

Sprawiedliwość społeczna

Jean Madiran

auto- rzy

¹ Geneza i historia tego określenia zostaną streszczone niżej, w par. 7. Na temat jego historii zob. J.-Y. Calvez, J. Perrin, *Église et société économique*, Aubier 1959, s. 543-567, oraz artykuł o Pierre'a Vallina, *Aux origines de l'expression justice sociale*, w: „Chronique Sociale”, 31 lipca 1960.

² Encyklika *Jucunda sane*, 12 marca 1904: Grzegorz Wielki, sprzeciwiając się niesprawiedliwym pretensjom cesarza bizantyjskich, stał się publicznym obrońcą sprawiedliwości społecznej (*publicus justitiae socialis adsertor*).

³ W polskim wydaniu będą to punkty 58, 59, 72, 75, 101, 126 (przyp. tłum.).

⁴ J.-Y. Calvez, J. Perrin, dz. cyt., s. 201.

Część pierwsza

1. Bardzo popularne dziś wyrażenie „sprawiedliwość społeczna” jest wynalazkiem katolickim, choć wynalazkiem stosunkowo późnym¹. Do korpusu dokumentów papieskich wprowadził je dopiero Pius XI. Leon XIII w ogóle go nie używa. Święty Pius X, o ile mi wiadomo, użył sformułowania *justitia socialis* tylko raz². W nauczaniu Magisterium wyrażenie to pojawia się praktycznie dopiero od *Quadragesimo anno* (paragrafy 78, 81, 95, 109, 118)³. Dlatego wszystkie próby ustalenia ścisłej i obowiązującej definicji sprawiedliwości społecznej oraz jej implikacji mają początek w odpowiednich fragmentach tej encykliki.

Jak słusznie zauważyli ojcowie Calvez i Perrin, „najpełniejsza definicja sprawiedliwości społecznej”, jaką podaje Pius XI, nie znajduje się jednak wcale w *Quadragesimo anno*, lecz w 51 paragrafie *Divini Redemptoris*, co samo w sobie ma daleko idące konsekwencje⁴. Nauka *Divini Redemptoris* nie trafiła bowiem raczej do tych, do których się zwracała, a to z jednego psychologicznego powodu, który łatwo można zrozumieć. Otóż powszechnie pojmuje się tę encyklikę jako w całości poświęconą potępieniu komunizmu (a w kwestii potępienia każdy jest przekonany, że rozumie wystarczająco dużo, gdy zwyczajnie wie, że miało ono miejsce). Z tego powodu zaniedbano albo zignorowano liczne punkty doktryny, którymi encyklika zajmowała się osobno, samymi w sobie, a więc w efekcie również „najpełniejszą definicją” sprawiedliwości społecznej, którą jak dotąd przedstawiło Magisterium.

Tradycyjna doktryna sprawiedliwości

2. Spróbujmy na początku umiejscowić sprawiedliwość społeczną w kontekście tradycyjnej nauki o sprawiedliwości. Według świętego Tomasza sprawiedliwość jest stałą dyspozycją woli, aby każdemu oddać, co mu się należy⁵. Jest ona drugą z cnót kardynalnych i przewyższa godnością pozostałe cnoty moralne⁶. Cnotą społeczną jest w tym sensie, że gdy pozostałe cnoty moralne porządkują wewnętrzne życie człowieka, sprawiedliwość porządkuje relacje człowieka z innymi⁷. Sprawia, że wola przyjmuje właściwą dyspozycję w aktach, które ustanawiają relacje między człowiekiem a Bogiem albo bliźnim.

Wszystkie przykazania Dekalogu odnoszą się do sprawiedliwości⁸. Przykazania te, łącznie z pierwszym, mają za swój cel miłość, zgodnie ze słowami świętego Pawła: „celem przykazania jest miłość” (1 Tm 1,5), lecz ich bezpośrednim przedmiotem są zawsze akty cnoty sprawiedliwości⁹. Przykazania Dekalogu formułują prawo naturalne i jawią się naturalnemu rozumowi jako coś bezpośrednio oczywistego¹⁰.

3. Darem Ducha Świętego odpowiadającym cnotie sprawiedliwości jest dar pobożności, a błogosławieństwo odpowiadające darowi pobożności wymienione jest jako drugie¹¹: „Błogosławieni łagodni, albowiem oni posiadą ziemię” (Mt 5,4)¹². Obiegowa, nieliteralna interpretacja, według której „ziemia” obiecana łagodnym nie miałaby oznaczać ziemi doczesnej, może być uznana za zbyt zawężoną. Na przykład taki socjolog jak [Frédéric] Le Play, podsumowując obszerne badania empiryczne, zauważył, że najbardziej podstawowym warunkiem dobrobytu społeczności (*sociétés*¹³) doczesnych jest szacunek dla Dekalogu. Innymi słowy, jest nim właśnie doskonała przez dar pobożno-

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, II-II, 58, 1: *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens.*

⁶ Tamże, II-II, 58, 12. Jednak cnota sprawiedliwości nie jest pod żadnym względem ważniejsza od cnoty roztropności, która jest zarazem intelektualna i moralna, a którą święty Tomasz określa, *mówiąc ściśle, nadrzędną wśród cnót moralnych* (II-II, 56, 1, ad 1), a nawet *najbardziej konieczną dla życia ludzkiego (prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam*, I-II, 57, 5).

⁷ Tamże, II-II, 58, 2: *Non est (justitia) nisi unius homini ad alium.*

⁸ Tamże, II-II, 122, 1.

⁹ Tamże, ad 4.

¹⁰ Tamże, II-II, 122, 1.

¹¹ Drugie według kolejności podawanej przez Wulgatę, za którą idzie święty Tomasz. Współczesna egzegeza skłania się niekiedy, aby wymieniać je jako trzecie, zob. L. Pirot, A. Clamer, *La sainte Bible*, t. IX, Letouzey 1950, s. 55; przeciwny pogląd przedstawia jednak o. M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Gabalda 1927, s. 83.

¹² Autor podaje numerację według Wulgaty oraz tłumaczenie za łaciną *mitis - doux*, Biblia Tysiąclecia podaje odwrotną kolejność wersetów 4 i 5 oraz używa tu słowa „cisi” (przyp. tłum.).

¹³ Zazwyczaj, gdy autor używa rzeczownika *société*, podaje tłumaczenie „społeczność”, jako bliższe klasycznemu rozumieniu *societas*, w przeciwieństwie do mającego bardziej „socjologiczne” (abstrakcyjne, technokratyczne itp.) skojarzenia „społeczeństwa” (przyp. tłum.).

¹⁴ *Summa theologiae*, I-II, 69, 2.

¹⁵ Tamże, II-II, 58, 5 i 6.

¹⁶ U św. Tomasza jest to rozróżnienie na *justitia generalis/particularis* (przyp. tłum.).

¹⁷ Tamże, art. 7: *Oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.*

¹⁸ Tamże, art. 5: *Justitia ordinet hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur.*

¹⁹ Tamże: *Quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra (I-II, 90, 2) habitum est, inde est quod talis justitia, praedicta modo generalis, dicitur „justitia legalis”, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.*

²⁰ Tamże.

ści sprawiedliwość, do której odnosi się drugie błogosławieństwo. Ponadto większość Ojców Kościoła, ze świętym Augustynem włącznie, przyjmuje, że nagrody przypisane błogosławieństwom „można otrzymać w tym życiu”. Święty Tomasz precyzuje, że o ile pełnia błogosławieństwa należy do życia przyszłego, o tyle jakieś pierwociny błogosławieństwa oraz nagrody, które są z nim związane, należą już do życia teraźniejszego¹⁴. Możliwe jest więc nadać takie znaczenie obietnicy „albowiem oni posiadą ziemię”, które nie będąc materialistycznym ani wyłącznie doczesnym, godziłoby socjologię i filozofię społeczną w myśli, że istnieje zależność między uprawianiem sprawiedliwości (doskonałej dzięki darowi pobożności) a dobrobytem – również materialnym – społeczności ziemskich.

4. Święty Tomasz odróżnia *sprawiedliwość generalną* (*justice générale*), która działania innych cnót przyporządkowuje dobru wspólnemu, to znaczy jej zadaniem jest poruszać inne cnoty, władając nad nimi: *movere per imperium omnes alias virtutes*¹⁵; oraz *sprawiedliwość szczegółową* (*particulière*)¹⁶, która porządkuje w człowieku to, co dotyczy dóbr szczegółowych należących do innego¹⁷. Mówiąc inaczej, sprawiedliwość reguluje nasze odniesienia do innych osób na dwa sposoby: albo jest to ktoś ujęty jednostkowo, wtedy mówi się o „sprawiedliwości szczegółowej”, albo społecznie, w tym sensie, że ktoś, służąc społeczności, służy w ten sposób wszystkim, którzy są jej członkami, wtedy mówi się o „sprawiedliwości generalnej”¹⁸.

5. Gdy chodzi o prawo przyporządkowujące czyny ludzkie dobru wspólnemu, owa „sprawiedliwość generalna” nazywana jest również *sprawiedliwością prawną* (*légale*)¹⁹. „Sprawiedliwość prawna” i „sprawiedliwość generalna” to zatem dwie nazwy tej samej cnoty, nie zaś dwie odrębne cnoty.

Owa sprawiedliwość „prawna” albo generalna nie sprowadza się wyłącznie do cnoty prawodawcy, jak czasem błędnie interpretowany był termin *prawna* (*legalis*). Cnota dobrego prawodawcy, który ogłasza sprawiedliwe prawa, jest również cnotą dobrego obywatela, który jest tym prawom posłuszny.

Co więcej, błędne byłoby również rozumienie, które w twierdzeniu, że przez sprawiedliwość prawną człowiek poddaje się prawu podporządkowującemu akty wszystkich cnót dobru wspólnemu²⁰,

widziałoby wyłącznie prawo pozytywne, gdy tymczasem chodzi tu przede wszystkim o prawo naturalne²¹.

Każda cnota może być określona jako „sprawiedliwość generalna” o tyle, o ile przez sprawiedliwość generalną odnosi się do dobra wspólnego. Cnota ta jest *generalna* przez swoją sprawczość, niemniej przez swoją naturę jest ona odrębna od innych cnót²², ponieważ do podporządkowania cnót dobru wspólnemu konieczna jest cnota odrębna i nadrzędna względem pozostałych²³.

6. Sprawiedliwość generalna *bezpośrednio* podporządkowuje człowieka dobru wspólnemu, *pośrednio* zaś, za pośrednictwem *sprawiedliwości szczegółowej*²⁴, podporządkowuje go dobru jednostek.

Istnieją dwa rodzaje sprawiedliwości szczegółowej: sprawiedliwość *wymienna* (*commutative*), regulująca relacje między osobami, oraz sprawiedliwość *rozdzielcza*, regulująca relacje dobra wspólnego w stosunku do każdej osoby²⁵. Sprawiedliwość wymienna wymaga równoważności arytmetycznej w transakcjach indywidualnych, z kolei sprawiedliwość rozdzielcza domaga się proporcjonalności w podziale dobra wspólnego²⁶.

Podsumowując, w społeczności będącej całością, której częściami są jej członkowie, sprawiedliwość generalna reguluje odniesienia części do całości; sprawiedliwość szczegółowa rozdzielcza reguluje odniesienia całości do części (jednostek); sprawiedliwość wymienna reguluje odniesienia części (członków) do siebie nawzajem.

7. Termin „sprawiedliwość generalna” popadł w zapomnienie wraz z praktycznie zupełnym zapoznaniem doktryny tomistycznej w XVIII i XIX wieku. Próby przywrócenia terminu „sprawiedliwość prawna” spowodowały nieporozumienia, z których wynikało, że dotyczy on wyłącznie praw stanowionych. Z kolei terminu „sprawiedliwość społeczna” jako pierwszy użył w 1840 roku

²¹ Te błędne interpretacje, które nadają „sprawiedliwości prawnej” inny wymiar czy zakres niż „sprawiedliwość generalna” albo które redukują sprawiedliwość prawną wyłącznie do kwestii prawa pozytywnego, można uznać za „tradycyjne” dopiero od XIX w. Nieporozumienie to wciąż nie zostało wyrugowane: jego ślady znaleźć można jeszcze u o. B. Häringa, *La loi du Christ*, t. I: *Théologie morale générale*, Desclée et Cie, 3^e édition, 1957, s. 305-306.

²² Tamże, art. 6: *Potest quaelibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis.*

²³ Tamże, ad 4: [...] *Sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est justitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.*

²⁴ Tamże, art. 7, ad 1: *Justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate, quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae immediate ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae [...].*

²⁵ Dz. cyt., II-II, 61, 1.

²⁶ Tamże, art. 2.

²⁷ Pierwsze wydanie włoskie w 1840, pierwsze wydanie francuskie, u Castermanna, w 1857 r. (pełny tytuł dzieła brzmi: *Teoretyczny esej o prawie naturalnym, oparty na faktach* – przyp. tłum.).

²⁸ Encyklika *Studiorum ducem*, 29 czerwca 1923.

²⁹ Przekład polski: *Sprawiedliwość społeczna domaga się od jednostek tego, co służy dobru ogółu*, za: „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej”, r. XXVII, kwiecień 1937, s. 141-170 (przyp. tłum.).

³⁰ Pius XI, Encyklika *Firmissimam constantiam*, 28 marca 1937: [...] *justitia commutativa et socialis*.

teolog [Luigi] Taparelli w swoim *Essai théorique de droit naturel*²⁷. Wyrażenie jest już w użyciu u Alberta de Muna i [François Renég] de La Tour du Pin, a staje się powszechne w dokumentach papieskich, począwszy od Piusa XI. W 1923 roku Papież utożsamia sprawiedliwość społeczną ze „sprawiedliwością generalną” świętego Tomasza²⁸, w 1931 obficie mówi o niej w *Quadragesimo anno*, a w 1937 podaje jej „najpełniejszą definicję” w 51 paragrafie *Divini Redemptoris*, gdzie mianowicie nauczał, że „sprawiedliwość społeczna domaga się od jednostek wszystkiego, co konieczne dla dobra wspólnego”²⁹.

Powiedzieć, że *sprawiedliwość społeczna* domaga się od jednostek wszystkiego, co konieczne dla dobra wspólnego, znaczy przypisać jej w efekcie definicję zbieżną z definicją *sprawiedliwości generalnej* świętego Tomasza. Sprawiedliwość społeczna nie jest więc nowością zjawiającą się poniewczasie w moralnym namyśle chrześcijaństwa: tylko nazwa jest tu nowa.

Problem

8. Skoro Pius XI nadaje sprawiedliwości społecznej definicję sprawiedliwości generalnej, moglibyśmy spodziewać się, że w tym samym paragrafie 51 *Divini Redemptoris* powie również: „Nie istnieje wyłącznie sprawiedliwość *określana jako szczegółowa*. Istnieje również sprawiedliwość społeczna”. Tymczasem Papież tego nie mówi, stwierdza natomiast, że „nie istnieje wyłącznie sprawiedliwość *określana jako wymienna*. Istnieje również sprawiedliwość społeczna”. W ten sam sposób Papież wyraża się w encyklice *Firmissimam constantiam*³⁰.

Z jednej strony więc Pius XI podaje definicję sprawiedliwości społecznej zbieżną z definicją sprawiedliwości generalnej. Z drugiej jednak odróżnia sprawiedliwość społeczną od sprawiedliwości *wymiennej*, tak jakby sprawiedliwość społeczna mogła pomylić się ze sprawiedliwością *rozdzielczą*.

Z pewnością właśnie z tego powodu niektórzy *explicite* lub *implicite* utożsamili sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością rozdzielczą. Takie utożsamienie prowadzi jednak do zasadniczych błędów: bądź do odjęcia sprawiedliwości społecznej jej funkcji generalnej (którą jest przyporządkowanie aktów wszystkich innych cnót dobru wspólnemu), bądź do nadużycia w postaci

przypisania tej właśnie funkcji generalnej poszczególnym normom sprawiedliwości rozdzielczej.

Propozycja rozwiązania

9. Sam Pius XI podaje jednakże pewne wyjaśnienie, a znajduje się ono w tym samym miejscu *Divini Redemptoris*. Wyjaśnienie to zasadza się na naturze dobra wspólnego. *Dobro wspólne nie zostało uwzględnione*, powiada (a uwzględnienie dobra wspólnego należy do sprawiedliwości generalnej, czyli społecznej), *tylko wtedy, gdy każdy członek społeczności nie otrzymuje wszystkiego, co jest dla niego konieczne* (to z kolei odnosi się do sprawiedliwości szczegółowej rozdzielczej).

Oznacza to zatem, że sprawiedliwość rozdzielcza ma uprzywilejowaną więź ze sprawiedliwością społeczną albo generalną. To właśnie uwyraźnia się w paragrafie 51 czytany w całości:

Nie istnieje wyłącznie sprawiedliwość określana jako wymienna. Istnieje również sprawiedliwość społeczna. Należy ją praktykować. Nakłada ona obowiązki, od których nie wolno się uchylać ani pracodawcom, ani robotnikom. Sprawiedliwość społeczna domaga się od jednostek wszystkiego, co konieczne dla dobra wspólnego. Jednak w organizmie żywym niemożliwy jest zdrowy rozwój całego ciała, jeśli poszczególnym jego częściom nie dostarczy się tego, co jest im potrzebne do spełniania ich funkcji życiowych; w ten sam sposób, w organizacji i zarządzaniu wspólnotą, dobro wspólne zostało wzięte pod uwagę tylko wtedy, gdy każdy członek społeczności, który cieszy się godnością osoby ludzkiej, otrzymuje wszystko, co jest konieczne do wypełniania swojej funkcji społecznej. Jeśli zrealizowane zostaną wymogi sprawiedliwości społecznej, to w efekcie nastąpi ożywienie życia gospodarczego – w atmosferze pokoju i porządku – będące przejawem potęgi i zdrowia państwa, podobnie jak o zdrowiu ludzkiego ciała świadczy harmonijne i właściwe współdziałanie wszystkich jego części³¹.

³¹ Polskie tłumaczenie dostosowuję do francuskiego przekładu podanego przez autora (przyp. tłum.).

Wyjątkowość sprawiedliwości rozdzielczej

10. Akt każdej cnoty podporządkowuje się dobru wspólnemu dzięki sprawiedliwości społecznej (albo generalnej) i pod tym względem może być określony jako akt sprawiedliwości społecznej (generalnej)³². Natomiast pozostałe cnoty uporządkowane w ten sposób *same w sobie* nie biorą pod uwagę dobra wspólnego: z wyjątkiem sprawiedliwości szczegółowej rozdzielczej.

Sprawiedliwość szczegółowa rozdzielcza i sprawiedliwość generalna (społeczna) to dwie cnoty moralne, które same przez się bezpośrednio odnoszą się do dobra wspólnego, chociaż każda skupia się na innym jego aspekcie: sprawiedliwość społeczna (generalna) podporządkowuje dobra szczegółowe dobru wspólnemu, sprawiedliwość szczegółowa rozdzielcza dzieli zaś dobro wspólne pomiędzy poszczególne osoby³³.

Gdy więc Pius XI mówi, że oprócz sprawiedliwości wymiennej istnieje sprawiedliwość społeczna, ma na myśli, że oprócz arytmetycznej sprawiedliwości w transakcjach międzyosobowych należy wziąć pod uwagę również sprawiedliwość w odniesieniu do dobra wspólnego, to jest sprawiedliwość generalną oraz *nieuchronnie wywołaną przez nią* sprawiedliwość szczegółową rozdzielczą.

11. Ta sama argumentacja jest wyraźnie obecna w 118³⁴ paragrafie *Quadragesimo anno*:

Jak bardzo myślą się więc niebaczni owi reformatorzy, którzy dbają tylko o zachowanie sprawiedliwości *wymiennej*, a pomoc *miłości* dumnie odrzucają! [...] Prawdziwa zatem współpraca wszystkich dla *dobra wspólnego* powstanie dopiero wówczas, kiedy poszczególne warstwy społeczeństwa mieć będą wewnętrzne przekonanie, że są członkami jednej wielkiej rodziny i dziećmi tego samego Ojca niebieskiego, a nawet, jeśli uważać się będą za jedno w Chrystusie, a każdy z osobna jeden drugiego członkami, tak że jeśli co cierpi jeden członek, spodem cierpią wszystkie członki.

Rozumowanie jest więc takie samo jak w 51 paragrafie *Divini Redemptoris*, gdzie Pius XI twierdził, że poza sprawiedliwością *wymienną* należy przyjąć *dobro wspólne*. Tutaj jednak Pius XI nie

³² *Summa theologii*, II-II, 58, 6.

³³ Tamże, II-II, 61, 1, ad 4: *Ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est justitiae particularis.*

³⁴ Korzystam z polskiego przekładu („Wiadomości Diecezjalne”, Katowice 6/1931, s. 63-81), który dostosowuję do tłumaczenia francuskiego. W polskim wydaniu nie jest to paragraf 118, jak podaje autor, lecz 138-139. Autor pomija również spory fragment rozumowania przedstawionego w encyklice, co zaznaczam kwadratowym nawiasem. W wydaniu łacińskim cytowane miejsce zaczyna się od słów: *Quam ergo falluntur incauti illi reformatores [...]* (przyp. tłum.).

mówi o sprawiedliwości społecznej, lecz zwyczajnie o miłości, która jest, jak powiedział w innym miejscu, duszą sprawiedliwości. Stąd, że Pius XI przeciwstawia tutaj „miłość” sprawiedliwości „wymiennej”, nikt jednak nie wyciągnął wniosku, że należałoby utożsamić miłość ze sprawiedliwością rozdzielczą.

12. Przez „dobro wspólne” rozumie się zwyczajnie doczesne dobro wspólne społeczności cywilnej (*société civile*) tworzącej państwo (następnie dopiero doczesne dobro wspólne grup tworzących daną społeczność: rodzin, cechów; a od niedawna również doczesne dobro wspólne całej rodziny ludzkiej). To doczesne dobro wspólne jest z kolei samo podporządkowane, na co wskazuje cytowany paragraf *Quadragesimo anno*, nie osobie jako jednostce, lecz dobru wspólnemu osób, które przewyższa doczesne dobro wspólne³⁵.

13. Sprawiedliwość rozdzielcza pojawia się poniekąd nieuchronnie w kontekście sprawiedliwości społecznej i do niej się upodabnia. Dlatego można powiedzieć za biskupem [Émilem] Guerym: „Sprawiedliwość społeczna dotyczy odniesienia obywateli do dobra wspólnego zarówno w wymiarze obowiązków, jak i praw. Sprawuje się ją więc w dwóch znaczeniach: wspólnoty [politycznej] względem obywateli i obywateli względem tejże wspólnoty”³⁶.

Jest to również wyjaśnieniem zjawiska, o którym mówi ojciec Tonneau: „Za hasłem sprawiedliwości społecznej idzie maniera przypisywania jednocześnie obowiązków, które wynikają ze sprawiedliwości określanej jako generalna [...] oraz obowiązków, które wynikają ze sprawiedliwości rozdzielczej”³⁷.

Z tym że niemożliwe jest przyjęcie, jak robi to ojciec Tonneau, że chodziłoby tu o użycie akcydentalne, spowodowane pojawieniem się nowego, rzekomo nieadekwatnego, terminu „sprawiedliwość społeczna”. Zanim bowiem określenie sprawiedliwości społecznej pojawiło się w dokumentach papieskich, już Leon XIII przypisywał w pewnej mierze sprawiedliwości rozdzielczej obowiązek (należący do sprawiedliwości generalnej) troski o dobro wspólne. W 27 paragrafie *Rerum novarum* Papież pisał mianowicie:

A zatem między obowiązkami licznymi a ciężkimi panujących, *dbałych o dobro ludu*, ten obowiązek jest na

³⁵ Jeśli chodzi o ten aspekt doktryny, zob. dzieło Ch. De Konincka, *La primauté du bien commun*, Editions Fidès, 1943.

³⁶ É. Guerry, *La doctrine sociale de l'Église*, Bonne Presse 1957, s. 143.

³⁷ Zob. artykuł w „Bulletin Thomiste”, cytowany przez Calveza i Perrina, dz. cyt., s. 562.

³⁸ Cytuję za tłumaczeniem

Wydawnictwa Apostolstwa

Modlitwy, Kraków 1939

(przyp. tłum.).

³⁹ O. Tonneau stwierdzał

więc: *Wiemy, że Encyklika*

(*Quadragesimo anno*)

[...] *używała terminu*

sprawiedliwości społecznej

w znaczeniu obiegowym.

Nie mogło być inaczej. Nie

należy ubolewać, że encyklika

posłużyła się językiem

powszechnie używanym,

dokument tego rodzaju

nie powinien być bowiem

zarezerwowany wyłącznie

dla wyspecjalizowanych

czytelników. Możemy

jednak ubolewać nad

tym, że wykwalifikowani

w teologii moralnej

specjaliści, którzy jako naukowcy prawdziwie powinni się troszczyć, aby używać wyłącznie języka ścisłego, nie byli w stanie

dostarczyć zwyczajnemu Magisterium technicznych sformułowań, które nie byłyby może tak ekspresyjne, ale za to bardziej

uporządkowane pod względem logicznym (artykuł w „Bulletin Thomiste” cytowany przez Calveza i Perrina, dz. cyt.,

s. 562).

Wypowiedź ta domaga się dwóch ogólnych uwag:

I Gdy podczas lektury dokumentów papieskich socjolog, filozof czy nawet teolog napotka na trudności, nie powinien przyjmować hipotezy niespójności logicznej Magisterium, lecz raczej hipotezę swojej własnej słabości, i kontynuować

badania. Streszczenie zasad dotyczących interpretacji dokumentów papieskich można znaleźć u M. Clémenta, w:

L'Économie sociale selon Pie XII, t. I, Nouvelles Editions Latines, 1953, s. 76-85.

II To nie teologowie regulują, kontrolują i nakierowują nauczanie Magisterium, lecz odwrotnie. Niewątpliwie

Magisterium korzysta z pracy teologów (i w tym kontekście trzeba zauważyć, że *sprawiedliwość społeczna* nie jest

sformułowaniem publicystycznym, lecz używanym przez samego założyciela nowożytnej filozofii społecznej, teologa

[Luigiego] Taparelliego). Lecz sami teologowie potrzebują ciągłej *korekty ze strony nauczania magisterialnego* (względnie

autokorekty), a nie odwrotnie...

pierwszym miejscu, iżby każdy stan otaczali opieką równomierną, czyli przestrzegali tej *sprawiedliwości, która zowie się „rozdzielającą”*³⁸.

Powyższe nauczanie Leona XIII uniemożliwia nam wyciągnięcie wniosku, zbieżnego z konkluzją ojca Tonneau, że trudności, z którymi mamy tu do czynienia, wynikają z nierozważnego wykorzystania przez Magisterium potocznego i publicystycznego, a więc wieloznacznego, terminu „sprawiedliwość społeczna”³⁹. Rozpoznane trudności dotyczą ścisłej i wyjątkowej relacji między sprawiedliwością generalną a sprawiedliwością szczegółową rozdzielczą, której jednak filozofia tradycyjna nigdy wyraźnie nie uwydatniła.

Sam tekst 51 paragrafu *Divini Redemptoris*, podający „najpełniejszą definicję” sprawiedliwości społecznej, zachęca nas do refleksji nad naturą dobra wspólnego, która nie tylko pozwala zauważyć, że sprawiedliwość społeczna złała się ze sprawiedliwością rozdzielczą, lecz również że istnieje między nimi szczególnie związek, głębszy nawet niż ten, dzięki któremu sprawiedliwość generalna porządkuje akty innych cnót: otóż sprawiedliwość rozdzielcza wpływa ze sprawiedliwości społecznej bardziej bezpośrednio i natychmiastowo niż wszystkie inne cnoty, ze sprawiedliwością wymienną włącznie.

Natura dobra wspólnego

14. Dobro wspólne określa się niekiedy jako „dobro wspólnoty” albo jako „wspólnotę dobra, której celem jest, aby każdy jej członek miał udział we wszystkich dobrach”. „Dobro wspólnoty oraz wspólnota dóbr określają w ten sposób dwa nierozłączne i komplementarne aspekty dobra wspólnego”⁴⁰.

Ujmijmy to jeszcze dokładniej. Dobro wspólne *nie jest dobrem, które nie byłoby dobrem jednostek, lecz wyłącznie dobrem całości ujętej jako pewna osoba*⁴¹: ponieważ, przede wszystkim, całość albo wspólnota nie jest osobą; osoba, indywidualna substancja natury rozumnej, może być orzekana o społeczności cywilnej wyłącznie metaforycznie, nie zaś analogicznie⁴²; w tym samym znaczeniu i z tego samego powodu Pius XII nauczał, że wspólnota społeczna nie posiada jedności substancjalnej (*qui subsiste en soi*), lecz wyłącznie jedność pod względem celu i działań⁴³; po drugie zaś, dobro wspólne, które byłoby wyłącznie dobrem całości ujętej jako pewna osoba, nie byłoby już dobrem wspólnym, lecz dobrem szczegółowym (które z kolei nie byłoby dobrem szczegółowym osoby); traciłoby swój wyróżniający charakter i stałoby się dla każdego dobrem nie tyle *wspólnym*, co raczej *obcym*: dobrem

⁴⁰ O. L. Bernaert

w „Etudes” z marca 1959, s. 306, cytujący i komentujący o. G. Fessarda, *Autorité et bien commun*, Aubier, 1944, s. 54-88.

⁴¹ Ch. De Koninck, dz. cyt., s. 9.

⁴² Tamże, s. 183.

⁴³ Zob. Pius XII, Przemówienie do neurologów z 14 września 1952, rozwijające i precyzujące uwagę wyrażoną w par. 31 *Mystici Corporis*

(w wydaniu polskim chodzi raczej o par. 49 – przyp. tłum.).

W encyklice: *Podczas gdy w naturalnym ciele zasada jedności tak łączy części, że poszczególne tracą swą właściwą podporę, to w mistycznym ciele przeciwnie się dzieje. Siła wzajemnej łączności, choćby najgłębsza, tak jednoczy z sobą członki, że wszystkie zachowują całą swoją właściwą osobę. Porównanie do ciała fizycznego, które jest uprawnione i znajduje się w Piśmie Świętym, jest dokładnie porównaniem, a nie utożsamieniem: W jakimkolwiek żyjącym ciele fizycznym poszczególne członki ostatecznie przeznaczone bywają jedynie na korzyść całego organizmu, podczas gdy społeczna jakakolwiek budowa ludzka, o ile zważymy cel ostateczny jej korzyści, skierowana jest ku postępowi całości i poszczególnych członków, ponieważ z osób się składa* (przekład za „Wiadomości Diecezjalne”, Katowice 28/1960, par. 49 – przyp. tłum.).

Z kolei w przemówieniu z 14 września 1952 r.: *Wspólnota ujęta jako całość nie posiada substancjalnej jedności fizycznej, a jej indywidualne członki nie stanowią jej integralnych części. Z kolei fizyczny organizm bytów ożywionych, roślin, zwierząt czy człowieka posiada jako całość jedność substancjalną; każdy z jego członków, na przykład ręka, noga, serce, oko, stanowi integralną część, przeznaczoną w całym swoim jestestwie do tego, aby wkomponować się w całość organizmu. Poza organizmem nie posiada bowiem, ze swojej natury, żadnego znaczenia, żadnej celowości; totalność organizmu, z którym się wiąże, w całości go wchłania. Zupełnie inaczej rzecz się ma w społeczności moralnej i w każdym organizmie mającym charakter czysto moralny. Całość nie posiada tu całości substancjalnej, lecz zwykłą jedność celu i działania. We wspólnocie jednostki są wyłącznie współpracownikami oraz narzędziami dla realizacji wspólnego celu.*

państwa stworzonego na wzór osoby fizycznej albo też dobrem wspólnym, które przywłaszcza sobie przywódca wspólnoty⁴⁴.

⁴⁴ Ch. De Koninck, dz. cyt., s. 75-76.

Gdy przywódca wspólnoty przywłaszcza sobie dobro wspólne, mamy wówczas do czynienia z klasyczną tyranią na wzór Nabuchodonozora II czy Sardanapala. Gdy zaś dobro wspólne staje się dobrem państwa pojętego jako osoba, mamy wówczas do czynienia z tyranią nowożytną – totalitaryzmem. W obu przypadkach sprawiedliwość społeczna ulega zniszczeniu⁴⁵; lecz w obu tych przypadkach zostaje zniszczona właśnie *przez zniweczenie sprawiedliwości szczegółowej rozdzielczej*. „Gdy odróżniamy dobro wspólne od dobra jednostkowego, w żadnym wypadku nie rozumiemy przez to, że nie jest ono dobrem jednostek: gdyby nie było dobrem jednostek, nie byłoby prawdziwie wspólne”⁴⁶.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 9.

15. Dziewiętnastowieczny rozwój proletariatu, wyobcowanego w pewnym sensie z państwa i niepartycypującego w dobro wspólne, niszczył samo dobro wspólne w tym sensie, że nie było ono już *wspólne* dla wszystkich członków wspólnoty. Było to sprzeczne ze sprawiedliwością społeczną, która „domaga się wszystkiego, co konieczne dla dobra wspólnego”, łącznie z tym, aby było ono wspólne. Aby ponownie ustanowić wspólnotę dobra, sprawiedliwość społeczna nakazywała więc niezwłoczne przywrócenie sprawiedliwości rozdzielczej: dlatego właśnie Leon XIII mówi o niej w *Rerum novarum*, dlatego też, przyjmując podobną perspektywę, Pius XI mógł powiedzieć w 51 paragrafie *Divini Redemptoris*, że poza „sprawiedliwością wymienną” istnieje „sprawiedliwość społeczna”.

Natomiast w znaczeniu odwrotnym, to jest wtedy, gdy identyfikuje się sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością rozdzielczą, likwidując sprawiedliwość generalną (albo likwidując porządek poddający sprawiedliwość rozdzielczą sprawiedliwości generalnej), niszczy się dobro wspólne w inny sposób. Jeśli bowiem dobro wspólne jest *dla* osób, które tworzą społeczność, jest nim dla nich właśnie jako dobro *wspólne*, nie zaś jako dobro własne⁴⁷. „W obliczu dobra wspólnego osoba może nazwać je *swoim*, ale nie znaczy to, że zostaje ono w ten sposób przypisane osobie jako dobro jednostkowe”⁴⁸. Przypisać dobro wspólne osobom jako ich dobro jednostkowe przez akt sprawiedliwości szczegółowej rozdzielczej, która nie byłaby już podporządkowana sprawiedliwości

⁴⁷ Tamże, s. 35.

⁴⁸ Tamże, s. 65.

społecznej generalnej, znaczyłoby na przykład rozdać kamienie tworzące most każdemu z jego użytkowników.

16. Jeśli więc Papieże definiują „sprawiedliwość społeczną” jako „sprawiedliwość generalną” świętego Tomasza oraz w jakiś sposób dołączają do niej mimo to sprawiedliwość szczegółową rozdzielczą, to nie robią tego absolutnie przez brak „logicznego” czy „naukowego” rygoru w słownictwie. Robią tak natomiast, ponieważ sama natura dobra wspólnego nakazuje tę wewnętrzną relację, ten konieczny i nierozzerwalny związek. Należy wyłącznie pamiętać, że to sprawiedliwość szczegółowa rozdzielcza podporządkowuje się sprawiedliwości społecznej generalnej, a nie na odwrót.

Myślenie o sprawiedliwości społecznej pod kątem wyabstrahowanego [od społeczności] dobra wspólnego nie prowadzi w efekcie do kształtowania cnoty, lecz do promowania ideologii. Dlatego stwierdzenie Piusa XII, że „sprawiedliwość społeczna jest najpiękniejszym węzłem mądrości, życzliwości i uczciwości”⁴⁹, staje się całkowicie zrozumiałe, skoro, jak zauważa Charles De Koninck, „dobro wspólne stanowi najgłębszą i najszlachetniejszą więź między osobami”⁵⁰.

⁴⁹ Pius XII,
List do biskupów
niemieckich,
18 października 1949.
⁵⁰ Ch. De Koninck,
dz. cyt., s. 55.

Sprawiedliwość jest cnotą, nie ideologią

17. Sprawiedliwość społeczna, która nie realizowałaby się w ogóle przez akty sprawiedliwości szczegółowej ukierunkowane na dobro wspólne, nie byłaby już cnotą doskonalącą duszę, która o tę cnotę zabiega i zgodnie z nią działa. Domagać się sprawiedliwości społecznej bez praktykowania sprawiedliwości szczegółowej lub domagać się jej, myląc ją z rzekomo autonomicznymi normami sprawiedliwości szczegółowej rozdzielczej, byłoby katastrofalnym rozbiciem całego życia moralnego. To właśnie mamy na myśli, mówiąc, że sprawiedliwość jest przede wszystkim cnotą, którą trzeba praktykować, zanim stanie się prawem, którego należy się domagać.

Wydaje się nam ponadto, że robienie ze sprawiedliwości społecznej nowego pojęcia, o innym znaczeniu niż sprawiedliwość generalna, nie zgadza się ani z zasadami filozofii chrześcijańskiej, ani z myślą Taparellego, ani z nauczaniem Piusa XI. Byłoby to pojęcie czegoś, o czym trudno stwierdzić, jak mogłoby *być cnotą*.

⁵¹ To stwierdzenie Chestertona, zazwyczaj słabo (albo źle) rozumiane, usiłowaliśmy pogłębić w pracy *On ne se moque pas de Dieu*, Nouvelles Editions Latines, 1957, s. 193-195.

Taka sprawiedliwość społeczna, która miałaby tylko nazwę cnoty i chciałyby zająć jej miejsce, aby zarządzać innymi cnotami albo je zastąpić, lecz sama nie mogłaby być cnotą, musiałaby być czymś potwornym, infekującym całe życie moralne. I potwór ten faktycznie dziś istnieje. Świat współczesny bowiem, jak mawiał Chesterton, „pełen jest cnót chrześcijańskich, które oszalały”⁵¹. Owa sprawiedliwość społeczna jako czysta abstrakcja wyobrażająca sobie, że stoi „ponad” sprawiedliwością generalną i nie musi realizować się już przez konkretne akty sprawiedliwości szczegółowej, nie bierze pod uwagę ludzi w ich egzystencjalnej kondycji na tym świecie, a przynajmniej nie zdaje sobie sprawy z tego związku, nie próbuje go już regulować tak jak cnoty, od których usiłuje się odseparować. Oto sprawiedliwość społeczna, która rozwija się odtąd za cenę niezliczonych niesprawiedliwości jednostkowych, w ogóle się o to nie troszcząc: oto sprawiedliwość rewolucjonistów i technokratów. Nie zna ona człowieka w jego wymiarze indywidualnym ani rodzinnym, a przez to staje się niedostępna dla miłości, mimo że zachowuje ją w swoim języku; miłość społeczna (*la charité sociale*) nie może w efekcie już być duszą sprawiedliwości społecznej. Owa sprawiedliwość społeczna nie jest niczym innym, jak ideologią przechadzającą się pośród mitów. Jak każda ideologia zmierza do tego, by stać się zabobonem, idolatrią. A bożki ideologii nie są mniej okrutne dla człowieka niż bożki z drewna i kamienia.

Wszystkie te skutki, jak sądzimy, wynikają stąd, czy zachowa się, czy też odrzuci naukę świętego Tomasza o sprawiedliwości.

Sprawiedliwość a roztropność

18. Sprawiedliwość jest cnotą usprawniającą wolę: sprawia, że wola zgadza się na to, co powinna robić w aktach, którymi człowiek odnosi się do Boga i bliźniego. Sprawiedliwość rozkazuje woli *chcieć* tego, co sprawiedliwe, a nie *poznawać* to. To, co sprawiedliwe, czyli prawo, zostaje poznane dzięki rozumowi⁵². Rozeznanie w każdym konkretnym wypadku, co należy *czynić* ze względu na szacunek do prawa, zależy przede wszystkim od tego, co tradycyjna filozofia nazywa „cnotą roztropności”⁵³. „Bez roztropności nie byłoby żadnej cnoty moralnej”, a więc również sprawiedliwości, skoro „cnota moralna jest trwałą dyspozycją do-

⁵² *Summa teologii*, I-II, 58, 4.

⁵³ Tamże, II-II, 60, 1, ad 2.

konywania dobrego wyboru. Tak więc aby jakiś wybór był dobry, potrzebna jest właściwa intencja skłaniająca do celu, i to właśnie stanowi przedmiot cnoty moralnej, która skłania pragnienia ku [...] celowi, do którego należy zmierzać; następnie konieczne jest, aby dobrać właściwe środki do celu: i to może dokonać się tylko dzięki rozumowi, który doradza, osądza i słusznie dowodzi; to zaś spoczywa na cnotcie roztropności i na cnotach z nią związanych. Wynika stąd, że nie może istnieć cnota moralna bez roztropności”⁵⁴.

19. Bezdyskusyjnym jest, albo przynajmniej powinno być, że troska o dobro wspólne spoczywa (również) na cnotcie roztropności, a „zwłaszcza na cnotcie roztropności politycznej”; bez wątplenia „roztropność polityczna zawsze wiąże się z wykonywaniem sprawiedliwości generalnej”⁵⁵. Czy z tego powodu należy być podejrzliwym wobec „chęci przypisania roztropności politycznej wymagań, które Pius XI wpisał na konto sprawiedliwości społecznej”⁵⁶? Czy może, przeciwnie, należy sądzić, że „cnota roztropności ma do odegrania własną rolę w ustanawianiu instytucji, które mają czuwać nad interesami wszystkich klas społecznych”, lecz protestować przeciwko stwierdzeniu, że „sprawiedliwość społeczna ma zupełnie inny zakres”⁵⁷? Wydaje się, że te spory mają tylko jeden fundament: nieznamość wzajemnych zależności między cnotami, które przeanalizowała już filozofia tradycyjna. Dziś mówi się, że posługiwała się ona językiem przeżytym, był to jednak język mogący wyrazić finezję, precyzję i dokładność myśli, których nie znajdziemy nigdzie w świeckiej filozofii nowożytności, z jej terminologią o tylez bardziej skomplikowaną, co płytszą. Zapomnijmy więc o słownictwie, jeśli mamy takie upodobania i możemy się bez niego obejść. Niech jednak nie idzie za tym wybór kategorii uproszczonych, czy wręcz prostackich, zgodnie z którymi obowiązek w momencie, gdy spoczywa na sprawiedliwości, nie może już dłużej opierać się na roztropności. Tak szkodliwej koncepcji życia umysłowego, koncepcji tak niszczącej jedność duszy i życia moralnego, nie znajdziemy u świętego Tomasa. Według niego nie istnieje żaden obowiązek, który spoczywający na tej czy innej cnotcie moralnej, nie spoczywałby jednocześnie na roztropności, cnotcie zarazem intelektualnej i moralnej. Ponadto jego myśl na temat wzajemnego związku cnot, przyjęta przeciw

⁵⁴ Tamże, I-II, 58, 4.

⁵⁵ O. Tonneau, cytowany przez Calveza i Perrina, dz. cyt., s. 566.

⁵⁶ J.-Y. Calvez, J. Perrin, tamże.

⁵⁷ Tamże.

przez Kościół, naświetla właśnie ten problem. Aby uchwycić tę myśl w jej pierwotnym kształcie, to znaczy spójnie z jej terminologią (jakkolwiek przeżyte by się wydawało) i nie popadając w sprzeczne interpretacje, możemy spróbować wypowiedzieć te same rzeczy, używając innych słów. Nie jest to proste. Magisterium zrobiło tak, wybierając nowe słowo na określenie sprawiedliwości generalnej czy prawnej, dzięki któremu tradycyjna treść mogła stać się zrozumiała. Można iść za tym przykładem – albo czekać i liczyć na to, że Magisterium rozciągnie swoje wyjaśnienia na kolejne pojęcia – nie łudząc się jednocześnie, że sama modernizacja słownika wystarczy, aby uczynić zrozumiałymi dla epoki mniej utalentowanej filozoficznie, a nawet nieco pod tym względem upośledzonej, myśli fundamentalne, konieczne, lecz dostępne wyłącznie dzięki prawdziwemu wysiłkowi intelektu i całej duszy.

20. Dla umysłów współczesnych termin *roztropność* nie ma już prawie żadnego znaczenia, chyba że jakieś niedorzeczne. Ewolucję języka potwierdzają słowniki: wpisuje się ona między Littrého a Larousse’a. Ostatnie wydanie Larousse’a⁵⁸ definiuje roztropność następująco: „cnota pozwalająca przewidywać i unikać błędów oraz niebezpieczeństw”; cnota zatem negatywna i w sumie tchórzliwa, a być może nawet haniebna, jeśli rozumie się ją jako tę, która unika lub ucieka przed ryzykiem związanym z czynami szlachetnymi. Otóż powód tego zjawiska nie tkwi tylko w tym, że „roztropność” była terminem „średniowiecznym” używanym przez bez mała sześćset lat. Ewolucja i zubożenie języka są tutaj zjawiskiem całkowicie współczesnym. Littré, nie tak od nas odległy, w ogóle nie znał tego znaczenia roztropności, według którego zmierza ona do „unikania niebezpieczeństw”; nie wspomina o nim nawet jako użyciu potocznym czy niepoprawnym; ani jako znaczeniu, które pojawiło się „przez rozciągnięcie” albo które byłoby w użyciu „pospolitym”. To żałosne i fałszywe znaczenie jest zupełnie nieobecne u Littrého. Według niego roztropność to „cnota, która pozwala rozpoznać i praktykować wszystko, co odpowiednie dla kierowania życiem”. Żadnej wzmianki o lęku przed ryzykiem, a nawet o tym, czego można by mądrze się lękać w duchu przezorności, zmierzającym do uniknięcia niebezpieczeństw. Definicji Littrého brakuje z pewnością filozoficznego rygoru, lecz nie to było jej przedmiotem; zależało mu na oddaniu

⁵⁸ Słowa pisane w 1960 r.
(przyp. tłum.).

poprawnego i aktualnego uzusu. Gdy oczywistym i bezpośrednim rozumieniem „roztropności” jest „cnota, która pozwala rozpoznać i praktykować wszystko, co odpowiednie dla kierowania życiem”, można, wychodząc od niego, sprecyzować filozoficzny sens cnoty, którą określa się słowem „roztropność”. Lecz gdy „roztropność” zaczyna bezpośrednio oznaczać, co dziś słusznie poświadcza Larousse, wyłącznie negatywną postawę, która „pozwała przewidywać i unikać błędów oraz niebezpieczeństw”, staje się praktycznie niemożliwe, aby używać [w filozofii] tego upadłego i zwyrodniałego słowa. Wychodząc od nieporozumienia i błędu, nie można dojść do celu. Należałoby więc sprecyzować przynajmniej, że mówi się o roztropności w „rozumieniu według świętego Tomasza” czy w sensie łacińskim; można by również powiedzieć „w sensie francuskim”, to jest w znaczeniu, jakie nadawał temu słowu język francuski aż do końca XIX wieku. Jednak to znaczenie już nie istnieje. Tak jakby mówić o piekle, że stanowi ono „kłopot” (*gêne*) – zwykły kłopot, kara jest łagodna – pod pretekstem, że kiedyś słowo to oznaczało nieopisaną mękę (a dokładnie „gehennę”).

21. Nie mamy tu miejsca, aby pisać traktat poświęcony cnocie roztropności⁵⁹. Wystarczy wyraźnie zaznaczyć, że cnota sprawiedliwości nie aplikuje reguł prawa z automatycznym rygorem, tak jak aplikuje się do trójkąta teorii geometrii płaskiej. Cnota sprawiedliwości wiąże się w swoim działaniu z czymś innym, co tradycyjna filozofia nazywała roztropnością, co jednak nie ma nic wspólnego z tym, co przywołuje dzisiaj brzmienie tego słowa. Powiedzmy po prostu (w sposób trochę niewyraźny), że to coś innego odnosi się jakoś do zdrowego rozsądku moralnego, a nawet do moralnego *know-how*. Bez tego sprawiedliwość zamienia się w potworne i nieludzkie monstrum. To odrzucenie innej cnoty, szczególnie uważanej na konkret, na wydarzenia, twarze, wewnętrznie związanej z działaniem cnoty sprawiedliwości, może stać się lepiej zrozumiałe dzięki niniejszym rozważaniom:

Fałszywa sprawiedliwość jest abstrakcyjna i geometryczna, dąży do narzucenia wszystkim apriorycznego prawa prostej i czystej równości, nie zwracając uwagi na poszczególne przypadki i okoliczności. A ponieważ jest to w praktyce niemożliwe, skazana jest na zakłamanie,

⁵⁹ Pewne wzmianki na ten temat zostawiliśmy w dziełku *Doctrine, prudence et options libres* w trzecim zeszyście „Documents du Centre Français de Sociologie”, Nouvelles Editions Latines, 1960.

zdradzając to, co głosi, w tym sensie i w takiej mierze, w jakiej to, co robi, zgadza się z wymaganiami życia, albo zasłaniając pięknymi formułkami jakieś partykularne cele. Prawdziwa sprawiedliwość z kolei, która stanowi jakby zasiew stworzenia, jest konkretna i żywa, bierze pod uwagę zdarzenia i okoliczności, traktuje ludzi jako osoby posiadające równą godność co do istoty, lecz o różnych talentach, a nie jak wymienne przedmioty, i ustanawia pomiędzy osobami (indywidualnymi albo „osobami” zbiorowymi) równość proporcjonalną. Przyjmuje i sankcjonuje różnorodność obyczajów, uznaje zmienność historycznych uwarunkowań, nie daje dziecku tych samych praw, co dorosłemu, ani szaleńcowi tej samej władzy, co zdrowemu na umyśle⁶⁰.

⁶⁰ J. Maritain, *De la justice politique*, Plon, 1940, s. 94-95.

Ów zdrowy rozsądek moralny w osądzaniu konkretnego, owo moralne *know-how* w działaniu dotyczącym konkretnego są wymagane przez samą zasadę wyboru mniejszego zła oraz oszacowania granic niezbędnej tolerancji. Skoro bowiem prawdą jest, że „dobro wspólne jest dobrem istotowo moralnym”, a więc „niekompatybilnym z jakimkolwiek środkiem wewnętrznie nieuporządkowanym”, to owo dobro wspólne „wymaga również – co wynika z samego faktu, że stanowi ono prawy sposób życia wspólnoty złożonej ze słabych i grzeszników – aby wiedzieć, jak aplikować zasadę mniejszego zła oraz jak tolerować pewne zło, którego zakaz mógłby doprowadzić do zła jeszcze poważniejszego”⁶¹.

⁶¹ J. Maritain, *Humanisme intégral*, Aubier, 1946, s. 222. Zob. również s. 225-226 (tytuł wydania polskiego: *Humanizm integralny* – przyp. tłum.).

22. Moralna wiedza praktyczna doskonale wie, że w każdym miejscu i o każdej porze, bez wzięcia pod uwagę rzeczywistej kondycji społeczności ludzkiej, nie da się przez samo wykonanie jakiegoś dekretu wprowadzić ludzi, którzy ją tworzą, w stan doskonałej sprawiedliwości. Zdrowy rozsądek moralny wie na przykład, że „niesprawiedliwe prawa i decyzje nie mają wartości w oczach Bożych”, a więc „dozwolona jest interwencja, mająca na celu anulowanie takich praw i decyzji”; wie jednak również, że „takie prawa czy decyzje, niezgodne z moralnością, są *de facto* niezliczone: dlatego pierwszy sąd dotyczy samej *dogodności* działania podejmowanego przeciwko takiemu lub innemu prawu”⁶². Sąd ten nie spoczywa wyłącznie na samej cnotie sprawiedliwości.

⁶² Mgr A. Ancel, *Semaine religieuse de Lyon*, 9 września 1960, s. 552.

Władza i sprawczość człowieka w dziedzinie historycznej i społecznej są ograniczone. To jeden z przewodnich tematów papieskiego Orędzia Bożonarodzeniowego [Piusa XII] z 1956 roku:

Jeśli chodzi o rzeczywistość społeczną, pragnienie stwarzania rzeczy całkowicie nowych rozbija się o przeszkodę nie do pokonania, to jest o samą społeczność ludzką z jej organizmami uświęconymi przez historię. Życie społeczne bowiem jest rzeczywistością, która rodziła się powolnie, wśród wielu trudów, przez swoiste gromadzenie pozytywnego wkładu minionych pokoleń. Konstruowanie czegoś nowego jest więc możliwe wyłącznie poprzez kładzenie nowych fundamentów na tej zastanej solidnej podstawie. Historia góruje zatem w sposób niepodważalny nad teraźniejszą i przyszłą rzeczywistością społeczną i nikt, kto chce przyłożyć swą rękę do ulepszenia tej rzeczywistości lub przystosowania jej do nowych czasów, nie może tego ignorować.

To zaś, co warunkuje wykonanie sprawiedliwości, w żadnej mierze nie może zostać poznane przez cnotę sprawiedliwości ani oszacowane przez powszechne rozporządzenia prawa. Trzeba najpierw poznać to, co sprawiedliwe, to, czym jest prawo: filozofia społeczna podaje formuły abstrakcyjne i ogólne, niezbędne, wszędzie dające się zastosować, które zresztą jedynie naświetlają naturalne prawo moralne wpisane przez Boga w sercu każdego człowieka, bezpośrednio oczywiste dla rozumu, a zarazem objawione w Dekalogu. Cnota sprawiedliwości usprawnia wolę, aby dążyła do tego, co sprawiedliwe, w sposób stały i trwały. Aby czynić to, co sprawiedliwe w społeczności, sama cnota sprawiedliwości nie wystarczy, ponieważ „wymagania sprawiedliwości społecznej, sformułowane abstrakcyjnie, są wszędzie te same, lecz ich konkretna forma zależy również od okoliczności czasu, miejsca i kultury”⁶³.

23. Dar Ducha Świętego odpowiadający cnotcie roztropności to dar rady, któremu z kolei odpowiada piąte błogosławieństwo: *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią* (Mt 5,7). „Sąd nieubłagany będzie dla tego, który nie czynił miłosierdzia” (Jk 2,13).

⁶³ Pius XII, Przemówienie do Kongresu księgowych z 10 października 1953.

Powinniśmy żyć i jesteśmy [stworzeni] dla sprawiedliwości – ale w miłosierdziu.

Jeszcze kilka uwag o dobru wspólnym

24. Dobro wspólne jako cel sprawiedliwości społecznej pojawiło się w następujących definicjach i określeniach magisterialnych:

Dobro wspólne to najwyższy cel, który daje początek społeczności ludzkiej (Leon XIII, Encyklika *Au milieu des sollicitudes*, 16 lutego 1892).

Dobro wspólne społeczności góruje nad wszelką inną korzyścią: jest bowiem zasadą stwórczą oraz czynnikiem zachowującym społeczność ludzką. Wynika stąd, że każdy prawdziwy obywatel powinien pragnąć i troszczyć się o nie za wszelką cenę (Leon XIII, Encyklika *Notre consolation*, 3 maja 1892).

Dobro wspólne w porządku doczesnym polega na pokoju i bezpieczeństwie, którym rodziny i pojedynczy obywatele cieszą się w używaniu praw swoich, a zarazem w jak największym możliwym do osiągnięcia w tym życiu dobrobycie duchowym i materialnym przez połączone i zharmonizowany wysiłek wszystkich (Pius XI, Encyklika *Divini illius Magistri*, 31 grudnia 1929).

Państwo powinno zapewnić rodzinom wszystko, czego one same nie mogą zapewnić dla normalnego rozwoju życiowego swoich członków. Władza publiczna, niezależnie od ustroju politycznego, otrzymuje od Stwórcy swoją władzę publiczną, aby zapewnić jednostkom i rodzinom dobro wspólne, które zarazem implikuje i przekracza horyzont zwykłego dobrobytu ekonomicznego [List Sekretariatu Stanu (kard. Pacelli) do Eugène’a Duthoita (*Semaines sociales de France*), 12 lipca 1933].

Ostatecznie określamy i poznajemy dobro wspólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki społeczne, jak i cel społeczności, który również określany jest przez naturę ludzką (Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, 14 marca 1937).

[...] dobro wspólne, które winno być określane nie według jakiejś dowolnej teorii lub czyjegós zdania ani też wyłącznie z punktu widzenia ziemskiej pomyślności społeczeństwa, lecz decydować o nim winien wzgląd na harmonijne doskonalenie natury człowieka. I właśnie według woli Stwórcy państwo ma być środkiem i pomocą w osiągnięciu tej doskonałości (Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus*, 20 października 1939).

Cała polityczna i ekonomiczna działalność państw służy do trwałego zabezpieczenia dobra wspólnego, to znaczy zewnętrznych warunków, które są niezbędne ogółowi obywateli dla rozwoju ich talentów i zadań, ich życia materialnego, umysłowego i religijnego (Pius XII, Orędzie na Boże Narodzenie, 1942).

Ład moralny wymaga zagwarantowania dobra wspólnego, czyli warunków życia godnego, bezpiecznego i spokojnego jako stałej normy dla wszystkich klas ludu (Pius XII, Przemówienie do Akcji Katolickiej, 29 kwietnia 1945).

Dobro wspólne, to znaczy ustanowienie normalnych i stabilnych warunków życia publicznego, takich aby zarówno dla jednostek, jak i rodzin prowadzenie życia godnego, szczęśliwego i uporządkowanego według prawa Bożego nie było niczym trudnym: to dobro wspólne stanowi cel i regułę państwa oraz jego organów (Pius XII, Przemówienie z 8 stycznia 1947).

25. Zasada całości, według której myślimy o społeczności i jej członkach jako całości i jej częściach, powinna mieć wyraźny i dokładnie sprecyzowany zakres stosowalności. Powyżej⁶⁴ cytowaliśmy fragment ważnego przemówienia Piusa XII do neurologów z 14 września 1952 roku. Oto jego ciąg dalszy:

⁶⁴ Zob. przypis 43.

Pan i użytkownik tego organizmu (fizycznego) posiadającego jedność substancjalną może bezpośrednio i bezwzględnie rozkazywać integralnym częściom, członkom i organom w ramach ich celowości naturalnej; podobnie powinien interweniować, niemniej często, jeśli wymaga

tego dobro całości, paraliżując, niszcząc, okaleczając i amputując członki.

Gdy jednak całość posiada wyłącznie jedność celu i działania, jej przywódca, czyli w aktualnym przypadku władza publiczna, zachowuje bez wątpienia bezpośrednią władzę i prawo nakładania obowiązków dotyczących aktywności części, lecz w żadnym wypadku nie może bezpośrednio rozporządzać ich bytem fizycznym. Co więcej, każde takie bezpośrednie naruszenie [ich bytu] stanowi nadużycie władzy [...].

Zasada całości przyznaje, że część istnieje dla całości, a więc z konieczności dobro części jest podporządkowane dobru całości; całość ma dla części znaczenie decydujące i może nią rozporządzać dla własnej korzyści. Zasada ta wypływa z natury pojęć i rzeczy i w tym sensie powinna mieć wartość absolutną.

Jako taka, sama w sobie, zasada całości powinna być respektowana! Jednakże w celu właściwego jej zastosowania należy zawsze wyjaśnić najpierw pewne założenia. Założenie podstawowe dotyczy wyjaśnienia następującej kwestii: czy podmioty, do których stosuje się tę zasadę, znajdują się faktycznie w relacji całości do części? Drugie założenie dotyczy natury, zakresu i ograniczeń tej relacji. Czy mianowicie plasuje się ona na planie istoty, czy tylko działania, a może na obu? Czy stosuje się w odniesieniu do części w sposób szczegółowy, czy może pod wszystkimi względami? Następnie czy tam, gdzie się ją stosuje, całość zupełnie wchłania część, czy może zostawia jej jakąś ograniczoną celowość lub niezależność? Odpowiedź na te pytania nie może być nigdy wywiedziona z samej zasady całości: byłoby to błędne koło. Musi więc opierać się na innych faktach i innych źródłach poznania. Zasada całości mówi tylko tyle: tam, gdzie zachodzi relacja między całością i częścią, to o tyle, o ile zachodzi, część jest podporządkowana całości, która z kolei może rozporządzać częścią dla własnej korzyści. Niestety zbyt często, gdy przywołuje się zasadę całości, nie bierze się pod uwagę powyższych uwag: nie tylko w badaniach teo-

retycznych i na polu stosowania prawa, socjologii, fizyki, biologii, medycyny, lecz również na polu logiki, psychologii i metafizyki.

Część druga

Udział w dobru wspólnym, a nie w korzyściach firmy

26. Sprawiedliwość społeczna, wymagając wszystkiego, co konieczne dla dobra wspólnego, wymaga również, aby było ono faktycznie *wspólne*. Nakazuje, aby (przez sprawiedliwość rozdzielczą) pracownicy mieli również „udział w tych wszystkich dobrach, których dostarczają bogactwa naturalne, przemysł i prawdziwie społeczna organizacja życia gospodarczego”, co znaczy, aby mieli wystarczający udział w dobru wspólnym. Precyzuje to 52 paragraf *Divini Redemptoris*, odwołując się do nauki z *Quadragesimo anno*.

Pracownicy mają mieć udział w *dobru wspólnym*, a nie w *korzyściach firmy*:

„Nie mówilibyśmy prawdy – naucza Pius XII – gdybyśmy twierdzili, że każde przedsiębiorstwo stanowi z natury jakąś społeczność, w której relacje między jego członkami byłyby regulowane przez sprawiedliwość rozdzielczą tak, że wszyscy bez wyjątku – właściciele środków produkcji i inni – mieliby prawo do posiadania jakiejś jego części albo przynajmniej do korzyści, jakie przynosi to przedsiębiorstwo”; „to, czy przedsiębiorstwo będzie zorganizowane jako fundacja albo stowarzyszenie wszystkich pracowników jako współwłaścicieli, czy jednak będzie stanowiło własność prywatną jednego człowieka, podpisującego z pracownikami kontrakt, zależy w każdym przypadku od porządku prawa prywatnego w zakresie życia gospodarczego”⁶⁵.

Jest to powtórzenie i rozwinięcie nauki sformułowanej w *Quadragesimo anno*: stosunki między „kapitałem, czyli własnością, a pracą [...] ułożyć się muszą na podstawie najściślejszej sprawiedliwości tzw. *wymiennej*”, z pomocą miłości, która jest duszą sprawiedliwości⁶⁶. Korzyści przedsiębiorstwa nie stanowią *dobra wspólnego* tego przedsiębiorstwa, lecz *dobro prywatne* indywidualnego właściciela albo grupy współwłaścicieli.

27. Pomieszczenie prowadzące do tego, że dobro prywatne właściciela albo właścicieli przedsiębiorstwa rozumie się jako dobro wspólne, pociąga za sobą katastrofalne konsekwencje oraz ryzyko

⁶⁵ Pius XII, Przemówienie do przedsiębiorców z 7 maja 1949.

⁶⁶ *Quadragesimo anno*, par. 118 (w polskim wydaniu par. 110 – przyp. tłum.).

całkowitego sprowadzenia na manowce myśli i działania w dziedzinie społecznej.

⁶⁷ W polskim wydaniu są to punkty 65-66 (przyp. tłum.).

Po pierwsze. W *Quadragesimo anno*, par. 71 i 72⁶⁷, Pius XI odrzucił „poważny błąd tych, którzy uważają za istotowo niesprawiedliwy kontrakt najmu do pracy i proponują w zamian kontrakt społeczny”. Papież dodawał jednak: „Uważamy wszelako za bardziej właściwe w kontekście bieżących warunków życia społecznego złagodzenie, o ile to możliwe, kontraktu najmu przez elementy zapożyczone z kontraktu społecznego”. Nie stanowi to jednak jednego z *wymagań* sprawiedliwości społecznej, które są inne, *w inny sposób ważne i wymagające*, jak to jeszcze zobaczymy. Powyższa uwaga Piusa XI to wyłącznie „dodatkowa obserwacja w temacie ewentualnych modyfikacji prawnych dotyczących stosunków między pracownikami, będącymi podmiotami kontraktu pracy, a drugą stroną umowy”, tak że nadawanie mu „wagi programu społecznego Kościoła” zmienia i wynaturza sens encykliki *Quadragesimo anno*, co potwierdził później Pius XII⁶⁸. Gdyby niesłusznie uznano, że takie zagadnienia zależałyby od sprawiedliwości społecznej, jeśli zysk przedsiębiorstwa byłby ujęty jako dobro wspólne podlegające dystrybucji przez sprawiedliwość rozdzielczą, z konieczności doszłoby się do „socjalizacji wszystkiego”, z którą „Kościół toczy walkę ze wszystkich sił”⁶⁹.

⁶⁸ Pius XII, Przemówienie do przedsiębiorców z 31 stycznia 1952.

⁶⁹ Pius XII, Orędzie do katolików austriackich z 14 września 1952.

Po drugie. Sprawiedliwość społeczna wymaga, aby pracownicy uczestniczyli w dobru wspólnym, niezależnie od stanu prywatnego dobra przedsiębiorstwa, w którym pracują. Sprawiedliwa pensja powinna „odpowiadać koniunkturze”, to znaczy: powszechne ubóstwo jest z konieczności okolicznością nadrzędną, tymczasem *deficyt jakiegoś przedsiębiorstwa albo brak zapotrzebowania na dany fach już nią nie jest* w sposób automatyczny, absolutny i definitywny. „Kaźde przedsiębiorstwo ze względu na swój własny cel jest ściśle powiązane z całością gospodarki narodowej”⁷⁰. Wymagania sprawiedliwości społecznej, które Pius XI precyzuje w 52 paragrafie *Divini Redemptoris*, wiążą się wyraźnie z dobrem wspólnym gospodarki (oraz z ogólną koniunkturą), a w żadnym razie z prosperowaniem jakiegoś pojedynczego przedsiębiorstwa czy zawodu. Sprawiedliwość społeczna powinna być uwzględniana również w tych przedsiębiorstwach, które nie przynoszą w danym momencie dochodów (o co upominają się związki zawo-

⁷⁰ Pius XII, Przemówienie do przedsiębiorców z 31 stycznia 1952.

dowe), a nawet w wypadku zagrożonego fachu (o co upominają się zrzeczenia międzyzawodowe); wraz z uświadomieniem sobie roli rozwoju technologii produkcji oraz transportu zaczyna się dziś dostrzegać, że sprawiedliwość społeczna powinna być również przestrzegana w kraju będącym w stanie kryzysu czy przemysłowego niedorozwoju (o co z kolei upominają się międzynarodowe organizacje gospodarcze)⁷¹.

W ten sposób zamiast dostrzec w *dobru wspólnym* (narodowym lub międzynarodowym) cel sprawiedliwości społecznej, zwraca się ją w stronę dochodu przedsiębiorstwa i jego podziału, „usprawiedliwiając” w ten sposób niepewność życiową pracowników, bezrobocie, gdy trzeba zamknąć daną fabrykę, czy ubóstwo, gdy jakiś fach znajdzie się w sytuacji kryzysowej, skąd logicznie wynika, że usprawiedliwia się niesprawiedliwość. Jednak nie przyjmuje się tego do wiadomości i jedyną rzeczą, która w efekcie pozostaje, jest bunt i chęć ślepego zniszczenia takiego systemu.

28. Sprawiedliwość społeczna według doktryny chrześcijańskiej idzie zatem *dużo dalej* i jest zdecydowanie bardziej wymagająca niż aktualnie modne koncepcje, które nie bez pobudzania zazdrości,

⁷¹ W *Quadragesimo anno*, par. 96, Pius XI pisał: *Wypada, aby różne narody wobec silnej bardzo zależności gospodarczej i potrzeby wzajemnej pomocy wspólną radą i wysiłkiem doprowadziły do pomyślnego szczęsnego porozumienia międzynarodowego w sprawie gospodarczej za pomocą roztropnych umów i urzędzeń*

(w wydaniu polskim jest to par. 90, przyp. tłum.).

Te zasady pozostają niezmienione. Rozciąga się jedynie ich zakres działania. Kościół podkreśla to coraz dokładniej, na ile pozwala na to postęp technologiczny i inne okoliczności: *Jeśli kiedyś problem głodu wydawał się nierozwiązywalny, dziś można spojrzeć mu prosto w oczy* (Pius XII, Przemówienie w ONZ z 10 listopada 1955). *Populacje niedożywione stanowią 70% populacji świata, lecz ziemia może wyżywić wszystkich* (Pius XII, Przemówienie z 7 grudnia 1953).

Pius XII wyłożył obowiązki, które winny być realizowane w ramach międzynarodowej współpracy gospodarczej w Orędziu Bożonarodzeniowym w 1952 r.:

Nasze zaproszenie do skutecznego poczucia solidarności i zobowiązań z tego płynących rozciąga się na wszystkich ludzi; aby każdy naród w tym, co dotyczy norm życia i wykorzystania siły roboczej, rozwijał swoje możliwości i przyczyniał się do jednoczesnego rozwoju innych mniej obdarowanych narodów. Mimo że nawet najbardziej doskonała realizacja solidarności międzynarodowej z trudem mogłaby osiągnąć całkowitą równość między narodami, należy pilnie ją wdrażać w sposób wystarczający przynajmniej do tego, aby w odczuwalny sposób zmienić bieżące warunki, które wciąż są bardzo dalekie od zachowania harmonijnej proporcji. Mówiąc inaczej, solidarność między narodami wymaga wynagowania olbrzymich nierówności w standardzie życia i odpowiednio w inwestycjach oraz stopniu produktywności pracy ludzkiej.

Temu problemowi w całości poświęcony był specjalny numer „Itinéraires” zatytułowany „Niedorozwój gospodarczy a ziemski porządek chrześcijański” (43/1960).

Na temat międzynarodowego dobra wspólnego i odpowiadającego mu wymiaru sprawiedliwości społecznej, patrz niżej – par. od 35 do 40.

ukrywając swoje zakorzenienie w konkretnych stronnictwach politycznych, namawiają związki zawodowe do żądania prawa do udziału w dochodach przedsiębiorstw. Taki udział jest skądinąd możliwy, a nawet pożądanym, jeśli sprzyjają temu okoliczności: ale jest to związek, który Pius XII określił jako *całkowicie przygodny*. Sprawiedliwość społeczna nie domaga się bowiem uczestnictwa pracowników w zmiennych i niepewnych dobrach przedsiębiorstwa (które mogą okazać się *de facto* tylko deficytem tych dóbr), lecz upomina się o uczestnictwo pracowników w zdecydowanie pewniejszym i bardziej stałym dobru wspólnym gospodarki narodowej⁷², a wreszcie, o ile to możliwe, w dobru wspólnym gospodarki międzynarodowej. Zakłada to jednak, że ludzie będą żyli we współpracy i w zorganizowanej wspólnoty, a nie w anarchii ekonomicznej na poły kapitalistycznej, na poły socjalistycznej: taka jest stanowcza konkluzja, którą podaje 54 paragraf *Divini Redemptoris*, powtarzając zdanie *Quadragesimo anno* o niemożliwości zrealizowania sprawiedliwości społecznej bez organizacji zawodowej oraz między fachami: „Jeśli patrzy się na całość życia gospodarczego, łatwo dostrzec – jak to zauważyliśmy już w encyklice *Quadragesimo anno* – że w stosunkach gospodarczych i społecznych może zapanować duch harmonijnego współdziałania miłości i sprawiedliwości, o ile powstanie zrzeszenie związków zawodowych opartych na podstawach prawdziwie chrześcijańskich, powiązanych ze sobą i przybierających różne formy w zależności od okoliczności, czyli to, co zwie się korporacjami”.

Na poziomie gospodarki narodowej

29. Ojcowie Calvez i Perrin zauważają:

„W większości tekstów, w których znajdujemy stanowcze wypowiedzi na rzecz uczestnictwa wszystkich, a zwłaszcza pracowników, w odpowiedzialności ekonomicznej oraz w zarządzaniu, Pius XII stosuje tę ogólną zasadę raczej do kwestii zawodowej, a przede wszystkim do gospodarki narodowej, niż do poszczególnych przedsiębiorstw”⁷³.

Jest to zresztą prawdziwe nie tylko w odniesieniu do uczestnictwa w odpowiedzialności. I nie stanowi to w żadnym wypadku spojrzenia charakterystycznego jedynie dla Piusa XII. Taka nauka znajdowała się już w Magisterium zawierającym nauczanie spo-

⁷² Ten udział nie ogranicza się, oczywiście, bynajmniej wyłącznie do gospodarczego wymiaru dobra wspólnego, ograniczamy się tutaj do tego elementu ze względu na omawiany aspekt problemu.

⁷³ J.-Y. Calvez, J. Perrin, dz. cyt., s. 379.

łeczne jako coraz wyraźniejsza tendencja. Już Pius XI zdawał się jasno odnosić do *gospodarki narodowej*, a nie do struktury przedsiębiorstwa, gdy pisał, żeby „stosunki gospodarcze i społeczne w państwie tak ułożono, aby wszyscy ojcowie rodzin, zależnie od stanu i miejsca zamieszkania, tyle zarobić mogli, aby zapewnić sobie, żonie i dzieciom konieczne utrzymanie”⁷⁴. Nauczanie dotyczące rodzin byłoby zresztą niemożliwe do zrealizowania na poziomie przedsiębiorstw; mogło być wcielane w życie wyłącznie na poziomie gospodarki narodowej⁷⁵.

W *Quadragesimo anno* Pius XI rozważa przypadek przedsiębiorstw, które nie są w stanie wypłacać pełnego wynagrodzenia, i konkluduje, zwracając uprzednio uwagę na potrzebę pomocy ze środków publicznych: „Gdyby zaś doszło do ostateczności, należy wtedy dopiero zastanowić się, czy zapobiec unieruchomieniu przedsiębiorstwa, czy w jakiś inny sposób pomóc robotnikom”⁷⁶. Zakłada to wyraźnie, że rozwiązanie problemu nie dokonuje się na poziomie przedsiębiorstwa, lecz na poziomie fachu lub nawet na poziomie gospodarki narodowej.

30. Wydaje się, że nauczanie Piusa XII, które w tym punkcie było dużo wyraźniejsze, nie przykuło wystarczającej uwagi. Pożyteczne więc będzie przypomnienie obszerniejszych fragmentów:

„Istnieje ekonomiczna wspólnota interesów i zadań między przedsiębiorcami a pracownikami [...]. Jeśli można tak powiedzieć, jedzą oni z jednego stołu, ponieważ żyją ostatecznie z korzyści całościowo pojętej *gospodarki narodowej*. Wszyscy korzystają z jej dochodów i w tym sensie ich wzajemne stosunki w żaden sposób nie czynią jednych służącymi drugim”. (W przedsiębiorstwie pracownicy będą zawsze w taki lub inny sposób, bardziej lub mniej, służyli właścicielom lub kierownictwu, jakkolwiek sprawiedliwość wymienna, ożywiana przez miłość, ma szerokie pole działania wewnątrz przedsiębiorstwa, aby stosunki między współpracownikami oraz między nimi a samą pracą uczynić bardziej ludzkimi. Jednak na poziomie gospodarki narodowej płace nie powinny być podporządkowane pracodawcom: to właśnie na tym poziomie, w zrzeszeniach zawodowych i międzyzawodowych, pracownicy znajdują swoje pełne „wyzwolenie” oraz pełną godność). „Pobieranie swojego zarobku stanowi przywilej osobistej godności każdego, kto w tej czy innej formie, jako szef

⁷⁴ Pius XI, Encyklika

Casti connubii,

31 grudnia 1930 (tłum.

polskie za: „Wiadomości

Archidiecezjalne

Warszawskie” 21/1931 –

przyp. tłum.).

⁷⁵ Jak wiadomo, Pius XI

potwierdził ten zamiar

(zob. *Quadragesimo*

anno, par. 78; w polskim

wydaniu jest to par. 72 –

przyp. tłum.). Zauważmy

przy okazji, że realizacja

nauczania dotyczącego

rodziny na poziomie

gospodarki narodowej

to jedno, a realizacja na

poziomie państwowym to

drugie: te dwa aspekty nie

muszą być z konieczności

ze sobą związane.

Powstaje ryzyko, że

zostaną one utożsamione,

gdy nie istnieje żadna

organizacja zawodowa lub

międzyzawodowa.

⁷⁶ *Quadragesimo anno*,

par. 80 (wyd. polskie –

par. 74, przyp. tłum.).

albo pracownik, użycza swojej produktywności na rzecz gospodarki narodowej. W bilansie przedsiębiorstwa prywatnego suma płać może figurować jako koszt pracownicze. Lecz na poziomie gospodarki narodowej stanowi to koszt, na który składają się dobra materialne wykorzystywane podczas produkcji narodowej, który zatem musi być bez przerwy wyrównywany. Wynika stąd, że obie strony mają interes w tym, aby wydatki łożone na produkcję narodową były proporcjonalne do jej dochodów. Skoro jednak interes jest wspólny, dlaczego nie można by nadać mu wspólnego wymiaru? Dlaczego przypisanie pracownikom sprawiedliwej części odpowiedzialności w strukturze i rozwoju gospodarki narodowej nie byłoby prawomocne? [...]"

Dla tej wspólnoty interesów i odpowiedzialności w gospodarce narodowej Pius XI zaproponował w swojej encyklice *Quadragesimo anno* formułę konkretną i stosowną, proponując „organizację zawodową” w różnych gałęziach produkcji. W istocie nic nie wydawało mu się właściwsze, aby zatriumfowała wolność gospodarcza (*libéralisme économique*), niż ustanowienie dla gospodarki narodowej prawa publicznego opierającego się dokładnie na wspólnocie odpowiedzialności między tymi, którzy uczestniczą w produkcji”⁷⁷.

„Ci, którzy pozwalają sobie traktować problemy związane z reformą struktury przedsiębiorstw, nie biorąc pod uwagę, że każde z nich ze względu na swój cel jest ściśle związane z całością gospodarki narodowej, zmierzają do oparcia tej reformy na błędnych i fałszywych przesłankach, ze szkodą dla porządku ekonomicznego i społecznego”⁷⁸.

„W jaki sposób w świecie współczesnym wpisać tę czynną i skuteczną miłość w porządek ekonomiczny i społeczny, a przede wszystkim jak wpisać ją w granice sprawiedliwości [...]? Celem organizmu ekonomicznego i społecznego, do którego należy się tutaj odnieść, jest zapewnienie jego członkom i ich rodzinom wszystkich dóbr, których dostarczają zasoby naturalne i przemysłowe, jak również społeczna organizacja życia gospodarczego. Jeśli zatem prawdą jest, że najpewniejszym i najbardziej naturalnym środkiem do realizacji tego zobowiązania jest pomnożenie dostępnych dóbr przez zdrowy rozwój produkcji, to należy również w trakcie tego trudu pilnować troski sprawiedliwego

⁷⁷ Pius XII, Przemówienie do przedsiębiorców z 7 maja 1949 (w dalszej części tego przemówienia Pius XII stwierdził, że dochody *przedsiębiorstwa* nie dotyczą sprawiedliwości rozdzielczej, tekst cytowany powyżej w par. 26).

Jak widać, Pius XII przypomina, że Pius XI mówił o *prawie publicznym*: we francuskim tłumaczeniu *Quadragesimo anno* (par. 90) dokładność tego sformułowania została pominięta. Więcej na ten temat zob. M. Clément, *La Corporation professionnelle*, Nouvelles Editions Latines, 1958, s. 150.

⁷⁸ Pius XII, Przemówienie do przedsiębiorców z 31 stycznia 1952.

podziału owoców pracy wszystkich. Dopóki taki sprawiedliwy podział dóbr nie zostanie zrealizowany albo będzie zrealizowany tylko częściowo, dopóty nie będzie osiągnięty prawdziwy cel gospodarki narodowej; jeśli bowiem lud nie zostanie dopuszczony do udziału w dostępnych dobrach, jakkolwiek byłyby obfite, nie będzie bogaty, lecz wprost przeciwnie – ubogi.

Ów zasadniczy podział realizuje się zwyczajnie i normalnie na mocy ciągłej dynamiki procesów ekonomicznych i społecznych, o których właśnie mówiliśmy; a dla wielkiej liczby ludzi stanowi to początek płacy jako zapłaty za ich pracę. Nie należy jednak tracić z oczu faktu, że z punktu widzenia gospodarki narodowej płaca ta odpowiada rozwojowi pracownika. Przedsiębiorcy i pracownicy są tu współpracownikami we wspólnym dziele, wezwanymi do wspólnego wysiłku na rzecz globalnej ekonomii, i w tym sensie ich wzajemne relacje nie stawiają jednych na służbie drugim⁷⁹ [...]. Wydaje się słuszne, pamiętając o różnorodności funkcji i odpowiedzialności, aby udział każdego odpowiadał ich wspólnej godności ludzkiej [...]. Przedstawione tu refleksje ukazują już trudność zdrowego podziału dóbr: aby odpowiedzieć na wymagania życia społecznego, nie można pozostawić go na pastwę gry ślepych sił ekonomicznych, lecz *musi on być zrealizowany na poziomie gospodarki narodowej*, ponieważ stamtąd bierze się zdrowy ogląd celu, do którego należy zmierzać, służąc doczesnemu dobru wspólnemu”⁸⁰.

31. Możemy teraz zrozumieć prawdziwą naturę wymagań sprawiedliwości społecznej, o której mówi *Quadragesimo anno*, a którą formuluje w przejmującym streszczeniu paragraf 53 *Divini Redemptoris*:

Jednak o spełnieniu wymogów sprawiedliwości społecznej można mówić wtedy, gdy robotnicy otrzymują odpowiednią zapłatę, która zapewnia utrzymanie im i ich rodzinom, gdy są w stanie zaoszczędzić niewielki kapitał, aby zapobiec powszechnej pauperyzacji, stanowiącej prawdziwe nieszczęście. Ponadto należy pomyśleć o stworzeniu jakiegoś systemu ubezpieczeń prywatnych lub publicznych, chroniących pracownika w przypadku choroby, starości albo utraty pracy. W sprawie tej należy powtórzyć to, co

⁷⁹ W ten sposób Pius XII potwierdza tutaj, używając tych samych słów, w kontekście Tygodni społecznych we Francji, to, co powiedział już trzy lata wcześniej. Ten zabieg wskazuje na wagę, jaką Papież chciał nadać temu nauczaniu.

⁸⁰ Pius XII, List na Tygodnie społeczne we Francji z 7 lipca 1952. Zob. również Przemówienie podczas Kongresu przemysłu lekkiego z 20 stycznia 1956: *Określenie przedsiębiorstwa prywatne można rozumieć błędnie, jak gdyby organizacja i działalność tego rodzaju przedsiębiorstwa, zwłaszcza w przemyśle lekkim, miały być pozostawione woli właściciela, troszczącego się wyłącznie o grę własnych interesów. Wy jednak, przysparzając ulgi, wyraźnie potwierdziliście swoje zamiary, aby produkcja przedsiębiorstwa prywatnego oraz przemysłu lekkiego była zawsze pojmowana w odniesieniu do zbiorowości narodowej, wobec której mają one swoje prawa i obowiązki.*

powiedzieliśmy w encyklice *Quadragesimo anno*: „Dopiero bowiem wtedy gospodarstwo społeczne będzie dobrze zorganizowane i cel swój osiągnie, kiedy wszystkim poszczególnym jednostkom udostępni te wszystkie dobra, których dostarczenie umożliwiają mu skarby i pomoc przyrody, technika przemysłowa i prawdziwie społeczna organizacja życia gospodarczego. Tak zaś należy te dobra wymierzyć, by człowiekowi wystarczyły nie tylko na zaspokojenie konieczności życiowych i potrzeb pewnej godności, ale także by mu pozwoliły wznieść się na wyższy stopień dobrobytu i kultury, który pod warunkiem roztropnego z nich korzystania – nie będzie przeszkadzał cnocie, ale ją, owszem, ułatwi”.

Te wymagania sprawiedliwości społecznej nie są przedstawione jako pożądany, lecz odległy ideał, zależący od ewentualnego rozwoju i korzyści każdego przedsiębiorstwa z osobną; albo jako prowizoryczny dorobek, który można by na wszelki wypadek odebrać, za każdym razem, gdy przedsiębiorstwo miałoby zmniejszyć swoje dochody. Te wymagania sprawiedliwości są obowiązujące i realizowalne dokładnie w tej mierze, w jakiej nie opierają się na zmiennych korzyściach przedsiębiorstw, lecz na uczestnictwie wszystkich w dobru wspólnym gospodarki narodowej.

Zasada subsydiarności

32. Jak w praktyce należy zorganizować ten udział? Wszystko, co możemy powiedzieć wewnątrz ogólnego i powszechnego kadru filozofii społecznej, sprowadza się do stwierdzenia, że taki udział jest konieczny i wynika z prawa naturalnego: dążenie do takiego udziału jest słuszne i posiada wewnętrzną moc wszelkiego dążenia zgodnego z prawem i godnością ludzką.

Istnieje wprawdzie droga na skróty, łatwa, lecz w istocie leniwa, a w skutkach materialnych i moralnych katastrofalna, prowadząca do zorganizowania udziału w dobru wspólnym gospodarki narodowej w sposób państwowy (*étatiquement*). Krytyka etatyzmu i odrzucenie socjalizmu muszą jednak opierać się na zrozumieniu, że jeśli sposób państwowy jest nieadekwatny, sprzeczny

z naturą i śmiertelnie niebezpieczny, to dążenie, na które odpowiada ten sposób, i cel, który zakłada, są same w sobie zgodne z porządkiem społecznym. Odrzucenie tego celu i stłamszenie tego dążenia byłoby więc głęboko niszczącą dla wspólnoty ludzkiej niesprawiedliwością.

Powołane do tego są zrzeszenia zawodowe i międzyzawodowe (z niezbędną pomocą i pod arbitrażem państwa), mające możliwość, aby zrealizować udział wszystkich pracowników w dobru wspólnym gospodarki narodowej. Gdy wspomniana celowość i wymagania zostaną wyraźnie określone, zrozumiane i zaakceptowane, osoby doświadczone i biorące odpowiedzialność za sprawy ekonomiczne powinny tworzyć organizacje zawodowe i międzyzawodowe, które w różnych okolicznościach miejsca i czasu będą odpowiadały na imperatywy sprawiedliwości społecznej. Oczywiście jest, że założycielski błąd, dotyczący samego pojęcia sprawiedliwości społecznej, prowadzi do radykalnego wykołajenia wszystkich dalszych wysiłków, czego zresztą jesteśmy zbyt często świadkami.

33. *Najwyższa zasada filozofii społecznej*, jak nazywa ją Pius XI w *Quadragesimo anno*, nakazuje egzekwowanie sprawiedliwości społecznej:

A chociaż jest prawdą i rzeczą historycznie potwierdzoną, że dla zmienionych warunków wiele zadań, które dawniej spełniały mniejsze jednostki społeczne, obecnie już tylko wielkie związki mogą dokonać, niewzruszoną przecież pozostać najwyższą zasadą filozofii społecznej, której nie wolno ani podważać, ani osłabiać: jak jednostkom ludzkim nie wolno odejmować i przekazywać społeczności tego, co jednostki te z własnej inicjatywy i własną mogą wytworzyć pracą, tak samo jest naruszeniem sprawiedliwości, gdy się to, co mniejsze i niższe społeczności wykonać i dokonać mogą, przydziela większym i wyższym władzom społecznym; poza tym wyrządza to wielką szkodę i narusza porządek społeczny. Wszelka czynność społeczna bowiem powinna w pojęciu i istocie swojej wspomagać członki ciała społecznego, nigdy zaś ich nie rozbijać ani nie wchłaniać.

⁸¹ W wydaniu francuskim są to paragrafy 86-88, w wydaniu polskim – 80 i początek 81 (przyp. tłum.).
⁸² Zob. M. Clément, *Le principe de subsidiarité*, w: „Itinéraires” 25 z lipca 1958; J.-Y. Calvez, J. Perrin, dz. cyt., s. 410-420; B. Häring, *La loi du Christ*, t. III: *Théologie morale spéciale: la vie en communion fraternelle*, Desclée et Cie, 1959, s. 621.
⁸³ Pius XII, Listy na Tygodnie społeczne we Francji z 19 lipca 1947 i 14 lipca 1954.
⁸⁴ Pius XII, Przemówienie do Kardynałów z 20 lutego 1946. Ciekawym byłaby próba objaśnienia filozoficznych podstaw tej zasady. Podjął się jej o. [Raymond] Sigmond [OP] w swoim wykładzie filozofii społecznej na Angelicum: zob. R. Sigmond, *Philosophia socialis, pars generalis et specialis*, Angelicum, Romae 1959, s. 95:

Philosophiae idem principium enuntiavimus dicendo quod omne bonum commune sociale (humanum) est relativum, seu est tali solummodo in suo ordine in quo cooperatio hominum ad aliquam perfectionem attingendam necessaria sit. Fines autem vitae humanae ordinantur secundum aliquam hierarchiam, scilicet secundum relationem eorum ad finem ultimum. Secundum hanc hierarchiam finium habetur etiam distinctio diversarum societatum (in societates naturales et liberas, imperfectas etc.). Societas superior secundum perfectionem boni communis ipsius non debet absorbere societates minus perfectas, quae etiam ad veram perfectionem humanam ordinantur licet in aliquo ordine magis particulari.

Sprawy zatem niniejszej wagi i zabiegi, skądinąd zbyt drobiazgowo, władza państwowa powinna pozostawić niższemu zespołom [...] ⁸¹.

Tę zasadę sprawiedliwości społecznej określa się „zasadą subsydiarności”⁸², zasadą, według Piusa XI, „najwyższą”; zasadą, której Pius XII przypisuje „wartość nadrzędną” w swoich *Listach na Tygodnie społeczne* we Francji⁸³. Nie jest to więc zasada dodana albo drugorzędna, lecz zasada o wartości uniwersalnej i nieprzemijającej, rozciągająca się na wszystkie obszary życia społecznego, nie wykluczając życia Kościoła:

Nasz poprzednik Pius XI w Encyklice *Quadragesimo anno*, poświęconej porządkowi społecznemu, ogłosił tę ogólną zasadę: to, co jednostki mogą zrobić samodzielnie, korzystając z właściwych im środków, nie powinno być im odbierane i przerzucane na wspólnotę; zasada ta odnosi się tak samo do najmniejszych grup, niższego rzędu, w stosunku do grup większych, większej rangi. Idąc bowiem za nauczaniem mądrego Papieża, trzeba stwierdzić, że cała działalność społeczna jest przez swoją naturę *subsidiarna*: ma służyć utrzymaniu członków ciała społecznego, nigdy zaś te członki niszczyć albo je wchłaniać. Jest to zaprawdę nauka światła, *dotycząca całego życia społecznego na wszystkich jego poziomach, jak również Kościoła*, nie czyniąc szkody jego hierarchicznej strukturze⁸⁴.

Najbardziej widoczną konsekwencją zasady subsydiarności jest zachowanie witalnej przestrzeni, możliwości inicjatywy i odpo-

wiedzialności tych, u których cnota roztropności rozwinęła się w bezpośrednim doświadczeniu ludzi i rzeczy.

Część trzecia

Zakres sprawiedliwości społecznej

34. Wszystkie te rozważania, które rozwodzą się bezpośrednio nad porządkiem ekonomicznym, nie powinny prowadzić do jakiejś nowej manieri separowania czy odróżniania sprawiedliwości społecznej od sprawiedliwości generalnej, to znaczy zakładania, że sprawiedliwość społeczna zasadniczo lub wyłącznie dotyczy ekonomii⁸⁵.

Przeciwnie temu jest to, czego nauczał Pius XI zarówno w paragrafie 51 *Divini Redemptoris* (sprawiedliwość społeczna wymaga *wszystkiego*, co konieczne dla dobra wspólnego), jak w *Quadragesimo anno* (paragraf 118⁸⁶): „Same zaś urządzenia publiczne narodów dostosować winny *całość stosunków międzyludzkich* do potrzeb dobra wspólnego, *to znaczy do wymagań sprawiedliwości społecznej*”. Pius XI dodaje tylko, że działalność ekonomiczna zajmuje szczególnie ważne miejsce w owej całości relacji międzyludzkich. Również na jej poziomie współczesny nieład jest najbardziej widoczny i bezpośrednio niszczący. Z tego powodu bez wątplenia dokumenty papieskie mówią najczęściej i z największym naciskiem o sprawiedliwości społecznej w kontekście ekonomicznym: z pewnością jednak nie ograniczają jej do tego kontekstu.

Kwestia społeczna nie sprowadza się wyłącznie ani zasadniczo do kwestii ekonomicznej:

Kwestia społeczna jest niewątpliwie również kwestią ekonomiczną, lecz przede wszystkim jest to kwestia dotycząca ładu społeczności ludzkiej, a więc, w głębokim sensie, jest to kwestia moralna, a w konsekwencji – religijna. Jako taka streszcza się w następującym pytaniu: czy ludzie – począwszy od jednostek tworzących narody, aż po

zdaniem, że teksty (papieskie) skłaniają do utożsamienia sprawiedliwości społecznej ze sprawiedliwością ujętą w języku tomistycznym jako prawna albo generalna.

⁸⁶ Por. par. 110 w wyd. polskim (przyp. tłum.).

⁸⁵ Wydaje się, że w cytowanej tu już książce *Église et société économique* ojcowie Calvez i Perrin są w tym punkcie niezdecydowani. Z jednej strony stwierdzają, że sprawiedliwość społeczna jest *normą generalną życia całego ciała społecznego* (s. 200), z drugiej piszą zaraz, zupełnie przeciwnie, że *sprawiedliwość społeczna, w nauczaniu Papieża, to sprawiedliwość generalna zaaplikowana do konkretności gospodarczej, różnej od społeczności politycznej* (s. 203). To zastrzeżenie niespodziewanie staje w sprzeczności nie tylko z wcześniejszym twierdzeniem, lecz również z całym wykładem, w którym utożsamiają sprawiedliwość społeczną ze sprawiedliwością generalną (por. s. 192-203; 543-567). Można wręcz powiedzieć, że to zaskakujące zastrzeżenie jest sprzeczne z ich jasno wyrażoną intencją (s. 504): *Wykazaliśmy naszym*

wspólnotę narodów – posiadają siłę moralną tworzenia takich warunków publicznych, aby w życiu społecznym żadna jednostka ani żaden naród nie były podmiotem pozbawionym praw, pozostawionym na wyzysk innemu, lecz raczej aby wszyscy byli podmiotami uczestniczącymi pełnoprawnie w kształtowaniu porządku społecznego, aby wszyscy zgodnie ze swych fachem i profesją mogli żyć spokojnie i szczęśliwie, mając wystarczające środki do życia, skutecznie chronieni przed nadużyciami egoistycznej gospodarki, w wolności wpisanej w dobro ogólne oraz z godnością ludzką, którą każdy człowiek respektuje u innych jak u siebie samego?⁸⁷

⁸⁷ Pius XII, Przemówienie do młodzieży katolickiej z 12 września 1948.

35. Twierdząc za *Quadragesimo anno*, że „całość stosunków międzyludzkich” powinna dostosować się „do potrzeb dobra wspólnego, to znaczy do wymagań sprawiedliwości społecznej”, *implicite* włącza się w to stosunki międzynarodowe i międzynarodowe dobro wspólne. Ta niedopowiedziana, lecz pewna i konieczna, treść zasad filozofii społecznej bywa ujęta coraz wyraźniej z racji okoliczności, możliwości technologicznych, ewolucji powszechnej moralności w związku z presją i wymową faktów; inną racją jest również Magisterium, a zwłaszcza nauczanie Piusa XII.

Wysiłki polityków przyciągnęły więcej uwagi publicznej niż inicjatywy Kościoła – Kościoła, który jako jedyny dysponuje doktryną społeczną mogącą inspirować zdrową organizację stosunków międzynarodowych. Nadużycia i błędy rządów zniekształciły właściwe rozumienie rzeczy i pomnożyły zamęt. Jako jedyna społeczność „międzynarodowa”, a nawet „ponadnarodowa”, istniejąca dziś, Kościół posiada, również na tym polu, dwutysiącletnie doświadczenie i jako jedyny może poznać wyraźnie i w sposób pewny, ponieważ głęboko i długotrwanie badał, przyrodzone i nadprzyrodzone racje, na których zasadza się, jak ujął to Pius XII, „jedność rodzaju ludzkiego i rodziny narodów”⁸⁸.

⁸⁸ Pius XII, Orędzie Bożonarodzeniowe 1944.

Tylko z ignorancji może wynikać przekonanie, że w tej dziedzinie Kościół jest zapóźniony i jakby ciągnięty na holu wysiłków, ostatecznie przecież nieudanych, podjętych w XX wieku w celu prawnego uporządkowania relacji między państwami.

Tymczasem owe „międzynarodowe” idee pochodzą właśnie z myśli chrześcijańskiej, lecz odcinając się od swojego korzenia i fundamentu, idee te same się okaleczają i zniekształcają, prowadząc na manowce. Tymczasem nie brakuje przecież szczegółowych inicjatyw podejmowanych przez Kościół. W 1899 roku, podczas Konwencji haskiej, Sekretariat Stanu Leona XIII naświetlał w nocie dyplomatycznej zasadniczy brak relacji międzynarodowych⁸⁹: „W międzynarodowym konsorcjum państw brakuje systemu środków prawnych właściwych do określenia i podporządkowania praw poszczególnych państw. Jedyne, co pozostaje więc, to bezpośrednie odwołanie się do siły; stąd bierze się rywalizacja państw na terenie rozwoju sił zbrojnych”. Podczas pierwszej wojny światowej, 1 kwietnia 1917 roku, sześć miesięcy przed prezydentem [Woodrowem] Wilsonem⁹⁰, Benedykt XV zalecał „ustanowienie arbitrażu, pełniącego najwyższą funkcję pokojową dzięki normom wykonawczym i sankcjom grożącym państwu, które odmówiłoby podporządkowania kwestii międzynarodowych owemu arbitrażowi albo zaakceptowania jego decyzji”. W encyklice *Pacem* z 23 maja 1920 roku ten sam Papież domagał się⁹¹, aby „wspólnota państw [...] zjednoczyła się, tworząc odtąd jedną społeczność”. Na początku drugiej wojny światowej, cztery lata, zanim pojawił się jakikolwiek projekt reorganizacji stosunków międzynarodowych⁹², Pius XII wzywał do powołania „stabilnej i owocnej organizacji międzynarodowej”, która mogłaby „zagwarantować wzajemną niezależność małych i wielkich narodów, wymagać wierności uczciwie ustanowionym porozumieniom oraz przestrzegać, dzięki wspólnym wysiłkom na rzecz wspólnego dobrobytu, zdrowej wolności i godności osoby ludzkiej”. Kilka dni później, w Orędziu Bożonarodzeniowym w 1941 roku, Pius XII mówił o międzynarodowej organizacji prawnej jako jednym z podstawowych warunków sprawiedliwego i trwałego pokoju.

36. Mówienie o „społeczności narodów” albo „organizacji narodów” jest błędem terminologicznym, który polega na pomyleniu *rodziny narodów* ze *społecznością państw*, które stanowią odrębną rzeczywistość. To pomieszanie bierze się bez wątpienia z wcześniejszego pomieszania państwa i narodu⁹³. Rodzina narodów to „wspólnota, w której kultury i języki są wezwane do wzajemnego

⁸⁹ Cyt. za: Mgr [Émile] Guerry, *L'Église et la communauté des peuples*, Bonne Presse, 1958, s. 286.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 287.

⁹² Tamże: przemówienie Piusa XII z 10 listopada 1939.

⁹³ Na temat odróżnienia narodu i państwa zob. M. Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Nouvelles Editions Latines, 1957, zwłaszcza s. 205-207; Mgr [Émile] Guerry, *L'Église et la communauté des peuples*, Bonne Presse, 1958, s. 183-185, oraz kolejny przypis.

⁹⁴ M. Clément, dz. cyt., s. 211. Rodzina narodów to *wspólnota*, a nie *społeczność*: *Społeczność łączy członki przez odniesienie do wspólnego celu. Wspólnota wyraża witalność relacji między osobami danej grupy. Społeczność i wspólnota mogą się na siebie nakładać, przykładem jest tu rodzina, albo istnieć osobno tak jak klasa (społeczna), która jest wspólnotą, a nie społecznością* (tenże, *Catéchisme de sciences sociales*, s. 53). *Wspólnota* (klasa społeczna, naród, rodzina narodów) opiera się na tożsamości oraz naturalnej skłonności, która popycha do jednoczenia się podobnych sobie. *Społeczeństwo* zaś (państwo, społeczność państw) opiera się na komplementarności

oraz naturalnej skłonności, która popycha do jednoczenia się wtedy, gdy potrzeba się uzupełniać (dz. cyt., s. 51-52). Wyjątkowość rodziny polega na tym, że jest ona jednocześnie, ze swojej natury, *wspólnotą* i *społecznością*. Może się stać tak, że naród (*wspólnota*) i państwo (*społeczność*) nałożą się na siebie: lecz jest to *koincydencja de facto*, przypadłościowa, a nie istotowa, to znaczy – wynikająca z ich natury; państwo może być bowiem równie dobrze wielonarodowe i odwrotnie – jeden naród może równie dobrze rozciągać swoją *wspólnotę* poza granice jednego państwa. Podstawowej trudności wynikającej z pomieszczenia rodziny narodów ze *społecznością* państw poświęcony będzie par. 40 poniżej.

⁹⁵ Fr. *connaturel* z łac. *connaturalis* – odpowiedni naturze, zgodny z naturą (przyp. tłum.).

⁹⁶ Na temat trzech rodzajów dóbr *konnaturalnych* dla człowieka zob. św. Tomasz, *Summa teologii*, I-II, 94, 2, na końcu artykułu. Odnośnie do cytowanych w tym punkcie definicji zob. M. Clément, *Catéchisme de science sociales*, pierwszy zeszyt „Documents du Centre Français de Sociologie”, Nouvelles Editions Latines, 1959, s. 38-39.

ubogacania się”; z kolei *społeczność* państw to „rzeczywistość prawna, która nie miesza się z poprzednią i wymaga nie tylko żywotnych stosunków między jej członkami, lecz również prawa publicznego”⁹⁴.

Sokrates wiedział, że jest jednocześnie obywatelem Aten i obywatelem świata. Jednak dopiero wpływ chrześcijaństwa spowodował zasadniczo, że bardziej lub mniej wyraźnie zaczęto przyjmować ideę „jedności rodzaju ludzkiego i rodziny narodów”: dostrzeżono w niej jedną z chrześcijańskich prawd moralnych, o których sądzi się, że nie mają konsekwencji politycznych; pratykuje się je indywidualnie w osobistej życzliwości i miłości względem obcych – jest to z pewnością dobre i ważne. Jednak idea *społeczności* państw wydawała się często, również dziś, ideą *chimeryczną* i *niebezpieczną*; miniona już niemoc Ligi Narodów oraz fundamentalny fałsz ONZ (gdzie rządy komunistyczne, nieprzestrzegające żadnych praw, są dopuszczane do tworzenia prawa międzynarodowego) dosadnie przyczyniły się do ugruntuwania przekonania, że *społeczność* taka jest utopią, nawet jeśli szlachetną, to ukrywającą faktycznie hipokryzję i makiawelizm.

37. *Społeczność* państw jest więc *społecznością* naturalną i konieczną. *Społeczność* nazywa się naturalną, gdy dobro będące jej celem jest *konnaturalne*⁹⁵ dla człowieka⁹⁶; a obowiązki, które spadają na nas z jej strony, poprzedzają inicjatywę naszej woli (tak jak fakt narodzin, który umieszcza nas w *społeczności* rodziny, jest wcześniejszy od wszelkiej woli dziecka, aby stworzyć *społeczność* z rodzicami). *Społeczność* naturalna i konieczna

wyróżnia się w ten sposób od społeczności sztucznej i dobrowolnej, której celem nie jest już dobro odpowiadające konieczności natury ludzkiej, lecz dobro wybrane w indywidualnym akcie woli; obowiązki, które spadają na nas w społeczności dobrowolnej, nie wynikają już z natury ludzkiej, lecz z dobrowolnej zgody. – Istnieją trzy społeczności naturalne i konieczne: rodzina, państwo i społeczność państw. Z punktu widzenia filozofii społecznej społeczność naturalna i konieczna, społeczność państw, nie jest więc jakimś błyskotliwym, pożądanym albo utopijnym projektem: stanowi bowiem realizację zgodną z porządkiem naturalnym, wynikającą z niego w sposób konieczny, jest więc zarazem możliwa i konieczna⁹⁷. Możliwa, lecz nigdy nie dana bezpośrednio. Struktury naturalne rozwijają się w czasie, w zależności od stanu świadomości zbiorowej oraz okoliczności zewnętrznych. Rodzina, również w aspekcie historycznym i chronologicznym, jest wcześniejsza od państwa, a historia potwierdza, że wysiłki zmierzające do ustanowienia państwa – na przykład państwa francuskiego – były najpierw i przez długi czas uważane za arbitralne, to znaczy tyrańskie, przez więcej niż jedną rodzinę. Podobnie przed rozwojem naukowym i technologicznym, które w pewnym sensie skurczyły rozmiar zamieszkałego świata, społeczność państw mogła *jawić się* jako idea nieużyteczna i niezbyt nagląca. Mimo to jest ona nie tylko zgodna z naturą ludzką, lecz również wymagana przez nią. Jednak pozostawała aż dotąd w sferze możliwości i abstrakcji.

Społeczność państw to „społeczność naturalna, konstytuująca całość społeczności politycznych w celu czynnego współdziałania na rzecz spokoju i ładu oraz rozwoju cywilizacji”⁹⁸. Dopóty pozostaje ona abstrakcyjnym postulatem, dopóki państwa rozpoznają względem siebie jedynie zobowiązania negatywne: nie napadać sąsiada, nie łamać praw ani suwerenności itd. Może zaś stać się konkretną rzeczywistością, jaką być powinna i do czego jest powołana, wtedy, gdy państwa tworzą między sobą instytucje prawne, które sprawiają, że mogą one w sposób ciągły współpracować, aby osiągnąć wyższy stopień cywilizacji (wyższy w stosunku do tego, który każde państwo mogłoby osiągnąć samodzielnie, w izolacji od innych) i uczynić ten poziom rozwoju dostępnym dla wszystkich poszczególnych państw: poza utrzymaniem pokoju, co jest

⁹⁷ Dlatego Pius XII w Orędziu Bożonarodzeniowym z 1951 r. wymienia społeczność państw wśród społeczności koniecznych: [...] *Rodzina, państwo oraz społeczność państw, ponieważ dobro wspólne, istotny cel każdego z nich, nie może ani istnieć, ani nawet być pomyślane bez ich wewnętrznego odniesienia do jedności rodzaju ludzkiego. Państwo i społeczeństwo państw z ich organizacją – przez własną naturę, zgodnie ze społecznym charakterem człowieka, pomimo wszystkich cieni, jakie padały na nie w historii – są więc formami jedności i porządku między ludźmi, koniecznymi dla życia ludzkiego, współpracującymi dla jego doskonalenia.*

⁹⁸ M. Clément, dz. cyt., s. 59.

⁹⁹ Jest to warunek wzajemny. Nie chodzi tu więc o zależność liniową w sensie wyłączności, lecz wzajemną zależność między sprawiedliwym ładem i pokojem (którą określa się przez „spokój i ład”). Stanowi to inny przykład współzależności i wzajemnego oddziaływania przyczyn, naświetlonych przez Henriego Charliera w *Culture, École, Métier* (Nouvelles Editions Latines, 1959, rozdz. *Cztery przyczyny*, s. 175-206).

¹⁰⁰ M. Clément, dz. cyt., s. 59-60.

warunkiem realizacji wszystkich innych zadań⁹⁹, chodzi o metodyczne rozpowszechnianie osiągnięć umysłowych, naukowych i materialnych ludzkości, a zwłaszcza o zaradzenie w ten sposób, dzięki międzynarodowej współpracy, bezrobociu i niedorozwojowi technologicznemu¹⁰⁰.

38. Nie negując i nie lekceważąc żadnego ze szlachetnych projektów albo kruchych i częściowych, choć użytecznych, osiągnięć, które mogły już być zrealizowane, uważamy, że nie należy ślepo i nieodwracalnie przypisywać ich bardziej niż niepewnemu losowi uniwersalnych zasad filozofii społecznej. Byłoby to równie niezręczne, jakby ktoś bezpowrotnie zredukował ideę państwa do karety gnuśnego króla. Jeśli filozof społeczny musi być bardzo ścisły, gdy zdobędzie przekonanie, że może sformułować jakieś prawo, jeśli powinien starać się, aby sformułować je w sposób, który może przyczynić się do rozjaśnienia świadomości oraz inspirowania polityków, to powinien być również pokorny i przezorny, gdy przychodzi do osądzania konkretnych osiągnięć odwołujących się do bronionych przez niego zasad, do których w swojej realizacji zbliżają się one bardziej lub mniej dokładnie. Kiedy przyjrzymy się bełkotowi, błędzeniu po omacku, postępowi i cofaniu, nieczystości, a nawet zbrodniom, które kierowały koniecznym procesem konstituowania się państwa (a w konsekwencji państw, które nawet w swoim własnym urzędzeniu tylko częściowo zgodne są z porządkiem naturalnym), czujemy się szczególnie wezwani do tego, aby nie blokować bez opamiętania koniecznego rozwoju społeczności państw, dokonującego się aktualnie w taki lub inny sposób; czujemy się również wezwani, aby nie odrzucać *en bloc* tego, co niekiedy pod powłoką porażek i kłamstw, jak było w przypadku powstawania państwa, bardziej lub mniej wyraźnie zawiera w sobie jakiś rozwój. Nie mając złudzeń, że uda nam się wyczerpać temat, chcielibyśmy przedstawić tu dwie fundamentalne zasady filozofii społecznej.

39. Zasada pierwsza. Istnieje *międzynarodowe dobro wspólne*. Określenie to pojawia się w dokumentach papieskich po raz pierwszy (jak się zdaje) w 1932 roku. List Sekretariatu Stanu Piusa XI, napisany przez kardynała Pacellego do [Eugène'a] Duthoita, przewodniczącego Tygodni społecznych we Francji¹⁰¹, formułuje „zespół prawd głównych, które powinny stanowić fundament

¹⁰¹ List z 28 czerwca 1932: *Actes de S.S. Pie XI*, t. VIII, Bonne Presse, s. 201-202.

duchowy gospodarki międzynarodowej”. Te „prawdy główne” zostają ogłoszone *w kontekście* gospodarki międzynarodowej, lecz transcendują one porządek czysto ekonomiczny:

To przede wszystkim gruntowna jedność wielkiej rodziny ludzkiej, której Chrystus objawił, że ma ona jednego Ojca w niebie; to, w konsekwencji, obowiązek członków różnych narodów, aby wielkodusznie rozpromieniła się nad innymi ludami miłość, którą darzą w pierwszym rzędzie swoją własną ojczyznę, to również obowiązek każdego ludu brania pod uwagę prawomocnych interesów innych krajów. Ponadto jest to zobowiązanie wszystkich narodów do praktykowania wobec innych sprawiedliwości i miłości; a *przede wszystkim* jest to wezwanie wszystkich państw razem wziętych do promocji *międzynarodowego dobra wspólnego* i służenia mu tak samo, jak obywatele i rządy każdego z nich osobno promują i służą bliższemu i mniej rozległemu dobru wspólnemu; jednocześnie dla wszystkich ludów jest to konieczność uświadomienia sobie wzajemnej niezależności i zaadaptowania się do różnych form solidarności właściwych współpracy [...].

Społeczna natura człowieka nie ogranicza bynajmniej swojej „socjalności” do najbliższych grup – rodziny i ojczyzny. Takie ograniczenie może jednak być stanem faktycznym, wynikającym z niemożliwości praktycznych oraz braku ustanowienia komunikacji [międzynarodowej]; albo wreszcie z niesprawiedliwych okoliczności. Jednak to ograniczenie nie wynika z natury człowieka. Dlatego gdy filozofia tradycyjna stwierdza, że „człowiek nie powinien posiadać dóbr zewnętrznych, tak jakby były jego własnymi, lecz tak jakby były wspólne wszystkim, w tym sensie, że powinien być gotów do dzielenia się nimi z potrzebującymi”¹⁰², to tym samym formułuje zasadę, która nie pociąga za sobą żadnej granicy przestrzennej, rodzinnej, rasowej czy narodowej.

Istnienie międzynarodowego dobra wspólnego, które można również nazywać powszechnym dobrem wspólnym (*bien commun universel*), stawia niewątpliwie pytanie o porządek prawny,

¹⁰² *Summa teologii*, II-II, 66, 2.

o instytucję i władzę mające to dobro wspólne za swój początek, fundament i cel.

40. Zasada druga. *Suwerenność państwa* jest względna i ograniczona. Pojmowanie suwerenności państwa na sposób absolutny jest błędem, który Pius XII określił „absolutyzmem państwa”, skąd wynikają trzy problemy: 1. unieważnienie relacji międzynarodowych; 2. zrywanie jedności społeczności państw; 3. odejmowanie prawu jego podstaw i wartości¹⁰³.

Państwo, będąc niezbędną zasadą jedności społeczności cywilnej, może stać się i rzeczywiście staje się zasadą rozbicia rodzaju ludzkiego, gdy zaczyna uważać się za szczyt hierarchii i wartości doczesnych; to znaczy wtedy, gdy zaczyna zachowywać się tak, jakby nie było już nic ponad nim. Filozofia chrześcijańska głosi mniej lub bardziej wyraźnie od zawsze, a bardzo wyraźnie już na przykład u [Francisca de] Vitorii, że istnieją przypadki, w których biorąc pod uwagę pokój międzynarodowy oraz dobro całego rodzaju ludzkiego, państwo powinno zrzec się wykonywania własnego prawa. Powszechne dobro wspólne jest bowiem w oczywisty sposób nadrzędne wobec dobra wspólnego pojedynczej jakiejś społeczności (bynajmniej go nie znosząc). Suwerenność państwa nie jest więc absolutna, lecz – jest to wyrażenie tej samej prawdy w inny sposób – podporządkowana prawu naturalnemu i prawu narodów. Cywilizacja grecka miała tę głęboką intuicję, że ponad spisаныmi prawami państwa istnieje prawo niepisane, które my nazywamy prawem naturalnym, wyrytym przez Stwórcę w sercach ludzkich: wrodzonym światłem rozumu praktycznego. Dziś jednak gramy w grę pozorów, maskujemy tylko ignorancję, gdy podczepiamy pod termin prawa niepisanego to, co stanowi spisane prawo ludu Bożego, które Chrystus przyszedł wypełnić, a nie znieść (Mt 5,17). Grecy nie mogli lepiej powiedzieć tego, czego nie mówili; my zaś wypowiadamy się w sposób bezużytecznie mętny, gdy powtarzamy za nimi, że pewne prawo niepisane jest nadrzędne względem spisanych praw państwowych. Mamy bowiem tę łaskę, aby mówić już, że ponad państwem jest Dekalog.

Przypominając uprzednio, że rodzina była wcześniejsza od państwa, tak samo jak państwo było wcześniejsze od społeczności państw, posługiwaliśmy się porównaniem. Idąc za tym porównaniem, powiemy, że państwo nie wchłonęło ani nie anihilowało

¹⁰³ Pius XII, Encyklika *Summi Pontificatus* z 20 października 1939: *Koncepcja przypisująca państwu nieograniczoną władzę (autorité) jest błędem, który jest nie tylko szkodliwy dla wewnętrznego życia narodów, dla ich powodzenia oraz uporządkowanego wzrostu ich dobrobytu, lecz jednocześnie wyrządzającym szkodę stosunkom między narodami, ponieważ zrywa jedność społeczności ponadnarodowej, ujmuje fundament i wartość prawu narodów, otwiera drogę gwałcenia praw drugiego [...].*

rodziny (albo niesłusznie usiłowało to zrobić): tak samo społeczność państw, jakiegokolwiek by były formy instytucjonalne, które ma ona prawo powołać, nie mogłaby ani nie powinna wchłonąć ani anihilować poszczególnych państw. Dwuznaczność zawarta w formule „społeczność narodów” daje do zrozumienia, że nazwa ta wyraża to (zresztą niektórzy wcale nie kryją tego zamiaru), iż *narody* wchodząc do *społeczności*, społeczności sprowadzającej się już wyłącznie do jednego państwa, znoszą w ten sposób i zastępują w niej wszystkie państwa istniejące wcześniej. Tymczasem to *państwa* są powołane do wejścia w organizm społeczny nie po to, by się w nim rozpuścić i zniknąć, lecz przeciwnie, by rozwijać się w sposób zdrowy i lepszy, niż gdyby rozwijały się w odizolowaniu. Zasada subsydiarności zachowuje tu również całą swoją moc i obowiązywalność.

Ponadto porównanie, sformułowane i rozwinięte wyżej, jest wciąż porównaniem, a nie analogią. Stosunek rodziny do państwa nie jest żadną miarą tożsamy ze stosunkiem państwa do społeczności państw. W istocie bowiem rodzina, będąca społecznością naturalną i konieczną, jest społecznością niedoskonałą¹⁰⁴, podczas gdy społeczeństwo cywilne uformowane w państwo stanowi społeczność doskonałą: posiada ona ze swej natury wszystkie środki konieczne do osiągnięcia swojego celu, którym jest doczesne dobro wspólne rodzin, które ją tworzą¹⁰⁵. Istnieje więc różnica natury między społecznością, którą tworzą rodziny konstytuujące państwo, z jednej strony a społecznością państw z drugiej. Ta różnica natury domaga się dalszego rozjaśnienia. W każdym razie samo już dostrzeżenie jej istnienia wynika z przyłączenia się do rozważań, wywiedzionych zresztą z zasady subsydiarności, składającej do wielkiego szacunku dla suwerenności każdego państwa. Ta suwerenność nie jest formą przechodnią wezwaną do podupadania i ostatecznie zaniku, lecz zasadniczym elementem porządku społecznego oraz powszechnej harmonii.

Dlatego też jeśli powinniśmy dogłębnie zdawać sobie sprawę, że społeczność państw jest naturalna i konieczna, to nie mniej powinniśmy pamiętać, aby rozważać tę społeczność wciąż nam nieznaną [praktycznie] z dużą dozą intelektualnej pokory, cierpliwości, otwartości dla przyszłości, której tajemnice wciąż nam umykają, z wielką uwagą, wymaganą zarazem przez sprawiedli-

¹⁰⁴ Pius XI, Encyklika *Divini iilius Magistri: Rodzina, bezpośrednio przez Boga ustanowiona dla właściwego sobie celu, jakim jest rodzenie i wychowywanie potomstwa; która też dlatego w stosunku do państwa ma pierwszeństwo natury, a stąd pierwszeństwo praw. Jednakże rodzina jest społecznością niedoskonałą, bo nie ma w sobie wszystkich środków do swego pełnego rozwoju.*
¹⁰⁵ Jednak społeczność obywatelska ukonstytuowana w państwo *est societas essentialiter seu simpliciter perfecta, secundum quid autem imperfecta* (R. Sigmond, dz. cyt., s. 352).

wość i roztropność, aby nie zaciemnić, nie skrzywić ani nie okaleczyć prawowitej suwerenności państw, małych i dużych, potężnych i słabych. Nie chodzi bowiem o to, by obalić czy przedawnić ich prawa, lecz by umożliwić im wejście krok po kroku na wyższy poziom harmonii.

W ten sposób możemy pojąć powszechny wymiar sprawiedliwości społecznej. „Boski ład i harmonia w świecie powinny być podstawowym punktem oparcia działalności nie tylko chrześcijan, lecz wszystkich ludzi dobrej woli, mających perspektywę dobra wspólnego; ich zachowanie oraz rozwój powinny być nadrzędnym prawem, kierującym wielkim spotkaniem ludzi”¹⁰⁶. ■

przeł. Piotr Kaznowski

¹⁰⁶ Pius XII, Orędzie

Bożonarodzeniowe, 1957.