

# Stefan Konstańczak

---

## Spór o miejsce sprawiedliwości w systemie wartości

---

Kultura i Edukacja nr 3, 50-58

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



*Stefan Konstańczak*

## **SPÓR O MIEJSCE SPRAWIEDLIWOŚCI W SYSTEMIE WARTOŚCI**

---

W filozofii od wieków toczą się spory o miejsce i rolę poszczególnych wartości w życiu człowieka. Filozofowie nieraz diametralnie różnią się w prezentowanej hierarchii wartości oraz w uzasadnianiu miejsca, jakie w niej przyznają poszczególnym elementom. Niezależnie jednak od zajętego stanowiska niektóre z wartości występują praktycznie we wszystkich koncepcjach aksjologicznych, tak też jest w przypadku sprawiedliwości. W prezentowanym szkicu zamierzam zatem przedstawić niektóre stanowiska filozofów dotyczące usytuowania sprawiedliwości w hierarchii wartości oraz wskazać na źródła, do których te koncepcje się odwołują. Swój wywód zamierzam zamknąć konkluzją dotyczącą uznania sprawiedliwości za wartość konstytuującą system wartości akceptowany i realizowany przez poszczególne podmioty. Pogląd ten ma mocne podstawy zwłaszcza w tradycji filozofii antycznej.

### **1. Sprawiedliwość jako wartość**

W systemie wartości, jakim kierujemy się w swym życiu, sprawiedliwość odgrywa niepoślednią rolę. Chyba żadna inna wartość nie jest tak istotna przy podejmowaniu decyzji i przy ocenie innych. Sprawiedliwość nie jest też wartością mogącą występować w nadmiarze, choć możliwy do wyobrażenia jest stan zupełnego jej braku – bezprawia. Jest też wartością o charakterze chyba najbardziej społecznym, nie da się jej bowiem wyobrazić bez odniesienia do innych ludzi. Już Arystoteles uważał wręcz, że „sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną, jednakże doskonałością etyczną nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi”<sup>1</sup>. To właśnie brak sprawiedliwości lub jej niedostatek czyni nasze życie nieprzewidywalnym, pełnym lęku o swą przyszłość i swoich bliskich. Zatem w każdej hierarchii wartości

---

<sup>1</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [w:] idem, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996, s. 169.

sprawiedliwość winna zajmować poczesne miejsce. Trudno więc bez oporów zaakceptować propozycję Józefa Lipca, który w stworzonym przez siebie dekalogu wartości etycznych sprawiedliwość umieścił dopiero na czwartym miejscu, zaś pierwsze miejsce zarezerwował dla tolerancji<sup>2</sup>. Otóż moim zdaniem nie ma tolerancji bez sprawiedliwości. Tolerancja jako wartość musi być oparta na sprawiedliwości, inaczej staje się antywartością. Sprawiedliwość zaś jest wartością, która jest zawsze bezwzględnie dobra. Można przecież być tolerancyjnym wobec czynu haniebnego, nieprzystającego człowiekowi. Z samego założenia wartość oznacza coś, w czym dobrowolnie chcemy uczestniczyć. Zatem chcemy uczestniczyć w życiu sprawiedliwym, gdyż nie ma obawy, iż możemy być nadmiernie sprawiedliwi. Natomiast nadmiar tolerancji jest czymś, co wzbudza naszą uzasadnioną niechęć i obawy, i to niezależnie od tego, czego ona dotyczy.

Sprawiedliwość nie zamyka się bowiem tylko w wymiarze indywidualnym. Jest wartością, którą zgodnie ze Schelerowskimi kryteriami, z racji maksymalnego spełniania ich wymogów, należy umieścić w hierarchii wartości bardzo wysoko<sup>3</sup>. Sprawiedliwość jest zarazem wartością czasowo nieprzemijającą, obejmuje swym zasięgiem i odczuwaniem całość ludzkiej populacji, jest niezależna od wszystkich innych wartości, a uczynienie jej zadość czyni ludzi szczęśliwsiymi.

Rodzi się zatem pytanie, czy sprawiedliwość jest dyspozycją natury ludzkiej, czy też właściwością nabytą? Stanowisko pośrednie reprezentuje m.in. Hobbes, który w *Lewiatanie* powiada: „Tak więc istota sprawiedliwości polega na dotrzymywaniu ważnych ugód; ważność zaś ugód zaczyna się dopiero z ustanowieniem mocy państwowej wystarczającej do tego, i żeby zmuszać ludzi do zachowania ugód; i dopiero wówczas również zaczyna się własność”<sup>4</sup>. W jego rozumieniu najogólniejszym prawem natury jest zasada zbliżona treścią do imperatywu kategorycznego Kanta – „nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie”<sup>5</sup>. W katalogu praw natury na trzecim miejscu wymieniono nakaz przestrzegania zawartych umów. To właśnie jest Hobbesowskie prawo sprawiedliwości. Wymaga ono istnienia ludzkiej skłonności do wywiązywania się z podjętych zobowiązań, co przy wrodzonym ludzkim egoizmie jest jednak zbyt słabą rękojmią dotrzymywania tej zasady. Ograniczone zaufanie, jakie ludzie przejawiają względem siebie, wymaga jednoczesnego wsparcia ze strony państwa. Sprawiedliwość jest więc gwarantowana przede wszystkim siłą przez państwo. Prawo natury musi więc być wsparte konwencją, gdyż sami ludzie są zbyt słabi i zmienni, aby zagwarantować powszechność odczuwania sprawiedliwości.

<sup>2</sup> Por. J. Lipiec, *Decalogue of Universal Ethics*, „Dialogue and Universalism” 1998, nr 1–2.

<sup>3</sup> Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Teil I, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. I” 1913, s. 110–125.

<sup>4</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 127.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 139.

W jakiś sposób do tej koncepcji nawiązywał Fryderyk Nietzsche, który naturę sprawiedliwości widział w konwencji wspierającej instynkt życia: „Sprawiedliwość sprowadza się drogą naturalną do punktu widzenia przenikliwego instynktu samozachowawczego, a więc do egoizmu tej refleksji: »po co mam bez pożytku szkodę sobie wyrządzać i, być może, nie osiągnąć przy tem celu«<sup>6</sup>? Konwencjonalność jej źródeł przedstawia zaś następująco: „Sprawiedliwość (słuszność) bierze początek między mniej więcej równie potężnymi, jak to Tucydydes (w strasliwej rozmowie posłów ateńskich z meloskimi) trafnie zrozumiał: gdzie nie ma przewagi, wyraźnie dającej się poznać, i gdzie walka stałaby się bezskutecznym wzajemnym uszkodzeniem sobie, tam powstaje myśl, ażeby się porozumieć i roztrząsnąć żądania stron obydwu: charakter wymienny oto początkowy charakter sprawiedliwości. Jeden zadowala drugiego, otrzymując to, co ceni więcej niż inny. Każdemu daje się to, co mieć chce, jako odtąd jego własność, a w zamian otrzymuje się to, czego się pragnie. Sprawiedliwość jest więc wywzajemnieniem się i wymianą pod warunkiem, że obie strony przedstawiają mniej więcej jednakową potęgę<sup>7</sup>.”

Panująca obecnie moda na filozofię Nietzschego wynika przede wszystkim z tego, iż uważa się go za twórcę całkowicie oryginalnego. Jednak tak w tym przypadku nie jest. Wszak Kallikles w platońskim *Gorgiaszu* stwierdza: „zgodnie z naturą rzeczą brzydszą, tak samo jak i gorszą, jest zostać skrzywdzonym, zgodnie z prawem zaś skrzywdzić. [...] Prawa zaś [...] są stworzone przez ludzi słabych i będących w dużej liczbie. Dla siebie więc i dla swej korzyści stanowią prawa i decydują o tym, co godne pochwały, a co nagany; terroryzują ludzi możnych i zdolnych do osiągnięcia przewagi nad nimi, by nie mieli większego niż oni sami znaczenia; mówią, że szpetnym i niesprawiedliwym jest dążenie do wyższości, i że właśnie czynieniem niesprawiedliwości jest dążenie do wyniesienia się ponad innych; wystarcza im [...], że mają tyle co tamci, choć są od nich słabsi. Dlatego to według prawa nazywa się niesprawiedliwym i brzydkim dążenie do wywyższenia się ponad tłum [...]. Lecz ja sądzę, że sama natura objawia, iż jest sprawiedliwie, by lepszy miał więcej niż gorszy, a silniejszy więcej niż słabszy<sup>8</sup>”. Dalej Kallikles głosi pogląd, iż naturalna jest dominacja silniejszych i lepszych tak w świecie zwierząt, jak i ludzi. Nierówny podział władzy nie wzbudza bowiem wśród ludzi poczucia niesprawiedliwości. To właśnie świadczy, że sprawiedliwe jest życie zgodne z tak pojmowanym stanem natury – „piękne i sprawiedliwe według natury jest to [...], że żyć dobrze to pozwolić pragnieniom, by były jak największe, i nie osłabiać ich; gdy są ogromne, należy je zaspokajać dzięki męstwu i mądrości, i zawsze spełniać, czego się pragnie. Ale to, jak sądzę, nie jest możliwe dla tłumu; dlatego potępia takich ludzi ze wstydu, ukrywając własną niemożność; i nazywa szpetnym nieumiarkowanie, jak mówiłem wcześniej, podporządkowując sobie tych, którzy są z na-

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyludzkie*, t. 1, Warszawa 1908, s. 99.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 98–99.

<sup>8</sup> Platon, *Gorgiasz. Menon*, Warszawa 1991, s. 67.

tury lepsi; i ci, którzy nie mogą zaspokoić swych namiętności, wychwalają roztropność i sprawiedliwość z powodu własnej niedołężności. Jeśli ktoś od urodzenia jest albo królewskim synem, lub tak przez naturę obdarzony, by zdobyć jakąś władzę, czy to tyranię, czy udział w rządach, cóż doprawdy mogłoby być dla takiego człowieka haniebniejsze i gorsze od umiarkowania? Jeśli można używać wszelkich dóbr bez przeszkody z niczyjej strony, czyż daje się samemu sobie na władcę prawo tłumu, jego słowa i nagany? [...] A prawda, Sokratesie, która, jak twierdzisz, jest taka: rozpusta, swawola, swoboda, jeśli są uprzywilejowane, są cnotą i szczęściem; wszystko inne to pozory; to sprzeczne z naturą umowy ludzi są nic nie wartymi głupstwami”<sup>9</sup>.

Jakże niewiele te słowa różnią się od Nietzscheańskiej interpretacji moralności. Sprawiedliwość w tym znaczeniu jest czymś, co ma służyć nieskrępowanemu rozwojowi jednostek, a więc nie może być odnoszona do ogółu, którego cele stoją w ewidentnej sprzeczności z jednostkowym nieskrępowanym rozwojem. W żadnym przypadku nie można uznać tej tezy za pogląd samego Platona, który w rozumieniu terminu „sprawiedliwość” był bliski swemu nauczycielowi – Sokratesowi. W *Gorgiaszu* Sokrates wieździe spór ze swymi największymi oponentami, nauczycielami i mistrzami retoryki. Rychło tematyka sporu koncentruje się na rozumieniu sprawiedliwości. Wszak, zgodnie ze świadectwem Ksenofonta, sam Sokrates stwierdził, że „sprawiedliwość i każda inna cnota [...] jest odmianą mądrości. To bowiem, co sprawiedliwe, i w ogóle wszystko, co czynimy kierując się cnotą, jest jednocześnie i piękne, i dobre. Kto rozumny, nie zechce poza pięknem i dobrem szukać nic innego, a kto nierozumny, nie potrafi stworzyć tego, co piękne i dobre, i choćby nawet próbował, dozna niepowodzenia. [...] Jeśli więc wszystko, co sprawiedliwe, i wszystko inne, co piękne i dobre, jest dziełem cnoty, jasne, że sprawiedliwość i każda cnota są odmianami mądrości”<sup>10</sup>. Tymczasem w *Gorgiaszu* stroną sporu jest także Kallikles, który uparcie trzyma się swoich poglądów. Konfrontacja tych diametralnie rozbieżnych opinii skłania Sokratesa do wygłoszenia stwierdzenia, że „trudno bowiem [...], gdy się ma pełną swobodę czynienia zła, przeżyć całe życie sprawiedliwie. [...] Dajmy się zatem prowadzić prawdzie [...], że najlepszym sposobem życia jest uprawianie sprawiedliwości i innych cnót – gdy żyjemy i gdy umieramy. Idźmy ku temu i innych do tego zachęcajmy”<sup>11</sup>.

Jak można zauważyć, filozofowie starożytni dość zgodnie, poza sofistami, uznawali, że sprawiedliwość nie zależy od samej natury człowieka, gdyż zawsze wymaga także własnego wysiłku intelektualnego.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 77–78.

<sup>10</sup> Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967, s. 156.

<sup>11</sup> Platon, op.cit., s. 129 i 132.

## 2. Prawo a sprawiedliwość

Ksenofont daje wyraz związku prawa ze sprawiedliwością w swoich *Wspomnieniach o Sokratesie*, gdzie przytacza liczne dowody na to, iż Sokrates równie odważnie głosił swe poglądy, co stosował się do nich w swoim życiu, nie bacząc nawet na opinie postronnych. W przytoczonym wcześniej dialogu z Hipiaszem stwierdza też, „że już to samo, że ktoś nie chce postępować niesprawiedliwie, jest wystarczającym świadectwem sprawiedliwości. [...] Sprawiedliwe jest to, co jest zgodne z prawem”<sup>12</sup>. Prawo według Sokratesa dotyczy się więc nie tylko sformalizowanego prawa stanowionego, ale także praw ustanowionych przez bogów. Zatem sokratejska sprawiedliwość ma wymiar praktyczny, wyraża się przede wszystkim w działaniu. Do swego rozumienia sprawiedliwości Sokrates dowiązuje sens kary ponoszonej przez ludzi za uchybienia sprawiedliwości. Diogenes Laertios przytacza słowa Sokratesa oceniające swoich prześladowców, jakie miał wypowiedzieć po zawiadomieniu go o wyroku skazującym na śmierć – „a na nich ten sam wyrok wydała przyroda”. Świadczy to nie tylko o jego wręcz stoickiej postawie wobec rzeczywistości, lecz także o poszanowaniu obowiązującego prawa, choć sam uznawał swój wyrok za niesprawiedliwy, na co wskazuje jego mowa obrończa przytoczana przez Platona w dialogu *Obrońca Sokratesa*. O czym mają więc świadczyć jego słowa skierowane do Ksantypy uzalającej się, że wyrok jest niesprawiedliwy: „Wolałabyś, abym umierał z wyroku sprawiedliwego?”<sup>13</sup> W tym stwierdzeniu zawarty jest jeden z zasadniczych problemów etyki wyrażający się w pytaniu – czy prawo może być niesprawiedliwe?

Aby mówić o sprawiedliwości jako wartości konstytuującej ludzką społeczność, należy ją rozpatrywać przynajmniej w dwóch aspektach. Pierwszy z nich nakazuje postrzegać ją jako dostosowanie się do stanu zastanego, a więc istniejącego systemu prawa stanowionego bądź objawionego. Sprawiedliwy w tym sensie znaczy prawy, stosujący się do obowiązującego prawa. Taka sprawiedliwość przypisana jest z urzędu do osób ferujących wyroki i interpretujących prawo. Sprawiedliwy zatem w tym sensie znaczy stojący na straży prawa. W takim znaczeniu sprawiedliwy jest sędzia, prokurator i kapłan. Nie da się jednak w ten sposób wyczerpać sensu terminu „sprawiedliwość”, gdyż najbardziej odczuwamy jej brak w stosunkach z innymi ludźmi. Wskazywał to już Arystoteles, mawiając, że „sprawiedliwość, jedyna spośród cnót, zdaje się być «cudzym dobrem», ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób, jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli. Najgorszy więc jest ten, kto postępuje źle nie tylko wobec siebie samego, lecz i wobec przyjaciół; najlepszy zaś nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie

---

<sup>12</sup> Ksenofont, op.cit., s. 209.

<sup>13</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988, s. 96.

samego, lecz ten kto czyni w stosunku do innych; to bowiem właśnie jest trudnym zadaniem”<sup>14</sup>.

Związek prawa ze sprawiedliwością jest jednak niewątpliwy. Nawet etymologia obu słów dobitnie na to wskazuje. Łacińskie słowa *ius* i *iustitia*, które oznaczają właśnie „prawo” i „sprawiedliwość”, podkreślają ten związek i czynią go oczywistym. Sprawiedliwość w sensie praktycznym jest więc na ogół utożsamiana z wzorcem stosowania prawa. Można tu za Janem Woleńskim przytoczyć metaforę, w której sprawiedliwość jest utożsamiana z młynami prawa, które „miały wszystkich równą miarą, bez uprzedzeń, beznamiętnie, bezinteresownie, wedle tego, komu co się należy i na co zasługuje”<sup>15</sup>. Nie należy jednak w żadnym przypadku utożsamiać prawa i sprawiedliwości. Różnica wynika przede wszystkim z ich wymiaru praktycznego. Otóż może być prawo niesprawiedliwe lub też niesprawiedliwie stosowane. Natomiast sprawiedliwość nie jest czymś, co można zadekretować raz na zawsze ustanowić. Poczucie sprawiedliwości i jej antytezy – niesprawiedliwości towarzyszy bowiem każdej grupie społecznej i zmienia się wraz z nią. Zatem głębokie zróżnicowanie materialne było uważane za sprawiedliwe w starożytnym Egipcie czy w Atenach czasów Sokratesa, tak samo jak istnienie niewolnictwa. Nowoczesne rozumienie i poczucie sprawiedliwości rodzi się dopiero z chwilą zwycięstwa Wielkiej Rewolucji Francuskiej z 1789 r. Odtąd hasła *Liberté – Égalité – Fraternité* są nieodłącznym elementem nowej praktyki społecznej nie tylko we Francji.

Racjonalizm i chęć sprowadzenia wszelkich dylematów do kategorii możliwych do sprawdzenia w praktyce, jest jednak powodem podejmowania częstych prób wypracowania jakichś kryteriów sprawiedliwości. Jak się wydaje, próby te są skazane na niepowodzenie, gdyż sprawiedliwość jest wartością przenikającą całą praktykę społeczną i teorię naukową. Mówiąc „prawy człowiek” czy „prawy naukowiec”, nie tyle mamy na myśli osobę, która bezkrytycznie stosuje się do litery obowiązującego prawa, co raczej człowieka, który podążą przez swe życie arystotelesowską „drogą środka”, umiaru życiowego zarazem w stosunku do siebie, jak i innych. Nie przypadkiem więc hasła francuskiej rewolucji miały swój filozoficzny pierwowzór w filozofii Immanuela Kanta. Ten sprawiedliwość rozważa na kształt platońskich idei niemożliwych do pełnego osiągnięcia przez ludzi, którzy co najwyżej mogą w niej w jakiejś mierze współuczestniczyć, czyli widzi ją jako „usposobienie pomyślane w ideale ludzkości, wraz z wszystkimi cierpieniami podjętymi ze względu na to, co w świecie najlepsze, ma ważność wobec najwyższej sprawiedliwości dla wszystkich ludzi, wszystkich światów i po wsze czasy, jeśli człowiek swoją własną sprawiedliwość – zgodnie ze swoją powinnością – upodabnia do niej. Zapewne będzie to zawsze jakaś sprawiedliwość, która nie jest naszą sprawiedliwością, o ile nasza musiałaby polegać na trybie życia, który w pełni i bez

<sup>14</sup> Arystoteles, op.cit., s. 170.

<sup>15</sup> J. Woleński, *Prawo i sprawiedliwość: okolice filozofii prawa*, „Prawo i Życie” 1997, nr 50, s. 18.

skazy odpowiadałby owemu usposobieniu. Dla sprawiedliwości ludzkiej musi jednak istnieć możliwość partycypacji w wyższej sprawiedliwości, jeśli nasze usposobienie jednoczy się z usposobieniem prawzoru<sup>16</sup>.

Taki sposób widzenia sprawiedliwości wynika z Kantowskiego poglądu o heteronomii ludzkiej woli, co wyraża się w ukierunkowaniu człowieka ku najogólniejszym i powszechnym wartościom i prawom moralnym właśnie z racji zewnętrznych (boskich). Sam Kant powiada: „Nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo<sup>17</sup>. Zatem w doskonałości boskiej znajdują się wskazania dla człowieka kierujące go ku dobru. Dążenie do dobra jest więc wzorowaniem się na boskiej doskonałości, co prawda niemożliwej do osiągnięcia, ale stanowiącej zarazem swoisty drogowskaz dla moralności ludzkiej. Dobro i doskonałość są tożsame. Człowiek, doskonaląc się, zmierza nieuchronnie ku coraz wyższemu poziomowi moralności i coraz pełniejszemu odczuciu sprawiedliwości. Kantowski imperatyw kategoryczny jest więc próbą najogólniejszego zaprezentowania pojęcia „sprawiedliwość”. Skoro bowiem mówimy „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”, to jednocześnie zakreślamy najogólniejsze ramy pojęcia „sprawiedliwość”. Nie przypadkiem też Kant wprowadza kolejną formułę imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka<sup>18</sup>. Sprawiedliwość przestaje więc być sprawą jednostki, staje się nie tylko prawem, ale i obowiązkiem każdego człowieka. Nie powinniśmy postępować niesprawiedliwie, gdyż kłóci się to z zasadą perfekcjonizmu moralnego, jakim mamy się kierować w swoim życiu, a nadto negatywnie wpływamy także na innych. „Uzasadnienie metafizyki moralności” nakłada na ludzi pełen wymiar obowiązku praktykowania sprawiedliwości, a zarazem czuwania nad jej urzeczywistnieniem w życiu.

Deontologizm etyki Kanta ma więc wymiar powszechny i bezwzględny. Mamy obowiązek bycia sprawiedliwymi. Człowiek, doskonaląc się moralnie, ma się kierować w życiu nie strachem przed karą czy pożądaniem szczęścia osobistego, lecz swoją własną wolną wolą. Nie ma więc przymusu bycia sprawiedliwym, moralnym. Doskonalenie się człowieka ma wymiar totalny, obejmuje nie tylko jego moralność, ale także sferę intelektualną. To pewna reminiscencja Sokratejskiego poglądu, że tylko człowiek mądry może być cnotliwy. Kant również dostrzega związek prawa ze sprawiedliwością. Kwintesencją jego stanowiska jest czwarta formuła imperatywu kategorycznego, która brzmi: „Postępuj tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego<sup>19</sup>. Choć Kant tego wyraźnie nie mówi,

<sup>16</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993, s. 91.

<sup>17</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 79.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 50–62.

<sup>19</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 53.



to jesteśmy sprawiedliwymi właśnie dlatego, że potrafimy odczuć i wyobrazić sobie, jak wygląda doskonała (boska) sprawiedliwość. Zatem aby być sprawiedliwym, nie wystarczy być erudytą, trzeba jeszcze umieć odnieść swą własną doskonałość do doskonałości absolutnej (boskiej). W tym względzie każdy człowiek posiada wewnętrzną dyspozycję do bycia sprawiedliwym. Sama dyspozycja to jednak za mało, trzeba zrozumieć i na tej podstawie po prostu chcieć być sprawiedliwym. Formalne wymagania są więc niewielkie, lecz próg ten może przekroczyć bardzo niewielu. Ranga tej wartości jest więc w jakiś sposób pochodną powszechności niedostatku jej odczuwania.

Jaki jest więc rodowód sprawiedliwości? Czy jest ona czymś trwałym, niezmiennym, niezależnym od ułomności ludzkiego świata? Wówczas przysługiwałby jej status obiektywnego istnienia. Tak twierdzi Plotyn w swych *Enneadach*, mówiąc: „Więc skoro dusza rozumuje istotnie o rzeczach sprawiedliwych i pięknych i skoro jej rozumowanie bada, czy właśnie to jest sprawiedliwe i czy właśnie to jest piękne, to musi być także jakieś stałe i miarodajne «sprawiedliwe», od którego pochodzi owo rozumowanie w duszy – lub jakże zdołałaby to wyrozumieć?»<sup>20</sup> Zatem pierwowzór każdej cnoty tkwić musi jako pewna idea w naszym umyśle. Zgodnie z przekonaniem Plotyna sprawiedliwość polega właśnie na tym, iż rozum sprawuje nadzór nad naszym postępowaniem. Nie jest to pogląd oryginalny, ponieważ podobnie problem sprawiedliwości postrzegał także Sokrates. niesprawiedliwość ma więc źródło w ułomnościach ludzkiego rozumu, spowodowanych nadmiernym skierowaniem się duszy ku światu materialnemu. Lekarstwem na niesprawiedliwość byłoby więc samo wyzwolenie się z zależności od świata materialnego.

Czy może więc sprawiedliwość leży w samej naturze człowieka? Odpowiedź też nie może być twierdząca, bo wówczas byłaby ona jednakowo odczuwana przez wszystkich ludzi. Być może najlepszym wyjściem z sytuacji jest Sokratejski pogląd, że cnota jest jedna i niepodzielna, a zatem nie sposób rozważać jakiegokolwiek wartości moralnej z osobna. Tym samym wszystkie razem stanowią pewną strukturę, w której poszczególne elementy wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Nie ma więc człowieka, który jest tylko sprawiedliwy, który nie pielęgnuje w sobie także pozostałych wartości. Zatem koło się zamyka, wracamy do Sokratejskiego poglądu, że człowiek posiada cnotę albo po prostu jej nie ma.

W konkluzji należy zauważyć, iż problemu statusu wartości moralnych jest więc zarazem rozstrzygnięciem statusu sprawiedliwości. Nie może ona mieć charakteru obiektywnego, gdyż oznaczałoby jednakowe jej odczuwanie przez wszystkich ludzi. Nie można tylko chcieć być sprawiedliwym, trzeba też mieć jakieś doświadczenia w jej odczuwaniu. Istnieje więc także problem doświadczenia moralnego człowieka, które warunkuje nie tylko postrzeganie, ale i realizację wszystkich wartości moralnych. Niezależnie od tego jak postrzegamy siebie i innych, sprawiedliwości nie możemy mieć na

---

<sup>20</sup> Plotyn, *Enneada* V. I. 11.

stałe, jej ranga jest ustanowiona względnie niezależnie od nas samych, choć możemy swoim działaniem także tę rangę obniżać lub podnosić, bo, jak już wspomniałem, nie ma problemu nadmiaru sprawiedliwości, a tylko problem jej niedostatku. Zatem wartość ta ma charakter czasowy, sytuacyjny. Objawia się najpełniej w sytuacji swego zagrożenia, ale zawsze w ścisłym związku z pozostałymi wartościami. Możemy więc być raz sprawiedliwymi, a kolejnym razem świadomie się z tą wartością rozmijać. Nie ma zatem przymusu bycia sprawiedliwym. Jedynym mechanizmem, który skłania nas do przestrzegania tej wartości, jest nasze sumienie. Sprawiedliwość bowiem przejawia się w ludzkich aktach, oznacza więc zarazem pewną dyspozycję woli do jej spełniania oraz własny jej sposób rozumienia. Rozbieżność pomiędzy nimi rodzi się z niewiedzy i braku odpowiedniego doświadczenia moralnego. Nie trzeba być jednak koniecznie erudytą, aby postępować moralnie, gdyż niedostatek wiedzy zastąpić może doświadczenie, a stąd od każdego można oczekiwać sprawiedliwego postępowania.

## LITERATURA:

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska* [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 1996.  
Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1988.  
Hobbes T., *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.  
Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984.  
Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.  
Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984.  
Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, Warszawa 1967.  
Lipiec J., *Decalogue of Universal Ethics*, „Dialogue and Universalism” 1998, nr 1–2.  
Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie*, t. 1, Warszawa 1908.  
Platon, *Gorgiasz. Menon*, Warszawa 1991.  
Plotyn, *Enneada* V. I. 11.  
Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Teil I, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I” 1913.  
Woleński J., *Prawo i sprawiedliwość: okolice filozofii prawa*, „Prawo i Życie” 1997, nr 50.