

Krzysztof Wroczyński

Sprawiedliwość a prawo w cywilizacji łacińskiej

Człowiek w Kulturze 20, 211-222

2008

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Wroczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Sprawiedliwość a prawo w cywilizacji łacińskiej

Artykuł niniejszy skupia się na analizie wybranych aspektów relacji między sprawiedliwością a prawem, które powinny być, i są zresztą, przedmiotem refleksji filozoficznej. Aspekty te zostaną omówione w poszczególnych punktach mojego opracowania.

W tytule dodaję „w cywilizacji łacińskiej”, gdyż cywilizację Zachodu uważa się powszechnie za cywilizację genetycznie łacińską, choć właściwiej czy precyzyjniej byłoby mówić o proveniencji grecko-rzymskiej rozpatrywanej problematyki.

1. Sprawiedliwość i prawo w intuicji powszechnej oraz w nauce

Pierwsza sprawa dotyczy zagadnienia sprawiedliwości i prawa jako odrębnych przedmiotów badań – czy w ogóle warto to rozgraniczać? Otóż w intuicji powszechnej tego się nie rozdziela, a raczej łączy. Związek sprawiedliwości i prawa jest bardzo ścisły i organiczny, na co wskazuje sam język. Mówi się na przykład o wymiarze sprawiedliwości, a przez wymiar sprawiedliwości (w takim użyciu) rozumie się przede wszystkim element rzeczywistości prawnej (np. sądownictwo), a nie element rzeczywistości filozoficznej, etycznej czy teologicznej. W sądach nie orzeka się o winie czy niewinności w sensie moralnym jako naruszeniu bądź niesprawiedliwości jako zasady etycznego postępowania w sensie filozoficznym tego słowa. Podobnie żąda się w powszechnej intuicji sprawiedliwości od stanowionych norm i przepisów prawnych (prawa pozytywnego). Tu, mówiąc o pra-

wie, mam na myśli prawo ludzkie, ustanowione dla danej społeczności i obowiązujące, tak zwane prawo pozytywne (*ius civile*), a nie inne postaci prawa, jak prawo zwyczajowe, naturalne, ewangeliczne czy moralne. Te inne postaci prawa mniej mnie w tym wypadku interesują. Otóż, czy w ogóle prawo i sprawiedliwość należy w analizie rozróżniać? Wydaje się, że rozróżniać trzeba i chociaż są to dziedziny badań bardzo ze sobą ściśle powiązane, to jednak są też i nieco metodologicznie odmienne. I jest to zadanie dla ludzi nauki, aby te ściśle powiązania dziedziny badań nad sprawiedliwością i prawem stanowionym pokazać i uzasadnić. Dla lepszego uzmysłowienia sobie tej tezy, chcę zauważyć, że i święty Tomasz rozdzielał te zagadnienia. Jest słynna kwestia *O sprawiedliwości* (Sth I-II q. 57, również q. 58, czy q. 66); są to kwestie o ogólnym rozumieniu sprawiedliwości. Natomiast w traktacie o prawie nie ma już o sprawiedliwości tak wiele, bowiem Tomasz zajmuje się różnymi postaciami prawa, ich uzasadnieniem metafizycznym, niekiedy teologicznym, relacjami typów praw itd. Innym przykładem metodologicznej różnicy tych dwóch problematyk mogłoby być też takie na przykład zjawisko, jakie tutaj opiszę.

Posłużę się tekstem prof. Sójki-Zielińskiej. Pisała ona tak: „Głównym zadaniem oświeceniowych reformatorów było zerwanie z dotychczasowym stanem niepewności prawnej, z istnieniem mnogości praw partykularnych, pełnych luk i wzajemnych sprzeczności. Przyszły kodeks miał być zbiorem **prawa pewnego** (*iuris certi*), dającego rozstrzygnięcia we wszystkich możliwych sytuacjach faktycznych, aby nie zostawiać pola dla dowolności wyrokowania”¹. W tekście tym autorka ma na względzie przede wszystkim sprawiedliwość wyroków sądowych, która w epoce Oświeceniowej była fatalna. Prawo pewne, zapisane w kodeksach, dawało możliwość ukrócenia nadużyć. Zaznacza więc dalej, że powinno też być **jedno** przeciw mnogości praw feudalnych, nadań, przywilejów, uzurpacji itd. Powinno też być **kompletne**, a więc bez luk i dające możliwość wyrokowania w każdej sytuacji oraz **uniwersalne**, choćby w tym sensie, że oparte na

¹ K. Sójka-Zielińska, *Drogi i bezdroża prawa. Szkice z dziejów kultury prawnej Europy*, Wrocław 2000, s. 47.

stałych zasadach prawnych, akceptowanych nie tylko na jakimś określonym terytorium².

Jaka była na to wówczas reakcja filozofów (chrześcijańskich i nie tylko)? Otóż bardzo ciekawa. Tytułem przykładu przytoczę zdanie A. Rosminiego (1797-1855), który ducha i literę tych kodeksów znał. Otóż ustosunkowując się do ideału prawa pewnego, jednego i uniwersalnego, zapytał on: „No a dlaczego nie sprawiedliwego, czy niesprawiedliwego?”³. Problem sprawiedliwości okazywał się jakby metodologicznie odrębny. Poniekąd i teraz jest podobnie: prawo ma być bez luk, jedno w obrębie państwa czy federacji państw, o takich czy innych wymogach formalnych co do jego stanowienia i wykonywania, a również i zawartości materialnej ujętej w powszechnych standardach np. w prawach człowieka. O sprawiedliwości mniej się mówi. Prawo i sprawiedliwość to problemy nietożsame.

2. Sprawiedliwość jako zasada nadrzędna dla stanowionego prawa

W drugim punkcie moich rozważań chodzi o sprawiedliwość jako przyczynę celową i sprawczą dla stanowionego prawa. Wydaje się, a przynajmniej tak często ujmuje się to w literaturze, że spra-

² Warto zauważyć, że wymienione cechy kodyfikacji wynikały z potrzeb praktycznych i koncepcji filozoficzno-prawnych wówczas funkcjonujących. A więc oprócz wspomnianej niesprawiedliwości sądownictwa, prawo ma być jedno, aby łatwiej rządzić krajem i ujednoczyć gospodarkę w duchu kapitalizmu. Musi być bez luk, aby każdą sytuację można było rozstrzygnąć, co było ugruntowane przez przekonanie o możliwości budowy kodeksu *sub specie aeternitatis* (nieco na wzór prawa rzymskiego) i uniwersalne, co wiązało się ze spuścizną szkoły prawa naturalnego, na którym – według ich twórców – kodeksy miały się opierać. Wszystkie te elementy zostały później sproblematyzowane jako niezbyt realne.

³ „Wielu ludzi dzisiejszych żąda odważnie od rządzących ustawodawstwa pewnego, jednego, uniwersalnego [...], wszystkie narody i cały świat może nareszcie otrzymać tę upragnioną i doskonałą legislację, która jest pewna, jedna i powszechna. [...] Jednakże, dlaczego [...] nie mówicie nic o tym, że powinna być ona być sprawiedliwa lub też niesprawiedliwa” (tłum. K.W.), A. Rosmini, *Filosofia del diritto, Introduzione*, Verona 1967, s. 1.

wiedliwość jest wartością czy zasadą „metajurydyczną” – ponadprawną, podobnie jak prawo moralne, które źródłowo poznaje się bezpośrednio (przynajmniej co do naczelných zasad), a nie poprzez kodeksy⁴ i procedury prawne. Mówienie o ponadprawnej „wartości” brzmi trochę po kantowsku, ale chodzi o to właśnie, że jest ona nadrzędnym celem i wytyczną dla stanowienia prawa. Samo pojęcie „metajurydyczności” prawa moralnego, w tym i zagadnienia sprawiedliwości, wprowadził Kelsen w swojej filozofii państwa, a u nas spopularyzował je J. Woroniecki, który za Kelsenem tę „metajurydyczność” podkreślał⁵; oznaczało to pewną nadrzędność sprawiedliwości. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że jest przez ludzi spontanicznie właśnie odczuwana, natomiast prawo stanowione jest heteronomiczne, zewnętrzne, trzeba je dopiero poznać. Żądając sprawiedliwości, ludzie żądają zarazem norm i przepisów, za pomocą których sprawiedliwość będzie zrealizowana, czyli żądają pewnego wyrównania. Ten fakt „metajurydyczności” tłumaczyłby poniekąd zjawisko wyżej opisane, że prawo miało być jedno, pewne, kompletne i uniwersalne, a o sprawiedliwości nie mówiono. Nie mówiono, bo była ona niejako (jako cel i przyczyna porządku prawnego) założona. Prawo powinno być sprawiedliwe, a przynajmniej „zbliżyć się” do sprawiedliwości.

Warto też zauważyć, że pojęcie prawa jest starsze od pojęcia sprawiedliwości. Ani Homer, ani Hezjod nie znali pojęcia δικαιοσύνη – sprawiedliwości, a operowali pojęciami *dike* i *themis*, czyli prawa. Lecz intuicja tego pojęcia istniała jako zasada porządku i harmonii (wola bogów), jako wymaganie, aby wydarzało się to, co się ma wydarzyć, czy jako obiektywne poznanie dobra i zła (funkcja *dike*).

⁴ Pomijamy tu oczywiście odrębną sprawę prawa moralnego zawartego w prawie (kodeksach) objawionym: w prawie dziesięciu tablic, prawie ewangelicznym itd.

⁵ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 187.

3. Ogólne pojęcie i określenie sprawiedliwości

W przypadku tej kwestii trzeba nawiązać do historii. W filozofii starożytnej greckiej (np. u stoików, pitagorejczyków) i u rzymskich filozofów prawa (Cyceron) pojawiło się pojęcie sprawiedliwości jako związanej z kosmicznym łańcem i prawdą bytu. Wiązano sprawiedliwość z wolą bogów, stąd też ofiara, modlitwa, nawet przestrzeganie dni świątecznych uważane było za „obowiązki wobec sprawiedliwości”. Myśl ta nieobca była tradycji chrześcijańskiej. Nie zawężano więc jej wyłącznie do relacji międzyludzkich. Jednakże później bardzo ogólne i klasyczne określenie sprawiedliwości jako *congruitas ac proportionalitas quedam* zaczęto już wiązać tylko z człowiekiem. Jest zatem sprawiedliwość wyrównaniem według jakiejś proporcjonalności (u Arystotelesa według analogii – *κατ'ἀναλογίαν*). Jest to już zatem zastosowanie wspomnianego wyżej bardzo starożytnego rozumienia sprawiedliwości w sensie ogólnym i filozoficznym czy teologicznym, do człowieka. Sprawiedliwość istnieje wyłącznie pomiędzy ludźmi (*hominis ad hominem proportio*). Jest to rozumienie o tyle zasadne, że gdy mamy na uwadze sprawiedliwość w odniesieniu do porządku prawa pozytywnego, to wyrównanie według pewnej proporcjonalności zakłada istnienie podmiotów wolnych i rozumnych, czyli ludzi, którzy takiego wyrównywania dokonują. Wszak źródłem materialnym prawa stanowionego (ustaw, rozporządzeń) i jego wykonywania są „idee wzorcze” (pomysły) ustawodawcy ludzkiego (rozumnego i wolnego). Sprawiedliwość w sensie węższym i prawnym istnieje zawsze pomiędzy ludźmi⁶, a jako sprawność inte-

⁶ Interesująco sprawę tę przedstawił G. Del Vecchio w: *Enciclopedia filosofica Italiana*, s. 1113 (bardziej rozwinięte analizy zawarł w pracy: *Justice. An historical and Philosophical Essay*, Edinburgh 1952, s. 42-50 i *passim*). Pisze mianowicie, że prawne (węższe) pojęcie sprawiedliwości wymaga konieczności uznania istnienia na przeciw naszego „ja” innych podmiotów o wartości *per se*. Takie poznanie wprowadza w intersubiektywność. Ta bilateralność określana była zwykle (u św. Tomasza, Rosminiego) jako *alteritas*. Sprawiedliwość w sensie prawnym jest węższa od pojęcia moralności, gdyż dotyczy jedynie tylko wzajemnych roszczeń (należności) pomiędzy podmiotami, a nie wszelkich działań, które mogą być dobre lub złe. Pojęcie wzajemności jest wewnętrznie zawarte w pojęciu sprawiedliwości. Del Vecchio wysnuwa ze swych rozważań wnioski zdecydowanie kantowskie, pisząc: „Sprawiedliwość w swym

lektualno-moralna stanowi cnotę czy to uniwersalną, czy to w sensie bardziej zawężonym jako cnota społeczna. Trudno mówić o sprawiedliwych relacjach pomiędzy zwierzętami czy między człowiekiem i rzeczą. Powstaje jednak w tej sytuacji wiele pytań. Skoro człowiek właśnie jest, jak uważa na przykład o. Krąpiec, przedmiotem prawa i relacji sprawiedliwościowych, to w takim razie u podstaw stanowienia prawa kryje się (również jako rzeczywistość ponadprawna) jakaś wizja człowieka, wizja filozoficzna. Jeśli się jakoś opacznie zrozumie człowieka i opacznie zinterpretuje *conditio humana*, to zaraz będzie też kulało i prawo, i sprawiedliwość. Do tego jeszcze powrócę w dalszych punktach.

4. Relacja sprawiedliwości do prawdy

Przechodząc do czwartego punktu, trzeba zauważyć, że oto wydaje się, iż prawda jest niezmiernie bliska sprawiedliwości. Prawda jest cechą relacyjną bytu, podobnie jak dobro czy piękno; a sprawiedliwość jest relacyjna również (*alteritas*). Co więcej, dostrzeżenie rzeczywistej sprawiedliwości, wymaga poznania prawdy o bycie (w określonym aspekcie i w jego konkretnym przejawie), o czym już wspomnieliśmy: *res iusta* (rzecz sprawiedliwa). Gdy człowiek nie poznaje prawdy o bycie z jakichś powodów (na przykład jest wprowadzony w błąd, albo nie chce poznawać), czy nie poznaje jej dostatecznie, to gotów jest ustanawiać prawa całkowicie niesprawiedliwe. Pojawia się oczywiście pytanie, co w pierwszym rzędzie musi być poznane. Powiedzieliśmy już, że z filozoficznego punktu widzenia musi być jakoś poznawany i rozumiany sam człowiek w jego bytowej strukturze, w jego różnorodnych uwarunkowaniach obiektywnych i relacjach (okoliczności konkretne). Ale poznanie człowieka przebiega też przez nauki niefilozoficzne. U podstaw zatem będzie za-

wyrazie historycznym przybiera postać sprawiedliwości pozytywnej lub legalnej, albo inaczej prawa pozytywnego jako *νομῶ δίκαιον*. Jest to rodzaj czy określona determinacja owej idei; ale nic nie byłoby bardziej błędne niż pomylić ideę z taką konkretną determinacją (*nulla sarebbe più erroneo che confondere l'idea stessa con tale sua manisestazione*) [tłum K.W.], *Enciclopedia...*, s. 1116.

wsze koncepcja antropologiczna. Dlatego trudno się dziwić, że dzisiaj (również na KUL-u) tak wiele mówi się o normatywnej mocy prawdy. Wielu filozofów rozwija tę myśl. Do tego trzeba jeszcze dodać normatywną moc samej osoby ludzkiej. Ten problem wyraźnie pojawia się w prawach człowieka w postaci ochrony godności osoby ludzkiej ujętej w jej cechach istotnych. Człowiek (osoba ludzka) staje się normą poprzez swoją godność. Są to bardzo szerokie tematy wykraczające poza temat wykładu⁷. Pragnę jedynie zwrócić uwagę na bardzo oczywisty, niemal organiczny związek sprawiedliwości z poznaniem prawdy. Jeżeli tak się sprawę zrozumie, to do wszelkich postaci woluntaryzmu prawnego (zwłaszcza skrajnego) w zakresie prawa stanowionego trzeba mieć pewien dystans. Dlatego, że przystępując do stanowienia i wykonywania prawa, trzeba przede wszystkim zapoznać się z prawdą o rzeczy (*res iusta*), czyli z prawdą o człowieku, o rzeczywistych relacjach społecznych, okolicznościach miejsca i czasu. A to, co się chce zrobić (element woluntarny), to inna sprawa. Wola oczywiście ma swoją niekwestionowaną rolę, ale postępuje w tym wypadku za rozumem.

5. Relacja sprawiedliwości do słuszności

Jest to kolejna sprawa, już piąta, która właśnie tej relacji sprawiedliwości i prawa dotyczy. Mianowicie Platon w pierwszym okresie swej twórczości (w I Księdze *Rzeczpospolitej*, w *Gorgiaszu*), w okresie, który określa się jako sokratyczny, zdawał się być w ogóle przeciwnikiem ustawodawstwa i prawa. Nie był zachwycony prawem stanowionym, a nawet był na granicy postulatu o likwidacji prawa stanowionego, zwłaszcza w sytuacji, gdy obywatele staną się moralnie i społecznie dojrzały. Oczywiście w drugim okresie swej twórczości od

⁷ W podobnym kierunku argumentuje wspomniany już A. Rosmini. Wychodząc z bardziej augustyńskich niż tomistycznych przesłanek i używając nieco metaforycznego języka pisze, że „osoba ludzka jest istniejącym prawem ludzkim” (*la persona dell'uomo è il diritto umano sussistente*). W istocie chodzi mu o normotwórczą funkcję osoby. Por. K. Wroczyński, *Prawo wobec moralności. Antonia Rosminiego koncepcja filozofii prawa*, Lublin 2008, s. 209-211.

tego poglądu odszedł (jakby zwątpił w człowieka, a zwłaszcza władcę idealnego), a nawet dalsze księgi *Rzeczpospolitej* oraz dialogi *Polityk* i *Prawa*, to swoista apoteoza prawa stanowionego, i to prawa greckiego, w dużym stopniu zwyczajowego. Ale jaki był zarzut Platona przeciw prawu stanowionemu? Twierdził on mianowicie, że prawo jest zawsze tyranem i to dlatego, że jest ogólne. Prawo zawsze człowieka do czegoś przymusza przez swoją ogólność. Norma jest ogólna, a człowiek czuje, że działając w zgodności z jej treścią, jest przymuszony wbrew swej woli. A jednak musi zrobić to, czego prawo wymaga. Czyli prawo byłoby zawsze jakimś zamachem na ludzką wolność. Taka była myśl Platona i wyraźnie to dostrzegał. Dostrzegał to również Arystoteles, a problem Platona rozwiązywał poprzez słusność. Zgadzał się, że prawo jest tyranem przez swą ogólność, ale dzięki słusności można ogólną normę dopasować do konkretnej sytuacji ludzkiej⁸. Czyli w wykonywaniu prawa (prawie sędziowskim na przykład) trzeba odwołać się do zasady słusności (*aequitas*).

I tutaj chciałbym przytoczyć krótki fragment z pracy H. Waśkiewicz, nie tyle może jako komentarz do problemu, co raczej jako przyczynek do dyskusji. Badaczka pisała: „W ujęciu Arystotelesa słusność jest normą pod pewnymi względami wydatnie zbliżoną do prawa, pod innymi natomiast zasadniczo od niego różną. Jest ona zbliżona do prawa w tym, że jest również normą postępowania ludzkiego, różni się natomiast od prawa tym, że stara się uchwycić to, co w nadarzających się przypadkach życiowych jest indywidualnego. [...] Słusność nie posiada żadnych własnych zadań; jej jedynym zadaniem jest umożliwienie prawidłowego zastosowania ogólnych norm prawnych do indywidualnych przypadków życiowych. Jest ona normą pomocniczą dla prawa, bez prawa nie posiada własnej

⁸ W dalszej części artykułu opieram się argumentacją Arystotelesa. O samej słusności zrobił on następującą uwagę: „Jeśli więc ustawa orzeka o czymś ogólnie, a zdarzy się wypadek, który nie podpada pod to orzeczenie, to słuszną jest rzeczą, by tam, gdzie ustawodawca coś opuścił i przez sformułowanie ogólne popełnił błąd, uzupełnić ten brak [...]. I to właśnie jest istotą prawości, że jest korekturą prawa tam, gdzie ono nie domaga na skutek ogólnego sformułowania”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, (10, 1137b), przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła Wszystkie*, t. V, s. 189.

racji istnienia”⁹. Można w tym miejscu uczynić dygresję, że zawsze istnieje pokusa, aby to, co słuszne, wynieść na poziom norm prawnych obowiązujących. Taką pokusę określa się niekiedy mianem „postawy roszczeniowej”. Niewątpliwie to, co słuszne, zasługuje na stanie się obowiązującym prawem, ale jeszcze nim nie jest, podobnie jak istniejące prawo winno być sprawiedliwe, ale niekoniecznie nim jest.

6. Jak wytłumaczyć fakt istnienia niesprawiedliwości?

Przypatrzmy się tej kwestii, skoro niesprawiedliwość jest nieodłączna od ludzkiej, zwłaszcza społecznej egzystencji. Skąd się bierze niesprawiedliwość? Można oczywiście wskazywać na różnorodne jej źródła. Co innego powie psycholog, co innego etyk, który zwykle widzieć będzie źródło niesprawiedliwości w wadach ludzkich, jeszcze ktoś inny w braku dostatecznego poznania (ignorancji), złej woli itd. Czyli można wskazywać na różnorodne przyczyny zależnie od przyjętego aspektu. Natomiast wydaje się, że filozoficznie rzecz biorąc, przyczynę niesprawiedliwości (i jest ona nieusuwalna) należy upatrywać w strukturze bytowej człowieka, a ściślej w naturze duchowej i zarazem materialnej człowieka, co znacząco modyfikuje jakość poznania i woli. Wszystko bowiem to, co może fałszować prawdę, może też stać się przyczyną niesprawiedliwości w działaniu. Człowiek poznaje w sposób ogólny, a takie poznanie jest zawsze aspektywne, a wnioski wysnute (rozumowania) narażone na błąd. Arystoteles, odnosząc takie ogólne i niedoskonałe poznanie do dziedziny prawa i ustawodawcy, tak pisał: „Gdzie więc należy wydawać orzeczenia ogólne, ale nie można tego czynić w sposób trafny, tam ustawa dotyczy większości wypadków, zdając sobie sprawę z błędności takiego postępowania. Niemniej jednak postępuje [ustawodawca] trafnie: błąd bowiem nie tkwi tu ani w ustawie, ani w ustawodawcy, lecz w naturze rzeczy”¹⁰.

⁹ H. Waśkiewicz, *Historia filozofii prawa. Filozofia prawa starożytnego świata pogańskiego*, cz. I, Lublin 1960, s. 98.

¹⁰ Arystoteles, tamże, s. 189(1137b).

Człowiek poznaje poprzez pośredniki. Takim pośrednikiem jest ogólne poznanie pojęciowe. Na przykład zależnie od tego, jakie się ma pojęcie (rozumienie) o swoim kraju, takie i prawa będzie się dla niego wymyślać. Gdy pojęcie się wzbogaci, to będzie się inne wymyślać. Pośredników jest bardzo wiele, jak choćby wola ludzka narażona na wadę, stany emocjonalne, kulturę, wychowanie itd.¹¹ Oczywiście na terenie innych nauk niż filozofia można wskazywać na różne przyczyny niesprawiedliwości nieodłącznej od ludzkiego bytowania.

Na zakończenie poruszę jeszcze kilka zagadnień bardziej szczegółowych, może dygresyjnych, wiążących się z relacją między sprawiedliwością a prawem. Otóż czytając teksty współczesnych, bardzo wybitnych zresztą autorów związanych z tradycją kantowską (np. cytowanego tu G. del Vecchio), można bez trudu zauważyć, że sprawiedliwość rozumiana jest (w systemie) jako idea ogólna, beztreściowa, regulatywna. Prawo stanowione jakby wypełnia treścią ową ideę, która rozwój prawa ukierunkowuje i napędza. Przypomina to oczywiście Kanta określenie prawa naturalnego jako sądu czysto formalnego o zmiennej treści. Podobnie byłaby ogólna sprawiedliwość o zmiennej treści, wypełniana przez konkretne ustawodawstwo czy praktykę, uwzględniające zmienne okoliczności czasu, kultury, obyczaju. Taka idea (*a priori*) chroniłaby jednak przed relatywizmem i sytuacjonizmem. Wewnętrznie jest ona dynamiczna i rozwijając się może w trojaki sposób: powodując rozwój ustawodawstwa (ewolucja), radykalną zmianę treści prawnych (rewolucja) i to do tego stopnia, że to, co było sprawiedliwe, uznaje się za niesprawiedliwe, a to, co uchodziło za sprawiedliwe, uznaje się za niesprawiedliwe. Wymieniano również inwolucję, a więc niejako „zwijanie się” prawa (na przykład gdy stanowi się i wykonuje prawo coraz bardziej restrykcyjne). Takie cofanie się miałoby przeciwny kierunek niż ewolucja.

¹¹ Por. na ten temat uwagi M. A. Krąpca w: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 126-127. Autor, mówiąc o poznaniu bezpośrednim, wymienia różne typy pośredników mogących zniekształcać prawdę o rzeczy. Na przykład: „pośredniki związane z charakterem poznania systemowego”, „pośrednictwo wszelkich symboli, zwane *medium per quod*, nawet takich jak ludzka mowa”, „*medium quod*, a więc tego typu pośrednictwo, jakie nieustannie spotykamy przy pojęciowym poznaniu jakiejś rzeczy realnej”. Istnieją tu też obyczaje, kultura i in.

Wszystkie trzy kierunki mieszczą się w obrębie sprawiedliwości. Koncepcja taka powstała, rzecz jasna, na gruncie metafizyki i epistemologii różnej od Tomaszowej i realistycznej. Z rozważań o Krapca¹² wynikałby zupełnie inny obraz niż wyżej zarysowany. Nie ma żadnej takiej beztreściowej idei „regulatywnej”. Sprawiedliwość jest źródłowo zawarta w działaniach konkretnych (działanie sądów egzystencjalnych). Trzeba zatem, jak mówi o Krapiec, „uciec od abstraktów”, czyli zejść na poziom konkretny, gdzie ujawnia się sprawiedliwość źródłowo, a w teorii odejść od jednoznacznych idei (pojęć) ku analogii i poznaniu „trancendentalizującym”¹³. Jest to bardzo złożony problem teoretyczny wykraczający poza ramy niniejszego artykułu.

Ostatnia uwaga dotyczy pytania pozornie retorycznego: Co zrobić, aby tej niesprawiedliwości w życiu indywidualnym i społecznym było jak najmniej? Jak się przed nią bronić? Wydaje się, że najsukcesowniejszą obroną jest obrona realizmu, tak w dziedzinie nauki, jak i praktyki. Przede wszystkim realizmu w filozofii, gdyż on kształtuje podstawowe rozumienie człowieka, społeczeństwa, kultury, w tym i prawa. Dlatego nie wydaje się, aby filozofia realistyczna kiedykolwiek upadła. Jeżeli nawet będzie w odwrocie w stosunku do innych nurtów, bardziej popularnych, to i tak realizm w filozofii będzie trwał. Jednak nie tylko o realizm w refleksji filozoficznej chodzi, ale i w innych naukach: społecznych, psychologicznych, prawnych, politologicznych, nawet medycznych.

Dzisiaj zauważalna jest tendencja do pewnej wirtualizacji wiedzy. Tworzy się koncepcje i nadzieje wirtualne dla człowieka indywidualnego i społeczeństw. To może być, moim zdaniem, cenne i ciekawe i zawsze było jakoś obecne w nauce, ale na poziomie heurystycznym. Jednak sama wiedza naukowa nie jest rzeczywistością wirtualną. Gdy tak się ją zrozumie, to łatwo uwierzyć, że brak właściwego ładu (niesprawiedliwość) niebawem ustąpi i że – jak mówił Platon ustami Kalliklesa – „wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury”.

¹² Por. uwagi do kantowskiego określenia „prawo naturalne o zmiennej treści”. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 12.

¹³ Jest to jeden z centralnych elementów rozumienia analogii w poznaniu u Krapca rozwijany w wielu dziełach. Por. np. M. A. Krapiec, tamże, s. 12-13.

Justice and Law in the Latin Civilization

Summary

The article applies for selected aspects of correlation between justice and law, which should be a subject of philosophical reflection. Undertaken analyses aim at answering to following questions: how can injustice be minimized in individual and social life; how can one defend against it? It seems that the most effective protector of justice is realism both in theory and in practice; first of all in philosophy, because the realism forms the most primordial understanding of man, society, and culture (law included). Therefore the realistic philosophy seems to be *philosophia perennis* that will never collapse. Even if it sometimes is overwhelmed by other more popular currents, the realism in philosophy will last. However, there is a question of realism not only in philosophical reflection, but also in social, psychological, legal, political, and even medical sciences.