

ADAM RODZIŃSKI

SPRAWIEDLIWOŚĆ I MIŁOSIĘRDZIE W DYSPOŃOWANIU DOBREM MATERIALNYM

Zacznijmy od stwierdzenia, że termin „sprawiedliwość” nie jest jednoznaczny, lecz nawet rozumiany we właściwym — nie zaś przenośnym¹ — sensie, wyraża pewne analogiczne względem siebie treści pojęciowe. I tak: czym innym jest sprawiedliwość jako sprawność moralna (kategoria *habitus*), czym innym jako płynące z niej działanie (*actio*), czym innym jako cecha (*qualitas*) danego działania, czym innym wreszcie jako pewne intencjonalne, względnie wyrażające się w działaniu lub powstałe w wyniku działania ustosunkowanie się kogoś do kogoś innego (*relatio*). We wszystkich tych wypadkach chodzi jednak w gruncie rzeczy o to samo: o to mianowicie, aby zachowywać się niesprzecznie z normami postępowania, względnie o to, aby każdemu oddawać, co mu się należy.

W ślad za tym ostatnim rozróżnieniem pojmujemy sprawiedliwość naogólniej a) jako liczenie się z prawem (nienaruszania prawa w sensie *lex*) i w tym rozumieniu nazwiemy ją sprawiedliwością prawną (legalną), jakkolwiek ten ostatni termin przyjął

¹ Sprawiedliwość w znaczeniu przenośnym polega już to na poprawnej subordynacji wzajemnej poszczególnych władz człowieka (jest to jej sens filozoficzny znany z *Państwa Platona* (IV, 435 B) oraz *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa (V, 11, 9—1138 b 6) — już to (w sensie teologicznym) na stanie usprawiedliwienia przez łaskę. Jak widzimy, stanowi ona źródło (przyrodzone i nadprzyrodzone) sprawiedliwości *sensu proprio*, o jaką nam tutaj chodzi.

się w literaturze naukowej w znacznie zwężonym sensie,² oraz jako b) liczenie się z obowiązkiem nienaruszania cudzych uprawnień, więc w sensie „debityjnym”. Różnica aspektów jest wyraźna: w pierwszym wypadku mamy na względzie godziwość czynów w oczach prawa pojętego jak najszerszej, w drugim zaś wypadku — czyjeś uprawnienie postulujące określony, absolutnie lub przynajmniej względnie nienaruszalny stan rzeczy.

Sprawiedliwość „prawna” (rozumiana tutaj — jak widzimy — szczególnie szeroko) polega na liczeniu się z normami moralnymi nie tylko nakazującymi i pozwalającymi czy zabraniającymi, lecz i zalecającymi czy odradzającymi. „Nienaruszanie prawa” jest tu pojęte w sensie postępowania zgodnego z prawem, (jako że prawo — całościowo biorąc — zezwala na wszystko, czego nie zabrania) nie jest przeto — wbrew pozorom — czysto negatywnym (jak np. „niewinność”) ujęciem sytuacji moralnej człowieka; wprost przeciwnie — polega ona na ciągłym jego wysiłku zmierzającym do możliwie jak najbardziej świadomego i dobrowolnego, a zarazem jak najpełniejszego uczestnictwa w woli Najwyższego Prawodawcy i jest swoistym analogatem miłości: jeden i ten sam porządek dobra wyznacza jako porządek to, co sprawiedliwe, zaś jako porządek właśnie dobra — to, co stanowi materię najbardziej „boskiej” spośród wszystkich cnót. Dodajmy wreszcie, że sprawiedliwość w tym znaczeniu nie różni się rzeczowo od doskonałości moralnej.

Niemniej ogólny charakter ma sprawiedliwość w ujęciu debityjnym, do której omówienia właśnie przechodzimy. Uprawnienia cudze bowiem, z którymi się liczyć nakazuje, poddawać możemy różnicowaniu idącemu niemal dowolnie daleko, na pierwszym jednak miejscu zawsze stać będzie uprawnienie Boga w stosunku do całego ożywionego i nieożywionego świata,

² *Justitia legalis* ograniczana jest zazwyczaj do zgodności z prawem stanowionym (ustawą); ta zgodność i wynikająca z niej *ordinatio ad bonum commune* nadaje tak określonej „sprawiedliwości” również charakter w pewnym zakresie ogólny. Jest to tzw. *τὸ νόμιμον δίκαιον* Arystolesa, które odróżnić koniecznie należy od jego *τὸ νόμιμον δίκαιον* — pojęcia znacznie szerszego, z którego tutaj wychodzimy ujnując je tylko inaczej (teocentrycznie).

w szczególności zaś w stosunku do człowieka, do tego wszystkiego, czym on jest i co posiada, innymi słowy „uprawnienie do miłości”. Tak więc między miłością a sprawiedliwością w ten sposób (t.j. teocentrycznie i debitoryjnie zarazem) ujętą nie ma również różnicy realnej. Każdemu zresztą *licet* i *expedit* odpowiada czyjeś i jakieś *debit*.³

Wyróżnimy z kolei dwie zasadnicze odmiany sprawiedliwości wobec cudzych uprawnień, tj. sprawiedliwości debitoryjnej; w ramach jej mieszczą się bowiem dwojakiego rodzaju obowiązki: pierwsze dotyczą uprawnień nie dających się określić co do minimum zdolnego je zaspokoić, drugie zaś rodzą się „pod liczbą i miarą” już to stąd, że podmiot uprawnień nieograniczonych sam je w danej materii ogranicza do jakiegoś koniecznego minimum, już to stąd, że mamy do czynienia z podmiotem o uprawnieniach posiadających granicę, poza którą nie sięga oczywiście odpowiadający im obowiązek ani właściwa wypełnianiu takiego obowiązku sprawiedliwość. W zakresie pewnych obowiązków ma więc sprawiedliwość w ujęciu debitoryjnym charakter maksymalistyczny (względnie optymalistyczny), w zakresie innych zaś — minimalistyczny, jako że w tym ostatnim wypadku domaga się oddania każdemu dokładnie tyle tylko, ile mu się należy, tj. ile wynika z zasady równości zwykłej lub proporcjonalnej.

Sprawiedliwość jako cnota szczegółowa, jedna z czterech tzw. kardynalnych, to właśnie sprawiedliwość operująca zasadą równości wyznaczającą właściwe danemu obowiązkowi *medium rei*, stąd można ją również nazwać sprawiedliwością równościową. Cechuje ją — powtórzmy to raz jeszcze — tendencja do wyrów-

³ *Sum cuique* — to znana powszechnie dewiza sprawiedliwości jako liczenia się z całością cudzych uprawnień. (Por. Plato, *Państwo*, 321 E; Cicero, *De off.*, I, 7; *De resp.* III, 9; Ulpianus, *Dig. I De just. et iure* f. 10; św. Augustyn, *De lib. arb.* I, 13, 27; św. Tomasz, II-II, 58, 1). Antropocentryczne pochodzenie tej zasady zaważyło na odnoszeniu jej wyłącznie do sprawiedliwości jako cnoty kardynalnej (tj. pojętej w znaczeniu minimalistycznym).

nawczego zadośćuczynienia pewnemu koniecznemu minimum w jakimś zakresie obowiązków.⁴

W ramach tego rodzaju sprawiedliwości zwróćmy najpierw uwagę na sprawiedliwość zamienną. Różnica zachodząca między podmiotem uprawnienia a podmiotem odnośnego obowiązku zaostrza się tu (jak łatwo zauważyć np. w kontrakcie kupna-sprzedazy) i zmienia w całkowitą odrębność wzajemną stron, między którymi dochodzi do wymiany określonych świadczeń. Nawet ludzie blisko z sobą spokrewnieni stają tu niejako na-przeciw siebie z tytułu tego, co ich różni, a czym jest ich odrębna osobowość prawna, przy czym ścisła równowartość wymienianych dóbr jest tutaj bezwzględny i na ogół łatwo dającym się skonkretyzować postulatem. Ścisły, algebraiczny charakter równowagi wzajemnych świadczeń — ustalającej (jako tzw. *medium rei*) złoty środek pomiędzy krzywdzeniem kogoś a dopuszczaniem do własnej krzywdy — sprawia, że zaciągnięte zobowiązania wzajemne mają tu charakter szczególnie rygorystyczny i naruszenie ich pociąga za sobą konieczność ścisłej restytucji.

Drugim rodzajem sprawiedliwości „równościowej” jest sprawiedliwość społeczna. Odrębność podmiotów uprawnienia od podmiotów odpowiadającego mu obowiązku ulega w niej pewnemu osłabieniu przez fakt, że społeczeństwa jako pewne całości nie są czymś zupełnie różnym od tworzących je jednostek. Pomijając rozliczne znaczenia jakie terminowi „sprawiedliwość społeczna” nadać się starano⁵ — zwróćmy uwagę na to tylko znacze-

⁴ *Obiectum iustitiae est... aliquid praestandum... ut minima quasi pars eorum quae facienda sunt...* (Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, Brugis 1904, s. 13).

⁵ Termin „sprawiedliwość społeczna” powstał w pierwszej połowie ubiegłego wieku (pierwszy użył go w 1840 r. Taparelli — por. Van Leeuwen, *Justice sociale, Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, Amsterdam 1953, vol. IX, s. 61) i rozpowszechnił się dopiero w początkach w. XX. (*Rerum Novarum* nie posługuje się nim jeszcze). Literatura naukowa precyzująca sens tego terminu to — w całości swej — prawdziwa „wieża Babel”. Opowiadamy się tutaj za znaczeniem „sprawiedliwości społecznej”, jakie przyjął o. Woroniecki (*Wykłady z etyki wychowawczej. Etyka szczegółowa*, cz. II, s. 284).

nie, jakie „na co dzień” powszechnie jest w użyciu. Otóż nie ulega wątpliwości, że sprawiedliwość społeczna w potocznym swoim rozumieniu, które nam uznać wypada za jedynie słuszne, wiąże się z realizacją wszelkich zdrowych stosunków *stricto sensu* społecznych. Są przy tym dwa zasadnicze rodzaje takich stosunków, gdy chodzi o uprawnienia i ich korelaty — obowiązki: przedmiotem stosunków pierwszego rodzaju jest to, co społeczne, celem zaś — bezpośrednio czy pośrednio — to, co prywatne; jest to dziedzina sprawiedliwości dystrybtywnej (rozdzielczej). Przedmiotem drugiego rodzaju stosunków jest to, co prywatne, jako mające służyć temu, co społeczne; jest to dziedzina sprawiedliwości kontrybtywnej (świadczeniowej). Funkcje obu tych gałęzi sprawiedliwości społecznej różnicują się oczywiście z kolei zależnie od tego, o jakie społeczności w danym wypadku chodzi: czy o Kościół, czy o państwo, czy o społeczność międzynarodową, czy wreszcie o społeczności posiadające bardziej ograniczony zakres autonomii.⁶

Oprócz tych obowiązków, jakie biorą na siebie kontrahenci w wyniku zawartej umowy i oprócz tych, które są skutkiem takiej czy innej organizacji życia społecznego, istnieje jeszcze grupa obowiązków i uprawnień czysto naturalnych, których przestrzeganie stanowi postulat swoistej sprawiedliwości, którą nazwać by można „naturalną”. Nakazuje nam ona kierować się w kontaktach z innymi ludźmi względem na nasze wspólne w pewnym sensie człowieczeństwo i jest tą najbardziej podstawową solidarnością, która płynie wprost ze społecznej natury człowieka. Sprawiedliwość naturalna *sensu stricto* jest — w przeciwieństwie do miłości bliźniego — minimalistyczna: domaga się tego tylko, co jest bezwzględnie konieczne, by zaspokojone zos-

⁶ *Diximus iustitiam legalem* [w znaczeniu sprawiedliwości nazwanej przez nas „świadczeniową”] *in societate civili (et Ecclesia) locum habere. Per derivationem etiam ad illas societates minores refertur, quae partes sunt societatis* (Donat, *Ethica generalis*, Oeniponte 1931, s. 204). Co do sprawiedliwości rozdzielczej por. Vermeersch, op. cit., s. 65/66 (n. 77): *An iustitia distributiva sit observanda in minoribus communitatibus. (Agitur de societatibus personarum quae veram efficiunt communitatem et quae generalitate finis ac tota specie exteriori quasi imaginem referunt societatis perfectae cuius sunt partes).*

tały podstawowe wymogi natury, jest więc równie rygorystyczna w zasadzie jak sprawiedliwość zamienna. Bazowanie natomiast na tym, co ludzi łączy, co ujmuje ich w pewną jedność, zbliża sprawiedliwość naturalną do miłości, a zwłaszcza do tych jej przejawów, które nazywamy ludzkością, życzliwością i przyjaźnią.

Przyjrzyjmy się teraz temu przejawowi miłości, jaki w zakresie stosunku wobec cudzego nieszczęścia stanowi miłosierdzie. Gra tu zazwyczaj pewną rolę uczucie smutku czy litości; nam jednak chodzi o problem czysto moralny, a więc związany przede wszystkim z wolą. „Miłosierny Samarytanin” pozostałby dla nas miłosiernym, nawet gdyby św. Łukasz nie wspomniał o jego wzruszeniu na widok cierpiącego człowieka. (Miłosierdzie wyraziło się tutaj — dodajmy — w szczególnie ofiarnym niesieniu pomocy, nie zaś w samym fakcie jej udzielenia człowiekowi pozostającemu *in necessitate extrema*, której to pomocy domaga się sprawiedliwość naturalna). Na odwrót, gdy ktoś powodowany wyłącznie litością zwróci dług wierzycielowi nie mającemu świadków ani dokumentów na poparcie swoich słusznych roszczeń — nie nazwiemy tego postępuku mimo wszystko aktem miłosierdzia, lecz zwykłym zadośćuczynieniem (czysto zewnętrznym zresztą w tym wypadku) sprawiedliwości kontraktowej.

Przeprowadzona wyżej analiza sprawiedliwości pozwala nam spostrzec bez trudu, że tylko sprawiedliwość w sensie minimalistycznym (równościowym) odgranicza się w zakresie swego działania od dziedziny właściwej miłosierdziu. Sprawiedliwość „ogólna” cechuje każdą cnotę i każdy czyn dobry, a więc i cnotę i akt miłosierdzia. Tak więc granica oddzielająca w danej materii sferę obowiązków określonych kwantytatywnie od sfery „swobodnego uznania” stanowi zarazem granicę między sprawiedliwością równościową a miłosierdziem. (To „swobodne uznanie” nie oznacza oczywiście pełnej, całkowitej swobody; niejednokrotnie np. skrepowane jest względem na dobrze pojętą miłość samego siebie: „sąd bez miłosierdzia temu, kto miłosierdzia nie czynił”... „Kto bez grzechu jest, niech pierwszy rzuci kamień...”).

Innymi słowy — gdzie mamy do czynienia z cudzym uprawnieniem, któremu zadośćuczynić należy pod rygorem sankcji kar-

nej, choćby eschatologicznej, lecz nie polegającej li tylko na uchyleniu pewnego dobrodziejstwa czy łaski, tam nie ma właściwie miejsca na aktualizację cnoty miłosierdzia; miejsce to zjawia się w miarę, jak ogólny nakaz spieszenia bliźnim z pomocą pozwala na pewną „autonomię interpretacyjną” w określaniu nie tylko sposobu, lecz i zakresu ulżenia ich doli. Mówiąc o miłosierdziu, mamy tu przeto na myśli nie nakazane *in concreto*, lecz tylko zalecone ustosunkowanie się do cudzych potrzeb polegające na wyświadczaniu określonego dobrodziejstwa ludziom nieszczęśliwym, dręczonym przez jakiś niedostatek.

Ograniczając zakres naszych rozważań zgodnie z ich tematem zwróćmy obecnie uwagę wyłącznie na niedostatek środków materialnych *sensu stricto*, tj. na ubóstwo, tudzież na ich obfitość względnie ich nadmiar — bogactwo. W zakresie ubóstwa wyróżniamy — jak wiadomo — pewne stopnie: skrajną nędzę, w której danemu człowiekowi lub jego rodzinie grozi bezpośrednio śmierć z zimna lub głodu, nędzę, w której stopa życiowa utrzymuje się stale poniżej najskromniejszych wymogów odnośnie odzieży, pokarmu i mieszkania, ubóstwo — wymogom tym zaledwie z trudem zadośćuczynić zdolne, wreszcie niezamożność polegająca na niedociąganiu do przeciętnej stopy życiowej wyznaczonej warunkami miejsca i czasu. Dostosowując do tego podziału terminy przyjęte w filozofii scholastycznej powiemy, że człowiek znajdujący się w skrajnej nędzy jest *in necessitate extrema*, zwykłej nędzy odpowiada *necessitas gravis* zwykłemu zaś ubóstwu — *necessitas communis*.⁸

Spieszenie z pomocą bliźnim *in extrema necessitate* obowiązuje — z tytułu sprawiedliwości naturalnej — wówczas nawet, gdyby to pociągnąć miało za sobą poważny niedobór w zakresie własnego stanu posiadania, podczas gdy w razie zaistnienia tej

⁷ *In genere* natomiast jałmużna nie jest radą, lecz nakazem, jakkolwiek mającym charakter optymalistyczny, pozostawiający więc pewną swobodę wobec konkretnego człowieka znajdującego się *in necessitate communi* w myśl zasady: *aliquid — aliquando — aliquibus*.

⁸ Por. np. P r ü m m e r, *Man. Theol. Mor.*, I, 403.

ostatniej okoliczności, pomoc nie obowiązuje *in necessitate*

gravi; nikt bowiem nie może być — ogólnie biorąc — obowiązany do udzielenia drugiemu takiej pomocy, która stawiałaby go w sytuacji niemal równie przykrej jak ta, w jakiej ów potrzebujący się znajduje.⁹ Te „najsłabsze wymagania” ludzkiej natury stanowią tutaj — jak łatwo zauważyć — owo minimum decydujące o minimalistycznym charakterze sprawiedliwości naturalnej. Sprawiedliwość ta domaga się — jak widzimy — by użytkowanie wszelkich dóbr materialnych upowszechnione było w tym stopniu, jaki zaspokaja konieczne potrzeby życiowe całego rodu ludzkiego w ogóle, a każdej osoby ludzkiej w szczególności. Stąd odmawianie komukolwiek prawa do tego minimalnego uczestnictwa we władaniu człowiekiem stworzonym dlań światem jest naruszaniem sprawiedliwości naturalnej, jeśli oczywiście nie stanowi kary za jakąś odpowiednio ciężką zbrodnię; tak więc bezprawiem *sensu stricto* jest używanie jakiegokolwiek rzeczy, stojące w sprzeczności z podstawowym uprawnieniem konkretnej ludzkiej osoby do minimalnie „ludzkiej” egzystencji.

W wypadku *necessitatis extremae* człowiek posiada — przynajmniej praktycznie biorąc — *jus in re*: zabierając komuś dobro materialne — skoro to stanowi dlań absolutną konieczność naturalną (i gdy nie stawia tym samym nikogo w podobnie krytycznej sytuacji) — nie narusza niczyjego uprawnienia, to bowiem w tych warunkach po prostu nie istnieje.¹⁰ W wypadku nie zawnionego znalezienia się *in necessitate gravi* posiadamy tylko pewnego rodzaju *jus ad rem*. W żadnym razie nie wolno nam wówczas zabierać danej rzeczy bez zgody jej właściciela ani jawnie ani potajemnie.¹¹ W sytuacji tej sprawiedliwość naturalna zatracą swój ścisły, rygorystyczny charakter i wiąże się ze sprawiedliwością społeczną.

⁹ Por. Vermeersch, *Theol. Mor. Princ. Resp. Cons.*, Roma 1937, I, I, tr. 3, tit. 3, c. 3, a. 2, n. 95.

¹⁰ Stąd znana zasada, powtarzana wielokrotnie również i przez św. Tomasza z Akwinu: *in extrema necessitate omnia sunt communia*.

¹¹ Innocenty XI potępia (w XVII wieku) następujące zdanie: *permissum est furari non solum in extrema necessitate sed etiam in gravi*. (Denzinger, *Enchir. Symb. et Defin.*, n. 1186).

Żadnemu społeczeństwu — z uwagi na tę ostatnią sprawiedliwość — nie wolno tolerować w swoim łonie nędzy, jeśli tylko dysponuje środkami na jej usunięcie. W społeczeństwie gospodarnym i dobrze zorganizowanym istnieją zawsze jakieś realne szanse na wydzwignięcie się, jeśli już nie z ubóstwa, to przynajmniej z nędzy materialnej również i dla tych, którzy przez własne niedbalstwo czy własną lekkomyślność niejako dobrowolnie na nią się skazali; nie utracili oni bowiem prawa do społecznej dystrybucji szans wydobycia się z takiego nader ciężkiego dla nich położenia.

Wsparcie ubogiego dokonane przez władzę państwową na zasadzie odpowiednich ustaw i ujęte w rygory przepisów nie wydaje się — przynajmniej na pierwszy rzut oka — aktem miłosierdzia, lecz aktem sprawiedliwości społecznej. Nie mówimy też wówczas o dobroczynności, lecz o pomocy społecznej, która nie jest przeciw jałmużną. Ustalanie wysokości funduszu opieki społecznej w ramach budżetu danego państwa (względnie jakiejś jego jednostki administracyjnej) podlega zasadzie pewnej proporcji, mianowicie proporcji do innych koniecznych wydatków, z czego wynika, że miarodajna jest tutaj sprawiedliwość rozdzielcza, która poprzez tkwiącą w niej roztropność (jako cnotę ogólną) wyznacza właściwe w danym wypadku *medium rei*. Wola społeczeństwa, wyrażana w ustrojach typu demokratycznego poprzez decyzje władzy, ma tu jednak niewątpliwie pewną swobodę w stosunku do różnych kategorii ubogich pozostających *in necessitate communi*; może np. drogą rezygnacji z importu niektórych towarów luksusowych przyjść im z wydatniejszą pomocą. Jest więc — jak widzimy — i tutaj miejsce na pewnego rodzaju miłosierdzie, choć w raczej ograniczonym zakresie.

Szerokie pole działania otwiera się natomiast miłosierdziu w ramach akcji charytatywnej mającej swe ośrodki w łonie samego społeczeństwa, w jego *sui generis* „prywatnej” inicjatywie. Mam tu na myśli odpowiednie związki i stowarzyszenia — liczne w dostatecznie zdemokratyzowanym społeczeństwie nie będącym bezpostaciową „szarą masą” — w szczególności zaś charytatywną działalność Kościoła. Warto przy tym zauważyć, że sama dystrybucja zapomóg winna zawsze i wszędzie dokonywać się zgodnie

z zasadą równości proporcjonalnej, więc według sprawiedliwości rozdzielczej domagającej się przestrzegania właściwie ustalonego stosunku między sytuacją materialną potrzebującego zapomogi a wysokością tej ostatniej. Osoby, które na zasadzie umowy o pracę sprawują przy dystrybucji takich zapomóg funkcje czysto wykonawcze, związane są w tym względzie dodatkowo rygorami sprawiedliwości kontraktowej.

Przeciwieństwem ubóstwa jest bogactwo. Polega ono — w odróżnieniu od zwykłej „zamożności” czy „dostatku” — na pewnym znacznym nadmiarze już to pieniędzy, już to dóbr dających się na nie przeliczyć, ściślej mówiąc na ich posiadaniu i użytkowaniu. Posiadanie samego „tytułu własności” w odniesieniu do kapitałów trwale zamrożonych czy dóbr gospodarczo bezpłodnych i nie znajdujących nabywcy nie można nazwać bogactwem w tym ścisłym znaczeniu, o jakie nam tutaj chodzi. Zjawisko bogactwa *sensu stricto* znika też — przynajmniej teoretycznie — w każdym ustroju prawnym wyznaczającym ściśle i skromne granice dochodom indywidualnym, choćby ustrój ten nie reglamentował bezpośrednio samego „stanu posiadania”.

Rozważmy najpierw samo pojęcie nadmiaru. Jeśli komuś — po zaopatrzeniu się w to tylko, co konieczne *ad decentiam vitae* tj. do życia, nie zaś wyłącznie *ad necessaria vitae* tj. do jakiegś czysto biologicznej egzystencji — pozostają pewne fundusze, lecz wystarczające zaledwie do utrzymania siebie (jak również ewentualnej swej rodziny) na poziomie odpowiadającym minimalnym wymogom jego pozycji społecznej (łącznie z rozsądnym i powściągliwym zabezpieczeniem tej pozycji na przyszłość) — możemy wprawdzie mówić o jakimś „nadmiarze”, nie w tym jednak znaczeniu, w jakim odpowiada on pojęciu bogactwa. „Nadmiar” tego rodzaju to *necessaria status* (choć zarazem *superflua vitae*). O bogactwie czyimś stanowią dopiero jego *superflua status*: dobra, które w danym środowisku społecznym wykraczają poza właściwą proporcję, które można stezauryzować w ilości większej niż dyktuje umiarkowanie i roztropność, względnie które można wydać już to w celach charytatywnych, już to roztrwonić w celach czysto przyjemnościowych na rzeczy zbyteczne — bez

uszczerbku dla swych koniecznych *ad decentiam status* wydatków.

Majątek ma funkcję społeczną: ma służyć życiu człowieka, ma je przede wszystkim chronić; chodzi tu o człowieka w ogóle, choć w zakresie tego pojęcia *caritas bene ordinata incipit a semetipso*. *Ordinatio voluntatis*, o jakiej tu mowa, ma właściwą sobie podstawę: jest nią *ordinatio rationis*, prawo. Sprawiedliwość *sensu lato* (w obu jej ujęciach: legalnym i debitorialnym) oraz miłość — jako cnoty ogólne — są źródłem wszelkich czynów moralnie dobrych, więc i wszelkiego właściwego dysponowania dobrem materialnym, w szczególności zaś nadmiernymi — bo o takie nam tutaj chodzi — dochodami. Domena miłosierdzia natomiast ulega i tu wyraźnemu odgraniczeniu od domeny sprawiedliwości społecznej. Ta ostatnia dzieli się — jak wspomnieliśmy wyżej — na kontrybutywną (świadczeniową) i dystrybutywną (rozdzielczą). Że *superflua status* — te zwłaszcza, które wyrażają się w nadmiernym dochodzie — winny być jakoś przeznaczone na użytek wspólny i to z tytułu sprawiedliwości społecznej — zdaje się nie ulegać żadnej wątpliwości.¹² Ich uspołecznienie dokonuje się częściowo drogą ich upaństwowienia, w czym kompetentna jest oczywiście sprawiedliwość podatkowa,

¹² Św. Tomasz, dla którego rezygnacja z tego rodzaju nadmiaru nie jest bynajmniej *de consilio*, lecz, *de praecepto*, a nawet *ex iure naturali* (vide II-II, 32, 5; 66, 7) sądzi, że jeśli dokonuje się na rzecz ubogich, pozostaje nadal dziełem miłosierdzia; pojmując on jednak miłosierdzie szerzej niż my, uważając w nim czynnik uczuciowy za istotniejszy od pierwiastka nie krępowanej ścisłym nakazem swobody. Określając bowiem, co to jest miłosierdzie, pisze: *dicitur enim misericordia ex eo, quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius* (II-II 30, 1 c), co by znaczyło, że i dłużnik zwracający „z litości“ dług — jest miłosierny. W powyższej definicji miłosierdzia kieruje się św. Tomasz względami etymologicznymi, ulega też prawdopodobnie wpływowi św. Augustyna, który w *Państwie Bożym* (IX, 5 — CSEL 40, 415) takie podaje określenie miłosierdzia: *miseriordia est alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur*. — Św. Tomasz kontynuuje w omawianej wyżej sprawie stanowisko św. Alberta Wielkiego, Piotra Lombarda i Piotra z Poitiers. Inaczej natomiast sądził Piotr Abelard (*Sermo 30*, P. L. 178, col. 567), powołując się na św. Grzegorza Wielkiego Reg. Past. 21 (P.L. 77, col. 87 i n.), jak również św. Piotr Damian, który w swojej rozprawie o jałmużnie

częściowo drogą zainwestowania w dalszą produkcję zwiększającą dochód narodowy, częściowo drogą dystrybucji między ubogich (bezpośredniej względnie pośredniej, poprzez taki czy inny fundusz pomocy społecznej,) częściowo wreszcie przez obrócenie ich na inne godziwe cele. Inwestowanie części dochodów nadmiernych w rozbudowę własnego przedsiębiorstwa nie może w zasadzie budzić zastrzeżeń moralnych, jeśli jest gospodarczo uzasadnione (np. prowadzi do optimum jego rentowności) i stoi w słusznej proporcji do pozostałych, właściwych przeznaczeń nadmiaru, którym ostatecznie służy.

Mogą jednak zaistnieć w danym społeczeństwie okoliczności wyjątkowe, w których wszystko lub prawie wszystko, co zbywa jednym, konieczne jest dla drugich. Wydaje się, że *necessitas socialis* upoważnia w tym wypadku władzę danej społeczności do wydawania ustaw nie krępujących się uprawnieniami własnościowymi obywateli — oczywiście w takim stopniu, w jakim jest to naprawdę konieczne dla wspólnego dobra (np. dla pokoju społecznego, czy bezpieczeństwa kraju) i przy zagwarantowaniu praw do posiadania i dysponowania dobrem materialnym w takim zakresie, jaki jest nieodzowny człowiekowi do zachowania słusznego minimum osobistej (sprawiedliwość naturalna) i obywatelskiej (sprawiedliwość społeczna) autonomii.

Dobra materialne przekraczające — w sensie ich użytkownia — *decentiam status* należą się więc tym, którzy ich naprawdę potrzebują; mogą też czasem — pod określonymi wyżej warunkami — pozostawać częściowo (jako własność czysto tytularna) w posiadaniu superfluatorów, którzy przede wszystkim mają prawo i obowiązek decydować o konkretnych formach ich uspołecznienia. Władza danej społeczności może jednak — z tytułu sprawiedliwości społecznej — likwidować tego rodzaju stan posiadania *iure devolutivo* w wypadku, gdy np. egoizm bogatych

Ad Mainardum traktuje oddawanie nadmiaru dóbr materialnych jako obowiązek sprawiedliwości dlatego, że dobra takie przestają właściwie należeć do danego posiadacza będąc z reguły niejako własnością ubogich. Podobnie zdają się mniemać niektórzy Ojcowie Kościoła, jak św. Ambroży (*De Nab.* Jesr. 12, 53; P.L. 14, col. 784) i św. Bazyli Wielki (P.G. 31, col. 261—278 i 1158).

zużywających swoje nadmierne dochody na życie ponad stan, czyli tzw. zbytek, stał się zjawiskiem trwałym i powszechnym kontrastując z powszechnością niedostatku czy nawet z endemicznie panującą nędzą.¹³

Górna granica *decentiae status* zależy zarówno od przeciętnej stopy życiowej w danym społeczeństwie, jak i od indywidualnych, względnie rodzinnych potrzeb danego człowieka (oczywiście potrzeb rzeczywistych, obiektywnie wymiernych) ze szczególnym uwzględnieniem jego obowiązków (a nawet realnych perspektyw) zawodowych.¹⁴ Zawsze też można — z grubsza przynajmniej — granicę taką wyznaczyć. Kwantytatywnie określony obowiązek jest — jak widzieliśmy — charakterystyczny dla sprawiedliwości typu minimalistycznego; stąd i obowiązek wyzbycia się nadmiaru w sensie ścisłym (tp. pojętego jako *superflua status*) płynie z tego właśnie rodzaju sprawiedliwości, która jest tu — zależnie od sytuacji — już to sprawiedliwością naturalną, już to sprawiedliwością społeczną.

¹³ Por. L. Bouvier, *Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin*, Montréal 1935, s. 172—173: *Le possesseur a plein droit... en distribuant son superflu, quand il veut et à qui il veut et comme il veut*, (czy nie idzie tu autor za daleko?) *réalisant par là son vrai rôle de dispensateur à lui confié par Dieu. S'il ne se prête pas à ce dynamisme du superflu, l'autorité compétente chargée du bien commun pourra lever elle-même l'indétermination naturelle, d'abord à cause précisément de ce droit initial, et aussi à cause de ce qu'on pourrait appeler en langage moderne un fait juridique, la situation précaire de toute une classe de gens, causée par la déséquilibre du'a provoqué l'accaparement des biens.* Podobnie sądzi ks. J. Łopot (*De eleemosyna*, Kielce 1933); jakkolwiek bowiem zastrzega się, iż *declarare... quid sit necessarium aut superfluum est exclusivum jus ipsius possidentis...* (s. 35), przecież jednak przyznaje w dalszym toku swej rozprawy: *oportet ut superior civitatis per leges aptas miseriam indigentium tollat, eo magis quod jus naturae in hac materia non silet sed similiter dicitur: superfluum apud possessores privatos repositum, largiendum est pauperibus* (s. 57). Zwraca też uwagę, że *superior civitatis... tamquam mandatarius legis naturae existimandus est* (s. 56).

¹⁴ Por. J. Łopot, op. cit., s. 35. Orientacyjną wytyczną w tej kwestii jest potępienie przez Innocentego XI następującego zdania: *Vix in saecularibus invenies, etiam in regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui* (Denzinger, *Enchir. Symb. et Defini.*, n. 1162).

W chrześcijańskim, teocentrycznym ujęciu wszelkiej sprawiedliwości, więc także „minimalistycznej” (tj. „równościowej”) — *superflua status* należą się nie tyle ubogim, ile raczej Bogu, jedynemu w gruncie rzeczy Właścicielowi wszystkiego w pełnym tego słowa znaczeniu, chociaż z kolei ów Najwyższy Właściciel — jak z Objawienia wyraźnie wynika — oczekuje na sprawiedliwość ludzką i miłość przede wszystkim w potrzebujących i ubogich.

Człowiek jako osoba (tj. z racji rozumnej swej natury) partycypuje we władzy Boga nad światem, stąd ma prawo do prywatnego również i indywidualnego zawłaszczania i posiadania ruchomości i nieruchomości. Owo „włodarzenie” dobrami materialnymi godziwe jest jednak tylko wtedy, gdy użytkowanie ich jest wspólne, czy raczej „uspołecznione” w tym sensie, że nie tylko uwzględnia wszelkie ścisłe obowiązki nakładane w tej materii przez konieczności naturalne¹⁵ i konieczności życia społecznego,¹⁶ ale czyni również zadość ogólnemu, maksymalistycznemu w swej istocie obowiązkowi miłości i miłosierdzia. Podkreślić bowiem należy — jak to słusznie czyni o. Jacek Woroniecki — że „najlepiej zorganizowana opieka społeczna nie wystarcza, jeśli się oprze tylko na sprawiedliwości i czerpać będzie swe środki z przymusowych podatków, a zaniedba odwoływania się do miłosierdzia i ofiarności społecznej”.¹⁷ Zważmy, że nie inaczej wypowiada się w tej sprawie i św. Tomasz z Akwinu: *Non sufficit pacem et concordiam inter homines per iustitiae praecepta conservari, nisi ulterius inter eos fundetur dilectio*.¹⁸

¹⁵ Por. św. Tomasz II-II, 66, 2 ad 1.

¹⁶ *Quomodo autem usus proprietarum rerum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris* — zauważa słusznie św. Tomasz (In Pol. II, 1, 4).

¹⁷ O. J. Woroniecki, op. cit., s. 21.

¹⁸ C. gent. III, 130; por. podobną wypowiedź Arystotelesa — *Etyka Nikomachejska*, VIII, 1 — 1955 a 26.

persévère dans le bien malgré de différentes difficultés extérieures. Il en résulte que l'objet formel de la constance en tant que vertu est la persévérance dans un bien difficile tandis que son objet matériel dans éloigné constituent des difficultés d'ordre extérieur. En tennant compte de la doctrine du Docteur Angélique relative à la constance et aux autres vertus nous sommes amenés à conclure que la constance en tant que vertu est une perfection de l'impulsion au combat et son objet matériel plus proche est le découragement. Si nous tenons compte des éléments particuliers de la vertu de la constance nous pouvons en donner la définition suivante: la constance est une vertu morale qui affermit l'homme accomplissant des devoirs moraux pour qu'il ne tombe pas dans le découragement dû aux difficultés extérieures mais afin qu'il réalise ce qu'il avait décidé sous l'influence de la raison droite.

La constance est le juste milieu entre deux extrêmes: l'inconstance et l'obstination. Un homme constant est fidèle à ses décisions portant sur un bien vrai. Cependant au cas où il s'agirait des choses mauvaises, indifférentes ou insignifiantes, il ne s'obstine pas dans ses décisions antérieures. C'est qu'il se rend compte que dans des cas pareils l'obstination cause plus de mal que de bien.

La vertu de la constance a une grande importance dans la vie morale de l'homme; elle constitue le facteur fondamental du caractère moral qui est le plus grand des biens temporels auxquels l'homme puisse aspirer dans cette vie-ci.

A. RODZINSKI

JUSTITIA ET MISERICORDIA IN DISPENSATIONE
REI PECUNIARIAE ALIARUMQUE PRETIO AESTIMABILIIUM RERUM

Justitia (sicut habitus, actio, qualitas operationis, necnon sicut relatio personarum ad personas) certum modum agendi significat vel expostulat, legi nempe conformem vel alieno juri. Hinc provenit differentia inter justitiam legalem et debitorialem. Geminae hae formas suas — satis generales — dant omni operi bono, proinde etiam s.d. „operibus justitiae et misericordiae“ ad satisfaciendum indigentiae alienae.

Justitia particularis tamen vertit se ad aequalitatem rei, tendit ad minimam partem praestandorum. Cuius in ambitu distinguendae sunt: justitia naturalis, commutativa et socialis (contributiva et distributiva) — tres ergo — resp. quattuor — species distinctae (non tamen totaliter diversae) quae indigent hic aliqua explicatione. Cum justitia naturalis naturam habet radicem ordinemque custodit naturalem ad vitam ipsam hominum praesertim salvandam, tum justitia commutativa ex contractu

quodam libero vim suam et vigorem haurit. Duobus hisce ex fontibus (naturali nempe et conventionali) justitia effluit socialis, quae ordinat omnes relationes sensu stricto sociales in societate ecclesiastica et civili. Limes qui obligationes quantitative mensurabiles ab obligationibus ad quoddam „optimum“ spectantibus secernit, est limes inter justitiam particularem et misericordiam in eleemosynis distribuendis.

Misericordia (non affective, sed effective sumpta) est manifestatio caritatis in ordine ad miseriam proximi sublevandam, non tamen omni in situatione, sed ubi abest stricta, mensurata obligatio e.g. „restituendi“ superflua Deo in pauperibus. Agitur de superfluis statui. Superflua enim vitae non sunt reddenda, nisi ad vitam egestosorum salvandam in necessitate eorum extrema. Justitia naturalis — pondere casus diminuto — rigorosam suam faciem abiicit et confunditur cum justitia sociali, quae materialem miseriam civium per aptarum legum lationem atque executionem tollere vel saltem diminuere studet actione charitativa adiuvante. In casu verae necessitatis socialis (si e.g. imminet bellum vel rebellio) cum libera magnanimitas civium deficiat, potestas publica juste utitur omnibus eorum divitiis, quae eis ad vitam humanam agendam non sunt necessaria, ut videlicet bonum procuret commune, non autem ut ipsa ditescat subversione rei familiaris.