuwające postulat przebudowy dawnego

podziału przez wprowadzenie sprawiedliwości społecznej jako czwartego rodzaju sprawiedliwości. Podobnie wśród zwolenników przenośnej interpretacji sprawiedliwości społecznej da się przeprowadzić dalsza linia podziału między tymi, którzy pojmują ją jako statyczną funkcję sprawiedliwości, oraz tych, którzy widzą w niej źródło dynamiki i siłę napędową przekształceń porządku społeczno-etycznego.

W ramach naszkicowanego schematu dokonamy przeglądu przedłożonych przez różnych autorów rozwiązań, w tym oczywiście stopniu, w jakim pozwala na to dostępna mi literatura przedmiotu.

A. Zwolennicy ścisłej interpretacji sprawiedliwości społecznej

a. Orientacja zachowawcza

Można tu wydzielić kilka wariantów:

1) Sprawiedliwość społeczna oznacza w zasadzie to samo, co sprawiedliwość legalna. Jeżeli wnosi w dawną treść jakąś innowację, to przede wszystkim tę, że uwypukla lepiej naturalno-etyczny charakter objętych przez nią uprawnień i obowiązków. Zwolennicy tego poglądu wbrew pozytywistycznym tendencjom XIX w. podkreślić pragną fakt, że prawodawstwo państwowe ustanawiając normy dobra powszechnego działa na mocy i w ramach wcześniejszego porządku moralnego, opartego ostatecznie na prawie natury. Sprawiedliwość społeczna według ich przekonania zmierza do pogłębienia źródła i podstaw tych relacji jurydycznych, które są właściwe sprawiedliwości legalnej. Do tej grupy należy cały szereg starszych autorów podręczników teologii moralnej, jak np. Vermeersch, Merkelbach, Prümmer, ponadto Höffner, Jarlot, Madiran¹⁴ i wielu innych, z Polaków — Szymański i Borowski¹⁵.

¹⁴ A. Vermeersch, *Principes de morale sociale*, Paris 1921, n. 47. B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, t. II, Parisiis 1932, n. 256, 3. D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, t. II, Friburgi Br. 1940, n. 71. J. Höffner, *Soziale Gerechtigkeit und Soziale Liebe*,

Osobne stanowisko w tej grupie przyznać należy filozofowi niemieckiemu Schillingowi¹⁶. Jego zdaniem, a podziela je jeszcze Tillman¹⁷ i Reding¹⁸, sprawiedliwość społeczna stanowi podział sprawiedliwości legalnej, gdyż ma na celu przede wszystkim (i w tym jest zawężenie jej zakresu w porównaniu ze sprawiedliwością legalną), prawidłową organizację życia gospodarczego oraz sprawiedliwy podział dóbr materialnych pomiędzy wszystkich członków społeczeństwa.

Czymś odwrotnym w stosunku do poglądów Schillinga jest rozwiązanie proponowane przez Schrattenholzera¹⁹. W sprawiedliwości społecznej widzi on pojęcie nadrzędne, którego odrębnym działem jest sprawiedliwość legalna. Szerszy w stosunku do sprawiedliwości legalnej zakres sprawiedliwości społecznej polega na tym, że obejmuje ona wszystkie uprawnienia wypływające ze samej natury społeczeństwa, szczególnie zaś pobudza człowieka, aby innym ludziom udzielał tego, co im się jako członkom społeczeństwa należy. Jest więc cnotą z istoty swej powszechną i naturalną. Jednakowoż wobec kierowników państwa objawia się ona w posłuszeństwie wobec prawa pozytywnego, dlatego z tego punktu widzenia i w tym zakresie można ją utożsamić ze sprawiedliwością legalną.

W ślady Schrattenholzera wstępuje Häring, autor znanego

Saarbrücken 1935, s. 81, cyt. za: Giers, o. c., s. 64. G. Jarlot, *Compendium ethicae socialis*, Romae 1951, s. 48. J. Madiran, *De la iustice sociale*, Paris 1960, s. 17.

¹⁵ A. Szymański, *O sprawiedliwości społecznej*, s. 20.

¹⁶ A. Szymański, *O sprawiedliwości społecznej*, s. 20. A. Borowski, *Sprawiedliwość społeczna w świetle encykliki „Quadragesimo anno”*, *Ateneum Kapłańskie* 1937 (39), s. 429.

¹⁷ O. Schilling, *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*, München 1950, s. 53.

¹⁸ F. Tillman, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. IV/II. Düsseldorf 1950, s. 321—2.

¹⁹ M. Reding, *Philosophische Grundlegung der kath. Moraltheologie (Handb. der Moraltheologie, B. I)*, München 1953, s. 125.

²⁰ A. Schrattenholzen, *Soziale Gerechtigkeit*, Graz 1934, s. 8, 60.

również z polskiego tłumaczenia dzieła „Das Gesetz Christi”²⁰. Tym wszakże się od niego różni, że mocniej podkreśla częściową tożsamość sprawiedliwości społecznej z legalną i rozdzielczą, przez co zbliża się bardzo do kolejnej opinii, którą musimy się zająć.

2) Sprawiedliwość społeczna w treści swej jest zasadniczo identyczna ze sprawiedliwością rozdzielczą tradycyjnego podziału. Opinia ta, choć teoretycznie szerzej nie rozbudowana i reprezentowana przez niewielu autorów, zasługuje jednak na osobną wzmiankę jako swego rodzaju przedłużenie i następna (z logicznego punktu widzenia) faza rozwojowa poprzednich. Sformułował ją J. Tonneau OP²¹, do którego Calvez dołącza jeszcze dwu innych autorów: Faidherbe'a i J. A. Ryana²².

Tonneau wychodzi z założenia, że termin „sprawiedliwość społeczna” w dokumentach papieskich użyty jest w znaczeniu potocznym, filozoficznie nie sprecyzowanym, natomiast z kontekstów, w jakich jest przez Papieży stosowany, wynika, że pełni te funkcje normatywne, które w tradycyjnym schemacie przypadają sprawiedliwości rozdzielczej. Czym więc tłumaczyć wprowadzenie nowego terminu do oficjalnego słownictwa Kościoła? Zdaniem autora decydującą rolę odegrała tu chęć zmodernizowania jego języka i łatwiejszego tą drogą dotarcia do mentalności współczesnego czytelnika. Nie chodzi tu więc o nowe treści, ale tylko o nowe środki ekspresji. Rzeczą teologów jest stworzyć odpowiedni aparat pojęciowy zdolny do wyrażenia myśli Papieży w ścisłych kategoriach naukowych.

3) Sprawiedliwość społeczna jest pojęciem ramowym, obejmującym w swoim zasięgu zarówno sprawiedliwość legalną jak i rozdzielczą. Do ważniejszych reprezentantów tego po-

²⁰ B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Br. 1961, t. III, s. 49—52; tłum. pol.: *Nauka Chrystusa*, t. III, Poznań 1963, s. 40—42.

²¹ J. Tonneau OP, *Bulletin Thomiste*, 1935 (12), s. 495—99; por. o. c., 1938 (15), s. 445—48.

²² Calvez — Perrin, o. c., s. 563—4, n. 14.

głędu należą z dawniejszych autorów — H. Pesch²³, z nowszych — Welty, Schuster, Rocaries²⁴, z polskich zaś — J. Piwowarczyk. Jedni z nich, stawiając w ten sposób zagadnienie, chcą podkreślić integralny charakter dobra powszechnego postulującego zarówno to, co się należy państwu od jego obywateli, jak i to, czego od państwa mogą się domagać wszystkie jego części składowe i inne zbiorowości „od jednostki począwszy... na ludzkości kończąc” (takie jest stanowisko Piwowarczyka, inni natomiast obok syntetycznego charakteru dobra powszechnego mają jeszcze na oku naturalne podstawy tychże uprawnień (np. Rocaries).

b. Orientacja nowatorska

Należą tu, jak pamiętamy, autorzy, którzy w pojęciu sprawiedliwości społecznej upatrują nowy, czwarty rodzaj sprawiedliwości.

1) Pierwszoplanową postacią w tej grupie jest znany etyk austriacki, J. Messner. Ostatnim i najbardziej przez to miarodajnym wyrazem jego poglądów jest imponujące zasięgiem omawianej problematyki dzieło pt. „Das Naturrecht”²⁵. Wyróżnia on tam dwa zasadnicze rodzaje sprawiedliwości: sprawiedliwość dobra ogólnego (Gemeinwohlgerechtigkeit) i sprawiedliwość jednostkową (Einzelgerechtigkeit)²⁶. Przedmiotem

²³ Por. J. B. Schuster SJ, *Das Verhältnis von iustitia legalis und distributiva zur iustitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S.J.*, Scholastik 1936 (11), s. 226—30.

²⁴ E. Welty OP, *Herders Sozialkatechismus*, B. I, Freiburg 1951, s. 266—71. Schuster, o. c., s. 240. A. Rocaries SJ, *La notion de Justice Sociale d'après les Encycliques de Pie XI*, *Dossiers de l'Action Populaire* 1938 (n. 414), s. 1544—63, 1553.

²⁵ J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1958, s. 378—84.

²⁶ O. c., s. 378—379.

pierwszej z nich jest dobro ogólne różnego rodzaju społeczności. Z tego względu dzieli się ona na szereg dalszych gatunków. Ważne są przede wszystkim trzy: sprawiedliwość legalna, uwzględniająca dobro państwa, sprawiedliwość społeczna, postulująca dobro społeczeństwa, o ile jest zbiorem grup różnych od państwa³⁰, a wreszcie sprawiedliwość międzynarodowa, warunkująca znowu dobro wspólnoty międzynarodowej³¹. Sprawiedliwość jednostkowa obejmuje dwa znane nam już działy sprawiedliwości rozdzielczej i sprawiedliwości zamiennej.

Charakteryzując bliżej sprawiedliwość społeczną Messner podkreśla, że rozciąga się ona w pierwszym rzędzie na dziedzinę „gospodarczo-społecznego dobrobytu społeczeństwa (der Gesellschaft) jako społeczno-gospodarczej wspólnoty ogółu obywateli (des Staatsvolkes)”³², w której wszystkie zainteresowane grupy i klasy dostąpić winny należnych sobie owoców współpracy.

2) Obok Messnera na uwagę zasługuje rozwiązanie, które wysunął Kleinhappl³³, mając za poprzednika Schmitta³⁴, za kontynuatora zaś Heinena³⁵. Kleinhappl (wraz ze Schmittem) za podstawowe kryterium umożliwiające ustalenie tożsamości lub odrębności poszczególnych gatunków sprawiedliwości przyjmuje analizę jej następujących elementów składowych:

³⁰ O. c., s. 378, „das Gemeinwohl der 'Gesellschaft' (zum Unterschied vom Staate)”.

³¹ O. c., s. 379. „Das Gemeinwohl der Völkergemeinschaft... insofern es durch gegenseitige Verhalten der Nationen bedingt ist”. — Obok sprawiedliwości międzynarodowej możliwe są dalsze rodzaje sprawiedliwości, np. rodzinna.

³² O. c., s. 380.

³³ J. Kleinhappl SJ, Der Begriff der „iustitia socialis” und das Rundschreiben „Quadragesimo Anno”, Zeitschrift für katholische Theologie 1934 (58) s. 364—90.

³⁴ H. Noldin SJ — A. Schmitt SJ, Summa Theologiae Moralis, Oeniponte 1941, t. I, n. 275.

³⁵ W. Heinen, Die iustitia socialis, w: Carl Feckes, Scientia sacra. Köln 1935, s. 298—327, cyt. za: Giers, o. c., s. 65.

zadania czyli funkcji etycznej, przedmiotu (materialnego i formalnego), dalej uprawnień i ich terminu czyli nosiciela obowiązków. W wyniku tej analizy dochodzi do przekonania, że wszystkie te elementy, ale przede wszystkim przedmiot formalny oraz podmiot uprawnień dowodzą odrębności sprawiedliwości społecznej postulowanej przez dokumenty papieskie. Sprawiedliwość społeczna polega więc na tym, że wyraża prawo każdej osoby (a więc zarówno osoby fizycznej jak i moralnej), występującej w charakterze członka rodziny ludzkiej, do odpowiedniego udziału w dobrach materialnych społecznie wytwarzanych. Nosiciel obowiązku zaznaczony jest z lekka tylko i w sposób bardzo niewyraźny: jest nim państwo, ale nie jako państwo, tylko jako osoba moralna czyli wspólnota ludzi, będąca pierwszym w ogóle podmiotem praw i obowiązków sprawiedliwości³⁶.

Schmitt w swym rozwiązaniu o tyle różni się od Kleinhappla, że pojęcie podmiotu uprawnień sprawiedliwości społecznej rozciąga również na podporządkowane państwu grupy społeczne (np. klasy), podmiot zaś obowiązków utożsamia ze wszystkimi i z każdym z osobna członkiem społeczeństwa ludzkiego.

Heinen natomiast, zdaniem Giersa, idzie wiernie śladem Kleinhappla za wyjątkiem jednego tylko punktu: dziedziną podległą normatywnemu działaniu sprawiedliwości społecznej jest dla niego konkretna dziedzina własności.

3) Na innej płaszczyźnie umieszcza i w inny sposób rozwiązuje zagadnienie sprawiedliwości społecznej St. Wawryn SJ, jedyny z Polaków w tej grupie reprezentowany³⁷. Sprawiedliwość społeczna w porównaniu do pozostałych działów sprawiedliwości jest cnotą odrębną przede wszystkim dzięki temu, że źródło swoje znajduje w narodzie, nie w państwie, że jej wewnętrzna struktura opiera się na zasadzie koordynacji, a nie, jak w państwie, na zasadzie subordynacji, że roz-

³⁶ Kleinhappl, o. c., s. 377.

³⁷ St. Wawryn SJ, Co to jest sprawiedliwość społeczna, Wiara i Życie. 1937 (17), s. 241—46.

ciąga się wreszcie na wszystko, co narodowi do jego życia jest konieczne.

B. Zwolennicy przenośnej (metaforycznej) interpretacji sprawiedliwości społecznej

a. Zwolennicy koncepcji statyczno-funkcjonalnej

Autorzy, których można zaszeregować do tej grupy, za punkt wyjścia przyjmują słuszność i adekwatność tradycyjnego podziału sprawiedliwości. Wobec tego sprawiedliwość społeczna zasługuje na teoretyczne wyodrębnienie tylko w tym sensie, że pełni jakąś specjalną funkcję społeczno-etyczną, wspólną wszystkim trzem znanym z tradycji rodzajom sprawiedliwości. Według Cavallery np. sprawiedliwość społeczna „wyraża jedynie jasno... specjalne znaczenie, jakie się przywiązuje do wymogów dobra ogólnego w stosunku do różnych członków społeczeństwa, jak i do samego społeczeństwa”³⁸, o czym — dodajmy — mówią konkretnie sprawiedliwość legalna, rozdzielcza i zamienna. Mathis natomiast uważa sprawiedliwość społeczną za swoisty mechanizm regulacyjny, wprowadzający „ład i harmonię między sprawiedliwość legalną, rozdzielczą i zamienną. Jest ona punktem skrzyżowania się starego podziału i należy do niej apelować szczególnie wtedy, gdy ta konieczna harmonia ulega zakłóceniu”³⁹. Inny autor niemiecki, Link, interpretuje sprawiedliwość społeczną na tle swych rozważań na temat zasady pomocniczości i uważa ją po prostu za prawne urzeczywistnienie tej zasady. Ponieważ zaś zasada pomocniczości obejmuje całość struktury społeczeństwa i zachodzących w niej stosunków prawno-społecznych, przeto i sprawiedliwość społeczna obejmuje wszystkie rodzaje sprawiedliwości i jest ich nadrzędnym wyrazem⁴⁰.

³⁸ F. Cavallera, *Précis de la doctrine sociale catholique*, Paris 1931, s. 58.

³⁹ B. Mathis OMCap., *Um die soziale Gerechtigkeit*, *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1936 (89), s. 306.

⁴⁰ E. Link, *Das Subsidiaritätsprinzip*, Freiburg 1955, s. 104.

b. Zwolennicy dynamicznej koncepcji sprawiedliwości społecznej

Najbardziej chyba typowym przedstawicielem tego kierunku jest msgr de Solages, obok niego zaś wymienić jeszcze należy v. Nell-Breuninga, Gundlacha i P. Antoine'a.

1) De Solages⁴¹ wychodzi z założenia, że współczesna analiza socjologiczna życia społecznego wskazuje na jego wielką złożoność przede wszystkim przez uwypuklenie roli i znaczenia obok jednostek i państwa także pośrednich członów społecznych. Równocześnie nie ulega wątpliwości, że stosunki społeczne podane są ustawicznym przemianom, co prowadzi często do ich dezorganizacji i niesprawiedliwości z wielką szkodą dla dobra powszechnego. Sprawiedliwość społeczna ma właśnie za zadanie aktualizować ustawicznie postulat reorganizacji społeczeństwa i reformy jego instytucji. Z tego względu nie można jej utożsamiać z którymś rodzajem tradycyjnego podziału sprawiedliwości, nie jest też jej czwartym, odrębnym rodzajem. Sprawiedliwość społeczna „stawia sobie za cel wizję porządku przyszłości. Jest owocem uświadomienia sobie problemów sprawiedliwości narzuconych przez rozwój społeczny⁴².

Z ujęciem de Solages'a zbiegają się poglądy v. Nell-Breuninga⁴³ i Gundlacha⁴⁴. Nell-Breuning w zakończeniu swoich wywodów na temat sprawiedliwości społecznej tak pisze: „Tę dynamiczną stronę prawa i sprawiedliwości jako przeciwwagę w stosunku do nadmiernie zazwyczaj przejawionej jego

⁴¹ B. de Solages, *Justice sociale*, w: *Études d'Économie politique et sociale à la mémoire de Eugène Duthoit*, Paris 1949, s. 123—7.

⁴² O. c., s. 127. „La justice sociale vise à définir un ordre à établir. Elle est fille de la prise de conscience de problèmes posés par de devenir social”.

⁴³ Nell-Breuning, *Iustitia socialis*, o. c., k. 35.

⁴⁴ G. Gundlach, *Solidarismus*, in: *Staatslexikon*, herausg. v. d. Görres-Gesellschaft, 4 Aufl., Freiburg i Br. 1931, k. 1616.

strony statycznej ma się najczęściej na myśli, kiedy jest mowa o sprawiedliwości społecznej”⁴⁵.

2) Pierre Antoine natomiast sądzi, że definicja sprawiedliwości społecznej przedstawiać się winna jako wynik „stopniowego precyzowania właściwego przedmiotu”⁴⁶ tej cnoty. Idąc tą drogą wykrywa w sprawiedliwości społecznej najpierw elementy personalistyczne (szacunek dla osoby robotnika w ramach nowożytnego społeczeństwa przemysłowego), następnie społeczne (uznanie jego praw w życiu społeczeństwa), dalej dynamiczne (rozwój tych uprawnień drogą ulepszenia struktury społeczeństwa i jego instytucji), a wreszcie ogólnospołeczne (odnowa porządku społecznego na zasadach sprawiedliwości) — wszystkie zamknięte nadrzędną ideą etyczno-społeczną, jaką jest „szacunek i pomnażanie dobra ogólnego”⁴⁷.

Naszkiecowany schemat klasyfikacyjny na pewno nie jest ani wyczerpujący ani w pełni prawidłowy. Wymaga więc wielu poprawek, uzupełnień czy wyjaśnień, w świetle których poglądy tego lub innego autora nabrałyby może innego wyrazu, aniżeli sugeruje to fakt zaliczenia go do którejś z grup uwzględnionych w podanym schemacie. Taki jednak jest los każdego schematu: porządkując musi upraszczać. Spełni jednak swoje zadanie, jeżeli odsłoni wieloaspektowość zagadnienia i związane z tym wielorakie możliwości jego teoretycznego widzenia. Chociaż czasem nawet wytrawni etycy czują się zaszokowani taką mnogością zdań i rozwiązań, to jednak z drugiej strony, jak się zdaje, nie ma powodu wyciągać stąd wniosku, że dalsza dyskusja jest zupełnie bezcelowa i z góry skazana na niepowodzenie. Mimo wszystko coraz wyraźniej zarysowują się zasadnicze punkty newralgiczne zagadnienia, źródła nieporozumień, które blokują drogi filozoficznej analizy i utrudniają dojście do zadowalających rezultatów. Zwroć uwagę na te sprawy i próba ich rozwiązania okażą się zawsze

⁴⁵ Nell-Breuning, o. c., k. 35.

⁴⁶ P. Antoine, Qu'est-ce-que la justice sociale? À la recherche d'une définition, Archives de Philosophie 1961 (24), s. 564.

⁴⁷ O. c., s. 572.

uzasadnione, bo jeżeli nawet nie zlikwidują sporu o sprawiedliwość społeczną, to przynajmniej ułatwią urobienie sobie własnego poglądu na diskutowane zagadnienie.

4. Kwestie dyskusyjne

A. Teologiczny czy filozoficzny charakter zagadnienia sprawiedliwości społecznej

Wiadomo powszechnie, że początki zagadnienia sprawiedliwości społecznej związane są z dokumentami papieskimi, przede wszystkim z enc. *Quadr. Anno*. Fakt ten spowodował, że problem sprawiedliwości społecznej przybrał postać problemu teologicznego: wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego zostały uznane za źródło, na podstawie którego da się zrekonstruować definicja sprawiedliwości społecznej i określić jej miejsce w tradycyjnej klasyfikacji. Wystarczy przypomnieć już wcześniej wspomniane prace Borowskiego, Kleinhappla, Schustera, Rocaries'a, Madirana, a z innych Grosama⁴⁸, by na podstawie ich treści przekonać się, że w ujęciu tych autorów tak się nasz problem istotnie przedstawia.

Oczywiście, skoro Papieże mówią w swoich encyklikach o sprawiedliwości społecznej, nie można teologom brać za złe, że próbują rozszyfrować teksty papieskie i ująć je w kategoriach nauk teologicznych. Ale, szczególnie na tle kilkadziesiąt już lat trwającej dyskusji na ten temat, równie uzasadnione wydaje się inne postawienie sprawy. Można bowiem wątpić w to, czy Papieże faktycznie mieli przed oczyma jakąś specyficzną koncepcję sprawiedliwości społecznej, bo, jak z wielkim prawdopodobieństwem można przypuszczać, specyfika zagadnienia sprawiedliwości społecznej w ogóle jest taka, że winno ono być traktowane wyłącznie na płaszczyźnie filozoficznej.

⁴⁸ J. Grosam, *Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Enzyklika Quadragesimo Anno*, *Theologisch-praktische Quartal-Schrift*, 1938 (91), s. 40—57, 258—71, 483—501.

Wysunięte sugestie nie są nowością w literaturze naszego zagadnienia. Jak uprzednio zaznaczyłem, J. Tonneau już w r. 1935 wypowiedział się przeciwko tendencji konstruowania teorii sprawiedliwości społecznej w oparciu o źródła teologiczne. Postulat dominikańca francuskiego nie został jednak uznany przez katolickich uczonych za obowiązującą w naszej sprawie zasadę metodologiczną. Owszem dziś jeszcze odzywają się pod jego adresem głosy wyraźnej dezaprobaty⁴⁹. Tymczasem zasługuje on na to, aby mu poświęcić nieco baczniejszą uwagę. Nie chodzi przecież o to, jak zupełnie bezpodstawnie i wbrew intencjom uczonego dominikańskiego zarzucam mu Madiran⁵⁰, aby Papieżom odmawiać prawa do inicjatywy doktrynalnej w odpowiednim po temu zakresie, ale aby sprawdzić, czy w wypadku sprawiedliwości społecznej chcieli z tą inicjatywą wystąpić. Dla urobienia sobie odpowiedniego sądu wystarczy zaznaczyć, że wypowiedzi papieskie zostały sformułowane w sposób bardzo ostrożny, że poprzestają tylko na podaniu pewnych zastosowań praktycznych w dziedzinie społecznej, a więc ograniczają się do opisowego przedstawienia sprawiedliwości społecznej, bez jakichkolwiek wytycznych pod adresem filozoficznych spekulacji na ten temat⁵¹. Stąd możliwość tak licznych i tak między sobą skłóconych interpretacji tekstów enc. *Quadr. Anno*. Również następcy Piusa XI nie dostarczyli w tej sprawie rozstrzygającego materiału. Za dowód niech posłuży choćby enc. *Mater et Magistra* Jana XXIII. Z terminem „sprawiedliwość społeczna” wiąże on takie same treści, jakie widzieliśmy u Piusa XI. Mówi więc⁵², czego domaga się sprawiedliwość społeczna we wzajemnych stosunkach między przedsiębiorcami i robotnikami, czy też między przemysłem i rolnictwem, nie określa natomiast ani wprost ani ubocznie, na czym polega jej istota. Owszem, uderza fakt, że kiedy zajmuje się zagadnieniem społecznym w jego mię-

⁴⁹ Madiran, *De la justice sociale*, s. 23—4.

⁵⁰ L. c.

⁵¹ Calvez — Perrin, *Église et société économique*, s. 200, 206.

⁵² Por. AAS, 1961 (53), s. 419, 434.

dzynarodowym aspekcie, posługuje się samym tylko terminem „sprawiedliwość” bez określenia, o jaką sprawiedliwość chodzi⁵³. Ostatecznie możemy stwierdzić, że możliwości interpretacyjne terminu „sprawiedliwość społeczna” są nadal równie nieograniczone, jak poprzednio, co dowodzi, że Papieże celowo zajęli w tej sprawie postawę wyczekującą, nie wysuwając żadnych autorytatywnych sugestii mających na celu skierować toczoną między etykami i moralistami dyskusję na ten lub inny określony tor.

Wobec takiego stanu rzeczy zupełnie uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że zagadnienie sprawiedliwości społecznej w najgłębszej swej treści niezależnie od swej „teologicznej” genezy jest zagadnieniem filozoficznym i winno być rozwiązywane przy użyciu metod ściśle filozoficznych. Oczywiście, przyjmując filozoficzny punkt widzenia musielibyśmy tym samym dokonać pewnych przesunięć u samych podstaw zagadnienia w sposobie stawiania jego pierwszych pytań. Zamiast wysuwać na czoło problematyki pytanie, jak Papieże pojmują sprawiedliwość społeczną, a dopiero później badać, czy otrzymane tą drogą pojęcie da się zmieścić w ramach tradycyjnego podziału, za punkt wyjścia należy raczej obrać filozoficzne pojęcie sprawiedliwości i w jego świetle dokonać analizy podziału tradycyjnego. W takim założeniu sedno sprawy koncentruje się wokół pytań: czy podział ten jest adekwatny w stosunku do właściwej mu rzeczywistości moralnej, czy też pomija jakieś jej ważne odcinki? Dalej, czy jest konsekwentny w swej logicznej budowie, czy pozostaje w należytej zgodzie z fundamentalnymi tezami ogólnej teorii sprawiedliwości, czy uwzględnia osiągnięcia współczesnej filozofii społecznej? Po otrzymaniu zadowalającej odpowiedzi na te pytania z kolei trzeba będzie uwzględnić konwencje znaczeniowe, jakie z terminem sprawiedliwości społecznej wiąże język potoczny, filozofowie i teologowie moralności, a wreszcie Papieże w swoich dokumentach. Interpretacja tych danych w świetle sformuło-

⁵³ O. c., s. 441, 442, 443, 450.

wanych uprzednio przesłanek pozwoli w końcu ustalić realną wartość znaczeniową terminu „sprawiedliwość społeczna” i jego stosunek do tradycyjnego podziału. Proponowana metoda nie jest zapewne jedyną. Można by zarysować inne drogi rozumowania, bardziej empiryczne, nastawione więcej na analizy językowe. Naczelną jednak zasadą, od której przy rozwiązywaniu zagadnienia sprawiedliwości społecznej w żadnym wypadku nie należy odstępować, winno być przekonanie, że jego punkt ciężkości sprowadza się przede wszystkim do odpowiedniej krytycznej analizy tradycyjnego podziału sprawiedliwości, nie zaś do egzegetycznych dociekań nad znaczeniem i intencjami wypowiedzi papieskich. Ich rola w naszym zagadnieniu polega na dostarczeniu najwyższej jakości materiału pomocniczego, orientującego w sposobie rozumienia sprawiedliwości społecznej przez najwyższe autorytety Kościoła, nie zaś na określeniu źródłowej bazy zagadnienia.

B. Pojęcie sprawiedliwości legalnej (ogólnej) w ramach tradycyjnego podziału

Sprawiedliwość legalna, zwana też ogólną, jak na to wskazuje krótka jej charakterystyka zamieszczona w drugim punkcie naszych rozważań, określa obowiązki poszczególnych członków społeczeństwa względem całości, obowiązki wypływające z wymogów dobra powszechnego. Szczególną rolę w jej strukturze zajmuje najwyższa władza państwowa, gdyż do niej należy stanowiąc, co jest konieczne dla dobra powszechnego całości i zobowiązywać obywateli do odpowiednich aktów za pomocą ustaw prawa pozytywnego. Dlatego w interpretacji wielu autorów⁵⁴ sprawiedliwość legalna sprowadza się ostatecznie do obowiązku posłuszeństwa obywateli względem swej władzy i jej rozporządzeń.

Przedstawiona w tym krótkim zarysie koncepcja sprawiedliwości legalnej nawiązuje do św. Tomasza i rozumiana jest

⁵⁴ Utz, *Sozialethik*, T. I, s. 209; *Rocaries*, o. c., s. 1561.

przez swych zwolenników jako wierna kontynuacja jego myśli. Już jednak wstępny rzut oka na jej treść nasuwa pewne krytyczne refleksje, które każą wątpić w pełną autentyczność jej „tomizmu”. Najpierw zaznacza się tu swoisty pozytywizm moralny, przesunięcie akcentu w stronę przez człowieka stanowionych elementów tej sprawiedliwości. Ponadto mimo przyznanego jej związku z dobrem powszechnym całości nabiera ona wyraźnych cech sprawiedliwości podmiotowej i z tego tytułu przekształca się w odpowiednik sprawiedliwości rozdzielczej: gdy ta ostatnia mówi, co się należy obywatelowi od państwa, sprawiedliwość legalna określa, co się państwu należy od obywatela. Wskutek tego zarysowuje się przed nami wizerunek państwa jako podmiotu pewnego zespołu uprawnień moralnych, ale — poza pozytywnym stanowieniem państwa — nie widzimy źródeł, z których one wypływają, zatracą się perspektywa szerszego porządku etycznego, stwarzającego nadrzędne ramy dla takiego stanu rzeczy. Z tego względu koncepcja ta, choć tradycyjna i bardzo upowszechniona, stała się przedmiotem ataków ze strony tych, którzy w wyniku swych badań nad doktryną św. Tomasza dochodzą do wniosku, że nie oddaje ona autentycznego sensu tej doktryny, ale raczej ją uboży, a nawet częściowo wypacza. Postulowany przez nich powrót do św. Tomasza łączy się z tendencją przywrócenia pojęciu sprawiedliwości legalnej (ogólnej) jej pierwotnej postaci zgodnej z literą i duchem nauki Akwinaty. Aktualnymi promotorami tej orientacji są znani nam już Calvez i Perrin⁵⁵ oraz Utz⁵⁶.

Na co ci autorzy kładą główny nacisk? Chodzi im przede wszystkim o to, aby podkreślić odmienny, bo ogólnonormatywny, a nie podmiotowy, jak u autorów tradycyjnych, charakter sprawiedliwości legalnej, którą z tego względu wolą nazywać raczej sprawiedliwością ogólną (*iustitia generalis*),

⁵⁵ O. c., s. 186—92.

⁵⁶ Utz, *Sozialethik*, T. I, s. 200—7. Por. też: H. M. Hering, *De genuina notione iustitiae generalis seu legalis iuxta s. Thomam, Angelicum*. 1937 (14), s. 464—515.

choć oczywiście poprzednim terminem również się posługują. Centralną ideą, która wciąż się powtarza w wywodach Calveza, Perrina i Utza, jest pojęcie dobra powszechnego. Rzeczą sprawiedliwości ogólnej jest porządkować działanie człowieka pod kątem dobra powszechnego. Czyni to w dwojaki sposób: bądź przez to, że uzgadnia wszystkie inne cnoty moralne z wymogami dobra powszechnego⁵⁷, bądź też że skierowuje ku dobru powszechnemu akty sprawiedliwości szczegółowej, mającej na oku dobro cząstkowe poszczególnych obywateli, a więc rozdzielczej i zamiennej⁵⁸. W tym drugim wypadku, a więc w porównaniu ze sprawiedliwością rozdzielczą i zamienną, nie występuje ona jako odrębna cnota. Nie posiada jakichś własnych swoich określonych aktów, nie nakłada takich czy innych obowiązków. Aktami, za pomocą których sprawiedliwość ogólna realizuje się w konkretnej rzeczywistości społecznej, są akty sprawiedliwości szczegółowej, zarówno rozdzielczej jak i zamiennej. Bezpośrednim niejako zadaniem sprawiedliwości ogólnej i jej właściwą funkcją jest określić tylko ogólny ład całości stosunków społecznych⁵⁹. Tak rozumiana sprawiedliwość ogólna nabiera znaczenia nadrzędnej normy obiektywnej, która pełni rolę źródła, podstawowej siły napędowej i zasady porządkującej dla całokształtu relacji etycznych zachodzących pomiędzy realnie danymi podmiotami rzeczywistości społecznej⁶⁰. Korzeniami swymi tkwi w naturalnych pokładach porządku moralnego, ale przejawia się również za pomocą prawa pozytywnego i dlatego może być i bywa nazywana sprawiedliwością legalną⁶¹.

W świetle takiej koncepcji sprawiedliwości legalnej (ogólnej) zmienia się zasadniczo obraz tradycyjnego schematu klasyfikacyjnego. Specyficzny charakter sprawiedliwości legalnej sprawia, że nie można jej nadawać, podobnego do sprawiedli-

⁵⁷ O. c., s. 187.

⁵⁸ O. c., s. 188.

⁵⁹ O. c., s. 187—8.

⁶⁰ O. c., s. 190—203.

⁶¹ O. c., s. 191—2.

ności rozdzielczej, podmiotowego charakteru i konsekwentnie traktować jako jedną z trzech równorzędnych rodzajów sprawiedliwości. Według Calveza i Perrina w strukturze tradycyjnego schematu należałoby wyróżnić dwa poziomy: pierwszy, nadrzędny, wsparty na idei dobra powszechnego, i drugi, pierwszemu podporządkowany, ale tym odeń różny, że występują na nim szczegółowe podmioty etyczne wraz z odpowiednimi aktami. Pierwszy z tych poziomów zajmuje sprawiedliwość ogólna, na drugim zaś umieścić należy sprawiedliwość szczegółową i podmiotową, konkretnie mówiąc, sprawiedliwość rozdzielczą i zamienną.

Pozostaje jeszcze pytanie, jakie znaczenie ma omówiona modyfikacja pojęcia sprawiedliwości legalnej dla zagadnienia sprawiedliwości społecznej. Odpowiedź brzmi bardzo prosto: sprawiedliwość społeczna w treści swej jest zupełnie identyczna ze sprawiedliwością legalną (ogólną), ale w jej nowym, właściwie tylko autentycznym ujęciu. Tylko drogą zwykłego proszczenia językowego odnosimy do niej takie lub inne obowiązki moralne lub uprawnienia; jej rzeczą jest pełnić rolę ogólnej wartości etycznej, nadrzędnej normy ogólnego ładu moralnego, w którym się zakotwiczą i z którego wypływają wszystkie szczegółowe nakazy i postulaty. W tym też tylko ujęciu należy interpretować wypowiedzi papieskie. „Nawet dyby autorzy Encykliki (Q.A. — T.S.) jasno sobie tego nie świadomali”⁶², jedynie ten, a nie inny sens mogli mieć na myśli, kiedy używali terminu „sprawiedliwość społeczna”.

W sumie otrzymujemy dwa konkurujące ze sobą poglądy a sprawiedliwość legalną (ogólną, a także społeczną), wspólnie nawiązujące do myśli św. Tomasza, ale interpretujące ją w odmienny sposób. Jeden z nich, nazywany przez nas tradycyjnym, nadaje sprawiedliwości legalnej znaczenie cnoty podmiotowej, przejawiającej się w ustawodawstwie pozytywnym zawierającej w swej treści określone uprawnienia państwa. Mieliśmy już sposobność wskazać na pewne niebezpieczeństwa związane z tą interpretacją: jest nim swoisty pozytywizm

⁶² O. c., s. 194.

etyczny oraz pomniejszenie roli poza- i ponadpaństwowych źródeł przysługujących państwu atrybutów. Koncepcja Calveza i Perrina zdaje się likwidować te niedociągnięcia: sprawiedliwości legalnej przywraca jej naturalny charakter oraz przekształca ją w ogólną i obiektywną rzeczywistość etyczną, obejmującą swymi ramionami całokształt obowiązującego w obrębie życia ludzkiego (indywidualnego i zbiorowego) ładu moralnego jako jego źródło i podstawowa norma. W tak zarysowanej koncepcji sprawiedliwości legalnej jej twórcy widzą autentyczny wyraz nauki św. Tomasza, a równocześnie jedyną przesłankę do rozwiązania zagadnienia sprawiedliwości społecznej.

Tymczasem mimo niewątpliwych zalet, których zaprzeczają przedłożonemu rozwiązaniu nikt nie ma zamiaru, pogląd ten również nie wydaje się całkowicie wolny od bardzo zasadniczych zarzutów. Przede wszystkim, traktując rzecz na płaszczyźnie historycznej można powątpiewać, czy w tomaszowej koncepcji sprawiedliwości legalnej faktycznie brak jest wszelkich podstaw, aby sprawiedliwość legalną pojmować jako cnotę o charakterze podmiotowym i wiązać ją bezpośrednio ze społecznością państwową. Dla uzasadnienia poruszonej wątpliwości wystarczy zanotować, że przecież nie brak autorów, którzy na podstawie analizy całokształtu filozoficznej twórczości św. Tomasza z całą stanowczością twierdzą, że św. Tomaszowi bynajmniej nie było obce pojęcie sprawiedliwości legalnej szczegółowej, przyznającej państwu określone uprawnienia w stosunku do swych obywateli i zobowiązującej ich do posłuszeństwa jego prawu. Takie jest stanowisko przede wszystkim J. Höffnera⁶³, któremu Mathis przypisuje zasługę zapoczątkowania badań nad nauką św. Tomasza w sprawie sprawiedliwości legalnej⁶⁴. Od strony więc autorzytetów spr-

⁶³ Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, s. 32—34; cyt. za: Mathis, Um die soziale Gerechtigkeit, Th.-prakt. Quartalschr., 1936 (89), s. 301—2 oraz Giers, Zum Begriff der iustitia socialis, Münch. Theol. Zeitschr., 1956 (7), s. 70—1.

⁶⁴ O. c., s. 301.

wa nie jest jasna i wymagałaby osobnej dyskusji przy bardzo małym prawdopodobieństwie doprowadzenia jej do jednomyślnie przez wszystkich przyjętego wniosku.

Nam jednak chodzi o co innego. Poruszony problem można rozważać również na płaszczyźnie ściśle merytorycznej, niezależnie od tego, co sądził w tej sprawie św. Tomasz oraz ci czy inni jego komentatorzy. Ustawiwszy w ten sposób temat dyskusji zupełnie prawdopodobną wydaje się teza, że sama natura rzeczy domaga się, aby w obrębie tomistycznej teorii sprawiedliwości zachować jednak miejsce dla sprawiedliwości legalnej w znaczeniu cnoty podmiotowej mającej za zadanie zabezpieczyć interesy i uprawnienia państwa w stosunku do obywateli. Katolicka filozofia społeczna szczególnie w swym dzisiejszym stanie zupełnie niedwuznacznie uznaje państwo nie za jakąś fikcję prawną, ale za realny podmiot uprawnień w stosunku do obywateli, tak samo, jak w tychże obywatelach widzi znowu analogiczny podmiot uprawnień w odniesieniu do państwa czy też we wzajemnych relacjach między sobą. Ten stan rzeczy winien oczywiście znaleźć swój wyraz w klasyfikacji sprawiedliwości przez dokładne wyodrębnienie wszystkich stosunków prawno-moralnych wynikłych jako konsekwencja tego rodzaju założeń. Twierdzenie Calveza i Perrina, że uprawnienia państwa wobec obywateli dadzą się sprowadzić do sprawiedliwości zamiennej, ponieważ ostatecznie przybierają one postać relacji między dwiema osobami⁶⁵, jest pozbawione wszelkich podstaw. Osoba przedstawiciela władzy występuje tu w specjalnym charakterze. Jest organem grupy, która jest właściwym podmiotem działania i dlatego w porównaniu z obywatelem stanowi podmiot nadrzędny. Przekreśla to wszelką możliwość sprowadzenia wzajemnej między nimi zależności na grunt sprawiedliwości zamiennej, opartej na zasadzie równości zaangażowanych w niej podmiotów. Jeżeli więc można by wysunąć jakiś zarzut pod adresem tradycyjnej interpretacji sprawiedliwości legalnej, to chyba tylko ten, o którym poprzednio już była mowa. Nadając spr-

⁶⁵ O. c., s. 210.

wiedliwości legalnej znamiona sprawiedliwości niemal wyłącz-
nie pozytywnej na skutek zbytowego związania jej z pań-
stwem oraz stanowionymi przez nie normami nadwyreżyli
nadmiernie rolę tych elementów, które decydują o jej cha-
akterze nadrzędnej, a przede wszystkim obiektywno-natural-
nej normy społeczno-etycznej. W konsekwencji osłabili w swej
teorii (aczkolwiek nie zatracili) zrozumienie dla tych ogólnych
wartości etyczno-społecznych, na których się wspiera i z któ-
rych czerpie swą treść cały na nich oparty system podmiotow-
ych uprawnień sprawiedliwości.

Dominującą nutą naszych rozważań nad zagadnieniem spra-
wiedliwości legalnej jest więc afirmacja obu punk-
tów widzenia: ogólno-normatywnego i podmiotowego. Czy
nie wygląda to jednak na próbę godzenia sprzeczności? Czy
jedno i to samo pojęcie może zawierać w sobie elementy tak
treściowo różne? Trudno tym uwagom odmówić sporej dozy
słuszności i dlatego nie widać innego wyjścia z tego zaułka,
jak zgodzić się na wniosek, że należy oba te aspekty sprawie-
dliwości terminologicznie wyraźnie od siebie od-
dzielić⁶⁶. Najlepiej będzie termin „sprawiedliwość ogólna”
(*iustitia generalis*) zarezerwować dla pierwszego z nich, ter-
min zaś „sprawiedliwość legalna (prawna)” (*iustitia legalis*)
dla drugiego, a potem — konsekwentnie — wprowadzić od-
powiednią poprawkę do tradycyjnego schematu klasyfikacyj-

⁶⁶ Postulat rozszczepienia treści terminu „*iustitia legalis* (*genera-
lis*)” wysunął J. Gemmel SJ w artykule: *Die Iustitia in der Lehre des
hl. Thomas, Scholastik*, 1937 (12), s. 204—28. W sprawiedliwości legal-
nej (*iustitia legalis*) wyróżnia sprawiedliwość legalną istotową (*iustitia
legalis essentialis*) i sprawiedliwość legalną sprawczą (*iustitia legalis
generalis*) (nb. „*generalis*” w sensie „*generans*”, „*causans*”, por. o. c.,
s. 219). Sprawiedliwość legalna istotowa zwraca się bezpośrednio do
dobra wspólnego, natomiast legalna sprawcza czyni to tylko pośrednio
za pomocą innych cnót. W tym ujęciu odrębność sprawiedliwości le-
galnej sprawczej od istotowej jest zupełnie iluzoryczna, a tym samym
traci sens postulowana modyfikacja terminologiczna, jak mu to słusz-
nie zarzucił Tonneau (*Bulletin Thomiste*, 1938 (15), s. 446). Pogląd Gem-
mela w gruncie rzeczy utożsamia się ze stanowiskiem Calveza i Utza
omówionym przed chwilą.

nego. U jego szczytu umieścić należy sprawiedliwość ogólną jako najwyższą kategorię etyczno-społeczną, której zadaniem jest porządkować ogół relacji i aktów pod kątem dobra powszechnego. Trzeba jednak zaraz z naciskiem podkreślić, że dobro powszechne występuje tu w roli uniwersalnej wartości etycznej, integrującej w sobie dobro wszystkich składowych elementów życia społecznego, a więc poszczególnych osób, mniejszych społeczności, a wreszcie państwa, społeczności najdoskonalszej, ale mimo wszystko włączonej w sferę ogólniejszego i wcześniejszego ładu etyczno-społecznego. W tym ujęciu dobro powszechne państwa jest tylko częścią ogólnoetycznego dobra powszechnego, a nie jego symbolem i pełnym wyrazem. Rola ta przypada sprawiedliwości ogólnej. Tym samym urasta ona do rzędu ogólnonormatywnej struktury etycznej kształtującej naturalne podstawy wszelkiego ładu moralnego. Natomiast sprawiedliwość legalna winna zejść do rzędu sprawiedliwości szczegółowej jako jedna z jej konkretnych form. Przyjmując ten punkt widzenia otrzymalibyśmy na płaszczyźnie sprawiedliwości szczegółowej trzy rodzaje sprawiedliwości: do sprawiedliwości zamiennej i rozdzielczej doszłaby bowiem sprawiedliwość legalna z uwagi na zaznaczoną odrębność państwa jako podmiotu uprawnień w stosunku do swych części składowych.

W odniesieniu do zagadnienia sprawiedliwości społecznej proponowane wyjaśnienia i uściślenia mają jedno zasadnicze znaczenie. Pokazują one, jakie w tomistycznej teorii sprawiedliwości miejsce przysługuje idei dobra powszechnego w jego ogólnoetycznym zasięgu i związanej z nim sprawiedliwości ogólnej, rozumianej już tak, jak to przed chwilą zostało ustalone. Dobro powszechne kształtuje się w odrębnej zupełnie sferze ogólnonormatywnych wartości etycznych. Dzięki swemu zakorzenieniu w naturalnym porządku etycznym pełni ona rolę nadrzędnej i kierowniczej zasady moralnej, z której biorą swój początek i treść uprawnień oraz obowiązki poszczególnych podmiotów występujących w obrębie życia społecznego. Nic więc dziwnego, że nie-

zależnie od tego, jakie uprawnienia i obowiązki tego życia weźmiemy pod uwagę, zawsze dadzą się one odnieść do idei dobra powszechnego. Jeżeli jednak tak się interpretuje zasadę dobra powszechnego, traci się podstawę do zaszeregowania tych czy innych konkretnych relacji etyczno-społecznych do kategorii sprawiedliwości społecznej dla tej tylko racji, że się te relacje w jakiś sposób wiążą z ideą dobra powszechnego i do niej przynależą. Wszystkie one bowiem mają w dobru powszechnym swój wspólny punkt zbieżny i dlatego racja dobra powszechnego gatunkowo ich nie określa, na części nie dzieli, ale wszystkie w sobie skupia i we wszystkich się przejawia. Uwagi te mają na oku przede wszystkim tych autorów⁶⁷, którzy sprawiedliwość społeczną zaliczają do sprawiedliwości legalnej jedynie z tego powodu, że sprawiedliwość społeczna nakazuje to, czego się domaga dobro wspólne. Nie można zapominać, że również sprawiedliwość rozdzielcza, a nawet zamienna nakazują również to, czego się domaga dobro powszechne w jego szerszym, ogólno-etycznym rozumieniu. Przesłanka górna wspomnianego rozumowania jest więc szersza, aniżeli jego końcowy wniosek i dlatego nie ma ono należytej siły przekonywującej.

Z drugiej strony widzimy, że w strukturze logicznej sprawiedliwości legalnej dzięki jej związkowi z ideą sprawiedliwości ogólnej i dobra powszechnego elementy prawa naturalnego pełnią rolę jej zasadniczego podłoża i źródła, wobec czego elementy pozytywne są czymś wtórnym i treściowo zależnym. Ten fakt każe nam znowu ustosunkować się negatywnie do tych autorów, którzy sprawiedliwość społeczną uważają za odrębną cnotę w porównaniu ze sprawiedliwością legalną na tej tylko podstawie, jakoby ta ostatnia właściwą sobie sferę życiową znajdowała wyłącznie na gruncie pozytywnego ustawodawstwa państwowego, porządek zaś natu-

⁶⁷ Np. Szymański, O sprawiedliwości społecznej, s. 24—29.

ralny zarezerwowany był dla sprawiedliwości społecznej⁶⁸. Jeżeli ta odrębność mimo wszystko między nimi zachodzi, to trzeba jej szukać gdzie indziej. Zadanie to stanowić będzie główny przedmiot naszych kolejnych rozważań.

C. Struktura społeczności a tradycyjny podział sprawiedliwości

W dotychczasowych rozważaniach stwierdziliśmy, że pomimo całej sympatii dla prób przywrócenia sprawiedliwości ogólnej rangi nadrzędnej wartości etycznej, nie można jednak dopuścić, aby jakiś jej odpowiednik nie miał równocześnie występować w rzędzie sprawiedliwości podmiotowych jako zespół etycznych atrybutów państwa wziętego w odniesieniu do swych części składowych. Domaga się tego analiza struktury społeczeństwa. Państwo występuje tam jako specyficzny, ale odrębny podmiot społecznego działania, w następstwie czego należy mu przyznać odpowiednią pozycję również na gruncie podmiotów etycznych. Sama tylko sprawiedliwość rozdzielcza i zamienna tu nie wystarczą z uwagi na wielkie bogactwo i złożoność elementów składowych struktury społeczeństwa i zachodzących między nimi powiązań. Owszem, złożoność życia społecznego jest tak wielka, że można wątpić, czy zdołają to uczynić razem ze sprawiedliwością legalną. Powodem wątplenia, a w konsekwencji i innego rozwiązania zagadnienia sprawiedliwości społecznej, są racje zaczerpnięte z analizy struktury społeczeństwa.

W ujęciu św. Tomasza i potomaszowych autorów przedstawia się ona bardzo prosto. Na strukturę życia społecznego składają się dwa zasadnicze elementy: całość i części, konkretnie mówiąc, państwo i obywatele, oraz zachodzące między nimi stosunki: podporządkowanie obywateli względem państwa (w ramach sprawiedliwości legalnej), przyporządkowanie państwa obywatelom, (w ramach sprawiedliwości roz-

⁶⁸ Por. Rocaries, *La notion de Justice Sociale...* Dos. de l'Act. Pop. 1938 (n. 414), s. 1557 ss.; Grosam, *Die soziale Gerechtigkeit...* Theol.-prakt. Quartalschr. 1938 (91), s. 53.

dzielczej), a wreszcie wzajemne powiązania obywateli między sobą (w ramach sprawiedliwości zamiennej). Ten jednak prosty i przejrzysty schemat z chwilą, kiedy poczynamy go konfrontować z obiektywną rzeczywistością społeczną, zatracą stopniowo czystość swoich linii, a w końcu, takie jest przynajmniej moje przekonanie, ujawnia jedną zasadniczą lukę.

Zacznijmy naszą analizę od najprostszego elementu życia społecznego, jakim niewątpliwie jest pojedynczy człowiek. Fundamentalne sformułowanie tomistycznej filozofii społecznej, znane dobrze jej twórcy i do dziś przez żadnego z jej zwolenników nie kwestionowane, przyjmuje, że człowiek jest osobą, a równocześnie z natury swej istotą społeczną. Mniejsza o dokładniejszy sens tych dwóch pojęć; ważne chwilowo dla nas jest to, że się przyjmuje w człowieku dwoistość realnie różnych od siebie aspektów: osobowego i społecznego. Osobowość człowieka warunkuje jego ontologiczną samodzielną i niezależną, dzięki niej jest bytem *sui iuris*, wolnym, podmiotem realizującym swój własny osobowy cel i przeznaczenie. Dlatego też, jak daleko sięga osobowa wartość człowieka, nie jest on podporządkowany społeczeństwu, przeciwnie jest jego źródłem i twórcą, w każdym razie jest odrębnym i samodzielnym podmiotem działania, praw i obowiązków. Co więcej, na gruncie przysługującej mu osobowej wolności i niezależności wchodzi on może w styczność z innymi osobami, a nawet w pewnych poszczególnych sytuacjach z grupą społeczną, przede wszystkim z państwem, jako równy im i niezależny podmiot działania. Prowadzi to do powstania między nimi stosunków prawnie-etycznych, których podstawową siłą twórczą jest zasada równości i wzajemności świadczeń zainteresowanych stron. Relacje te kształtują się już w sferze naturalnych uprawnień i obowiązków ludzi między sobą, ale przybierają też postać pozytywnych aktów woli czyli umów, na co tak wielki nacisk kładli dawniejsi autorzy, że zacieśniali swój kąt widzenia niemal do tej tylko w umowach wyrażonej ich strony. W sumie zaś składają się one na odrębną sferę rela-

ji sprawiedliwości, która w tradycyjnej nomenklaturze nosi nazwę „sprawiedliwości zamiennej”. Związana jest ona — raz jeszcze tę myśl podkreślmy — z osobowym charakterem człowieka i jest jego na gruncie etycznym wcieleniem. Człowiek tu działa w ramach jakiejś całości społecznej, państwa przede wszystkim, ale działa nie jako jego część, człon, nie jako obywatel” (civis), ale jako wolna, samodzielna i niezależna osoba.

Jednakowoż w naturze tejże samej osoby z racji jej przyrodzonej niewystarczalności, a równocześnie możliwości wzajemnego uzupełniania się przez kontakt z innymi jednostkami wykrywamy pierwiastki społeczne. Człowiek jest istotą społeczną i wiedziony tym społecznym ciężarem swej natury dąży o tworzenia społeczności czyli grup, związków, wspólnot. Namienną jednak cechą tomistycznej filozofii społecznej jest teoria, że aktualizacja społecznego nastawienia człowieka nie prowadzi bezpośrednio do powstania państwa czy innego typu całości społecznej. Realizuje się poprzez tworzenie różnego typu społeczności podrzędnych, cząstkowych, ale bezpośrednio związanych z różnymi potrzebami człowieka, których zaspokojeniu mają służyć i tak stwarzać warunki jego pełnego rozwoju. Należą tu takie wspólnoty jak rodzina, grupy terytorialne i etniczne, klasy społeczne, różne grupy zawodowe itp., pełniące różne funkcje społeczne i w tym zakresie obdarzone naturalną samodzielnością życiową, choć w ostatniej instancji zależne od nadrzędnej całości społecznej, jaką jest państwo. Grupy te zawsze w tej czy innej formie występowały w strukturze społeczeństwa ludzkiego, ale szczególnie bujnie rozrosły się w nowoczesnych warunkach życia zbiorowego. Lessner słusznie podkreśla, że współczesny człowiek względnie rzadko spotyka się bezpośrednio z państwem (służba wojskowa, podatki), zazwyczaj czyni to za pośrednictwem jakiejś odrzędnej struktury społecznej⁶⁹, którą z racji jej podpo-

⁶⁹ Das Naturrecht, s. 187.

rządkowania całości społecznej należałoby nazwać „podgrupą”⁷⁰, albo lepiej „członem społecznym”.

Stwierdziliśmy więc, że na strukturę społeczeństwa składają się nie tylko jednostki ludzkie (które wtedy występują już nie jako osoby, ale właśnie jako członkowie grupy właścieni w jej rzeczywistość i jej poddani), ale ponadto cały szereg innych pośrednich społeczności. Jednakowoż istota zagadnienia sprowadza się do czegoś innego. Chodzi nie tyle o to, by uznać istnienie tych społeczności w ramach społecznej organizacji państwowej, — ta teza nie stanowi dziś już problemu⁷¹ — ale aby dojrzeć, że są one nawzajem ze sobą organicznie powiązane, że oddziałują na siebie w ramach i na skutek spełnianych przez siebie społecznych zadań, a więc pozostają we wzajemnej funkcjonalnej zależności. Są członami nadrzędnej całości społecznej czyli państwa, ale równocześnie są ze sobą wszechstronnie i ściśle sprzężone jako nawzajem warunkujące się ogniwa tejże całości. Sprawne funkcjonowanie całości społecznej zależy od istnienia i należytego współdziałania członów w takim samym stopniu, co od odpowiedniej organizacji całości i jej poszczególnych organów. Z tego powodu funkcjonalna zależność członu względem członu jest w strukturze społecznej elementem równie realnym, jak stosunek członu względem całości, czy też całości względem członu. Na tej podstawie winien on być w ramach analizy tejże struktury wyraźnie wyodrębniony i traktowany na równi z innymi. Tymczasem w dotychczasowych ujęciach zagadnienia struktury społeczeństwa moment ten ze strony katolickiej filozofii społecznej nie jest należycie uwypuklony. W rzędzie najprostszych składników struktury spo-

⁷⁰ Por. J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1963, s. 139.

⁷¹ Por. Messner, *o. c.*, s. 152—5, 184—88, *id.* *Die soziale Frage*, Innsbruck, 6 Aufl., 1956, s. 548—553 i ss; de Solages, *Justice sociale*, s. 125—6.

lecznej wymienia się wyłącznie stosunek części względem całości (obywatela czy podgrupy względem państwa), następnie stosunek całości względem członu (a więc państwa względem obywatela lub podgrupy), ponadto mówi się o stosunku osoby względem innej osoby i na tym rejestr elementów struktury społecznej się zamyka. Natomiast pomija się milczeniem stosunek członów do innych członów (czyli podgrupy względem innej podgrupy) przynajmniej w sensie realnego składnika struktury społecznej zasługującego na takie samo uznanie, jakim cieszą się relacje uprzednio wymienione. Czy wobec tego można tradycyjną analizę podstawowych elementów składowych struktury społecznej uznać za analizę pełną i wszechstronną? Zdaje się, że nie. Wykazuje ona jedną, bardzo zasadniczą lukę i wydaje się rzeczą nader pożądaną, aby luka ta została usunięta. •

Sformułowane przed chwilą twierdzenia dotyczą ontologicznego aspektu struktury społecznej, jej mianowicie elementów składowych oraz zasadniczych typów ich między sobą wzajemnych powiązań. Z kolei rozpatrzmy, jakie to za sobą pociąga konsekwencje na gruncie etycznym. Zdaje się, że jesteśmy uprawnieni do wyciągnięcia następujących wniosków. Jeżeli pośrednie człony społeczne w tym właśnie charakterze jako człony pozostają ze sobą we wzajemnych stosunkach, a równocześnie z tytułu spełnianych przez nie zadań przysługuje im swoista (bo zależna od państwa jako całości), nie mniej jednak realna samodzielność (autonomia) życiowa, to w takim razie należy je uznać za odrębne podmioty społeczno-etyczne, pozostające w stosunkach etycznych nie tylko wobec państwa jako całości, której są podporządkowane, ale także i wobec siebie jako współzależne funkcjonalnie człony tejże całości. Wzięte w odniesieniu do państwa odpowiednio do tego, czy ciążą na nich określone obowiązki wypływające z moralnych uprawnień państwa w stosunku do nich, czy też na odwrót występują jako podmioty właściwych sobie uprawnień, którym odpowiadają konkretne

obowiązki ze strony państwa, stają na równej płaszczyźnie z człowiekiem jako obywatelem czyli członem państwa, i tym samym tworzą dwa odrębne układy stosunków, które w sferze etycznej wchodzą w zakres sprawiedliwości legalnej względnie rozdzielczej. Obok tego jednak są one powiązane systemem wzajemnych uprawnień i obowiązków z życiowo od siebie zależnymi współczłonami. Na tej znowu podstawie i w tym zakresie tworzą się między nimi odpowiednie relacje jurydyczne; ich podmiotem i terminem są określone człony społeczne w zależności od tego, któremu z nich przysługuje dane uprawnienie, na którym zaś ciąży paralelna mu powinność. W sumie otrzymujemy znowu pewien określony zespół relacji etyczno-jurydycznych nie dający się sprowadzić do żadnego ze wspomnianych przed chwilą ich układów, a to przede wszystkim z uwagi na wyraźną odmienność biegunów charakteryzujących interesujące nas relacje. W miejscu zestawu: członu względem całości, lub odwrotnie: całości względem członu, otrzymujemy zestaw: człon względem członu. W takim razie zgodzić się wypada z wnioskiem, że stanowią one na podmiotowej płaszczyźnie sprawiedliwości odrębny w porównaniu z poprzednimi układ relacji jurydycznych, innymi słowy stanowią osobny rodzaj sprawiedliwości szczegółowej, dla której najbardziej odpowiednim mianem jest termin „sprawiedliwość społeczna”.

W schemacie tradycyjnym układ ten nie został uwzględniony. Wspomina się tam o stosunku jednej części społecznej do drugiej części⁷², ale faktycznie ma się na myśli stosunek osoby do innej czy innych osób, wziętych więc nie jako części społecznej całości, nie jako „obywatele”, ale jako równe sobie i niezależne od siebie podmioty. Jest to więc typ relacji charakterystycznych dla sprawiedliwości zamiennej. A tymczasem rzeczywistym wyrazem stosunku członu społecznego

⁷² Por. 2, 2, q. 61, a. 1.

wobec drugiego członu nie jest osoba wzięta w odniesieniu do drugiej osoby, ale przede wszystkim wzajemne powiązania między podgrupami czyli społecznościami pośrednimi. Otóż ten typ społecznych relacji pozostał właściwie poza nawiasem podziału tradycyjnego. Stosunki, o które aktualnie nam chodzi, jak dotąd, odnosi się do innych rodzajów sprawiedliwości, przede wszystkim legalnej, lub też legalnej i rozdzielczej, jak na to wskazuje omówienie różnych poglądów na zagadnienie sprawiedliwości społecznej. Dzieje się to jednak wbrew podstawowemu kryterium tego podziału. Kryterium to bowiem przyjmując za swą podstawę zróżnicowanie podmiotów odpowiednich relacji etyczno-prawnych domaga się, aby do sprawiedliwości legalnej zaliczać wyłącznie relacje, których całość społeczna jest podmiotem uprawnień względem swych członów, do sprawiedliwości zaś rozdzielczej relacje, w których człon jest podmiotem uprawnień względem całości. Tymczasem w naszym wypadku chodzi o relacje, w których podmiotem uprawnienia jest człon względem członu. Te relacje nie dadzą się sprowadzić do poprzednich bez naruszenia konsekwencji w stosowaniu podstawowego kryterium interesującego nas podziału. Faktu tego — jak już podkreślono — na skutek nieadekwatnej analizy elementów składowych struktury społecznej zazwyczaj się nie uwzględnia. W konsekwencji doprowadziło to do powstania wyraźnej luki w strukturze logicznej tradycyjnego podziału i znacznego zamieszania pojęć w sprawie zagadnienia sprawiedliwości społecznej.

W naszych wywodach jest to moment decydujący. Stwierdzenie luki w tradycyjnym schemacie klasyfikacyjnym uzasadnia postulat uzupełnienia go za pomocą wprowadzenia nowej kategorii społeczno-etycznej w postaci sprawiedliwości społecznej. W tym szerokim ujęciu sprawiedliwość społeczna rozciąga się na wszystkie wewnętrzno-społeczne etyczne stosunki międzygrupowe, które jak wiadomo są bardzo rozmaite,

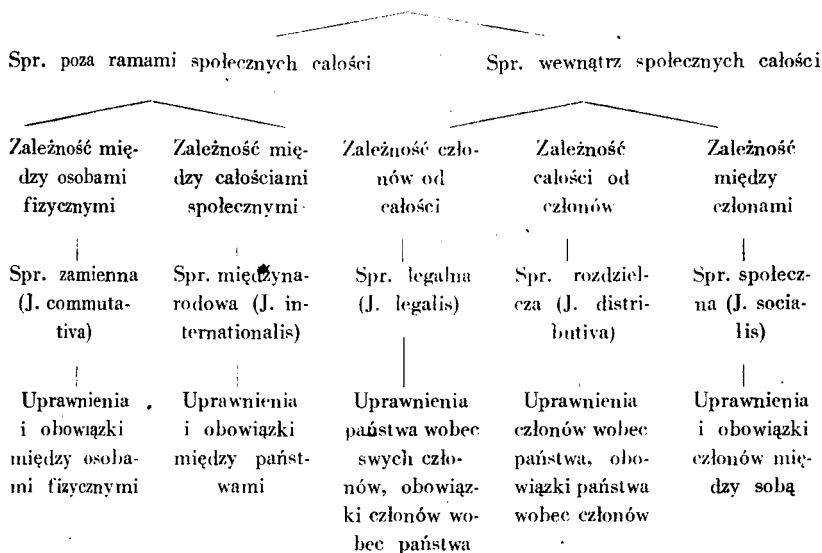
⁷³ Por. Mater et Magistra, AAS, 1961 (53), s. 431—38.

choć nie wszystkie jednakowo ważne dla normalnego funkcjonowania całości. W warunkach nowożytnego społeczeństwa ze szczególną siłą zaznacza się rola takich stosunków wewnętrzno-społecznych jak wzajemne relacje między klasami społecznymi (np. robotnikami i przedsiębiorcami), czy odpowiednimi grupami zawodowymi (np. rolnictwo w stosunku do przemysłu)⁷³. Nic więc dziwnego, że w ramach sprawiedliwości społecznej one właśnie wysuwają się na czoło jako pierwszorzędnny obiekt jej normatywnej siły. Z tego wszakże nie wynika, że można nie doceniać realności powiązań między innymi grupami społecznymi, które w pewnych warunkach społecznych mogą się okazać szczególnie doniosłe i aktualne.

Celem zaokrąglenia tematu dodajmy jeszcze jedną uwagę. Staraliśmy się uzasadnić postulat wprowadzenia obok sprawiedliwości legalnej i rozdzielczej także sprawiedliwości społecznej w roli osobnego rodzaju sprawiedliwości regulującego funkcjonalne zależności między członami społecznymi w ramach państwa jako społecznej całości. A przecież nie można zapominać, że poszczególne państwa jako niezależne od siebie, a równocześnie równe sobie całości również pozostają we wzajemnych stosunkach etycznych. Z racji przysługującej im etyczno-prawnej osobowości wykazują one pewne podobieństwo do sprawiedliwości zamiennej, ale biorąc znowu pod uwagę ich specyficzną naturę i wypływającą stąd ich doniosłość dla ogólnoludzkich warunków życia trzeba za Messnerem⁷⁴ przyznać im osobną zupełnie pozycję „sprawiedliwości międzynarodowej”.

Uzyskany w ostatecznym wyniku naszych rozważań klasyfikacyjny schemat sprawiedliwości w formie graficznej przedstawia się następująco:

⁷⁴ Das Naturrecht, s. 379, 381—2.

I — Sprawiedliwość ogólna (*Iustitia generalis*)II — Sprawiedliwość szczegółowa (*Iustitia particularis*)

Powyższy schemat jest tylko pokłosiem dotychczasowych rozważań. Nie zaszkodzi jednak objaśnić dodatkowo elementarne zasady jego struktury. Ujmuje on cnotę sprawiedliwości w dwojakim przekroju: pionowym i poziomym. Przekrój pionowy prowadzi do wyodrębnienia dwu aspektów sprawiedliwości, mianowicie sprawiedliwości ogólnej oraz szczególowej. Sprawiedliwość ogólną bierzemy tu w jej zmodyfikowanym pod wpływem prac Perrina, Calveza i Utza znaczeniu. Wyraża ona obiektywny porządek dobra powszechnego, na który składają się przede wszystkim ogólne normy i wartości moralne, objęte prawem naturalnym, ponadto odpowiedni zespół ustaw pozytywnych. Sprawiedliwość szczegółowa ma za przedmiot system uprawnień i powinności wpływających ze sprawiedliwości ogólnej, a przysługujących określonym podmiotom moralnym w ich wzajemnych między sobą relacjach czyli zależnościach.

Przekrój poziomy uwzględni znowu podział sprawiedli-

wości szczegółowej w zależności od zróżnicowania zarówno samych podmiotów, jak i zachodzących między nimi powiązań etyczno-prawnych. Podmiotów takich wyróżniliśmy t r z y: osobę fizyczną, całość społeczną czyli państwo oraz człon społeczny, inaczej mówiąc podgrupę społeczną. Ich zaś wzajemne powiązania zawiązują się na dwojakim terenie: w ramach społecznej całości czyli na wewnątrz jej struktury, oraz poza ramami społecznej całości czyli zewnętrzne powiązania pomiędzy samodzielnymi i niezależnymi podmiotami moralno-prawnymi. Na tym ostatnim odcinku przyjęliśmy d w i e zasadnicze kategorie powiązań, oraz odpowiadających im rodzajów sprawiedliwości: sprawiedliwość zamienną zachodzącą między osobami fizycznymi oraz sprawiedliwość międzynarodową występującą między państwami jako społecznymi całościami. W ramach zaś społecznej całości dały się wyszczególnić t r z y kategorie analogicznych powiązań oraz rodzajów sprawiedliwości: sprawiedliwość legalna obejmująca uprawnienia państwa względem członów, sprawiedliwość rodzielcza wyrażająca uprawnienia członów wobec państwa, a wreszcie sprawiedliwość społeczna, na którą składają się uprawnienia członów między sobą.

5. Uwagi końcowe

Centralną ideą proponowanego rozwiązania jest teza o realnej odrębności stosunków społeczno-etycznych zachodzących w ramach państwa jako społecznej całości pomiędzy pomniejszych grupami społecznymi czyli „podgrupami”. Przeciwno tej tezie można wysunąć parę zarzutów, z których dwa przynajmniej weźmy pod osobną rozwagę.

Przed wszystkim, czy wspomniane stosunki międzygrupowe cieszą się rzeczywiście przypisaną im odrębnością, usprawiedliwiającą wyznaczenie im osobnego miejsca w ramach tradycyjnego schematu? Jako członowie państwa podporządkowane są ogólnym nakazom dobra wspólnego i z tego tytułu ich wzajemne stosunki podlegają jego normatywnej działalności.

Zadania, jakie mogą spełnić, kierowane są przez państwo zawsze pod kątem dobra wspólnego. Zależnie jednak od tego, czy państwo zechce realizować swój własny interes, czy też będzie miało na oku dobro poszczególnych grup społecznych, uprawnienia i obowiązki, które wtedy określi, dadzą się sprowadzić bądź do sprawiedliwości legalnej, bądź też rozdzielczej.

Oczywiście nie można negować ani podporządkowania członów dobru wspólnemu społeczności państwowej, ani wypływającej stąd zależności od normy prawa pozytywnego. Zaznaczyć jednak wypada, że zależność ta może być dwojaka: bezpośrednia lub pośrednia. Przyznaliśmy w swoim czasie, że pomiędzy państwem a jego poszczególnymi członami, występującymi wtedy na równi z poszczególnymi obywatelami, zachodzą stosunki właściwe sprawiedliwości legalnej czy rozdzielczej. Wtedy jednak bierzemy każdy z członów z osobna i rozpatrujemy w bezpośredniej odnośni do państwa. Obok tego jednak istnieje ich wzajemna funkcjonalna zależność, uwarunkowana naturą zadania, jakie w obrębie całości pełnią, i wpływająca stąd konieczność współdziałania, która je zwraca bezpośrednio ku sobie, a pośrednio tylko do państwa i jego dobra wspólnego. Są zależne od państwa, ale to nie przekreśla realności ich bezpośrednich wzajemnych odniesień do siebie tak samo, jak fakt, że poszczególne osoby działają i współdziałają ze sobą w ramach państwa, nie stoi na przeszkodzie, że zachowują swoją osobową odrębność w tym stopniu, w jakim czynią to jako osoby, samodzielne podmioty, a nie jako części państwa, jego obywatele. Adekwatna teoria struktury społeczeństwa winna te różnorakie aspekty starannie od siebie oddzielić i dać im odpowiedni teoretyczny wyraz.

Ciągłe podkreślanie realnej odrębności członów w ramach struktury społecznej całości naraża nas jednak na inną trudność. Nasuwa się bowiem podejrzenie, czy w takich założeniach da się utrzymać siła społecznej więzi członów z całością. Czy w konsekwencji członowie nie nabierają cech tej samej niezależności, jaką przyznajemy osobie ludzkiej? Czy wobec tego całość społeczna nie przekształca się w luźną federację

mikroustrojów społecznych, których wzajemne powiązania etyczne przedstawiać się będą rozmaicie w zależności od tego, czy uznamy je za społeczności równorzędne, czy też za społeczności różnego rzędu. Jeżeli obierzemy pierwszą możliwość, wówczas wygląda na to, że w grę wchodzi sprawiedliwość zamienna, podobnie jak to ma miejsce w stosunkach między państwem a jednostką, gdy to pierwsze występuje jako podmiot w stosunkach wymiennych (np. jako przedsiębiorstwo w prywatnych roszczeniach w stosunku do obywatela lub odwrotnie). Jeżeli natomiast społeczności niższego rzędu reprezentują społeczności różnego rzędu, wtedy do głosu dochodzi inny rodzaj sprawiedliwości, legalnej lub rozdzielczej. A zatem relacje między członami społecznymi dadzą się podciągnąć pod jedną z kategorii tradycyjnego podziału, co podkreśla postulat wprowadzenia odrębnego jej rodzaju w postaci sprawiedliwości społecznej.

Wysunięte tu obawy są czymś odwrotnym w stosunku do omówionego przed chwilą zarzutu i opierają się znowu na przeakcentowaniu jednego tylko aspektu analizowanego zjawiska, a niedocenianiu innych. Nie ulega wątpliwości, że w pewnych sytuacjach dwie grupy społeczne niezależnie od swych funkcjonalnych powiązań w obrębie całości mogą na pewnej płaszczyźnie spotykać się ze sobą w charakterze równych i niezależnych partnerów. Np. spór o miedzę pomiędzy dwiema rodzinami, czy w społeczeństwie kapitalistycznym spór o niedotrzymanie umowy między związkami zawodowymi a organizacją przedsiębiorców, czego odpowiednikiem w sferze stosunków między całością a członem jest wspomniany przykład sporu między pracownikiem a przedsiębiorstwem państwowym. Trzeba jednak pamiętać, że dzieje się to wszystko na gruncie osobowości prawnej, w której państwo w zakreślonych przez siebie granicach przyznaje odpowiednim podmiotom prawo do podejmowania samodzielnych aktów prawnych, dzięki czemu mogą one występować na równi z innymi podmiotami prawnymi, czy nawet samym państwem, jako równorzędny im partner. Mimo to jednak osobowość

prawna jako instytucja prawa pozytywnego nie przekreśla ani nie zastępuje wcześniejszych ich powiązań w sferze ontologicznej i naturalno-etycznej, wykreślonej prawami społecznej natury człowieka i na ich sile opartych. W tej zaś sferze różnią się one od siebie jako odrębne człony zbiorowej rzeczywistości państwa, ale równocześnie z racji spełnianych funkcji ściśle ze sobą powiązane systemem wzajemnych uprawnień i obowiązków. Pod pewnym względem są więc społecznościami różnego rzędu, a to dlatego, ponieważ pełnią jakościowo różne funkcje społeczne, równocześnie jednak pod innym względem występują jako społeczności równorzędne, mianowicie, o ile wszystkie jednakowo pozostają w stosunku wzajemnej zależności i współdziałania na rzecz dobra społecznej całości, której są podporządkowane jako jej człony składowe. Ich więc zarówno zróżnicowanie, jak i równorzędność są inne, aniżeli u poszczególnych osób. Tym ostatnim, właśnie z tego względu, że są osobami, przysługuje odrębność i równość niezależnych podmiotów etycznych, podczas gdy człony społeczne (jak i poszczególne jednostki, o ile występują w charakterze członka całości czyli „obywatela”) posiadają odrębność i równość uwarunkowane ich zależnością od całości, której są członami. Dlatego też i zależność poszczególnych osób od siebie nosi charakter doraźny, ograniczony do pewnych aktów (np. kupno — sprzedaż, umowa o pracę), podczas gdy zależność członów społecznych jest organiczna, stała, życiowa.

Kierując się tymi przesłankami możemy sformułować ostateczną odpowiedź na wysunięte przed chwilą zarzuty. Idea funkcjonalnej zależności poszczególnych członów społecznych, zależności uwarunkowanej faktem, że stanowią one części składowe nadrzędnej całości społecznej, nie pozwala autonomii przysługującej członom społecznym utożsamiać z taką ich emancypacją spod prymatu całości, która by naruszyła wewnętrzną spistość tejże całości. Całość społeczna mimo swej złożoności z członów autonomicznych dzięki ich funkcjonalnym powiązaniom między sobą i podporządkowaniu całości

zachowuje należne sobie piętno życiowej jedności i wewnętrznie zespolonej struktury.

Podobnie ma się rzecz z dalszymi trudnościami. Człony społeczne, jak przed chwilą stwierdziliśmy, w ramach społecznej całości są równocześnie społecznościami równego rzędu oraz społecznościami różnego rzędu. Z jakiegokolwiek jednak strony na nie patrzymy, a więc, czy je bierzemy jako społeczności równorzędne, czy też różnorzędne, musimy stale pamiętać, że są one takimi w innym sensie, aniżeli osoby fizyczne czy prawne, względnie poszczególne całości społeczne. Z tego powodu nie można pojęcia równorzędności względnie podporządkowania przenosić mechanicznie z jednej dziedziny na drugą i wyprowadzać stąd wniosków o identyczności rządzących nimi kategorii sprawiedliwości. Sprawiedliwość zamienna reguluje stosunki osób względnie społeczności nie tylko równorzędnych, ale także i od siebie niezależnych. Tam zaś, gdzie równorzędność kształtuje się na gruncie funkcjonalnej współzależności członów scalonych w ramach nadrzędnej im wspólnoty, mamy do czynienia z odrębnym zupełnie wycinkiem życia społecznego, do poprzedniego niesprowadzalnym. Wyrazem odmiennej struktury społeczno-etycznej, właściwej relacjom zachodzącym między członami jest osobna kategoria sprawiedliwości społecznej, włączona w tradycyjny podział sprawiedliwości.

Jako przeciwagę omówionych zarzutów wskażmy w zakończeniu na niektóre racje, które przemawiają znowu na korzyść proponowanego rozwiązania kwestii sprawiedliwości społecznej. Zdaje się, że nie małej wagi jest tu zgodność tego poglądu z utartym konwencjonalnym znaczeniem tego terminu zarówno w potocznym i publicystycznym rozumieniu, jak, i to przede wszystkim, w dokumentach papieskich. Sprawiedliwość społeczna od samego początku wiązała się z tzw. zagadnieniem społecznym, które w najgłębszej swojej istocie zakłada relacje wewnątrzspołeczne, zachodzące przede wszystkim między klasami społecznymi oraz grupami zawodowymi. Apeluje się do niej przy poszukiwaniu zasad, ko-

niecznych do określenia podstawowych uprawnień przysługujących zainteresowanym stronom w takich sprawach, jak sprawiedliwa płaca, odpowiedni udział w dochodzie społecznym, podział czy udział we własności itp. Wszystko to mieści się w ramach nakreślonych naszym rozwiązaniem zagadnienia sprawiedliwości społecznej, dlatego z tego przynajmniej tytułu nie jest ono w gorszej sytuacji od innych. Ma za sobą natomiast ten walor, że zgodnie z postępowaniem, jaki pod wpływem socjologii dokonał się na polu katolickiej filozofii społecznej, wykazuje większe zrozumienie dla wewnętrznej złożoności struktury społeczeństwa, przede wszystkim zaś dla specyficznej natury więzi społecznej zachodzącej między pośrednimi członkami społecznymi na zasadzie ich funkcjonalnej współzależności w pełnieniu odpowiednich zadań na rzecz dobra całości.

Dalszym potwierdzeniem słuszności przedłożonego rozwiązania jest jego pewna uniwersalność, pewna zdolność do asymilowania pozytywnych elementów innych rozwiązań przy równoczesnym eliminowaniu zawartych w nich braków.

A więc, z grubsza rzecz biorąc, zdaje się, że wszystkie rozwiązania, które terminowi „sprawiedliwość społeczna” nadają sens przenośny upatrując w nim czy to swoistą funkcję, czy też źródło dynamiki podstawowych zasad porządku społeczno-etycznego, mają na oku mniej więcej to samo, do czego zwracają Calvez, Perrin czy Utz, przywracając pojęciu sprawiedliwości ogólnej sens nadrzędnej i obiektywnej normy prawnie-etycznej, która nie tylko określa treść nakazów właściwych pozostałym rodzajom sprawiedliwości, ale jest także ich zasadą porządkującą i źródłem rozwojowej dynamiki. Jednakowoż przenosząc zagadnienia sprawiedliwości społecznej na tę płaszczyznę, przeocząją całkowicie jej podmiotową stronę, stanowiącą właściwy, istotny nerw zagadnienia.

Rozwiązania natomiast poruszające się w obrębie tradycyjnego schematu rozumieją specyfikę zagadnienia, ale operują za ubogą i nieadekwatną koncepcją struktury społecznej całości, pomijając jej bardzo istotny składnik w postaci we-

wnętrznospołecznych powiązań funkcjonalnie od siebie zależnych członów.

Messner jako jeden z nielicznych autorów wiąże pojęcie sprawiedliwości społecznej z pośrednimi grupami społecznymi, co mu — z uwagi na zajęty w niniejszej pracy punkt widzenia — poczytać należy za wielką zasługę. Jednakowoż grupy te równocześnie niejako usamodzielniał, tzn. wziął je w izolacji od państwa, a przede wszystkim od siebie, pojął jakby osobne, na równi z państwem stojące podmioty etyczne, co doprowadziło go do specyficznego, dwuszczeblowego podziału sprawiedliwości podmiotowej. Ze stanowiska, którego centralną ideą jest zasada podporządkowania państwu jako społecznej całości funkcjonalnie od siebie zależnych członów, wnioski takie są nie do przyjęcia. Sprawiedliwość społeczna mieści się w ramach relacji społecznych, zachodzących wewnątrz państwa, a nie obok nich.

Podobnie nie wystarczającą jest baza, na której sprawiedliwość społeczną umieścił Wawryn. Naród jest jednym z elementów struktury społeczeństwa, a nie zasadą jego zewnętrznej organizacji i nadrzędną całością. Stanowi pewien wycinek rzeczywistości społecznej, do której odnosi się sprawiedliwość społeczna, ale jej konstytutywne elementy wymagają szerszej płaszczyzny funkcjonalnej zależności wszystkich członów społecznych, nie samego tylko narodu.

IUSTITIAE SOCIALIS AD TRADITIONALEM IUSTITIAE CLASSIFICATIONEM HABITUDO

Brevi conspectu historico et analysi conceptus iustitiae praemissis traditur divisio solutionum, quae a variis philosophis et theologis in quaestione iustitiae socialis sunt propositae. Duae praecipuae classes distinguuntur: prima, in qua iustitia socialis iustitia proprie dicta agnoscitur, et altera, in qua ei sensus solummodo metaphoricus tribuitur. Inter factores primae classis iterum distinguitur duplex categoria, scilicet eorum, qui iustitiam socialem ad mentem traditionalis divisionis iustitiae interpretantur, et eorum, quid ad tres traditionalis divisionis species iustitiae (i. e. legalem, distributivam et commutati-

vam) novam, quartam speciem astruunt et quidem iustitiae socialis. Pariter defensores metaphoricæ conceptionis iustitiae socialis subdividuntur in eos, qui iustitiam socialem vel cum principio statico ordinis moralis et socialis conservandi vel cum dynamica eius vi morali identificant.

Deinde tria asserta statuuntur, a quibus solutio problematis derivatur. 1° sententia propugnatur, problema iustitiae socialis esse problema philosophicum, non theologicum, ideo eius solutio non in documentis Ecclesiae, sed in analysi critica traditionalis conceptus et classificationis iustitiae est quaerenda. 2° in conceptu iustitiae generalis vel legalis segreganda sunt rite elementa obiectiva a subiectivis, quapropter admittenda videtur duplex notio et terminus iustitiae: a) generalis, quæ ordinat alias virtutes ad bonum communæ utpote supremam normam obiectivam ac fontem subiectivi ordinis ethico-socialis, et b) legalis, quæ iura societatis civilis erga partes suas (cives ac coetus intermedios) determinat et qua talis in ambitu iuris subiectivi invenitur. 3° conceptio traditionalis structuræ societatis civilis, quæ tria genera relationum: totius ad partes, partium ad totum et partium inter se comprehendit, inadæquata deprehenditur. Et quidem relatio partis ad partem revera duplicem realitatem in se includit: alteram, vi cuius persona ad personam refertur qua duo subiecta ad invicem independentia et sibi æqualia, et alteram, quæ mutuam habitudinem coetuum intermediorum exhibet. Haec vero habitudo desumitur e munere sociali ac functione, quam coetus intermedii in mutua cooperatione et coordinatione cum simultanea toti sociali subordinatione pro bono personæ humanæ adimplere debent, quapropter correspondentibus mutuis iuribus ac officiis investiuntur. In schemate traditionali tamen hae relationes vel non sunt distincte nominatae vel immerito aliis speciebus iustitiae adscribuntur, cum diversam, specialem realitatem socialem exhibent, quapropter sibi propriam speciem iuris subiectivi postulant, et quidem iustitiae socialis.