Andrzej Stoiński

Idea sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej i jej związek z koncepcją wspólnoty politycznej

Nurt SVD 51/2 (142), 422-436

2017

Artykuł został 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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

NURT SVD 2 (2017) s. 422-436

Idea sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej i jej związek z koncepcją wspólnoty politycznej

Social justice in the Catholic Social Teaching
and its relationship with the concept of the political community

Andrzej Stoiński
andrzej.stoinski@gmail.com
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Ur. 1966 w Olsztynie; adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie; zainteresowania naukowe: metafizyka osoby, etyka, filozofia polityki; autor dwóch monografii – *Tożsamość a moralność w świetle koncepcji Dereka Parfita* (Olsztyn 2013), *Jekyll i Hyde metapolityki. Rozważania o przemianach w rozumieniu tolerancji, wolności i sprawiedliwości* (Olsztyn 2016) oraz kilkunastu artykułów naukowych.

Sprawiedliwość jest jedną z idei fundamentalnych zarówno dla teorii, jak i praktyki życia społecznego. Jej pojęciowe ujęcie jest jednak niełatwe. Kłopoty w precyzyjnym uchwyceniu biorą się z tego, że bywa ona interpretowana na wiele sposobów, jak też wyróżnianych jest wiele jej odmian oraz aspektów. W niniejszych rozważaniach odwołamy się do jej klasycznej definicji. Według Ulpiana „sprawiedliwość jest to stała i niezmienna wola przyznawania każdemu należnego mu prawa". Określenie to zostaje skonkretyzowane: „Nakazy prawa są następujące: żyć uczciwie, nie szkodzić drugiemu, oddać, co się należy"[1]. W powyższym sformułowaniu sprawiedliwość jawi się

[1] „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere",

jako cnota. Da się jednak z niego wywieść także aspekt uprawnieniowy i normatywny[2]. Filozofia polityki odwołuje się zasadniczo do dwu ostatnich ujęć[3].

1. Pojęcie sprawiedliwości i sprawiedliwości społecznej

W zachodnim kręgu cywilizacyjnym konkretny model wspólnoty politycznej jest ściśle związany z przyjmowanym sensem pojęcia sprawiedliwości. Przyczynę tego sprzęgnięcia stanowi to, że sprawiedliwość uznawana zostaje za fundament prawa, a funkcjonowanie państwa odzwierciedla się w jurysprudencji (teoria prawa, interpretacje sądów najwyższych, trybunałów konstytucyjnych itp.). Émile Durkheim zauważa, iż „każdemu zbiorowi norm prawnych towarzyszy zbiór norm czysto moralnych"[4]. Naczelną z tych ostatnich jest zaś sprawiedliwość. Ulrich Steinvorth podkreśla, że większość teoretyków przypisuje państwu zadanie ustanawiania sprawiedliwości „niezależnie od tego, jak sobie tę sprawiedliwość wyobrażają"[5]. Jest ona w sposób szczególny eksponowana, gdy mowa o prawie[6]. Z tej przyczyny Gustaw Radbruch utrzymywał, że ideą prawa nie może być nic

Corpus Iuris Civilis, Digestum Vetus (D. 1. 1/1-2), [za:] W. Bojarski i in., *Verba iuris. Reguły i kazusy prawa* rzymskiego, Toruń 1995, s. 30 n.

[2] „Z formuły Ulpiana wydobywamy co najmniej trzy znaczenia terminu „sprawiedliwość". […] Pierwsze znaczenie kojarzyć będziemy ze sprawiedliwością jako cnotą, jako sprawnością moralną. […] Drugie znaczenie możemy wiązać […] z problemem uprawnień, które miałyby ewentualnie być sprawnym oddawaniem drugiemu lub drugim czy innym; trzecie […] z samymi tymi miarami jako ewentualnymi źródłami owych uprawnień, a za ich pośrednictwem normami dla sprawności". B. Szlachta, *Idea „sprawiedliwości". Wielość znaczeń*, [w:] W. Kaute i in. (red.), *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, Katowice 2011, s. 14-15.

[3] Szerzej na temat sprawiedliwości jako cnoty, normy i uprawnienia zob. tamże, s. 15.

[4] E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa 1999, s. 289.

[5] U. Steinvorth, *Sprawiedliwość*, [w:] E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 373.

[6] „Prawa są dla nas jedyną zasadą, na której opiera się sprawiedliwość. Ze znajomości praw płynie akceptacja powinności wobec społeczeństwa, które je chroni. Prawość oznacza dla nas uszanowanie równych praw w równym dla wszystkich stopniu gwarantowanych mocą rządu". A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 194. W refleksji nad związkiem prawa i sprawiedliwości można wyróżnić trzy główne nurty. Po pierwsze, tradycję prawa naturalnego, po drugie, utylitarystyczną, po trzecie, prawno-pozytywistyczną, do której można dodać także tradycję umowy. Por. U. Steinvorth, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 340-341.

innego niż sprawiedliwość[7]. Ich powinowactwo występuje już u Platona[8], chociaż główna inspiracja dla tego przekonania pochodzi od Arystotelesa, który stwierdza: „Sprawiedliwość jest zaś znamieniem państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie […]"[9].

Ten klasyczny sposób patrzenia na sprawiedliwość dziedziczy katolicka nauka społeczna. W tym przypadku koncepcja wspólnoty politycznej wydaje się zależna od sensu nadawanego pojęciu sprawiedliwości społecznej. Ogólne znaczenie tego terminu może być rozpatrywane przy uwzględnieniu przynajmniej czterech różnych podejść. W literaturze przedmiotu ich wyraźne rozgraniczenie nie jest tak oczywiste, jak poniższe teoretyczne odseparowanie. Różne aspekty podejść przeplatają się bowiem ze sobą. Pierwsze stanowisko łączy rozumienie sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością ogólną[10]. Drugie utożsamia sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością dystrybutywną[11]. Trzecie traktuje sprawiedliwość społeczną jako regułę wymiany funkcji społecznych pomiędzy grupami społecznymi, czyli uznaje ją za kolektywną odmianę sprawiedliwości wymiennej (a być może naprawczej)[12]. Ostatnie, częściowo zbieżne z poprzednim, wysuwa na

[7] Tak skrótowo można ująć podejście Radbrucha do związku tych dwóch fenomenów. [Za:] T. Chauvin, *Sprawiedliwość. Między celowością a bezpieczeństwem prawnym. Ewolucja poglądów Gustawa Radbrucha*, „Studia Iuridica", t. 37, 1999, s. 17. Pierwociny tego poglądu odnajdziemy choćby u Cycerona: „Pierwszym więc i najprawdziwszym prawem z mocą nakazu i zakazu jest [boskie] poczucie sprawiedliwości […]". Cyceron, *O prawach*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa 2010, s. 186.

[8] Platon pisze: „Dzielność i sprawiedliwość to najwyższe wartości człowieka, i życie według praw, i same prawa". Platon, *Kriton*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 222.

[9] Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2005, s. 9.

[10] Pierwsze wyrażone *expressis verbis* utożsamienie sprawiedliwości społecznej i prawnej (ogólnej) znajduje się w tekście Antoine'a Pottiera. Zob. tenże, *De jure et justitia. Dissertationes de notione generali juris et justitiae et de justita legali*, Liège 1900.

[11] Zob. *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, s. 228. Na podobne tendencje zwraca uwagę Sushma Yadav, który pisze: „Brytyjscy teoretycy, tacy jak John Stuart Mill, Leslie Stephen i Henry Sidgwick, odnosili się czasem do tego terminu [sprawiedliwości społecznej – przyp. A.S.] bez wyraźnego jego odgraniczenia od sprawiedliwości dystrybutywnej". S. Yadav, *Dr. B.R. Ambedkar and the Vision of Social Justice*, [w:] S.N. Mishra (red.), *Socio-economic and Political Vision of Dr. B.R. Ambedkar*, New Delhi 2010, s. 180.

[12] Za główną inspirację dla takiej interpretacji można uważać encyklikę *Rerum novarum* Leona XIII. Nawiązując do niej, Pius XI pisze: „Warunkiem jednak koniecznym prawdziwego uleczenia jest […] utworzenie należycie zorganizowa-

czoło koncept sprawiedliwości społecznej, utożsamianej z ideą solidarności[13]. Pierwsze z tych podejść lokuje sprawiedliwość społeczną na szczycie struktury odmian sprawiedliwości. Drugie i trzecie umiejscawiają ją pośród szczegółowych jej odmian. Czwarte plasuje ją w pewnym sensie także poza odmianami sprawiedliwości – w obszarze współodpowiedzialności.

Źródła katolickiej doktryny społecznej sięgają filozofii św. Tomasza z Akwinu, która nawiązywała do Arystotelesa. Do refleksji Akwinaty odwoływali się m.in. twórcy nowożytnego ujęcia sprawiedliwości społecznej – Luigi Taparelli d'Azeglio[14] oraz Antonio Rosmini-Serbati[15]. Wśród głównych postaci zajmujących się tą kwestią wypada też wymienić Heinricha Pescha[16], Antoine'a Pottiera[17], Davida Hollenbacha[18], Jacka Woronieckiego[19] oraz papieży, którzy poświęcali jej odrębne encykliki bądź ich fragmenty: Leona XIII[20], Piusa XI[21], Jana XXIII[22], Pawła VI[23], Jana Pawła II[24], Benedykta XVI[25].

---

nych członów społecznego organizmu, mianowicie «stanów zawodowych», do których by należeli ludzie nie na mocy swego stanowiska na rynku pracy, ale zależnie od funkcji społecznej, którą wykonują. […] Prawdziwy zatem i naturalny ustrój społeczny wymaga, ażeby różne człony społeczeństwa (społeczności) związane były jakąś mocną więzią w jeden organizm społeczny". Pius XI, *Quadragesimo Anno* [on-line], http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Quadragesimo%20anno.htm [dostęp: 23.11.2015].

[13] Głównym reprezentantem tego podejścia był Heinrich Pesch. Zob. tenże, *Ethics and the National Economy*, tłum. z niemieckiego na angielski R. Ederer, Manila 1988.

[14] L. Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Palermo 1840. Pierwocin fenomenu sprawiedliwości społecznej dopatrywano się jednak na długo przed powstaniem samego terminu. Niektórzy wskazywali go np. już u Platona. Zob. G. Vlastos, *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, [w:] H. North (red.), *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden 1977, s. 1-40.

[15] A. Rosmini-Serbati, *La Costituzione secondo la giustizia socjale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Milano1848.

[16] H. Pesch, *Ethics and the National Economy*, dz. cyt.

[17] A. Pottier, *De jure…*, dz. cyt.

[18] D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002.

[19] J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, tom. II, cz. 2, Lublin 1986.

[20] Leon XIII, *Rerum novarum*.

[21] Pius XI, *Quadragesimo anno*.

[22] Jan XXIII, *Mater et magistra*.

[23] Paweł VI, *Populorum progressio*.

[24] Jan Paweł II, *Centesimus annus*; tenże, *Laborem exercens*.

[25] Benedykt XVI, *Caritas in veritate*.

Sprawiedliwość społeczna, przynajmniej u części ze wspomnianych autorów, rozumiana jest jako sprawiedliwość ogólna. Cnota ta zostaje nakierowana na *bonum commune*, które, zdaniem św. Tomasza, idzie od Boga, poprzez uniwersalny ład kosmosu, porządek społeczny, aż do doskonałości natury ludzkiej[26]. Sama sprawiedliwość ogólna polega na angażowaniu wszystkich cnót i przyczyniania się nimi do wspólnego dobra. Analizując bardziej szczegółowo tę kwestię Akwinata zwraca uwagę, że przedmiotem sprawiedliwości jest uprawnienie[27]. Podmiotem zaś tego uprawnienia nie są ani rzeczy, ani rośliny, ni zwierzęta (istoty z natury pozbawione racjonalności), a tylko osoby[28], którym jako takim przypisana jest też równa godność.

2. Charakterystyka sprawiedliwości społecznej

Idea sprawiedliwości społecznej pojawia się w 40. latach XIX wieku w pismach Taparellego i Rosminiego. Leo William Shields interpretuje jej powstanie jako reakcję na dwie XVIII-wieczne rewolucje, fundujące kapitalistyczny model państwa. Idzie przede wszystkim o rewolucję przemysłową oraz rewolucję polityczną 1789 roku. Ich efektem był zanik przekonania o odpowiedzialności grup społecznych za dobro wspólnoty[29]. Marek Oziewicz pisze o tym następująco:

> „Kamieniem węgielnym sprawiedliwości społecznej, jaką proponował Rosmini, było opodatkowanie wszystkich w dokładnej proporcji do dochodu oraz opodatkowanie nieruchomości bez względu na ich funkcje"[30].

Opodatkowanie miało zatem dotyczyć nie tylko starej arystokracji i Kościoła, ale także nowej warstwy kapitalistów. Podobnie uważa Brian Barry. Według niego koncepcja sprawiedliwości społecznej zakładała, że sprawiedliwość winna być wymogiem właścicieli

[26] J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972, s. 28.
[27] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. II, cz. 2, London 1977, z. 57, a. 1.
[28] L.W. Shields, *The History and Meaning of the Term Social Justice*, Notre Dame 1941, s. 10, 11.
[29] Na przykład kapitalistów wobec ubogiego proletariat. L.W. Shields, *The History…*, dz. cyt., s. 5. Opis zmiany dawnego ładu we wspólnocie politycznej w wyniku zatraty funkcji przypisanych z dawna poszczególnym stanom społecznym, a zwłaszcza zanik roli pełnionej wcześniej przez francuską arystokrację, można znaleźć u Alexisa de Tocqueville'a. Zob. tenże, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2005, s. 65-68.
[30] M.C. Oziewicz, *Justice in Young Adult Speculative Fiction: A Cognitive Reading*, New York 2015, s. 199.

kapitału wobec władzy oraz odnosić się do dominacji systemu rynkowego, na którym bazował kapitalizm[31].

XVIII- i XIX-wieczne zmiany społeczne spowodowały, że w katolickiej doktrynie społecznej pojawiły się dwa główne nurty w charakteryzowaniu pojęcia sprawiedliwości społecznej. Ich wyabstrahowanie da się wyraźniej przeprowadzić w teoretycznej rekonstrukcji, niż to jest widoczne w pismach poszczególnych przedstawicieli. Ci ostatni w swojej refleksji najczęściej łączyli elementy obu tych podejść. Różnice między nimi leżą zatem bardziej w odmiennym rozłożeniu akcentów niż w jaskrawym ich przeciwstawieniu. Oba wyróżniane nurty, odwołując się do przeszłości, wysuwały na czoło różne jej aspekty. Jeden z nich sięgał do klasycznej sprawiedliwości ogólnej jako cnoty zasługującej na znaczące miejsce w kapitalistycznej rzeczywistości (Taparelli, Rosmini, Woroniecki, Hollenbach, Novak, Benedykt XVI). Drugi odwoływał się do sprawiedliwości wymiennej, angażującej solidarność pomiędzy podmiotami grupowymi, co było łączone z postulatem budowy społeczeństwa stanowo-korporacyjnego (Leon XIII, Pius XI, Pesch). Przedstawicieli obu podejść łączyły poglądy o pomocniczej roli (subsydiarności) państwa. Wspólna była im również rezerwa wobec skrajnego indywidualizmu (co często inkryminowano liberalizmowi) oraz względem ideologii kolektywistycznych (internacjonalistycznego i narodowego socjalizmu, a zwłaszcza komunizmu).

Znamiennym rysem katolickiej interpretacji sprawiedliwości społecznej, a co za tym idzie także preferowanego modelu państwa, wydaje się być postrzeganie miłości jako integralnego elementu funkcjonowania wspólnoty[32]. Ujawnia się ona w celowym nakierowaniu na dobro uczestników. Zestawienie sprawiedliwości ogólnej jako dominanty (cnoty i reguły) dla relacji występujących we wspólnocie i specyfiki samej wspólnoty, do której ma ona zastosowanie, ukazuje kilka kwestii. Po pierwsze, sprawiedliwość ogólna odnosi się do stosunków zachodzących w różnych rodzajach wspólnot. Po drugie, ufundowana na niej wspólnota polityczna jest analogiczna do wspólnoty rodzinnej. Po trzecie, związek pomiędzy wspólnotą rodzinną a wspólnotą polityczną (wspólnotą wspólnot) może być podstawą dla sugestii,

[31] B. Barry, *Why Social Justice Matters*, Cambridge 2005, s. 5.

[32] Jak pisze Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*: „Miłość jest większa od sprawiedliwości, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mojego drugiemu; ale nie ma nigdy miłości bez sprawiedliwości, która nakazuje, by dać drugiemu to, co jest jego, co mu się należy dlatego, że istnieje i działa. Nie mogę drugiemu «dać» czegoś od siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się sprawiedliwie należy" (nr 6).

że to nie koncepcja sprawiedliwości determinuje koncepcję wspólnoty, ale raczej charakter relacji we wspólnocie (miłość, pomoc, solidarność) determinuje rozumienie sprawiedliwości.

3. Różnice w rozumieniu sprawiedliwości społecznej

Pius XI charakteryzuje sprawiedliwość społeczną jako, po pierwsze, dotyczącą dobra wspólnego społeczeństwa, po drugie, regulującą wzajemne relacje grup społecznych w strukturze państwa[33]. W tym obrazie pojawiają się zarówno sprawiedliwość ogólna, jak i sprawiedliwość wymienna podmiotów kolektywnych. Zwraca na to uwagę Waldemar Wesoły:

> „Lansowana przez Piusa XI «sprawiedliwość społeczna» jest zbliżona do tomistycznej sprawiedliwości ogólnej (*iustitia generalis*) i łączy się za sprawiedliwością zamienną"[34].

Znamienna jest też rezerwa tego papieża wobec socjalizmu z jednej i liberalizmu z drugiej strony:

> „W propozycji autora *Quadragesimo anno* sprawiedliwość społeczna winna kierować życiem społecznym, odmiennie niż chcieli tego socjaliści, którzy mówili o walce klas, a w gospodarce ma zastąpić wolną konkurencję, jak tego chcieli liberałowie"[35].

Dość istotna zmiana następuje wraz z encykliką Jana XXIII *Mater et magistra*. Wesoły pisze: „Sprawiedliwość, o której mowa jest w encyklice, można określić jako rozdzielczą"[36]. Za reprezentatywny dla tego podejścia jawi się następujący fragment encykliki:

> „Potrzeby i sprawiedliwość wymagają, by wyprodukowane dobra były równomiernie rozdzielane między obywateli danego państwa. Należy zatem starać się o to, by ten proces dokonywał się równocześnie w rolnictwie, przemyśle i we wszystkich dziedzinach usług" (MM, nr 168).

W poszczególnych dokumentach papieskich uwidacznia się znamienna ewolucja sensu sprawiedliwości społecznej.

---

[33] S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 91.
[34] W. Wesoły, *Sprawiedliwość w nauczaniu Kościoła katolickiego*, „Studia Warmińskie", t. 47, 2010, s. 287.
[35] Tamże.
[36] Tamże, s. 288.

Do pierwotnego znaczenia, utożsamiającego sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością ogólną, dołączają dodatkowej jej rozumienia. W pierwszym rzędzie przybliża się ona do sprawiedliwości wymiennej, odnoszonej do podmiotów kolektywnych (grup społecznych, narodów i państw). Kolejnym dodawanym wymiarem jest sprawiedliwość rozdzielcza. W ten sposób społeczna doktryna Kościoła, jak się zdaje, zaczyna korespondować z niektórymi wątkami refleksji lewicowej (kolektywizm) oraz demo- i socjalliberalnej (tożsamość sprawiedliwości społecznej i rozdzielczej[37]).

Pewną zmianę da się również zauważyć w aretycznym aspekcie sprawiedliwości. Odnoszenie jej do relacji między grupami społecznymi, państwami i narodami sprawia, że akcent przenosi się ze sprawiedliwości jako cnoty na ujmowanie jej jako normy oraz uprawnienia. Wśród niektórych myślicieli zajmujących się tą kwestią powracają jednak napomnienia, że sprawiedliwość społeczna jest cnotą indywidualną[38] oraz „sprawiedliwość społeczna, jeśli jest czymś więcej niż nowym słowem dla dawnej rzeczy, to nie mieści się w systemie katolickiej filozofii moralnej"[39]. Jak się wydaje, jednym z powodów owego nastawienia na reguły dystrybucji może być zorientowanie na sferze benefitów oraz osobach beneficjentów, a zapominanie o wnoszonym trybucie i świadczeniodawcach. Nie należy jednak zapominać, że powyższe podmioty reprezentują dwie strony równania, które należałoby uwzględniać. W cieniu każdego uprawnienia znajduje się obowiązek[40], a drugą stroną jakiegokolwiek otrzymanego benefitu jest pobierane świadczenie. Jak się wydaje, nie tylko uprawnienie do otrzymania benefitu (to, „co i komu się należy") jest przedmiotem sprawiedliwości, ale także obowiązek łożenia nań („od kogo oraz w jakim wymiarze coś się należy").

---

[37] Por. przypis nr 11.

[38] Michael Novak zwraca uwagę, że sprawiedliwość społeczna jest cnotą poszczególnych osób. M. Novak, *Hayek: Practitioner of Social Justice*, [w:] tenże, *Three in One: Essays on Democratic Capitalism, 1976-2000*, Lanham 2001, s. 130.

[39] E. Muhler, *Die Idee des gerechten Lohnes nach katholischer Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes*, München 1924, [za:] L.W. Shields, *The History…*, dz. cyt, s. 45. Shields dodaje: „Tą dawną rzeczą jest sprawiedliwość prawna (ogólna)". Tamże. Za wyraz tendencji w myśli katolickiej, przywracającej pierwotne rozumienie sprawiedliwości społecznej, jako cnoty sprawiedliwości ogólnej, można traktować uwagi Jana Pawła II, a szczególnie Benedykta XVI: „Pragnienie dobra wspólnego i działanie na jego rzecz stanowi wymóg sprawiedliwości i miłości" (CV, nr 7).

[40] Korelatywny charakter uprawnień i obowiązków podkreśla J. Woroniecki, *Katolicka etyka…*, dz. cyt., s. 356. Podobnie T.W. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge 2008, s. 70.

4. Katolicka refleksja społeczna na tle innych doktryn

Zainteresowanie sprawiedliwością społeczną przejawia nie tylko katolicka nauka społeczna. Tym problemem zajmują się również inne tradycje. Podejmują go np. teoretycy nawiązujący do klasycznego liberalizmu[41] oraz bazującego na jego założeniach libertarianizmu. Generalnie krytykują oni sprawiedliwość społeczną lub też jej naczelne miejsce w stosunkach pomiędzy członkami wspólnoty politycznej[42]. Inaczej rzecz się ma, gdy idzie o myśl demoliberalną i socjalliberalną[43]. Powstałe w tych kręgach koncepcje oraz okoliczności towarzyszące wielkiemu kryzysowi i obu wojnom światowym wpłynęły na rozwój teorii państwa opiekuńczego (socjalnego, opatrznościowego, *welfare state*). W tym politycznym projekcie sprawiedliwość społeczna jawi się jako kategoria centralna[44]. Występuje ona jednak pod postacią sprawiedliwości dystrybutywnej (a właściwie redystrybutywnej), odnoszącej się do ewoluujących „praw człowieka"[45].

[41] Hayek podaje podstawową literaturę związaną z pojawieniem się i zakorzenieniem się terminu „sprawiedliwość społeczna". Zob. tenże, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice*, Chicago 1978, przypis na s. 176-177. Krytycznie podchodzi do niej np. Mirosław Dzielski. Zob. tenże, *Liberalizm a chrześcijaństwo*, [w:] tenże, *Bóg, wolność, własność*, Kraków 2007.

[42] Na przykład Hayek uznaje, że koncepcja sprawiedliwości społecznej maskuje zwykłe uczucia zazdrości i zawiści. Zob. tenże, *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 2006, s. 102, 103. Jednak sprawa wydaje się znacznie bardziej skomplikowana i zawisła od sensu nadawanego sprawiedliwości społecznej. Novak, charakteryzując Hayeka, pisze bowiem: „Takie stwierdzenie mogłoby go wprawdzie zabić, ale w rzeczywistości był on wzorem osobowym cnoty sprawiedliwości społecznej w jej właściwym rozumieniu". M. Novak, *Hayek: Practitioner…*, dz. cyt., s. 135.

[43] Zarys procesu odchodzenia od idei liberalnej, przejście od klasycznej wykładni do demoliberalizmu (druga połowa XIX wieku) i ostatecznie do socjalliberalizmu (30. lata XX wieku) zob. W. Kwaśnicki, *Historia myśli liberalnej*, Warszawa 2000, s. 47.

[44] S. Mau, B. Veghte, *Introduction. Social Justice, Legitimacy and the Welfare State*, [w:] ciż (red.), *Social Justice, Legitimacy and the Welfare State*, Aldershot 2007, s. 2. Podobnie zob. J. Habermas, *Kryzys państwa dobrobytu i wyczerpywanie się energii utopijnych*, tłum. K. Moliter, „Colloquia Communia", nr 4-5 (26-27), 1986, s. 164.

[45] Zdaniem Thomasa Marshalla państwo opiekuńcze jest efektem ewolucji trzech faz praw publicznych. Są to XVIII-wieczne prawa osobiste, XIX-wieczne prawa polityczne i XX-wieczne prawa socjalne. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge 1950, s. 71-72, 84. Krytycznie na temat tzw. praw człowieka zob. A. Wielomski, P. Bała, *Prawa człowieka – refleksje krytyczne*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie", z. 4, 2010, s. 458-487. Szerzej na ten temat: ciż, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowożytnych*, Warszawa 2008.

Ten ostatni aspekt podejmuje też częściowo myśl marksistowska[46] oraz neomarksistowska[47].

Jakie główne różnice występują w podejściu do sprawiedliwości społecznej pomiędzy refleksją katolicką a innymi? Jedną z nich jest to, że sprawiedliwość ogólna, rozumiana jako cnota, posiada wyraźne odniesienie do wspólnoty ujmowanej jako byt etyczny[48]. W tego rodzaju konstrukcji sekwencja przepływów i zależności pomiędzy benefitem (dobro otrzymane) a trybutem (dobro „wniesione na rzecz", wyświadczone) pozwala wyróżnić przynajmniej dwie różne struktury odmian sprawiedliwości. Inaczej rzecz ta przedstawia się w kontekście sprawiedliwości ogólnej, a inaczej w koncepcjach pomijających ją. W klasycznym schemacie odmian sprawiedliwości, w którym główną rolę gra sprawiedliwość ogólna (prawna, legalna), człowiek otrzymuje od wspólnoty etycznej pewien pierwotny, „autonomiczny benefit". Zobowiązuje go to do odwzajemnienia[49] się wspólnocie trybutem

[46] W tym względzie sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, a to z tej przyczyny, że trudno w marksizmie dopatrywać się jakiegoś wyraźnego sformułowania co do sensu sprawiedliwości czy sprawiedliwości społecznej. Anna Jankowska stwierdza: „Marksizm traktowany powszechnie przecież jako filozofia sprawiedliwości społecznej nie dysponuje rozbudowaną teorią tej kategorii. Jeżeli tak, to wszystkie rozumienia terminu «sprawiedliwość» prezentowane na gruncie marksizmu w większym stopniu mają znaczenie emotywne niż deskryptywne". A. Jankowska, *Marksizm a filozofia sprawiedliwości. Perswazyjna definicja sprawiedliwości a praktyka społeczna*, „Etyka", nr 19, 1981, s. 14.

[47] „Krytyka wyzysku robotników przez kapitalistów w myśli Karola Marksa prowadziła do pewnej odmiany sprawiedliwości dystrybutywnej, której postulat w socjalizmie brzmiał: «Od każdego według jego możliwości, każdemu według jego pracy», a w komunizmie «każdemu według potrzeb», co zlikwidowałoby ostatecznie problemy redystrybucyjne. Jednak przemoc walki klasowej i rewolucji, nawet w imię zaprowadzenia sprawiedliwości społecznej, którą dopuszczali marksiści, jest bardzo poważnym błędem aksjologicznym tego kierunku myślowego". P. Wróbel, *Postulat sprawiedliwości społecznej a idea sprawiedliwości*, „Studia Socialia Cracoviensia", t. 5, nr 1, 2013, s. 139.

[48] Na marginesie warto zauważyć, że w słowie „rzeczpospolita" mamy do czynienia z odwołaniem się do znaczeń zaczerpniętych z filozofii antycznej. Dzisiejszy sens dawnego terminu „pospolite" przekłada się na to, co powszechne, wspólne. Każda zaś „rzecz", czyli byt, za Aureliuszem Augustynem, jest dobry. Zatem „rzeczpospolita" to etymologicznie nic innego jak dobro wspólne. Jest to w istocie wyrażenie oddające Arystotelesowski koncept państwa. Polityka, zgodnie z twierdzeniami Stagiryty, jest z kolei działaniem mającym na celu urzeczywistnianie owego dobra wspólnego.

[49] Co do odwzajemnienia jako rdzenia sensów nadawanych sprawiedliwości zob. Z.J. Zdybicka, *Sprawiedliwość a miłosierdzie w chrześcijaństwie*, [w:] P. Jaroszyński (red.), *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, Lublin 2009, s. 123.

(świadczeniem na jej rzecz). Świadcząc na rzecz wspólnoty osoba urzeczywistnia cnotę tej ogólnej sprawiedliwości. Ów trybut staje się z kolei częścią szeroko rozumianego zasobu dóbr wspólnych, mogących być następnie przedmiotem rozdziału. Konkretna dystrybucja jest już jednak obiektem innego rodzaju sprawiedliwości – rozdzielczej. Rozumiana bywa ona zarówno jako cnota[50], jak i norma oraz uprawnienie. Następstwem rozdziału dóbr wspólnych jest „benefit pochodny", czyli drugie dobro otrzymywane od wspólnoty. Tym, co różni benefit pierwotny od wtórnego, jest to, iż pierwotny otrzymuje się nie łożąc nań, podczas gdy drugi jest już owocem jakiegoś wcześniejszego współudziału beneficjenta, jego przyczynienia się do dobra wspólnego[51]. Kryteriami udzielania tego ostatniego są np.: zasługa, wkład, status[52]. Z kolei kryterium udzielania wcześniejszego stanowi choćby potrzeba[53]. Powyższy porządek odmian sprawiedliwości uzupełnia sprawiedliwość wyrównawcza, znajdująca swoje miejsce w relacjach pomiędzy podmiotami równoprawnymi.

Druga rozpatrywana konfiguracja odmian sprawiedliwości (właściwa dla myśli liberalnej i lewicowej) pomija sprawiedliwość ogólną. Uwzględnia jedynie sprawiedliwość dystrybutywną i wyrównawczą. Ta pierwsza odnosi się do przydzielania zarówno ciężarów („pierwotnego trybutu"), jak i „benefitów pochodnych". Jest ona na ogół rozumiana jako reguła lub uprawnienie ulokowane w obszarze relacji wertykalnych (jednostka – wspólnota). Interakcje horyzontalne (jednostka – jednostka, wspólnota – wspólnota) angażują z kolei reguły sprawiedliwości wyrównawczej. W ramach tej optyki pierwotny trybut nie jest już ani wyrazem cnoty, ani odwzajemnieniem

Podobnie na ten temat E.J. O'Boyle, *Personalist Economics, Justice, and the Law*, [w:] M. Oppenheimer, N. Mercuro (red.), *Law and Economics. Alternative Economic Approaches to Legal and Regulatory Issues*, New York 2015, s. 239.

[50] L.W. Shields, *The History…*, dz. cyt., s. 17.

[51] Alejandro Chafuen, analizując podejście scholastyków do kwestii sprawiedliwego rozdziału, streszcza opinię Luisa de Moliny, że rozdział dóbr wspólnych, jaki następuje w społeczeństwie, możliwy jest dopiero jako następstwo nałożenia obciążeń na obywateli. Ponadto dodaje, iż według de Moliny doświadczenie pokazuje, że obywatele częściej dokładają się do wspólnego dobra, niż coś z niego otrzymują. Zob. A.A. Chafuen, *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, tłum. K. i K. Koehlerowie oraz B. Walczyna, Warszawa 2007, s. 140.

[52] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 173.

[53] Według takich kryteriów rozdzielane są dobra np. we wspólnocie rodzinnej, a i państwo jest według Stagiryty wspólnotą wspólnot. Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 120.

jakiegoś pierwotnego, „autonomicznego benefitu", ale na ogół determinowany zostaje charakterem uprawnienia (a często raczej roszczenia), wyrażającego się w treści „benefitu pochodnego". W refleksji lewicowej (przedkładającej wspólnotę nad jednostkę) sprawiedliwość ogólna zostaje tym sposobem zastąpiona przez rozdzielczą, obejmującą zarówno trybut, jak i rozdział benefitów. W myśli liberalnej, która podkreśla dominujące znaczenie stosunków pomiędzy równoprawnymi jednostkami, liczy się przede wszystkim sprawiedliwość wyrównawcza.

Z kolei rozpatrując państwo od strony jego celów można zauważyć, że różne tradycje odmiennie określają jego zadania. Katolicka myśl społeczna odwołuje się do dążenia do dobra wspólnego. Klasyczny liberalizm upatruje celu państwa w ochronie uprawnień pasywnych[54] (negatywnych – Locke'owskie uprawnienia do życia, wolności i własności[55]). Myśl lewicowa obrała sobie za cel, przynajmniej w perspektywie państwa socjalnego, zapewnianie uprawnień aktywnych (pozytywnych – polegających na realizacji równych szans, możliwości, dobrobytu itp.), czyli praw należących do Marshallowskiej II i III fazy ich rozwoju. Ułomnością tego podejścia jest to, że, jak podkreśla William Orton, „[…] pojęcie państwa opatrznościowego

[54] Ze względu na pewną wieloznaczność, jaka jest związana z pojęciem negatywnych i pozytywnych uprawnień, zastępujemy je terminami uprawnień aktywnych (czyli pozytywnych) oraz pasywnych (negatywnych). Tego rodzaju zmianę terminologiczną wprowadzają np. Istvan Hont i Michael Ignatieff (*active and passive liberty*) w odniesieniu do analogicznych aspektów wolności. Zob. I. Hont, M. Ignatieff, *Needs and Justice in the "Wealth of Nations"*, [w:] ciż (red.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge 1983, s. 43, 44. Tego rodzaju zmianę inicjuje już wcześniej John Fletcher w *An Equal Check*, [w:] tenże, *The Whole Works of the Rev. John Fletcher*, London 1835, s. 117.

[55] Takie podejście – jako redukcjonistyczne – krytykuje Allan Bloom: „Locke w sposób nieuprawniony wybrał z człowieka te pierwiastki, które były mu potrzebne do umowy społecznej, pozostałe zaś zbagatelizował – procedura wadliwa teoretycznie i bardzo kosztowna praktycznie". A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń, Poznań 1997, s. 209. Głównie chodzi Bloomowi o różnicę, jaką dostrzega w koncepcji Locke'a w stosunku do autorów antycznych. „Locke i jego bezpośredni poprzednicy głosili, że żadna cząstka człowieka nie jest z natury ukierunkowana na dobro ogólne, wobec czego stary model polityczny był zarazem nadmiernie surowy i nieskuteczny jako sprzeczny z naturą. Interes własny jest wbrew dobru ogólnemu, lecz tylko nieoświecony interes własny. (…) Dla starożytnych wewnętrzne napięcie rodzi się z niemożliwych do pogodzenia wymagań duszy i ciała, a nie z natury i społeczeństwa". Tamże, s. 195-199.

odwołuje się do i polega na przymusie ocenianym jedynie z punktu widzenia beneficjentów”[56].

Zasadnicze różnice pomiędzy zarysowanymi stanowiskami odbijają się w interpretacji państwa. W myśli katolickiej jest ono charakteryzowane jako wspólnota etyczna, wspomagająca osoby w ich dążeniach do moralnej poprawy. W refleksji liberalnej państwo postrzegane bywa jako struktura ochrony uprawnień (stróż) i koordynowania interesów jednostek (arbiter). Natomiast w myśli lewicowej rozumie się je jako pole walki o emancypację i równość podmiotów, na ogół ujmowanych kolektywnie. W centrum zainteresowania tej ostatniej teorii znajduje się idea walki przeciw uciskowi i wyzyskowi jednych grup społecznych przez inne (klas społecznych, ras, płci, mniejszości). W istocie, mimo notorycznego odwoływania się do pojęcia sprawiedliwości społecznej, trudno w tym wypadku wskazać na jakąś wyrazistą jej treść. Z licznych enuncjacji protagonistów marksizmu i neomarksizmu da się jednak wyczytać, że sprawiedliwość społeczną należałoby traktować jako kolektywną odmianę sprawiedliwości naprawczej lub karzącej[57].

Wnioski

W klasycznych liberalnych koncepcjach dominującą jest sprawiedliwość wyrównawcza. Porzucenie odniesienia do sprawiedliwości ogólnej oraz podniesienie sprawiedliwości wyrównawczej (a szczególnie wymiennej) zbiegło się z rewolucją przemysłową, dominacją kapitalizmu oraz relacji rynkowych. Natomiast narastająca w refleksji lewicowej tendencja do preferowania sprawiedliwości rozdzielczej (odnoszonej do przymusowej redystrybucji dóbr) jest jakimś dalekim pokłosiem niektórych nurtów powstałych podczas Wielkiej Rewolucji Francuskiej[58]. Na te zbieżności i wzajemne oddziaływania nakłada

[56] W.A. Orton, *The Economic Role of the State*, Chicago 1950, s. 109; [za:] R. Kirk, *Przyszłość konserwatyzmu*, Warszawa 2012, s. 175.

[57] Marks odróżniał „retrybutywność jako zemstę za naruszanie przywilejów klas wyzyskujących od retrybutywności jako formy wyrównania krzywdy, polegającej na stosowaniu kar wobec naruszycieli elementarnych zasad współżycia społecznego, łamiących «ludzkie» prawa innych, wobec wyzyskiwaczy, złodziei, morderców itp. Retrybutywność drugiego rodzaju jest wszak pewną formą walki z niesprawiedliwością, formą wyrównania krzywdy”. E. Zyro, *Aksjologiczna treść pojęcia sprawiedliwości w poglądach Karola Marksa*, „Etyka”, t. 1, 1966, s. 211.

[58] S. Fleischacker, *A Short History of Distributive Justice*, London 2004, s. 76. Sylvain Marechal i François Noël Babeuf wyrażają tę myśl wprost, pisząc, że czymś bardziej sprawiedliwym jest wspólnota własności i zniesienie indywidualnego

się dodatkowy czynnik zmiany w postaci zaniku uwzględniania sprawiedliwości jako cnoty, jak również podkreślania jej roli jako normy i uprawnienia.

W odróżnieniu od powyższych ujęć w myśli katolickiej sprawiedliwość społeczna charakteryzowana jest jako sprawiedliwość ogólna. Rozumiana bywa przede wszystkim jako cnota wzorcująca treść sprawiedliwości jako uprawnienia i normy. Z uwag poszczególnych twórców katolickiej doktryny wyłania się obrazy polityki jako narzędzia urzeczywistniania sprawiedliwości społecznej. Poszczególne podejścia w ramach tej koncepcji wydają się nieco różnić. Z tych rozbieżności wyłaniają się odmienności co do postulowanych modeli państw. Niektóre bliższe są koncepcjom korporacjonistycznym, przypominając w jakiejś mierze obraz *welfare state*[59], inne natomiast model wolnorynkowego państwa prawa korygują (doprecyzowują) napomnieniem, że powinno być ono wspólnotą etyczną (nakierowaną na wspomaganie osób w dążeniu do moralnej doskonałość). Zmiany w katolickiej myśli społecznej da się więc opisać jako proces fluktuacji sensu sprawiedliwości społecznej od utożsamienia jej z cnotą sprawiedliwości ogólnej, poprzez normę i uprawnienie sprawiedliwości wymiennej i rozdzielczej (odnoszonych również do podmiotów kolektywnych), aż do powrotu do pierwotnego rozumienia nadawanego rozpatrywanemu pojęciu przez Taparellego i Rosminiego.

~•~

Andrzej Stoiński

Idea sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej i jej związek z koncepcją wspólnoty politycznej

Streszczenie

Głównym przedmiotem badań jest sens nadawany idei sprawiedliwości społecznej w katolickiej nauce społecznej. Równie ważną kwestię stanowi to, jaki wpływ wywiera jej rozumienie na koncepcję

posiadania ziemi: „Skoro wszyscy mają te same zdolności i te same potrzeby, więc niech też będzie dla nich jedna edukacja i jedno pożywienie". *Manifesto of the Equals*, https://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm [dostęp: 28.10.2016].

[59] Jak pisze Zbigniew Waleszczuk: „Jeszcze przed ukazaniem się encykliki społecznej *Rerum novarum*, w roku 1891 Pesch domaga się nowych regulacji dla gospodarki i interwencjonizmu państwa, które określa jako państwo socjalne". Z. Waleszczuk, *System solidaryzmu Heinricha Pescha*, „Perspectiva", nr 1, 2007, s. 164.

wspólnoty politycznej. Doktryna katolicka została w tej dziedzinie zestawiona z, jedynie szkicowo zarysowanymi, rozstrzygnięciami w innych tradycjach refleksji społecznej. Punktem odniesienia były propozycje zawarte w myśli liberalnej i lewicowej. Z racji rozległości tematyki konieczne stało się ograniczenie do prezentacji jedynie wybranych wątków tego zagadnienia.

Słowa kluczowe: filozofia polityki, katolicka nauka społeczna, państwo, sprawiedliwość, sprawiedliwość społeczna.

ANDRZEJ STOIŃSKI

Social justice in the Catholic Social Teaching and its relationship with the concept of the political community

Abstract

The present research is focused on the idea of "social justice" in the Catholic Social Teaching and the sense that is often given to it. Another important thing is how the understanding of this idea influences the concept of the political community. Catholic doctrine will be compared here with a brief overview of the solutions developed by other traditions of social reflection in this regard. As the reference points will serve some propositions coming from the liberal and leftist perspectives. Because of the large scale of the problem, it will be necessary to limit the presentation to only several selected topics.

Keywords: political philosophy, Catholic Social Teaching, state, justice, social justice.