

<https://doi.org/10.18778/0208-6069.105.09>



*Robert Krason\**

 <https://orcid.org/0000-0003-0227-5019>

## OBLICZA SPRAWIEDLIWOŚCI

**Streszczenie.** Sprawiedliwość jest bez wątpienia fundamentem istnienia oraz funkcjonowania demokratycznego państwa prawa, tworzenia relacji społecznych, a także niezbędnym czynnikiem służącym budowaniu i pogłębianiu zaufania. Samo zaś pojęcie jawi się jako niedookreślone, mgliste, nieostre, opisywane nierzadko mianem niejasnego. Sprawiedliwość miała, ma i pewnie zawsze mieć będzie dwa oblicza – pozytywne i negatywne. Pod żadnym pozorem nie powinno się interpretować jej jako jednorazowego, chwilowego porywu emocji, wywołanego jakimś impulsem z zewnątrz, lecz jako nabytą długotrwałym wysiłkiem moralnym sprawność rozumu i woli. Sprawiedliwość towarzyszy ludzkości od początku jej istnienia. To swoisty fenomen, o którego istocie podejmowane były rozważania na przestrzeni wieków przez wielkie umysły tego świata: filozofów, poetów, autorów biblijnych. Myśląc o sprawiedliwości, intuicyjnie wyczuwamy, że jest to jedno z najważniejszych zagadnień dla ludzkości w ogóle – zagadnienie wszechogarniające.

**Słowa kluczowe:** sprawiedliwość, poczucie sprawiedliwości, społeczeństwo, państwo, prawo, moralność, zaufanie

## FACES OF JUSTICE

**Abstract.** Justice is undoubtedly the foundation of the existence and functioning of a democratic state under the rule of law, the formation of social relations, and an essential factor for building and deepening trust. In turn, the concept itself appears as undefined, vague, often described as unclear. Justice has had, has and probably always will have two faces – positive and negative. Under no circumstances should it be interpreted as a one-time, momentary burst of emotion, triggered by some impulse from the outside, but as a skill of reason acquired by long-term moral effort and will. Justice has accompanied mankind since the beginning of time. It is a peculiar phenomenon, the essence of which has been pondered over the centuries by the great minds of the world: philosophers, poets, biblical authors. Thinking about justice, we intuitively sense that it is one of the most important issues for humanity in general – an all-encompassing issue.

**Keywords:** justice, sense of justice, society, state, right, morality, confidence

---

\* Uniwersytet Łódzki, [rkrason@wpia.uni.lodz.pl](mailto:rkrason@wpia.uni.lodz.pl)



## 1. WPROWADZENIE

Medal ma zawsze dwie strony – już ta maksyma bardzo wyraźnie pokazuje, że każde zagadnienie może być postrzegane w dwojaki sposób. A co jeśli aspektów jednego motywu jest więcej? Na świecie żyje ponad 8 miliardów ludzi i jestem przekonany, że każdy z nich ma swoją własną definicję pojęcia sprawiedliwości. Tak, obliczy sprawiedliwości jest niezliczona ilość, a w tym artykule przedstawię tylko kilka perspektyw postrzegania jej idei. Pokażę, jak oblicza sprawiedliwości kształtowały się na przestrzeni wieków, poczynając od czasów najdawniejszych i rozprawy Platona, przez Arystotelesowską sprawiedliwość jako cnotę moralną objawiającą się dobrocią wobec bliźnich, zahaczając o Cyncerona i jego sprawiedliwość w postaci nawyku umysłu. Ukażę poglądy Jana Jakuba Rousseau w wieku osiemnastym przedstawiającego stan sprawiedliwości (natury) jako ewoluujący, Gustava Radbrucha poruszającego konflikt sprawiedliwości i bezpieczeństwa prawnego, który stworzył pojęcie „ustawowego bezprawia”, oraz Johna Rawlsa i jego sprawiedliwy interes powszechny przed prywatnym. Chaïm Perelman natomiast, nie mogąc znaleźć swojego złotego środka, zebrał wszystkie dotychczasowe zasady i uzależnił tym samym poziom sprawiedliwości od pozycji społecznej, wykonanej pracy czy przypisanych zasług. Jeszcze inną stronę sprawiedliwości pokazuje nam Konstytucja przesądzająca o tym, że Polska jest demokratycznym państwem prawa. Kolejnym poruszonym aspektem jest wpływ na postrzeganie sprawiedliwości, jaki miała kultura i religia, a mowa tu o chrześcijaństwie i jego przedstawicielach – Tomasz z Akwinu, papieżu Janie XXIII, Św. Faustynie Kowalskiej oraz papieżu Janie Pawle II. Katechizm Kościoła Katolickiego również dokłada swoją cegiełkę do budowania wielobarwnego muru zwanego obliczem sprawiedliwości. Kolejna twarz sprawiedliwości wyłania się, kiedy rozważamy jej moralne przesłanki, których dobro i zło stanowią nierozdzielne i fundamentalne elementy. Trzeba jednoznacznie stwierdzić, że pomimo niezliczonej ilości rozważań dotyczących sprawiedliwości nie uda się zdefiniować w jednoznaczny sposób: czym ona jest, jak należy ją rozumieć i co najważniejsze – w jaki sposób prawidłowo stosować jej nakazy?

## 2. SPRAWIEDLIWOŚĆ – FENOMEN CZY UTOPIA?

Sprawiedliwość, a ściślej poczucie sprawiedliwości, jest bez wątpienia fundamentem istnienia oraz funkcjonowania demokratycznego państwa prawa, tworzenia relacji społecznych, a także niezbędnym czynnikiem służącym budowaniu i pogłębianiu zaufania. Samo zaś pojęcie sprawiedliwości jawi się jako nieokreślone, mgliste, nieostre, opisywane nierzadko mianem mętnego i niejasnego. Przez niektórych zhierarchizowane w kategoriach uniwersalnych niezwykle wysoko,

ze względu na swoją ogromną wartość etyczną i zabarwienie emocjonalne. Dla innych – puste, nic nieznaczące słowo, istniejące tylko w teorii, lecz niewystępujące w praktyce. „Sprawiedliwości na tym świecie nie ma” – to często wygłaszane sądy przez tych, co sprawiedliwości w swej ziemskiej egzystencji jeszcze nie doświadczyli. Dla nich sprawiedliwość jest jak tęcza po ulewnym deszczu. Widzimy ją, podziwiamy, znamy legendy o skrzacie z garnkiem złotych dukatów na jej końcu. Nikt jednak nigdy tak naprawdę do niej nie dotarł, nie dotknął jej, nie doświadczył, nie znalazł legendarnego skrzata ze złotem. Tęcza cieszy ludzkie oczy i krzepi umysły, częstokroć jest zapowiedzią pięknej pogody po burzy, ale tak naprawdę jej nie ma – to tylko złudy optyczne, pociecha dla strapionych dusz i zmokniętych ciał.

Zasady podziału dóbr i ról społecznych, a także zasada wzajemności, oparta na wyrównywaniu świadczeń i krzywd, należą do najstarszych przejawów urzeczywistniania sprawiedliwości w dziejach ludzkości (Lang 2005, 289). Zakładano, że istota tego podziału, jak też wyrównania świadczeń, tkwi w rzeczywistym, słusznym i trafnym oddaniu czy przyznaniu komuś czegoś należnego. W zapłacie za krzywdy pomocna była zemsta oparta na zasadzie talionu – „oko za oko, ząb za ząb”. Wszędzie tam, gdzie podział, wyrównanie albo odpłata były niemożliwe, ponieważ nie wszystko na tym świecie da się podzielić czy naprawić – odwoływano się do „gniewu Zeusa”, gdyż jedynie w nim widziano możliwość osiągnięcia tak bardzo pożądanego sprawiedliwości.

Platon, chcąc doprecyzować nieostre pojęcie sprawiedliwości, podjął próbę jego zmatematyzowania. Chodziło o stworzenie swego układu odniesienia, pewnego rodzaju zwierciadła sprawdzalności dokonań ludzkich. Każdy człowiek, chcąc ocenić swe działania bądź zaniechania, mógłby odnieść się do uniwersalnych wytycznych (opartych na prawie naturalnym, normach moralnych, przepisach prawa i etosie obowiązującym w danej społeczności, do której sam przynależał), aby poprawnie ocenić swe zachowanie – jako sprawiedliwe lub nie. Platon nader radykalnie odróżnił aspekt indywidualny sprawiedliwości od jej społecznego oblicza. W wymiarze indywidualnym określił sprawiedliwość jako jedną z czterech fundamentalnych cnót, przyznając jej prym przed: mądrością, męstwem czy panowaniem nad ciałem i umysłem. W wymiarze społecznym natomiast widział sprawiedliwość jako harmonię, która pozwala zachować równowagę między poszczególnymi kastami społeczeństwa. Według filozofa sprawiedliwość jest zachowana, gdy każdy obywatel danej społeczności wykonuje obowiązki zgodnie ze statusem społecznym, do którego przynależy, a wszelkie działania pokrywają się z jego indywidualnymi uzdolnieniami. Zgodnie z tymi postulatami nierówności społeczne muszą istnieć i być pieczołowicie zachowywane, a zatem równości nie należy według tego myśliciela utożsamiać ze sprawiedliwością. Taka wizja sprawiedliwości była dla autora najwyższą doskonałością, usytuowaną hierarchicznie daleko ponad prawem, obyczajami i zwyczajami (Lang 2005, 289–290).

Platon (Platon 2003. I, 330D–331E) – jako wielki piewca idei sprawiedliwości – niemalże przez całe życie próbował znaleźć odpowiedź na wiele nurtujących go pytań z nią związanych, zastanawiał się np.: gdzie tkwi *causa* sprawiedliwości i na czym zasadza się jej istota? Co i komu zawsze należy oddać? Jaką funkcję pełni słowo „należy” – zalecenia czy imperatywu? Czy obowiązek oddania, wyrównania, odpłacenia jest nałożony na wszystkich ludzi z racji samego człowieczeństwa i dlatego należy zawsze wypełniać go bezwarunkowo? A jeżeli nie, to jak odróżnić przypadki, w których człowiek musi, od tych, w których może, czy powinien coś zrobić lub czegoś nie robić? Czy oddając przestępcy narzędzie zbrodni, dochowujemy nakazów sprawiedliwego życia, a może jest to już niesprawiedliwość? Jeżeli przyjacielom należy czynić wyłącznie dobro, to jak zachować się wobec wrogów? Czy nawet usprawiedliwiony zły uczynek jest zawsze niesprawiedliwością? Te i wiele innych pytań nurtowało filozofa przez niemalże całe życie, którego mu zabrakło, by na nie odpowiedzieć.

Kontynuatorem Platonskiej doktryny sprawiedliwości był Arystoteles. Odbierał sprawiedliwość jako cnotę etyczną, będącą zarazem permanentnym nakazem właściwych rozumnych działań, opierających się na zachowaniu złotego środka pomiędzy przesadą a zbytnią powściągliwością w czynach (Arystoteles 2008, 1106). Zachowanie proporcjonalności było dla Arystotelesa fundamentem funkcjonowania społeczeństwa jako takiego w ogóle. Jego zdaniem ludzie krzywdzący się wzajemnie nie są w stanie razem funkcjonować i tworzyć jakiegokolwiek wspólnoty. Filozof pojmował sprawiedliwość w znaczeniu szerszym, ogólnym – jako cnotę moralną objawiającą się dobrocią wobec bliźnich, bezwzględnym posłuszeństwem wobec prawa i etosu społecznego przyjętego w danej wspólnotcie. Znaczenie węższe było odniesieniem myśliciela do indywidualnych pobudek zachowania jednostki w grupie (Arystoteles 2008, 1129). Trzeba pamiętać, że człowiek ze swej istoty stworzony jest do życia w stadzie. Termin „życie” należy tu rozumieć bardzo szeroko – jako wzajemne relacje międzyludzkie, kooperowanie i współdziałanie. Aby jakiejś grupie osób przyznać przymiot społeczeństwa, tworzące ją jednostki muszą ze sobą współpracować, współżyć, współistnieć. To nie może być oddzielne przemijanie obok siebie, to musi być wspólny byt, oparty na zdrowych relacjach interpersonalnych. Bóg stworzył człowieka, by ten założył rodzinę, powołał społeczeństwo i w nim godnie i sprawiedliwie żył. Człowiek nie powinien istnieć sam dla siebie, człowiek powinien istnieć dla innych ludzi. Dawać im z siebie jak najwięcej, kochać i być kochanym. Jak pisał wielki myśliciel starożytnego Rzymu Marek Tulliusz Cynceron – istota ludzka została stworzona, by z innymi ludźmi tworzyć świat, „by jedni drugim mogli okazywać wzajemną pomoc” (Cynceron 1960, 337). Wynika z tego jasne, proste i ponadczasowe przesłanie – aby żyć sprawiedliwie, nie wystarczy ludzi nie krzywdzić, ludziom trzeba też pomagać, w szczególności tym, którzy tej pomocy najbardziej potrzebują. Kto powstrzymuje się od pomocy bliźniemu swemu „popełnia taki sam występki, jakoby opuścił w potrzebie rodziców, przyjaciół albo ojczyznę” (Cynceron 1960, 337). Niestety,

w zgiełku życia codziennego ze świecą szukać osób, które bezinteresownie, nie upatrując w swym działaniu żadnych korzyści zamiennych, chcą pomagać potrzebującym. Człowiek wiodący dostatnie życie bardzo często zapomina o tych, których los tak szczerze nie obdarował. Stare porzekadło głosi, że „syty głodnego nie zrozumie” i trzeba przyznać, że tak właśnie w życiu co do zasady jest. Oczywiście, jak wszędzie zdarzają się wyjątki, ale są to przypadki nader odosobnione. W dorobku Cyncerona znajdziemy wiele drogowskazów wskazujących człowiekowi, jak sprawiedliwie żyć. Jedna z najbardziej znanych i po dziś dzień aktualnych maksym wielkiego oratora brzmi: *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem* (Cynceron II, 160) – Sprawiedliwość jest to nawyk umysłu, który przypisuje każdemu człowiekowi jego godność i prawo, zwracając jednocześnie uwagę na dobro wspólne (<http://legal-historysources.com/JusticeIuscommune/JusticeChristian.htm>). *Iustitia* była rzymskim odpowiednikiem greckiej bogini sprawiedliwości, czyli Temidy. Przesądziło to po wszechny czas, że sprawiedliwość jest pochodną od *ius* (oznaczającego prawo naturalne – pochodzące od Boga), a nie *lex* (przypisanego prawa stanowionemu). Przytoczone przesłanie Cyncerona po latach zostało zmodyfikowane przez innego rzymskiego znakomitego jurystę – niejakiego Ulpiana, który określił sprawiedliwość mianem stałej i nieziennej woli przyznawania każdemu tego, co mu się należy – *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (<http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml>). To właśnie między innymi dzięki stworzeniu tej paremii jej twórca zapisał się na zawsze w historii myśli prawniczej, a sam zwrot *sum cuique* stał się znanym i powszechnie rozpoznawalnym na całym świecie atrybutem sprawiedliwości.

Wiek średni to włączenie doktryny chrześcijańskiej do zakrojonego na szeroką skalę dyskursu o sprawiedliwości. Całkowitym *novum* w tym zakresie było przypisanie woli Bożej właściwości sprawiedliwości. Powstała zatem sprawiedliwość pochodząca od Boga, a samego Stwórcę utożsamiano z sędzią, który za dobre uczynki wynagradza, a za złe karze. Jednym z najwybitniejszych myślicieli tej epoki był św. Tomasz z Akwinu. Reaktywator doktryny Arystotelesa w swych rozważaniach często odwoływał się też do koncepcji sprawiedliwości stworzonej przez Ulpiana. To właśnie za tym ostatnim Akwinata powtarzał, że sprawiedliwość to „oparta na trwałej woli sprawność oddawania każdemu tego, co mu się należy” (Św. Tomasz z Akwinu 1970, 58). Odnosząc się do cytowanej maksymy nie sposób nie zauważyć, że człowiek może być sprawiedliwy/niesprawiedliwy wyłącznie wobec innego człowieka, ale najpierw musi wejrzeć we własne wnętrze i za pomocą sumienia dokonać oceny samego siebie. Dopiero po zrobieniu swoistego rachunku sumienia i przyznaniu samemu sobie przymiotu człowieka sprawiedliwego bądź nie może tak naprawdę być sprawiedliwym lub niesprawiedliwym wobec innych ludzi. Jednak nigdy nie wolno mu zapominać, iż na samym końcu on też będzie oceniony przez Najwyższego Stwórcę. Dla św. Tomasza sprawiedliwość była nierozdzielnie i bezgranicznie związana z jego miłością do Boga.

Filozof traktował ją jako stan łaski uświęcającej Pana, a niesprawiedliwość była przez niego odbierana w kategoriach kary będącej konsekwencją gniewu Bożego za wszelakie przewinienia i grzechy ludzkie.

### 3. NOWOŻYTNE POCZUCIE SPRAWIEDLIWOŚCI

W osiemnastym wieku kontynuację doktryny sprawiedliwości w pro-społecznej egzystencji człowieka można odnaleźć w dziełach wielu twórców, wśród których na szczególną uwagę zasługuje Jan Jakub Rousseau. Podtrzymując niektóre prawdy głoszone przez Platona, Cyserona czy Ulpiana, twierdził on za nimi, że ludzie zostali stworzeni dla ludzi, by mogli sobie wzajemnie pomagać. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest powstawanie szeregu typów stosunków zależności międzyludzkich, bez których jednostki nie byłyby w stanie funkcjonować. Ta kompilacja zależności i powiązań była dla autora obrazem życia w grupie społecznej. Fakt, że każdy człowiek musi egzystować w mniejszej lub większej formie społeczności był dla myśliciela oczywisty i nie wyobrażał on sobie, aby mogło być inaczej. Jak twierdził, każdy może w pełni się rozwijać i realizować jedynie we wspólnocie, ponieważ w niej tylko drzemią nieprzebrane siły, będące napędem do wszystkich działań jednostek ową wspólnotę tworzących. Rousseau kazał te siły łączyć, by w konsekwencji powstała suma sił zgodnie współdziałających i będących w stanie poradzić sobie z wszelkimi zagrożeniami, skierowanymi przeciw interesom wszystkich ludzi dane społeczeństwo tworzących i każdego z nich z osobna. Ta suma sił to nic innego jak umowa społeczna (Rousseau 2002, 18) konstytuująca ustrój danego państwa. Autor wysuwał postulat *de lege ferenda*, iż powinna zostać stworzona w tym „ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia zasadzająca się w prawie i pewna, biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi, jak być mogą” (Rousseau 2002, 11). Rousseau chciał „znaleźć formę zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą wspólną siłą osobę i dobra każdego jej członka, i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio” (Rousseau 2002, 19). Jego zdaniem wszyscy ludzie rodzą się wolni, równi i niezależni. Te i inne przywileje gwarantuje im prawo naturalne, które z racji samego człowieczeństwa wpisane jest w ich naturę. Niestety, jak pisze autor: „Człowiek urodził się wolnym, a wszędzie jest w okowach” (Rousseau 2002, 11). Rousseau zdawał sobie doskonale sprawę z dualistycznego charakteru umowy społecznej, przez którą jednostka traci „Wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć; zyskuje natomiast wolność społeczną i wolność nad wszystkim co posiada” (Rousseau 2002, 23). Przeobrażenie ze stanu naturalnego do stanu społecznego jest z jednej strony złe i niesprawiedliwe, bo pozbawia ludzi wolności i niezależności, z drugiej zaś strony gwarantuje im bezpieczeństwo i sprawiedliwość, wprowadzając stan równowagi społecznej. „To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego

postępowaniu instynkt sprawiedliwością (...)” (Rousseau 1956, 26). Autor utożsamia tu zrównoważony twór społeczny, zasadzający się na wzajemnym zrozumieniu i porozumieniu ze sprawiedliwością. Trzeba wyraźnie podkreślić, że w odróżnieniu od poprzednio cytowanych twórców u Rousseau przedstawiony zostaje stan sprawiedliwości (natury) ewoluujący podczas zawierania umowy społecznej do stanu niesprawiedliwości, by w końcu przeistoczyć się ostatecznie w stan sprawiedliwości częściowej, w którym ludzkość bezpowrotnie utraciła wolność naturalną, otrzymując w zamian wolność stanowiącą.

W swej hipotetycznej koncepcji społecznego kontraktu Jan Jakub Rousseau dokonuje swoistej analizy ewolucji cywilizacji i wskazuje prawdopodobną przyczynę zawarcia nie do końca dobrego porozumienia przez obywateli społeczności pierwotnej (Rousseau 1956, 203–205). Zdaniem autora błędne decyzje podejmowane na przełomie wieków doprowadziły do powstania nierówności społecznych, przemocy, nienawiści, a w konsekwencji i wojen.

Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział ‘oto moje’ i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. Iluż to zbrodni, wojen, morderstw, ile nędzy i grozy byłby rodzajowi ludzkiemu oszczędził ten, kto by kołki wyrwał lub rów zasypał i zawołał do otoczenia: Uwaga! Nie słuchajcie tego oszusta. (Rousseau 1956, 186)

Rousseau był zdania, że ludzka natura sama z siebie jest dobra, więc sprawiedliwa, a jądro zła wszelakiego widział w nierówności społeczeństwa, które odwróciło się od natury i pozostaje z nią w permanentnym konflikcie. Konflikt ten jest ojcem wszystkich cierpień doświadczających gatunek ludzki (Starobinski 2000, 34). Myśliciel traktował *contrat social* jako swoiste panaceum, mające powstrzymać przemoc będącą skutkiem pojawienia się stanu posiadania prowadzącego do powstania nierówności i rozwarstwienia społecznego (Rousseau 1956, 203). To rozwarstwienie niosło z sobą niepokój, złość, poczucie niesprawiedliwości i chęć walki, które doprowadzić mogą do zniszczenia powstałej cywilizacji, a może nawet całej ludzkości. „Z jednej strony rywalizacja i konkurencja, z drugiej sprzeczność interesów i zawsze to ukryte pragnienie korzyści własnej ze szkodą dla innych; wszystkie te klęski, to pierwszy skutek własności i nieodstępny ciąg dalszy nierówności w jej pierwszych początkach” (Rousseau 1956, 203). Dla Rousseau wszystkie negatywne przejawy ludzkiego niezadowolenia wywołanego stanem społecznej nierówności nie wywodzą się wprost z ludzkiej natury. Jego zdaniem każdy człowiek przychodzi na świat dobry, a dopiero inni ludzie swym negatywnym zachowaniem wobec niego doprowadzają do powstania złych emocji w umyśle dobrego człowieka. Innym zagrożeniem, które z dobrego człowieka czyni bestię gotową do zabijania, są instytucje społeczne i warunki panujące w danym społeczeństwie. Mają one zasadniczy wpływ na kształtowanie dobrych bądź złych cech jednostki. Rousseau próbował nakreślić w sposób bardzo ogólny zasady polityki państwa, które przestrzegane byłyby przez instytucje państwowe, a to z kolei pozwoliłoby zaistnieć i poprawnie funkcjonować

stabilnemu i sprawiedliwemu społeczeństwu. Twierdził, że stan taki jest możliwy do osiągnięcia tylko w kontrakcie społecznym, mimo iż zdawał sobie doskonale sprawę z niedoskonałości takiego aktu jako całości. Rousseau traktował umowę społeczną w kategoriach stanu wyższej konieczności, który pomagał w ratowaniu określonego dobra, poświęcając jednocześnie inne dobro mniejszej wagi. Rousseau był głęboko przekonany, że mimo widocznych ułomności tylko w *contract social* obywatele przynależący do danej społeczności są w stanie wyrazić swoją wspólną wolę, a ta będzie na tyle mocna by

kierować siłami państwa odpowiednio do celu jego założenia, którym jest dobro wspólne. Jeżeli bowiem sprzeczność interesów prywatnych uczyniła tworzenie społeczeństw niezbędnym, to obopólny interes uczynił owo tworzenie możliwym. To, co w tych rozbieżnych interesach jest wspólnego, tworzy łącznik społeczny: i gdyby nie było żadnego punktu, w którym wszystkie interesy się zbiegają, żadne społeczeństwo nie mogłoby się utrzymać. Otóż społeczeństwo powinno być rządzone tylko według tego wspólnego interesu. (Rousseau 2002, 26)

Dla Rousseau równość i wolność były dobrami fundamentalnymi każdego człowieka. Niezależnie od systemu politycznego danego państwa powinny one zawsze być nadrzędnymi celami do osiągnięcia dla władzy prawodawczej. Tylko człowiek żyjący na równym poziomie z innymi ludźmi może być od nich niezależny, a skoro tak, uzależnienie oznacza zniewolenie. Autor dość precyzyjnie określił, że

równość nie oznacza, aby stopnie władzy i bogactwa były zupełnie te same, tylko aby władza nie uciekała się do przemocy, stała i działała jedynie na mocy urzędu i ustaw; co do bogactwa zaś, żeby żaden obywatel nie był dość majątny, by mógł drugiego przekupić, i żaden nie tak biedny, by się musiał zaprzedać; co nakazuje założyć, ze strony możnych, zmniejszenie majątku i wpływów, a ze strony biednych zmniejszenie chciwości i pożądlivosti. (Rousseau 2002, 46)

Nietrudno zauważyć, że zastosowanie się do zaprezentowanej idei sprawiedliwości społecznej Jana Jakuba Rousseau oznaczałoby dla bogatych pozbawienie ich części posiadanego majątku, a dla biednych tylko ograniczenie ich żądań. Pytanie nasuwa się samo – gdzie tu jest sprawiedliwość? Autor w swych rozważaniach doszedł do przekonania, że konieczność stworzenia umowy społecznej, która zamienia dające wolność prawa naturalne na zniewalające człowieka prawa stanowione tkwi w jego własnym rozumie. „Rozum bowiem daje początek miłości własnej, a wzmacnia ją namysł” (Rousseau 2002, 175). Człowiek żyjący w świecie rządzącym się prawami natury był wolny, niezależny i w związku z tym nie przejawiał potrzeby posiadania i wzajemnej rywalizacji. Postęp cywilizacji zmusił jednak dobrego człowieka – obywatela sprawiedliwego państwa natury, by ten wyzbył się przyrodzonej miłości do bliźnich i zastąpił ją miłością do samego siebie. Miłość ta przejawiać się miała zabezpieczaniem swoich interesów polegającym na mnożeniu dóbr i kolekcjonowaniu przywilejów. Rozum zatem przesądzać zaczął o moralności danej jednostki, kreując tym samym jej złe uczynki. Zwierzęca naturalność natomiast, która była wolnemu człowiekowi



od zawsze przyrodzona, kreowała w nim dobro. Przedstawiony przez Rousseau obraz natury ludzkiej w istocie różni się od obrazu, który wcześniej ukazał nam Platon w *Państwie*. Mamy tu do czynienia ze swoistym paradoksem, ponieważ Jan Jakub Rousseau wydawał się być jednym z najbardziej platońskich myślicieli osiemnastego wieku. Było to jednak tylko pozorne naśladownictwo, bo tak naprawdę jego wywody w większości stały w sprzeczności z doktryną Platona (Spaemann 2011, 53). Platon w rozumie ludzkim dopatrywał się korzeni dobra wszelakiego, zaś zwierzęcy instynkt natury ludzkiej, odwrotnie niż Rousseau, winił za całe zło tego świata. W IX księdze swego dzieła autor przedstawił postać chciwego człowieka, bez pamięci opanowanego przez pożądanie. Posłużył się utożsamieniem jego osoby z wielkim monstrum owe pożądanie obrazującym (Platon IX, 508 C). Mały człowiek – symbolizujący ludzki rozum – umieszczony wewnątrz potwora miał uświadamiać czytelnikowi, jak wielkie rozmiary może przybrać targająca jednostką chciwość. Autor jako antidotum zalecił pielęgnację małego rozumnego człowieka, umiejscowionego w potworze, by w końcu obrósł on w siłę i pokonał prześladowającą go bestię. Wynika z tego jasno, że pożądanie jest jednym z głównych elementów składowych natury ludzkiej. Zdaniem Platona tylko rozum jest w stanie tę namiętność okiełznać i zaprowadzić człowieka poprzez umowę społeczną do stanu sprawiedliwości. Przy czym, jak już wcześniej wspomniano, odwrotnie niż u Rousseau – sprawiedliwość nie była dla Platona absolutnie synonimem równości.

Do zagadnienia umowy społecznej i sprawiedliwości jako takiej odniósł się też tworzący niespełna dwa wieki po Janie Jakubie Rousseau – John Rawls. Przedstawił *contrat social* w ujęciu racjonalistyczno-empirycznym w postaci postulatów rozumu dążącego do osiągnięcia dobra wspólnego i woli faktycznej, przejawiającej się w czynach, np. w stanowieniu prawa. Zdaniem autora każda jednostka jako część składowa kontraktu społecznego zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że przejmując już istniejącą lub ustanawiając całkowicie nową koncepcję sprawiedliwości musi sama do przejętej/ustanowionej koncepcji się zastosować. Może też oczywiście czerpać korzyści lub ponosić konsekwencje w przypadku prawidłowego lub nieprawidłowego wypełniania przyjętych w umowie zasad postępowania. Rawls przypisał wszystkim członkom społeczeństwa posiadanie tzw. „zmysłu sprawiedliwości” pozwalającego im w sposób aprioryczny odkodowywać zasady drzemące w kontrakcie społecznym, a także je zrozumieć, stosować wobec innych i zastosować wobec siebie. Autor zakładał, że „wszystkie osoby mają zarówno jednakową zdolność do politycznego zmysłu sprawiedliwości, jak i interes w działaniu zgodnie z nim” (Rawls 2010, 301). Swoją liberalno-egalitarną wizję sprawiedliwości przedstawił na przykładzie wolnego społeczeństwa, żyjącego („kooperującego”) w państwie usystematyzowanym umową społeczną. Umowa w sposób wyczerpujący określała warunki współdziałania jednostek, instytucji politycznych i społecznych, a zatem konstytuowała strukturę państwa. Autor stwierdził, że „celem kooperujących jest realizowanie swoich fundamentalnych interesów – swojego rozumnego i racjonalnego

dobra, takiego, jak je postrzegają” (Rawls 2010, 299). Poszczególne jednostki inkorporowane w stan społeczny ma swoje zindywidualizowane potrzeby i pragnienia (interes prywatny), które mogą zgoła różnić się od pragnień i potrzeb społeczeństwa jako całości (interes powszechny). Elementarnym warunkiem istnienia wolnego społeczeństwa rządzonego sprawiedliwą umową społeczną powinno być stawianie zawsze na pierwszym miejscu interesu powszechnego przed prywatnym. Interes wspólny jest globalną wolą całego społeczeństwa jako całości. Jest zawsze słuszny i ukierunkowany na osiągnięcie dobra wspólnego. Rawls twierdził, za Janem Jakubem Rousseau, że „kooperujące osoby muszą realizować swoje interesy w warunkach społecznej współzależności z innymi” (Rawls 2010, 300). Obywatele państwa umowy społecznej są współdziałającymi komórkami, tworzącymi ogromny organizm – państwo. Można zatem stwierdzić, że umowa społeczna wywołuje określone współzależności pomiędzy tworzącymi ją obywatelami, a wszyscy obywatele łącznie są podporządkowani państwu. Taką właśnie wizję usystematyzowanego umową społeczną państwa autor osadził na dwóch fundamentalnych, stworzonych przez siebie zasadach sprawiedliwości. W pierwszej z nich stwierdził: „Każda osoba powinna mieć równe prawo do jak najszerzego całościowego systemu równych podstawowych wolności, dających się pogodzić z podobnymi wolnościami innych osób” (Rawls 1994, 60). Zasada ta była dyrektywą równości gwarantującą umową społeczną: wolność polityczną i osobistą, swobodę wypowiedzi, prawo zrzeszania się, prawo do posiadania i ochrony własności prywatnej. W zasadzie drugiej wskazuje: „Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny być tak rozłożone, aby: a) umożliwiały jak największą korzyść dla znajdujących się w najgorszym położeniu, przy zachowaniu reguły sprawiedliwych oszczędności dla przyszłych pokoleń, b) były związane z powszechnym dostępem do urzędów i stanowisk w warunkach autentycznej równości szans” (Rawls 1994, 60). Z tej zasady należy wywieść wnioski, iż choć dystrybucja majątku do rąk poszczególnych jednostek może być przeprowadzona w sposób odbiegający od równego podziału, to powinna ona mimo wszystko służyć korzyści każdego obywatela. By jednak ją odpowiednio realizować, należy najpierw doprowadzić do stanu powszechnej dostępności urzędów i stanowisk władzy w państwie. Rawls bardzo wyraźnie podkreślił, że aby obydwie zasady spełniały w sposób prawidłowy przypisane im funkcje, muszą być stosowane w odpowiedniej kolejności. Pierwsza z zasad (zgodnie z przyznaną jej wartością liczbową) powinna być stosowana przed drugą. Autor przekonuje, iż „dystrybucja bogactwa i dochodu oraz hierarchie władzy muszą stać w zgodzie tak z równymi wolnościami obywatelskimi, jak i równością możliwości” (Rawls 1994, 88). Rawls wartościuje wolność stanowczo przed korzyściami materialnymi i przywilejami społecznymi. Jak twierdzi: „wszyscy ludzie mają równą zdolność do bycia wolnymi i są równie zainteresowani wolnością” (Rawls 2010, 301). Wolność jest człowiekowi przyrodzona i mimo jej wyraźnego ograniczenia oraz zmodyfikowania jej wartości umową społeczną i tak powinna zawsze stać przed wszelkimi innymi dobrami. Filozof dokonuje ogólnego podsumowania koncepcji sprawiedliwości swojego autorstwa

i stwierdza: „Wszelkie społeczne wartości – wolności i możliwości, dochód i bogactwo oraz podstawy szacunku dla samego siebie mają być równo rozdzielane, chyba że nierówna dystrybucja jakiegokolwiek (czy też wszystkich) spośród tych wartości jest korzystna dla każdego” (Rawls 1994, 106). Zasady sprawiedliwości przedstawione przez Rawlsa mają stanowić swoiste kryteria funkcjonowania instytucji społecznych w państwie. Pojedynczy obywatel zawsze – co do zasady – powinien znaleźć wsparcie w państwie umowy społecznej, chyba że jego interesy prywatne są sprzeczne z interesami wspólnymi. Kontrakt powinien być oparty tylko i wyłącznie na interesie wspólnym, gwarantując w pierwszym rzędzie wolność, własność i przywileje społeczne, a ewentualne wahania poziomu równości w dystrybucji nie powinny mieć niekorzystnego przełożenia na pojedynczego obywatela. Bez wątpienia dla koncepcji sprawiedliwości przedstawionej przez Rawlsa, jak i wszystkich innych koncepcji, w których podjęto próby okiełznania słowami fenomenu sprawiedliwości, nie da się znaleźć wspólnie definiowalnego mianownika.

Zdaniem belgijskiego filozofa prawa Chaïma Perelmana nie da się koncepcji dotyczących sprawiedliwości jednoznacznie ze sobą pogodzić, ale można z powodzeniem wykorzystać reguły sprawiedliwości zawarte w tychże różnych koncepcjach. Autor stworzył najwłaściwszą i najlepszą do stosowania, jego zdaniem, formułę sprawiedliwości formalnej w postaci ramowych – konkretnych zasad działania, zgodnie z którymi „osoby należące do tej samej kategorii istotnej powinny być traktowane jednakowo” (Perelman 1959, 37), czyli:

1. Każdemu to samo – *stricte* egalitarna formuła mająca za punkt odniesienia li tylko przynależność do konkretnej kategorii istotnej, niebiorąca pod uwagę różnic wieku, wykształcenia, walorów moralnych czy intelektualnych ocenianej jednostki;

2. Każdemu według zasług – nakazuje jednakowe traktowanie podmiotów o podobnych zasługach stanowiących kategorię istotną;

3. Każdemu według dzieł – jednakowe wynagradzanie dzieł o tej samej wartości w ramach jednej kategorii istotnej, np. wynagradzanie określonej grupy zawodowej za wykonanie pewnych czynności;

4. Każdemu według potrzeb – zasada odwołująca się do kryterium społecznego, gdzie dążenia podmiotów klasyfikują je do konkretnej kategorii istotnej;

5. Każdemu według pozycji – podstawa tej koncepcji zasadza się na założeniu, iż wszyscy ludzie bez wyjątku należą do jakiejś klasy społecznej, która stanowi w tym przypadku kategorię istotną podziału i zaleca takie samo traktowanie podmiotów do niej przynależnych;

6. Każdemu według tego, co przyznaje mu prawo – tu indywidualne właściwości jednostki przesądzają o prawach, które jej są należne, i obowiązkach, do spełnienia których jest zobligowana.

Zasady sprawiedliwości formalnej Perelmana uczą właściwego stosowania reguł dostarczonych przez różne inne funkcjonujące koncepcje sprawiedliwości. Nietrudno zauważyć, że wszystkie one osadzone są na wspólnej osi

ideologicznej, odnoszącej się do jakiejś trudnej do sprecyzowania równości. Sam Perelman jest zdania, że „pojęcie sprawiedliwości społecznej sugeruje wszystkim nieuchronnie ideę pewnej równości” (Perelman 1959, 115), która może być: sprawiedliwą równością, sprawiedliwą nierównością, niesprawiedliwą równością i w końcu niesprawiedliwą nierównością (Tokarczyk 2002, 227–230).

Jest to kontynuacja zapoczątkowanej w starożytności i pielęgnowanej przez wieki doktryny sprawiedliwej dystrybucji – oddawania komuś czegoś należnego. Oczywiście przytoczona koncepcja sprawiedliwości nie stanowi cudownego antidotum, które pozwoli usystematyzować pojęcie sprawiedliwości jako takiej w jednym mianowniku. Podstawowym i najczęściej uderzającym w prezentowaną koncepcję zarzutem jest brak jakichkolwiek wskazówek dotyczących wyboru odpowiedniego w danej sytuacji prawidła sprawiedliwości. Nie została stworzona przez jej twórcę żadna skala wartości, która bez wątplenia byłaby pomocna w wyborze określonej zasady sprawiedliwości w danym stanie faktycznym. Występuje tu zatem swoisty paradoks, ponieważ konkretne formuły sprawiedliwości zostają wybrane w sposób arbitralny, a ten z kolei absolutnie nie musi być sprawiedliwy. Perelman też dostrzegł ów problem i w jednym z ostatnich rozdziałów swego dzieła napisał: „Tak więc jeśli sprawiedliwość wydaje się jedyną cnotą racjonalną, która przeciwstawia się bezprawiu i arbitralności naszych norm, nie wolno zapominać, że działanie jej opiera się samo na wartościach arbitralnych, irracjonalnych i że wartościom tym przeciwstawiają się wartości inne, na które nie może pozostać całkiem obojętne wrażliwe poczucie sprawiedliwości” (Perelman 1959, 109).

Reasumując, można przyjąć jako pewnik stwierdzenie, iż po dzień dzisiejszy fenomen sprawiedliwości nie został jednoznacznie przez nikogo okiełznany. Kolejne próby podejmowane na przełomie wieków, a służące zdefiniowaniu pojęcia sprawiedliwości jako takiej ogólnie i sprawiedliwości społecznej w szczególności, nie przyniosły większych rezultatów. Oczywiście powstało szereg lepszych i gorszych koncepcji, które tak naprawdę sprowadzają się do udoskonalenia znanej wszystkim od tysięcy lat zasady równości.

#### 4. SPRAWIEDLIWOŚĆ – BOSKA RZECZ

Dziś sprawiedliwość immanentnie skorelowana jest z szeroko pojmowanymi prawami człowieka, uzewnętrznionymi w ideach równości, godności i wolności – utożsamianej z brakiem przymusu bądź możliwością swobodnego i niczym nieskrępowanego wyboru. Wyboru, który pozwala na swobodne zawieranie umów, a w szczególności umowy społecznej. To właśnie na ideach sprawiedliwości ogólnej zbudowana jest koncepcja nowożytnych zasad sprawiedliwości społecznej, która realizowana jest poprzez pryzmat sprawiedliwości rozdzielczej, przy poszanowaniu godności i wolności poszczególnej jednostki, jak i dobra wspólnego całego społeczeństwa. Artykuł 2. Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej

jednoznacznie przesądził, że „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym, urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej” (Dz.U. z 1997 r. nr 78 poz. 483 z późn. zm.). Ten artykuł Konstytucji wpisał Polskę na listę państw – wyznawców koncepcji nowożytnej sprawiedliwości społecznej. Siły sprawczej przemian, które na przełomie ostatnich dziesiątków lat dokonały się w Polsce, należy w szczególności dopatrywać się w religii chrześcijańskiej wyznawanej w naszym kraju. Chrześcijaństwo bowiem przejęło filozoficzny dorobek wieków i dla większości jednostek w naszym społeczeństwie stało się kierunkiem prowadzącym naród jako całość ku dobru wspólnemu. Do sprawiedliwości społecznej bardzo często odnosiły się głowy Kościoła katolickiego. Papież Pius XI stworzył encyklikę, w której uznał, że sprawiedliwość społeczna dotyczy dobra wspólnego określonej społeczności, jak również jest swoistym regulatorem wzajemnych relacji grup społecznych i poszczególnych jednostek wewnątrz i na zewnątrz państwa (Pius XI 1931, 110). Pisał: „Należy więc każdemu przydzielić przypadającą na niego część dóbr materialnych i dążyć do tego, aby przywrócony był taki podział dóbr ziemskich, który odpowiada dobru ogólnemu i sprawiedliwości społecznej” (Pius XI 1931, 58–59). O sprawiedliwości społecznej w sensie dobra wspólnego społeczności postulującej proporcjonalny udział w obowiązkach i korzyściach danej wspólnoty wspominał w swych zapiskach Papież Jan XXIII (Jan XXIII 1961, 401–464).

W Katechizmie Kościoła Katolickiego znajdziemy odniesienie do trzech postaci sprawiedliwości, a mianowicie:

– rozdzielczej, zgodnie z którą „Przełożeni powinni mądrze służyć sprawiedliwości rozdzielczej, uwzględniając potrzeby i wkład każdego oraz mając na celu zgodę i pokój” (Katechizm Kościoła Katolickiego 2002, 2236);

– wymiennej, określającej, iż „Umowy podlegają sprawiedliwości wymiennej, która reguluje wymianę między osobami i między instytucjami z uwzględnieniem poszanowania ich praw. Sprawiedliwość wymienna obowiązuje w sposób ścisły; domaga się ochrony praw własności, spłaty długów i dobrowolnego wypełniania zaciągniętych zobowiązań. Bez sprawiedliwości wymiennej nie jest możliwa żadna inna forma sprawiedliwości” (Katechizm Kościoła Katolickiego 2002, 2411–2412);

– prawnej, głoszącej, że „Władze polityczne są zobowiązane do poszanowania podstawowych praw osoby ludzkiej. Powinny w sposób ludzki służyć sprawiedliwości, szanując prawa każdego, zwłaszcza rodzin i osób potrzebujących” (Katechizm Kościoła Katolickiego 2002, 2237).

Autorzy Katechizmu czerpali z wcześniejszych najbardziej uznanych koncepcji sprawiedliwości społecznej, powielili opinie swych wielkich poprzedników sprzed lat, łącząc sprawiedliwość z dobrem pojedynczych jednostek i dobrem całego tworzonego przez te jednostki społeczeństwa. Oczywiście odnieśli się też do wykonywania władzy przy poszanowaniu szeroko rozumianych praw

człowieka. Tylko w takiej formie realizowana sprawiedliwość społeczna jest tak naprawdę sprawiedliwa.

Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia* (Jan Paweł II 1980, nr 12) niezwykle trafnie mówił o sprawiedliwości, łącząc ją nierozdzielnie z godnością, miłością i wypływającym z nich miłosierdziem Bożym.

Trudno nie stwierdzić, że w świecie współczesnym zostało rozbudzone na wielką skalę poczucie sprawiedliwości. Z pewnością też ono jeszcze bardziej uwydatnia to wszystko, co ze sprawiedliwością jest sprzeczne, zarówno w stosunkach między ludźmi, pomiędzy grupami społecznymi, czy 'klasami', jak też pomiędzy poszczególnymi narodami, państwami, wreszcie systemami politycznymi, czy też całymi tak zwanymi światami. Ów głęboki i wieloraki nurt, u podstaw którego świadomość współczesnych ludzi postawiła sprawiedliwość, świadczy o etycznym charakterze owych napięć i zmagañ, które przenikają świat. (Jan Paweł II 1980, nr 12)

Zdaniem autora Kościół katolicki utożsamia się z pragnieniami targającymi ludźmi naszych czasów w dążeniu do sprawiedliwego życia. Objawia się to w szeroko rozbudowanej ostatnio katolickiej nauce społecznej poprzez ukazywanie coraz nowszych aspektów sprawiedliwości w codziennym życiu człowieka, społeczeństw i narodów. Samo nauczanie jest bardzo istotne, ale nie wystarcza. Dlatego równoległe z nim prowadzone jest wychowanie, czyli „kształtowanie ludzkich sumień w duchu sprawiedliwości, a także poszczególne inicjatywy, zwłaszcza w dziedzinie apostołstw świeckich, które w tym duchu się rozwijają” (Jan Paweł II 1980, nr 12). Jan Paweł II, spoglądając na pokolenie, którego sam był immanentną częścią, odczuwał w sercu głęboki niepokój, dostrzegając

upadek wielu podstawowych wartości, które stanowią niewątpliwie dobro nie tylko chrześcijańskiej, ale po prostu ludzkiej moralności, kultury moralnej – takich, jak poszanowanie dla życia ludzkiego, i to już od chwili poczęcia, poszanowanie dla małżeństwa w jego jedności nierozdzielnej, dla stałości rodziny. Permisywizm moralny godzi przede wszystkim w tę najcenniejszą dziedzicę życia i współżycia ludzi. W parze z tym idzie kryzys prawdy w stosunkach międzyludzkich, brak odpowiedzialności za słowo, czysto utylitarny stosunek do człowieka, zatarata poczucia prawdziwego dobra wspólnego i łatwość, z jaką ulega ono alienacji. Wreszcie desakralizacja, która często przeradza się w 'dehumanizację'. Człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest 'święte' – wbrew wszelkim pozorom ulega moralnej dekadencji. (Jan Paweł II 1980, nr 12)

Autor tymi słowami apelował do pojedynczych ludzi i całego świata zarazem o opamiętanie w odwracaniu się od Boga, rodziny, bliskich i porządku, w którym przyszło im żyć. Aby człowiek żył godnie, sprawiedliwie, po prostu dobrze – tak jak powinien, musi w życiu obrać właściwy kierunek i widzieć granice, których pod żadnym pozorem nie wolno mu przekraczać. Chodzi o życie w poszanowaniu praw naturalnych – otrzymanych od Boga, i praw stanowionych ukonstytuowanych przez ludzi dla ludzi – by żyło się lepiej. Prawa stanowione mają stać na straży poprawności stosunków międzyludzkich i relacji społecznych, a prawa naturalne mają pomagać ludziom godnie, dobrze i moralnie żyć. Prawo naturalne, pochodzące od Boga, ma także stać na straży tworzenia tylko takiego prawa

stanowionego, które nie godzi w istotę prawa naturalnego, godność czy wolność jednostki i które człowiekowi zamiast pomagać po prostu nie zagraża. Tak więc sprawiedliwość widział Jan Paweł II w życiu godnym, moralnym, zgodnym z prawami przyrodzonymi i ustalonymi, a także z etosem obowiązującym w danej społeczności. Ludzie mogą ten stan osiągnąć, mając Boga w sercach i kierując się wzajemną miłością i wyrozumiałością wobec siebie. Jan Paweł II w miłości, zrozumieniu i czynieniu dobra innym ludziom widział sprawiedliwość, którą cenił niezwykle wysoko. Miłość i rodzące się z niej miłosierdzie Boże stawiał jednak ponad wszystkim innym.

Miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawione sprawiedliwości Bożej, okazuje się zaś nie tylko w tyłu wypadkach potężniejsze od niej, ale także głębsze. Już Stary Testament uczy, że aczkolwiek sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą u człowieka, u Boga zaś oznacza transcendentną Jego doskonałość, to jednak miłość jest od niej «większa». Jest większa w tym znaczeniu, że jest pierwsza i bardziej podstawowa. Miłość niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy miłości. Ów prymat, pierwszeństwo miłości w stosunku do sprawiedliwości (co jest rysem znamionym całego Objawienia) ujawnia się właśnie poprzez miłosierdzie. (Jan Paweł II 1980, nr 12)

Dokładnie w ten sam sposób postrzegala sprawiedliwy świat św. Siostra Faustyna Kowalska.

Miłosierdzie jest kwiatem miłości; Bóg jest miłością, a miłosierdzie jest Jego czynem, w miłości się poczyną, w miłosierdziu się przejawia. Na co spojrzę, wszystko mi mówi o Jego miłosierdziu, nawet sama sprawiedliwość Boża mówi mi o Jego niezgłębionym miłosierdziu, bo sprawiedliwość wypływa z miłości. (Św. Siostra Faustyna Kowalska 2001, 651)

Jan Paweł II w swej encyklice przestrzegał również ludzkość przed niekontrolowanym poddaniem się różnego rodzaju programom zrodzonym z idei sprawiedliwości, a które zamiast urzeczywistniać ją w praktyce, ulegają zniekształceniom podczas ich realizacji i gubią całkowicie zawarte w nich wartości.

Chociaż więc w dalszym ciągu na tę samą ideę sprawiedliwości się powołują, doświadczenie wskazuje, że nad sprawiedliwością wzięły górę inne negatywne siły, takie jak zawziętość, nienawiść, czy nawet okrucieństwo, wówczas chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania: jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości. (Jan Paweł II 1980, nr 12)

Doświadczenie wieków pokazuje, że sama sprawiedliwość nie wystarcza. Na kartach historii, zwłaszcza tych zapisanych dwoma wojnami światowymi, widać boleśnie, jak wiele powstało niesprawiedliwych praw, które wzięły swój początek od sprawiedliwości i jej miały służyć.

Nie sposób nie odwołać się w tym miejscu do paremii autorstwa Augustyna Aureliusza, przejętej i rozwiniętej przez Tomasza z Akwinu, a następnie

niemieckiego prawnika Gustawa Radbrucha: *Lex iniusta non est lex* (Zajadło 2009, 42). Ustawa (prawo) niesprawiedliwa nie jest ustawą. Radbruch jest autorem koncepcji ustawowego bezprawia nazywanej powszechnie „formułą Radbrucha”. Głosi ona:

Konflikt między sprawiedliwością i bezpieczeństwem prawnym należałoby rozwiązać w ten sposób, ażeby prawo pozytywne zagwarantowane przez ustawodawstwo i władzę państwową miało pierwszeństwo również i wtedy, gdy treściowo jest niesprawiedliwe i niecelowe, chyba że sprzeczność ustawy pozytywnej ze sprawiedliwością osiąga taki stopień, że ustawa jako ‘prawo niesprawiedliwe’ powinna ustąpić sprawiedliwości. (Radbruch 2000, 262)

Zdaniem autora, gdy dochodzi do konfliktu bezpieczeństwa prawnego ze sprawiedliwością – prawnicy zawsze powinni opowiadać się za bezpieczeństwem. Wyjątek od tej zasady stanowią przypadki skrajnej niesprawiedliwości, w których nawet zgodnie z procedurą legislacyjną ustanowiona ustawa przestaje być prawem i staje się ustawowym bezprawiem. Gustaw Radbruch odnosi się tu do systemu nazistowskich Niemiec, ponieważ funkcjonowało tam wiele aktów prawnych, które nigdy nie powinny zostać ustanowione i otrzymać statusu ustawy.

Powyższy przykład znakomicie obrazuje – jak niewiele potrzeba, by sprawiedliwość zmieniła swe oblicze na niesprawiedliwość, choć na pierwszy rzut oka nie musi to być od razu rozpoznawalne.

## 5. MORALNA SPRAWIEDLIWOŚĆ W OBLCZU SUMIENIA

Tak więc od niepamiętnych czasów, aż po dzień dzisiejszy sprawiedliwość miała, ma i pewnie zawsze mieć będzie dwa oblicza – pozytywne i negatywne. W pierwszym przypadku, w imię sprawiedliwości należy czynić należne komuś dobro, w drugim zaś, powstrzymać się od czynienia drugiemu tego, co dla samego czyniącego jest niemiłe. Sprawiedliwości pod żadnym pozorem nie powinno się interpretować jako jednorazowego chwilowego porywu emocji, wywołanego jakimś impulsem z zewnątrz, lecz jako nabytą długotrwałym wysiłkiem moralnym sprawność rozumu i woli. Dlatego właśnie, idąc za współczesnym personalizmem, można określić sprawiedliwość mianem siły integrującej, znajdującej swe odbicie w postawie całego człowieka (Kowalczyk 1991, 5–6). Sprawiedliwość ma bez wątpienia charakter dychotomiczny (gr. *dichotomos* – przepołowiony) – jest podzielona na dwie części, wzajemnie się wykluczające i uzupełniające do całości jednocześnie. Pierwsza część posiadająca ładunek dodatni to stan faktyczny, w którym poczucie sprawiedliwości istnieje. Druga, naładowana ujemnie, powstaje, gdy stan poczucia sprawiedliwości z części pierwszej zostaje nadwątlony lub zniweczony. Sprawiedliwość w zaistniałej sytuacji umiera, rodząc jednocześnie w chwili swej śmierci niesprawiedliwość. Sprawiedliwość/niesprawiedliwość towarzyszy ludzkości od początku jej istnienia. To swoisty fenomen, o którego



istocie podejmowane były rozważania na przestrzeni wieków przez wielkie umysły tego świata: filozofów, poetów, autorów biblijnych. Myśląc o sprawiedliwości, intuicyjnie wyczuwamy, że jest to jedno z najważniejszych zagadnień dla ludzkości w ogóle – zagadnienie wszechogarniające. Widać z tego, że sprawiedliwość jest wolnym, rozumnym i utrwalonym w czasie ukierunkowaniem człowieka na czynienie dobra innym ludziom. Istnienie relacji interpersonalnej, międzyludzkiego związku, opartego na wartościach pozytywnych, ma dla jej jestestwa znaczenie fundamentalne. Nie było, nie ma i nigdy nie będzie sprawiedliwości niezawierającej w sobie wartości dodatnich. Ona zawsze realizuje się z ludźmi i jest nośnikiem dóbr konstytuujących społeczeństwo. Sprawiedliwość jest regulatorem relacji międzyludzkich, dlatego nie może być mowy o jej istnieniu w sferze teoretycznej, by istnieć, musi uzewnętrzniać się wprost w czynach ludzi wobec siebie (Kowalczyk 1991, 115–116). Ze sprawiedliwością są odwiecznie skorelowane uniwersalne wartości, które ona aprobejuje, i istnieje niepisany nakaz ich stosowania. Na straży poprawności i zgodności z prawdą realizowanych czynów czuwa w sposób obiektywny prawo i etos obowiązujący w danej społeczności, a w sposób subiektywny – ludzkie sumienie. To podmiot działający musi subiektywnie ocenić przedmiot swych działań. Dokonuje tego, odwołując się do powszechnie obowiązujących norm moralnych, a także własnych przeżyć wewnętrznych, w szczególności do sumienia, które jest „moralną władzą oceniania działań w kategoriach dobra i zła, informująca jednostkę o popełnieniu błędu moralnego w postaci tzw. wyrzutów sumienia, traktowanych jako specyficzna sankcja moralna” (Hartman 2004, 213).

W ten sposób sumienie jako jedyne (sięgające bezpośrednio wnętrza podmiotu) źródło informacji o zgodności własnego działania z przedmiotową normą moralności staje się teźże normy podmiotowym wyrazem, czyli subiektywną i zarazem subiektywnie ostateczną normą moralności. Podmiot nie posiada bowiem innej możliwości uzgodnienia własnego działania z obiektywną normą moralności, jak tylko uzgadniając je z własnym rozpoznaniem stosunku swego działania do teźże normy. Kierowanie się sumieniem staje się przeto dla podmiotu jedynym sposobem kierowania sobą w świetle ‘prawdy o dobru’ (kierowania się prawdą), a wniosek o moralnej powinności działania zawsze w zgodzie z własnym sumieniem wypływa z obowiązku działania zgodnie z obiektywną normą moralności i normę tę zakłada. (Styczeń 2010, 46)

Oto podmiot dokonuje subiektywnej oceny swych działań i na jej podstawie zalicza je do grupy dobrych bądź złych uczynków. Z uwagi na czysto subiektywny charakter tej oceny powstaje niebezpieczeństwo swobodnego przesuwania w jedną lub drugą stronę (w miarę potrzeby) granicy oddzielającej dobro od zła. Samooceniający się podmiot wedle własnego uznania decyduje o tym, co stanowi dla niego określoną powinność moralną, której niewypełnienie będzie przyczyną powstania w jego świadomości wyrzutów sumienia.

„Powinieneś” jawiące się we wnętrzu człowieka tak długo nie jest w stanie przybrać znamienia powinności moralnej i być tym samym zidentyfikowane z sumieniem, jak długo nie przyjmie charakteru osobistego przeświadczenia podmiotu, iż jest istotnie tak, jak owo do niego kierowane „powinieneś” głosi. Znaczy to jednak, że „Powinieneś” nabiera mocy

moralnego zobowiązania i staje się utożsamiane z sumieniem dokładnie z chwilą jego przełożenia – a ogólniej: przekładalności na „Powiniennem”. (Styczeń 1995, 107)

Wynika z tego, że na danym podmiocie ciąży wewnętrzny obowiązek (poinność) podjęcia lub zaniechania określonych działań wobec jednostki lub szerszej grupy społecznej, a nierzadko całego społeczeństwa. Mamy zatem wskazany „system wartości, norm i ocen, wzorów postępowania ludzi w określonym społeczeństwie, na danym etapie jego rozwoju” (Karpiński 2005, 160). Wszelkie zachowania godzące we wskazany powyżej etos stanowią podstawę odpowiedzialności moralnej, która może występować w znaczeniu szerokim (*sensu largo*) (Sondel 2009, 874) – jako zjawisko ogólnospołeczne, oraz znaczeniu najściślejszym (*sensu strictissimo*) (Sondel 2009, 874) – jako wewnętrzne przeżycie psychiczne danej jednostki. Są pewne uznane w danej społeczności wartości i nałożony z racji samej przynależności do tego społeczeństwa obowiązek ich poszanowania. „Obowiązek” – jako „jeden z podstawowych terminów etycznych, oznaczający moralne zobowiązanie do dokonania jakiegoś czynu lub powstrzymania się od jakiegoś działania” (Hartman 2004, 158). Należy więc uznać, że normy moralne istnieją w dwojaki sposób – jako przeżycie psychiczne i zjawisko społeczne. Najczęściej obydwa te istnienia są ze sobą skorelowane – przenikają się niejako, ale zdarza się też, że funkcjonują one w sposób dychotomiczny. Bardzo podobnie przedstawia się relacja zachodząca pomiędzy normami moralnymi i normami prawnymi. Naruszenie tych ostatnich stanowi podstawę powstania odpowiedzialności prawnej, bo stan niesprawiedliwości może i często doprowadza do sytuacji, w której prócz naruszenia norm moralnych złamane zostają normy prawne. Sam termin „odpowiedzialność prawna” jest „pojęciem spornym w literaturze naukowej” (Lang 1969, 51).

Nie ulega wątpliwości, że konstrukcja takiego pojęcia odpowiedzialności, które byłoby płodne naukowo zarówno na gruncie teorii prawa, jak i szczegółowych dyscyplin prawniczych nie jest możliwe wyłącznie w ramach współczesnych nauk prawniczych, bez szerokiej refleksji filozoficznej, prakseologicznej, socjologicznej i historycznej. (Lang 1969, 52)

Te natomiast „okazują się na ogół jałowe i pozbawione perspektyw naukowych” (Lang 1969, 52). Z tego względu przedstawiciele różnych dyscyplin prawniczych dokonują analizy określonych postaci odpowiedzialności w ramach poszczególnych gałęzi prawa, w szczególności cywilnego, konstytucyjnego czy karnego. Idąc tym tropem, wskazać należy trzy podstawowe typy odpowiedzialności prawnej: odpowiedzialność cywilną, która dotykać może osób fizycznych, osób prawnych i jednostek organizacyjnych niemających osobowości prawnej, za zawinione wyrządzenie szkody innemu podmiotowi (*ex delicto*) – np. zniszczenie cudzej rzeczy, a także za niewykonanie lub nienależyte wykonanie obowiązku powstałego w wyniku dokonania czynności prawnej (*ex contractu*) – np. zawarcia umowy sprzedaży; odpowiedzialność konstytucyjną ponoszoną przez osoby piastujące najwyższe urzędy w państwie, np. ministra, premiera

czy prezydenta, za naruszenie ustawy lub konstytucji; odpowiedzialność karną będącą konsekwencją popełnienia czynu zabronionego przez jeden z podmiotów wymienionych powyżej przy odpowiedzialności cywilnej. Sprawiedliwość/niesprawiedliwość w XXI w. konstytuowana jest przez wiele niezależnych od siebie, a nierzadko skorelowanych ze sobą wzajemnie czynników. Ludzie żyjący w demokratycznym państwie prawa czasów nowożytnych, w którym poszanowane są prawa i przywileje jednostki, zaś jednostki przestrzegają praw stanowionych przez państwo i dochowują etosu w nim obowiązującego, oczekują w zamian sprawiedliwości na każdym etapie swojego społecznego uczestnictwa we wspólnocie, do której przynależą. Szczególnie odnosi się to do działalności władz, które tak naprawdę w wolnych wyborach bezpośrednich lub pośrednich są delegowane przez obywateli danego państwa, by godnie reprezentować ich i państwo jako całość. Każdy wolny człowiek urodzony w takiej czy innej demokratycznej społeczności z racji samego urodzenia jest do niej automatycznie przypisany. Może oczywiście najzwyczajniej w świecie wyjechać i poprosić o przynależność do jakiegoś innego tworu społecznego. Skoro wolny człowiek dokona już ostatecznego wyboru, pozostaje w macierzystej lub przenosi się do innej wybranej przez siebie grupy społecznej, oczekuje od tej grupy przestrzegania przysługujących mu w niej praw. Chodzi tu zarówno o prawa stanowione, jak też o normy i wartości moralne składające się na etos społeczny społeczeństwa, w którym wolny człowiek się urodził lub z własnej woli do niego przystał. Konflikt pomiędzy wyznawanymi przez jednostkę czy grupę społeczną wartościami moralnymi i prawnymi rodzi poczucie niesprawiedliwości i *a contrario* sprawiedliwości, gdy polityka praw i wartości państwa pokrywa się z zapatrywaniami poszczególnej jednostki czy grupy społecznej. Każdy człowiek pokłada jakieś oczekiwania w innym współtowarzyszu społecznym, jakiejś grupie społecznej, a w końcu władzy i całym państwie, którego stanowi element składowy. Jeżeli tęsknoty takiego obywatela zostają pozytywnie zaspokojone, wywołuje to w nim poczucie sprawiedliwości. Gdy jednak z jakiś przyczyn działania państwa albo jego przedstawicieli nie pokrywają się z oczekiwaniami jednostki, wywołuje to poczucie zażenowania, gniewu i w konsekwencji niesprawiedliwości.

Jestem przekonany, że każda przywołana w artykule definicja sprawiedliwości znajdzie swojego zwolennika. Jestem również pewien, że wielu czytelników po przeanalizowaniu przytoczonych przeze mnie w tekście rozważań na temat pojęcia sprawiedliwości wyciągnie wnioski i stworzy swoje własne, jedyne, niepowtarzalne jej oblicze. W zależności od naszych preferencji bliższy jest nam konkretny model sprawiedliwości. Gdy zapytamy o sprawiedliwość społecznika, będzie dla niego ważna sprawiedliwość ogółu – dobro wspólne, o którym mówi John Rawls, natomiast gdy zapytamy osobę silnie wierzącą – wskaże ona wśród najważniejszych cechy sprawiedliwości miłosierdzie, które było tak wielbione i czczone przez Jana Pawła II. Nie ma jednego oblicza, utartej formułki, zaakceptowanej ogólnie maksymy, które mogłaby scharakteryzować sprawiedliwość

w sposób kompletny. To swoisty fenomen, że tak istotnego i od zarania dziejów fundamentalnego w funkcjonowaniu człowieka zjawiska nie da się dokładnie dookreślić. Myślę, że w moich rozważaniach jednoznacznie udało mi się wykazać prawdziwość tezy o wieloznaczności pojęcia sprawiedliwości i niemożności jego jednoznacznej, zwięzłej charakterystyki.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. 2008. *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cyceron. 1960. *Pisma filozoficzne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Cyceron. *De inventione*. <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione2.shtml> (dostęp: 23.08.2017).
- Hartman, Jan. 2004. *Słownik filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Jan XXIII. 1961. Encyklika *Mater et magistra*. *Acta Apostolicae Sedis* 53: 401–464.
- Jan Paweł II. 1980. Encyklika *Dives in misericordia*. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_%7C%7C/encykliki/dives](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_%7C%7C/encykliki/dives) (dostęp: 25.09.2017).
- Justice Christian. n.d. <http://legalhistorysources.com/JusticeIuscommune/JusticeChristian.htm> (dostęp: 23.08.2017).
- Justynian Wielki. n.d. *Digesta*. Dig. 1.1.10pr. Ulpianus. <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml> (dostęp: 23.08.2017).
- Karpiński, Adam Jan. 2005. *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. 2002. Poznań: Pallotinum.
- Kowalczyk, Stanisław. 1991. *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*. Lublin: RW KUL.
- Kowalska, Św. Siostra Faustyna. 2001. *Dzienniczek*. Kraków: Wydawnictwo Misericordia.
- Lang, Wiesław. 1969. „Spór o pojęcie odpowiedzialności prawnej”. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Nauki Humanistyczno-Społeczne. Prawo* 9(37): 51–70.
- Lang, Wiesław. 2005. „Sprawiedliwość”. W *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Red. Władysław Kwaśniewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Ochendowski, Eugeniusz. 2010. *Postępowanie administracyjne. Ogólne, egzekucyjne i sądowo-administracyjne*. Toruń: Stowarzyszenie Wyższej Użyteczności „Dom Organizatora”.
- Perelman, Chaim. 1959. *O sprawiedliwości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pius XI. 1931. Encyklika *Quadragesimo anno*. *Acta Apostolicae Sedis* 23: 177–228.
- Platon. 2003. *Państwo*. Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Radbruch, Gustaw. 2000. „Ustawowe bezprawie i ponad ustawowe prawo”. W *Zarys filozofii prawa*. Red. Maria Szyszkowska. Białystok: Wydawnictwo Temida.
- Rawls, John. 1994. *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rawls, John. 2010. *Wykłady z historii filozofii*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Rousseau, Jan Jakub. 1956. *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rousseau, Jan Jakub. 2002. *Umowa społeczna*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Sondel, Janusz. 2009. *Słownik łacińsko-polski dla prawników*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Spaemann, Robert. 2011. *Rousseau – człowiek czy obywatel. Dylemat nowożytności*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Starobinski, Jean. 2000. *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*. Warszawa: Wydawnictwo KR.

- Styczeń, Tadeusz. 1995. *Wprowadzenie do etyki*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Styczeń, Tadeusz. Jarosław Merecki. 2010. *ABC etyki*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Św. Tomasz z Akwinu. 1970. *Suma teologiczna*. T. 18. *Sprawiedliwość*. Londyn: Veritas.
- Tokarczyk, Roman. 2002. *Filozofia prawa*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wierzbowski, Marek. Marek Szubiakowski. Aleksandra Wiktorowska. Red. 2013. *Postępowanie administracyjne – ogólne, podatkowe, egzekucyjne i przed sądami administracyjnymi*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Zajadło, Jerzy. 2009. *Łacińska terminologia prawnicza*. Warszawa: Wolters Kluwer.

### **Akty prawne**

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2.04.1997 r. (Dz.U. z 1997 r. nr 78 poz. 483 z późn. zm.).
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22.03.1928 r. o postępowaniu administracyjnym, Dz.U. z 1928 r. nr 36 poz. 341.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22.03.1928 r. o postępowaniu przymusowym w administracji, Dz.U. z 1928 r. nr 36 poz. 342.
- Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22.03.1928 r. o postępowaniu karno-administracyjnym, Dz.U. z 1928 r. nr 38 poz. 365.
- Ustawa z dnia 14.06.1960 r. Kodeks postępowania administracyjnego, Dz.U. z 1960 r. nr 30 poz. 168.