

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Uwagi o sprawiedliwości społecznej i jej zasięgu

1. Sens terminu „sprawiedliwość społeczna”

Przedmiotem rozważań jest ogólnie problem sprawiedliwości, ze szczególnym uwzględnieniem tzw. sprawiedliwości społecznej, która od początku swego sformułowania budziła liczne spory i kontrowersje, i budzi je do dzisiaj. Pojawiały się pytania: czy jest to jakiś nowy, nieznanый starożytnym filozofom i wiekom średnim rodzaj sprawiedliwości (wszak jest to pojęcie bardzo nowe); czy też jest to współczesna interpretacja którejś ze znanych form sprawiedliwości (np. rozdzielczej czy legalnej)? A następnie: czy w ogóle da się ją jakoś precyzyjniej wyjaśnić i podać jej definicję, czy może być przedmiotem filozoficznego czy prawnego namysłu, czy raczej jest tworem doraźnej opinii ludzi i przedmiotem publicznego dyskursu oraz ewentualnie publicystycznej spekulacji.

Pozwolę sobie na początku artykułu przywołać bardzo trafne uwagi dr. Pawła Borkowskiego na temat sprawiedliwości społecznej¹. Rzucają one światło na niejasność terminu. Przytacza on mianowicie rozmowę między Tomkiem Sawyerem i Huckelberrym Finem ze znanej powieści Marka Twaina². Jeden z nich pyta: „Co to jest cisowy łuk?” I otrzymuje odpowiedź: „Nie wiem, zapewne jakiś łuk.” Podobnie jest z pojęciem sprawiedliwości społecznej. Parafrazując można

¹ P. Borkowski, *Pojęcie sprawiedliwości społecznej*, „Społeczeństwo”, nr 1 (2011) s. 107-122.

² M. Twain, *Przygody Tomka Sawyera*, XVII, Kraków, b.r.w., s. 173.

powiedzieć, że jest to jakaś sprawiedliwość. Borkowski pisze dalej, że: „Problem ze sprawiedliwością społeczną tkwi już w samym jej znaczeniu. August [von Hayek, znany noblista] zauważa, że napisano już całe tomy opracowań i traktatów dotyczących wspomnianego zagadnienia bez najmniejszej próby zdefiniowania go. Pozwala mu się pozostawać w sferze nieokreśloności”³. Niektórzy autorzy wręcz uważają, że wyrażenie „sprawiedliwość społeczna” jest pleonazmem, czyli po prostu tautologią (sprawiedliwa sprawiedliwość)⁴. Inni uważają termin „sprawiedliwość społeczna” za *contradictio in adiecto* (znaczenie sprawiedliwości w ogóle i jej konkretnego zastosowania wzajemnie się wykluczają). Określenia szczegółowe, takie jak sprawiedliwość społeczna, indywidualna, klasowa, narodowa, historyczna, zbiorowa przestają być sprawiedliwością w sensie właściwym, a stają się raczej narzędziem ideologii niż przedmiotem etyki. Tak między innymi sądził Martin Heidegger. Z kolei Bogusław Wolniewicz pisał nawet, że: „Sprawiedliwość jest jedna, bezprzymiotnikowa. Wszelkie jej kwalifikowanie oznacza ideologiczny szwindel”⁵. Mówienie o sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej czy legalnej (współdzielczej) na terenie etyki (Arystoteles) czy karnej na terenie nauk prawnych, to zupełnie inna sprawa. W tym przypadku nie ma ideologizacji, a jest to jedynie uwydatnienie jednej z immanentnych cech sprawiedliwości. Na marginesie tych rozważań warto jeszcze zrobić uwagę, że traktowanie „sprawiedliwości społecznej” jako zwykły pleonazm czy *contradictio in adiecto*, z naszego punktu widzenia, nie jest zbyt rozsądne. Trudno posądzać papieży czy poważne ruchy społeczne i ich twórców o wprowadzanie niejasnego i mylącego pojęcia. Trzeba więc sprawę rozważyć poważniej i treściowo. Oczywiście różne logiczne zawilości rozważać można.

Istnieje też pogląd, że jest to jakiś nowy, nieznan wcześniej, czy nieopisywany rodzaj sprawiedliwości. Taki pogląd w polskiej literaturze reprezentuje np. Tadeusz Ślipko⁶. P. Borkowski pisze na ten temat:

³ Cyt. wg: *Gość Niedzielny – Azymut*, 1.04.2001.

⁴ Por. Borkowski, art. cyt., s. 107.

⁵ T. Sommer, *Wolniewicz zdanie własne. Wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym profesorem filozofii*. 3S Media, Warszawa 2010, s. 201.

⁶ Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005, s. 323-324.

„Zdaniem Ślipki trójpodział ten, choć usankcjonowany wielowiekową tradycją, jest niezupełny, pomija bowiem relacje między członami czy (pod)grupami funkcjonującymi w obrębie rozległej struktury społecznej – społeczeństwa czy państwa. Toteż, chcąc być konsekwentnym, należy tradycyjny schemat klasyfikacyjny zmodyfikować przez wprowadzenie czwartego rodzaju sprawiedliwości, sprawiedliwości społecznej. W myśl tego poglądu sprawiedliwość społeczna obejmuje ogół uprawnień i obowiązków, zachodzących między różnymi rodzajami społecznej całości, a ostatecznie na rzecz dobra osoby ludzkiej”⁷. Przeciwno argumentacji Ślipki można wysunąć wiele zastrzeżeń, co robi Borkowski.

Niektórzy autorzy operują też pojęciem „idei” sprawiedliwości społecznej. Jako „idea” miałaby ona być obecna zawsze od starożytności, choć werbalnie nie była jeszcze określona i definiowana jako sprawiedliwość społeczna. Przykładowo, w naszym środowisku Stanisław Kowalczyk napisał książkę pt. „Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska”⁸. Trzeba zawsze pamiętać, że termin „sprawiedliwość społeczna” powstał w bardzo konkretnym momencie historycznym i ma swoich klasyków. W końcowej części rozważań postaram się wyjaśnić sens, jaki nadal terminowi jego twórca Luigi Taparelli w 1841 roku, łącząc go z prawem naturalnym, prawami człowieka i pokojem; prekursorem był również współtwórca tego terminu – Antonio Rosmini. Choć termin „idea” jeszcze bardziej rozmywa sprawę, to jednak w artykule o sprawiedliwości społecznej będę się właśnie do niego odwoływał⁹.

⁷ Por. Borkowski, art. cyt., s. 107.

⁸ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1988.

⁹ Mówiąc o konkretnym momencie historycznym mam na myśli kilka spraw na raz, które warto tu wyjaśnić. 1) Otóż Luigi Taparelli – arystokrata włoski i jezuita, twórca i wieloletni redaktor naczelny *La civiltà cattolica* napisał i opublikował w 1841 roku bardzo obszerne dzieło o prawie naturalnym pt. *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* [Rozprawa teoretyczna o prawie naturalnym opartym na podstawie rzeczowej (faktach)]. W tym czasie złudzenia co do dobrodziejstw kapitalizmu przechodziły do przeszłości, a idee Napoleona (twórcy ideologii kapitalizmu) okazywały się wątpliwe. Nie każdy nosi buławę w plecaku, w co wierzono wprzód. Noszą buławę ludzie żwawi, przedsiębiorczy i z kapitałem początkowym, uzyskanym w „jakikolwiek” sposób (słynne później określenie Rockefellera, że pierwszy milion trzeba ukraść). Takich ludzi jest niewiele i różnice majątkowe rosły w ogromnym tem-

Kończąc te uwagi terminologiczne, chciałbym poruszyć jeszcze dwie sprawy, które się niejako narzucają i są ważne dla późniejszych losów powstałego pojęcia. Pierwsza sprawa dotyczy stosunku Kościoła katolickiego do nowo utworzonego pojęcia, a druga – jakiegoś treściowego (wstępnego) określenia jego zawartości. Pierwsza jest o tyle ważna, że można zapytać, dlaczego w obrębie etyki i chrześcijańskiej filozofii moralnej pojęcie sprawiedliwości społecznej pojawiło się dopiero w 1900 roku¹⁰, a więc 60 lat po wystąpieniu Taparelliego? Wszak zarówno hierarchowie Kościoła, jak i kapłani dostrzegali zaistniałą sytuację społeczną i aktywnie upominali się o prawa dla proletariatu i ludzi ubogich. Wydaje się, że powód był prozaiczny. Pojęcie zawłaszczyły niejako ruchy laickie, ideologiczne i polityczne, niechętne często Kościołowi i promocja pojęcia mogłaby zaognić tylko sytuację społeczną, tym bardziej że pojawiły się hasła ograniczenia w ogóle prawa własności prywatnej, czemu Kościół był przeciwny. Dopiero Leon XIII, twórca słynnej encykliki *Rerum novarum* (1891) jako pierwszy papież upomniał się formalnie o prawa świata pracy. Chociaż papież w encyklice ani razu nie użył pojęcia sprawiedliwość społeczna, to jednak wyraźnie je zasugerował. Użył go natomiast kolejny papież, Pius X w encyklice o Grzegorzu Wielkim, nazywając go obrońcą i budowniczym sprawiedliwości społecznej. Pius XI w encyklikach *Quadragesimo anno* (1931) i *Divini redemptoris* (1937) oraz w liście apostołskim do biskupów meksykańskich (1937) w pełni rozpowszechnił

pie (również i nowe przywileje związane z kapitałem). Zarówno Taparelli, jak i Rosmini dostrzegali tę sytuację i antycypowali jej społeczne skutki. 2) Taparelli już w samym tytule dzieła mówi o prawie naturalnym *appogiato sul fatto*. Nawiązuje niejako do idei Cyserona o *consensus omniorum* (wspólnej zgody). Aby odczytać zasady prawa naturalnego wystarczy baczna obserwacja rzeczywistości empirycznej i nie trzeba uciekać się do skomplikowanych scholastycznych analiz. Nie pisał o tym wprost i sam był scholastykiem *par excellence*, ale w ten sposób nawiązywał do panującego wówczas ducha empiryzmu i do idei oświeceniowych. Jego myśli były bardzo nowoczesne, tym bardziej że interesował się ekonomią i większość jego publicystyki we wspomnianym jezuickim piśmie dotyczyła ekonomii. Podobnie Antonio Rosmini był niezwykle wyczulony na społeczne niesprawiedliwości i napisał projekt konstytucji dla Włoch „opartej na sprawiedliwości społecznej”. Projekt ten bacznie studiował Pius IX.

¹⁰ U wybitnego francuskiego socjologa i prawnika A. Pottier, *De iure et iustitia*, Liege 1900, s. 117.

pojęcie i stwierdził, że sprawiedliwość społeczna: „domaga się od jednostek tego co służy dobru ogółu” i dodaje, że „w imię tej sprawiedliwości należy przyznać wszystkim członkom społeczności to, co jest konieczne do wykonywania ich społecznej funkcji, ze względu na przysługującą im naturalną godność” (DR 51). A więc w katolickiej nauce społecznej termin ten oficjalnie pojawił się bardzo późno, bo dopiero w latach trzydziestych XX wieku. Natomiast Jan Paweł II wielokrotnie używa tego pojęcia i w dziewięćdziesięciolecie encykliki *Rerum novarum* pisał: „Istotnie, w chrześcijańskiej wizji sprawiedliwość społeczna stanowi podstawę, kluczową cnotę współżycia społecznego i politycznego. Kieruje relacjami i stosunkami obywateli i prowadzi ku dobru wspólnemu, a więc nie tylko w optyce indywidualnej umowy o pracę, lecz w perspektywie wspólnotowej”¹¹. Powyższe wyjaśnienie jest konieczne, aby zrozumieć prawie stuletnie milczenie Kościoła instytucjonalnego na temat pojęcia sprawiedliwości społecznej (choć oczywiście w praktyce kapłani często go używali).

Gdy chodzi o jakieś wstępne określenie treściowe sprawiedliwości społecznej, współcześnie powszechnie uznawane, to w skład jego wchodzi przede wszystkim następujące elementy: a) uwzględnienie dobra wspólnego społeczności, b) relacja do innych ludzi czy też grup społecznych, c) nakaz respektowania równości w relacjach społecznych, d) oddanie należności lub spełnienie powinności wobec ludzi, z którymi pozostajemy w relacjach społecznych. Jest to oczywiście charakterystyka bardzo ramowa i ogólna¹², ale podkreślamy szczególnie wyakcentowanie nakierowania na dobro wspólne, gdyż ten aspekt powtarza się w literaturze na temat sprawiedliwości społecznej nieustannie. Przytoczona charakterystyka jest tak ogólna, że pytanie o istotę i treść sprawiedliwości społecznej wciąż się narzuca. Warto jednak zwrócić uwagę, że o ile w różnych analizach „naukowych” podkreśla się niejasność pojęcia, o tyle w świadomości ogółu ludzi sprawiedliwość społeczna nie budzi takich zastrzeżeń.

¹¹ Jan Paweł II, *Człowiek miarą sprawiedliwości społecznej. Do robotników „Sol-vayu”*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1986, s. 68.

¹² Powyższą ramową charakterystykę treściową pojęcia sprawiedliwości społecznej cytuję za: Kowalczyk, dz. cyt., s. 11-12.

W artykule nawiązuję do terminu „idea sprawiedliwości społecznej”, przy czym chodzi mi właśnie o przybliżenie treściowego zakresu tego pojęcia. Idea sprawiedliwości społecznej, towarzysząc od początku historii refleksji ludzkiej, nabrzmiewała bowiem określoną treścią. Po ogólnej uwadze o sprawiedliwości podkreślam tradycję biblijną i patrystyczną jako istotny wkład do rozumienia treści sprawiedliwości społecznej oraz poszerzenie starożytnej myśli chrześcijańskiej o aspekt ładu międzynarodowego przez mistrzów z Salamanki, zwłaszcza Suareza. Te nawiązania są istotne dla końcowych wniosków. Idea sprawiedliwości społecznej była oczywiście szeroko analizowana w nowożytności, ale ten istotny wkład pomijam z uwagi na rozmiary artykułu i nieco inne akcenty analiz.

2. Z historii idei sprawiedliwości

Ponieważ postanowiłem mówić o idei sprawiedliwości społecznej (a nie konkretnym pojęciu powstałym w XIX wieku), to należy poczynić kilka uwag dotyczących tej idei w historii, gdyż w jakimś stopniu ujawnia to sens pojęcia.

Idea sprawiedliwości społecznej pojawiała się zawsze na tle ogólnego pojęcia sprawiedliwości, ale w bardzo określonej praktycznej sytuacji społecznej, a mówiąc ściślej w związku z rażącym łamaniem zasad sprawiedliwości, co zawsze miało miejsce, podobnie jak w wyżej opisaney sytuacji z czasów Taparellego i Rosminiego (kryzys kapitalizmu). Sama zaś sprawiedliwość od najstarszego antyku uznana została za naczelną zasadę życia społecznego i to niezależnie od tego, czy rozumiano ją jako efekt umowy społecznej (sens subiektywny), czy efekt poznania prawa naturalnego (sens obiektywny). Wynika z tego, że rażące łamanie zasad sprawiedliwości w skali ogólnej burzy społeczny ład i pokój. Znane z historii powiedzenie – *opus iustitiae pax* (pokój dziełem sprawiedliwości) – wyraża tę właśnie prawdę. Wspomniane wyżej ujęcie subiektywne czy obiektywne występuje już u Platona (w *Państwie*, *Prawach* i *Gorgiaszu*), gdzie można znaleźć na to wiele przykładów. Zawsze jednak człowiek musi być traktowany jako realizator sprawiedliwości (a nie jedynie realizator

zadań pragmatycznych – producenta, posiadacza i konsumenta). Realizacja sprawiedliwości oznacza zaś według Arystotelesa „trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są ludzie dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego co sprawiedliwe”¹³. Jest to dyspozycja trwała i nieusuwalna. Z ustaleń Platona i Arystotelesa wypływa też cały szereg innych konsekwencji (podobnie jak z myśli prawników i filozofów rzymskich), które dla idei sprawiedliwości społecznej mają kluczowe znaczenie, jak choćby przekonanie, że skoro społeczność jest z natury, to i sprawiedliwość jest z natury, że nie można się od sprawiedliwości w jakimś założonym społecznym projekcie uwolnić, a jej brak powoduje bunt, że jej forma może być zróżnicowana (równościowa albo proporcjonalna), że realizacja sprawiedliwości (zwłaszcza ta druga) wymaga zawsze rozumu (*mensura rationis*) itd. Opis tych starożytnych koncepcji filozoficznych muszę jednak w tym miejscu pominąć, natomiast chciałbym poświęcić nieco uwagi koncepcjom biblijnym i patrystycznym, gdyż to one w sposób systematyczny usiłowały wskazać na główne źródła niesprawiedliwości społecznej.

Wielu autorów twierdzi, że w patrystyce trzeba doszukiwać się pierwszego sformułowania głównych problemów treściowych sprawiedliwości społecznej, obecnych do czasów nam współczesnych. Pojawiły się one wówczas na skutek narastania konkretnych niesprawiedliwości obserwowanych wtedy w świecie pogańskim, później i chrześcijańskim, a współcześnie nie tylko w skali lokalnej (państwa czy jakiejś społeczności mniejszej czy specyficznej, na przykład przedsiębiorstwa czy grup zawodowych), ale w skali całego globu. Można bez trudu nabrać podejrzenia, że ten typ sprawiedliwości, który określamy jako społeczna dotyka praw człowieka jako takiego i charakteryzuje go pewna globalność w obszarze swej realizacji.

W pierwszej kolejności należy podkreślić różnice między koncepcją sprawiedliwości starotestamentową i ewangeliczną. Generalnie koncepcja ewangeliczna jest kontynuacją myśli starotestamentowej. Jednak wraz z pojawieniem się wiary w Chrystusa jako Boga i koncepcji odkupienia nastąpiły w niej pewne zmiany znaczeniowe.

¹³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 1129 a 6-9, Warszawa 1956.

Wprowadza mianowicie koncepcję miłosierdzia Bożego (odkupienie jest aktem miłości Boga do człowieka). Głosi, że sprawiedliwość bez miłosierdzia byłaby równoznaczna z wyrokiem potępienia, *summum ius summum injuria*. Jednak związek między miłosierdziem i sprawiedliwością jest dla człowieka tajemnicą, gdyż miłosierdzie nie może naruszać zasad sprawiedliwości (Kazanie na Górze). Mianem sprawiedliwości Ewangelie obejmują całe życie oddane Bogu i ludziom. W związku z tym następuje przejście od interpretacji literalno-legalistycznej do personalistyczno-dynamicznej. Ponadto pojawia się przekonanie, że słabość moralna człowieka uniemożliwia realizację wszystkich nakazów sprawiedliwości. Dlatego niezbędna jest łaska Boża. Zagadnienia te są dla chrześcijan zasadniczo oczywiste, ale w konkretnych ocenach i decyzjach społecznych ich znacząca rola może być niechęć pominięta.

U Ojców Kościoła i pisarzy patrystycznych ani problemy dotyczące idei sprawiedliwości społecznej, ani też odpowiednie rozwiązania nie były zbyt skomplikowane czy rozbudowane. Różnią się raczej gwałtownością wyrażania u różnych autorów i argumentacją. Są to w zasadzie trzy grupy problemów: a) oceny własności prywatnej i nierówności majątkowych, b) sprawy dotyczące problemu niewolnictwa i jego oceny oraz c) problemy dotyczące pracy. Omówię krótko sens tych problemów i podam kilka charakterystycznych przykładów rozwiązań.

W pierwszej grupie problemów stawiano następujące pytania: czy wzrastające nierówności majątkowe są sprawiedliwe i czy sama prywatna własność nie stoi na przeszkodzie realizacji sprawiedliwościowych celów chrześcijańskich? Czy własność prywatna w ogóle pochodzi z prawa naturalnego czy też stanowionego? Czy jej zniesienie i zamiana na komunizm charakterystyczny dla czasów apostołskich jest społecznie celowe? Czy posiadanie własności prywatnej powinno służyć przede wszystkim celom indywidualnym czy raczej wspólnym? Czy wielkie bogactwo da się pogodzić ze sprawiedliwością chrześcijańską? Czy przemiany w sferze majątkowej powinny mieć charakter rewolucyjny czy stopniowy? Czy fakt, że bogactwo prowokuje do grzechu jest wystarczającym argumentem za jego zniesieniem? Wszak nędza też prowadzić może do grzechu? Odpowiedzi na powyż-

sze pytania zwykle były następujące: sama własność prywatna i indywidualne posiadanie dóbr nie było kwestionowane (wyjątek stanowi życie monastyczne). Jednak wychodząc z moralnej jedności wszystkich wierzących argumentowano, że każda własność powinna służyć celom wspólnym, a nie tylko indywidualnym, bo byłoby to niesprawiedliwością. W „Nauce Dwunastu Apostołów” (*Didache*, 1,5) czytamy: „Daj każdemu, który cię prosi, a nie żądaj zwrotu; chce bowiem Ojciec, by każdy część Jego otrzymał darów”. Natomiast w sprawie rosnących gwałtownie różnic majątkowych wypowiedzi były bardzo zdecydowane – np. Hermas (na przełomie I i II wieku) – nie potępiając samego bogactwa w ostrych słowach postuluje dzielenie się nim. Jest to generalny ton wypowiedzi na ten temat w Patrystyce. Podobnie istniejący porządek społeczno-gospodarczy nie był potępiony na tyle, by głosić konieczność jakiejś rewolucyjnej przemiany w sferze majątkowej. Z negatywnej na ogół oceny bogactwa, jako prowokującego do grzechu, nie wnioskowano negatywnie o samym posiadaniu prywatnym. Klasykiem takiego poglądu był Klemens Aleksandryjski, którego słowa warto tu przytoczyć za Kowalczykiem.

„Wszystko co człowiek posiada zostało mu udzielone i poddane niby jaka materia i narzędzie, którym powinien się posługiwać umiejętnie i w sposób właściwy. Narzędzie, jeśli się nim posługujesz według zasad sztuki, tworzy arcydzieła, jeśli brak ci umiejętności, jemu także udziela się twoja niewdzięczność, chociaż nie jest jej winne. I bogactwo jest takim narzędziem. Umiesz go używać sprawiedliwie? Służy sprawiedliwości. Używa go ktoś niesprawiedliwie, staje się oto sługą niesprawiedliwości. Z natury bowiem swojej ma służyć a nie rządzić [...] Tak więc nie mienie niszczyć należy, a raczej namiętności duszy.”¹⁴ Jednak wielu pisarzy chrześcijańskich postulowało wyrzeczenie się bogactwa i jego wyprzedaj na rzecz gminy, głównie z uwagi na prowokowanie grzechu przez zbytek dóbr materialnych i pomijanie dobra wspólnego. Takiego zdania był np. św. Cyprian (zm. 258) czy Orygenes (zm. 254), który postulował wyzbywanie się majątków osobistych w ogóle. Tendencje te wzmogły się zwłaszcza wobec narastających wśród samych chrześcijan różnic majątkowych oraz prób

¹⁴ Kowalczyk, dz. cyt., s. 32.

określenia ram majątkowych życia wspólnotowego, doskonałego i monastycznego (np. w koncepcjach Ojców Kapadockich). Ważnym momentem (bardziej konkretnym) w dyskusjach nad sprawiedliwością społeczną był edykt Konstantyna Wielkiego (313 rok). Chrześcijaństwo uzyskało pomoc prawną i materialną ze strony państwa i różnice majątkowe pomiędzy nimi zdecydowanie wzrosły. Problem bogactwa stawał się zatem jeszcze żywszy; dotyczył bowiem wewnętrznych relacji pomiędzy chrześcijanami. Stąd i wypowiedzi stały się bardziej radykalne (św. Grzegorza z Nazjanzu, zm. 374, św. Bazylego Wielkiego, zm. 379 czy św. Jana Chryzostoma, zm. 407).

Druga grupa problemów dotyczy niewolnictwa. Niewolnictwo rozumiane było oczywiście jako formalny element ówczesnej struktury społeczeństw. Zauważmy jednak, że stan niewolniczy w różnych formach towarzyszył społeczeństwom ludzkim zawsze (od formalnego niewolnictwa do różnych form służebności). W dodatku można go bardzo różnie rozumieć. Najważniejszym problemem było, czy niewolnictwo jest sprawiedliwe i do pogodzenia z myślą ewangeliczną, czy można je uznać za stan naturalny (pytanie bardziej filozoficzne). Jeśli jest nie do pogodzenia, to czy nie należy go znieść i w jakim trybie – rewolucyjnym czy stopniowym?

Problem niewolnictwa wiązał się integralnie z zagadnieniem wykonywania pracy. Jest to trzecia grupa problemów, stawiająca szereg pytań określających stosunek do pracy. Najważniejsze to: czy jest sprawiedliwe społecznie uchylanie się od pracy i życie z posiadanego majątku bądź z lichwy? Czy praca to swoisty „dopust Boży”, czy wykonywanie pracy winno być sumienne jedynie w formie koniecznej? Powstawało pytanie o stosunek do aktywności gospodarczej; czy podejmować ją, czy tylko w stopniu niezbędnym? Pytanie o stosunek do pracy na własności cudzej, a więc pewnego etosu pracy w ogóle itd.

Stosunek do aktywności gospodarczej chrześcijan był zdecydowanie pozytywny. Zdobywanie środków do życia poprzez pracę i działania gospodarcze uważano za ewangeliczny nakaz. Aktywność gospodarcza i praca to bynajmniej nie „dopust Boży” (Tertulian, zm. 220). Była to odpowiedź na pomysły rezygnacji przez chrześcijan z życia społeczno-gospodarczego oraz koncepcje pogańskie głoszące, że praca i gospodarowanie to smutna konieczność, niegodna człowieka wolnego.

Najwybitniejszym pisarzem spośród Ojców Kościoła i Patrystyki był św. Augustyn. Jego zatem pogląd na temat niewolnictwa i pracy można uznać za modelowy i trzeba go tu w skrócie przywołać (podobnie jak jego stosunek do problemu własności). Rozważał on sprawiedliwość w sensie ogólnym oraz szczegółowym w odniesieniu do zagadnień społeczno-gospodarczych. Był niezwykle krytyczny wobec bogactwa i własności prywatnej. Pracy nie wiązał z prawem naturalnym, a ludzkim (*lex temporalis*) i uważał za „smutną konieczność”. Gdy chodzi o niewolnictwo, to wzorem wszystkich chrześcijan uważał, że nie jest ono stanem naturalnym ani jako instytucja życia publicznego, ani jako indywidualna właściwość pewnych ludzi, a skutkiem grzechu. Ze względów społecznych nie należy z nim jednak radykalnie walczyć. Podkreślał też inne niż ekonomiczno-publiczne przejawy niewolnictwa spowodowane skłonnością do grzechu. Natomiast niezwykle pozytywnie oceniał pracę ludzką, a uchylanie się od niej uważał za grzech. Nie lekceważył też bynajmniej pracy fizycznej.

3. Uwagi o współczesnych dyskusjach nad miejscem sprawiedliwości społecznej w tradycyjnym podziale sprawiedliwości

Jak wspomniałem, dyskusje wśród moralistów katolickich w pierwszej połowie XX wieku rozgorzały wokół przyporządkowania sprawiedliwości społecznej którejś z tradycyjnych form sprawiedliwości. Tradycyjny podział wymieniał sprawiedliwość legalną (ogólną), rozdzielczą i wymienną¹⁵. W szerokim sensie utożsamiano ją ze wszystkimi rodzajami sprawiedliwości, łącznie ze słusnością. Jednak podstawowy nurt rozważań skupił się na relacji między sprawiedliwością społeczną a legalną. Wiązanie jej z pozostałymi typami sprawiedliwości, bądź traktowanie odrębnie miało charakter raczej mar-

¹⁵ Opieram się przede wszystkim na ciekawym, chociaż dzisiaj anachronicznym opracowaniu *O sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1938, Uniwersytet Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej Ogólnego Zbioru, Tom 37, s. 50 oraz na powojennej literaturze nawiązującej do katolickiej nauki społecznej.

ginalny, nieco inaczej niż współcześnie, gdy akcent położony został bardziej – szczególnie w środowiskach prawników – na sprawiedliwość rozdzielczą oraz na jej odrębny sens związany z ładem społecznym globalnym, prawami człowieka i dobrem wspólnym.

Większość etyków i moralistów katolickich z chwilą popularyzacji terminu sprawiedliwość społeczna uważało ją za odmianę sprawiedliwości legalnej, co jednak nie wydawało się oczywiste i miało wielu krytyków. Jednakowoż ten nurt rozważań bardzo pogłębił samo rozumienie sprawiedliwości legalnej. To właśnie poszerzenie rozumienia (skądinąd bardzo rozbudowane) prześledzimy na przykładzie poglądów Johanna Messnera. Dyskusje odbywały się głównie w obrębie filozofii niemieckiej. Messner już w latach dwudziestych XX wieku – a szczególnie po opublikowaniu encyklik Piusa XI – związał pojęcie sprawiedliwości społecznej z ładem społecznym opartym na prawie naturalnym (*hogar nomos taxis* – prawo to ład), a dopiero wtórnice na stanowionym. Reprezentuje zatem podobne rozumienie, jakie nadał temu terminowi jego twórca, Luigi Taparelli (1841). Jednak sprawiedliwość legalną (ogólną) tradycyjnie wiązano z ustawodawstwem państwowym, gdzie była formalnie wyrażona (lub nie) w ustawach.

Natomiast argumentacja Messnera jest następująca: „Sprawiedliwość społeczna, w obszernym znaczeniu, obejmuje prawno przyrodzone obowiązki sprawiedliwości względem dobra powszechnego, prawno przyrodzone w odróżnieniu od pozytywno prawnych, którymi zajmuje się sprawiedliwość legalna, prawna. W tym znaczeniu sprawiedliwość społeczna obejmuje przede wszystkim obowiązki jednostek i grup społecznych względem dobra powszechnego, nieobjęte sprawiedliwością legalną, a dalej akty sprawiedliwości legalnej, rozdzielczej i wymiennej oraz innych cnót o ile jest to wymagane przez dobro powszechne”¹⁶. Przedstawionemu powyżej ogólnemu rozumieniu sprawiedliwości społecznej towarzyszy u Messnera popularne w jego czasach (i również do dzisiaj) przekonanie, że sprawiedliwość społeczna jest kategorią nie tyle życia państwowego, co społecznego i ma na względzie zwłaszcza byt ekonomiczny, nie zawsze regulowany prawem państwowym, ale konieczny dla naturalnego ładu spo-

¹⁶ Por. *O sprawiedliwości społecznej*, dz. cyt., s. 16.

lecznego. Poglądowi temu towarzyszy przekonanie, że „istnieje wiele stosunków i zjawisk, których wcale nie reguluje ustawodawstwo albo reguluje tylko pośrednio”¹⁷. Społeczeństwo jest szerszym organizmem niż państwo i z nim łączy się sprawiedliwość społeczna.

Z poglądów tych Messner wysnuwa wniosek, że istnieje sprawiedliwość legalna w dwojakim sensie: legalna przyrodzona i stanowiona. Sprawiedliwość społeczna jest więc elementem sprawiedliwości legalnej poszerzonej i innych typów sprawiedliwości stanowionej. Pozwala to (wraz z ekonomicznym punktem widzenia) sformułować Messnerowi sześć rysów charakterystycznych sprawiedliwości społecznej, a mianowicie: prawo do pracy, prawo do pracy zawodowej, prawo do zapewnionej egzystencji, prawo do odpowiedniego udziału pracy we wzroście produktywności pracy, prawo grupy społecznej do tego, by była uprawnionym członem społeczeństwa oraz prawo, by uzasadnione postulaty stanów gospodarczych i grup społecznych nie były naruszane przez inne stany i grupy¹⁸. Zauważmy na zakończenie, że wymienione cechy są raczej postulatami wobec tworzonego prawa niż formalnie istniejącym prawem stanowionym, wyraźnie nawiązując do naturalnych uprawnień ludzkich ujętych w prawach człowieka. Realizowany w ten sposób ład społeczny można by nazwać ładem przyrodzonym, czy naturalnym. Pogląd Messnera zbiega się zatem ze znanym poglądem innego niemieckiego etyka-moralisty Otto Schillinga (1874-1956), który podkreśla ekonomiczne źródła pojęcia sprawiedliwości społecznej oraz jego elementy formalne, takie jak konieczność wyrównania różnic materialnych, istnienie kierowniczych norm pierwotnych i należyte wyrównanie podziału dóbr.¹⁹ Obaj autorzy są zdania, że „katolicka nauka głosi korporacyjną budowę społeczeństwa, a to znów wymaga istnienia sprawiedliwości, która określi stosunki korporacyjne”²⁰.

Przedstawiony powyżej pogląd Messnera koresponduje jednak w dużym stopniu z poglądem broniącym legalnego (prawnego)

¹⁷ Tamże, s. 16

¹⁸ Por. Tamże, s. 18.

¹⁹ Por. Tamże, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 17.

charakteru sprawiedliwości ogólnej. W okresie międzywojennym i później pogląd ten utożsamiał bowiem sprawiedliwość społeczną z tradycyjną sprawiedliwością legalną. Twierdzono, że traktowanie sprawiedliwości społecznej jako odrębnego pojęcia opiera się na zbyt słabych przesłankach (za wąskie rozumienie sprawiedliwości legalnej, utożsamienie jednostki z osobą fizyczną, a społeczeństwa z państwem, przeciwstawienie koordynacji i subordynacji).

Negując odrębność sprawiedliwości społecznej wobec tradycyjnych form i włączając ją do legalnej oraz wtórnie dystrybucyjnej zwolennicy tego poglądu inaczej wyjaśniali prawa i obowiązki, sprawiedliwość jednostkową i naturalną (organiczną), podmiot praw sprawiedliwości społecznej oraz koordynację i subordynację. Zwróćmy uwagę na główne elementy argumentacji. Gdy chodzi o prawa i obowiązki, to – aby je właściwie ująć – należy przede wszystkim odróżnić społeczność od wspólnoty (znane rozróżnienie socjologii niemieckiej), ale nie przeciwstawiać ich sobie, gdyż zawsze wspólnota czy społeczność rodzi inne relacje niż proste zbiorowisko ludzi. Prawa i obowiązki są zatem właściwe dla wspólnoty i społeczności rozumianej łącznie. Relacje te mają swoje odrębne nazwy: podrzędność i nadrzędność, władza i posłuszeństwo, ograniczenie swobody działalności, zbiorowej działalności, współpracy i współzawodnictwa itd. Rozróżnienie natomiast na *Gemeinsschaft* i *Gesellschaft* oznacza wyakcentowanie naturalnego bądź umownego obowiązywania tych relacji. To co naturalne i umowne przenika się jednak, np. miłość małżeńska płynie z natury i jednocześnie jest potwierdzona ślubem. Wynika z tego, że łączenie sprawiedliwości społecznej jedynie z tym, co naturalne, słuszne obiektywnie, czy zgodne z postulowanym ładem byłoby błędem, gdyż te elementy wchłania w siebie tradycyjna sprawiedliwość legalna. Czyli, że: „sprawiedliwość legalna jest to sprawiedliwość dobra powszechnego, tzn. dobra zorganizowanej całości”²¹. Zwolennicy tego poglądu podkreślają też, że św. Tomasz nie utożsamiał nigdy sprawiedliwości legalnej z umowną (np. nakazując przekazanie posiadanego nadmiaru dóbr lub dokonywania innych, nie przewidzianych prawem pozytywnym wyrzeczeń). Od sie-

²¹ Tamże, s. 23.

bie dodam – na poparcie omawianej tezy – że w Traktacie o prawie (Sth I-II, q. 95) Tomasz rozróżnia *lex humana* i *lex positivum*, czyli szeroki i wąski sens prawa ludzkiego. Pozostawał wszak problem nieistnienia struktury ustawodawczej dla całego świata i prawa ogólnoświatowego. Prawa człowieka nie były przed drugą wojną światową w ogóle sformułowane, a gdy zaistniały jako formalne (1948) to i tak posiadały zrazu charakter wyłącznie deklaracyjny. Sprawiedliwość społeczna musi jednak objąć cały glob ludzki i wszelkie relacje z tego wynikające. Prawo międzynarodowe w tradycyjnym sensie mogło tylko częściowo złagodzić ten problem. Pogląd ten jest zgodny z sugestią twórcy pojęcia sprawiedliwości społecznej (Taparellego) i można go przedstawić następująco: ponadpaństwowa społeczność zaistnieć musi w przyszłości (Taparelli nazwał ją społecznością etnarchiczną). Poniekąd antycypował zatem późniejszy i współczesny rozwój problematyki, zarysował też podstawowy zamysł formalny takiej społeczności. Nie mogłaby to być jedność federacyjna, ani jedność na wzór jedności państwowej, ale powinna posiadać władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, odpowiednie środki przymusu i in. Był zatem prekursorem rozwiązań dwudziestowiecznych i współczesnych²² (przykładowo ONZ i powstanie międzynarodowego prawa Praw Człowieka – Pakty Praw Człowieka).

²² Por. K. Wroczyński, *Sprawiedliwość społeczna – źródła idei*, w: *Księga Pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej profesora Henryka Kieresia*, PTTA Lublin 2014, s. 754-755. W tej koncepcji nawiązał Taparelli do koncepcji mistrzów z Salamanki (XVI w.), a zwłaszcza do Suareza, który tak oto argumentował: „nie można w teorii, ani w praktyce pojąć krajów suwerennych w całkowitej izolacji od siebie; podobnie obyczaje poszczególnych krajów, które w swym rozwoju tworzą prawo, nie pozostają w izolacji. Przeciwnie można odkryć zwyczaje w obrębie *ius gentium*, a więc uniwersalne dla rodzaju ludzkiego; z faktu nieustannych wojen między państwami i ludami nie wynika, że wojna to jedyna metoda rozwiązywania konfliktów; jest rzeczą niemożliwą, aby twórca natury chciał pozostawić sporne kwestie międzyludzkie do rozstrzygnięcia wyłącznie poprzez wojnę. Byłoby to nierozumne i sprzeczne z dobrem społecznym ludzkości, a zatem i sprawiedliwością; dobro wspólne rodzaju ludzkiego wymaga organizacji międzynarodowej zdolnej rozwiązywać konflikty metodami pokojowymi.”, por. K. Wroczyński, art. cyt., s. 755; A. Verdross, *Le problème de l'organisation internationale dans la doctrine chrétienne, envisagé par Fr. Suarez et développé par Luigi Taparelli d'Azeglio*, w: „Miscellanea Taparelli”, s. 529-534.

4. Sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna

Związek między cnotą kardynalną sprawiedliwości i cnotą (naturalną i teologiczną) miłości, jak również obu tych cnót z innymi pokrewnymi, słusnością czy miłosierdziem, już od starożytności (Arystoteles) zawsze uważano za oczywisty. Myśl tę podjęła zdecydowanie etyka chrześcijańska. O. Jacek Woroniecki już na wstępie swych rozważań o tych dwóch naczelnych cnotach rządzących stosunkami międzyludzkimi zauważa, że: „trzeba jasno zdać sobie sprawę z tego, że nie działają one osobno, ale winny się nawzajem przenikać i wspierać”²³. W tytule artykułu mowa jest jednak o szczególnym typie sprawiedliwości – sprawiedliwości społecznej. Ona właśnie wydaje się szczególnie bliska miłości społecznej (oraz cnotcie pokrewnej – miłosierdziu), chcę więc poświęcić nieco uwagi tej relacji na zakończenie artykułu. Pojęcia te – choć oczywiste w rozumieniu potocznym i również wybiegające w interpretacjach w głąb historii – okazują się niezbyt łatwe do precyzyjnego wyjaśnienia.

Pojęcie miłości społecznej w filozofii społecznej (*amor socialis*) jest w dość powszechnym użyciu (choć przykładowo Woroniecki w ogóle nie używa tego pojęcia). Jak należy ją zatem rozumieć? Przede wszystkim przedmiot formalny miłości (w odniesieniu do bliźniego) jest inny niż sprawiedliwości. Jest nim upodobanie skłaniające do życzliwości, podczas gdy sprawiedliwości – uprawnienie nakładające mniej lub bardziej ściśle obowiązki prawne²⁴. Może to być dogodny punkt wyjścia dla bliższego sprecyzowania treści koncepcji miłości społecznej. Miłość inicjuje bowiem proces jednoczenia się ludzi, prowadzi do przyjaźni i harmonii społecznej oraz kieruje ku wspólnemu dobru; ma charakter naturalno-spontaniczny.

(a) Miłość społeczna a umowa społeczna

Wielokrotnie mówiłem, że społeczności ludzkie są u swego źródła z natury, a nie z umowy jedynie. Umowa jest konieczna i skutkuje

²³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 3, Lublin 2013, s. 5.

²⁴ Tamże, s. 7.

prawnie, ale jest wtórna. U podstaw leży natura, która w tym przypadku ujawnia się właśnie jako miłość społeczna. Człowiek poszukuje spontanicznie związków z innymi ludźmi, więc poniekąd ich „kocha”. Miłość należy tutaj rozumieć raczej w sensie klasycznym jako rozumne pożądanie (chcienie), które w warunkach życia ludzkiego wsparte jest uczuciem, a nawet pożądaniem czysto materialnym. Miłość jest więc cechą osoby ludzkiej bardzo „integralną”, obejmującą działanie całego człowieka i różnych jego władz; w tym sensie może być głównym motorem wszelkiej aktywności pożądczej człowieka (rodzinnej, zawodowej, przyjacielskiej, narodowej, religijnej itd.).

Na tę właściwość miłości wskazywał św. Tomasz. Przytoczę jego tekst: „Pierwszym drgnieniem woli i każdej władzy pożądczej jest miłość.[...] u spodu wszystkich dalszych przejawów pożądczych leży miłość, z której, jakby z podstawowego – pierwszego korzenia one wyrastają. Każdy bowiem pragnie tylko tego dobra, które kocha i cieszy się tylko tym dobrem, które kocha. Również i nienawiść dotyczy tylko tego, co sprzeciwia się rzeczy umiłowanej. Podobnie i smutek i wszystkie inne podobne przeżycia, jak to jasno widać, mają u spodu miłość jako pierwszy początek.”²⁵ Wypowiedź pochodzi z kwestii 20 części I Sumy „O miłości Bożej”, ale argumentacja jest przede wszystkim filozoficzna, a nie tylko teologiczna. Dlatego ją przytaczam. Tak rozumiana miłość ma charakter i zasięg indywidualny, ale może mieć i społeczny (wspólny) i o ten właśnie aspekt mi chodzi. U początku bytowania społecznego jest miłość. Jest to forma przyjaźni oparta na dobru godziwym (moralnym).

Pojawia się pytanie, jak ma się miłość społeczna do sprawiedliwości społecznej. Otóż, jeśli u podstaw bytowania społecznego jest miłość, to nie może to być „miłość niesprawiedliwości”. Byłaby to jawna sprzeczność. W tym sensie Pius XI nazywa miłość społeczną „duszą ustroju” respektującego sprawiedliwość społeczną²⁶. Jeżeli zatem członkowie państwa (i jakiegokolwiek społeczności) dążą do jakiegoś dobra wspólnego, to dotyczy to różnych dziedzin wspólnego życia (również ekonomii) i ożywieni miłością skłonni są czynić o wiele wię-

²⁵ Św. Tomasz, *Sth I*, q. 20, a. 1 [tłum. O. Pius Belch OP].

²⁶ Pius XI, *Quadragesimo anno*, 88.

cej niż wskazywałyby ściśle określone obowiązki (sprawiedliwość). Dlatego też w sytuacjach szczególnie trudnych, wspomnianych na początku, obywatel gotów jest nawet do znacznych wyrzeczeń na rzecz innych obywateli i dobra wspólnego. Jeżeli zatem jest ściśle współistnienie sprawiedliwości społecznej i miłości, to sama miłość społeczna jest obywatelskim obowiązkiem. Gdy jej nie ma, mamy postawy egoizmu i prywaty. Różne postaci społecznego zła, takie jak dzika wolna konkurencja, konsumpcjonizm i moralny relatywizm mają swe źródło w braku miłości społecznej, obywatelskiej.

(b) Sprawiedliwość społeczna i miłość społeczna w porządku międzynarodowym

O związku sprawiedliwości społecznej i miłości z globalnymi wymogami ładu międzynarodowego wspomniałem już wymieniając Taparellego i Suareza. Obecnie chcę zwrócić uwagę na związek ładu powszechnego z miłością społeczną. Oczywiście, miłość społeczna to co innego niż miłość bliźniego (ta jest zawsze indywidualna), gdyż zawsze uwzględnia dobro społeczne i powoduje postawę życzliwości. Ponadto wymaga wyjścia poza sferę intencji i uczuć ku efektywnemu działaniu. Zakresy natomiast miłości społecznej są różnorodne. Od miłości ludzkości w ogóle (wykluczenie rasizmu) poprzez miłość ojczyzny, narodu, wspólnoty rodzinnej, zawodowej itd. Choć miłość społeczna i sprawiedliwość występują łącznie to istnieją między nimi oczywiste różnice, przy czym miłość jest bardziej podstawowa i głębsza. Św. Tomasz uważał, że miłość jest dopełnieniem sprawiedliwości. Podsumowując zatem, do głównych różnic należy:

- miłość społeczna przekracza granice tego, co należne w sensie ścisłym;
- miłość nie zna ograniczeń, a sprawiedliwość zakłada równość arytmetyczną bądź proporcjonalną;
- sprawiedliwość działa „na zewnątrz”, a opiera się na prawie; miłość działa „od wewnątrz” i ma charakter osobowy;
- miłość, działając od wewnątrz jest bardziej podstawowa, bo tworzy intencje domagające się konkretnej realizacji itd.

- sprawiedliwość społeczna dokonuje się, zgodnie z przedstawionym tutaj poglądem pomiędzy jednostkami, ale przede wszystkim między różnymi grupami społecznymi, zawodowymi itd. Natomiast miłość społeczna ma charakter unifikacyjny. Jest swoistym moralnym i etycznym zwornikiem życia społecznego.

Jest wszakże jeszcze jedna istotna różnica między miłością społeczną a sprawiedliwością, którą ująć można w następujących słowach. Nie ma fałszywej miłości społecznej, natomiast może być nadużyta sprawiedliwość społeczna. Prawdę tę wyraził Jan Paweł II w *Dives in Misericordia* (12): „bardzo często programy, które biorą początek z idei sprawiedliwości, które mają służyć jej urzeczywistnieniu we współżyciu ludzi [...] ulegają w praktyce wypaczeniu. Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje na to, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo.”

Z powyższych rozważań i wypowiedzi papieża wynika, iż w społeczności międzynarodowej ujawniają się wszystkie wymienione różnice. Swoista miłość społeczna ujawnia się już w stoickim przekonaniu o istnieniu *civitas maxima* czyli państwa ogólnoswiatowego, które można by dziś nazwać ludzkością. Bez uznania ludzkości za jedną rodzinę darmo by szukać sprawiedliwości międzynarodowej czy miłości. Natomiast sprawiedliwość społeczna w skali ogólnoludzkiej ujawnia się w wielu dziedzinach: w kulturze, wykształceniu, poziomie życia itd. I tu zawsze możliwe jest jakieś *corruptio* (nadużycie). Najbardziej dyskutowany i palący jest problem sprawiedliwości w dziedzinie ekonomiczno-społecznej, a mianowicie w rażących nierównościach między krajami bogatymi i biednymi, co wręcz prowokuje konflikty. Powstają podziały na pierwszy, drugi i trzeci świat, a dziś dochodzi jeszcze, nazwijmy to, „świat wykluczenia”. Można by do niego zaliczyć nie tyle jakieś grupy krajów, co środowiska i grupy społeczne, które uważa się za zbędne (na przykład świat ludzi sędziwych, świat ludzi beznadziejnie chorych, uzależnionych itd.). Problem ten jest dzisiaj globalny.

Powstaje pytanie jakie są podstawowe elementy dobra wspólnego, którego zaczynem byłaby miłość społeczna. Biorąc pod uwagę

wymienione różnice oraz wypowiedź Jana Pawła II można by uznać, że są nimi:

1) pokój, o którym pisze św. Tomasz z Akwinu, że „jest dziełem sprawiedliwości pośrednio, bo sprawiedliwość usuwa przeszkody do pokoju; jest natomiast dziełem miłości bezpośrednio, jako że miłość sprawia pokój własną mocą (treścią)”²⁷. W komentarzu o. Piusa Belcha do tej wypowiedzi św. Tomasza czytamy, że fundamentalnym warunkiem pokoju jest sprawiedliwość; miłość sprawia pokój na fundamentach sprawiedliwości. Pokój zbudowany na krzywdzie, na łamaniu praw cudzych, jest pokojem pozornym, nietrwałym. A jednak nie sprawiedliwość, lecz miłość jest sprawczynią pokoju. Zatem prawda i sprawiedliwość są warunkami a miłość sprawczynią pokoju;

2) suwerenność, respektowanie suwerenności każdego z państw i ich integralnego rozwoju. Wynika to z faktu, że tylko w niszy własnej kultury wyrosłej z doświadczeń historycznych (również w dziedzinie ekonomii) możliwy jest rozwój rzeczywistej miłości społecznej (do rodziny, państwa, narodu). Miłość tę można następnie przenieść na społeczność międzynarodową. Na takich suwerennych podmiotach można budować sprawiedliwość społeczną międzynarodową niwelując gorszące nierówności. Nie chodzi tu jedynie o aspekty moralne nierówności, ale i o czysto pragmatyczne. Nierówności rodzą napięcia i burzę pokój. Ich likwidacja jest postulatem prawnego rozumu oraz moralności;

3) kultura z jej różnymi obszarami. Współcześnie kładzie się nacisk na elementy ekonomiczne jedności (wspólny rynek, rozwój techniczno-ekonomiczny). Tymczasem chodzi również o wspólnotę i solidarność duchową. Bez owej „miłości braterskiej” dobro wspólne jest dobrą intencją co najwyżej i iluzją;

Wśród innych elementów dobra wspólnego wymienia się najczęściej²⁸: stworzenie humanitarnego prawodawstwa światowego, współpraca w przeciwdziałaniu przestępczości, rozwiązywanie spornych problemów granicznych i również tendencji narodowyzwoleńczych, przeciwdziałanie bezrobociu w skali globalnej, ochrona środowiska naturalnego, pomoc w przypadkach kataklizmów i klęsk

²⁷ Sth II-II q. 29 [O pokoju] a. 3, ad 3.

²⁸ Por. Kowalczyk, dz. cyt., s. 194.

żywiolowych, koordynacja rozwoju ekonomicznego. Jak widać wiele z tych problemów podejmuje tzw. globalizacja. Stąd płynie jej „dwuznaczność”. Z jednej strony słuszne hasła, a z drugiej ich realizacja służąca podporządkowaniu państw bogatym ośrodkom decyzyjnym.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, a 6-9, Warszawa 1956.
- Borkowski P., *Pojęcie sprawiedliwości społecznej*, w: „Społeczeństwo”, nr 1 (2011) s. 107-122.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993.
- Jan Paweł II, *Człowiek miarą sprawiedliwości społecznej. Do robotników „Solvayu”*, w: *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1986.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1988.
- O sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1938, Uniwersytet Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej Ogólnego Zbioru, Tom 37.
- Pius XI, *Quadragesimo anno*, 88.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005, s. 323-324.
- Św. Tomasz, *Sth I*, q. 20, a.1.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 3, Lublin 2013.
- Wroczyński K., *Sprawiedliwość społeczna – źródła idei*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, s. 749-757.

Comments on Social Justice and its Scope

Summary

The comments on social justice and its scope are set out in four points. The first one discusses the problem of social justice itself and its history. While this concept is relatively young, the idea of justice, to which we refer, obviously goes far into history. The second point discusses the idea of social justice in its historical aspect. The author, however, limits himself to a chosen thread only. He argues that especially in antiquity and patriotism the basic objective sources of social injustice were formulated: property

and its borders, slavery and servitude, and the problem of work. Blatant injustices in these areas are the source of the manifestation of social justice in history. The third section presents the main thrust of the discussion on the place of social justice in the traditional division into legal, measurable and distributive justice. The position of social justice within legal justice is, according to the author, possible only with a broad view of this justice. And within the framework of distributive justice only with a narrow understanding of it (economic and partly legal concepts). The fourth point discusses the relationship that must exist between social justice (a condition of social order) and social love. Attention is also drawn to mercy as a social or civic virtue.

Key words: natural law, justice, social justice, love, social order