

Družbena pravičnost
Razprave

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 72 (2012) 3, 337—350

UDK: 27-423.78

Besedilo prejeto: 04/2012; sprejeto: 05/2012

Ivan J. Štubec

Medgeneracijska pravičnost

Povzetek: Človeštvo se vse bolj zaveda svoje globalne povezanosti in medgeneracijske soodvisnosti. Ta dejstva zahtevajo nove etične razmisleke. V raziskavi se najprej predstavi razvoj pojma pravičnost skozi različna zgodovinska obdobja in kulture. V drugem delu se širše pokaže teoretični koncept medgeneracijske pravičnosti, ki jo je do sedaj najbolj sistematično razvil nemški etik Werner Veith. V zadnjem delu razprave najdemo razumevanje pravičnosti v dokumentih cerkvenega učiteljstva, še posebno papeža Benedikta XVI. ki se je tega vprašanja lotil kot kardinal in pozneje kot papež.

Avtor pokaže na večplastnost pomena pojma pravičnost, ki se z individualno-etičnega razumevanja pravičnosti kot kreposti vse bolj širi na medosebno, socialno, družbeno, medstrukturno in institucionalno ter končno na medgeneracijsko raven. Ta raven vključuje soodgovornost posameznika v družbenem življenju, ki ne zadeva samo sedanjosti, ampak vključuje tudi prihodnost, s tem pa trajnostni razvoj človeka in sveta. Na koncu ostajata odprta vprašanja in nadaljnja razprava o pravičnosti, o pravnem redu, o pravni državi: ali se konstituira zgolj iz predpostavke svobodnih in razumnih posameznikov ali pa tudi iz predpostavk reda, ki ga narekuje objektivni svet (narava)?

Ključne besede: pravičnost, solidarnost, skupno dobro, medgeneracijskost, participacija, narava, razum, ljubezen, ekologija, sociala, država

Abstract: **Intergenerational justice**

Humanity is increasingly aware of its global interconnectedness and intergenerational interdependence, which require new ethical reflection. This research article first presents the development of the concept of justice through various historical periods and cultures. In the second part the concept of intergenerational justice, which has so far been most systematically developed by the German ethicist Werner Veith, is more broadly presented. The last part of the discourse presents the understanding of justice in the documents of the Magisterium of the Church, especially those of Pope Benedict XVI, who has dealt with this issue first as a cardinal and later as the pope.

The author shows the multifold meaning of the concept of justice, which expan-

ds from the individual ethical understanding of justice as a virtue to the interpersonal, social, interstructural, institutional and ultimately intergenerational level. The last level includes the responsibility of an individual in the life of society, which does not concern only the present but also the future, including sustainable development of man and the world. The article ends with an open question and a further discussion of justice, legal order, and the rule of law, which can only be constituted on the assumption of free and rational individuals, or on the assumption of an order dictated by the objective reality (nature).

Key words: justice, solidarity, common good, intergenerational, participation, nature, reason, love, ecology, welfare, state

1. Uvod

Medgeneracijski dialog postaja eno od ključnih vprašanj preživetja človeštva. Vse bolj nam je jasno, da so ekonomska, ekološka in socialno-kulturna situacija na globalni ravni odvisne od solidarnosti med generacijami, ki živijo danes, in tistimi, ki prihajajo. V zahodnem, gospodarsko razvitem svetu smo priča upadanju števila rojstev in podaljšanju življenjske dobe. V srednje in slabo razvitem svetu je proces za zdaj še nasproten: veliko rojstev in krajša življenjska doba. Slovenija se uvršča med evropsko razvite države, zato se postavlja kot ključno vprašanje, kako bomo urejali medgeneracijske odnose v prihodnje, da bo družba kot celota vzdržala trajnostni razvoj in stabilnost. Politično gledano, smo v procesih iskanja rešitev za socialno in zdravstveno vzdržno družbo. Pri tem nastaja vtis, da se nobene skupina prebivalstva ne bi želela odpovedati svojim pridobljenim pravicam in ugodnostim. Vendar brez nove prerazporeditve delovne sile in materialnih dobrin družbeno sožitje ne bo vzdržalo. Družbena solidarnost je na preizkušnji. Kdor v njej ne bo sodeloval in participiral tudi z odrekanjem, tistemu se ne piše dobra in zanesljiva prihodnost. Medgeneracijski dialog in medgeneracijska pravičnost sta pot, po kateri lahko pridemo do skupnih rešitev.

Dr. Jože Ramovš je bil pobudnik in organizator Evropskih dni medgeneracijske solidarnosti, ki so vsako leto meseca aprila, na dan evropske medgeneracijske solidarnosti, od leta 2009 dalje. V sklepnem sporočilu za leto 2010 je med drugim rečeno: »Potencial vsake generacije naj bi bil vgrajen v medgeneracijsko solidarnost cele družbe. Otroci so že sami po sebi družbeni potencial. Vprašanje je, ali je potencial starejše generacije v slovenski družbi pravilno ocenjen in v pravi meri vgrajen v to solidarnost ... Ker je solidarnost vrednota, s katero na pravičen način izpolnjujemo potrebe posameznih generacij, je sedaj čas, da pri nas ponovno opredelimo solidarnostna razmerja, ki smo jih bili doslej vajeni, in z njimi zakoličimo pot v prihodnosti.

Ob drugem praznovanju evropskega dneva solidarnosti, ki ga je Evropa sprejela na pobudo evropske konference o medgeneracijski solidarnosti na Brdu pri Kranju v času slovenskega predsedovanja EU, in v pripravi na mednarodno leto medgeneracijske solidarnosti 2012 pričakujemo, da bo Vlada Republike Slovenije

znala poiskati uspešne rešitve za vse generacije slovenskih državljanov in oblikovati družbene razmere za krepitev solidarnosti.« (Ramovš 2010, 96).

Medtem je gospodarska in finančna kriza neusmiljeno pahnila Slovenijo in slovensko državo v nezavidljiv položaj znotraj evropske skupnosti. Namesto razvojno naravnanih in ambicioznih načrtov se politika ukvarja s preživetvenimi scenariji. Razlog za to je čezmerno in nepravilno trošenje dobrin in denarja v preteklih letih. Ko govorimo o družbeni solidarnosti, mislimo hkrati tudi na pravično participacijo generacij pri skupnem dobrem oziroma na prispevek k družbeni blaginji na eni strani in na pravično razdelitev bremen ter socialne in zdravstvene varnosti na drugi strani.

Medgeneracijski dialog je tako vse bolj izziv za države in za civilno družbo v celoti. Poznavanje tujih primerov dobrih praks in prizadevanja v domačem okolju lahko spodbudijo nove rešitve in ideje za medgeneracijsko komunikacijo in sobivanje. S pospeševanjem solidarnosti in participacije se lahko večja občutljivost za pripadnost skupnosti (državljska vzgoja!) in čut za medkulturni dialog. Z medgeneracijskim dialogom se krepi trajnostni razvoj človeških virov, ki zahteva večjo socialno vključenost vseh generacij in vseživljenjsko izobraževanje. Za medgeneracijski dialog na strukturni ravni pa je pomembno vedeti, kaj razumemo s pojmom pravičnost v družbi in kako si ga predstavljamo. V Leksikonu krščanske etike je avtor gesla »pravičnost« Anton Mlinar opozoril na mednarodno in medgeneracijsko pravičnost kot dejstvi, ki jih bo treba v prihodnje tudi teoretično obdelati (Mlinar 2007, čl. 1468). Naša razprava ima tako namen, osvetliti pojem pravičnosti v kontekstu medgeneracijskega družbenega dialoga in tako pomagati k ustvarjanju takšnih družbenih struktur, ki bodo ustrezale novonastali družbeni situaciji.

2. Idejnovsebinski razvoj pojma pravičnost

2.1 Od grškega do novejšega pojmovanja pravičnosti

V Slovarju slovenskega knjižnega jezika najdemo tri pojme, ki zadevajo pravičnost. Beseda pravičnost je opredeljena kot »lastnost, značilnost pravičnega človeka«, torej kot njegovo krepost, medtem ko pridevnik pravičen velja za osebo, »ki ravna v skladu z določenimi normami, priznanimi načeli ..., ki pri presojanju, vrednotenju upošteva resnico, dejstva in ravna v skladu z moralnimi in drugimi priznanimi načeli«. Tretji pojem, ki se mu slovar posveti veliko bolj na široko, pa je pojem pravica, ki pomeni to, »kar je v skladu s človekovimi, družbenimi predstavami, pravili o (moralnih) vrednotah«. V nadaljevanju se pojem razčlenjuje prav z vidika institucij pravičnosti. Pojem pravičnost v SSKJ ostaja pretežno vezan na osebo in na njeno držo ali krepost. Slovar ne razširi pojma pravičnosti na družbeno razsežnost, s tem pa ne na pravni red in na človekove pravice, kakor je danes v drugih kulturnih okoljih – kakor bomo videli – običajno.

Pojem pravičnost je navzoč v hebrejskem in v grškem kulturnem okolju. Prevze-manje tega pojma v druge jezike je bil zapleten in večplasten proces. Poleg tega

je treba upoštevati tako pravni kakor etični in teološki pomen besede. V tem smislu nam pojem predstavi švicarski etik Alberto Bondolfi v delu *Neues Lexikon der Christlichen Moral*.

V stari Grčiji je pojem pravičnost – *dikē* – religiozno utemeljen, saj ga je predstavljala posebna boginja. Za Grke je veljalo, da so verjeli v poseben red sveta, od katerega sta odvisna narava in družba, zato je biti *dikaïos* pomenilo za človeka, da uravnava svoja dejanja v skladu s tem redom. Kakor je znano, uvršča Platon pojem pravičnosti med štiri kreposti, od katerih je pravičnost krona vseh. To idejo prevzame tudi Aristotel, ki pa jo razširi v socialnem oziroma medosebnem smislu. Pravičnost je v tem, da vsak dobi svoje. Ali kakor interpretira Stres, »z ene strani imamo pravičnost kot krepost, se pravi kot notranjo usmeritev človeka k pravičnemu in poštenemu ravnanju ... Poleg te pravičnosti kot poštenosti pa obstaja pravičnost v ožjem pomenu besede, ki ne zadeva splošne poštenosti v odnosu do bližnjega, ampak predvsem poštenost v lastništvu, kjer Aristotel posebej poudarja razdelilno pravičnost.« (Stres 1996, 202) Kakor pravi Aristotel sam: »Če si osebe niso enake, ne smejo dobiti enakih deležev.« (Aristotel 1994,160)

Mlinar v LKE Aristotelovo razumevanje pravičnosti v *Nikomahovi etiki* (5. knjiga, 1129a–1138b) predstavi takole:

»a) *Pravičnost kot zakonitost* je najbolj splošen pojem pravičnosti; formalno ga določajo zakoni, predpisi in pravila skupnega življenja. Pravično je to, kar ustreza zakonu ...;

b) *izravnalna* ali *obnovitvena* je tista *pravičnost*, ki zahteva ohranitev ali obnovevitev razmer, ki so veljale ali veljajo za dobre oziroma odlične. Mišljeni so različni odnosi med ljudmi, in sicer tako prostovoljni, na primer menjava dobrin, kakor neprostovoljni, na primer zmeta, zločin itn. V prvem primeru pravičnost pomeni, da npr. ni kršeno lastninsko pravo. Pravila poštene menjave so jedro tega pojmovanja pravičnosti. Zato se tudi imenuje *menjalna* pravičnost. V drugem primeru mora pravičnost zagotoviti, da se škoda popravi oziroma da se vsaj zmanjšajo negativne posledice nepravičnosti. Pravila poštenega kaznovanja so jedro tega razumevanja pravičnosti. Zato se včasih tudi imenuje *korektivna* oziroma *popravna* pravičnost;

c) tretji tip predstavlja *delilna* oziroma *distributivna* pravičnost. Posamezen človek ali ustanova sta dolžna dobrine razdeliti med ljudmi po predpisanem pravilu. Ta tip razumevanja pravičnosti predpostavlja natančne podatke o tem, kaj je kdo dal komu in zakaj. Osnovno pravilo tega tipa pravičnosti je: »Enakemu enako, neenakemu neenako.«

Vse tri tipe razumevanja pravičnosti v praksi natančneje določa ravnotežje med formalnim in materialnim vidikom. O legitimnosti načela pravičnosti v praksi odloča procedura oziroma natančno predviden postopek (formalni vidik). Vsebinski (materialni) vidik pravičnosti predstavlja *enakost*, načelo pravične delitve (vsakemu, kar mu pripada). Oba vidika sta pomembna zato, ker pravičnost sama sebe ne more nadzorovati v postopku. S tem vprašanjem se je ukvarjal že Aristotel, ko je razlikoval med pravičnostjo v širšem pomenu, preudarnostjo oziroma pošteno-

stjo, in pravičnostjo v ožjem pomenu, krepostjo, ki se drži načela enakosti. Njun medsebojni odnos je pomemben, da uporaba načela pravičnosti ne bi povzročila krivice. Postopkovni (formalni) vidik je pomemben zlasti v primeru zmote ali napake (krizni menedžment).« (Mlinar 2007, čl. 1460–1461)

Aristotelovo linijo lahko zasledimo tudi pri rimskem pravniku Ulpianu, ki opredeli pravičnost kot pravno normo. »Pravičnost je vztrajna in trajna volja dati vsakemu njegovo.« (Stres 1996, 204) Werner Veith tako konča razumevanje predkrščanskega okolja z opredelitvijo, da je »pravičnost tako merilo za zunanja razmerja med osebami in socialnimi strukturami, kakor tudi krepost, oziroma notranja drža človeka« (Veith 2004, 316).

V Stari zavezi je za pravičnost uporabljen pojem *tseh'dek*, ki pomeni svetovni red, kakor ga razume Sveto pismo, utemeljenega v zavezi. Ta red vsebuje tako kozmično kakor etično razsežnost življenja in sveta, ki je najtesneje povezan z Bogom. Pravični ali krivični so ljudje, ki so sprejeli ali zavrgli božjo ljubečo ponudbo. Temeljne značilnosti te pravičnosti so zvestoba, pobožnost in skrb za uboge, zatirane, brezpravne. Božja pravičnost je najtesneje povezana z božjim usmiljenjem, čeprav nastopa Bog tudi kot sodnik, vendar ne kot človeški sodnik. Božja pravičnost je dejansko božja milost, ki jo Bog naklanja Izraelovi zvestobi. Tako postane Bog izvor in temelj vsakega človeškega prizadevanja za pravičnost (5 Mz 32,4). Seveda pa Stara zaveza pove o pravičnosti bistveno več, kakor pa je na tem mestu možno in nujno povedati.

V Novi zavezi, še posebno v govoru na gori, se pravičnost razume v novih pomenskih poudarkih. Jezus od svojih učencev in učenk pričakuje več pravičnosti, kakor so je razumeli in izkazovali farizeji (Mt 5,6). Pri tem pa ne govorimo samo o večji in popolnejši moralnosti, ampak tudi o eshatološki razsežnosti pravičnosti. Božja pravičnost se istoveti z obljubljenim božjim kraljestvom. »Pravični človek je tisti, ki na svetu vsepovsod išče božje kraljestvo,« pravi Bondolfi (1990, 258).

Apostol Pavel pojmu pravičnost prisodi nov, poseben pomen. Pri njem je božja pravičnost hkrati pravičnost v veri in moč božje besede. V Rim 3, 25–26 beremo: »Njega (Jezusa Kristusa) je Bog javno določil, da bi bil s svojo krvjo orodje sprave, h kateri prideš po veri. S tem je hotel pokazati svojo pravičnost... (pravičnost, ki prihaja od Boga, ali pa božje usmiljenje, op. a.)« Pravičnost pri Pavlu ni ne pravni ne primarno etični pojem, ampak pojem, ki ima predvsem teološko utemeljitev. To pa ne pomeni, da Pavel ni uporabljal tudi pravičnosti v smislu etičnosti, kakor na primer v 1 Tes 2,10; Filp 4,8; Rim 14,17.

Sveto pismo nam tako ponuja pojem pravičnosti v celotnem spektru od pravno do etično in teološko utemeljenega razumevanja tega vprašanja.

Naslednji pomembnejši vsebinski vidik pravičnosti najdemo pri sv. Avguštinu. Njegovo razumevanje temelji na pavlinski podlagi in na rimski pravni filozofiji. Pravičnost ustreza božji volji, božje pravičnosti ne moremo raziskati. Tako se pri Avguštinu odpre možnost za voluntaristično razlago pravičnosti in s tem reševanja etičnih dilem. Ker pa božja pravičnost ni do konca spoznana, tudi človek ne more biti popolnoma pravičen. Njena uresničitev je tako možna šele v eshatološki re-

sničnosti (Bondolfi 1990, 259). Tudi če je bil Avguštin skeptičen do uresničitve pravičnosti v okviru »*civitas terrena*«, torej zemeljske države, pa je bil hkrati prepričan, da svetopisemske pravičnosti ne moremo razumeti samo v okviru etike prepričanja, ampak tudi kot etiko struktur, meni Dietmar Mieth (2009, 39).

Tomaž Akvinski se pri svojem razumevanju pravičnosti opre na Aristotela. V Quaestiones 75–122 dela Summa Theologiae je pravičnost predstavljena kot krepost. Povezana je s pojmom *caritas*, ki pravičnost predpostavlja. Pravičnost ureja medosebne odnose in najde svojo izraznost v pravu. Tomaž razlikuje med *iustitia generalis* in *iustitia legalis*. Prva zadeva skupno dobro, druga pa posebno pravičnost zakonov, ki se dalje loči v *iustitia commutativa* – izravnalna pravičnost (zadeva urejanje stvari med posameznimi osebami) – in *iustitia distributiva* – delilna pravičnost (zadeva odnos skupnosti do posameznika). *Iustitia legalis* se razume kot naravnopravno pravičnost in ne kot pozitivnopravna norma. Pomemben je odnos posameznika do skupnosti, ki ji je posameznik podrejen, in je dolžan delovati v skupno dobro. Sholastična tradicija je po Akvinskem vedno bolj obravnavala vprašanje pravičnosti pod naslovom *de iustitia et iure* (Bondolfi 1990, 259). Werner Veith tako povzame zgoraj predstavljeni razvoj pojma v tezi: »*Iustitia legalis*, *iustitia commutativa* in *iustitia distributiva* so temeljne oblike pravičnosti, ki na eni strani na podlagi različnih meril oblikujejo (konstituirajo) razmerja med posameznimi osebami, na drugi strani pa oblikujejo razmerja na ravni celovitih odnosov, ki jih vzpostavljajo tako posamezniki kakor skupine med seboj.« (Veith 2004, 319)

Luter razlikuje med božjo aktivno in človeško pasivno pravičnostjo. Predpostavka za takšno razumevanje je nauk o dveh pravičnostih. Pravičen je lahko samo Bog, v tem smislu, da je ustvaril pravičnega človeka. Prave pravičnosti človek ne more doseči, zato pa mora spoštovati zakone z zavestjo, da zakoni služijo skupnemu dobremu in ne Bogu.

2.2 Novejše opredelitve pojma pravičnost

Idejna zgodovina 19. stoletja, industrijska revolucija, razvoj tehnike in znanosti so odločilno vplivali na razvoj pojmovanja pravičnosti. Teologa Luigi Taparelli (1793–1862) in Antonio Rosmini (1797–1855) sta prevzela socialno dimenzijo pravičnosti in jo razvila v pojem socialne pravičnosti (*iustitia socialis*). Podobno so pojem pravičnosti razumeli in ga povezali v njegovem klasičnem pojmovanju Joseph Hoffner (1906–1987), Heinrich Pesch (1854–1926) in nestor socialnega nauka Cerkev, Oswald von Nell-Breuning (1890–1991). Pojem socialna pravičnost se je prvič uporabil v okrožnici *Quadragesimo anno* (1931) v kontekstu sholastičnega razumevanja skupnega dobrega. Okrožnica se je zavzela za pravično razdelitev lastnine, dobrin in produktov, za pravično plačilo in za pravičen gospodarski red. Pravičnost se tako postopoma vse bolj razume znotraj gospodarskega reda, ne toliko v povezavi s pravico do posesti kakor v povezavi s posameznikom in z njegovim prispevkom k proizvodnji, posledica tega pa je, da izpostavlja zahtevo po pravičnejših strukturah.

Tako socialna pravičnost ni več samo vprašanje gospodarstva, ampak vedno bolj tudi vprašanje politike in pravnega reda. Postopoma zato nastopi zahteva po novih predpostavkah za razumevanje pravičnosti, ki jo vse bolj zahteva sodobna družba. Pri tem se mora upoštevati novi položaj subjekta, ki je samostojen, tisti, ki sam ustvarja svoj družbeni red. S spreminjanjem razmer, družbenega reda in institucij je postajalo jasno, da je človek odgovoren za ustanavljanje in upravljanje socialnih struktur.

Med pomembnimi teoretiki zadnjih desetletij tako ni mogoče mimo Johna Rawlsa in Jurgena Habermasa. Njun prispevek sintetično predstavi Mlinar v LKE. »Razvoj pojma in pojmovanja pravičnosti je v zadnjem času poskušal na novo sintetizirati John Rawls s tem, da je kombiniral kantovski formalistični in aristotelski distribucijski vidik pravičnosti. Menil je, da bo njegov koncept pravičnosti lahko služil moderni demokratični državi blaginje. Zato je v njegovem konceptu pravičnosti na prvem mestu osebna svoboda, ne socialna pravičnost (blaginja državljanov). Osebno svobodo je po njegovem treba zaščiti z ustavo, pravična delitev dobrin pa je stvar pozitivne zakonodaje. Rawls je ta vidik pravičnosti vključil v kontraktualizem, družbeno teorijo, ki pomeni tako urejanje medsebojnih odnosov v družbi, da bo lahko nanj pristal vsak v okviru določenih razmer. Ta okvir, ki predvideva kakovostnejše družbene odnose, je bilo po njegovem treba opredeliti čim bolj natančno, saj mora zagotavljati nepristranskost. Rawls pa si je prizadeval tudi natančneje opredeliti vidike materialne pravičnosti (delitev dobrin), in sicer s t. i. *šibko teorijo dobrega*. Opredelil je tiste temeljne dobrine, za katere je bil prepričan, da bi jih vsak prej želel imeti več **kot** manj, in predstavljajo splošne dobrine, npr. pravice, svoboščine, izobrazba, priložnosti, dohodek, premoženje in druge vidike družbenega blagostanja, ki so temelj samospoštovanja in pomemben vidik osebne svobode. Rawls je želel ugotoviti, kako so te dobrine opredeljene v državnih in družbenih ustanovah, katerih naloga je ravno v tem, da jih ljudem omogočijo doseči in na tej osnovi dati družbi svoj najboljši prispevek. Na podoben, čeprav nekoliko drugačen način si je vprašanje o (družbeni) pravičnosti postavila diskurzivna etika (Habermas 1998): po tej etični teoriji delitve materialnih dobrin ni mogoče utemeljiti s pravičnostjo, pač pa obratno. Razprava o konkretni delitvi dobrin pa tudi ne sme biti predmet političnih strank, saj so tudi same odvisne od predhodnega koncepta pravičnosti, na osnovi katerega lahko delujejo. Zagovorniki diskurzivne etike so si prizadevali jasno opredeliti razmere, v katerih se lahko razpravlja o tako temeljni stvari, kot je pravičnost (Mazouz 2002, 367).« (Mlinar, čl. 1464)

3. Pravičnost pri Wernerju Veithu

Med najnovejšimi študijami, ki se ukvarjajo z vprašanjem medgeneracijske pravičnosti kot socialnoetičnim teoretičnim vprašanjem, najdemo delo Wernerja Veitha z naslovom *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. V tej študiji avtor najprej temeljito obdelata pojem generacija z zgodovinskorazvojnega vidika, pa tudi s sociološkega in s pedagoškega vidika. V drugem delu predstavi tri etične teoretike:

Hansa Jonasa, Dietricha Birnbacherja in Johna Rawlsa. V tretjem delu pa razvije medgeneracijsko pravičnost kot teorijo socialne etike.

Sklicujoč se na Rawlsovo teorijo pravičnosti (*A Theory of Justice*, 1971), ki med drugim v kontekstu pogodbenoteoretičnega koncepta (kontraktualizma) upošteva predpostavke avtonomnega subjekta, spremenljivost družbenega reda in njegovih institucij in odgovornost človeka za vzpostavljanje družbenega reda in hkrati sistematično med seboj poveže pravno-politične in socialno-ekonomske vidike pravičnosti. Veith na podlagi klasične aristotelovske in tomistične teorije o pravičnosti in ob Rawlsovi teoriji pogodbenega odnosa postavi naslednjo tezo:

»Zahteve socialne pravičnosti veljajo tako za družbene strukture, ki delijo politično pravičnost in socialno-ekonomske dobrine, katere so potrebne tako za življenje posameznika kakor za širšo udeležbo na skupnem družbenem življenju. Na ta način socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, v kolikor upošteva klasično delitev pravičnosti in jo delno postavlja v novi kontekst.« (Veith 2004, 321)

1. Socialna pravičnost zahteva uresničevanje državljanskih pravic in svoboščin in demokratična pravila sodelovanja v družbi. Vse to je prvi pogoj za splošno družbeno razpravljanje, ki je naravnano na cilj skupnega dobrega (*iustitia legalis*).

2. Socialna pravičnost zahteva korekten »fair« odnos in s tem simetrično urejanje menjalnih principov na vseh ravneh družbene interakcije. Z zavračanjem dominantnih družbenih poizkusov tako ni zaščiten samo medsebojno spoštovanje oseb in njihovega dostojanstva ampak je vzpostavljen funkcionalni pogoj za vzpostavljanje modernih družbenih podsistemov (*iustitia commutativa*).

3. Socialna pravičnost zahteva v duhu delilne pravičnosti (*iustitia distributiva*), da se upoštevajo med seboj različna posamična nagnjenja, sposobnosti, želje in potrebe ter življenjska pričakovanja ljudi. Tako velja razlikovati med: a) pravičnostjo potreb: prizadevanje za zadovoljevanje temeljnih materialnih in nematerialnih dobrin posameznika; b) pravičnostjo kot možnostjo ali priložnostjo (šansa), ki predpostavlja in zahteva izhodiščno enake možnosti in tako zavrača vsako obliko diskriminacije; c) storilno pravičnostjo, pravičnostjo vložene truda in dela. Govorimo o vzpostavljanju struktur, ki izzivajo posameznika, da se angažira, svojim zmožnostim in sposobnostim ustrezno.

Avtor ugotavlja, da se nadaljnji razvoj in poglobitev pojma socialne pravičnosti v zadnjem času navezujeta na dve novi področji družbenega in političnega konteksta: po eni strani je tu problem pomanjkljive soudeležbe velikega števila prebivalcev pri aktualnem socialnem in družbenem razvoju, po drugi strani pa vprašanje ogroženosti številnih življenjsko pomembnih dobrin, za sedanje in za prihodnje generacije. Temu primerno se razlikujeta participativna pravičnost – pravičnost udeležbe (*contributive justice*) in medgeneracijska pravičnost.

3.1 Participativna pravičnost – pravičnost udeležbe

Te vrste pravičnost je bila prvič na široko obravnavana in predstavljena v pastirskem pismu ameriških škofov leta 1986. V njem je rečeno: »Socialna pra-

vičnost pomeni, da imajo ljudje dolžnost aktivno in ustvarjalno sodelovati pri družbenem življenju in da ima družba dolžnost, da posamezniku to soudeležbo omogoči. To pravičnost lahko opredelimo kot »kontributivno pravičnost«. Participativna pravičnost sledi etičnemu programu, ki predpostavlja, da gre za vzajemen odnos med posameznimi člani družbe in skupno blaginjo. Na eni strani se uresničuje človekova socialna eksistenca v soodgovornosti za skupno dobro, na drugi strani pa skupno dobro ustvarja predpogoje za to, da se lahko uresničijo procesi participacije posameznikov oziroma, da se ti lahko izboljšajo.«

Tudi nemška škofovska konferenca je leta 1998 prek svoje komisije za družbena in socialna vprašanjih poglobljeno spregovorila o participativni pravičnosti v povezavi s problemom brezposelnosti in socialne varnosti državljanov. Za boj proti brezposelnosti in za večjo integracijo brezposelnih v družbo zahteva participativna pravičnost večje možnosti soudeležbe na trgu dela, na primer ob ustrezni dodatni izobrazbi oziroma pridobljenih kvalifikacijah, dalje z ustvarjanjem konkurenčnih delovnih mest, s primernim pravnim in administrativnim okoljem in s pobudo podjetnikov. Končno pa je pomembno tudi zagotavljanje minimalnih socialnih standardov z reformami socialnih in zavarovalnih sistemov in s prevzemanjem privatnih in prostovoljnih pobud in nalog. Medsebojna odgovornost posameznikov in širše skupnosti so v komplementarnem razmerju, ki ga določata solidarnost in osebna odgovornost. Participativna pravičnost je pravzaprav zelo podobna socialni pravičnosti. Razlika je morda v tem, da ima participativna pravičnost še posebej pred očmi tiste, ki so na robu družbe, ki so kakorkoli zapostavljeni in prikrajšani ter dejansko ubogi. Tako participativna pravičnost prinaša novo perspektivo v razpravo o pravičnosti, s tem ko posebej opozarja na družbeno izključene, obrobne, prikrajšane in uboge.

3.2 Medgeneracijska pravičnost

Aktualna ekološka, ekonomska in socialnopolitična situacija ne izziva razmisleka samo v smeri večje participacije državljanov, ampak predvsem v smeri razmisleka o trajnostnem razvoju in o posledicah našega načina življenja, ki ima in bo imelo vpliv na prihodnje in že obstoječe generacije. Posebno področje konfliktov in škode, ki jo povzročajo izkoriščanje nenadomestljivih naravnih virov in nepovratno poškodovanje naravnih možnosti bivanja ter zadolževanje držav in problemi socialnih sistemov, hočeš nočeš povezujejo generacije med seboj. Osrednji predmet medgeneracijske pravičnosti so odnosi med generacijami in njihov normativni način sobivanja, ki je usmerjen na življenjske in participativne pravice sedanjih in prihodnjih generacij. V središču etičnega razmisleka so pri tem tista individualna dejanja in strukturne odločitve, katerih posledice niso prepoznavne v sorazmerno kratkem času. Koncept medgeneracijske pravičnosti je tako večpomenski, kakor to velja tudi za pojem generacija. Dolžnosti in zahteve znotraj družine so vsekakor nekaj drugega kakor dolžnosti in zahteve, ki obstajajo med več generacijami v družbi, na primer odnosi med dela sposobnim prebivalstvom in upokojenci. Povsem drugače lahko razmišljamo o dolžnostih, če je časovni vidik generacije razširjen na tiste generacije, ki jih še ni.

Različnim vidikom medgeneracijskosti pa je skupno, da izpostavljajo soodvisnost med generacijami, ki jo v temeljni strukturi določajo tako različna starostna obdobja ljudi kakor različna življenjska obdobja posameznika. Govorjenje o generacijah vedno vključuje časovno dimenzijo, ki jo smemo implementirati v sistematično teorijo pravičnosti. Biti sedanja generacija končno pomeni, da se postavljamo v čas po prejšnjih generacijah in v čas pred prihodnjimi generacijami. Tako se vprašanje identitete in normativnega okvira neke generacije razume v smislu sprejetja ali korekcije znotraj svoje lastne zgodovine in glede na perspektive prihodnjih generacij. Temu ustrezno pravičnosti ni mogoče razumeti zgolj sinhrono v odnosu do sedanjosti, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je tudi diahrona z vidika možnih in verjetnih prihodnjih generacij. Medgeneracijska pravičnost je z vidika participativne pravičnosti razumljena iz perspektive, ki zagotavlja neko določeno navzočnost tistih, ki še ne živijo in ki še niso sposobni soudeležbe v sedanjih družbenih konfliktih. Ali bodo prihodnje generacije našle življenjske razmere, ki jim bodo omogočili, da se bodo kot samostojni subjekti razvijali ali ne, je odvisno tudi od tega, kako že sedaj upoštevamo navidezno navzočnost teh generacij v družbenem življenju. To nas do neke mere odgovorno zavezuje do teh generacij. Pri tem mislimo predvsem na socialno varnost v starosti, na brezposelnost in na bolezni, na varovanje okolja, na zmanjševanje javnega državnega dolga in ne nazadnje na izobrazbo in na vzgojo prihodnjih generacij. Vse to so konkretnosti medgeneracijske pravičnosti, s katero poizkušamo z življenjsko in s participativno normativnostjo že danes zagotoviti pravičnost za prihodnje generacije.

Veith tako opredeli pojem pravičnost: »Socialna pravičnost predstavlja celovito obliko pravičnosti, pri čemer upošteva klasično razdelitev pravičnosti na posamične vidike, ki pa jih hkrati postavi v novi kontekst. Pravičnost se ne razume več kot sočasno (sinhrono) prizadevanje za pravičnost med živečimi generacijami, ampak kot medgeneracijsko pravičnost, ki je raznočasna (diahrona), upoštevajoč verjetne zahteve prihodnjih generacij.« (Veith 2004, 322–325)

Medgeneracijska pravičnost zahteva kontekstualno razumevanje, upoštevajoč družinske, družbene in pedagoške strukture. Pri tem je pomemben tudi trajnostni vidik, ki je postal ena od družbenih norm sedanjosti. Avtor tako v sklepu svoje knjige govori o sedmih konkretnih vidikih medgeneracijske pravičnosti:

Ekološka, socialna in finančna situacija sedanjih generacij že danes zahteva normativni razmislek in s tem legitimnost delovanja oziroma njegovo samoomejevanje.

Prihodnjim generacijam smo dolžni zapustiti enake minimalne standarde človekovih pravic, možnosti bivanja in blagostanja in enake zdravstvene razmere, kakor jih imamo sami.

Sedanji posegi v naravo bi morali vključevati časovna merila odzivnosti naravnih procesov samih.

Procesi odločanja v delnih družbenih sistemih bi morali biti osvobojeni vpetosti v kratkoročne cilje in vse bolj usmerjeni v prihodnost.

Medgeneracijska pravičnost v družinah bi pomenila, da so možnosti, potrebe in ustvarjalne razmere za vse generacije upoštevane tako pri porazdelitvi funkcionalnih in čustvenih kakor tudi socialnih virov, potrebnih za življenje.

Medgeneracijska pravičnost med družbenimi generacijami pomeni, da je treba upoštevati različne in specifične življenjske možnosti posameznih generacij. Na novo je treba razmisliti o zavarovalnih sistemih, o varnosti v starosti, o odpravljanju brezposelnosti in o zdravstvenih sistemih. K temu sodita zgraditev sistemov za varovanje okolja in postopno zmanjšanje državnih dolgov.

Medgeneracijska pravičnost na ravni pedagogike zadeva izobraževanje od osnovnega do nadaljevalnega in vseživljenjskega izobraževanja. V središču je vprašanje enakih možnosti dostopa do izobraževanja in do sodelovanja pri družbenem razvoju (Veith 2006, 183–184).

4. Opredelitev pravičnosti pri cerkvenem učiteljstvu

Katekizem katoliške Cerkve, člen 2411, navaja klasično opredelitev trojne pravičnosti (menjalno, razdelilno in zakonito). V poglavjih o gospodarski dejavnosti in o pravičnosti in solidarnosti med narodi govori katekizem tudi o družbeni in socialni pravičnosti, ki ju velja videti v globalnem kontekstu. Kompendij DNC v točki 202 postavi pravičnost kot protiutež sodobnemu koristoljubju in pokaže na nujnost preseganja gole pravičnosti v medosebnih in družbenih razmerjih ter s tem odpre prostor za ljubezen kot krepost (204–208).

Pojmovno zvezo pravičnost in ljubezen je razvil v svoji okrožnici *Bog je ljubezen* Benedikt XVI. Izhaja iz zgodovinskega dejstva, da se je problem pravičnosti zaostрил med industrijsko revolucijo v 19. stoletju. Strinja se z idejnimi tokovi, ki so videli v pravičnosti temeljno načelo države, katere cilj je pravična družbena ureditev. Takšna ureditev ob načelu solidarnosti vsakemu zagotavlja njegov delež pri skupnih dobrinah (Benedikt XVI. 2009, 26). V nadaljevanju se papež kritično ozre na prehojeno pot Cerkve od začetkov socialnega vprašanja do najnovejšega časa. Celotno 28. točko okrožnice posveti opredelitvi razmerja med pravičnostjo in ljubeznijo. Osrednjo nalogo politike vidi v »pravični ureditvi družbe in države«. Potem uvede razlikovanje med pristojnostmi Cerkve in države v duhu drugega vatičanskega koncila, ki je v skladu z versko svobodo posameznika. Ker opredeli pravičnost kot cilj sleherne politike, je pomembno, da razloži tudi svoje razumevanje politike. Tako pravi, da je »politika več kakor tehnika oblikovanja javne ureditve: njen izvor in cilj je ravno pravičnost, ta pa je etične narave. Tako država praktično nikdar ne sme zavrniti vprašanja: kako je treba pravičnost tukaj in zdaj uresničevati? To vprašanje predpostavlja drugo, še bolj temeljno vprašanje: kaj je pravičnost? Gre za vprašanje praktičnega razuma: da bi mogel razum pravilno delovati, si je treba vedno znova prizadevati za njegovo očiščenje, kajti z njegovo etično zaslepitvijo in prevlado interesov ter oblasti, ki ga oslepita, pridemo v nevarnost, ki je ni mogoče nikdar povsem odstraniti.

Na tej točki se dotikata politika in vera ... Iz božje perspektive vera osvobaja razum njegove zaslepljenosti in mu zato pomaga, da je to, kar je. Vera omogoča razumu, da bolje opravlja svoje lastno delo in bolje vidi to, kar mu je lastno.

V tem smislu razume papež družbeni nauk Cerkev kot tisti nauk, ki želi »prispevati k očiščenju razuma«. Saj DNC izhaja iz razuma in iz naravnega prava, ki je posledica »splošne človeške narave«. Cerkev želi sodelovati pri gradnji pravične družbe tako, da pomaga oblikovati vest posameznikov, ki delujejo v politiki, in tako, da se krepi spoznanje o tem, kaj so prave zahteve pravičnosti. »To pa pomeni: graditev pravične družbene in državne ureditve, po kateri vsakemu pripada svoje, je osnovna naloga, ki si jo mora zastaviti vsaka generacija znova.« Primarno je to naloga politike, indirektno pa Cerkev, ki z očiščenjem razuma in z etično vzgojo prispeva svoj delež. Posebej posvari, da »Cerkev ne more in ne sme prevzeti političnega boja, da bi uresničila kar najbolj pravično družbo«. Mora pa z »argumentacijo vstopati v spopad razuma, prebujati mora duhovne moči, brez katerih se pravičnost, ki vedno terja tudi odpovedi, ne more uveljaviti in uspevati«.

Zelo podobne ideje je papež razvijal kot kardinal Ratzinger v razpravi o Politični viziji in politični praksi, ki jo je predstavil v Trstu dne 20. septembra 2002, in v razpravi Kaj drži svet skupaj, ki jo je imel dne 19. januarja 2004 na Katoliški akademiji Bayern. V tej razpravi tudi bolj natančno pove, kako razume odnos med pravom, naravo in razumom. Ratzinger se sprašuje, ali obstaja univerzalni pravni red. Pri tem ugotavlja, da minimalnega soglasja ne garantira več vera, ampak ga je treba najti v naravi in razumu. Tako so nekateri avtorju razvili naravno pravo kot nekaj, kar temelji na razumu. Uveljavilo se je razumevanje naravnega kot umnega, ki presega meje verovanja (Ratzinger 2005, 37). Ratzinger se sklicuje na Huga Grotiusa, Samuela Pufendorfa in na druge, ki so razvili idejo naravnega prava kot razumnega prava, ki torej postavlja razum kot skupni organ, iz katerega izhaja pravni red. V naravnem pravu vidijo tisti skupni temelj, ki je ohranil svoje mesto v katoliški tradiciji in ki omogoča tako dialog v sekularnem svetu kakor z drugimi religijami. A ker je ta argument postal nepopularen, se avtor ne želi opreti nanj. Zaveda se, da ideja naravnega prava predpostavlja posebno razumevanje narave, pri katerem narava in razum vstopata drug v drugega. V tem smislu, da je narava sama razumna. Takšen pogled na naravo se je porušil z evolucijsko teorijo. Narava sama po sebi ni razumna, če tudi v njej obstaja umno ravnanje. V pojmu naravnega zakona je ostalo samo še to, kar je že spoznal Ulpijan v svojem znamenitem stavku: »*Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet.*« To pa je premalo, da bi lahko odgovorili na vprašanje, kakšna je specifična naloga človeka pri ustvarjanju sodobnega pravnega reda. Sodobne človekove pravice so v bistvu razumni izraz naravnega prava. Človekovih pravic ne moremo razumeti brez predpostavke, »da je človek kot človek, preprosto po svoji pripadnosti človeški vrsti, subjekt prava, da njegova bit sama v sebi nosi vrednost in normo, ki jo je potrebno najti ne pa iznajti« (38). Na koncu se sprašuje, ali ne bi bilo na mestu, da bi teorijo o človekovih pravicah dopolnili s teorijo o človekovih dolžnostih, to pa bi ponovno odprlo vprašanje, ali ne obstaja neka razumnost narave in tako pametni red za človeka in za njegovo mesto sredi sveta. Takšen pogovor bi danes moral potekati na medkulturni in na medverski ravni.

S tem izzivom je papež nagovoril predstavnike nemškega parlamenta, ko je leta 2011 v svojem, od vseh strani sprejetem in pohvaljenem nagovoru med drugim dejal: »Kako spoznamo, kaj je prav? V zgodovini so pravne ureditve skoraj vedno utemeljevali religiozno ... Krščanstvo je namesto tega opozarjalo na naravo in razum kot na dejanska izvora prava – opozarjalo je na povezavo objektivnega in subjektivnega razuma. Ta povezava seveda predpostavlja utemeljenost obeh področij v umu Boga Stvarnika ... Za razvoj prava in za razvoj človečnosti je bilo odločilno, da so se krščanski teologi nasproti religioznemu pravu, kakršno je terjala vera v bogove, postavili na stran filozofov. Krščanski teologi so razum in naravo v njuni medsebojni naravnosti priznali kot za vse veljaven izvor prava.« (Benedikt XVI. 2011, 8).

Glede tega se v svojem govoru sklicuje na znano mesto v Pismu Rimljanom 2,14, kjer je govor o skupni naravi ljudi in o njihovi vesti. Da naravnopravna teorija danes ni več splošno sprejeta, je razlog v prepričanju, da obstaja prepad med tem, kar smo (*Sein*), in tem, kar bi naj bili oziroma naj bi storili (*Sollen*). Razlog za to vidi papež v pozitivističnem pojmovanju narave in razuma. Svojo analizo problema sklene takole: »Pozitivistični pojem narave, ki razumeva naravo čisto funkcionalno, tako kakor jo razlaga naravoslovje, ne more vzpostaviti mostu do etosa in prava, ampak lahko spet prikljče samo funkcionalne odgovore. Isto pa velja tudi za razum v pozitivističnem pojmovanju, ki ga imajo v veliki meri za edino znanstveno pojmovanje. Tisto, česar ni mogoče preveriti ali potvoriti, potemtakem ne spada na področje razuma v strogem smislu. Zato je treba etos in religijo dodeliti prostoru subjektivnega in izpadeta iz območja razuma v strogem pomenu besede. Kjer prevladuje edino pozitivistični razum – in tako je v naši javni zavesti v veliki meri –, tam sta razveljavljena klasična izvora spoznanja za etos in pravo. To je dramatičen položaj, ki se tiče vseh in o katerem je potrebna javna razprava. Bistveni namen mojega govora je, da roteče povabim k takšni razpravi.« (8)

5. Sklep

Analitično-zgodovinska in sistematična predstavitev pojma pravičnost kaže na večplastnost problema. Če se pravičnost na svojem začetku razume predvsem kot posameznikova krepost, se v nadaljevanju vse bolj širi na polje socialnega in širšedružbenega konteksta, ki v končni fazi vključuje vse družbene institucije, sisteme in podsisteme. Skupno veliki večini avtorjev je, da vidijo v pravičnosti univerzalni pojem, ki ga je treba racionalno utemeljiti in ga tako narediti obče objavljivega. Zgodovinsko in filozofsko gledano, pa se zatakne pri vprašanju, kako razumemo naravo, človekovo umno naravo in vlogo človeka kot posameznika sredi tega sveta in njegovega urejanja za njegovo lastno – posameznikovo – in skupno bivanje. Večina sodobnih avtorjev gradi na predpostavki avtonomnega subjekta, ki si svobodno in odgovorno ustvarja možnosti za bivanje. Pri tem ga zavezujejo etična merila, ki si jih v etičnem diskurzu postavlja sam, na podlagi različnih filozofskih in družbenih predpostavk. Nevarnosti etičnega relativizma in pravnega

pozitivizma bi se rado izognilo cerkveno učiteljstvo, ki vztraja in predlaga, da se o pojmu naravni zakon kot temelju pravnega reda ponovno razmisli; upošteva naj se, da sta dejansko človek in svet (stvarstvo) v svojem jedru nekaj stabilnega, nespremenljivega in da ni vloga razuma samo v postavljanju etičnih pravil, ampak tudi v odkrivanju tistih, do katerih se mora človek vesti z veliko mero odgovornosti in obveznosti, če želi s svojim delovanjem ohraniti možnosti za bivanje tudi za prihodnje generacije. Prav iz tega vprašanja se je izoblikovala kategorija medgeneracijske pravičnosti. Vendarle pa se ob tem zastavlja vprašanje, ali ni prav dejavnik časa takšno nepredvidljivo dejstvo, ki nastopa v medgeneracijski pravičnosti, da nam kljub integraciji prihodnjih generacij v razumevanje pravičnosti pušča preveč odprtih vprašanj in z njimi negotovosti, pri delovanju in pri vzpostavljanju socialnih struktur. In dalje: ali ni prav ekološka problematika tista, ki je voda na mlin zagovornikom naravnega zakona, do katerega ni mogoče zavzeti samo subjektivno dinamičnega in svobodnega ter ustvarjalnega pristopa, ampak tudi samoomejitvenega, ki si dovoli postavljati meje kot vnaprej zapisane danosti. Vsekakor razprava na tem področju ostaja odprta in si jo želi celo sam papež.

Kratice

BL – Benedikt XVI. 2011. 2006. Okrožnica *Bog je ljubezen*. Ljubljana: Družina.

KKC – *Katekizem katoliške Cerkve*. 1993. Ljubljana: Družina.

LKE – Štuhec, J. Ivan, in Anton Mlinar, ur. 2007. *Leksikon krščanske etike*. Celje: Mohorjeva družba. CD-ROM.

SSSK – *Slovar slovenskega knjižnega jezika*.

Reference

Aristoteles. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Benedikt XVI. 2011. *Sposobnost razlikovati med dobrim in hudim*. Ljubljana: Družina.

— — —. 2009. Okrožnica *Ljubezen v resnici*. Ljubljana: Družina.

Bondolfi, Alberto. 1990. *Gerechtigkeit*. V: Hans Rotter in Günter Virt, ur. *Neues Lexikon der Christlichen Moral*. Dunaj: Tyrolia.

Gabriel, Ingeborg, in Ludwig Schwarz, ur. 2011. *Weltordnungspolitik in der Krise: Perspektiven internationalen Gerechtigkeit*. Paderborn: Schöningh.

Kompendij družbenega nauka Cerkve. 2007. Ljubljana: Družina.

Mieth, Dietmar. 2009. *Solidarität und Gerechtigkeit: Die Gesellschaft von morgen gestalten*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Ramovš, Jože. 2010. Praznični posvet ob 2. evropskem dnevu medgeneracijske solidarnosti. *Kakovostna starost* 13, št. 2:94–101.

Ratzinger, Joseph. 2005. *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg: Herder.

Stres, Anton. 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Mohorjeva družba.

Veith, Werner. 2006. *Intergenerationelle Gerechtigkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.

— — —. 2004. *Gerechtigkeit*. V: Mariane Heimbach-Steins, ur. *Christliche Sozialethik*. Zv. 1, 315–326. Regensburg: Friedrich Pustet.

Vogt, Markus. 2012. *Soziale Marktwirtschaft im Anspruch des Aristotelischen Gerechtigkeitsmodells*. Kirche und Gesellschaft 391. Köln: J. P. Bachem.