

# Moń, Ryszard

---

## Miejsce teorii sprawiedliwości w systemie etycznym?

---

Studia Teologiczne 15, 127-139

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KS. RYSZARD MOŃ

## MIEJSCE TEORII SPRAWIEDLIWOŚCI W SYSTEMIE ETYCZNYM?

**Treść:** I. Sprawiedliwość: cnota czy norma?; II. Sprawiedliwość a prawo; III. Etyka a teoria sprawiedliwości; IV. Teoria sprawiedliwości a etyka normatywna.

Artykuł niniejszy stanowić będzie próbę wyjaśnienia zasadności pytania postawionego w tytule. Innymi słowy, chodzi o ukazanie roli i miejsca teorii sprawiedliwości w całości systemu etycznego. W tym celu zostaną porównane poglądy Arystotelesa i św. Tomasza, z jednej strony oraz koncepcje Kanta, Rawlaesa, Lévinasa i Ricoeura, z drugiej.

### I. SPRAWIEDLIWOŚĆ: CNOTA CZY NORMA?

W systemie etycznym, nazwijmy go arystotelesowsko-tomistycznym<sup>1</sup>, sprawiedliwość określana jest jako cnota, czyli sprawność ludzkiej władzy pożądkawczej, jaką jest wola. Dążąc do doskonałości, człowiek usprawnia przede wszystkim swoje władze, które są tylko jemu właściwe, tj. intelekt i wolę. Jedną ze sprawności woli jest sprawiedliwość, czyli umiejętność oddawania drugiemu tego, co mu się słusznie należy.

Uzdolnienie woli do podjęcia odpowiedniego działania w obrębie stosunków międzyludzkich, czyli zdobycie cnoty sprawiedliwości, jest jednym z warunków koniecznych do osiągnięcia celu uznanego za cel ostateczny. Cel wyznacza więc - zdaniem wspomnianych myślicieli - konieczność bycia człowiekiem sprawiedliwym. Jest zatem racją podjęcia odpowiedniego działania. Nadaje on sprawiedliwości normatywny charakter. Nie można bowiem

---

<sup>1</sup> Pomiedzy systemami etycznymi Arystotelesa i św. Tomasza istnieją dość zasadnicze różnice. Koncepcje te jednak są na tyle podobne, że dadzą się ze sobą porównać. Można je zatem przeciwstawić tym, które będą podane poniżej.

nazwać człowiekiem doskonałym tego, kto posiada przewrotną wolę, niezdolnego do podjęcia odpowiednich działań prowadzących do osiągnięcia właściwego celu. Człowiek w swoim dążeniu do doskonałości potrzebuje pomocy innych. Jeżeli jednak nie potrafi współpracować z innymi lub gdy usiłuje ich wykorzystywać, wówczas traci on to, co jest mu niezbędne, by mógł się właściwie rozwijać. Przytoczone powyżej racje pokazują, że sprawiedliwość związana jest z celem, do którego zmierza człowiek. Posiada więc strukturę teleologiczną.

Ponieważ współpraca ludzka nie odbywa się jedynie pomiędzy dwoma czy nawet wieloma osobami, lecz realizuje się również, i to przede wszystkim, w ramach instytucji, dlatego też potrzebne są nam odpowiednie zasady sprawiedliwości, które by regulowały jej przebieg. Zasady te czerpią swój normatywny charakter z celu, do którego osiągnięcia prowadzą. Normują one od strony prawnej sposoby podziału dóbr i obowiązków a także poprawność zawieranych umów.

Bez usprawnienia woli do podejmowania sprawiedliwych działań nie jesteśmy w stanie osiągnąć celu, tj. zaktualizować się w pełni. Analiza ludzkich czynów pokazuje, że do zdobycia pełnej doskonałości człowiek potrzebuje również takich sprawności jak roztropność, męstwo czy umiarkowanie. Sprawiedliwość jawi się przeto jako jedna z cnót. Jej zaś teoria stanowi fragment szerszej teorii normatywnej zwanej etyką.

To, nieco uproszczone, wyjaśnienie stosunku sprawiedliwości do całości etyki, komplikuje się znacznie z chwilą, gdy zaczynamy pytać o rodzaj miary, jakiej należałoby użyć, by dokładnie określić, co się komu należy. Bez względu bowiem na to, czy dana ocena odnosi się do działań poszczególnych ludzi, czy też obejmuje zasady współpracy i podziału dóbr wewnątrz instytucji, zawsze można postawić przynajmniej dwa pytania: 1. Dlaczego ta osoba otrzymuje więcej, a nie mniej konkretnych dóbr? 2. Ile powinna otrzymać? Co zatem nadaje normatywny charakter samemu procesowi wymierzania? Na jakiej podstawie można powiedzieć, że to właśnie i że tyle dokładnie się komuś należy?

Arystoteles świadomy był powyższej trudności i próbował ją rozwiązać, określając sprawiedliwość jako równość arytmetyczną, bądź jako proporcję. Ponoszone ofiary winny być - jego zdaniem - wyrównywane uzyskiwanymi korzyściami. Propozycja stosowania zasady proporcjonalności niczego jednak nie wyjaśnia, gdyż jest jedynie opisem techniki stosowania podziału czy zawierania umów. Nie odpowiada natomiast na pytanie, skąd pochodzi powinność takiego, a nie innego działania. Nie zadawała też stwierdzenie, że użycie takiej, a nie innej miary wynika z faktu zawarcia umowy pomiędzy dwoma osobami. Jeżeli bowiem dochodzi do sporu pomiędzy stronami zawartego kontraktu, wówczas sędzia i tak musi szukać dodatkowego uzasadnienia dla swego wyroku, a nie tylko bada zawartą umowę od strony formalnej. Sytuacje konfliktowe pokazują, że istnieje jakieś kryterium, do którego

można się odwołać, gdyż nadaje ono normatywny charakter poszczególnym działaniom zmierzającym do zachowania sprawiedliwości. Można jednak dalej zasadnie pytać, na jakiej to podstawie sędzia ocenia niektóre czyny jako poprawne, godne wykonania w przyszłości, inne zaś jako chybione, a więc niesprawiedliwe.

Wydaje się, że zarówno Arystoteles jak i Tomasz uważali, iż da się odnaleźć taką miarę. Świadczą o tym ich wypowiedzi na temat cnoty zwanej epikeją, czyli słusnością. Mając świadomość, że nie istnieje takie prawo, które byłoby w stanie uregulować ludzkie zachowania w każdym konkretnym przypadku, zachęcali oni do zdobycia cnoty zwanej epikeją, które pozwala właściwie interpretować istniejące prawo, czyli odnajdywać miarę bardziej podstawową od aktualnie obowiązujących ustaw, zobowiązującą ludzi do innych działań niż to przewidują znane im normy sprawiedliwości.

Konieczność posługiwania się taką, a nie inną miarą, nie może jednak wynikać jedynie z zawartej przez obie strony umowy. Przemawia za tym rozwiązanie zaproponowane przez Akwinatę, by człowiekowi, który się rozchorował psychicznie nie oddawać wziętego niegdyś w depozyt miecza<sup>2</sup>.

Teoria sprawiedliwości przestaje się nam zatem jawić jako wyjaśnienie wyłącznie teleologiczne. Dążenie do znalezienia właściwej miary uzmysławia nam, że nie jest to jedynie sprawa doboru środków, które najlepiej umożliwiłyby człowiekowi osiągnięcie celu uznanego za ostateczny, czyli aktualizację posiadanych przez niego możliwości. Sprawiedliwość posiada bowiem inny niż pozostałe cnoty przedmiot. Obiektem jej zainteresowania nie jest bowiem wyłącznie działający podmiot, lecz także i druga osoba. Ona to określa miarę moich obowiązków. Sprawiedliwość nie może zatem być traktowana jako jedna z cnot, jako że odsłania istnienie innego źródła powinności, niż tylko cel, ku któremu zmierza działający podmiot. Wskazuje na istnienie normy bardziej podstawowej, której jest tylko uszczegółowieniem.

Zwracał na to uwagę św. Tomasz z Akwinu, powtarzając za Cyncerem, że *ludzi nazywamy dobrymi dla ich cnoty sprawiedliwości*<sup>3</sup>, choć z drugiej strony był on przekonany, że sprawiedliwość jako cnota, której podmiotem jest wola, stoi w hierarchii ważności niżej od roztropności jako że ta zakorzeniona jest w intelekcie<sup>4</sup>. Jak bowiem wiadomo Akwinata przyznawał intelektowi większą niż woli rangę.

Pewne sformułowania, jakie znajdujemy w pismach św. Tomasza na temat sprawiedliwości legalnej (pomiędzy obywatelami a państwem) zdają się sugerować, że miał on na myśli nie tylko podmiotowy, lecz także ogólnie normatywny charakter sprawiedliwości. Zdaniem Akwinaty, sprawiedliwości legalnej przysługuje funkcja przyporządkowania działań ludzkich wspólnemu dobru oraz określania ładu społecznego. Tak rozumiana sprawiedliwość

<sup>2</sup> Św. Tomasz, *Summa th.* II-II, q. 62, art. 5.

<sup>3</sup> Tamże II - II, q. 58 art. 3; Cynceron, *De officiis* 1,7.

<sup>4</sup> Tamże II - II, q. 5, art. 8.

nabiera jednak charakteru nadrzędnej normy obiektywnej, która swymi korzeniami tkwi w ludzkiej naturze a wyraża się poprzez prawo pozytywne.

Nie można zatem traktować sprawiedliwości jedynie jako jednej z cnót, lecz należy ją uznać za swoiste uszczegółowienie naczelnej normy etycznej. Teoria sprawiedliwości ukazuje więc najbardziej podstawowe zobowiązania człowieka względem innych oraz określa sposoby ich realizacji tak w wymiarze indywidualnym jak i w ramach istniejących instytucji społecznych.

Nie powinno nas zatem dziwić, że przedstawiciele wielu kierunków filozoficznych uważali, że teoria sprawiedliwości uszczegóławia jedynie podstawowe normy etyczne, próbując je wyjaśniać i zilustrować. Różnili się między sobą tylko co do sposobów uzasadniania owych norm. Spróbujmy przeto przyjrzeć się niektórym z zaproponowanych rozwiązań.

## II. SPRAWIEDLIWOŚĆ A PRAWO

I. Kant sądził, że moralnie wartościowe są tylko takie intencje, które zmierzają wprost do wykonania odpowiednich czynów, nie zważając na to, czy ich skutki są korzystne dla działającego podmiotu. Uważał bowiem, że wola staje się dobrą dzięki właściwej intencji moralnej. Może być przeto uznana za wartość najwyższą, nieporównywalną z innymi<sup>5</sup>. Dobra intencja sprawia, że byt rozumny uczestniczy w budowaniu prawa powszechnego.

Przez respekt dla prawa wyraża się godność osoby. Autonomia jest przeto zasadą godności ludzkiej przejawiającą się w dobrowolnym poszanowaniu prawa. Prawo nie jawi się osobie jako coś narzuconego, ograniczającego wolność, ale jako pragnienie wolnej woli.

Zdaniem Kanta, wszystkie rzeczy mają wartość względną, określoną przez człowieka. Jedynie byty rozumne posiadają wartość absolutną. Są celami samymi w sobie. Świat celów, podobnie jak świat wartości, jest zamknięty dla zrozumienia teoretycznego<sup>6</sup>. Otwiera się natomiast dla rozumu praktycznego, który rozpoznaje czyny odpowiadające ludzkiej godności. Sprawiedliwość jest przeto wartością, którą możemy poznać dzięki rozumowi praktycznemu. Jej miarę wyznacza godność osoby, czyli to, co służy osiągnięciu własnej doskonałości bądź zapewnia szczęście innym. Są to bowiem jedyne cele, które utożsamiają się z powinnościami<sup>7</sup>.

Powinność dążenia do własnej doskonałości oraz zabieganie o szczęście innych jawią się nam jako dwa imperatywy rozumu praktycznego, czyli dwie maksymy mogące stać się prawem powszechnym. One to określają najwyższą wartość, nieporównywalną z innymi, jaką jest godność osoby.

<sup>5</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 72.

<sup>6</sup> Tamże, s. 78.

<sup>7</sup> Tamże, s. 80.

Konieczność zastosowania takiej, a nie innej miary dla określenia ludzkich czynów jako sprawiedliwych wynika z potrzeby i możliwości realizacji celów, będących jednocześnie obowiązkami. Jakość tej miary określa jednak działający podmiot, gdyż sam potrafi ją rozpoznać.

Zwróćmy uwagę, iż Kant, chociaż nie powiedział tego wyraźnie, utożsamiał niejako teorię moralności z teorią sprawiedliwości<sup>8</sup>. Czymże jest bowiem teoria moralności, jeżeli nie próbą uregulowania naszych stosunków z bliźnimi w taki sposób, by można było im zapewnić szczęśliwość a sobie doskonałość. Godność człowieka wyrażająca się we wspomnianych powyżej zasadach normuje przeciw całość ludzkich działań na rzecz drugiego.

Koncepcja Kanta, lepiej niż teleologicznie, tłumaczy konieczność sprawiedliwych działań. Teoria sprawiedliwości jest - w takim rozumieniu - czymś więcej, niż tylko częścią teorii etycznej. Stanowi konkretyzację podstawowych norm etycznych jak i ich ilustrację. Pokazuje, że nie można osiągnąć własnej doskonałości bez spełnienia wymogów sprawiedliwości. Człowiek, który nie dąży do sprawiedliwości, daje dowód, że jego wola jest skorumpowana oraz, że nie ma on szacunku dla prawa. Zaprzecza tym samym sobie samemu, niszczy swoją godność jak również godność innych. Aspekt ten jest mniej dostrzegalny w koncepcjach teleologicznych.

Kant, budując koncepcję moralności w sposób deontologiczny i utożsamiając godność osoby z jej autonomią, czyli prawą wolą, zapoczątkował tym samym proces tworzenia teorii etycznych nazywanych przez ich autorów teoriami sprawiedliwości. Najlepszym tego przykładem jest teoria Johna Rawlsa.

W wydanej w 1971 roku książce *A Theory of Justice*<sup>9</sup>, która spotkała się z olbrzymim zainteresowaniem w świecie, Rawls deklaruje, że będzie opierał się w swych rozważaniach na dorobku myśli Kanta, *podnosząc tylko jego teorię na wyższy stopień abstrakcji*<sup>10</sup> i nadając jej pojęciom znaczenie bardziej precyzyjne. Chodzi o pojęcie godności i respektu<sup>11</sup>.

Jak zauważa P.A. Taguieff, Rawls nie tyle jednak powraca do fundamentów etyki kantowskiej, co odwołuje się - podobnie jak Kant - do wspólnego wszystkim przekonania o tym, co słuszne<sup>12</sup>, wyrażone w zdaniu: *sprawiedliwość jest pierwszą z cnót instytucji społecznych, taką, jaką jest prawda w systemach myślenia*<sup>13</sup>.

Szacunek dla osób nie może się przeto wyrażać inaczej, jak tylko poprzez stworzenie ludziom możliwości do dokonywania takich wyborów, któ-

<sup>8</sup> W pismach I. Kanta nie ma zasadniczo rozważań na temat sprawiedliwości. Określając jednak warunki zabezpieczenia autonomii oraz mówiąc, że szczęście innych jest naszym obowiązkiem, prowadzi on tym samym rozważania nad sprawiedliwością.

<sup>9</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, London, New York 1971.

<sup>10</sup> Tamże, s. 11.

<sup>11</sup> Tamże, s. 252nn.

<sup>12</sup> P.A. Taguieff, *L'éthique: L'infini de loi au - dessus de la loi? De Kant à Lévinas*, w: *Sens* 6(1988), s. 180.

<sup>13</sup> J. Rawls, dz. cyt., s. 3.

re byłyby dla nich zrozumiałe. Nie wystarczą bowiem same dobre chęci jednostek. Trzeba jeszcze wprowadzić odpowiednie zabezpieczenia prawne, które umożliwiałyby zarówno współpracę jak i odpowiedni podział dóbr. Instytucje prawne mają - zdaniem Rawlsa - chronić poszczególnych obywateli przed egoizmem ze strony innych. Słuszne prawo jest jedynie urzeczywistnieniem sprawiedliwości, wyrwaniem jej ze świata marzeń i osadzeniem w konkretnych warunkach.

Rawls, mając świadomość tego, że w realnym świecie zawarcie umowy, która gwarantowałaby wszystkim wolność decyzji, jest rzeczą niemożliwą, proponuje *postawienie* wszystkich ludzi w *sytuacji pierwotnego wyboru*, umieszczenie ich za tzw. *zastoną niewiedzy*<sup>14</sup>, uniemożliwiając im w ten sposób jakąkolwiek próbę budowania prawa preferującego niektóre tylko grupy.

Obawiając się, by partnerzy zawieranej za *zastoną niewiedzy* umowy społecznej, nie stworzyli prawa, które byłoby wprawdzie logicznie spójne, lecz nie przystawałoby do konkretnej rzeczywistości, proponuje on zastosowanie metody *zreflektowanego równoważenia* (*reflective equilibrium*)<sup>15</sup>, tj. ciągle uzgadniania dokonywanych wyborów z ludzkim odczuciem tego, co sprawiedliwe. uchylając stopniowo *zastoną niewiedzy*, tj. zdobywając coraz to konkretniejsze dane na temat warunków życia i współpracy, partnerzy umowy formułowałiby kolejne, bardziej szczegółowe zasady sprawiedliwości. Normy ustalane teoretycznie musiałyby ulegać korekcje, gdyby zdroworozsądkowe wyczucie sprawiedliwości pokazało, iż należy dokonać innych rozstrzygnięć. Z drugiej jednak strony, zasady ustalone w sytuacji pierwotnego wyboru, gdzie podejmowane decyzje wolne są od czynników irracjonalnych, mogłyby służyć zmianie błędnych przekonań na temat sprawiedliwości.

Uzyskiwane w ten sposób zasady sprawiedliwości posiadają strukturę deontologiczną. Normują współzycie i współpracę społeczną, gwarantując ludziom ich godność osobową. Szacunek dla prawa opiera się bowiem - zdaniem Rawlsa - na racjonalnych podstawach. Wynika z najgłębszego przekonania człowieka, że dana zasada najlepiej zabezpiecza jego dobro, przez co wymóg szacunku dla prawa zostaje uwolniony od zarzutu irracjonalności, jaki stawiano koncepcji Kanta.

Zasady sprawiedliwość, będącej *prawością*<sup>16</sup>, zapewniające każdej osobie jej autonomię, można utożsamić z podstawowymi normami etycznymi.

<sup>14</sup> Angielskie wyrażenie *veil of ignorance* tłumaczone jest na język polski jako *zastona niewiedzy*. Wydaje się jednak, że nie jest to całkowite zakrycie wiedzy. Z kontekstu bowiem wynika, że ludzie zawierający umowę, coś jednak widzą poprzez ową zasłonę. Posiadają przecież znajomość ogólnych praw ekonomii, psychologii, socjologii a nawet prawa.

<sup>15</sup> J. Rawls, dz. cyt., ss. 20n; 48-51; 120.

<sup>16</sup> Angielskie słowo *fairness* jest tłumaczone na język polski jako *prawość*. Chodzi o taki kształt sprawiedliwości, który dałoby się porównać do postępowania zgodnego z przepisami, do czegoś, co w języku sportowym określa się jako *grę fair*.

Są one czymś więcej niż tylko principiami sprawiedliwości formalnej przez to, że odwołują się do konkretnych warunków życia. Dając wszystkim ludziom będącym w sytuacji pierwotnej możliwość wyboru, Rawls chce pokazać, że są one w sobie równe co do godności, gdyż traktują siebie jako cele same w sobie, a nie tylko jako środki, które miały by do niego prowadzić<sup>17</sup>.

Wolność podmiotów sprawiedliwości społecznej, będącej prawością, jest zatem różna od wolności *czystych inteligencji*, gdyż ma swoje odniesienie do konkretnych warunków życia, czego Kant nie przewidywał. Co więcej, sądził on, że wolność przysługuje wszystkim bytom rozumnym, to znaczy, że sytuacja człowieka żyjącego w świecie realnym nie odgrywa żadnej roli przy określaniu pierwszych zasad sprawiedliwości<sup>18</sup>.

Widzimy przeto, że teoria sprawiedliwości, będącej prawością, zaproponowana przez profesora z Harvardu, posiada charakter wybitnie normatywny. Formuluje podstawowe zasady a następnie je uzasadnia, przyjmując *a priori*, że człowiek jako osoba jest kimś wyjątkowo godnym, a więc celem samym w sobie, stara się tę godność zabezpieczyć, tworząc odpowiednie zasady prawne, które umożliwiłyby sprawiedliwe współżycie i współpracę z innymi. Nie pyta natomiast, dlaczego osoba stanowi wartość najwyższą - gdyż byłoby to rozważania filozoficzne, których on chce uniknąć - lecz zastanawia się, jak ową godność najskuteczniej zabezpieczyć. Próbuje zatem opisać sytuację, w której - jego zdaniem - godność osoby najlepiej się uwidacznia i najskuteczniej jest chroniona. Tak rozumianą teorię sprawiedliwości można by uznać za fundament całej jego etyki<sup>19</sup>. Do podobnych wniosków dochodzi także jeden ze współczesnych filozofów francuskich E. Lévinas, pomimo tego, że przyjmuje on zupełnie inne założenia. Idąc za tokiem jego myśli, możemy powiedzieć, że teoria sprawiedliwości (a nie np. roztropności) nadaje ludzkim działaniom charakter normatywny.

### III. ETYKA A TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI

Zdaniem Lévinasa, sprawiedliwość jest czymś znacznie więcej, niż tylko sprawnością ludzkiej władzy, jaka jest wola czy nawet dobrze zbudowaną strukturą społeczną.

Warto zatem zapytać, dlaczego namysł nad sprawiedliwością służy zabezpieczeniu ludzkiej godności? Zagadnienie to jest tym bardziej interesujące, że Lévinas uważa, iż poznanie godności dugiego odbywa się poza wszelką refleksją. Do czego zatem potrzebna jest mu teoria sprawiedliwości?

Przede wszystkim odrzuca on taką etykę, która brałaby jedynie pod uwagę relację wzajemności zachodzącą pomiędzy podmiotami dialogu, opartą

<sup>17</sup> J. Rawls, dz. cyt., ss. 193n.

<sup>18</sup> Tamże, s. 253.

<sup>19</sup> Tamże, s. 257.



na czysto formalnym prawie moralnym, jak to ma miejsce w koncepcji Kanta. Odcina się tym samym zarówno od poglądów M. Bubera jak i filozofii I. Kanta. Uważa bowiem, że nie da się zbudować etyki<sup>20</sup>, biorąc pod uwagę jedynie istniejącą pomiędzy dwoma osobami relację wzajemności, wyznaczającą równość tego, co dają i otrzymują w zamian. Niczego też nie wyjaśnia - jego zdaniem - pojęcie respektu dla prawa moralnego. Nie ukazuje bowiem pierwszeństwa drugiego względem mnie, ani nieskończoności, którą on w sobie nosi.

Lévinas uważa, że istnieje asymetria praw i obowiązków pomiędzy mną jako działającym podmiotem a kimś drugim, pisany tak z małej jak i z dużej litery. Człowiek ma więcej zobowiązań wobec drugiego niż należnych mu praw. Dokładniej zaś mówiąc, nie posiadam żadnych praw. Stając wobec oblicza drugiego, rozpoznaję ciężącą na mnie odpowiedzialność. Drugi mi rozkazuje. Wzywa do odpowiedzi. Określa moje *ja*. Jestem sobą tylko wtedy, gdy już nie mogę uchylić się od odpowiedzialności za drugiego. Dopiero wtedy jestem sobą, gdy nikt już nie może zastąpić mnie w udzielaniu odpowiedzi na wezwanie docierające do mnie ze strony drugiego. Odpowiedzialność za niego uwalnia moje *ja* od jego *imperialistycznych zapędów*. Jestem nieskończenie odpowiedzialny za drugiego i przed drugim<sup>21</sup>.

Zdaniem Lévinasa, należy zerwać z wszelkim formalizmem w wyjaśnianiu powinności moralnej oraz zaprzestać budowania teorii etycznych. Wszelkie bowiem teorie, zakładając istnienie relacji wzajemności jako fundamentu powinności moralnej, nie angażują w pełni ludzkiego *ja*, lecz tylko ideał owego *ja*. Zaanagażowanie takie ma jednak charakter połowiczny. Solidarność i braterstwo, czyli sprawiedliwość, nie mogą zaczynać się od dialogu i wymiany, gdyż nie zauważa się wtedy Nieskończonego.

Inność drugiego jest czymś absolutnie innym od pojęcia inności drugiego *ja*, gdyż Nieskończony, który się w niej odsłania, jest innością nie dającą się przyswoić, zwłaszcza teoretycznie. Jest absolutną odmiennością w stosunku do tego, co się nam ukazuje, znaczy, symbolizuje, zapowiada się, daje się zapamiętać<sup>22</sup>. Dla zilustrowania swego twierdzenia Lévinas cytuje fragment z księgi proroka Jeremiasza: *Wystąpił w obronie uciśnionego i ubogiego - wtedy powodziło mu się dobrze. „Czy nie znaczy to: znać Mnie” - wyrocznia Pana (Jer 22,16)*<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Lévinas odrzuca wszelkie próby przedstawienia etyki jako teorii. W *L'ethique et Infini* powiada on: *Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique; j'essaie seulement d'en chercher le sens... On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre*. E. Lévinas, *L'ethique et Infini*, Vanves 1986, s. 85.

<sup>21</sup> Por. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, Vrin, s. 196.

<sup>22</sup> Por. E. Lévinas, *Un Dieu Homme?*, w: *Exercices de la patience* 1(1980), s. 72. Są to konferencje wygłoszone w Paryżu w czasie seminarium intelektualistów katolickich w kwietniu 1980 roku.

<sup>23</sup> Cytat według Biblii Tysiąclecia.

Biedak, sierota czy wdowa, wobec oblicza których staję codziennie, zmuszają mnie, bym odpowiedział na ich wezwanie i abym stał się jeszcze bardziej wymagający w stosunku do samego siebie<sup>24</sup>. Zwrotny charakter relacji etycznej - dostrzegany w teoriach moralnych - zasada się na pierwotnej nierówności mnie i drugiego. Traktując innego jako drugie *ja*, redukujemy go do jego obrazu, jaki sobie o nim zdołaliśmy wytworzyć. Poznanie drugiego nie odbywa się bowiem poprzez rozumowanie dyskursywne, lecz dokonuje się wprost. Jest mówieniem z *duszy do duszy*<sup>25</sup>. Drugi człowiek wymaga ode mnie nieskończonej wprost odpowiedzialności. Żąda podporządkowania mu wszystkich: mych myśli i działań. Mam stać się jego zakładnikiem.

Propozycja przedstawiona przez Lévinasa stoi na antypodach europejskiego myślenia filozoficznego, zwłaszcza kantowskiego. Wolność nie sprowadza się dlań jedynie do możliwości podejmowania swobodnych decyzji, lecz całkowicie zależy od drugiego. On bowiem, czyniąc mnie swoim zakładnikiem, staje się moim wyzwolicielem. Bezwarunkowość faktu bycia zakładnikiem nie tylko, że nie ogranicza ludzkiej solidarności, lecz - co więcej - stanowi jej fundament.

Powstaje pytanie, jak wychodząc od tego typu relacji, która ma charakter asymetryczny - w naszym rozumieniu jest więc czymś niesprawiedliwym - może stworzyć wspólnotę, w której panowałaby sprawiedliwość? Jak można określić właściwe sposoby postępowania?

Chcąc zrozumieć, co ma na myśli Lévinas, gdy mówi o sprawiedliwości, należy przyrzeć się roli, jaką przypisuje on trzeciemu. W książce *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* czytamy: *Jeżeli bliskość nie rozkazywałaby mi inaczej jak tylko poprzez drugiego nie byłoby problemu - w żadnym znaczeniu, nawet najbardziej ogólnym*<sup>26</sup>. Cała trudność sprowadza się jednak do tego, że obok mnie i drugiego istnieje jeszcze trzeci. Jeżeli byłibyśmy tylko obaj, zależność, jaka zachodzi między nami, byłaby relacją bycia dla drugiego aż do poświęcenia za niego swego życia<sup>27</sup>. Relacja ta nie posiada jednak charakteru bycia wyłącznie dla drugiego<sup>28</sup>, gdyż istnieją jeszcze inni ludzie, którzy są drugimi dla mnie jak i dla drugiego.

Człowiek istnieje więc nie tylko dla drugiego, lecz także dla wszystkich innych, również drugich. Powstają zatem różne zależności pomiędzy mną, drugim i trzecim. Aby można było myśleć o tych relacjach, jeszcze przed próbą ich określenia, trzeba odwołać się do realacji-nie-empirycznej, przed-początkowej<sup>29</sup>, jaka zachodzi między mną a drugim i która wyznacza moją

<sup>24</sup> E. Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris<sup>3</sup> 1976, s. 39.

<sup>25</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, s. 63.

<sup>26</sup> Tamże, s. 200.

<sup>27</sup> Tamże, s. 146.

<sup>28</sup> Słowo *bycia* należy rozumieć w sensie potocznym a nie metafizycznym, jako zajmowanie odpowiedniej postawy względem drugiego.

<sup>29</sup> Wyrażenie *przed-początkowa* odnosi się do sytuacji poprzedzającej rozpoczęcie procesu świadomego poznawania.

za niego odpowiedzialność. Relacja ta ulega zwielokrotnieniu. Zarówno bowiem drugi jak i trzeci są moimi bliźnimi, za których w równym stopniu ponoszę odpowiedzialność. Zwielokrotnienie odpowiedzialności jest równoczesnym jej ograniczeniem. Zmusza mnie do określenia moich obowiązków względem każdego z nich, czyli stworzenia jakiejś teorii sprawiedliwości. Sprawiedliwość wymaga bowiem porządkowania, tematycznego ujmowania spraw, instytucji itp. W ten sposób powstaje teoria określająca charakter wspólnoty, w której następuje wyrównywanie *nierównych* względem siebie osób, czyli mnie i drugiego.

Sprawiedliwość, równość oraz wzajemność pomiędzy osobami rodzą się jednak - zdaniem Lévinasa - z owej nierówności pierwotnej, będącej nieskończoną odpowiedzialnością za drugiego. Konieczność określenia sprawiedliwości pomiędzy różnymi osobami jest korzeniem rozwoju konkretnej społeczności oraz instytucji, w ramach których się ona urzeczywistnia. Tym niemniej źródłem powinności działania na rzecz innych jest owa relacja asymetryczna, jaka zachodzi pomiędzy mną a drugim. W artykule *Éthique, justice et amour* Lévinas pisze: *jeżeli nie byłoby porządku sprawiedliwości, moja odpowiedzialność nie miałaby granic. Istnieje pewna miara koniecznej przemocy, gdy wychodzi się od sprawiedliwości; lecz jeżeli mówi się o sprawiedliwości, należy dopuścić sądy, należy dopuścić instytucje wraz z państwem; żyć w świecie obywateli a nie tylko twarzą w twarz. Lecz przeciwnie, wychodząc od relacji z Obliczem lub „mnie przed drugim”, można mówić o usprawiedliwieniu państwa lub jego braku. Państwo, gdzie relacja międzyosobowa jest z góry wyznaczona przez swoisty determinizm państwowy, jest państwem totalitarnym. Istnieje więc ograniczenie państwa. Podczas gdy w wizji Hobbes'a - gdzie nie wychodzi się od ograniczeń miłości, lecz od ograniczeń przemocy - nie można wyznaczyć ograniczeń państwa*<sup>30</sup>.

Rozumowanie Lévinasa przebiega mniej więcej w następujący sposób: sprawiedliwość ogranicza miłość, rozdzielając ją pomiędzy różne osoby. Stąd też przy ustalaniu norm szczegółowych, koniecznych do wyznaczania sposobów współżycia społecznego, należy brać pod uwagę pierwotną relację o charakterze asymetrycznym, wyznaczającą model mego istnienia dla drugiego, a nie relacje zwrotne, symetryczne, odkryte drogą kalkulacji, zmierzające do ograniczenia ludzkiego egoizmu.

Przedstawiona powyżej koncepcja jest odwróceniem teorii Rawlusa. Lévinas uważa, że budowę teorii sprawiedliwości można rozpocząć dopiero po *zauważeniu* mojej odpowiedzialności za drugiego, którą odkrywamy *patrząc w oblicze*, a dokładniej mówiąc *śluchając oblicza*, a nie na drodze rozumowych spekulacji. Budując teorię sprawiedliwości, sprowadzamy równość pomiędzy osobami, ale dopiero po dostrzeżeniu pierwotnej nierówności, czyli nadwyżki moich obowiązków nad moimi prawami, mojej odpowiedzialności<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> E. Lévinas, *Éthique, justice et amour*, w: Concordia 3(1981), ss. 60n.

<sup>31</sup> E. Lévinas, *Autrement...* dz. cyt., s. 203.

Istotnym dla naszych rozważań jest stwierdzenie, że świadomość sprawiedliwości rodzi się, poczynając od istnienia lub braku sprawiedliwości konkretnej, sprawiedliwość zaś od dostrzeżenia trzeciego, ustalenie zaś praw trzeciego od stanięcia twarzą w twarz z drugim, który nieustannie oskarża, od uznania mojej za niego odpowiedzialności.

Przeprowadzona analiza teorii Lévinasa pokazuje, iż stara się on wykazać pierwszeństwo pojęcia sprawiedliwości względem wszystkich innych pojęć moralnych. Wychodząc od pojęcia sprawiedliwości będącej ograniczeniem miłości, można dopiero wyprowadzić pojęcie powinności konkretnych działań, a nie odwrotnie. Pojęcie sprawiedliwości znajduje się jakby na innym poziomie niż pozostałe pojęcia moralne. Nie da się powiedzieć czym jest sprawiedliwość, rozpoczynając rozważania na temat prawa, powinności czy nawet godności.

Budując etykę w sposób dyskursywny (jako teorię powinności moralnej), redukujemy relacje międzyludzkie, dokonujemy ich zafalszowania, gdy tymczasem można je właściwie określić jedynie wtedy, gdy wychodzi się od mojej relacji z drugim, lecz ta nie daje się opisać. Nie ma zatem innej teorii moralnej o charakterze normatywnym niż tylko teoria sprawiedliwości, która ma za zadanie ograniczać samowolę państwa, chronić ludzi przed totalitaryzmem i wprowadzać równość pomiędzy nimi poprzez rozkładanie na wszystkich tej odpowiedzialności, jaka ciąży na każdym z nas, gdy stajemy wobec twarzy drugiego.

#### IV. TEORIA SPRAWIEDLIWOŚCI A ETYKA NORMATYWNA

Zależnością, jaka zachodzi pomiędzy teorią sprawiedliwości a etyką, zajmuje się także P. Ricoeur, definiując etykę jako wizję dobrego i szczęśliwego życia z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach<sup>32</sup>. Uważa on, że czyn może być uznany za dobry, jeżeli został wykonany na rzecz drugiego i ze względu na niego. Do takich właśnie wniosków dochodzimy - zdaniem Ricoeura - analizując zarówno arystotelesowską koncepcję przyjaźni jak i istotę kantowskiego imperatywu kategorycznego, postulującego dążenie do własnej doskonałości i szczęścia innych. Troska o drugiego człowieka jest bardziej fundamentalna niż obowiązek działania zgodnego z normami. Ricoeurowi bliższe jest myślenie Lévinasa niż Rawlsa. Patrzy on na człowieka jako na podmiot, który działa i cierpi. Jego zdaniem, cierpienie jest czymś więcej niż tylko bólem fizycznym czy umysłowym. Polega ono na tym, że jest się zdominowanym i że nie ma się możliwości działania. Życzliwość wobec drugiego przejawia się zatem w gotowości zaangażowania się w jego sprawy. Dzielenie cudzego cierpienia nie jest tym samym, co dzielenie

<sup>32</sup> P. Ricoeur, *Soi - meme comme un autre*, Paris 1990, s. 202.

jego radości. Zwracał już na to uwagę Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*<sup>33</sup>. Nasze relacje z innymi charakteryzują się pewną nierównością pokazującą, że osoby nie dają się zastępować jedna przez drugą. Łatwo to dostrzec w sytuacjach krańcowych, np. wtedy, gdy się traci kogoś bliskiego.

To, co jawi się nam jako wizja dobrego życia z innymi i dla innych, ulega wykrzywieniu w konkretnych sytuacjach. Deformacja ta związana jest - zdaniem Ricoeura - ze sposobem osobistego używania wolności. Ludzkie decyzje pokazują istniejącą w nas stałą skłonność do zła. Chcąc więc zapewnić respekt należny osobom, trzeba użyć mocy, która chroniłaby je przed dominacją innych. Zarówno tzw. *złota reguła* jak i *imperatyw kategoryczny* dążą do przywrócenia relacjom międzyludzkim charakteru wzajemności, którego często im brakuje, gdy jedna wola chce zdominować inną. Aby tego uniknąć, tworzy się moralność, co w języku Ricoeura oznacza system norm etycznych. Moralność (zbiór norm etycznych) umożliwia osobie istnienie jako celu samego w sobie<sup>34</sup>. Zdaniem Ricoeura, Kant nie wyjaśnił dokładnie, czym różni się etyka jako wizja dobrego życia od moralności, czyli jej ujęcia w postaci norm. Innymi słowy, nie pokazał on, gdzie zasada się moralność. Poprzez pojęcie ludzkości, niczym przez uchylone drzwi, do teorii Kanta wciska się pojęcie powszechności, zamazując inność drugiego i ukrywając to, że jedna osoba próbuje zdominować inną. Nie wystarczy zatem kierować się w swoim postępowaniu jedynie nakazem imperatywu kategorycznego, gdyż można wtedy nie dostrzec obecności ludzi względem siebie, a co za tym idzie, ich dążenia do dominacji jednych nad drugimi.

Wizja dobrego życia z innymi i dla innych może zostać zrealizowana jedynie w ramach sprawiedliwych instytucji, które zapewnią konkretnym osobom należny im respekt. Sprawiedliwe instytucje umożliwiają podział dóbr oraz zapewniają odpowiednią współpracę. Zdaniem Ricoeura, nadawanie normatywnego charakteru zasadom sprawiedliwości instytucjonalnej (tworzenia moralności), spycha nas ku indywidualizmowi, akcentując brak zainteresowania się drugim, czyli pilnowanie swego. Widać to dokładnie na przykładzie teorii Rawlsa, który mówi o ludziach jako rozumnych egoistach ustalających normy współżycia społecznego, nie interesujących się innymi. Nadając sprawiedliwości charakter normatywny, nie wyjaśnia się też, dlaczego dopuszczone zostaje istnienie równości proporcjonalnej, a nie arytmetycznej, która bardziej zdaje się odpowiadać potocznemu rozumieniu sprawiedliwości jako równości. Wątpliwości te skłaniają - zdaniem Ricoeura - różnych autorów do porzucenia teleologicznej wizji sprawiedliwości i wyboru metod deontologicznych, czego Rawls jest najlepszym przykładem<sup>35</sup>.

Rezygnacja zaś z próby dokładnego określenia tego, co się powinno uczynić w konkretnych sytuacjach, utrudnia co prawda tworzenie teorii mo-

<sup>33</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 8, 1159 a 27.

<sup>34</sup> P. Ricoeur, dz. cyt., s. 262.

<sup>35</sup> Tamże, s. 275.

ralnej i dokonywania rozstrzygnięć w sytuacjach wątpliwych, lecz bardziej wyraźnie pokazuje, że sprawiedliwość jest czymś, co wyznacza obowiązek działania na rzecz drugiego. Jest jakby podstawową powinnością, na co zwracał uwagę, z kolei, E. Lévinas.

Wydaje się, że Ricoeurowi bliższa była wizja Lévinasa aniżeli Rawlsa. Pisząc na temat poznawania zasad szczegółowych, proponuje on odwoływanie się do mądrości praktycznej, do arystotelesowskiego pojęcia *phronesis*, czyli poznania praktycznego, które pozwala rozstrzygać sporne przypadki, a powinność podstawową poznawać w sposób teoretyczny.

Reasumując, można powiedzieć, że dla Ricoeura sprawiedliwość jawi się jako podstawowy warunek działania na rzecz innych, jako szansa na urzeczywistnienie posiadanej wizji dobrego życia wraz z innymi. Nie jest to więc ani cnota (Tomasz), ani norma (Rawls). Jest on przekonany, że istotę tego, co sprawiedliwe można ustalić na drodze teoretycznej jako tzw. *złotą regułę* i pod tym względem różni się on od Lévinasa. Natomiast mądrości praktycznej wyznacza on zadanie podejmowania w konkretnych przypadkach takich decyzji, by przyczyniały się do realizacji wizji dobrego życia z innymi i dla innych w ramach odpowiednich, sprawiedliwych instytucji. I to oddala od Rawlsa a zwłaszcza Kanta, którzy byli przekonani o możliwości teoretycznego ustalania tego, co powinno, bo sprawiedliwe<sup>36</sup>. Wszystkich natomiast łączy przekonanie, że teoria sprawiedliwości musi mieć charakter normatywny i że jest podstawą do ustalania innych norm działania. I w tym znaczeniu można by powiedzieć, że jest ona tożsama z etyką normatywną. Jak więc widzimy, niełatwo jest ustalić jednoznacznie, co poszczególni autorzy rozumieją pod terminami sprawiedliwości i etyki ani też określić stosunku teorii sprawiedliwości do tradycyjnie rozumianej etyki.

---

<sup>36</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 50n.